

ISTITUTO PER LA STORIA DELLA CHIESA DI BOLOGNA

QUADERNI
DELL'ISTITUTO PER LA STORIA
DELLA CHIESA DI BOLOGNA

VOLUME II

a cura di Paola Foschi

Bologna
University Press

ISTITUTO PER LA STORIA DELLA CHIESA DI BOLOGNA

**QUADERNI
DELL'ISTITUTO PER LA STORIA
DELLA CHIESA DI BOLOGNA**

VOLUME II

a cura di Paola Foschi

Bologna
University Press

Fondazione Bologna University Press
Via Saragozza 10, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

www.buonline.com
e-mail: info@buonline.com

© 2025 Bologna University Press

ISBN 979-12-5477-711-4
ISBN online 979-12-5477-712-1
DOI: 9791254777121

Impaginazione: Sara Celia

Prima edizione: dicembre 2025

INDICE

I – LA CARITÀ DEL VESCOVO NELLA CHIESA DI BOLOGNA DAL MEDIOEVO AL CONCILIO VATICANO II. ISTITUZIONI, INIZIATIVE, FIGURE	
<i>Presentazione</i>	3
LORENZO PAOLINI	
II – LA BOLOGNA DEI BONCOMPAGNI	
<i>La Bologna dei Boncompagni (società, economia, istituzioni)</i>	17
ANDREA GARDI	
III – ACCOGLIENZA E OSPITALITÀ NELLA DIOCESI DI BOLOGNA NEL MEDIOEVO	
<i>Radici evangeliche ed elaborazioni dottrinali sull'ospitalità gratuita dai Padri al Medioevo</i>	53
RAFFAELE SAVIGNI	
<i>Accoglienza e ospitalità monastiche nel Medioevo occidentale. Le fonti 'normative'</i>	79
FRANCESCO SALVESTRINI	
<i>Ospitali per viaggiatori e pellegrini nella città e nella pianura di Bologna nel Medioevo. Un censimento e prime considerazioni</i>	119
PAOLA FOSCHI	
<i>TAVOLE</i>	
<i>Luoghi di ospitalità e vie di comunicazione fra Bologna e la Toscana (secoli X-XIV)</i>	165
RENZO ZAGNONI	
IV – PIETRE VIVE O GUSCI VUOTI? LA SFIDA DELLE CHIESE SOTTOUTILIZZATE A BOLOGNA	
<i>"Pietre vive o gusci vuoti?". Note introduttive</i>	187
PIETRO DELCORNIO, SIMONE MARCHESANI	

<i>La condizione giuridica delle chiese sottoutilizzate tra dimissione, dismissione e riuso</i>	199
DAVIDE DIMODUGNO	

<i>La diaconia territoriale delle chiese sottoutilizzate o dismesse. Strumenti di conoscenza territoriale per strategie di progetto</i>	217
LUIGI BARTOLOMEI	

V – ONORIO II

<i>Lamberto da Fiagnano / Onorio II</i>	229
LORENZO PAOLINI	

<i>Il cardinale Lamberto e il concordato di Worms (1122)</i>	239
NICOLANGELO D'ACUNTO	

<i>Il governo della Chiesa</i>	247
ENRICO VENEZIANI	

<i>1124-1126, scandalo a Cluny</i>	263
GLAUCO MARIA CANTARELLA	

VI – LA CHIESA DI BOLOGNA E LA GRANDE GUERRA

Discussione. « <i>La Chiesa di Bologna e la Grande guerra</i> » A proposito del volume di Giuseppe Battelli	279
A CURA DI MARIA PAIANO	

<i>Introduzione di Maria Paiano</i>	279
-------------------------------------	-----

<i>Intervento di Daniele Menozzi</i>	283
--------------------------------------	-----

<i>Intervento di Marcello Malpensa</i>	294
--	-----

ACCOGLIENZA E OSPITALITÀ MONASTICHE NEL MEDIOEVO OCCIDENTALE. LE FONTI ‘NORMATIVE’*

FRANCESCO SALVESTRINI

Premessa

L'accoglienza degli ospiti, dei pellegrini, dei viandanti e dei forestieri, così come dei confratelli nella vita consacrata, ha caratterizzato l'intera tradizione monastica fiorita entro i Paesi dell'Occidente medievale¹. Coloro che, rinunciando al mondo, si ponevano in condizione di povertà individuale e accettavano la protezione di un'istituzione comunitaria non potevano non guardare con compassionevole sollecitudine a chi, fuori dal chiostro, viveva in stato di necessità². Ogni forestiero che bussava alla lo-

* Abbreviazioni impiegate nel testo: *RB* = G. Picasso (a cura di), San Benedetto, *La Regola*, Milano, San Paolo, 1996; *RC* = Rodulphi Constitutiones, in P. Licciardello (a cura di), *Consuetudo Camaldulensis, Rodulphi Constitutiones, Liber Eremitice Regule*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 1-21; *LER* = Liber Eremitice Regule, *ivi*, pp. 22-81; *LT* = P. Licciardello (a cura di), Martino III priore di Camaldoli, *Libri tres de moribus*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2013; *ACG* = N.R. Vasaturo (a cura di), *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1985; *CV 1323* = Costituzioni vallombrosane del 1323: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conventi Soppressi*, 507, ff. 64r-82v; *CV 1337* = id. 1337: Firenze, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 227; *CV 1341* = id. 1341: *ivi*, 260, 228, ff. 1r-22v; *CV 1357* = id. 1357: *ivi*, 260, 232, ff. 1r-32r; *CV 1410* = id. 1410: *ivi*, 260, 261, ff. 33r-59r; *CV 1455* = id. 1455: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conventi Soppressi*, B.VII.1897.

¹ Cfr. A. Baud, S. Boynton, I. Cochelin, A. Flammin (eds.), *Infirmes monastiques et hospices lieux de soin du Moyen Âge à l'époque moderne*, Cluny, 23-25 juin 2022, in c.d.s.

² R. Grégoire, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in G. Ermini (a cura di), *Il monachesimo nell'alto Medioevo e*

ro porta rappresentava per i religiosi l'immagine stessa del Cristo (Mt 25, 35-44). Restava imperativa la raccomandazione paolina (*hospitalitatem nolite oblivisci: per hanc enim latuerunt quidam, angelis hospitio receptis*, Eb 13, 2). Essi vedevano nell'accoglienza una chiara espressione di ciò che costituiva la loro stessa spiritualità³. Ne è chiara prova l'accurata e poetica descrizione del *Vivarium*, il monastero fondato in Calabria da Flavio Aurelio Cassiodoro durante gli anni Cinquanta del VI secolo, che egli definiva ospizio per *peregrinis et egentibus*, coi quali i religiosi condividevano le ricchezze offerte da una terra fertile e ubertosa⁴.

Occorre, però, tener presente che compiti precipui dei contemplativi erano la preghiera liturgica, la *lectio divina* e il lavoro (*in primis* quello condotto sui campi e negli orti)⁵. L'assistenza ai bisognosi costituiva un'attività per così dire accessoria la quale, fra l'altro, comportava una dose di rischio nella misura in cui metteva in contatto novizi e professi col secolo e con le tentazioni di cui esso era portatore. La pratica ineludibile della carità, alla quale i regolari non intendevano sottrarsi, doveva essere soggetta ad una ferrea disciplina.

la formazione della civiltà occidentale, Spoleto, CISAM, 1957, pp. 173-192; M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2001⁴, pp. 52-59; L. Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, trad. it. Torino, Einaudi, 2003, pp. 56-57; S. Beltramo, P. Cozzo (a cura di), *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, Roma, Viella, 2013; F. Salvestrini (a cura di), *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, Firenze, Polistampa, 2014.

³ Cfr. J. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Münster, Lit, 2008, pp. 527-614; G. Albin, *Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunità monastiche (secoli VI-XI)*, «Hortus Artium Medievalium», 2017 (XXIII/1), pp. 490-499: 490.

⁴ R.A.B. Mynors (ed.), F. Magni Aurelii Cassiodori *Institutiones*, I, 29, 1 (*De positione monasterii Vivariensis sive Castellensis*), Oxford, Clarendon Press, 1961², p. 73. Cfr. anche F. Salvestrini, *Il giardino monastico*, in P. Caraffi, P. Pirillo (a cura di), «Prati, verzieri e pomieri». *Il giardino medievale. Culture, ideali, società*, Firenze, Edifir, 2017, pp. 99-117: 101. Sull'ospitalità dei forestieri cfr. Cassiodori *Institutiones*, I, 28, 5-7, pp. 71-72; F. Magni Aurelii Cassiodori *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, übersetzt und eingeleitet von W. Bürsgens, Freiburg i. Br., Herder, 2003, pp. 262-264.

⁵ Cfr. in proposito M. Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 46-48; M. Lauwers (ed.), *Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval de la règle de saint Benoît aux Cisterciens*, Turnhout, Brepols, 2021. Cfr. anche I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 44-49.

Il presente contributo mira a ripercorrere, sia pure per sommi capi e riguardo ad alcune realtà campione scelte come esempi sufficientemente rappresentativi, il tema dell'ospitalità presso le case dell'*Ordo Benedictinus*, con particolare attenzione per la realtà italiana dei secoli VI-XIV⁶. Il testo vuole offrire in primo luogo un affondo sulla *Regula Benedicti*, di cui prende in esame i riferimenti all'ospitalità e all'accoglienza nel confronto con altre Regole anteriori o coeve e con l'ausilio dei commentari emersi durante l'età carolingia. Prendendo le mosse da questi documenti, il saggio cerca, poi, di approfondire la 'normativa' consuetudinaria e costituzionale emanata da alcune riforme dell'*Ordo monasticus* sorte o diffuse nella Penisola fra il pieno e il tardo Medioevo⁷, segnatamente i Camaldolesi, i Vallombrosani, i Cistercensi e gli Olivetani⁸. Scopo di tale disamina è mostrare le modalità attraverso le quali gli scritti di direzione composti a completamento del dettato fondamentale (ossia della Regola stessa) ne abbiano interpretato i precetti in tema di ricezione dei laici e dei confratelli a seconda delle diverse situazioni storiche, dei contesti culturali e delle compagini ecclesiologiche; seguendo un percorso che, a partire dal primo

⁶ Sull'accoglienza nelle altre Regole, anteriori o coeve al sorgere di quella benedettina, cfr. M. Gaillard, *L'accueil des laïcs dans les monastères (V^e-IX^e siècle), d'après les règles monastiques*, in S. Bully, Ch. Sapin (eds.), *Au seuil du cloître. La présence des laïcs (hôtelleries, bâtiments d'accueil, activités artisanales et de services) entre le V^e et le XII^e siècle*, «Bulletin du Centre d'Etudes Médiévales d'Auxerre», 2015 (hors série VIII), open ed. *L'accueil des laïcs dans les monastères (Ve-IXe siècle), d'après les règles monastiques*, consultato il 10.01.2025; R. Alciati, *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*, Roma, Carocci, 2018, pp. 76-77.

⁷ Per la definizione di una *Normvorstellung* in rapporto agli ordini religiosi cfr. G. Melville (ed.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster, Lit, 1996; Id., *The institutionalization of Religious Orders (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, 2, A.I. Beach, I. Cochelin (eds.), *The High and Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 783-802; nonché le riflessioni emerse recentemente in P. Licciardello, *Scrittura normativa e ordini monastici nel Trecento (Camaldolesi, Vallombrosani, Olivetani)*, in F. Borghero, F. Salvestrini (a cura di), *Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardomedievale*, vol. 3, *Amministrare la Chiesa*, Roma, Viella, 2025, pp. 143-164; First Conference of GARMON - Global Association for Historical Research of Monasticism, *Shaping and living norms in medieval monasticism*, Milano, Università Cattolica, 12-15 dicembre 2024, in c.d.s.

⁸ Per una disamina della storiografia relativa a tali obbedienze rinvio a F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», 2006 (LIII/2), pp. 435-515; Id., *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, in R. Michetti, A. Tilatti (a cura di), *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, «Quaderni di Storia Religiosa Medievale», 2019 (XXII/2), pp. 307-361.

Duecento, non fu estraneo agli influssi delle nuove obbedienze mendicanti. La lettura delle fonti dispositive verrà affiancata, ove possibile, da quella di altre tipologie documentarie che attestino lo scarto fra disciplina e prassi, cioè tra i dettami e la loro effettiva applicazione.

Poiché l'arco cronologico e l'ambito di riferimento presi in esame sono molto ampi e la produzione legislativa delle ricordate famiglie regolari risulta alquanto ricca e diversificata, proporremo alcuni spunti di riflessione supportati da una selezione delle testimonianze principali che emergono da attendibili edizioni documentarie.

La Regola

Una delle più interessanti pericopi della *Regula Benedicti* in tema di accoglienza è senza dubbio contenuta nel capitolo 31. Questo, infatti, impone al monaco cellerario⁹ di prendersi cura con grande sollecitudine degli ammalati, dei fanciulli, degli ospiti e dei poveri, accomunando implicitamente le citate categorie nel segno di una condivisa condizione di debolezza¹⁰. Gli ospiti, persone sradicate dal loro ambiente di provenienza, vengono collocati fra i bisognosi al pari dei fanciulli e degli infermi, e per questo devono essere ricevuti in spirito di carità¹¹. L'attenzione verso di loro è considerata un dovere primario, proprio nella misura in cui la povertà individuale del monaco lo rende consapevole delle altrui sofferenze (capitoli 33 e 34). Ogni mancanza verso tali figure sarà imputata al *cellarius* come colpa *in die iudicii*¹².

⁹ Su questa figura cfr. A. Galdi, *Benedetto*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 40-41.

¹⁰ *RB*, 31, 9. Cfr. G. Archetti, «*Mensura victus constituere*». *Il cibo dei monaci tra Oriente ed Occidente*, in *L'alimentazione nell'alto Medioevo: pratiche, simboli, ideologie*, Spoleto, CISAM, 2016, II, pp. 757-795: 790-791. Si cita il testo della Regola richiamandone i singoli capitoli e la numerazione in versetti introdotta da Anselmo Lentini: A. Lentini (a cura di), *San Benedetto, La Regola*, Montecassino, Ed. Montecassino, 1947 (1994³), *Prefazione*, p. IX. Cfr. in proposito anche F. Salvestrini, *I volgarizzamenti italiani della regola di san Benedetto ad uso delle religiose. Intorno al codice vallombrosano* FIRENZE, Biblioteca Nazionale Centrale, N. A. 1571 (anno 1502), «*Studi Medievali*», s. III, 2019 (LX/2), pp. 689-733: 714.

¹¹ Sull'assimilazione semantica dei termini *infirmus-pauper* e sull'infanzia e la vecchiaia come *infirmities* nella cultura medievale cfr. T. Duranti, *Ammalarsi e curarsi nel medioevo. Una storia sociale*, Roma, Carocci, 2023, pp. 25-30, 60-66.

¹² *RB*, 31, 9. Cfr. T.G. Kardong, *La povertà monastica nei capitoli 33 e 34 della Regula Benedicti*, «*Benedictina*», 1983 (XXX), pp. 317-340.

Il capitolo 42 precisa che, dopo *Compieta*, i religiosi sono tenuti ad osservare un assoluto silenzio. Questo, però, può essere interrotto se vi sia da attendere ad alcuni ospiti (*excepto si necessitas hospitum supervenerit*)¹³. Del resto all'accoglienza degli esterni è dedicato l'intero capitolo 53, nel quale torna il concetto per cui l'*hospes* è persona bisognosa e, in quanto tale, precipuo *speculum* di Cristo¹⁴. Come si afferma in questa sezione del dettato, allorché un estraneo giunge al monastero tutta la comunità deve porsi al suo servizio *cum omni officio caritatis*, specialmente se colui che chiede aiuto è un pellegrino o un fratello nella fede (*maxime domesticis fidei*)¹⁵. Naturalmente il pragmatismo dell'autore e il contesto stesso di stesura della Regola (l'Italia percorsa dalla cosiddetta guerra 'greco-gotica', 535-553) imponevano una carità universale ma non cieca: il legislatore invocava l'aiuto divino allo scopo di saper distinguere chi veniva in pace da chi poteva rappresentare un pericolo per la comunità¹⁶. Il testo disponeva, quindi, che prima di qualsiasi servizio, compreso lo scambio del bacio e dell'abbraccio di pace, l'ospite partecipasse alla preghiera comune e si facesse in certo qual modo conoscere (*primitus orent pariter [...] quod pacis osculum non prius offeratur nisi oratione praemissa*). La condivisione dell'ufficio divino, che i monaci anteponevano ad ogni altra cosa, avrebbe eluso i possibili inganni del maligno (*propter inclusiones diabolicas*)¹⁷. Appare chiaro che i *confratres* erano sempre pronti ad accogliere chi invocava il loro ricovero, nonché ad offrire loro un pasto¹⁸, ma costui veniva subito invitato a conformare il proprio comportamento a quello della collettività¹⁹.

¹³ *RB*, 42, 10.

¹⁴ Cfr. A. de Vogüé, "Honorer tous les hommes". *Le sens de l'hospitalité bénédictine*, «Revue d'ascétique et de mystique», 1964 (XL), pp. 129-138.

¹⁵ *RB*, 53, 2, 3. Cfr. Gal 6, 10.

¹⁶ Tali disposizioni si ritrovano, esposte quasi alla lettera, nella cosiddetta *Regola dei Quattro Padri* (Gallia meridionale, non anteriore al 400/410), in E. Bianchi (a cura di), trad. di C. Falchini, *Regole monastiche d'Occidente*, Torino, Einaudi, 2001, 2, 36-37, pp. 35-36.

¹⁷ *RB*, 53, 4-5. Sulla *discretio* dell'abate cfr. Galdi, *Benedetto*, pp. 37-38.

¹⁸ Questa è l'interpretazione dell'espressione *omnis ei exhibeatur humanitas* (*RB*, 53, 9) che offrono A. de Vogüé, J. Neufville (eds.), *La règle de saint Benoît*, II, Ch. 8-73, Paris, Cerf, 1972. Cfr. anche A. de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, VII, *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977, p. 678. Sul cibo come espressione dell'accoglienza cfr. Archetti, «*Mensura victus constituere*», p. 792.

¹⁹ Negli antichi precetti ricondotti a Pacomio l'ospite veniva invitato, ma non obbligato, alla preghiera comune, anche perché poteva non condividere la stessa fede dei confratres.

La Regola di Benedetto appare, in ogni caso, meno 'diffidente' di quella anteriore del Maestro, che imponeva una stretta sorveglianza degli ospiti; i quali, fra l'altro, dopo due giorni di permanenza venivano invitati a condividere a pieno la preghiera e il lavoro dei monaci²⁰. Il testo ricondotto al padre di Norcia sembra recuperare lo spirito di apertura espresso da alcuni dettati orientali, come i *Canoni monastici* di Rabbûlâ, vescovo siriano di Edessa (prima metà del V secolo)²¹, e da altri della Gallia, quali la cosiddetta *Seconda regola dei Padri* (ca. 426/28)²², o la Regola di Macario (fine V secolo)²³; e riserva una particolare attenzione alle esigenze dei più poveri. Sostiene, infatti, che accudendo i deboli i monaci esprimono il loro autentico spirito di servizio, laddove il rispetto e l'accoglienza di un potente possono essere il frutto della paura che costui sa incutere²⁴. Benedetto, del resto, non introduce alcuna forma di uguaglianza tra i religiosi, e quindi nemmeno tra i monaci e i loro ospiti. Tuttavia la sua disciplina appare attenta a garantire una compensazione fra chi è dotato di privilegi connessi alla propria condizione personale e chi può definirsi tecnicamente *pauper*, ossia povero involontario (e come tale bisognoso di assistenza materiale)²⁵. In questo senso la *Regula Benedicti* si differenzia profondamente sia dal *Praeceptum* di Agostino, sia dall'*Ordo monasterii* emerso dalla cerchia del medesimo (i due testi andarono a costituire il nucleo di quella che viene comunemente deno-

telli (*Precetti del nostro padre Pacomio*, in G. Turbessi [ed.], *Regole monastiche antiche*, Roma, Studium, 1978, 51, p. 112).

²⁰ M. Bozzi, A. Grilli (a cura di), *Regola del Maestro*, Brescia, Paideia, 1995, II, 78, 1-9; 79, 1-14, pp. 130-132; cfr. anche il commento, I, pp. 379-381; II, pp. 386-389. Cfr. A. de Vogüé, *Il monachesimo prima di san Benedetto*, trad. it. Seregno, Abbazia San Benedetto, 1998, p. 172; E. Destefanis, *Monasteri e ospitalità nel primo altomedioevo italiano: riflessioni sulle fonti del secolo VI*, in *Il Medioevo di viandanti e pellegrini tra spiritualità e arte*, «De strata francigena», 2017 (XXV/1), pp. 87-96: 89-90.

²¹ In *Regole monastiche antiche*, 6, p. 308.

²² «Quando giunge un ospite di passaggio, nessuno farà niente di più che accoglierlo con umiltà e offrirgli la pace. Per il resto, non si preoccupi di sapere da dove viene, per quale motivo è venuto e quando se ne andrà» (*Seconda regola dei Padri*, in *Regole monastiche d'Occidente*, 3, 14-15, p. 44).

²³ «Praticate l'ospitalità in ogni circostanza» (*Regola di Macario*, in *Regole monastiche d'Occidente*, 20, 1, p. 56).

²⁴ *RB*, 53, 15. Cfr. Milis, *Monaci e popolo*, pp. 59-60.

²⁵ Su tali definizioni cfr. K. Bosl, «*Potens*» e «*pauper*». *Studi di storia dei concetti a proposito della differenziazione sociale nel primo Medio Evo e del "pauperismo" nell'alto Medio Evo*, in O. Capitani (a cura di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1974, pp. 95-151.

minata *Regula Augustini*)²⁶, i quali in certo qual modo riproducevano all'interno del chiostro le distinzioni sociali presenti nel secolo²⁷. Ma è evidente la distanza anche dalle Regole dei *Quattro Padri* ed *Orientale*, che riservavano ai ministri dell'altare un trattamento particolare (la prima affidava a loro la conclusione della preghiera monastica; la seconda prevedeva solo per costoro e per gli altri monaci la lavanda dei piedi)²⁸. Resta, comunque, forte il senso di distacco fisico dai forestieri. Non traspaiono dal dettato del padre di Norcia quell'attenzione minuziosa e quella carità fattiva esposte, ad esempio, nella più tarda Regola iberica di Fruttuoso, la quale evidenzia premure per il forestiero che sembrano anticipare quelle dei religiosi ospitalieri²⁹.

Senza dubbio l'accoglienza era un dovere fondamentale per il consacrato, e questi era tenuto a svolgerlo *sollicite* (*RB*, 53, 15), un avverbio da intendersi in prospettiva temporale ('senza perdere tempo', 'senza indugio') e qualitativa ('in modo premuroso', 'con attenzione')³⁰. Appare, tuttavia, degno di nota che il termine *caritas*, citato più volte per definire le relazioni tra i confratelli³¹, solo in un caso (*RB*, 53, 3) venga riferito ai rapporti di questi col mondo esterno. Per spiegare il comportamento da tenere verso coloro che arrivano da fuori il testo ricorre di preferenza al sostantivo *hospes*³², mentre l'aiuto dovuto ai poveri involontari viventi al di fuori dello spazio consacrato viene espresso tramite lemmi, circonlocuzioni e contesti semantici in larga misura riconducibili al concetto di

²⁶ Cfr. A. Trapè (a cura di), Sant'Agostino, *La regola*, Roma, Città Nuova, 1986, *Introduzione*, pp. 31-46; S. Pricoco (a cura di), *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, Milano, Mondadori, 1995, *Introduzione*, pp. IX-X.

²⁷ S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi *Praeceptum*, 16. Cfr. anche Id. *De opere monachorum*, 25. In proposito, Albini, *Pauperes recreare*, pp. 491-492.

²⁸ *Regola dei Quattro Padri*, 4, 14-15, p. 39; *Regola Orientale* (Gallia, ca. 515), in *Regole monastiche d'Occidente*, 40, 1-2, p. 77. Su questi testi cfr. anche Pricoco (a cura di), *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*.

²⁹ *Regola di Fruttuoso o Complutense* (metà del VII secolo), in *Regole monastiche d'Occidente*, 9, p. 348.

³⁰ Destefanis, *Monasteri e ospitalità*, p. 89.

³¹ *RB*, *Prol.*, 47; 2, 22; 4, 26; 27, 4; 35, 2, 6; 53, 3; 61, 4; 64, 14; 65, 11; 66, 4; 71, 4; 72, 8, 10. Cfr. G. Picasso, *I monasteri e la tradizione della carità*, in M.P. Alberzoni, O. Grassi (a cura di), *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 67-77; S. Pricoco, *La direzione spirituale nel cenobitismo occidentale fra tardoantico e alto-medioevo*, in *Storia della direzione spirituale*, II, S. Boesch Gajano (a cura di), *L'età medievale*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 45-79: 64-70.

³² *RB*, 31, 9; 42, 10; 53; 56, 1-2.

*eleemosyna*³³. Del resto la Regola, volta in primo luogo a disciplinare la vita interna della comunità, si interessa limitatamente a chiunque si trovi all'esterno di essa, e definisce la relazione diretta con gli estranei quasi solo nel momento in cui questi accedono al chiostro³⁴. Il sacro consesso comunica col secolo solo attraverso il portinaio (*ostiarius*), non a caso definito *senes sapiens*. Egli ha il compito di filtrare gli arrivi e di rivolgere a chi bussa alla porta del cenobio il saluto *Deo gratias*, oppure *Benedic*, mostrando nel contempo la volontà di ricevere in pace chi chiede aiuto, ma anche di farlo entro un ambiente connotato in senso religioso³⁵. Va letto in questo senso il capitolo 61, dedicato all'accoglienza dei monaci pellegrini. Qui il discorso cambia perché la ricezione di tali ospiti è qualcosa che, nel bene o nel male, intacca l'ordinamento della *societas* regolare. Infatti il testo stabilisce che se un *monachus peregrinus* proveniente da lontano, ossia da una comunità ignota, chiede di restare per un periodo e si adatta immediatamente alle consuetudini della casa, questi può restare³⁶. Persino i suoi consigli devono essere pazientemente ascoltati, perché egli potrebbe addirittura configurarsi come un messaggero inviato da Dio³⁷. Inoltre, qualora egli domandasse di trattenersi più a lungo o volesse addirittura diventare membro della comunità, avendo dimostrato di esserne meritevole, l'abate ha il dovere di accoglierlo ed anche di conferirgli una posizione di riguardo³⁸. Il chiostro è una realtà chiusa, ma può aprirsi a chiunque intenda condividere il cammino di perfezione di chi lo abita senza arrecare turbamento. In questa pericope l'accoglienza va quasi a sovrapporsi al processo di noviziato, diventando uno strumento di reclutamento o, qualora l'ospite decida di ripartire, occasione di arricchimento per lui e per il consesso visitato. La permanenza dell'ospite è fonte di conoscenza e conferma che il monastero è una *dominici scola servitii* (*RB, Prol. 45*). Naturalmente anche questi passi riflettono il marcato pragmatismo dell'autore, il quale ordina all'abate di non ricevere stabilmente monaci provenienti da fondazioni vicine e/o conosciute, facendo così del suo asilo un ricettacolo

³³ *RB*, 53, 15; 55, 9; 59, 3-7.

³⁴ Cfr. Pacaut, *Monaci e religiosi*, pp. 41-42.

³⁵ *RB*, 66, 1-5.

³⁶ *RB*, 61, 1-3.

³⁷ *RB*, 61, 4. Si tratta di quella stessa accoglienza prestata con maggior onore ai monaci (gli unici cui viene riservato il privilegio della lavanda dei piedi) nella Regola di Isidoro di Siviglia (615/19), in *Regole monastiche d'Occidente*, 23, 2, p. 334.

³⁸ *RB*, 5-6, 8-9, 11-12.

di disobbedienti e fuggitivi. Tali comportamenti, già censurati dai canoni conciliari del VI secolo³⁹, avallavano, infatti, la conflittualità fra le case, il risentimento e la scorrettezza, e dovevano essere decisamente scoraggiati (*quod tibi non vis fieri, alio ne feceris*)⁴⁰.

Senza dubbio l'assistenza ai poveri (*pauperes recreare*)⁴¹ risulta meno dettagliata nel *corpus* benedettino rispetto agli altri doveri del religioso e alla pianificazione della *conversatio* monastica. La disciplina del mutuo servizio è oggetto di attento esame solo nella misura in cui interessa i confratelli consacrati e coinvolge primariamente le loro interne relazioni (capitolo 34). Anche nelle Regole orientali, come quella di Basilio, la carità verso i poveri era azione subordinata alla volontà e all'autorizzazione del superiore⁴². Tuttavia non credo che questa scelta derivasse dal disconoscimento dell'importanza attribuita alla protezione del prossimo e delle persone più vulnerabili, come sembrano suggerire alcune interpretazioni⁴³. L'attenzione che l'autore dedica al comportamento dell'abate chiamato, insieme all'intera comunità, a lavare, come Cristo, i piedi degli ospiti (*mandatum pauperum*)⁴⁴ è senza dubbio indice di una prassi fortemente simbolica e ritualizzata, ma ciò non depriva l'accoglienza del suo significato cristiano quale espressione di autentica carità. Così come non ritengo che la Regola proponga una sostanziale 'liturgizzazione' del lavoro manuale, a prescindere dal suo concreto valore produttivo, ma presenti questo quale mezzo pratico per imitare la virtù degli apostoli e contribuire alle opere di misericordia⁴⁵, non credo neppure che essa trasformi in sterile cerimonia l'ospitalità dei forestieri. I precetti non disciplinano minuziosamente le opere di carità, rinviando a quelle di misericordia corporale e spi-

³⁹ Ad es. Concilio di Agde, 506, can. 38; Concilio di Orléans 511, can. 19.

⁴⁰ *RB*, 61, 14 (Mt 7, 12). Cfr. Alciati, *Monaci d'Occidente*, pp. 114-117.

⁴¹ *RB*, 4, 14.

⁴² Basilio di Cesarea, *Regola per i monaci*, in *Regole monastiche antiche*, 98ª questione, p. 216. Cfr. anche la *Regola Orientale*, 26, 1-4, p. 73; *Regola di Aureliano vescovo di Arles ai monaci* (ca. 546-551), in *Regole monastiche d'Occidente*, 16, 1, p. 113; *Regola Tarnantense* (Gallia, fine VI secolo), *ivi*, 7, 7-9, p. 138.

⁴³ Albini, *Pauperes recreare*, p. 492. Cfr. anche Mollat, *I poveri nel Medioevo*, p. 56.

⁴⁴ *RB*, 53, 13; *Gv* 13, 1-15.

⁴⁵ *RB*, 48, 8. Cfr. F. Salvestrini, *Aqua, molendinum, hortum* (*RB*, 66, 6). *La campagna e la vita rurale nella tradizione monastica occidentale (VI-IX secolo)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2023 (LXXVII/1), pp. 13-41; *Id.*, *Lavoro e vita rurale nella tradizione monastica dell'Occidente medievale. Da san Benedetto all'età carolingia*, in I.G. Mastroianni, É. Gavoille (eds.), *La villa et ses ressources naturelles, de l'Antiquité à la première modernité*, Bordeaux, Ausonius Éd., 2024, pp. 157-176.

rituale (capitolo 4), perché, come dicevamo, la Regola fu dettata per regolamentare la vita della comunità consacrata, e in misura molto minore le sue relazioni col mondo esterno⁴⁶. In rapporto a ciò che esulava dalla coesistenza dei confratelli essa rimandava implicitamente alla Sacra Scrittura, cui non intendeva né poteva in alcun modo sostituirsi. Ciò che il dettato non contempla non è per questo privo di rilievo. Esso viene lasciato alla *discretio* dell'abate (capitoli 33, 34), che, nello specifico dell'accoglienza, gli consente di impartire precise disposizioni al cellerario e agli altri religiosi coinvolti nelle rispettive e predefinite mansioni (capitolo 31).

L'accoglienza, quale viene descritta nel capitolo 53, è ad un tempo pragmatica e simbolica, come del resto ogni altro aspetto della vita del monaco. Infatti il testo alterna le disposizioni operative alle pratiche rituali significanti umiltà e rispetto (ad esempio chinare il capo o prostrarsi a terra al momento dell'arrivo o del commiato per adorare nell'ospite Cristo stesso)⁴⁷. D'altro canto il suddetto capitolo sottolinea come l'incontro fra i monaci e colui che viene accolto debba essere occasione di reciproco arricchimento. Il visitatore è invitato ad ascoltare l'edificante parola di Dio e ad adottare i toni dimessi di coloro che lo ricevono. L'ospitalità – lo dicevamo – presenta un carattere propriamente religioso; in questo la Regola di Benedetto segue quella del Maestro, nonché le risposte alle questioni di Basilio⁴⁸. Se il forestiero appare ai monaci quale figura del Salvatore, anche l'abate esprime la sua cristomimesi versando l'acqua nelle mani del forestiero e lavandogli i piedi in segno di umiltà⁴⁹.

L'ospite, ricco o povero che sia, viene accolto come il figliol prodigo, e il suo palesarsi costituisce una festa la quale impone all'abate di interrompere il digiuno ordinario sedendosi a mensa insieme a lui⁵⁰. Tuttavia l'estraneo che varca la porta del monastero trova una comunità strutturata e

⁴⁶ Cfr. C. Leonardi, *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, Libri Scheiwiller, 1987, pp. 181-214: 190-191; G. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München, Beck, 2012, pp. 37-39; M. Lauwers (ed.), *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2014.

⁴⁷ *RB*, 53, 7. Cfr. Destefanis, *Monasteri e ospitalità*, pp. 87-88.

⁴⁸ Basilio, *Regola per i monaci*, 87^a questione, p. 211; *Regola del Maestro*, II, 78, 18-24, pp. 130-131; *RB*, 53, 9. Cfr. in proposito A. De Vogüé, *Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 2000, p. 26.

⁴⁹ *RB*, 53, 12-13.

⁵⁰ A meno che non sia un giorno di digiuno speciale (*RB*, 53, 10).

guidata da un superiore, alla cui autorità dovrà anch'egli assoggettarsi per tutto il tempo di permanenza all'interno del sacro recinto⁵¹.

Dunque l'accoglienza nel monastero non può mai esplicarsi senza un ordine preciso, volto a far sì che la presenza di estranei non vada in alcun modo a interferire coi principali doveri dei regolari. Il timore di distrazioni e turbamenti della disciplina impone che solo l'abate e un confratello *cuius animam timor Dei possidet*, incaricato di preparare i loro alloggi, fungano da diretti intermediari con chiunque venga da fuori⁵². Per questo la cucina in cui sono preparate le vivande per gli esterni deve essere separata da quella dei monaci. L'ospite, infatti, ha diritto ad essere rifocillato in qualsiasi momento. I religiosi no. Essi rispettano i loro orari, che, per quanto possibile, non devono subire mutamenti⁵³. L'accoglienza, nella Regola, è dunque un dovere universale, ma non incondizionato. Il rapporto fra chi riceve e chi viene ricevuto è soggetto a precise limitazioni, procedure e ritualità. Il pellegrino o il viandante non sono tenuti a pagare per il loro soggiorno, ma non possono entrare senza accogliere le regole di comportamento vigenti nella comunità e, soprattutto, devono accettare che l'accoglienza sia per loro non solo occasione di sostegno fisico e materiale, ma anche, e soprattutto, un arricchimento morale e spirituale⁵⁴. Per questo ogni contatto fra gli estranei e i religiosi viene minuziosamente circoscritto e soggetto alle disposizioni dell'abate, l'unico alla cui mensa gli ospiti possono accedere⁵⁵.

I commentari del IX secolo

È interessante osservare quanto, in relazione ai capitoli della Regola fin qui richiamati, viene precisato dagli atti conciliari e dai commentari com-

⁵¹ Sull'autorità abbaziale cfr. F. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 122-123; T.G. Kardong, *The Abbot as Leader*, «The American Benedictine Review», 2020 (LXXI), pp. 243-260.

⁵² RB, 53, 21-24.

⁵³ RB, 53, 11, 16-17. Cfr. Archetti, «*Mensura victus constituere*», pp. 770-771.

⁵⁴ RB, 53, 9, 14. Cfr. G. Bellandi (a cura di), *La Regola di Benedetto con San Gregorio Magno: Secondo libro dei Dialoghi*, Milano, Jaca Book, 1975, p. 125.

⁵⁵ RB, 53, 10, 16, 23-24. Cfr. al riguardo anche la Regola gallica di Aureliano che, proibendo i banchetti nella comunità, precisava: «Ma se, come accade sovente, giungeranno un abate o dei monaci stranieri di passaggio e vorranno visitare il monastero, spetterà all'autorità del santo abate decidere di volerli o no invitare a tavola» (*Regola di Aureliano ai monaci*, 48, 2, p. 121; cfr. anche la *Regola Comune*, composta da una sinodo di abati galiziani-portoghesi dopo il 656, in *Regole monastiche d'Occidente*, 10, p. 378).

posti in età carolingia, ossia all'epoca in cui il testo benedettino si configurò, per volontà di Benedetto di Aniane, 'plenipotenziario' dell'imperatore Ludovico il Pio, come l'alternativa alla *regula mixta* fino ad allora prevalente e divenne il fondamento del monachesimo occidentale (concili di Aquisgrana, 816-817)⁵⁶.

In linea generale i decreti sinodali⁵⁷ e i dettati esegetici raccomandavano all'abate e ai suoi confratelli una maggiore distanza fisica dagli ospiti forestieri. Infatti, laddove il capitolo 53 della Regola lasciava al superiore un ampio margine di interazione con coloro che venivano da fuori – margine sottolineato anche nel capitolo 56 dedicato alla sua mensa –, questo spazio sembra ridursi nel capitolo 25 della I Sinodo di Aquisgrana (*Legislatio Aquisgranensis, Synodi primae decreta authentica*) e nel 21 della cosiddetta *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis*, che esortavano i religiosi e il loro padre a non sostare all'ingresso del monastero e a ridurre la relazione con gli estranei; ai quali veniva, comunque, riservato il diritto di accedere a quanto fosse loro necessario⁵⁸. Nel capitolo 2 della II Sinodo e nel 33 della Regola dell'anianense si legge come nessun 'plebeo' o chierico secolare (*plebeius aut clericus secularis*) possa essere accolto per restare più o meno a lungo nel chiostro se non sia interessato ad abbracciare la vita monastica⁵⁹. Questi testi citano la *cella hospitum* nella quale erano ricevuti i probandi, talora adibiti ad un muto servizio degli ospiti stessi⁶⁰, e

⁵⁶ C. Bonetti, *La regola di Benedetto di Aniane e l'unità dei monasteri europei sotto la regola di san Benedetto da Norcia*, in G. Andenna, C. Bonetti (a cura di), *Benedetto di Aniane. Vita e riforma monastica*, Milano, Ed. Paoline, 1993, pp. 29-58: 32, 43, 45, 53-57; M.Th. Kloft, *Die Reform der Klöster und der Benediktregel durch den karolingischen Hof im 8. Jahrhundert*, in J. Fried, L.E. Saurma-Jeltsch (hrsg.), *794 - Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit. Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, pp. 172-178.

⁵⁷ Sui quali cfr. R. Grégoire, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, «Studi Medievali», 1985 (XXVI/2), pp. 573-610: 590-592.

⁵⁸ *Abbas uel quispiam fratrum ad portam monasterii cum hospitibus non reficiat*: J. Semmler (ed.), *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica* (816), in K. Hallinger (ed.), *Initia Consuetudinis Benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni, Corpus consuetudinum monasticarum*, t. I, Siegburg, Schmitt, 1963, pp. 451-468: 464-465; J. Semmler (ed.), *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive collectio capitularis* (818/819?), *ivi*, pp. 501-536: 521; cfr. anche p. 548.

⁵⁹ J. Semmler (ed.), *Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica* (817), *ivi*, pp. 469-481: 473; *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis*, p. 525. Cfr. in proposito M. Dell'Omo, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 100, 103.

⁶⁰ *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis*, 28, p. 523.

riservano i contatti verbali coi religiosi provenienti dall'esterno ai soli monaci più preparati⁶¹. L'impressione è che l'accoglienza fosse ormai considerata un'attività istituzionale, un fatto pubblico da praticare con distacco e secondo rigidi schemi comportamentali.

Venendo, poi, a quelli che furono probabilmente i due commentari più noti del periodo, ossia il dettato di Smaragdo di Saint-Mihiel, risalente grosso modo agli anni 816-827⁶², e la raccolta riconducibile a Ildemaro di Corbie o di Civate (datata 845-850)⁶³, non torno in questa sede sulle caratteristiche di tali opere⁶⁴. Segnalo solo che le loro postille alla Regola sono sostanzialmente letterali, dato che perseguono uno scopo in primo luogo didattico. La fedeltà al testo benedettino lascia, però, spazio all'interpretazione che di esso veniva data nei *Klöster* del mondo franco, laddove l'accoglienza riguardava solo in parte poveri e pellegrini e interessava sempre più spesso alti prelati, potenti *domini* laici e lo stesso imperatore⁶⁵.

L'opera esegetica di Smaragdo è strutturata come un commentario biblico, per cui l'argomentazione viene applicata a ciascun capitolo, versetto

⁶¹ *Ut docti fratres eligantur qui cum superuenientibus monachis loquantur* (ivi, 60, p. 531).

⁶² A. Spannagel, P. Engelbert (eds.), Smaragdi abbatis *Expositio in Regulam S. Benedicti*, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. VIII, Siegburg, Schmitt, 1974. Per la tradizione manoscritta, <http://www.geschichtsquellen.de/werk/4405>; <http://www.mirabilweb.it/title/expositio-in-regulam-sancti-benedicti-title/10757>, consultato il 10.01.2025.

⁶³ R. Mittermüller (hrsg.), Hildemari De Corbie *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, Regensburg, Pustet, 1880; W. Hafner (hrsg.), *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*, Münster, Aschendorff, 1959, pp. 115-142; M.-M. Caillard (ed.), Hildemar, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, Le Coudray-Macouard, Saint-Léger, 2015. Il testo sembra essere una compilazione dei discepoli, ed è giunto in tre versioni, di cui la prima va sotto il nome di Paolo Diacono e la terza è riferita ad un certo Basilio. È in corso una nuova edizione critica del commentario in digitale (*The Hildemar Project*) su http://hildemar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=7&Itemid=105, dalla quale abbiamo tratto le citazioni. Per la tradizione manoscritta, <http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Hildemar-Expositio.html>; <http://www.geschichtsquellen.de/werk/2822>; testi consultati il 10.01.2025.

⁶⁴ Cfr. Salvestrini, *Aqua, molendinum, hortum*, pp. 26-33.

⁶⁵ Cfr. C.H. Lawrence, *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*, trad. it. Torino, San Paolo, 1995, pp. 184-185; V. Polonio, *Il monachesimo nel Medioevo italiano*, in G.M. Cantarella (a cura di), *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 81-187: 122. Sulle evidenze spaziali di questa ospitalità nei siti monastici esplorati in sede archeologica, cfr. A. Zettler, *Public, collective and communal spaces in early medieval monasteries: San Vincenzo and the Plan of Saint Gall*, in F. De Rubeis, F. Marazzi (a cura di), *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Roma, Viella, 2008, pp. 259-273: 265-266; J.G. Clark, *The Benedictines in the Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 2011, p. 168.

e spesso ad ogni singolo termine della sua fonte, di cui rileva soprattutto il valore morale e la funzione edificante. Per far questo l'autore si serve dei passi di altri testi dispositivi, tratti principalmente dalla *Concordia regularum* di Benedetto di Aniane – commento alla Regola benedettina redatto mediante testi di altre Regole⁶⁶ –, nonché di riferimenti scritturistici e patristici. Smaragdo si riferisce una prima volta all'ospitalità allorché commenta il passo *pauperes recreare* e connette l'assistenza dei bisognosi al digiuno dei monaci, dato che – afferma – ciò a cui il monaco rinuncia astenendosi dal pasto deve essere dato in elemosina⁶⁷. Centro dell'attenzione restano l'uomo consacrato e la salvezza della sua anima⁶⁸. La figura del povero viene relegata in una dimensione strumentale, utile alle buone opere del religioso; per quanto il passo non escluda un corollario pastorale. Infatti il *pauper* invocato non è solo colui che risulta privo dei beni materiali, ma anche il fedele che ha bisogno di aiuto spirituale⁶⁹.

In rapporto al capitolo 31, dedicato alla figura del cellerario, il commento del brano relativo alla cura degli infermi, degli ospiti e dei poveri appare relativamente scarno e non fornisce nessuna indicazione di carattere operativo. Smaragdo scrive che il cellerario deve accogliere gli ospiti perché essi si trovano in condizione di bisogno, ma non aggiunge nessuna ulteriore considerazione; semmai distingue gli ospiti dai *pauperes*, ai quali conferma l'obbligo di riservare l'*elemosinam*. Quest'ultima, d'altro canto, non sembra configurarsi necessariamente come una forma di accoglienza nei locali del monastero⁷⁰. In merito, poi, al silenzio dopo Compieta, appare molto interessante che il commentatore non abbia ritenuto necessario chiosare la frase *si necessitas hospitum supervenerit*, tralasciando del tutto di richiamare l'interruzione dovuta al dovere di ospitalità⁷¹.

⁶⁶ P. Bonnerue (ed.), *Benedicti Anianensis Concordia regularum*, Turnhout, Brepols, 1999.

⁶⁷ «Convenienter enim nos post ieiunii amorem de pauperum admonet recreatione, quia tunc optime ieiunamus, quando ea quae ventri subtrahimus pauperibus erogamus» (Smaragdi abbatis *Expositio*, 4, 14, p. 98). Cfr. in proposito Albini, *Pauperes recreare*, p. 493.

⁶⁸ «Cum magna ergo mentis alacritate pauperibus debemus elemosinas dare» (Smaragdi abbatis *Expositio*, 4, 14, p. 98).

⁶⁹ «Est et aliud elemosinae genus duale, quo debent maxime monachi pauperes recreare. Quorum unum infirmis et tribulatibus, aliud vero stultis et nescientibus est adhibendum [...] qui doctrinam stultis et scientiae verbum ministrat ignaris, elemosinarii dignus est laudari praeconiis» (*ibid.*, p. 99).

⁷⁰ *Ivi*, 31, 9, p. 238.

⁷¹ *Ivi*, 41, 8-11, p. 263.

Per quanto riguarda l'ampio capitolo 53 della Regola, il commentatore esordisce ricordando il precetto apostolico dell'accoglienza di chi è senza un tetto, il cui arrivo costituisce sempre un dono della Provvidenza da ricevere con letizia⁷². Tuttavia l'esegesi si fa emblematica del nuovo contesto religioso, sociale ed economico allorché parafrasa il passo *omnibus congruus honor exhibeatur* (RB, 53, 1). Infatti precisa che ai potenti non può essere riservata la stessa accoglienza che si tributa agli indigenti. *Cum caritatis discretionem*, ad ognuno deve essere assegnato un ambiente adatto nello spazio del monastero, un cibo congruo e un letto appropriato, nonché, in generale, un onore commisurato alla sua natura ed estrazione⁷³. Gli ospiti non sono tutti uguali. Si rileva, subito dopo, che ai monaci di altri chiostri sarà sempre riservato un trattamento speciale. La distinzione fra le persone appare assai più marcata di quanto non fosse nel testo benedettino. Smaragdo dichiara che ogni categoria di ospite deve relazionarsi con un diverso tipo di monaco: il priore accolga un priore, un semplice monaco si relazioni ad un semplice *frater*; mentre un re, un vescovo o un altro potente (*rex, episcopus aut aliquis de summo apice potens*) devono essere ricevuti dall'abate⁷⁴. Del resto, per quanto riguarda l'interruzione del digiuno compiuta in occasione dell'arrivo di un visitatore al fine di onorare la sua mensa, nel commento si afferma che il superiore (*prior*) e il decano (*senior*) possono derogare al precetto, ma non devono farlo per qualsiasi ospite, come implicitamente dichiarava la Regola, ma solo per monaci pellegrini ed altre persone di rilievo (*pro peregrinis fratribus aut illis summis personis*), volutamente non precisati, ma da intendere quali prelati o laici di rilievo, mostrando come l'accoglienza fosse ormai un fatto profondamente condizionato dalle differenze di ceto e dalle convenzioni sociali⁷⁵. Se, poi, stando alla Regola l'abate doveva consumare il pasto da solo con l'ospite, per il commentatore, che cita i deliberati di un *episcoporum, abbatum et ceterorum Francorum magno concilio*⁷⁶, il superiore, quasi fosse un *dominus* a banchetto insieme ai suoi vassalli, aveva l'obbligo di farlo di fronte ai confratelli, anche in presenza di un esterno, specie se – come si intuisce fra le righe – questo era un personaggio di spicco che tutti i reli-

⁷² *Ivi*, 53, 1, pp. 279-280.

⁷³ *Congruus locus, congruus cibus, congruus lectus, congruus omnibus exhibeatur et honor* (*ivi*, 53, 2, p. 280).

⁷⁴ *Ivi*, 53, 3, p. 280.

⁷⁵ *Ivi*, 53, 10-11, p. 281.

⁷⁶ Con chiaro riferimento ai deliberati aquisgranensi.

giosi dovevano vedere, sia pure a distanza, ed onorare⁷⁷. L'accoglienza non costituisce più un aiuto *ad personam*, un'opera di misericordia da svolgere modestamente che investe in primo luogo la coscienza dei religiosi e la loro pratica del Vangelo, ma si configura soprattutto come un rito sociale che i grandi abati dell'Impero dovevano celebrare pubblicamente.

Smaragdo, richiamandosi anche all'autorità di Pacomio e Isidoro, sottolinea la necessità che i forestieri siano accolti in spazi appositi situati al di fuori della clausura monastica (*locum xenodochii*)⁷⁸. La generica *cellam hospitum* di Benedetto è ormai qualificata in modo diverso a seconda della tipologia degli ospiti stessi. I poveri troveranno, infatti, asilo nella *domus quae in monasterio pro pauperibus domini aedificatur*, mentre i pellegrini di passaggio avranno a disposizione una *cella peregrinorum* costruita a debita distanza dagli edifici occupati dai regolari e destinata ad assumere l'aspetto di un vero e proprio ospedale *ubi supervenientes fratres maxime ignoti dormiant et bisatias suas ponant*⁷⁹. Tali ambienti verranno reificati nelle foresterie, che diverranno tipiche dei monasteri più tardi, soprattutto quelli 'di strada' destinati a fiorire dopo l'anno Mille, nei quali potranno a volte alloggiare anche ospiti permanenti, in base a forme di accoglienza che le fonti inglesi del XIII-XIV secolo generalmente definiranno *Corrodies*⁸⁰.

La formalizzazione delle distinte categorie di visitatori torna anche laddove Smaragdo commenta i compiti degli *hostiarii* (*RB*, 66), sottolineando come la Regola prevedesse l'eventualità di un generico ospite che bussa (*pulsaverit*) o di un povero che chiama impiegando umilmente la voce (*clamaverit*). Molto più del testo originario il commentatore insiste sulla diversità di comportamento dei forestieri, che è diversità di status e comporta modalità appropriate di accoglienza. Resta il fatto che il monastero adesso è un edificio strutturato, soggetto a regole complesse e a una dettagliata disciplina. Non si può più arrivare in qualsiasi momento. Dopo i vesperi la porta verrà chiusa e l'assistenza in quelle ore si limiterà alla cessione di generi di conforto attraverso un'apertura⁸¹.

⁷⁷ *Ivi*, 53, 20, pp. 282-283.

⁷⁸ *Ivi*, 53, 15, p. 282.

⁷⁹ *Ivi*, 53, 1, pp. 21-22, p. 283.

⁸⁰ Cfr. Clark, *The Benedictines*, p. 169.

⁸¹ *A signo verpertino usque ad secundam impletam nullatenus portarum fores aperiuntur neque ullus a foris introitus patefiat, sed si necessitas advenerit per fenestram totum deliberetur* (Smaragdi abbatis *Expositio*, 66, 4, p. 324). *Nam apud nos ad horam nonam suscipiuntur hospites* (Hildemari De Corbie *Expositio*, 53, 13).

Un'interpretazione abbastanza restrittiva dell'antico dettato benedettino è anche quella offerta dal commento al capitolo 61, che sembra reintrodurre l'antica diffidenza verso gli estranei propria della *Regula Magistri*. Richiamandosi a Basilio, il commentatore consiglia di fare pressione sui religiosi forestieri. Se costoro non iniziano rapidamente a condividere diritti e doveri dei monaci e si comportano, appunto, da ospiti sono invitati a lasciare presto la comunità, la quale non deve essere turbata dalla precarietà della loro posizione. Si può soggiornare temporaneamente o farsi confratelli per la vita. Nessun'altra condizione viene tollerata⁸².

Ancor più selettiva e fortemente condizionata appare la lettura complessiva del dovere di ospitalità che, tramite ampie argomentazioni, presenta Ildemaro di Corbie. Questi, commentando passo per passo gli strumenti delle buone opere, dava una lettura filologica dei termini impiegati nella Regola senza offrire parallele indicazioni di comportamento⁸³. In merito ai compiti del cellerario dichiarava che, a causa del gran numero di visitatori che al suo tempo frequentavano i monasteri, queste figure non potevano più occuparsi allo stesso tempo degli ammalati, dei fanciulli e dei forestieri, riservandosi la funzione di portare il cibo ai confratelli, all'abate e ai suoi ospiti illustri⁸⁴. Circa l'infrazione alla regola del silenzio compiuta per onorare questi ultimi, Ildemaro sottolineava soprattutto l'eccezionalità di tale evento. La pericope lascia intendere che solo in presenza di un visitatore di particolare riguardo il superiore avrebbe dovuto disattendere il precetto⁸⁵.

In rapporto al capitolo 53 l'autore invitava, come per molti altri passi della Regola, a rispettarne lo spirito senza adeguarsi *ad literam*⁸⁶. Infatti, per quanto il *pater* avesse insegnato a ricevere *omnes supervenientes hospites*, all'epoca del commentatore accogliere tutti era diventato tecni-

⁸² *Ivi*, 61, 1-14, pp. 305-307. Sulla stessa linea è Hildemari De Corbie *Expositio*, 61, 5-12.

⁸³ Ad es.: *Et iterum pauper ille dictus est, qui terrena cupiditate vacuatus coelesti desiderat largitate ditescere* (Hildemari De Corbie *Expositio*, 4, 14).

⁸⁴ *Sed hoc intuendum est, quia cum dicit hospitum, mos erat apud antiquos, ut cellarius curam haberet hospitum. Sed nunc propter multitudinem hospitum, qui paene omni hora ad monasterium veniunt, [ideo] alii constituti sunt ad suscipiendos hospites. Illorum hospitum nunc curam agere intelligere debemus, qui in refectorium ad manducandum ducuntur* (*ivi*, 31, 9).

⁸⁵ *Et hoc sciendum est, quia, cum dicit excepto si necessitas hospitum supervenerit aut forte abbas aliquid jusserit, non dicit, ut semper abbas faciat, sed forte, quod tamen et ipsum cum gravitate et moderatione honestissime fiat* (*ivi*, 42, 10).

⁸⁶ Cfr. in proposito anche Clark, *The Benedictines*, p. 168.

camente impossibile⁸⁷. Ciò appariva tanto più evidente allorché Ildemaro spiegava il congruo trattamento da riservare a ciascun tipo di ospite. Partendo dal presupposto che i poveri non sanno moderare i loro bisogni, concedere ad essi le medesime quantità e qualità di cibo destinate ai ricchi sarebbe stata causa di peccato per i religiosi benefattori. I monaci dovevano educare i semplici alla moderazione perché il sostegno morale era più importante di quello fisico⁸⁸. D'altro canto, riservare ai *divites* lo stesso trattamento dei poveri, ad esempio lavando loro i piedi, veniva giudicato un comportamento anacronistico, ormai del tutto inappropriato al ruolo e alla dignità dei regolari⁸⁹. Per questo motivo alcuni critici suggeriscono che, nell'opinione di Ildemaro, l'accesso al monastero da parte degli estranei dovesse avvenire, anche fisicamente, tramite due porte distinte, gestite del resto, come lui stesso afferma, da due diversi *portarii*, uno che custodiva il vero e proprio ingresso al monastero, dal quale potevano passare i ricchi, ed uno che conduceva i poveri agli ambienti dell'elemosiniere⁹⁰.

⁸⁷ *Notandum est enim, quia non dixit tantum hospites, sed praemisit omnes. In eo, quod dixit omnes, videtur esse arduum et pene difficile, eo quod multi sunt hospites, qui ad monasterium veniunt. Sed isto modo potest intelligi, sive ideo dixit omnes hospites, quia tunc pauci veniebant, sicut Cassianus dicit in collatione et in vita patrum legitur, quamquam dicat S. Benedictus, nunquam deesse monasterio hospites; potest etiam unus aut duo intelligi venisse (Hildemari De Corbie Expositio, 53, 1).*

⁸⁸ *Pulchre dixit congruus honor exhibeatur, quia omnibus non aequalis susceptio apta est; neque enim rectum est, si ea, quae paranda sunt diviti, i. e. lectio, cibus et potus abundantia praeparentur pauperi, diviti autem ea, quae pauperi. Majus enim peccatum est, quam merces, quia pauper nescit se moderari, qui si tantum sicut consuetus potens manducaverit, crapulationem ex hoc sentiet, et nobis dantibus peccatum generabit (ivi, 53, 2).*

⁸⁹ *Si ea, quae pauperi praeparantur, praeparentur diviti, i. e. faba aut aliquid rusticum, et voluerimus ei pedes lavare, sicut pauperi, non erit honor diviti, sed magis derisio et in stultitiam reputabitur et damnum etiam pro hoc monasterio generabitur (ibid.).*

⁹⁰ *Notandum est enim, quia, si potest fieri, talis claustra hospitum esse debet nobilium, sicut monachorum cum sua ordinatione; talis etiam debet esse claustra pauperum, qualis infirmorum; talis etiam monachorum hospitum, qualis etiam infirmorum, ubi omnia necessaria eorum praeparari possint [...] Si autem non potest esse, sicut dixi, separata loca episcoporum a divitibus, simul tamen sint separata a pauperibus et abbatibus et monachis, eo quod non possunt in simul convenire episcopi et comites cum pauperibus et abbatibus et peregrinis (ivi, 53, 6-15). Cfr. anche 66, 2-4; G. Archetti, *Spazi e strutture claustrali nei commenti carolingi alla Regola benedettina*, «Hortus Artium Medievalium», 2014 (XX/2), pp. 448-462: 451-455; P. Gillon, *La topographie des monastères carolingiens à travers le Commentaire sur la Règle de saint Benoît par le maître Hildemar (vers 845-850)*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA» [en ligne], 2023 (XXVII/1), mis en ligne le 18 juillet 2023, <http://journals.openedition.org/cem/20152>, pp. 8-9, consultato il 10.01.2025.*

Per il resto la lettura di Ildemaro viene incentrata sull'esegesi dei passi in funzione di una generica esaltazione dell'accoglienza come espressione di umiltà, e sulla necessità di nutrire l'ospite attraverso la lettura edificante non meno che tramite il soccorso materiale. Anche la decantazione di passi biblici e agiografici o di altra natura doveva ovviamente rispondere alle diverse tipologie di interlocutore; tipologie che l'autore dettagliatamente enumera: *non omnibus aequaliter debet fieri praeparatio; aliter enim episcopis, aliter presbyteris, aliter laicis, aliter canonicis, aliter comitibus, aliter ceteris, secundum unamquamque personam*⁹¹.

Su questa linea il commentatore, differenziandosi da Smaragdo, recupera anche una netta distinzione tra la mensa dell'abate e quella dei laici, poiché *nunquam debet laicus in refectorium mitti ad manducandum vel bibendum*⁹². Il saluto all'ospite, infine, sia all'arrivo che al momento del commiato, deve essere parimenti commisurato alla qualità del visitatore, configurandosi come un pubblico e complesso rituale⁹³.

Come ben si evince, l'accoglienza monastica era ormai nel IX secolo fortemente condizionata dal gran numero di postulanti. I molti pellegrini e i bisognosi che chiedevano aiuto e riparo imponevano l'introduzione di un netto discrimine fra *pauperes* e *divites*. Queste indicazioni, tuttavia, non credo che dipendessero unicamente dalla volontà di preservare all'interno del chiostro le differenze sociali del secolo. Esse costituivano una forma di rispetto verso l'ospite stesso e quindi, implicitamente, una manifestazione di umiltà da parte di chi lo accoglieva. Tutti i richiedenti asilo meritavano di essere ricevuti, ma *iuxta qualitatem personae*. Lavare i piedi a un ricco sarebbe stato irrispettoso, mentre era evangelicamente corretto farlo in favore di un *pauper*.

Nei chiostri carolingi sembra, dunque, delinearsi una netta distinzione fra accoglienza del *pauper* e ricezione dell'*hospes*, essendo il primo soprattutto un laico indigente e il secondo un religioso, un presbitero secolare o un nobile degno di particolare rispetto⁹⁴. Per questo motivo le consuetudi-

⁹¹ Hildemari De Corbie *Expositio*, 53, 3-6.

⁹² *Ivi*, 53, 16-18.

⁹³ *Reges enim et episcopos et abbates prostrati in terra debemus salutare propter exemplum Nathan prophetae, qui prostratus salutavit David regem. Reginam cum videt, non debet monachus prostratus salutare, sed unum genu in terram ponere, aut humiliari debet capite suo; abbatem vero nostrum, si rarius videmus, in terra salutare debemus; ceteros autem, i. e. comites, presbyteros, monachos et reliquos inclinato capite salutare debemus* (*ivi*, 53, 6-15).

⁹⁴ Cfr. in proposito W. Witters, *Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Âge*, in M. Mollat (ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVIe*

ni di alcune fra le più grandi e cospicue case regolari del tempo tendevano a differenziare i compiti del *portarius* (che doveva esaminare e discernere la natura degli ospiti e che, come abbiamo visto, poteva essere una carica ricoperta da due o più persone) da quelli dell'*hospitalarius pauperum*, cui il *portarius* affidava gli ospiti bisognosi di cure soprattutto materiali, e infine dall'*hospitalarius religiosorum*, che si occupava degli ospiti religiosi e di riguardo⁹⁵.

Stante il divieto imposto ai laici dal capitolare dell'817 di frequentare il refettorio monastico⁹⁶, alla mensa dell'abate potevano, tuttavia, essere ammessi in via eccezionale i potenti. Per il resto il monastero non poteva più aprirsi a chiunque nello stesso modo; anche considerando il fatto che vi erano sempre dei confratelli da ricevere, come ad esempio coloro che recavano i *brevia mortuorum* informando i religiosi dei chiostrì confratelli circa la scomparsa di uno di loro⁹⁷.

Nei testi di età carolingia l'accoglienza sembra dunque essere oggetto di normazione soprattutto quando riguarda ospiti altolocati, che venivano introdotti in ambienti finitimi a quelli dei regolari, mentre i poveri erano relegati negli *hospitia pauperum*⁹⁸. Non credo, però, che l'atto di assistere i più bisognosi si fosse concettualmente ridotto a poco più che mera ritualità (*mandatum pauperum in Cena Domini*, al Giovedì santo, *RB*, 53, 12-13)⁹⁹. I commentari, infatti, ripercorrendo pedissequamente il dettato benedettino, mantenevano in vita un sostrato caritativo che andava a connotare la formazione dei novizi e che certamente doveva incidere, almeno in linea di principio, su ogni forma di ospitalità prodigata a favore del prossimo.

siècle), Paris, Université de Paris, 1974, pp. 177-216.

⁹⁵ J. Semmler (ed.), *Consuetudines Corbeienses* (ante 826), in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, pp. 355-422: 422. Cfr. anche Albini, *Pauperes recreare*, p. 494; e su tali *consuetudines*, Salvestrini, *Aqua, molendinum, hortum*, pp. 33-39.

⁹⁶ *Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica*, 12, p. 476; *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis*, 45, p. 528.

⁹⁷ Cfr. M. Sureda i Jubany, *La salvezza dell'anima*, in B. Chiesi, I. Ciseri, B. Paolozzi Strozzi (a cura di), *Medioevo in viaggio*, Firenze, Giunti, 2015, pp. 134-135.

⁹⁸ *Consuetudines Corbeienses*, II, pp. 372-374. Cfr. E. Destefanis, *Le monastère face aux laïques au haut Moyen Âge: lieux de culte secondaires et accueil aux limites de l'espace monastique dans le contexte italien*, in *Au seuil du cloître*.

⁹⁹ *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica*, 22, p. 463; *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis, Additiones recentiores*, 4, p. 535. Cfr. M. Mollat, *Les moines et les pauvres au XI^e-XII^e siècle*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano, Vita e Pensiero, 1971, pp. 193-216: 201-202; Albini, *Pauperes recreare*, pp. 495-499; Sonntag, *Klosterleben im Spiegel*, pp. 335-369.

Le obbedienze italiane del pieno e tardo Medioevo

È proprio intorno al principio di un'accoglienza tradizionale, ma declinata sulla base dei bisogni materiali e spirituali manifestati dagli uomini del secondo millennio, che sembra delinearsi la principale differenza fra i Benedettini neri e le obbedienze di riforma emerse fra X e XII secolo¹⁰⁰. L'esigenza di ricevere forestieri bisognosi si fece più forte in quel periodo, soprattutto per l'incremento dei pellegrinaggi, per la Crociata e, più in generale, come conseguenza della cosiddetta 'rivoluzione' commerciale e stradale del Medioevo; fenomeni che misero in movimento un crescente numero di persone¹⁰¹. I regolari non furono insensibili a queste necessità. La frequente collocazione lungo gli assi viari, in corrispondenza di passi montani, presso i tracciati di campagna o a ridosso delle città spinse le nuove famiglie dell'*Ordo sancti Benedicti* ad ampliare o costruire *ex novo* spazi destinati all'accoglienza, che andarono ad integrare le strutture ricettive a pagamento come ospizi e taverne, nelle quali, fra l'altro, non potevano sostare i religiosi¹⁰².

Naturalmente l'ospitalità continuava a non costituire un compito primario dei contemplativi¹⁰³. Essa, in linea di massima, spettava soprattutto ai laici potenti e ai chierici secolari *defensores pauperum*. Tuttavia, l'importante coinvolgimento dei fedeli nei movimenti regolari di riforma impose ai monaci di guardare con attenzione alle diffuse e crescenti domande

¹⁰⁰ Sulle quali cfr., a livello introduttivo, F. Salvestrini, *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation de Unitate face aux cisterciens, aux camaldules et aux vallombrosains au XV^e siècle*, in S. Excoffon, D.-O. Hurel, A. Peters-Custot (eds.), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX^e siècle)*, Saint-Étienne, PUSE, 2015, pp. 273-296.

¹⁰¹ Cfr. in proposito G.G. Merlo, *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte tra XII e XIII secolo*, in G. Sergi (a cura di), *Luoghi di strada nel Medioevo. Fra il Po, il mare e le Alpi occidentali*, Torino, Scriptorium, 1996, pp. 213-234; S. Patitucci Uggeri (a cura di), *La viabilità medievale in Italia. Contributo alla carta archeologica medievale*, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2002.

¹⁰² Cfr. G. Coccoluto, *Topografia monastica e viabilità altomedievale*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1982, pp. 63-89; T. Szabó, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in Id., *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, Bologna, Clueb, 1992, pp. 285-319; A. Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 161-162.

¹⁰³ Ph.G. Jestice, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden, Brill, 1997, pp. 35-36.

della società, nonché di farlo in un contesto ideologico di rinnovata fedeltà alla Regola e al suo messaggio originario di fraterna *caritas*.¹⁰⁴

Camaldolesi

Lasciando da parte la realtà cluniacense, relativamente ‘sfuggente’ ad un’analisi normativa per quanto riguarda il contesto italico¹⁰⁵, focalizziamo in primo luogo l’attenzione sulla riforma camaldolese, sorta fra Toscana e Romagna al principio dell’XI secolo e poi ampiamente diffusa nella Penisola e in Sardegna. Se l’esempio di una vita specchiata è stato un elemento cardine nell’azione del fondatore Romualdo da Ravenna (950/60-1027), l’oggetto della ricerca condotta da lui e dai suoi figli spirituali fu in primo luogo la solitudine. Nella *Vita* del personaggio, scritta da Pier Damiani, il dovere della *caritas* prevale sulla tentazione di aspirare, nell’eremo, solo alla propria salvezza. Tuttavia l’esempio che egli dà agli altri non è un impegno pastorale. Esso deriva dal comportamento e non dalla parola (*tacente lingua et predicante vita*). A cinque secoli di distanza dalla stesura della Regola, alla quale i Camaldolesi intendevano richiamarsi, l’accoglienza restava un dovere imprescindibile, ma era subordinata all’esempio morale che con la sua scelta di rinuncia l’eremita poteva offrire alla comunità dei fedeli¹⁰⁶. L’azione caritativa non doveva essere occasione di turbamento per chi aveva scelto una vita di contemplazione. Le consue-

¹⁰⁴ Cfr. R. Zagnoni, *Il Medioevo nella montagna tosco-bolognese, uomini e strutture di una terra di confine*, Porretta Terme, Gruppo di Studi Alta Valle del Reno, 2004, pp. 58, 308-310.

¹⁰⁵ Sull’estrema varietà e intensità dei legami fra i chiostri italici e l’*Ecclesia Cluniacensis* cfr. G. Picasso, ‘*Usus*’ e ‘*consuetudines*’ cluniacensi in Italia, in C. Violante, A. Spicciari, G. Spinelli (a cura di), *L’Italia nel quadro dell’espansione europea del monachesimo cluniacense*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1985, pp. 297-311; G.M. Cantarella, *Cluniacensi e Cistercensi (secoli XI e XII)*, in A. Benvenuti (a cura di), *La spada nella roccia. San Galgano e l’epopea eremitica di Montesiepi*, Firenze, Mandragora, 2004, pp. 21-34; 27; G. Barone, *La documentazione imperiale e papale a favore dei monasteri toscani nel X secolo: il ruolo di Adelaide di Borgogna*, in F. Bougard, A. Ghignoli, W. Huschner (hrsg.), *Europäische Herrscher und die Toskana im Spiegel der urkundlichen Überlieferung*, Berlin, Eudora, 2015, pp. 55-58.

¹⁰⁶ G. Tabacco (a cura di), *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1957, LII, p. 94. Cfr. in proposito P. Licciardello, *Ordo Camaldulensis. L’Ordine camaldolese nel medioevo tra realtà e rappresentazione*, Spoleto, CISAM, 2022, pp. 355-356.

tudini camaldolesi dei secoli XI-XIII¹⁰⁷ non fecero altro che riproporre e circostanziare questo assunto, ossia quello di un'ospitalità indiscriminata ma non incondizionata.

Sulla base di una profonda fedeltà alla Regola¹⁰⁸, i testi definiscono l'assetto peculiare di tale obbedienza monastica, ossia la divisione fra eremi e cenobi. Solo a questi ultimi era affidata l'accoglienza. Ad esempio, nelle *Rodulphi Constitutiones*, risalenti all'ultimo quarto dell'XI secolo, la ricezione dei forestieri è confinata nel chiostro di Fontebuono, edificio-filtro che separa l'eremo appenninico di Camaldoli, posto a capo dell'obbedienza regolare, dal resto del mondo e garantisce agli anacoreti la quiete necessaria alla contemplazione. In questa struttura, situata poco più in basso rispetto al villaggio dei solitari, un monaco e tre conversi si occupano di ospiti e visitatori¹⁰⁹. L'antico dettato dispositivo lascia, però, intendere che alcuni forestieri, seguendo l'esempio dei primi cinque fratelli lasciati da Romualdo a Camaldoli, i quali accoglievano chi voleva venire a condividere la loro condizione di penitenza, anche in seguito potevano essere eccezionalmente ammessi allo spazio dell'eremo, poiché era proprio da questi contatti che nascevano nuove vocazioni¹¹⁰.

L'accoglienza liturgica e spirituale dei poveri (che è cosa diversa dall'ospitalità fisica) viene, invece, evocata nella dettagliata descrizione del *mandatum pauperum*, eseguito secondo la consolidata tradizione benedettina¹¹¹.

Stando al più tardo *Liber eremitice regule* (seconda metà del XII secolo), l'arrivo in un chiostro di un ospite di riguardo (*alicuius celebris persone*) doveva essere sempre celebrato, e per l'occasione era possibile in parte derogare al digiuno del sabato¹¹². Che gli estranei fossero normal-

¹⁰⁷ Sulle quali cfr. G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1994, pp. 51-59, 77-89; P. Licciardello, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, «Benedictina», 2007 (LIV/1), pp. 23-60.

¹⁰⁸ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1999, pp. 464-466.

¹⁰⁹ RC, II, 4, pp. 2, 4. Cfr. Licciardello, *Ordo Camaldulensis*, pp. 356-357; ed anche G.M. Cacciamani, *Camaldoli cittadella di Dio. Note storiche sull'Hospitium Camalduli, la farmacia e l'antico ospedale di Camaldoli, con tre appendici e illustrazioni*, Roma, Paoline, 1968; C.U. Cortoni, *Camaldoli dalla sua fondazione a congregazione*, in L. Fornasari (a cura di), *Camaldoli. Il sacro eremo e il monastero*, Firenze, Mandragora, 2024, pp. 21-27: 21.

¹¹⁰ RC, III, 1-3, 22-24, pp. 4, 6, 8.

¹¹¹ RC, V, 3-8, p. 10.

¹¹² LER, XVI, 1, p. 38.

mente ricevuti nella peculiare casa di Fontebuono e nei cenobi dell'Ordine lo dimostra il fatto che prima delle feste di Natale e Pasqua i religiosi acquistassero scorte di pesce la cui decima parte era in certa misura loro riservata¹¹³. In ogni caso i visitatori non dovevano turbare in alcun modo la quiete dei regolari, e il cellerario aveva l'incarico di limitare severamente il loro afflusso. Il testo arriva anche a giustificare questa rigida scelta, precisando che ciò avveniva non per mancanza di umanità, ma per evitare di distogliere i solitari dalle loro nobili occupazioni¹¹⁴. In linea generale la normativa preferisce declinare il tema dell'accoglienza in termini di elemosina, sottolineando che il *locus* di Fontebuono era aperto a chi aveva bisogno, ossia a pellegrini e poveri, con particolare attenzione per questi ultimi, ma anche che gli eremiti rimanevano sostanzialmente estranei a un contatto diretto con i forestieri, a meno che questi non fossero intenzionati ad abbracciare il loro status¹¹⁵.

Nelle costituzioni del priore generale Placido (1180/90) l'ospitalità veniva fortemente condizionata perché in contrasto col silenzio che l'eremita doveva custodire. Si aggiungeva, infatti, ai precetti anteriori che durante il suo soggiorno il visitatore doveva serbare un rigoroso e ineludibile silenzio, conformandosi a quello degli uomini che lo ricevevano¹¹⁶.

L'ultimo testo fondativo dell'*Ordo camaldulensis*, i *Libri tres de moribus* del priore Martino III (1253) puntualizzano ulteriormente e ritualizzano le espressioni della carità monastica, declinandola sia nella modalità del *mandatum pauperum*, sia in quella dell'elemosina. Quest'ultima si conferma, a scapito della più generica ospitalità, come la prima forma di interessamento dei religiosi verso i secolari¹¹⁷. Al centro dell'attenzione restano, infatti, i confratelli, mentre i poveri conservano il loro valore eminentemente strumentale, utile alla loro salvezza¹¹⁸. Tuttavia la carità nei confronti dei laici riflette la partecipazione dei medesimi alla riforma della vita religiosa: l'accoglienza dei poveri, limitata a tre giorni, andava praticata in modo gioioso e dignitoso (*ylariter et honeste*). Sia pure in forma

¹¹³ LER, XXVII, 1-2, p. 46.

¹¹⁴ *Quod non causa inhumanitatis dicitur, sed vitande inquietudinis intuitu* (ivi, XXXVII, 1-2, p. 56).

¹¹⁵ Ivi, 3-12, pp. 56, 58.

¹¹⁶ P. Licciardello, *Le Costituzioni di Placido, priore di Camaldoli (1180-1189/1190)*, «Revue Bénédictine», 2008 (CXVIII/1), pp. 69-88: 81-82.

¹¹⁷ LT, I, XLV, p. 164. Sulla possibile quantificazione delle elemosine in favore dei poveri cfr. Licciardello, *Ordo Camaldulensis*, pp. 357-358.

¹¹⁸ LT, III, XXXIII, p. 280.

mediata, tramite gli appositi spazi separati dalla clausura monastica, tutti i superiori locali erano invitati ad alloggiare i fedeli bisognosi. Le norme duecentesche attenuavano anche l'obbligo del silenzio e consentivano un pur limitato dialogo, riservato al disbrigo delle necessità e senza eccessive manifestazioni di affetto o confidenza, fra i regolari e gli esterni (*non se, more secularium, amplexantes*)¹¹⁹. Quanto, però, non era attinente alla semplice accoglienza negli ambienti destinati e comportava contatti più intimi e prolungati (come l'attività dell'*infirmarius*) veniva riservato solo agli ospiti di estrazione monastica¹²⁰.

A questo proposito i Camaldolesi introdussero dal XIII secolo un elemento importante che ritroveremo presso i confratelli di vari Ordini riformati, ossia che tutti gli appartenenti ad altre obbedienze regolari avessero diritto all'accoglienza, mentre ai monaci e ai conversi vallombrosani e a quelli provenienti dalla Santa Croce di Fonte Avellana (nelle Marche) fossero tributati onori particolari, per cui venivano ammessi in coro come se fossero membri della comunità di Camaldoli¹²¹. In altre parole, in rapporto a queste figure di confratelli, ritenuti più vicini, l'ospitalità si trasformava in assimilazione ideale e caritativa. Tale precetto affondava le sue radici nella Regola stessa, che, come abbiamo visto, imponeva di riservare un'attenzione maggiore ai compagni di fede e ai pellegrini. Ricordiamo in proposito che l'Ordine camaldolese e quello vallombrosano furono spesso associati nell'opinione dei fedeli, anche perché loro stessi mostravano una reciproca, formale predilezione (*recipiantur in choro et refectorio*)¹²².

Queste considerazioni ci portano a trarre una prima conclusione, ossia che presso gli eremiti casentinesi l'accoglienza degli estranei, sempre garantita dalle costituzioni, si mantenne selettiva allo scopo di non derogare al dovere di ospitalità senza per questo tradire la matrice anacoretica

¹¹⁹ *LT*, III, XXXIII, 1; XXXIV, 1-3, pp. 280, 282. Cfr. anche *ivi*, I, IX, 3-4, pp. 130-132.

¹²⁰ *Ivi*, I, XIII, p. 136.

¹²¹ *Statuimus ut fratres nostri Ordinis, Vallisumbrosae et Sanctae Crucis Fontis Avelane quasi uno caritatis officio monachi cum monachis, conversi cum conversis ylariter et benigne suscipiantur a nostri Ordinis prelati et subditis universis* (*ivi*, III, XXXII, 1, p. 278).

¹²² Statuto del priore generale Bonaventura, 1327, in G.B. Mittarelli, A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis sancti Benedicti*, II, Venetiis, Pasquali, 1756, p. 355. Cfr. F. Salvestrini, «*Recipiantur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo), in C. Caby, P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2014, pp. 53-96: 87.

dell'obbedienza regolare. Non a caso, come osserva Licciardello evidenziando il rapporto tra normativa e prassi, nella documentazione d'archivio l'ospitalità camaldolese emerge soprattutto quando si ricevevano persone di riguardo (vescovi, altri prelati, cardinali, membri del ceto dirigente delle città comunali); anche perché, fra Due e Trecento, essa costituiva un impegno gravoso per le finanze dei monasteri¹²³.

Resta il fatto che i Camaldolesi gestirono, fra XII e XIV secolo, numerosi ospizi e foresterie, talora annessi ai cenobi (soprattutto nelle città), in altri casi situati lontano ma istituzionalmente dipendenti dai monasteri maschili, garantendo un supporto significativo ai pellegrini e ai mendicanti che percorrevano le strade dell'Italia centro-settentrionale¹²⁴. La loro carità fu praticata diffusamente, anche se l'iniziativa di gestire gli istituti assistenziali raramente sembra essere stata dei religiosi, i quali furono più spesso sollecitati ad accogliere strutture fondate da benefattori chierici e laici¹²⁵.

Vallombrosani

Passando dai Camaldolesi ai loro confratelli Vallombrosani, possiamo subito precisare che la necessità di mantenere una certa distanza dagli estranei appare presso questi ultimi meno pressante in virtù della loro preminente connotazione cenobitica. In tema di ospitalità dei forestieri, così come per le modalità insediative, questa *religio* anticipò in vario modo le maggiori aperture che caratterizzarono successivamente gli Ordini mendicanti¹²⁶. Infatti, gli atti dei *conventus abbatum* (capitoli generali) dell'Or-

¹²³ Licciardello, *Ordo Camaldulensis*, pp. 359-360.

¹²⁴ Cfr. Zagnoni, *Il Medioevo nella montagna tosco-bolognese*, pp. 29-36; P. Foschi, *Monasteri camaldolesi e montagna tosco-romagnola*, in A. Barlucchi, P. Licciardello (a cura di), *I Camaldolesi nell'Appennino nel Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2015, pp. 97-120: 98-100; A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità monastiche sorte fra XI e XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2021, pp. 78-79, 97; F. Salvestrini, *Comunità monastiche in un contesto di confine. Camaldolesi e Vallombrosani fra Toscana e Romagna (secoli XI-XIII)*, in P. Foschi (a cura di), *Le dinamiche del confine fra Romagna, Toscana e Umbria. Società locali, circolazione di uomini e merci, scambi culturali (secoli XIII-XVI)*, Bologna, Pàtron, 2022, pp. 61-85.

¹²⁵ Caby, *De l'éremitisme rural*, pp. 467-477.

¹²⁶ F. Salvestrini, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in C. Caby (ed.), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, «Mélanges de

dine fondato da Giovanni Gualberto (fine del X secolo-1073)¹²⁷ iniziano abbastanza presto a definire il dovere di ospitalità. I primi riferimenti li troviamo negli atti del *conventus* convocato dall'abate maggiore Gualdo nel 1139. Questi affermano: «hospitalitatem quoque summo studio debere exhiberi firmaverunt, per quam plurimi placuerunt Deo»¹²⁸. Inoltre, il capitolo del superiore Marino (1160) cita il passo della Regola che consente di rompere il silenzio notturno qualora vi sia da accogliere un ospite, evidenziando l'esplicita volontà di riferirsi alla lettera del dettato benedettino in relazione a questo specifico e importante argomento¹²⁹.

Tuttavia, già la riunione dell'abate maggiore Iacopo (1171) cominciò a riservare un'accoglienza particolare solo a quegli ospiti che erano confratelli professi in un altro monastero della *religio*, i quali non potevano restare più di due giorni, o anche solo uno se le sostanze della comunità non consentivano di offrire un soggiorno più prolungato¹³⁰. Il precetto venne ribadito nel 1189, con l'aggiunta di una sanzione per i superiori locali che non ottemperassero a tale obbligo¹³¹. Il capitolo generale di Benigno del 1216 riprendeva le disposizioni anteriori, specificando però che i religiosi non claustrali potevano essere sia *foretanei* che *de congregatione* (ossia vallombrosani)¹³². D'altro canto la precedente assemblea del 1206 (parimenti convocata da Benigno abate) aveva ribadito la necessità di ricevere i confratelli della *familia* vallombrosana con particolare onore, superiore a quello riservato ad altri ospiti. L'accoglienza sarebbe stata sempre offerta *secundum possibilitatem domus*, e mai *in claustris, sed etiam in curiis monasteriorum et membris*, ossia negli appositi ospizi dipendenti dai cenobi¹³³. I due citati capitoli (1206 e 1216) disciplinavano, inoltre, il *mandatum pauperum* (indicato come giornaliero), unica esplicita menzione dell'elemosina rituale agli indigenti, la quale poteva essere erogata a pre-

l'École française de Rome – Moyen Âge» [en ligne], 2012 (CXXIV/1), <http://mefrm.revues.org/327>; pp. 91-117; Id., *La diffusione del monachesimo vallombrosano nell'Italia settentrionale fra XI e XV secolo*, in A. Passuello, F. Salvestrini (a cura di), *La Santissima Trinità in Monte Oliveto. Storia, architettura e arte di un monastero vallombrosano nella Verona medievale*, Roma-Bristol (USA), L'«Erma» di Bretschneider, 2024, pp. 3-28.

¹²⁷ Sui quali cfr. F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 181-244.

¹²⁸ ACG, 9, 55-56, p. 18.

¹²⁹ *Ivi*, 13, 26-27, p. 30.

¹³⁰ *Ivi*, 14, 85-90, p. 35.

¹³¹ *Ivi*, 16, 29-36, p. 43.

¹³² *Ivi*, 20, 32-37, p. 53.

¹³³ *Ivi*, 18, 26-32, pp. 46-47.

scindere dalla cerimonia della lavanda dei piedi¹³⁴, riservata di precetto al Giovedì santo¹³⁵.

Infine, il *capitulum viterbiense* del 1258 introduceva l'attenzione precipua da riservare ai confratelli camaldolesi¹³⁶; una predilezione speculare e certamente concordata con l'altro Ordine. Per quanto riguarda i Vallombrosani tale raccomandazione torna in quasi tutte le costituzioni del XIV e del XV secolo¹³⁷, nonché in un documento non datato e oggi non identificabile, edito nel Settecento dall'erudito vallombrosano Fedele Soldani e che Mittarelli e Costadoni esaminarono, giudicandolo di mano del XII secolo (sebbene sia più probabilmente da ricondurre alla prima metà del Duecento). Esso prescriveva l'estensione del legame di amicizia tra Camaldoli e Vallombrosa ai fratelli benedettini del monastero francese della Chaise Dieu (*Casendi*), in favore dei quali si celebrava una messa settimanale durante la Quaresima e si recitava un salterio¹³⁸. Ricordiamo, infine, la più antica visita compiuta dal superiore generale ai monasteri suffraganei, risalente all'abbaziato del padre maggiore Simone (Bencini), ossia al 1372, i cui atti ci sono stati tramandati con un elenco di venti domande che il primate pose a ciascuno dei monaci presenti nei chiostri toccati dall'ispezione. In questo elenco la domanda numero 10 cita: «Qualiter re-

¹³⁴ *De mandato pauperum dicimus ut omni die fiat tribus pauperibus, set si abbatii videtur quod elemosina possit melius locari, lavatione dimissa, elemosinam facere non omittant* (ivi, 18, 32-34, p. 47; cfr. anche ivi, 20, 35-37, p. 53). Per la cerimonia *In Cena domini*, priva però di esplicita menzione del *mandatum*, cfr. il capitolo dell'abate Ambrogio, ivi, 1154, 11, 60-63, p. 24.

¹³⁵ *Feria quinta in Cena Domini. De mandato pauperum* (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, moderante D.K. Hallinger, VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, ed. D.K. Hallinger, 5. *Redactio Vallumbrosana, saec. XII*, rec. N. Vasaturo, comp. K. Hallinger, M. Wegener, C. Elvert, Siegburg, Schmitt, 1983, pp. 309-379: 349).

¹³⁶ *Precipimus etiam ut foretarii, et specialiter de congregatione predicta quilibet aut de ordine Camaldulensi, in monasteriis et locis congregationis eiusdem tamquam Christus suscipiantur* (ACG, 29, 154-156, p. 84).

¹³⁷ CV 1323, LXXVI; CV 1337, LXXVI<LXXVII>; CV 1341, LXXVII; CV 1357, LXIII; CV 1410, LXVI; CV 1455, 63.

¹³⁸ *Placuit fratribus de Valle Umbrosa et fratribus Camaldulensibus ut pro fratribus Casendi pro vivis sive defunctis primo die VI. feria in Quadragesima missam [misse ed.] celebrare et vigiliis cum novem lectionibus, et unusquisque frater psalterium et quicquid boni eodem die factum fuerit in monasteriis et cellulis pro animabus vivo rum sive defunctorum* (ed. in F. Soldani, *Historia monasterii S. Michælis de Passiniano sive corpus historicum diplomaticum criticum [...] iuxta chronologicam abbatum Passiniani seriem elaboratum*, Lucæ, Marescandoli, 1741, p. 224; Mittarelli, Costadoni, *Annales Camaldulenses*, V, 1760, p. 16).

cipiuntur prelati, monaci et conversi nostri Ordinis ac etiam Ordinis Camaldulensis et si benigne et caritative tractantur»¹³⁹.

Osservando il rapporto fra legislazione e prassi, possiamo constatare che la pratica dell'accoglienza connotò in misura maggiore l'attività dei monaci grigi rispetto agli eremiti casentinesi. Come confermano numerosi fondi di atti pubblici e privati pertinenti alle singole case dell'Ordine disperse in molte diocesi dell'Italia centro-settentrionale, i monasteri vallombrosani spesso sorgevano lungo importanti assi viari e nelle aree di espansione delle città. Si può dire che ogni monastero dell'Ordine gualbertiano fosse anche un ospedale aperto in primo luogo ai viaggiatori. Alcuni istituti ricevevano al loro interno i forestieri, altri riservavano ad essi gli xenodochi dipendenti situati lungo le strade e negli spazi urbani, ad esempio fra Emilia, Romagna e Toscana, lungo la via Francigena e l'itinerario per Compostela, nei maggiori centri della Tuscia, del Piemonte e della Lombardia¹⁴⁰. I monasteri stessi presentavano una struttura in certa misura standardizzata, anche se non al pari di quelli cistercensi, che prevedeva spesso un ampio ingresso al chiostro principale situato sulla destra della chiesa, nonché un edificio adibito a foresteria che si affacciava su tale spazio dal lato opposto degli ambienti riservati ai religiosi¹⁴¹.

La particolare predisposizione dei Vallombrosani all'accoglienza li portò a svolgere compiti indubbiamente peculiari, come quelli affidati ai monaci della fondazione fiorentina di Santa Trinita, che nel corso del XIV secolo dettero vita ad una sorta di prestigioso ostello noto per la sua ottima cucina, nel quale venivano ricevuti gli alti prelati dell'Ordine che avevano necessità di relazionarsi con la curia episcopale o col governo della Repubblica gliata, così come importanti personalità politiche, fra cui i

¹³⁹ Salvestrini, *Disciplina caritatis*, pp. 387, 389.

¹⁴⁰ Cfr. R. Zagnoni (a cura di), *Monasteri d'Appennino*, Porretta Terme, Gruppo di Studi Alta Valle del Reno, 2006; F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, Viella, 2010, in partic. pp. 71-73, 170-173; Id. (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, Milano-Lecco, ERSAF, 2011, in partic. p. 66; R. Zagnoni, *Monasteri e ospitali di passo in Appennino nel Medioevo*, in Id. (a cura di), *Crinali e passi dagli Appennini alle Alpi*, Porretta Terme, Gruppo di Studi Alta Valle del Reno, 2013, pp. 91-102; R. Ciliberti, F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Roma, Viella, 2014, in partic. pp. 15, 23-50; Salvestrini, *Comunità monastiche in un contesto di confine*.

¹⁴¹ Salvestrini, *Disciplina caritatis*, pp. 240, 286; Id., *I Vallombrosani in Liguria*, pp. 33, 172, 174-175; I. Moretti, *L'architettura romanica vallombrosana in Toscana*, a cura di F. Gabbriellini, A. Malvolti, G. Pinto, Pisa-Castelfiorentino, Pacini, 2024.

membri della casata dei Guidi, e infine oratori coinvolti nell'attività diplomatica che gli abati vallombrosani svolgevano per conto di Firenze¹⁴². Ricordiamo inoltre che, a prescindere dall'esenzione rispetto all'autorità degli ordinari diocesani, alcuni vescovi (di origine monastica e non) furono ospiti per periodi prolungati delle case gualbertiane. Fra gli esempi più famosi possiamo ricordare i due santi Lanfranco, vescovo di Pavia fra 1180 e 1198, che trovò rifugio presso il locale monastero del Santo Sepolcro, e Guala de' Roniis (1180 ca.-1244), presule domenicano di Brescia residente nel chiostro vallombrosano di Astino presso Bergamo¹⁴³.

Resta il fatto che una certa separazione fra i regolari e i forestieri venne sempre mantenuta anche nelle case vallombrosane. Il capitolo del 1216 vietava di ricevere i laici all'interno dei chiostri¹⁴⁴. Il capitolo di Benigno del 1231 imponeva a chiunque giungesse in un monastero di essere annunciato all'abate, al decano o a un loro delegato¹⁴⁵. Il *conventus* dell'abate Marino (1158) e quello del generale Valentino (1282) imponevano di accettare religiosi estranei solo se provvisti di lettere testimoniali dei loro superiori (*licteris commendatiis; licteris testimonialibus*)¹⁴⁶. Monaci e abati ammessi alla mensa comune il primo giorno dovevano consumare i loro pasti fuori dal refettorio. Nei tre seguenti o durante gli altri potevano mangiare coi religiosi, ma restando in silenzio¹⁴⁷. Il capitolo di Benigno del 1220 proibiva di accogliere ad abitare monaci, conversi o prelati di altri Ordini¹⁴⁸; un divieto che, a causa della frequenza con cui molti regolari allora cambiavano l'abito, venne sistematicamente ribadito nelle costituzioni del 1258, 1323, 1337, 1341, 1357, 1410, 1455¹⁴⁹. Gli scritti deliberativi del 1272 e 1323 non consentivano al superiore di un monastero di rice-

¹⁴² R. Zazzeri (a cura di), *Ci desinò l'abate. Ospiti e cucina nel monastero di Santa Trinita, Firenze, 1360-1363*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2003, *Introduzione*, pp. XXIX-XXXII; Salvestrini, *Disciplina caritatis*, p. 362.

¹⁴³ F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in Id. (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia*, pp. 3-51; 17; Id., *Il monastero vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino e le sue terre fra Medioevo e prima Età moderna*, in A. Civaì (a cura di), *Il Monastero restituito. Astino: storia, arte, architettura e paesaggio*, Bergamo, Fondazione MIA, 2023, pp. 10-31; 17-18.

¹⁴⁴ ACG, 20, 139-140, p. 56.

¹⁴⁵ *Ivi*, 25, 102-105, p. 74.

¹⁴⁶ *Ivi*, 12, 59-60, p. 28; *ivi*, 31, XI, 85-91, p. 109.

¹⁴⁷ *Ivi*, 10 (capitolo del generale Gualdo, 1147), 21-24, p. 20.

¹⁴⁸ *Ivi*, 22, 40-43, p. 66.

¹⁴⁹ *Ivi*, 29, 236-240, p. 86; CV 1323, LXXV; CV 1337, LXXV; CV 1341, LXXVI; CV 1357, LXII; CV 1410, LXV; CV 1455, 62.

vere come residenti chierici secolari che godessero di benefici o prebende gravanti sul medesimo¹⁵⁰.

Gli atti capitolari non sembrano riservare agli ospiti illustri quella particolare attenzione che garantivano i Camaldolesi. Se nel capitolo dell'abate Terzio del 1179 si citava l'interruzione del digiuno per accogliere gli ospiti¹⁵¹, di questa deroga non si parla più nei testi successivi; anzi, le costituzioni fatte redigere dall'abate maggiore Biagio Milanese nel 1504, allorché menzionano la regolare astinenza dei religiosi dal cibo, non prevedono alcun tipo di inadempienza al precetto¹⁵².

Cistercensi

Dinamiche evolutive per certi aspetti analoghe a quelle degli Ordini fin qui esaminati, ma anche scelte del tutto peculiari, conobbe l'obbedienza cistercense¹⁵³, le cui più antiche fonti 'giuridico-normative' e 'storiografiche', ossia i testi narrativi, gli *statuta* e le *definitiones* deliberate dai capitoli generali (in primo luogo: *Exordium parvum*, *Summa Cartae caritatis*, *Carta caritatis prior e posterior*, *Instituta generalis capituli apud Cistercium*, secolo XII)¹⁵⁴, dedicarono all'accoglienza uno spazio circoscritto¹⁵⁵.

La carità e l'ospitalità si configuravano senza dubbio come un dovere anche per i monaci bianchi¹⁵⁶. Tuttavia l'*Exordium parvum* sembra sotten-

¹⁵⁰ ACG, 30 (atti del generale Plebano), 152-155, p. 100; CV 1323, LXV.

¹⁵¹ ACG, 15, 46-48, p. 38.

¹⁵² *Constitutiones congregationis Vallis Umbrose*, 1504, in F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017, Appendice VII, XLVI, p. 598.

¹⁵³ Sulla prima penetrazione dei Cistercensi in Italia cfr. C. Caby, *L'espansione cistercense in Italia (secoli XII-XIII)*, in R. Comba, G.G. Merlo (a cura di), *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000, pp. 143-155.

¹⁵⁴ Per le quali cfr. C. Waddel (ed.), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, Cîteaux, Commentarii cistercienses, 1999; C. Hoffman Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000, pp. xi, 3-23, 46-92.

¹⁵⁵ J.M. Berger, *Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser*, Berlin, De Gruyter, 1999, pp. 46-86.

¹⁵⁶ Cfr. M. Breitenstein, *Is there a Cistercian Love? Some considerations on the virtue of charity*, in G. Melville (ed.), *Aspects of Charity. Concern of one's Neighbour in Medieval vita religiosa*, Münster, Lit, 2011, pp. 55-98.

dere che tale compito costituiva un impegno non indifferente e non sempre facile da sostenere:

Ecco che, disprezzate le ricchezze di questo mondo, i nuovi soldati di Cristo, poveri con Cristo povero, cominciarono a discutere tra loro con quali capacità o con quali mestieri o con quali attività avrebbero potuto sostenere, in quella forma di vita, se stessi e gli ospiti, ricchi e poveri, che sarebbero venuti e che la Regola ordina di accogliere come Cristo¹⁵⁷.

Ricevere dei forestieri presupponeva una disponibilità di mezzi che l'originaria comunità fondata in Borgogna da Roberto di Molesme riteneva di non poter avere¹⁵⁸. Si trattava di una condizione che certamente caratterizzava anche i primitivi insediamenti camaldolesi e vallombrosani. Ma mentre i primi sembrano aver risolto la questione, almeno per lungo tempo, delegando l'attività all'ostello di Fontebuono e i secondi fecero dell'accoglienza un elemento caratterizzante la *familia* regolare fin quasi dai suoi esordi, i più antichi dettati dispositivi di Cîteaux continuarono a non ritenere l'ospitalità dei forestieri un obiettivo primario. Ne derivò un'attenzione limitata alla disciplina dell'accoglienza e dell'attività svolta dal cellerario, in parte dovuta anche al fatto che le case dei monaci bianchi spesso sorsero lontano dalle principali vie di comunicazione, e solo dopo alcuni anni divennero punti di riferimento per poveri e viaggiatori¹⁵⁹. Pertanto i compagni di san Bernardo si affidarono, in materia, soprattutto alla lettera della Regola, la cui pratica applicazione competeva alla *discretio* dell'abate e alle consuetudini locali¹⁶⁰. Quest'ultimo dato dovette emergere chiaramente nel corso del XII secolo, allorché il capitolo generale del 1196 det-

¹⁵⁷ C. Stercal, M. Fioroni (a cura di), *Le origini cisterciensi. Documenti*, Milano, Jaca Book, 2004, XV, 9, pp. 104-105.

¹⁵⁸ Sulla primitiva accoglienza cistercense cfr. M.G. Tomaino, *Roberto di Molesme e la fondazione di Cîteaux nelle principali fonti storiche dell'XI e del XII secolo e nella Vita s. Roberti (XIII secolo). Nel IX centenario della morte di s. Roberto (1111-2011)*, Firenze, Nerbini, 2014. Per l'atteggiamento tenuto verso i poveri, Mollat, *Les moines et les pauvres*, pp. 202-204, 212-214.

¹⁵⁹ T.N. Kinder, *I cisterciensi. Vita quotidiana, cultura, arte*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1997, p. 221; P. Grillo, *Monaci e città. Comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)*, Milano, Biblioteca Franceseana, 2008, pp. 219-220.

¹⁶⁰ Cfr. A.M. Rapetti, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 32-37. Cfr. anche J.-B. Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité?*, Achel, Commentarii Cistercienses, 1986.

te per scontato che ogni abbazia fosse in grado di gestire, a seconda delle proprie possibilità, spazi destinati alla ricezione degli esterni¹⁶¹. Fu allora che le foresterie divennero edifici ampi e articolati, nei quali il superiore poteva consumare i pasti con gli ospiti di riguardo; mentre già durante gli anni Sessanta a Fontaines (Yorkshire) l'abate disponeva di una residenza privata provvista di una sala e di una tavola d'onore alla quale aveva facoltà di accogliere i visitatori più insigni¹⁶².

Gli atti capitolari erano interessati a preservare principalmente l'umiltà dei confratelli e lasciavano il resto alla loro autonoma capacità organizzativa. Per questo gli statuti del 1152 proibivano che gli abati tenessero laici a servizio stabile negli *hospitia*, *nisi pro multitudine hospitum*; e imponevano ai superiori che partecipavano al capitolo generale di non condurre servitori a cavallo senza aver ottenuto previa licenza delle comunità presso le quali si recavano¹⁶³. I deliberati del 1181 aggiungevano che nessun secolare dovesse servire alla mensa dell'abate, neppure per provvedere agli ospiti laici (*saecularium hospitum*)¹⁶⁴.

In realtà gli *Instituta*, sovente revisionati e corretti, nonché caratterizzati da una complessa successione di fasi redazionali¹⁶⁵, dedicarono alcuni riferimenti circostanziati all'ospitalità, ma quasi solo in merito ai confratelli diretti a Cîteaux per il capitolo annuale, precisando che in coincidenza con tale momento di alto valore istituzionale nessun altro visitatore potesse essere accolto¹⁶⁶. Si intuisce, peraltro, proprio da questa affermazione che durante il resto dell'anno la casa dovesse essere normalmente frequentata.

Il network cistercense era molto esteso e il suo stesso funzionamento per filiazioni prevedeva una costante circolazione di abati e di altri con-

¹⁶¹ *Eo nihilominus considerato quod bonum hospitalitatis secundum regionis modum possit congrue advenientibus hospitibus exhiberi* (*Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, ed. J.-M. Canivez, Louvain, Bureaux de la Revue, I, 1933, p. 207).

¹⁶² Kinder, *I cisterciensi*, p. 222.

¹⁶³ *Statuta Capitulorum Generalium*, I, pp. 48-49.

¹⁶⁴ *Ivi*, I, p. 88.

¹⁶⁵ Cfr. G. Cariboni, *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano, Vita & Pensiero, 2011, pp. 76-79.

¹⁶⁶ *Eo die quo abbates cistercii ad annum conueniunt capitulum reliquisque diebus quibus ibidem morantur, certum sit statutum esse in generali eorundem abbatum capitulo nullum superuenientem debere suscipi hospitem* [Stercal, M. Fioroni (a cura di), *Le origini cisterciensi, Instituta*, LVII, 2, p. 216]. Cfr. Berger, *Die Geschichte der Gastfreundschaft*, pp. 87-120.

fratelli fra un monastero e l'altro. Si può affermare che furono proprio i viaggi e le visite dei superiori presso le abbazie figlie a costituire il perno del sistema di comunicazione, di governo e di vigilanza per l'intero organismo costituzionale, favorendo il nascere di infrastrutture atte alla residenza di chi giungeva da fuori. Anche la *Carta caritatis prior* menziona questo tipo di ospitalità¹⁶⁷. La visita correzionale degli abati superiori alle fondazioni figlie, quella dell'abate figlio all'abbazia madre, nonché le permanenze di singoli prelati in case consorelle a prescindere dal legame di istituzione, e infine l'afflusso dei rappresentanti locali alle cinque abbazie fondatrici (Cîteaux, Clairvaux, La Ferté, Morimond e Pontigny) sembrano essere state le principali occasioni in cui l'accoglienza fu oggetto di attenzione deliberativa¹⁶⁸.

D'altro canto, agli inizi della sua storia l'Ordine non godeva di esenzione dalla giurisdizione episcopale (*privilegium commune*)¹⁶⁹, per cui a lungo i monasteri ricevettero i loro vescovi in visita pastorale¹⁷⁰. Questa ispezione era sempre accompagnata dalla *procuratio* canonica, ossia il dovere di ospitare il presule e il suo seguito; operazione che comportava un esborso in denaro spesso non indifferente¹⁷¹. Molto presto, però, i religiosi, appoggiati dalla Sede apostolica, presero misure volte a limitare tali oneri. Il capitolo generale del 1211 raccomandava che nessun vescovo,

¹⁶⁷ Ivi, *Carta Caritatis prior*, IV, V, VI, X, pp. 124-128, 139.

¹⁶⁸ Cfr. ivi, *Instituta*, XXXIII, *De forma visitationis*, pp. 196-200; M.G. Newman, *The Boundaries of Charity. Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 130-131; G. Cariboni, *I Cistercensi e la formazione di un ordine religioso*, in G.M. Cantarella (a cura di), *I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secoli X-XII)*, Roma, Carocci, 2020, pp. 145-166; 158-160; Id., *I cistercensi. Un ordine monastico nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2023, pp. 98-111.

¹⁶⁹ A.M. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 1999, pp. 33-36; Cariboni, *Il nostro ordine è la Carità*, pp. 127-156.

¹⁷⁰ Cariboni, *I cistercensi*, pp. 129-136. Sul rapporto fra Cistercensi e vescovi, a partire dalla stagione delle origini, cfr. Newman, *The Boundaries of Charity*, pp. 141-170; L. Falkenstein, *La Papauté et les abbayes françaises aux XI^e et XII^e siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris, Champion, 1997, pp. 204-215; A. Grélois, *La promesse d'obéissance de l'abbé à l'évêque et la question des ordres exempts*, in F. Laurent (éd.), *Serment, promesse et engagement. Rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008, pp. 307-316; 313-316.

¹⁷¹ J. Oberste, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.-frühes 14. Jahrhundert)*, Münster, Lit, 1996, pp. 32-56.

anche se proveniente dall'Ordine cistercense, potesse visitare una delle case¹⁷².

Da quanto fin qui osservato si deduce che i chiostri dei monaci bianchi fossero istituti di accoglienza, ma anche che la sola ricezione dei confratelli, degli ordinari diocesani e degli altri grandi ecclesiastici o laici fosse un'attività ritenuta degna di particolare attenzione normativa; un'attenzione invece scarsa per l'ordinaria ospitalità¹⁷³. Quest'ultima, affidata in larga misura ai conversi¹⁷⁴ (ad esempio gli *ostalarii* citati nella documentazione del cenobio di Staffarda presso Cuneo)¹⁷⁵, nonché ai *grangerii* che si occupavano dell'*ospitalis pauperum* e dell'*infirmatorius* per poveri e ammalati¹⁷⁶, più che dalle fonti normative emerge, appunto, dagli atti privati dei singoli monasteri, come è evidente per le più importanti fondazioni d'area 'lombarda'¹⁷⁷. Basti in proposito ricordare che una fra le prime comunità italiche dell'Ordine, quella di Sant'Andrea a Sestri presso Genova, gestiva già nel XII secolo due ospizi destinati ai pellegrini¹⁷⁸.

Anche per i monaci bianchi sembra sia avvenuto quanto abbiamo osservato in rapporto ai Camaldolesi, ossia l'acquisizione, spesso come dono, di xenodochi e spedali fondati da laici e gestiti tramite personale autonomo, soprattutto a partire dal pieno secolo XIII¹⁷⁹.

Accoglienza e carità continuavano ad essere due realtà non sovrapponibili. Se l'ospitalità dei visitatori illustri comportava l'accesso dei medesimi ad appositi ambienti nei monasteri o ad edifici dipendenti da essi, la carità verso poveri e bisognosi prendeva in primo luogo la forma dell'ele-

¹⁷² *Statuta Capitulorum Generalium*, I, 7, p. 379.

¹⁷³ Cfr. Cariboni, *I cistercensi*, pp. 95-98.

¹⁷⁴ Cfr. F.-O. Touati, *Les groups de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge*, in *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Saint-Étienne, PUSE, 1996, pp. 137-162.

¹⁷⁵ F. Gabotto, G. Roberti, D. Chiattonne (a cura di), *Cartario della abazia di Staffarda*, Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 1901-02, I, 125 (1214, aprile 14), p. 127. Cfr. A.M. Rapetti, *Formazione e funzionamento della comunità monastica di Staffarda (secoli XII-XIII)*, in R. Comba, G.G. Merlo (a cura di), *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, Cuneo 1999, pp. 101-126: 125.

¹⁷⁶ Gabotto, Roberti, Chiattonne (a cura di), *Cartario*, I, 230 (1234, novembre 14), p. 213; II, 392 (1248, settembre 20), p. 22; ed anche 436 (1253, dicembre 2), p. 59; 437, (1254, febbraio 27), p. 60. Su queste figure cfr. inoltre F. Renzi, *I Cistercensi e i laici*, in Cantarella (a cura di), *I castelli della preghiera*, pp. 167-193: 188-189.

¹⁷⁷ Rapetti, *Monachesimo medievale*, pp. 93-94.

¹⁷⁸ P. Ottonello, *L'esordio cistercense in Italia. Il mito del deserto, fra poteri feudali e nuove istituzioni comunali (1120-1250)*, Genova, ECIG, 1999, pp. 114-115.

¹⁷⁹ Rapetti, *La formazione di una comunità*, pp. 399-400, 402-416.

mosina, concessa periodicamente ai postulanti e costituita, come precisano gli atti del capitolo generale convocato nel 1185, dalla distribuzione di pane, abiti e calzature; e questo anche a prescindere dalla ricezione in locali deputati a un provvisorio soggiorno¹⁸⁰.

L'Ordine cistercense già nel primo trentennio del XII secolo svolgeva, dunque, attività di accoglienza, ma a precise condizioni. Nei suoi testi il riferimento all'ospite come immagine di Cristo è ricorrente. Tuttavia sembra che in questo senso i padri siano stati attenti soprattutto a normare le visite dei confratelli ricevuti per ragioni istituzionali e che abbiano preferito lasciare la disciplina della cura ordinaria di pellegrini e bisognosi al dettato della Regola e all'esperienza dei superiori locali.

Olivetani

Chiudiamo il quadro con una cursoria disamina della legislazione olivetana in materia di accoglienza. Come è noto, questa obbedienza benedettina sorse in un periodo tardo (Bernardo Tolomei ne fu fondatore nel 1313 e Clemente VI la approvò nel 1344), entro il contesto della grande crisi economica e demografica del secolo XIV, contribuendo, con la sua stessa nascita e il rapido sviluppo conosciuto, a smentire l'immagine storiografica di una decadenza dell'ambiente contemplativo durante tale periodo¹⁸¹.

Le costituzioni del 1350-60 offrono a mio avviso il destro ad alcune considerazioni interessanti¹⁸². Lo spirito di accoglienza dei monaci di Monte Oliveto è in linea con la tradizione benedettina (si precisa nei più antichi dettati che gli ospiti dovevano essere ricevuti come Cristo e che

¹⁸⁰ Kinder, *I cisterciensi*, p. 223.

¹⁸¹ G. Penco, *Crisi e segni di rinascita monastica nel Trecento*, in G. Picasso, M. Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 1-21: 13-15; G. Picasso, *La congregazione di Monte Oliveto nell'«Ordo sancti Benedicti»*, ivi, pp. 61-77: 63-68; M. Pellegrini, *La conversione di frate Bernardo. Realtà e memoria delle origini olivetane nella Toscana del primo Trecento*, in G. Andenna, M. Tagliabue (a cura di), *Bernardo Tolomei e le origini di Monte Oliveto*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2020, pp. 29-70; F. Borghero, *Religious Orders and Plague Epidemics in Late Medieval and Renaissance Florence*, in M. Brejon de Lavergnée, E. Colombo (a cura di), *Religious Orders, Public Health and Epidemics. From the Black Death to Covid-19*, Münster, Aschendorff Verlag, 2024, pp. 23-48.

¹⁸² Sulla formazione di questi testi cfr. R. Donghi, *Le prime costituzioni olivetane: tra novità e tradizione*, in Picasso, Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 79-86.

Cristo era adorato in loro). Tuttavia gli scritti di questa obbedienza inseriscono delle precisazioni non presenti o non ugualmente sottolineate nella legislazione degli Ordini precedentemente osservati. Ad esempio vi si precisa che tutti gli ospiti dovevano essere ricevuti volentieri e col volto sorridente (*bono animo, hilari vultu*)¹⁸³. L'accoglienza non risultava più un dovere da compiere con distacco, ma veniva connotata da un'evidente partecipazione emotiva che richiamava l'atteggiamento dei frati mendicanti. Mancano, d'altro canto, espliciti riferimenti al fatto che l'ospite non dovesse turbare la regolare vita della comunità orante. Forse tale istanza era ritenuta implicita, ma appare ugualmente significativo che non venga dichiarata.

Questo stesso spirito informa anche il capitolo dedicato ai compiti dell'*infirmarius*, il quale era tenuto ad accogliere, a Monte Oliveto Maggiore e negli altri monasteri ad esso legati, i malati e i bisognosi di ogni provenienza *bono corde, clara facie, obsequiis sollicitis*¹⁸⁴. La cura di tali personaggi – si osserva altrove – competeva anche all'*hospitalarius*¹⁸⁵.

Il calo demografico del Trecento, la riconosciuta vocazione assistenziale degli Olivetani, l'esistenza di una ormai fitta rete di spedali e di ostelli, così come di spazi riservati all'accoglienza dei chierici secolari¹⁸⁶, rendevano ormai l'ospitalità monastica una realtà marginale. Ci si poteva permettere di accogliere volentieri gli estranei; mentre l'isolamento fisico da essi appariva un'esigenza meno sentita, a prescindere dalla provenienza sociale dei visitatori stessi.

¹⁸³ *Constitutiones congregationis Montis Oliveti*, in M.-P. Dickson, P. Franceschini, R. Grégoire, G. Picasso, D. Poirel (eds.), *Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés. Documents primitifs de la Congrégation Bénédictine de Sainte Marie du Mont-Olivet*, Dijon-Quetigny, Traditions Monastiques, 1996, XI, p. 154.

¹⁸⁴ *Ivi*, XXXV, p. 176.

¹⁸⁵ *Ivi*, XL, p. 180.

¹⁸⁶ Sulla quale cfr. N. Ghermani, I. Taddei (a cura di), *Hospitalité de l'étranger au Moyen Âge et à l'époque moderne : entre charité, contrôle et utilité sociale. Italie-Europe*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 2019 (CXXXI/2), pp. 403-515; G. Piccinni (a cura di), *Alle origini del welfare (XIII-XVI secolo). Radici medievali e moderne della cultura europea dell'assistenza*, Roma, Viella, 2020; E. Curzel, *La mobilità del clero secolare nel tardo medioevo*, in G.M. Varanini, A. Zorzi (a cura di), *Migrazioni, forme di integrazione, cittadinanze nell'Italia del tardo Medioevo*, Firenze, Firenze University Press, 2024, pp. 99-117; M. Gazzini, *Luoghi di incontro culturale e di protezione sociale per forestieri: confraternite e associazioni professionali*, *ivi*, pp. 157-170; F. Pucci Donati (a cura di), *Luoghi dell'ospitalità in Italia nel Medioevo. Sistemi e servizi fra città e contado*, Roma, Viella, 2024.

Alcune conclusioni

La lettura dei dettami costituzionali concernenti alcune famiglie benedettine presenti sul suolo italico nel pieno e tardo Medioevo evidenzia un'attitudine all'accoglienza degli ospiti sempre garantita da tali religiosi, ma anche vincolata dalle condizioni esistenziali di coloro che offrivano e gestivano l'ospitalità. I regolari, infatti, anteposero costantemente la tutela del loro isolamento e della preghiera alla carità verso gli estranei, che fu soggetta a ben precise e disciplinate condizioni.

Se la vita claustrale era scandita da una ripetitività che assicurava il più favorevole contesto alla *lectio divina*, l'arrivo di visitatori esterni determinava un turbamento che, in quanto tale, generava attenzione da parte delle istituzioni di governo e quindi dei deliberati capitolari. Senza una particolare differenza tra obbedienze eremitiche e cenobitiche, tutte le *familiae* ambivano a tutelare la loro separazione dal mondo, pur senza sottrarsi alla cura di chi era in stato di necessità. L'ospitalità veniva elargita sostanzialmente a tutti i postulanti. Tuttavia chi era accolto doveva accettare l'idea di trarre dal soggiorno un beneficio non solo materiale, cogliendo l'opportunità dell'esperienza vissuta a vantaggio del corpo, ma soprattutto dell'anima. Il forestiero era invitato a condividere la preghiera e l'ascolto della parola divina e doveva rispettare scrupolosamente le regole che gli venivano impartite senza alterare il ritmo ordinato dell'esistenza comunitaria.

La più sublime contraddizione sottesa alla storia del monachesimo era quella per cui un contesto che rifuggiva il secolo sovente finiva per influire sul medesimo. Le fondazioni regolari difficilmente poterono sottrarsi al confronto con le esigenze delle società loro contemporanee. Per quanto riguarda l'accoglienza di poveri, pellegrini e bisognosi, nel passaggio dalla stagione benedettina delle origini ai secoli finali del Medioevo sembra di cogliere un'evoluzione che vide da un lato assottigliarsi, almeno in parte, la separazione tra i confratelli e i loro ospiti (specie quelli più illustri e potenti), tramite una progressiva apertura alla conversazione con essi di tutti i religiosi e non del solo abate, come emerge dalle costituzioni duecentesche di Camaldoli e Vallombrosa e come lascia supporre l'ampia partecipazione di figure esterne ai capitoli generali dell'Ordine cistercense, se non altro a partire dal XIII secolo; dall'altro una maggiore partecipazione emotiva al momento dell'accoglienza, quale si evidenzia con chiarezza nelle costituzioni olivetane.

A partire dal primo Duecento l'impulso caritativo del poverello di Assisi lasciò tracce profonde anche nella religiosità degli ambienti benedettini e nel loro approccio riservato al rapporto con gli estranei.

Il confronto tra le fonti 'normative' e quelle documentarie relative alle singole fondazioni mostra come le prime andassero a disciplinare i comportamenti dei religiosi verso gli ospiti, i poveri e i bisognosi, e le seconde registrassero una prassi assai più ricca e articolata, la cui esecuzione era normalmente affidata alle scelte dei superiori locali e all'azione di cellerari, conversi, *hospitalarii* o *famuli*.

Resta il fatto che, pur fra rigidi limiti fissati da una disciplina rigorosa, i monaci benedettini costituirono per lungo tempo i più importanti erogatori di ospitalità gratuita improntata ad un condiviso spirito di carità; spirito che dialogò costantemente con le componenti della società coeva, e che, proprio nell'ottica di una cristiana fratellanza, seppe venire incontro alle sue esigenze e alle sue domande fondamentali.

Per altro verso, l'attività di accoglienza divenne per alcune *familiae* regolari talmente importante da condizionare la loro stessa diffusione attraverso la Penisola, come è soprattutto evidente per i Vallombrosani, non di rado supportati da signori e autorità cittadine soprattutto in virtù di questa loro vocazione. Va altresì sottolineato che le tracce più evidenti dell'accoglienza monastica sono quelle relative alla presenza nei chiostri di visitatori illustri (abati, vescovi, alti prelati, principi e signori), ossia di coloro che più incidevano sulla vita delle comunità in quanto ospiti per molti aspetti 'ingombranti', che potevano dare prestigio ma anche provocare turbamento nell'ordinato scorrere dell'esistenza consacrata.

L'ospitalità monastica si fece nel tempo sempre più differenziata e si andò strutturando per così dire *ad coetum*. Tuttavia non sembra aver mai del tutto obliterato – anzi, nel secolo XIV pare averlo nettamente recuperato – lo spirito evangelico sotteso alla *Regula Benedicti*; ossia, in ultima analisi, la lezione del buon samaritano, che contribuiva a dare concretezza e conforto scritturistico alla dimensione caritativa della vita regolare.