

CENTRO ITALIANO DI STUDI DI STORIA E D'ARTE
PISTOIA

COMUNE DI PISTOIA – FONDAZIONE CASSA DI RISPARMIO DI PISTOIA E PESCIA

VENTISEIESIMO CONVEGNO
INTERNAZIONALE DI STUDI

VITA RELIGIOSA AL FEMMINILE
(SECOLI XIII-XIV)

Pistoia, 19-21 maggio 2017



viella

Copyright © 2019 – Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia

Tutti i diritti riservati

Copertina a cura di Alessandro Bellucci

Redazione e impaginazione a cura di Valentina Tinacci

ISBN 978-88-3313-180-1



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

Sabato 20 maggio
Pistoia, Sala Sinodale dell'Antico Palazzo dei Vescovi
Presidente Prof. ALBERTO GROHMANN

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI
IL SILENZIO E LA PAROLA NELLA MISTICA FEMMINILE
DEL DUECENTO

1. Premessa

A partire dagli inizi del Duecento, che anticipa sotto questo profilo l'inizio delle modernità occidentali, una nuova forma epistemologica fa la sua comparsa, e prima che essa acquisisca lo statuto di *scientia*, e come tale si doti di un insieme di regole e formule proprie, e persino di un vocabolario tecnico e di un *modus loquendi* specifico, è l'agiografia a raccontare la preistoria medievale di una nuova disciplina, la "scienza mistica", o "scienza dei santi", come verrà nominata nel Seicento¹. In questa letteratura i fatti di una vita, i comportamenti, persino i miracoli hanno un rilievo tutto sommato accessorio rispetto alle illuminazioni, ai celesti colloqui con Dio, gli angeli e i santi, agli stati dell'essere². Visioni, estasi, rivelazioni: l'antico e venerato genere letterario delle Vite offre un posto al racconto dell'esperienza, e questa ne fa esplodere dall'interno l'involucro linguistico e testuale. Questo transito è stato indicato come passaggio dalla agiografia alla autoagiografia, quando il santo diviene il committente di se stesso³. Esso si realizza rapidamente: già alla fine del secolo, il *Memoriale* di Angela da Foligno (†1309) segna l'avvenuta emancipazione dalla agiografia tradizionale⁴. Il *Liber* angelano rappresenta, in assoluto, uno

¹ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris 1982 (ed. it. *Fabula mistica*, Bologna 1987). Per la storia del vocabolo "mistica", e il passaggio da un uso solo aggettivale del termine nel Medioevo a uno sostantivale nel Seicento – mutamento semantico che ha una portata anche teologica –, si veda anche ID., «Mistico» nel XVII secolo. *Il problema del linguaggio mistico*, in *Sulla mistica*, Brescia 2010, pp. 71-97. Sui problemi del linguaggio mistico in generale cfr. *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi mistici*, Atti dell'VIII Seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Ezio Franceschini (Genova, 6 febbraio 2006), a cura di F. VERMIGLI, Firenze 2007.

² Per un primo accesso al corpus letterario italiano si rinvia alla antologia delle *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI - C. LEONARDI, Genova 1988. In ideale prosecuzione di questa raccolta, che ha segnato una pietra miliare negli studi sulla santità femminile, si collocano adesso i due volumi delle *Scrittrici mistiche europee*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - A. DEGL'INNOCENTI - F. SANTI, Firenze 2015 e 2018, che coprono un arco temporale compreso tra il XII e il XV secolo. Ad essi si rinvia anche per una informazione bibliografica aggiornata sulle singole figure e i testi.

³ Cfr. A. DEGL'INNOCENTI, *La mistica femminile tra agiografia e auto-agiografia*, in *L'autobiografia nel Medioevo*, Atti dell'XI Convegno del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 1997), Spoleto 1998, pp. 188-209.

⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale*, ed. E. MENESTÒ, Spoleto 2013 (Uomini e mondi medievali,

dei primi tentativi di dare una organizzazione scientifica, mediante la scrittura, a una oralità primitiva e originariamente inidentificabile: il testo si sorregge sul rapporto tra l'oralità del discorso (femminile) e il sapere ordinatore della scrittura (maschile). Resta il tema dell'*itinerarium*, ma il racconto si organizza in una successione di scene, nella attualità di un luogo, seguendo uno schema teatrale, piuttosto che quello narrativo proprio dell'agiografia⁵.

Coerente con una prospettiva di tipo spirituale rispetto a un'altra di tipo più metafisico, la letteratura medievale privilegia una pragmatica della relazione, con Dio, ma anche con gli altri, e il racconto quindi resta mediato⁶. Occorrerà un tempo più lungo affinché l'Io, focolaio segreto della parola, acquisti una sua autonomia e le figure del soggetto (narrante, o confessante) e dell'autore coincidano. Solo nel Cinquecento l'Io espropriato uscirà finalmente allo scoperto per prendere possesso della scrittura. Questo è il *Libro della mia vita*, scrive Teresa d'Avila (†1582): il titolo risuona quasi come un grido, ché l'autrice è consapevole della novità assoluta della propria opera, come anche della necessità di difendersi. Teresa protesta la propria completa sottomissione all'autorità del padre spirituale e della Chiesa⁷, ma nonostante la sua dichiarata

Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, 35/Testi, 1). Una edizione e traduzione del Libro, che riporta anche il testo delle *Instructiones*, è stata curata da F. FREZZA, *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, Firenze 2012 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 19). Per la bibliografia, ormai immensa, si rinvia ad *Angela da Foligno e il suo culto. 1. Documenti a stampa e nel web (1497 ca. - 2003)*, a cura di S. ANDREOLI - E. DEGL'INNOCENTI - P. LACHANCE - F. SANTI, Firenze 2006 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 6).

⁵ Per la situazione "teatrale" del libro angelano, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, "Non tantum discens sed et patiens divina". Passività e attività dell'anima nel *Memoriale di Angela da Foligno*, in *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, Atti del Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009), a cura di D. ALFONSI - M. VEDOVA, Spoleto 2010 (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medio evo - Accademia Tudertina, 22 - Convegni, 3), pp. 239-270; EAD., *Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana*, «Chiesa e Storia», Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, 2 (2012), pp. 109-135.

⁶ F. SANTI, *Il racconto mediato*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 1/II: Il Medioevo latino: La circolazione del testo*, a cura di G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ, Roma 1994, pp. 689-719.

⁷ Misura strategica, Teresa tenta infatti una presa di distanze: «Ma non concedo alcun permesso per quello che dirò da qui in avanti. Se mostrano a qualcuno questo scritto, non voglio che ne dicano l'autrice né a chi avvennero queste cose. Perciò non metto il mio nome né quello di alcun altro, e farò il possibile per non essere riconosciuta: questo chiedo per l'amor di Dio. L'approvazione di uomini tanto dotti e assennati sarà da sola sufficiente per dare autorità a quella qualsiasi buona cosa che il Signore mi darà grazia di dire. In tal caso il merito è tutto suo. Io non ne ho alcuno, perché sono senza istruzione, senza virtù, senza aiuto di dotti e di alcun altro. Se scrivo, lo sanno solo quelli che me l'hanno comandato e che ora non sono qui. Poi scrivo rubando il tempo e con pena, perché ciò mi impedisce di filare, mentre sono in una casa povera e con molte altre occupazioni» (S. TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, in *Opere*, Roma 1997, 10, 7, pp. 109-110). Torna anche la richiesta al padre spirituale di togliere dal racconto tutto quello che ritiene opportuno e di tenerlo per sé. Inoltre Teresa raccomanda di verificare se quello che ha scritto sia in tutto conforme alla verità «della nostra santa fede cattolica». Se così non fosse, il confessore bruci ogni cosa, perché lei si dichiara completamente sottomessa alla autorità della Chiesa. Ma si veda anche la protesta iniziale delle *Moradas*: «Fra le cose impostemi dall'obbedienza, ben poche mi sono state così difficili come questa di mettermi ora a scrivere dell'orazione, sia perché sembra che il Signore non mi conceda lo spirito né il desiderio di farlo, e sia perché mi trovo da tre mesi con la testa così debole e intontita da scrivere con pena anche per gli affari di necessità. Ma sapendo che la forza dell'obbedienza suole appianare ogni cosa, anche quelle che sembrano impossibili, mi

“ripugnanza” a scrivere, la carmelitana si esprime con l'autorevolezza di un dottore, ed è proprio con lei che il genere letterario della autobiografia mistica raggiunge la sua compiuta organizzazione formale⁸.

Ma questi racconti dell'anima, narrazioni che sembrano quasi fuori dal mondo, si riferiscono anche alla storia collettiva di un passaggio, quello della *christianitas*. La costellazione mistica comincia a splendere nel XIII secolo sotto il cielo della riforma e della riconquista ecclesiastica, e si trova invece a testimoniare, nel Trecento, l'esplosione dell'antica religione dell'unità. Raggiungerà il suo culmine nel Seicento, per poi sparire all'alba di un nuovo giorno, quello che vedrà il sorgere del secolo dei Lumi.

2. Un sapere femminile

Qui ci si sofferma sulla fase iniziale di questa letteratura, per poter seguire meglio il progressivo isolarsi di una nuova formalità, mistica, che si ritaglia un campo proprio nell'area di differenziazione dei discorsi, ma anche per proporre qualche considerazione supplementare riguardo a consuetudini di lettura che ci sembrano un po' restrittive. A questo particolare territorio del sapere è stata tradizionalmente riconosciuta un speciale competenza della donna. In un saggio ormai classico, già il Grundmann faceva coincidere l'insorgere della mistica tedesca con lo sviluppo, nell'Europa del Duecento, del movimento religioso femminile⁹. L'associazione viene del resto autorizzata anche da Giacomo da Vitry, l'*inceptor* del nuovo genere letterario della agiografia mistica¹⁰, che nel secondo decennio del secolo, nel prologo della Vita di Maria di Oignies (†1213), per celebrare la devozione eroica delle beghine della diocesi di Liegi, conia il paradigma della “religione delle madri”. Maria, quasi novello Antonio, guida

accingo all'opera di buona voglia, benché ne senta un'estrema ripugnanza» (S. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Prologo*, in *Opere*, cit., 1, p. 759).

⁸ Tra Cinque e Seicento, l'indiscussa autorità di Teresa favorì, anche in Italia, una esplosione di testi autobiografici, da Caterina Paluzzi a Maria Domitilla Galluzzi, da Brigida Morello ad Arcangela Biondini, da Giovanna della Croce a Veronica Giuliani. Si può vedere in tale produzione letteraria un esito di quello sforzo di alfabetizzazione sistematica, sia pure a livello elementare, veicolato dalle scuole di catechismo, che segnò un indubbio progresso rispetto al periodo medievale. Tuttavia, come notava Adriano Prosperi, i diari della prima età moderna rappresentavano, oltre a un efficace strumento di controllo, anche un mezzo idoneo ad allontanare gli ecclesiastici dai pericoli di un contatto troppo ravvicinato e continuo con le donne, quasi un dispositivo di raffreddamento di rischiose intimità (A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in *Donne e fede*, a cura di L. SCARAFFIA - G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 227-251: alla p. 240). In epoca posttridentina si dovevano infatti rispettare le distanze e sarebbe stata ormai impensabile una situazione come quella descritta nel *Memoriale* di Angela, un testo redatto a quattro mani, discusso tra la donna e il confessore nei lunghi colloqui intrattenuti sui banchi di una chiesa. Per scongiurare il pericolo di vanagloria connesso con la scrittura, la prassi adottata dal padre spirituale era quella di ritirare immediatamente i quaderni della sua assistita. Esempio il caso della Giuliani, con la montagna di 22.000 carte scritte di suo pugno, ma da lei mai rilette. Su Veronica come modello di “scrittura obbediente” si veda il profilo curato da Giovanni Pozzi in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 504-508.

⁹ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974 (Darmstadt 1961).

¹⁰ La definizione di “agiografia mistica” si legge in B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, Genova-Milano 2008, p. 62.

lo stuolo di ascete che popolano i moderni deserti urbani, aprendo una nuova e più alta stagione di santità nella storia della Chiesa¹¹.

Tuttavia, pur riconoscendo la pertinenza di una lettura di genere, bisogna forse adottare un punto di vista diverso e più ampio. L'attenzione storiografica alla questione della donna ha infatti lasciato un po' in ombra una diversa e ulteriore problematica. L'insorgere della mistica testimonia un punto di svolta decisivo nella autocoscienza intellettuale europea e concorre a una reinvenzione dello stesso linguaggio della fede, costituendosi come una alternativa radicale ai discorsi ereditati dalla tradizione. Ma pare inadeguata anche la griglia delle devianze e dei marginalismi spirituali: per un certo periodo, prima che si localizzi e si isoli all'interno dei chiostrini – i “castelli di diamante” dove le suore possono passeggiare in tutta libertà (*sin licencia*), dirà Teresa¹² –, prima che si innalzi la marea del sospetto, la moderna letteratura estatica occupa un posto importante sulla scena religiosa, nonostante il suo carattere sovente elitario. Queste parole che si librano nel silenzio hanno una energia realmente conquistatrice, assumendo di volta in volta figura scrittorica e pittorica, politica e sociale. Focalizzano testi, immagini, percorsi meditativi, riplasmano pratiche liturgiche e devote, instaurano nuovi rituali e sigillano patti sociali.

In realtà, la questione che si agita in tutti questi racconti mistici è il rapporto tra l'esperienza cristiana e la storia. Per questo, ovunque centrale è il tema del corpo. La modificazione antropologica è resa evidente dal diverso funzionamento dell'estasi, che proprio a partire da questo periodo assume la sua forma pienamente cattolica e pentecostale, inassimilabile a quella di altri sistemi religiosi¹³. In un tempo antico e altomedievale la visione era un viaggio dell'anima affrancata dai gravami corporei e fatta libera di circolare attraverso gli spazi cosmici¹⁴. Adesso, la materia inerte abbandonata dagli esploratori antichi assume un ruolo decisivo nell'esperienza spirituale, ad essa indissociabile e necessaria, perché le fornisce il suo stesso vocabolario. La nuova fenomenologia estatica risiede nella invenzione non tanto di un linguaggio del corpo, ma di un

¹¹ La Vita (BHL 5516) fu redatta in tempi assai rapidi dopo la morte di Maria. Era infatti già pronta quando Giacomo da Vitry scese in Italia nel 1216 per essere consacrato vescovo di Accon. Si può adesso leggere in edizione critica, insieme alla silloge di miracoli messi insieme dal discepolo di Giacomo, il frate domenicano Tommaso di Cantimpré: JAKOB VON VITRY, *Das Leben der Maria von Oignies* - THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Supplementum*, ed. R.B.C. HUYGENS, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum/Continuatio Mediaevalis, 252). Il testo del Vitriacense detiene diversi primati, essendo anche la «prima biografia spirituale scritta, nel medio evo, in onore di una laica» (A. VAUCHEZ, *La santità, un'arma contro l'eresia: la "Vita Mariae Oigniacensis" di Giacomo di Vitry*, in ID., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna 2000, pp. 191-207: alla p. 191).

¹² S. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Conclusione*, in *Opere*, cit., 1-2, p. 965: «Pensando alla vostra stretta clausura, ai pochi motivi d'intrattenimento che avete, e come in certi monasteri difettiate pure di spazio conveniente, mi pare, sorelle, che vi debba essere di conforto potervi ricreare in questo Castello interiore, nel quale vi è lecito entrare e passeggiare in qualunque ora senza il permesso della Priora».

¹³ Sulla peculiarità della forma estatica in regime cristiano mi permetto di rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il viaggio indicibile. Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale*, in *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente* a cura di L. CANETTI - A. PIRAS, Brescia 2018 (Quaderni di studi e materiali di storia delle religioni, 21), pp.118-139.

¹⁴ La bibliografia relativa alle visioni dell'aldilà è praticamente sconfinata, ma sui meccanismi del viaggio e sull'antropologia teologica che lo sottende fa luce il libro di C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome 1994.

corpo come linguaggio, in termini teologici si direbbe una incarnazione dello Spirito, secondo il modello dell'Annunciazione.

Due esempi danno la misura del cambiamento intervenuto e permettono di datarlo con una certa precisione ai primi decenni del Duecento. Uno è famosissimo, l'altro più oscuro, ma si riferiscono entrambi a due aree privilegiate della grande ondata mistica che invade l'Europa: il focolaio brabantino e quello umbro. Nel 1232 il dotto scienziato domenicano Tommaso di Cantimpré scrive la Vita di Cristina l'Ammirabile (†1224)¹⁵. L'agiografo riprende, in apparenza, l'antico racconto del viaggio nell'aldilà, ma lo rovescia. Egli non narra infatti una partenza, ma un ritorno. Quando, ormai giunta in paradiso, la donna vede Dio faccia a faccia, il Signore le domanda se vuole rimanere con lui a gustare le gioie celesti, oppure rientrare nel corpo e nel mondo per espiare con la sua sofferenza i peccati degli uomini e salvarli. Cristina risponde senza esitazione di voler tornare. L'*exemplum* del domenicano ci introduce a un modo diverso di praticare l'assoluto: il contratto con Dio non ha infatti come posta la salvezza personale della protagonista, ma la redenzione degli uomini. Al codice giuridico che sottintendeva i viaggi altomedievali, sottoposti all'istanza iniziatica di una prova o di un debito da pagare, qui il ritorno-discesa della protagonista è un servizio d'amore, sul modello cristico, mentre il senso complessivo della storia viene svelato da Tommaso nell'epilogo del racconto incredibile: non è l'anima a essere prigioniera del corpo, semmai il contrario. La storia di Cristina l'Ammirabile ha in fondo il valore di un epitaffio: sigla la fine di un'epoca. La tradizione delle visioni dell'oltretomba avrà ancora una lunga e illustre posterità

¹⁵ Cfr. *Vita Christinae Mirabilis* (BHL 1746-1747), in *Acta Sanctorum*, Iulii, V, Paris 1868³, pp. 637-660. La *legenda* è ora pubblicata integralmente con traduzione italiana a fronte, in *Scrittrici mistiche europee*, I, cit., pp. 152-185. Cristina, detta l'Ammirabile, era nata nel 1150 nella cittadina di St. Trond, nella valle della Mosa. Povera pastorella delle Fiandre, rimasta orfana, manteneva se stessa e le sue sorelle maggiori conducendo le bestie al pascolo. Prediletta da Dio, che la consolava con le sue visite segrete, in famiglia era umile e disprezzata, e nessuno sembrò accorgersi di lei fino all'eccezionale episodio di cui si rese involontaria protagonista, quando durante la cerimonia funebre in chiesa, viva e vegeta, si sollevò improvvisamente dalla bara. Ma la gioia per il suo "ritorno" fu di breve durata e si trasformò presto in rabbia e vergogna, quando i parenti si resero conto del suo cambiamento radicale. Non accettò infatti di occupare in famiglia il posto di prima: prese la via dei boschi, scelse il deserto per vivere sola con Dio, libera e inafferrabile come un uccello. Dedita a penitenze estreme, sfidava ogni pericolo, nutrendosi di radici e di erbe e talora del latte che fluiva dai suoi seni verginali. I parenti usarono ogni mezzo, e anche la violenza, perché la forza irresistibile dello Spirito spezzava qualunque catena. Quando le persecuzioni finalmente cessarono, doveva iniziare una nuova fase del suo iter penitenziale. La "selvaggia" scese in città: se prima aveva fuggito anche solo la vista degli uomini, adesso si immerse completamente nelle miserie e nelle piaghe della società, vivendo con i poveri, curando e assistendo i malati, bevendo l'acqua marcia dei lebbrosi e cibandosi dei loro avanzi. Cristina "la folle" portò la trasgressione anche sul terreno dei benpensanti e della morale comune: scelse l'illegalità. Mangiava in casa dei ladri e degli assassini, divideva con loro il pane dei furti e delle rapine. Un giorno, spinta da una sete terribile, andò a chiedere un bicchiere d'acqua alla tavola di un uomo scellerato. Costui, inaspettatamente, ebbe pietà di lei e le offrì un po' di vino. Per questo, andando contro la morale comune, Cristina disse che, per quel solo atto di misericordia, l'uomo ebbe perdonati i suoi molti peccati. Negli ultimi nove anni della sua vita si preparò alla morte chiudendosi nel silenzio, dentro una cella condivisa con un'altra reclusa nei pressi del monastero delle benedettine di St. Trond. Una mattina suor Beatrice la trovò immobile, riversa sul pavimento, un povero cadavere perduto e dimenticato: era il 1224 e Cristina aveva quarantadue anni. Per un profilo di Cristina l'Ammirabile, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Agiografia e mistica nel Duecento: le «Vitae Matrum» di Tommaso da Cantimpré*, «Hagiographica», 17 (2010), pp. 207-252.

letteraria, ma lavorando su registri diversi da quello estatico. Non più *miraculum*, come voleva Beda il Venerabile, il viaggio nell'aldilà si disloca nel campo dell'allegoria e della finzione poetica. Tornerà, alla fine del Medioevo, dentro una cornice parentetica e didascalica, al servizio della pastorale della paura.

Ma una data specialmente sembra segnare l'inizio storico del grande sviluppo moderno dell'estasi: è nel 1224, alla Verna, l'apparizione del Serafino, «che marchia la carne di Francesco» secondo l'effigie del Crocefisso. «Mistero sconosciuto ai secoli precedenti»¹⁶, si affretteranno a puntualizzare, giustamente, i discepoli del santo, esso darà luogo a discorsi e discussioni infinite, che non troveranno mai una soluzione¹⁷. Più essenziale, forse, è il significato da attribuire a questa scrittura angelica. Esperienza effettivamente fondatrice. Se il visionario antico attraversava le regioni di uno stesso spazio cosmico, qui a dominare è la legge del tempo e della storia, che crea tra il visibile e l'invisibile una frontiera insormontabile. Nel momento in cui la visione si dissolve, lascia, come una reliquia, il segno di una presenza. Nel nuovo discorso religioso al corpo verrà così delegato anche il compito di testimoniare una verità che si sottrae, di dire quello che non può essere detto con parole. In seguito, e sempre più spesso, sarà anche chiamato a rispondere al dubbio che avanza. Lo dichiarerà esplicitamente, alla fine del Duecento, il frate Pietro di Dacia dinanzi al corpo-scrittoio di una vergine stigmatizzata, Cristina di Stommeln (†1312): «Volevo fatti, non parole, *signa*, non *verba*»¹⁸. Qui lo spirito che tatta il corpo della donna è il diavolo, ma non importa che la Verità si mostri anche

¹⁶ THOMAS DE CELANO, *Tractatus de miraculis beati Francisci*, Florentiae 1926-1941 (Analecta Franciscana, 10), II, 3, p. 273.

¹⁷ Sulle opposte reazioni suscitate dalla lettera-enciclica di frate Elia, che, all'indomani della morte di Francesco, notificava il dono eccezionale del santo fondatore, si veda il ricco dossier raccolto da A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs au Moyen Age*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 80 (1968), pp. 595-625. Furono necessari numerosi interventi papali nel corso del secolo XIII, affinché la questione della autenticità delle stimate di Francesco venisse definitivamente archiviata, almeno a livello ufficiale. Non altrettanto può dirsi riguardo al significato da attribuire a questo singolare privilegio. Restava infatti in sospenso il problema della causalità delle stimate: si trattava della immedesimazione spirituale del santo ai dolori della Passione, così piena e completa che egli assunse le sembianze stesse del Crocefisso (immagine allo specchio di Gesù), oppure di un miracolo, il sigillo delle elezione inferito dal Serafino sulle carni di Francesco? Come mostrato da C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, la coesistenza di letture differenti doveva trovare pregnante traduzione iconografica nelle versioni molteplici che Giotto rese del miracolo della Verna.

¹⁸ PETRUS DE DACIA, *Vita Christinae Stumbelensis*, ed. J. PAULSON, Göteborg 1894 (Scriptores Latini Medii Aevi Sueciani, 1); rist. a cura di A. ÖNNERFORS, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 20), 16, p. 3. Cristina abitava nel piccolo villaggio di Stommeln nei pressi di Colonia, dopo essere stata allontanata dal grande beghinaggio a causa dei ricorrenti attacchi diabolici di cui era vittima e che disturbavano i ritmi regolati della vita comunitaria. La vicenda di questa fanciulla sofferente, che subiva gli oltraggi del demonio con eroica rassegnazione, e ne portava sul corpo i segni tangibili, destò grande curiosità: i frati dello *Studium* domenicano si recavano spesso nella casa del pievano di Stommeln, dove costei aveva trovato rifugio, per assistere al "teatro del diavolo". Ma per Pietro, lo studente che veniva dalla Scandinavia, l'incontro con Cristina rappresentò l'evento fondamentale della vita. Come egli racconta nel diario delle sue visite alla donna, questa manifestazione del soprannaturale, per quanto drammatica, l'aiutò infatti a superare i suoi dubbi di fede e stimolò la sua devozione. Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto 2013 (Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, 26), pp. 265-305.

nei suoi segni invertiti e difformi, tramite il demonio, Mentitore per eccellenza. Ciò che conta per i dotti frati dello *Studium* di Colonia, spettatori appassionati di questa scena diabolica, è l'esplosione di una energia spirituale che scardina la serratura delle leggi di natura, liberando l'indefinito delle potenze nascoste.

In realtà, per comprendere l'affermazione del nuovo discorso spirituale, occorre innanzitutto far riferimento a una crisi del pensiero religioso che riguardava il tema della conoscibilità di Dio, del rapporto tra finito e infinito: l'invasione mistica e il razionalismo scolastico ci appariranno allora come i due volti di uno stesso problema. Se lo sviluppo di un nuovo linguaggio metafisico ha ormai sancito la fine della stabilità ontologica tra le parole e le cose, gli spirituali non si arrendono. Dinanzi all'apofatismo del Dio filosofico, chiuso in se stesso e inaccessibile - Abelardo aveva perfezionato anche a livello speculativo il tema dell'unitarismo divino¹⁹ - resta comunque la fiducia che un parlare di Dio debba pur esserci. Su questo nodo essenziale si apre un conflitto che segnerà nel profondo la cultura occidentale, divisa tra fede e ragione, tra il linguaggio della logica e quello del simbolo. Così, era stato proprio per salvare la possibilità di una comunicazione diretta con Dio che già nel XII secolo Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry avevano trasformato la scena religiosa in scena amorosa²⁰. Un secolo più tardi Tommaso d'Aquino tenta la strada di una conciliazione possibile tra le due forme del sapere, quello discorsivo-razionale e quello della illuminazione-rivelazione, sapienza che nel Commento al *de divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, il *doctor angelicus* qualifica come «indocibilem, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem»²¹. Conoscenza perfetta, dunque, perché proviene direttamente da Dio, dono insondabile della sua grazia. Come Barbara Faes ha ampiamente mostrato, è in questa prospettiva che si comprende la rilevanza assunta dal tema dell'estasi nelle discussioni delle facoltà di teologia, e come la dottrina agostiniana della visione sia al centro di *quaestiones* che articolano in maniera

¹⁹ Cfr. C. LEONARDI, *Il Cristo. IV: Testi teologici e spirituali in lingua latina da Abelardo a san Bernardo*, Milano 2001³, p. XIV: «Per questo Abelardo appare sulla scena dell'Occidente, dopo e più di Giovanni Scoto, come un pensatore originale e un testimone di come l'uomo possa scrutare Dio fino a smarrirne il volto. Egli giunse alla contraddizione: non vide la pienezza trinitaria in Dio e conseguentemente la pienezza di umanità in Cristo; e dichiarò, anche per questa via, insondabile la divinità: l'intelletto doveva constatare il suo limite proprio nel momento della sua autonoma costituzione gnoseologica». Fissando in termini rigorosamente razionali la tendenza propria della teologia monastica altomedievale verso il monoteismo, per Abelardo l'esperienza spirituale si poteva consumare soltanto nel silenzio. Un silenzio abissale era quello che avvolgeva anche la sua proposta di vita monastica per Eloisa del Paracletto.

²⁰ C. LEONARDI, *Monaci, chierici e laici intorno al Vangelo. Il Dio lontano e il Dio vicino nel secolo XII*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, Bologna 2003, pp. 367-379; rist. con il titolo *Il Dio nascosto del secolo XII*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. SANTI, Firenze 2004 (Millennio Medievale, 40. Strumenti e studi, n.s.), pp. 537-554); Id., *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo*, in GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La Lettera d'oro*, Firenze 1983, pp. 5-42; rist. in *Medioevo latino*, cit., pp. 507-536; Id., *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, cit., pp. 295-321; rist. con il titolo *C'è una teologia monastica nel Medioevo?*, in *Medioevo latino*, cit., pp. 443-465. Sull'importanza dell'opera di Bernardo nella autoscienza delle monache medievali, si veda anche E.A. MATTER, *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede*, cit., pp. 43-60.

²¹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, ed. B. MONDIN, Bologna 2004, c. 2, l. 4, 192, p. 216.

sempre più chiara e precisa un lessico rimasto sino ad allora abbastanza fluido e intercambiabile: *excessus* o *alienatio mentis*, *extasis*, *raptus*²². Fondamentale, sul piano fenomenologico, risulta la distinzione operata tra *excessus mentis*, lo stato di elevazione *secundum naturam*, e il *raptus*, esperienza *contra naturam*, tra visioni immaginarie e intellettuali e il sommo grado della contemplazione di Dio *per essentiam*, privilegio rarissimo accordato da Dio in circostanze assolutamente eccezionali a pochi eletti²³.

Questi dibattiti documentano la centralità e attualità del tema, ma tra estasi pensata ed estasi vissuta permane uno scarto. L'interstizio da colmare viene occupato da una moderna letteratura spirituale, che ha il compito di sottrarre l'estasi al cielo della teoria. Tra i secoli XIII e XVI (e anche oltre) il discorso dei mistici non si iscrive all'interno di un itinerario della conoscenza, come fa una teologia, ma si installa in un luogo dove si produce un lavoro della scrittura generato dal linguaggio. Esso è chiamato a farsi carico dei messaggi che scaturiscono da questo focolaio dell'interiorità. La stessa prassi della confessione auricolare, introdotta dal Concilio Lateranense, pur dettata da esigenze disciplinari e di controllo, concorre alla liberazione delle voci, offre le condizioni e un nuovo spazio per dirsi: molte di queste scritture germinano all'ombra di un confessionale.

A rigore, anche lo statuto di questa letteratura resta incerto, perché il racconto dell'estasi non si lascia enucleare in un genere specializzato, ma lavora su registri narrativi e linguistici diversi, all'incrocio tra il latino e le nuove parlate vernacolari. All'inizio esso trova posto nell'antica e venerata tradizione delle Vite, per poi progressivamente rendersi autonomo, senza tuttavia che l'agiografia venga mai definitivamente soppiantata. Si può allora forse isolare, come solo tratto comune di un panorama testuale imponente, una teoria del dire, che apre lo spazio a maniere nuove di parlare. Sul modulo femminile, una sorta di *ars dictandi* è all'origine di una moderna struttura letteraria dai confini mobili e aperti a una pluralità di codici espressivi – *legendae*, memoriali, epistolari, inchieste – , ma che attinge da una stessa fonte la pienezza dei discorsi. All'inizio vi è infatti un atto di parola, una locuzione o una visione. Esso ha un carattere essenzialmente epifanico, è un avvenimento, funziona sul modello dell'annuncio, perché "attraversa", e così ristabilisce una comunicazione diretta tra ordini diversi: l'umano e il divino. La sua più alta ambizione è quella di riconciliare il divorzio tra le parole e le cose, o, in termini diversi, di ricucire la frattura tra il visibile e l'invisibile. Lo spazio tra i due mondi, il celeste e il terreno, si riempie così di donne, a custodire un simbolismo che la teologia tende ormai a considerare culturalmente illecito. Per l'uomo non resta che l'ascolto, anche se la donna stessa si nasconde nella parola che trasmette, perché l'Io che parla non è il suo, ma di Dio. Tuttavia devono essere in due perché il nuovo linguaggio nasca. La moderna letteratura spirituale, quindi, assegna una priorità alla relazione. Non è infatti, quello mistico, un linguaggio celibe, come

²² B. FAES, *Excessus mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. CANONE, Firenze 2005, pp. 167-184.

²³ B. FAES, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, «Mélanges de l'École française de Rome», 117 (2005), pp. 83-114.

quello teologico e clericale, e a presiedere il suo sviluppo è la dualità maschile/femminile. Ma in questo caso la madre prevale sul padre, anche in nome di una antica tradizione culturale che sostiene il principio di una femminilità della presenza divina nel mondo (*Shekinah*). È dunque attraverso la madre che la parola arriva e si fa corpo e discorso, mentre al padre è assegnato il compito di consegnarla e farne una memoria.

Questa struttura si coglie, a livello cristallino, nel *Memoriale* di Angela da Foligno, che consente di analizzare più da vicino la relazione tra la mistica e il padre spirituale, nel combinarsi di due posizioni apparentemente asimmetriche. Dunque, da un lato c'è la donna: il suo non è un discorso autorizzato da un sapere accreditato né da una posizione istituzionale (non è un professore, né un predicatore). Il suo valore proviene unicamente dal fatto di essere il luogo dell'enunciazione ispirata, è il tramite di un atto presente di Dire. Il lavoro del frate invece è quello di far rientrare la parola di Angela all'interno di una comprensibilità e di garantirle una legittimazione. È il suo stesso sapere che lo investe del titolo di nominare e classificare: è questo in Occidente il compito proprio della scrittura. E tuttavia a convocarli è un terzo, invisibile, che è anche il vero autore e il regista dell'avvenimento. Lo schema, in fondo, più che binario, è ternario. Anche l'agiografia è un genere essenzialmente teofanico, ma la composizione di una sequenza di luoghi organizza una storia, mentre la mistica è una scena, una rappresentazione.

3. *Una letteratura europea*

Questa è la struttura che sorregge il discorso, anche se poi andrebbero considerate le particolarità delle sue realizzazioni e delle specificità locali. La letteratura estatica ha una dimensione europea, e pertiene innanzitutto a una topografia. Ha i suoi luoghi privilegiati: regioni, categorie sociali, tipologie di gruppo e di organizzazione. Il suo stesso sviluppo segue scansioni e ritmi differenti. Nel cuore dell'Europa duecentesca, il nuovo vento spirituale attraversa le regioni dell'antica Lotaringia: si leva dalle prospere e dinamiche Fiandre per approdare, una generazione più tardi, nell'Umbria serafica, non senza interessare gli alveari monastici della Valle Renana, già fertilizzati, il secolo precedente, dai carismi di Ildegarda di Bingen (†1179) ed Elisabetta di Schonau (†1164).

In un tempo successivo la corrente raggiungerà anche la Francia e la Scandinavia, con Margherita Porete (†1310) e Brigida di Svezia (†1373), che rappresentano due approdi estremi e in un certo senso contrapposti del magistero femminile: all'infaticabile attivismo della profetessa svedese, alla sua parola esplicita e trasparente, torrenziale, fa da contrappunto la misteriosa e infelice beghina francese, teologa del nulla, che nel suo poema racconta con linguaggio ermetico la vicenda di un'anima assisa al fondo del profondo. Nel Quattrocento il cerchio si allarga anche all'Inghilterra. Nell'isola, percorsa dai fremiti del Lollardismo e dall'insegnamento dell'eresiarca Wyclif, emergono Margery Kempe (†1440) e soprattutto Giuliana di Norwich (†1416 ca.), una delle voci più alte della letteratura carismatica medievale, anche per la capacità di tradurre in termini speculativi il tema affettivo e devozionale della

maternità di Dio. Si tratta di un motivo tipico della spiritualità delle donne, impegnate nel tentativo di superare la diffrazione tra il Dio dell'ira e quello della misericordia²⁴. In un quadro politico e sociale differente, la Spagna delle *beatas* dovrà invece attendere ancora del tempo. Lo sviluppo urbano più lento che non nei Paesi Bassi e nell'Italia centrale appare meno idoneo a favorire le nuove forme penitenziali, così come le condizioni di una libera espressione femminile, ma gli studi recenti stanno facendo riemergere, sull'estremo limitare del Medioevo, alcune figure di "sante vive", soprattutto claustrali domenicane, che sotto le insegne di Caterina preparano la strada a Teresa, non più relegata nella sua solitaria e improvvisa grandezza.

Anche volendo concentrarsi sul tempo degli esordi, qui si possono offrire solo alcuni punti di riferimento per una storia, in attesa di analisi comparative più approfondite, suscettibili di sottrarre la letteratura estatica al suo sonno anistorico. Bisogna allora partire da una frontiera che sembra dividere in due l'Europa, tra un Nord dove l'insorgere di un vasto fermento laicale non esclude un robusto radicamento monastico, testimoniato da una massiccia presenza cisterciense²⁵, e un'area mediterranea posta sotto l'egida mendicante. Questa linea traccia anche lo spartiacque tra una mistica più popolare e una più colta. Nei Paesi Bassi e in Germania la donna religiosa acquista infatti quasi da subito una autonomia di scrittura, cosa che nella penisola avverrà con almeno due secoli di ritardo. Come ricordava infatti Giovanni Pozzi: «fra le espressioni della santità femminile non c'è la scrittura [...] e nemmeno le parole, pur tanto singolari nella loro duplice essenza, metafisica e poetica»²⁶. In Italia, bisogna attendere il Quattrocento per il primo testo autografo: è il manoscritto delle *Sette armi spirituali* della clarissa bolognese Caterina Vigri (†1463), consuntivo del suo insegnamento alle sorelle²⁷. Coltivando quella retorica dell'umiltà che serve a scansare ogni sospetto di presunzione, Caterina si firma la «minema cagnola latrante», quindi consegna il libro al confessore, con l'impegno di farlo conoscere alle destinatarie soltanto dopo la sua morte. Nel nostro paese la scrittura, come esperienza materiale e pratica condivisa, è la grande conquista

²⁴ C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1982.

²⁵ Sul monachesimo cisterciense nella regione, che conobbe una autentica esplosione di fondazioni nella prima metà del Duecento, a fronte di una sostanziale stabilità degli istituti maschili, cfr. J.M. CANIVEZ, *L'ordre de Cîteaux en Belgique des origines (1132) au XX^e siècle*, Forges-lez-Chimay 1936; *Les moniales cisterciennes dans l'ancien roman pays de Brabant*, 4 voll., Bruxelles 1924-1926; S. ROISIN, *L'efflorescence cistercienne dans la diocèse de Liège au XIII^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 39 (1943), pp. 342-378. Va tuttavia precisato che l'identità cisterciense di queste fondazioni non coincideva necessariamente con l'appartenenza all'Ordine, dopo il divieto alle incorporazioni sancito dal Capitolo generale del 1228. Come sosteneva Kaspar Elm: «Ben pochi studiosi della storia dei monasteri cistercensi femminili potranno contestare l'affermazione che l'appartenenza dei monasteri femminili all'ordine cistercense stesso si esprimesse unicamente nella coscienza delle monache e nella loro volontà di essere cistercensi e di vivere come tali» [K. ELM, *Le donne negli ordini religiosi dei secoli XII e XIII*, in *Chiara e il secondo ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*, Atti del Convegno di Studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara (Nardò, 12-13 novembre 1993), a cura di G. ANDENNA - B. VETERE, Galatina 1997, pp. 9-22: alle pp. 12-13].

²⁶ G. POZZI, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 21-42: alla p. 34; rist. in ID., *Alternatim*, Milano 1996, pp. 289-313: alla p. 303.

²⁷ CATERINA VIGRI, *Le sette armi spirituali*, ed. a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze 2000 (Caterina Vigri. La santa e la città, 1).

storica delle suore francescane del Quattrocento²⁸, ed è la clausura la madre della scrittura. Per le Clarisse l'atto di scrivere si configura come una impresa militante: ricerca autonoma e consapevole delle proprie radici identitarie, con la riscoperta e lo studio della regola di Chiara, costruzione della memoria, mezzo di comunicazione tra le comunità, di cui spezza l'isolamento, strumento per la formazione e istruzione delle religiose, ma anche pausa ricreativa nella composizione delle laudi sacre²⁹.

Ma ritorniamo al tempo delle origini. Le primissime testimonianze attengono agli ambienti più evoluti e urbanizzati delle Fiandre e del Brabante, quando un piccolo movimento di chierici e letterati di grande livello, provenienti dalle élites intellettuali della regione, come Giacomo da Vitry³⁰ e Tommaso di Cantimpré³¹, alla ricerca di una illuminazione "altra", si mettono in ascolto delle voci che ne umiliano la competenza, avviando un modello di relazione destinato a conoscere una lunga posterità spirituale. Le loro eroine sono in prevalenza laiche: uscendo dai chiostri, la pratica della direzione di coscienza e la confessione auricolare strappano alle opacità sociali i materiali con cui è possibile comporre la nuova letteratura edificante. Scritture sperimentali, segnate dalla istanza comune di riarticolare nella trama ecclesiale le esperienze private. Corollario al suo impegno bellico nella crociata, il fine dichiarato di Giacomo da Vitry è anche quello di strappare i fedeli al richiamo delle grandi eresie popolari e dei movimenti eterodossi: le parole dell'estasi colmano le lacune del discorso ecclesiale e offrono alla predicazione un ricco repertorio di *exempla*. Questi racconti venuti d'altrove hanno in realtà anche una funzione politica, militante: negli stessi anni del Concilio Lateranense IV, gli occhi spirituali di Maria di Oignies, *veracissima prophetissa*, alzano il velo sul mistero e al momento della elevazione vedono affacciarsi sul calice, splendente, il Bambino Gesù. È l'ostia incarnata, prova inoppugnabile, la visione, della verità del dogma contestato³².

²⁸ A. BARTOLI LANGELI, *Scrittura di donna. Le capacità scritte delle Clarisse dell'Osservanza*, in *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Atti della II giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Foligno, Monastero Clarisse di S. Lucia, 10 novembre 2007), a cura di P. MESSA - A.E. SCANDELLA - M. SENSI, Assisi 2009, pp. 81-96.

²⁹ *Uno sguardo oltre. Letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Atti della I giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Foligno, Monastero Clarisse di S. Lucia, 11 novembre 2006), a cura di P. MESSA - A.E. SCANDELLA, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2007; *Il richiamo delle origini. Le Clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*, Atti della III giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Foligno, Monastero Clarisse di S. Lucia, 8 novembre 2008), a cura di P. MESSA - A.E. SCANDELLA - M. SENSI, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009.

³⁰ Giacomo da Vitry è una figura chiave della stagione conciliare. Dopo la nomina a vescovo di S. Giovanni d'Acri nel 1216, partì per la Terrasanta dove si trattenne fino al 1226. Al suo ritorno svolse varie missioni nella zona tra Liegi e Reims, ma dopo l'elevazione al cardinalato nel 1229 soggiornò prevalentemente presso la Curia, attendendo alla stesura delle sue opere più importanti. Alla sua morte, nel 1240, chiese di essere sepolto a Oignies, vicino alla tomba di Maria. Su di lui si veda PH. FUNK, *Jacob von Vitry. Leben und Werk*, Leipzig 1909; M. COENS, *Jacques de Vitry*, «Bibliographie nationale de Belgique», 20 (1962), coll. 466-473 ; A. FORNI, *Giacomo da Vitry, predicatore e sociologo*, «La Cultura», 17/1 (1980), pp. 34-89.

³¹ Cfr. A. DEBOUTTE, *Thomas de Cantimpré*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XV, Paris 1991, coll. 784-792, che ricostruisce un profilo di Tommaso attraverso i numerosi riferimenti autobiografici presenti nelle sue opere. Per una monografia su di lui bisogna ancora basarsi su A. KAUFFMANN, *Thomas von Cantimpré*, Köln 1899. Si veda anche S. ROISIN, *La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré*, in *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*, vol. 1, Louvain 1946, pp. 546-557.

³² Sulle visioni a sfondo eucaristico di Maria, e sul carattere apologetico del libro di Giacomo,

Pur riservando un'attenzione privilegiata alla dimensione ascetico-contemplativa, questi testi affrontano anche temi molto reali e concreti, come il denaro, la sessualità, il matrimonio e la maternità, e sono ricchi di riferimenti all'attualità politica e sociale, sovente animati da un forte impegno di denuncia. Le penitenti appartengono a tutte le fasce della popolazione, sia urbana che del contado: Cristina l'Ammirabile è una pastorella, Margherita d'Ypres (†1237)³³ un'orfana, ma alcune, come Maria di Oignies e Yvette de Huy (†1228)³⁴, provengono dai ceti sociali più dinamici e abbienti. Non sono dunque delle reiette della società, ma donne che fanno propria la scelta della castità e della povertà volontaria, in aperta contestazione dei valori di una borghesia in ascesa, delle maniere secolari di vivere e pensare. E questo anche al prezzo di conflitti violenti con le loro famiglie. Nella biografia di Ugo di Floreffe, Yvette si ribella con durezza al matrimonio che le viene imposto dal padre³⁵, mentre Maria di Oignies apprende

che enfatizza comunque il potere sacerdotale, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, in *Il «Corpus Domini». Teologia, antropologia e politica*, a cura di L. ANDREANI - A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze, Sismel, 2015 (mediEVI, 8), pp. 73-100.

³³ La *Vita preclare virginis Margarete de Ypris* (BHL 5319; Kaeppli 3773) fu commissionata a Tommaso di Cantimpré dal famoso predicatore domenicano Sigieri da Lilla, che era stato il confessore della fanciulla, morta a soli ventuno anni. Di ritorno nelle Fiandre da Parigi, dove aveva studiato teologia, nel 1240 Tommaso si fermò a Ypres per incontrare il vecchio frate. In quella occasione Sigieri gli raccontò la storia di Margherita, che lo commosse profondamente per la sua straordinaria semplicità e normalità. Nella *legenda* è evidente il tentativo di modellare entro schemi devozionali già abbastanza stabili il comportamento delle giovani che si orientavano verso la penitenza privata e di proporre un modello di perfezione cristiana accessibile a tutte. La *Vita*, ultimata prima del 1244, fu edita dal Meersseman in appendice a uno studio sulle relazioni tra i frati Predicatori e il movimento religioso femminile nelle Fiandre del Duecento: G. MEERSSEMAN, *Les frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18 (1948), pp. 69-130: alle pp. 106-130.

³⁴ *Vita Ivettae seu Iuttae reclusae prope Hoiium* (BHL 4620), di cui si conosce un solo manoscritto, è edita in *Acta Sanctorum*, Ianuarii, II, Paris 1867³, pp. 145-169. Fu redatta intorno al 1230 da Ugo di Floreffe, colto canonico premostratense. Cfr. I. COCHELIN, *Sainteté laïque: l'exemple de Julette de Huy (1158-1228)*, «Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie», serie V, 95 (1989), pp. 397-417; J. CARPENTER, *Julette of Huy Recluse and Mother (1158-1228). Children and Mothering in the Saintly Life*, in *Power of the Weak. Studies on Medieval Women*, ed. J. CARPENTER - S.B. MACLEAN, Chicago 1995.

³⁵ Nella biografia di Yvette si legge una interessante perorazione indirizzata ai genitori, cui la beata chiede inutilmente di risparmiarla dal vincolo del matrimonio, luogo per eccellenza dell'alienazione. Il nodo più difficile da risolvere resta però quello dei figli. Al di là degli schemi tipologici, il testo affronta un problema molto reale e concreto: come sia possibile gestire la maternità all'interno di una vita di perfezione. Questo tema ha nella biografia di Iutta uno sviluppo inedito, perché lei ama profondamente i suoi figli e non è una madre che se ne sbarazzi con la disinvoltura, perlomeno apparente, di tante eroine del tempo. È il padre a sottrarglieli, preoccupato per le sorti dei nipoti, spogliati da una madre dissennata che non esita a svuotare la casa per fare la carità ai poveri e ai lebbrosi. Straziata dal dolore, Iutta li reclama, e avrà persino un cedimento alla normalità sociale e quotidiana facendo un piccolo investimento che possa mettere al sicuro il suo avvenire di vedova e quello dei suoi ragazzi. Ma, per quanto veniale, anche questo è un peccato, e l'agiografo snocciola una serie di autorità scritturali e patristiche a sostegno della povertà. Iutta decide allora di troncargli ogni rapporto con il *seculum* e si fa reclusa per poter spiare il grande peccato della sua gioventù, quello di aver desiderato la morte del marito. Ma anche dentro la cella, ormai morta al mondo, non può dimenticare e soffre angosce e tormenti per il figlio peccatore, che riesce infine a convertire con molte lacrime, penitenze e minacce. Sancita l'incompatibilità tra esistenza secolare e ricerca della perfezione, l'unica soluzione per i figli di Iutta è quella del monastero a cui la madre stessa li avvia e a cui riesce a ricondurre anche il figlio mondano e impenitente, e persino il padre, che abbandona la sua «miserabile vita» per farsi pellegrino e poi monaco cisterciense. Permane dunque

da una visione che la madre è stata condannata alle pene dell'inferno per aver praticato il prestito a usura. Capisce quindi che è uno sforzo vano continuare a pregare per la sua anima. Così, le nuove cristiane si impegnano nelle opere di carità e di assistenza negli ospedali e nei lebbrosari, soccorrono i poveri e cercano di riparare le ferite e le ingiustizie della società, anche se il loro complesso iter penitenziale trova quasi sempre sbocco nella solitudine della cella. In fondo, le Vite mettono a nudo tutte le difficoltà e le contraddizioni insite nello sforzo di costruire un nuovo modello di santità femminile laicale. Il tentativo degli agiografi riesce solo in parte, come appare evidente sia nel precoce riassorbimento delle istanze attive e di apertura al mondo che caratterizzano la molla iniziale dell'esperienza delle *religiosae mulieres*, che nella obliterazione di alcune componenti fondamentali della vita secolare, come il matrimonio e la maternità.

Ancora legate a una *ratio* conventuale sono le agiografie monastiche, elaborate negli *scriptoria* delle grandi abbazie cisterciensi³⁶, dove l'autorialità è meno spiccata e i modelli di perfezione più omogenei. Ma anche in queste visioni claustrali a dominare sono le tematiche eucaristiche, che le due monache della Ramée, Ida di Nivelles (†1231/1232) e Ida di Léau (†1262), declinano in sceneggiature luminose e rarefatte dei Vangeli dell'infanzia³⁷. Il registro cambia completamente se a

una tensione, e anche nel caso di una biografia così poco convenzionale come quella di Iutta, la sola via di uscita che l'agiografo infine è in grado di offrire rimane all'interno dello schema monastico. Su questo nodo irrisolto della santità femminile, cfr. A. DEGL'INNOCENTI, *Spose e madri nell'agiografia medievale*, in *Religione domestica (medioevo - età moderna)*, Verona 2001 (Quaderni di storia religiosa, 8), pp. 9-53; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Madri sane nella letteratura medievale*, in *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*, Atti del Convegno (Ostia Antica - Roma, 29-30 settembre 2010), a cura di M. CHIABO - M. GARGANO - R. RONZANI, Roma 2011 (RR inedita, saggi, 49), pp. 53-111.

³⁶ Per una panoramica di questa produzione agiografica, che comprende anche le testimonianze maschili, il rinvio è al vecchio saggio di S. ROISIN, *L'agiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain-Bruxelles 1947 (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 27), sempre utile e interessante, anche se condizionato dalla prospettiva un po' autoreferenziale della tradizione storiografica degli Ordini.

³⁷ *Vita Idae de Nivelles Sanctimonialis in Monasterio de Rameya* (BHL 4146-4147), ed. *Quinque prudentes virgines sive B. Beatricis de Nazareth, B. Aleydis de Scharenbecka, B. Idae de Nivelles, B. Idae de Lovanio, B. Idae de Levis Ordinis Cisterc. praeclara gesta ex antiquis M.s. eruta*, auctore P. F. Ch. HENRIQUEZ, Antverpiae 1630, pp. 199-297. La Roisin attribuì questa *legenda* a Goswin de Bossut, agiografo ufficiale dell'abbazia di Villers, poco distante dalla Ramée (ROISIN, *Hagiographie cistercienne*, pp. 54-59). Ida ha un percorso piuttosto irregolare. Trascorre gli anni dell'adolescenza tra le beghine di Nivelles, dopo essere fuggita di casa per evitare le nozze. Tre anni più tardi prende il velo nel piccolo monastero di Kerkom che professa la regola cisterciense. Vi entra per vivere in stretta povertà e avere la possibilità di comunicarsi più spesso. Poco dopo il suo arrivo, nel 1214, le monache si trasferiscono a Rameige, presso Jodoigne nel Brabante vallone. Guarita da una grave malattia per le preghiere della comunità, è dotata di grazie mistiche straordinarie: visioni, estasi, lotte con i demoni, dono di lettura dei cuori. Si parla di lei anche nella Vita di Beatrice di Nazareth, che la considerava sua maestra spirituale. Si conoscono quando Beatrice sosta per un certo tempo alla Ramée per imparare l'arte di copiatura dei libri e il loro rapporto durerà sino alla morte di Ida. Cfr. P. DINZELBACHER, *Ida von Nijvels Brückenvision*, «Ons Geestelijk Erf», 52 (1978), pp. 179-194, ma lo studio migliore si deve ad A. DEGL'INNOCENTI, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, I, cit., pp. 197-213. Abbastanza simile è il profilo dell'altra Ida. Cfr. *Vita Idae Lewensis* (BHL 4144), ed. P. DE BUCK, in *Acta Sanctorum*, Octobris, XIII, Parisiis 1859, pp. 100-135; ed. anche in *Quinque prudentes virgines*, cit., pp. 440-458. Secondo il De Buck l'autore era Ugo di Floeffe, che intorno al 1228 aveva scritto la Vita di Ivetta d'Huy (*Commentarius praevious*, cit., p. 104), ma la Roisin ne escludeva la paternità per ragioni cronologiche, in quanto la Vita di Ida di Léau risale all'ultimo quarto del XIII secolo. Per analoghi motivi, pur riconducendola all'ambito cisterciense, non riteneva

scrivere è un domenicano. Con la Vita di Lutgarda di Aywières (†1246), che egli elegge a madre e nutrice dell'ordine dei Frati Predicatori, benché sia una monaca cisterciense, Tommaso di Cantimpré chiude il suo florilegio delle sante donne della diocesi di Liegi e consegna il grande capolavoro dell'agiografia mistica del secolo³⁸. Già a metà del Duecento, nel ritratto di questa vecchia Sibilla cieca e muta, ma potentissima nello strappare le anime dalle pene del purgatorio, sono fissati gli elementi costitutivi della proposta agiografica domenicana: lo scambio dei cuori, le piaghe, il sangue, la forza riparatrice e redentrice della sofferenza e del digiuno³⁹. L'enfasi non è più posta sul mistero della Incarnazione, ma su quello della Passione: ad apparire nell'ostia non è un Bambino luminoso e sorridente, ma un Dio crocefisso, una *Imago Pietatis*. Il linguaggio erotico di ascendenza bernardino-cisterciense si arricchisce dei temi cari alla nuova pastorale mendicante e la pia Lutgarda apre la lunga galleria delle grandi addolorate del Medioevo, alla mistica passionista e sacrificale di Aleydis di Schaerbeek (†1250)⁴⁰, la lebbrosa,

potesse essere opera di Goswin de Bossut, autore della Vita di Ida di Nivelles (ROISIN, *Hagiographie cistercienne*, cit., pp. 63-64). Sembra che la biografia di Ida di Léau sia stata scritta poco tempo dopo la morte di lei, come prova la menzione di testimoni ancora viventi. Nasce a Leew, località tra Tongeren e Sint-Truiden, dove ancora bambina frequenta la locale scuola delle beghine. A tredici anni, già dotata di una buona preparazione di base, viene ammessa nel monastero della Ramée, dove eccelle nella trascrizione dei libri liturgici. La sua spiritualità, luminosa e serena, è molto simile a quella della prima Ida, anche se la sua dedizione allo studio riflette una fase più matura della comunità, ormai allontanata dal lavoro dei campi ancora praticato da Ida di Nivelles. Cfr. A. DEGL'INNOCENTI, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, I, cit., pp. 323-338.

³⁸ Per la versione latina della *Vita Lutgardis* di Tommaso di Cantimpré (BHL 4950) si deve ricorrere ancora alla edizione bollandista, in *Acta Sanctorum*, Iunii, III, Antverpiae 1701, pp. 231-263. La prima stesura di questa biografia risale al 1248, due anni dopo la morte della santa. In seguito, tra il 1254 e il 1255, Tommaso intervenne sulla redazione più antica, per integrarla con la testimonianza del suo confratello Bernardo, penitenziere di Innocenzo IV (†1254), che era ritornato nelle Fiandre dopo la morte del pontefice. La biografia di Lutgarda è il capolavoro della maturità di Tommaso di Cantimpré, che con il ritratto di questa monaca cisterciense chiudeva il ciclo agiografico dedicato alle sante donne della diocesi di Liegi. L'opera, molto più elaborata e compiuta delle prove precedenti, ha anche accenti personali, per la lunga frequentazione che l'agiografo ebbe con Lutgarda, né sembra estranea alla sua composizione la volontà di Tommaso di proporre un'identificazione della propria vicenda con quella di Giacomo da Vitry e Maria di Oignies. Cfr. S. ROISIN, *Sainte Lutgarde*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem», 8 (1946), pp. 161-172; A. VAN ROY, *Lutgardis*, Brugge 1946; TH. MERTON, *What are these Wounds? The Life of a Cistercian Mystic. Saint Lutgard of Aywières*, Milwaukee 1950; A. DEBOUTTE, *Lutgard als mystieke heilige*, in *Sint Lutgart. Tentoonstellingskatalogo*, Bruges 1974, pp. 52-68; ID., *Sainte Lutgarde et sa spiritualité*, «Collectanea cisterciensia», 44 (1982), pp. 73-87; P. DINZELBACHER, *Das Christusbild der hl. Lutgard von Tongeren im Rahmen der passionsmystik und Bildkunst des 12. und 13. Jahrhunderts*, «Ons Geestelijk Erf», 56 (1982), pp. 217-276; M. COWLEY, *Lutgardis of Aywières*, «Benedictina», 1 (1984), pp. 21-48; E. STOLFI, *Le visioni nella «Vita Lutgardis»*, «Rivista cisterciense», 8 (1991), pp. 265-310; M. KING, *The Dove at the Window: The Ascent of the Soul in Thomas de Cantimpré's Life of Lutgard of Aywières*, in *Medieval Religious Women. III. Hidden Springs. Cistercians Monastic Women*, Kalamazoo 1995, pp. 225-253; A. BUSSELS, *Saint Lutgard's Mystical Spirituality*, *ivi*, pp. 211-223 [rist. «Cistercium», 220 (2000), pp. 777-791]; A. DEBOUTTE, *The Vita Lutgardis of Thomas of Cantimpré*, *ivi*, pp. 255-281; M. VAN UYTFANGE, s.v., in *Il grande libro dei Santi*, II, dir. C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 1269-1271.

³⁹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Lutgarda nella mistica femminile medievale*, «Hagiographica», 19 (2012), pp. 217-274.

⁴⁰ *Vita Aleydis* (BHL 264), in *Acta Sanctorum*, Iunii, II, Paris 1867³, pp. 471-477. I tentativi di identificare l'autore della Vita non sono approdati a una attribuzione certa: si trattava forse del monaco cisterciense, che aveva in cura il monastero della Cambre, dove Aleydis risiedeva, anche

Elisabetta di Spalbeek (†1316 ca.)⁴¹, Ida di Lovanio (†1290/1300)⁴², Lukardis di Oberweimer (†1309)⁴³, Cristina di Stommeln.

Il linguaggio delle monache è diverso da quello beghine, così come lo stile di vita, ma non bisogna esagerare: a contare qui non è tanto l'appartenenza a un ordine o a uno status religioso o sociale, ma la sintonia con le correnti dello Spirito. Questi ambienti sono infatti tra loro permeabili e comunicanti, a costituire reti informali di amici e di amiche di Dio, in uno scambio di notizie e rivelazioni, ma anche di assistenza e reciproco sostegno. Nelle scelte decisive della sua vita, Lutgarda ricorre al carisma di Cristina l'Ammirabile, e altrettanto fa Giuliana di Mont-Cornillon (†1258) con la reclusa Eva⁴⁴. Giuliana, preposita dell'ospedale

se la sua malattia la costringeva a vivere segregata dalla comunità per il rischio del contagio. Ella offrì gioiosamente il suo martirio quotidiano per la liberazione delle anime del purgatorio. Cfr. M. CAWLEY, *The Life of Alice and the Silver Age at Villers*, «Cistercian Studies Quarterly», 31 (1996), pp. 51-74; A.M. SORRENTINO, *Aleide di Schaerbeek, monaca cistercense del sec. XIII*, «Rivista cisterciense», 13 (1996), pp. 3-20; C. WADDELL, *Alice de la Cambre: regards sur sa vie*, «Collectanea Cisterciensia», 6 (2004), pp. 83-96; E. CAMPION, *Bernard and Alice the Leper: An Odor of Life for Some*, «Cistercian Studies Quarterly», 39 (2004), pp. 127-139; E. MIKKERS, *Aleydis von Schaerbeek: Ikone einer Zisterzienserin, Anmerkungen zu ausgewählten Abschnitten ihrer Vita*, «Cistercienser Chronik», 113 (2006), pp. 247-262.

⁴¹ *Vita Elisabeth* (BHL 2484), ed. in *Catalogus Codicum Hagiographicarum Bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, t. 1, Bruxelles 1886, pp. 362-378. Oltre alla testimonianza di Filippo, su Elisabetta si possiedono un rapporto del vescovo di Liegi e il racconto di una visita di Ricolf, abate di Eberbach. Cfr. *Vita sancti Conradi*, «Analecta Bollandiana», 55 (1937), pp. 93-94. Filippo, abate di Chiaravalle (†1273) la conobbe durante la sua visita canonica all'abbazia di Herkenrode nel 1267, quando Elisabetta aveva vent'anni. Viveva con la madre e le sorelle, confinata in una camera a causa di una grave malattia. Guidata spiritualmente da Guglielmo di Rijckel, abate benedettino di St. Trond, per incarico del vescovo di Liegi, godeva di grazie mistiche particolari e fu la prima donna ad avere le stimate dopo san Francesco. Fu lo stesso Guglielmo a costruire un piccolo oratorio *competens* presso la sua camera. Qui veniva celebrata la messa, in modo che attraverso una grata la malata potesse assistervi. La biografia si sofferma sull'età di vent'anni, ma qualche dato ulteriore è rintracciabile in un rapporto del vescovo di Liegi e nel racconto di una visita fatta alla santa da Ricolf, abate cisterciense di Eberbach. Secondo documenti tardivi Elisabetta sarebbe diventata dopo la visita di Filippo o dopo la morte di Guglielmo nel 1272 monaca cisterciense di Herkenrode. Il resoconto dettagliato da parte dell'abate di Clairvaux dei doni divini di Elisabetta è uno dei primi esempi di una specifica tipologia documentaria: si trattava delle verifiche inquisitorie dei fenomeni somatici delle donne, quando esse erano ancora in vita. Una volta riscontratane l'autenticità, venivano rese note anche per il loro valore dimostrativo in funzione della propaganda antiereticale. Cfr. D. ELLIOTT, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton 2004; W. SIMONS - J.E. ZIEGLER, *Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: Elisabeth Spalbeek and the Passion cult*, in *Women in the Church*, ed. W.J. SHELS - D. WOOD, Oxford 1990, pp. 117-126.

⁴² *Vita Idae Lovaniensis* (BHL 4145), in *Acta Sanctorum*, Aprilis, II, Parisiis 1866, pp. 156-189; *Quinque prudentes virgines*, cit., pp. 298-439. Biografia scritta da un autore che raccoglie le stesse confidenze del confessore della monaca, Ugo, che assiste le monache di Roseendaal. Fin da bambina la sua vita è caratterizzata da forti contrasti con la figura paterna, ma anche da numerosi fenomeni mistici: ottiene anche la grazia delle stimate, che però rimangono invisibili, come poi accadrà a Caterina da Siena. Nell'ultima parte della sua vita entra nel monastero cisterciense di Val-des-Roses presso Malines. Cfr. S. ROISIN, s.v., in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966, coll. 639-640.

⁴³ *Vita venerabilis Lukardis monialis ordinis cisterciensis in Superiore Wimarìa*, ed. J. DE BACKER, «Analecta Bollandiana», 18 (1899), pp. 305-367. Il profilo di questa donna sofferente è caratterizzato da forme psicosomatiche estreme. Cfr. P. NAGY, *Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimer* († 1309), in *Le sujet des émotions au Moyen Age*, a cura di P. NAGY - D. BOUQUET, Paris 2008, pp. 323-351.

⁴⁴ *Vita b. Iulianae priorissae Montis Corneli apud Leodium* (BHL 4521), in *Acta Sanctorum*, Aprilis, I, Antverpiae 1675, pp. 437-475; *Vie de sainte Julienne de Cornillon*, ed. J.P. DELVILLE, Louvain-

di Liegi, è una donna energica, colta e attiva. Ma sceglie come propria maestra spirituale una cellana, una eremita di città, ed è Eva a sostenerla nell'impresa di introdurre la festa del Corpus Domini nel calendario liturgico della diocesi⁴⁵. Leader del movimento eucaristico fiammingo, Giuliana consegue un successo insperato, ma questo non le risparmia le persecuzioni di chi vorrebbe mettere le mani sul ricco giro di affari dell'ospedale e sottrarlo al suo controllo. La donna, una semi-religiosa, sarà così costretta a trovare rifugio e protezione presso alcune comunità cisterciensi, pur senza prendere formalmente i voti. Identico il percorso di Ida di Lovanio e Matilde di Magdeburgo (†1283), la beghina autrice di un poema scritto, secondo Enrico di Nordlingen, nel più meraviglioso tedesco che esista, anche se lei si considera soltanto la copista di un libro «interamente fluito» da Dio⁴⁶. La sua attività di poetessa le attira calunnie e sospetti, così che Matilde approda nel monastero di Helfta, e lì, nel grembo affettuoso e materno di un circolo di colte e illuminate amiche spirituali potrà continuare a scrivere per loro le sceneggiature di delicati teatrini sacri, assaporando finalmente il valore inestimabile della serenità.

D'altra parte, è proprio nella cornice claustrale che si creano le condizioni più idonee, culturali, ma anche vitali, per una conquista importante, quella della scrittura. Inizialmente tale pratica è circoscritta alla copiatura di codici miniati per l'uso interno delle comunità, come accade alla Ramée, dove Beatrice di

la-Neuve 1999 (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, Textes, Etudes, Congrès, 19/2).

⁴⁵ All'età di cinque anni Giuliana, rimasta orfana, viene affidata al priorato di Mont-Cornillon, comunità doppia di regola agostiniana. Legge e scrive correntemente in francese e in latino. Nel 1240 diventa priora, ma entra in conflitto con il superiore della comunità maschile, perché giudica che la disciplina dell'istituto sia troppo rilassata. Questi è dunque costretto a ritirarsi per l'intervento del principe-vescovo di Liegi Roberto di Thourotte (1242). Dopo la morte del vescovo, nel 1246, e venuta meno la sua protezione, è la volta di Giuliana. Lascia la città di Liegi e con alcune monache si ritira presso le cisterciensi di Robertmont, e poi di Val-Benoît e di Val Notre-Dame. Infine la comunità raggiunge Namur per porsi sotto l'obbedienza della badessa del monastero di Salzinnes. In seguito a disordini della comunità, Giuliana viene accolta a Fosses, dove muore il 5 aprile 1258. L'episodio centrale della sua vita riguarda l'incarico ricevuto da Cristo di promuovere la festa del Corpus Domini, colmando così un vuoto nel calendario liturgico. In questo senso è da intendersi il significato di una visione ricorrente, che perseguita Giuliana: quella della luna che le appare come un astro incompleto. Dopo molte esitazioni la beata confida le sue visioni eucaristiche alla reclusa Eva e a Isabella, beghina di Huy, e quindi monaca a Cornillon, che la esortano a comunicarle a Giovanni di Losanna, canonico della collegiata di S. Martino di Liegi. Dopo una consultazione cui partecipa anche Giacomo Pantaleone di Troyes, il futuro Urbano IV, e Ugo di St. Cher, si decide di istituire la solennità del SS. Sacramento. Giuliana affida il compito di redigere l'ufficio a Giovanni, il nuovo priore del monastero. L'istituzione della nuova festa incontra però numerose opposizioni, che vengono superate nel giugno del 1246 da Robert de Thourotte. Nonostante questi contrasti, dopo la morte di Giuliana la solennità del Corpus Domini viene estesa dalla diocesi di Liegi alla Chiesa universale anche per l'intervento di Urbano IV (bolla *Transiturus de hoc mundo*). Clemente V la riconferma al tempo del Concilio di Vienne (1312) e Giovanni XXII la inserisce nelle Clementine. Per studi su di lei, cfr. B. NEWMAN, *The Life of Blessed Iuliana of Mont-Cornillon. An Introduction and Excerpts*, «Vox Benedictina», 5 (1988), pp. 135-163; A. WANKENNE, *Trois saintes mystiques en pays belge au XIII^e siècle. Marie d'Oignies, Lutgarde d'Aywères et Julienne de Cornillon*, «Collectanea cisterciensia», 54 (1992), pp. 301-309; M. XAVIER HERMAND, s.v., in *Il grande libro dei Santi*, cit., pp. 965-966.

⁴⁶ MECHTHILD VON MAGDEBURG, «Das fließende Licht der Gottheit». *Nach der Einsiedler Handschrift in kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung herausgegeben*, ed. H. NEWMAN - comm. G. VOLLMANN-PROFE, München-Zürich 1990, 1993, (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 100, 101).

Nazareth (†1268) viene inviata ad imparare l'arte di illuminare i manoscritti, ma presto diventa una *magistra* e una autrice in proprio⁴⁷, la più grande, insieme alla misteriosa Hadewijch di Anversa (†1235/1238), del canone fiammingo. Nella Valle del Reno invece giganteggiano Matilde di Hackeborn (†1299)⁴⁸ e Gertrude la Grande (†1301/1302)⁴⁹, che sono perfettamente in grado di scrivere direttamente nella lingua colta dei chierici. Se alcune personalità si impongono per la loro autorevolezza, non spengono la vitalità e la creatività del gruppo. Helfta è la culla di una nuova tipologia di scrittura dal chiostro, dove l'intera comunità collabora alla costruzione della memoria, ed è un anello di congiunzione importante che prepara la grande fioritura letteraria dei monasteri tedeschi del secolo successivo⁵⁰. In questi ambienti, nel Trecento, si formerà il genere letterario dei *Nonnenbücher*, i libri delle sorelle, specchio di comunità formate da maestri di eccellenza come Eckhart, Tauler, Susone. Si può parlare, in questo caso, di autoografie collettive.

4. *Dislivelli culturali*

Nel giro di mezzo secolo, nel cuore dell'Europa, si è dunque venuto a comporre un *corpus* di scritti femminili che sono tra le testimonianze più alte

⁴⁷ *Vita Beatricis* (BHL 1062), ed. L. REYPPENS, Antwerpen 1964 (rist. a cura di R. DE GANCK, Kalamazoo 1991). Per l'edizione del Prologo, cfr. P.V. BETS, in «Analectes d'histoire ecclésiastique Belgique», 7 (1870), pp. 80-82. L'autore della Vita è rimasto anonimo. Nel ms. Bruxellensis 4459-4470, del sec. XIV, una mano posteriore aveva aggiunto in margine: «Hanc vitam conscripsit dominus Willelmus de Mechlinia monachus Haffligemensis, quondam prior in Wavria, post abbas Sancti Trudonis», ma Reyppens (ed. cit., pp. 26-40) esclude la paternità del grande benedettino Guglielmo di Afflighem (†1297), e dello stesso avviso era anche la Roisin (*Hagiographie cistercienne*, cit., p. 60). Su Beatrice di Nazareth, cfr. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik. Mit einem Anhang zu Beatrix van Nazareth und Hadewijch*, a cura di G.J. LEWIS - F. WILLAERT - M.J. GOVERS, Berlin 1989.

⁴⁸ SANCTAE MECHTILDIS *Liber specialis gratiae*, accedit sororis Mechtildis eiusdem ordinis *Lux divinitatis*, opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmense O.S.B. monachorum cura et opera, Pictavii-Parisiis, 1877. Questo libro, canto di lode e amore a Dio, venne redatto in circostanze molto particolari, che non riproducono quelle consuete della mistica e del confessore. Infatti, nel caso di Matilde, furono due consorelle a registrare le confessioni della monaca, quando era ormai molto malata e anziana, e lo fecero a sua insaputa. Si è discusso in quale lingua fosse stato redatto il libro, ma secondo Menestò, che recentemente è tornato sul problema, le monache scrissero direttamente in latino. Cfr. E. MENESTÒ, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, I, cit., pp. 437-456.

⁴⁹ GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*. I. *Les Exercices*. Texte latin, introduction et notes par J. HOURLIER - A. SCHMITT, Paris 1967; GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*. II. *Le Héraut (Livres I et II)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. DOYÈRE, Paris 1968; GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*. III. *Le Héraut (Livre III)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. DOYÈRE, Paris 1968; GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*. IV. *Le Héraut (Livre IV)*. Texte critique, traduction et notes par J.-M. CLÉMENT - LES MONIALES DE WISQUES - B. DE VREGILLE, Paris 1978; GERTRUDE D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles*. V. *Le Héraut (Livre V)*. Texte critique, traduction et notes par J.-M. CLÉMENT - LES MONIALES DE WISQUES - B. DE VREGILLE, Paris 1986. Di questo corpus imponente di scritti, quello totalmente ascrivibile alla penna di Gertrude è il terzo, il *Legatus divine pietatis*, laddove gli altri sono l'esito di un complesso lavoro redazionale delle monache, su cui ha fatto chiarezza di recente E. PAOLI, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, I, cit., pp. 466-496. Al centro della spiritualità di Gertrude, mistica del cuore di Gesù, è il tema sponsale, vissuto con una immediatezza e reciprocità che non trova forse eguali nella letteratura monastica femminile.

⁵⁰ Sulla fioritura letteraria dei monasteri tedeschi del Trecento, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistici e mistica domenicana*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni*, a cura di G. FESTA - M. RAININI, Bari-Roma 2016, pp. 351-388: 375-378.

della letteratura cristiana di ogni tempo. Qui si sono potute solo sommariamente evocare, ma queste brevi annotazioni sono forse sufficienti ad aprire un tema di riflessione che riguarda il dislivello culturale tra le esperienze femminili dell'Europa settentrionale e di quella mediterranea, una spaccatura destinata a incidere, anche nel lungo periodo, sul ruolo e la posizione della donna nella società e nella Chiesa. Il paesaggio italiano infatti si presenta con tratti differenti: a fronte di una indubbia vivacità del movimento penitenziale, la scena culturale appare molto più angusta. Forse il solo testo che può stare alla pari con le scritture mistiche nordiche è il *Memoriale* di Angela da Foligno.

Bisognerebbe interrogarsi sulle ragioni di questi limiti e ritardi. Essi sono probabilmente legati alle condizioni della vita religiosa nel nostro paese, dove il monachesimo femminile è stato appena lambito dalle sperimentazioni riformatrici del XII secolo. Non si registrano, in Italia, tentativi paragonabili alle congregazioni doppie di Fontevraud o del Paracleto, dove Roberto di Arbrissel⁵¹ e Pietro Abelardo⁵² avevano cercato di riformulare su nuove basi il problema del rapporto tra uomini e donne nella vita consacrata, e di risolvere in modo originale il nodo delicatissimo della *cura monialium*. Non solo, nella Regola abelardiana, lo studio veniva proposto come elemento costitutivo, quasi una ragion d'essere, della vita monastica femminile, insieme alla preghiera e alla contemplazione⁵³. Non è questa invece la preoccupazione principale di Chiara di Assisi (†1253). Prima donna nella storia della Chiesa a scrivere una regola per le donne, Chiara, coerente con la sua prospettiva pauperistica, non incoraggia gli studi. D'altra parte, il neomonachesimo mendicante pare troppo assorbito in una chiarificazione della propria identità istituzionale e spirituale, in un confronto difficile con la Sede apostolica e gli ordini maschili, per poter sviluppare una iniziativa culturale paragonabile a quella delle fondazioni monastiche delle Fiandre e della Renania, che operano in maggiore autonomia.

⁵¹ Per queste esperienze cfr. J. DALARUN, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris 1986 (trad. it. *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, Bari 1989); ID., *Pouvoir et autorité dans l'ordre double de Fontevraud*, in *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*. Actes du deuxième Colloque international du C.E.R.C.O.R. (Poitiers, 29 Septembre-2 Octobre 1988), Saint-Etienne 1994 [Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux (CERCOR). Travaux et recherches 4], pp. 335-351.

⁵² T.P. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, «Mediaeval Studies», 18 (1956), pp. 241-292; M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth Century «Feminism»*, in *Theory and Practice*, in *Pierre Abélard - Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e s.* (Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972), Paris 1975 (Centre national de la recherche scientifique. Colloques internationaux, 546), pp. 287-334.

⁵³ La Regola di Abelardo corrisponde alla epistola VIII del suo carteggio con Eloisa, che gli aveva chiesto di scrivere delle nuove norme per il Paracleto, giudicando il codice benedettino, pensato esclusivamente per gli uomini, inadatto alle monache. Abelardo soddisfece la richiesta della sua sposa-amante con un testo molto lungo, dove gli aspetti disciplinari erano giustificati da numerose digressioni sul significato della esperienza monastica. Abelardo concepiva la vita delle religiose come preghiera e meditazione della Scrittura, e invitava le monache a imitare «nell'amore e nello studio delle lettere le sante discepole di san Gerolamo, Paola e Eustochio» (*Epistolario di Abelardo ed Eloisa*, a cura di I. PAGANI, Torino 2004, 116, pp. 655-657). Per questo egli cercava di mettere i presupposti, anche materiali e concreti, affinché le monache potessero perseguire con agio e serenità questo stile di vita sotto la protezione della comunità maschile gemella. Al Paracleto egli prevedeva anche l'attivazione di uno *scriptorium* per la produzione dei libri sacri. Cfr. C. WADDELL, *The Paraclete Statutes: Institutiones nostrae. Introduction, edition and commentary*, ed. ID., Gethsemani Abbey 1987 (Cistercian Liturgy Series 20).

Anche il tessuto bizzocale nostrano, per quanto attivo, rimane disperso e frammentato in microraggruppamenti⁵⁴ e non è in grado di evolvere in strutture altamente organizzate come i grandi beghinaggi nordici, vere e proprie *cities of ladies*, enti caratterizzati da una forte autocoscienza politica e da una indipendenza lavorativa e patrimoniale sconosciuta alle esperienze coeve della Toscana e dell'Umbria⁵⁵. Se è vero che anche queste regioni centrali della penisola rappresentano un eccezionale cronotopo della nuova santità femminile⁵⁶, le mistiche italiane, in generale, sembrano più isolate, alla periferia di conventi che le proteggono e insieme le controllano, oscillanti tra le aspirazioni che essi stessi hanno alimentato e i tentativi di ricondurle a una ortoprassia che devono comunque preservare. E i loro scribi ed esegeti si muovono su un crinale difficile e ambiguo, divisi tra la sete di sapere e il mormorio delle comunità, le pressioni di superiori cui sono chiamati a rendere conto.

Inoltre, se nelle regioni settentrionali il predominio domenicano è schiacciante, in quelle italiane le figure di maggior spicco indossano le grigie bende delle penitenti dei Minori: sono la fiorentina Umiliana dei Cerchi (†1246)⁵⁷, e

⁵⁴ Per l'area italiana si veda M. SENSI, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 192); ID., «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, II voll., Spoleto 2010 (Uomini e mondi medievali, 21); G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 48).

⁵⁵ La bibliografia sulle beghine è molto vasta. Cfr. J. GREVEN, *Die Anfänge der Beginen: Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*, Münster 1912; A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse begijnen en begardenbeweging*, Leuven 1947; M. LAUWERS, *Paroles de femmes, sainteté féminine. L'église du XIII^e siècle face aux béguines*, in *La critique historique à l'épreuve*, ed. G. BRAIVE - J.M. CAUCHIES, Bruxelles 1989, pp. 99-115; W. SIMONS, *The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment*, «Bulletin de l'Institut historique de Rome», 5 (1989), pp. 63-105; W. SIMONS, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1265*, Philadelphia 2001, e più recentemente ID., *Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200-50*, in *Labels and Libels: Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, ed. L. BÖHRINGER - J. KOLPACOFF DEANE - H. VAN ENGEN, Turnhout 2014, pp. 9-52. Si vedano anche le voci enciclopediche curate da K. ELM, *Beg(h)inen*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München-Zürich 1980, coll. 1799-1803 e R.-E. LERNER, *Beguines and begbards*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 2, New York 1983, pp. 157-162.

⁵⁶ Per una rassegna di testi, che comprende anche altre figure "minori" del florilegio italiano, cfr. A. DEGL'INNOCENTI, *Mistica e agiografia*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 355-383; EAD., *Modelli di santità femminile fra XIII e XIV secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*, Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (Montefalco - Spoleto, 25-27 settembre 2008), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2009 (Uomini e mondi medievali, 17 - Convegni, 2), pp. 123-142.

⁵⁷ In Italia il primo testo agiografico segnato da una forte componente mistica è la Vita di Umiliana dei Cerchi, redatta tra il 1246 e il 1248 dal frate Minore Vito da Cortona. Nel ritratto della vedova fiorentina, indicata come "tertia lux" dell'Ordine francescano, l'agiografo intende delineare il modello di una santità laica perseguibile anche da coloro che non vogliono, o non possono, uscire dal mondo: anche a questi penitenti non sono precluse le vette più alte dell'esperienza mistica e della contemplazione. La *legenda* di Umiliana è stata letta assai finemente da A. BENVENUTI PAPI, *Un santa vedova*, in EAD., «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 45), pp. 59-98. Ma il libro si sofferma anche su altri, numerosi e importanti casi di santità femminile in Italia, declinati secondo la tipologia prevalente della cellana.

poi Margherita da Cortona (†1297)⁵⁸, Angela da Foligno⁵⁹. Collocazione incerta ha invece suor Chiara della Croce (†1308), che vive in un reclusorio di Montefalco sotto la regola agostiniana, pur senza appartenere formalmente all'Ordine eremitano⁶⁰.

⁵⁸ IUNCTAE BEVEGNATIS, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* critiche edita a F. IOZZELLI OFM (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi edita cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 13), Grottaferrata (Roma) 1997. Margherita nacque a Laviano, nei pressi del lago Trasimeno, in diocesi di Chiusi, intorno al 1247. Rimasta orfana di madre, a diciotto anni fuggì di casa per unirsi a un giovane di Montepulciano. Visse con lui nove anni, ma, nonostante la nascita di un figlio, la relazione non sfociò in un matrimonio. Per questo, quando l'amante morì, Margherita, rimasta ormai ragazza-madre, tentò di rientrare a casa, ma non trovò nessun aiuto nel padre, che anzi la cacciò, forse anche su istigazione della matrigna. Queste tristi vicende costituirono la premessa di una profonda crisi interiore e del successivo trasferimento a Cortona. Nella cittadina toscana Margherita trovò protezione da parte di due pie signore, e riuscì a mantenere se stessa e il figlio facendo servizi e prestando assistenza alle partorienti. Entrò in contatto con i Francescani del locale convento, che divennero le sue guide spirituali, e chiese di entrare nell'Ordine dei frati della penitenza. Dopo un periodo di attesa, in cui venne messa alla prova la serietà del suo impegno, Margherita emise la sua oblazione nel 1277 nelle mani di fra Ranaldo da Castiglione, custode dei frati della custodia aretina. In una situazione economicamente non facile, si dedicò a opere di carità a favore dei poveri e dei malati, cui destinava le risorse che provenivano dal suo lavoro, ed ebbe certamente un ruolo non secondario nella fondazione della *domus misericordiae*, un ente confraternale sorto a Cortona sotto il patrocinio dei frati Minori. Visse la sua nuova condizione con tale intensità da trascurare anche i suoi doveri materni, e questo provocò tensioni con il figlio, che poi entrò nell'Ordine francescano. Parallelamente all'intensa attività caritativa, Margherita perseguì un rigido *iter* penitenziale, praticando asceti rigorose, moltiplicando veglie, meditazioni, digiuni, autoflagellazioni, che dovevano condurla a forme sempre più radicali di autosegregazione. Dopo aver dimorato in una cella in prossimità del convento di S. Francesco, che le consentiva di frequentare agevolmente le celebrazioni liturgiche, nell'ultima fase della sua vita si ritirò infatti in un eremo che sorgeva nei pressi della rocca e della chiesa di S. Basilio, retta dal clero secolare. Questo allontanamento destò dei malumori, perché il trasferimento nella nuova cella doveva sottrarla al controllo esclusivo dei Francescani. Negli ultimi anni ebbe infatti come confessore un prete, ser Badia. Margherita morì il 22 febbraio 1297. L'autore della *Legenda*, fra Giunta Bevegnati, originario di Cortona, era custode del locale convento dei frati minori (1276). Di lui si hanno pochissime notizie: divenne confessore di Margherita nel 1288, ma nel 1290 si trasferì a Siena per sette anni. Cfr. BENVENUTI PAPI, *Cellane e recluse*, in «*In castro poenitentiae*», cit., pp. 305-402: alle pp. 375-396; E. PAOLI, *Santità, culto dei santi e agiografia nell'Umbria del XIII secolo*, in *L'Umbria nel XIII secolo*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto, Cisam, 2011, pp. 167-223: alle pp. 204-223. Ma si veda anche ID., *Parole di donna, scritture di uomini: Angela da Foligno, Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco*, in *Amicitiae Sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - F. FREZZA (Bollettino storico della città di Foligno, 31-34), Foligno 2007-2011, pp. 215-228.

⁵⁹ Il *Memoriale* di santa Angela, opera di un frate minore di cui si conosce soltanto la sigla, frate A., è anche il testo più antico del trittico. Venne a conoscenza del cardinale Giacomo Colonna nel 1297 e circolava già prima della morte della futura santa, nel gennaio del 1309, nella redazione testimoniata dal manoscritto 342 della Biblioteca comunale di Assisi.

⁶⁰ La Vita di Chiara da Montefalco fu redatta tra il 1309 e il 1310 da un *magister* secolare di origini francesi, vicario del vescovo di Spoleto, Bérenger de Saint Affrique (Berengario di Donadieu), che, incaricato di verificare le circostanze della *inventio* delle reliquie della beata, si trasformò da inquisitore a convinto assertore della santità di Chiara e si adoperò per la sua canonizzazione. Su Chiara da Montefalco si dispone ormai di un ricco *corpus* di fonti. Sino a qualche tempo fa la storiografia sulla santa dipendeva pressoché esclusivamente dalla *legenda* redatta da Berengario, ma negli ultimi venticinque anni il suo dossier agiografico è stato al centro di un importante lavoro editoriale che ha contribuito a una migliore conoscenza di questa figura nel contesto religioso umbro. Cfr. BÉRANGER DE SAINT-AFFRIQUE, *La vita di Santa Chiara da Montefalco*, ed. E. MENESTÒ, trad. R. GUGLIEMMETTI, Spoleto 2018. Di fondamentale importanza è la documentazione prodotta nel corso del processo apostolico, iniziato nel settembre 1318 e concluso nel luglio 1319: *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, ed. E. MENESTÒ, pref. C. LEONARDI, con un'appendice storico-documentaria di S. NESSI, Perugia-Firenze 1984. Più recentemente sono stati pubblicati

Anche i frati Predicatori producono testi di pregio: a nord, nell'importante centro di Cividale del Friuli, Corrado di Castellerio scrive la Vita di Benvenuta Boiani (†1292), fanciulla sofferente devota a Dio e alla Vergine⁶¹, mentre in Umbria, a Orvieto, il vitalissimo gruppo delle mantellate locali sceglie come proprio vessillo la ricamatrice Vanna (†1306), il cui corpo mimetico e plastico riproduce gli spasimi della passione⁶². Un poco più distante, a Città di Castello, si consuma la breve vicenda terrena di Margherita della Metola (†1320), orfana e cieca⁶³. Variante in chiave minore della più celebre suora di Montefalco, questa fanciulla sfortunata porta impresso nel suo cuore un piccolo presepe, icona mistica di quella famiglia terrena che non ha mai conosciuto. Scritture interessanti, ma in cui resta difficile chiarire il rapporto tra esperienza spirituale vissuta e costruzione agiografica, testi comunque non all'altezza del vivo carisma drammaturgico della Maddalena cortonese, né soprattutto della tensione metafisica del Libro angelano, per il quale si è voluto intravedere un parallelismo con Meister Eckhart in relazione alla tematica del nulla di Dio. I Domenicani dovranno attendere ancora del tempo prima che si affacci sulla scena la grande Caterina da Siena (†1380), seconda fondatrice dell'Ordine, vessillo della riforma dopo la crisi dello Scisma.

Ma proprio le estatiche francescane documentano anche una fase nuova: la mistica ha ormai bisogno di difendersi. Non si tratta soltanto dell'impronta lasciata in queste opere dalla difficile congiuntura dell'Ordine, diviso dal conflitto lacerante intorno al tema della povertà. L'agiografo di Margherita da Cortona, sulla linea bonaventuriana, tenta anzi di trovare un punto di soluzione alle divisioni proprio nella proposta ascetica e mistica incarnata dalla sua eroina, vera erede di Francesco, povera, umile, ma anche obbediente⁶⁴. Il grave problema in realtà è un altro, e riguarda la visione beatifica⁶⁵. Al culmine della sua ricerca Angela,

anche i frammenti superstiti del processo diocesano (1309): *Il frammento vaticano del processo diocesano di canonizzazione di Chiara da Montefalco (1309)*, ed. M. BASSETTI, trascrizione di M. MORIANI ANTONELLI (Deputazione di storia patria per l'Umbria. Fonti per la storia dell'Umbria, 29), Perugia 2002. A completamento del dossier delle fonti è stata annunciata anche la imminente pubblicazione delle *Recollections*, il succinto resoconto delle vicende processuali stilato dai tre cardinali Niccolò Alberti da Prato, Vitale da Furno, Napoleone Orsini. Cfr. M. BASSETTI, *La «Relazione dei tre cardinali». Un saggio della tradizione manoscritta*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, cit., 193-207.

⁶¹ La Vita (BHL n. 1149) venne pubblicata in *Acta Sanctorum*, XIII, Parisiis 1863, pp. 145-185. Una edizione venne approntata anche dall'erudito domenicano Bernardo de Rubeis, e stampata a Venezia nel 1757, in occasione della causa di beatificazione. Lo studio più importante si deve ad A. TILATTI, *Benvenuta Boiani. Teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento*, Trieste 1994, che analizza anche il contesto religioso e sociale in cui maturò l'agiografia mistica del Castellerio.

⁶² E. PAOLI - L.G. RICCI, *La Legenda di Vanna da Orvieto*, Spoleto 1997 (Quaderni di studi medievali e umanistici in Umbria).

⁶³ Le due recensioni tardotrecentesche della Vita di Margherita si possono adesso leggere, con traduzione italiana e commento, in P. LICCIARDELLO, *Le Vite dei Santi di Città di Castello nel Medioevo*, Selci Lama 2017 (Castellana Ecclesia. Studi sulla diocesi di Città di Castello, 3), pp. 221-321; 346-355.

⁶⁴ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Margherita come Francesco*, in *Margherita da Cortona*, Atti della Giornata di studio (Firenze, 26 ottobre 2013), a cura di F. IOZZELLI, in «Studi Francescani», 111 (2014), pp. 359-388.

⁶⁵ C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Rome 1995. Si veda inoltre ID., *Sulla funzione dell'anima e del corpo nella*

completamente trasformata, potrà dire di aver raggiunto lo stato mistico della suprema libertà, *absolutus*, sciolto da ogni determinazione esterna e contingente. Esperienza abissale, che sembra porre l'anima, ormai fatta una con Dio, al di là di ogni limite, sia morale che religioso, al di sopra della Chiesa e della Scrittura, relativizzando la mediazione ecclesiastica. Dinanzi alla comparsa, in area centro-italiana, di una nuova categoria di eretici, quelli del Libero Spirito, si apre allora, per queste donne e i loro scribi, un nuovo compito, quello di precisare che cosa si intende per amore *perfectus* e insieme ribadire come l'esperienza straordinaria non instauri una separazione tra il puro amore e i processi della conoscenza e dell'azione. Si tratterà di dimostrare che non esiste frattura tra l'ispirazione interiore e l'esempio della vita e delle buone opere, tra l'esperienza spirituale e il lavoro della penitenza, tra il carisma e la gerarchia. Con Margherita Porete, mandata a morte sul rogo in una piazza di Parigi nel 1310, sembra spalancarsi il solco tra la Chiesa dei mistici e la Chiesa-istituzione⁶⁶. Sarà questo, da ora in poi, il problema con cui si dovranno confrontare i difensori delle mistiche, in fondo lo stesso che nel Seicento, condensandosi nella formula quietista, determinerà anche il loro crepuscolo.

beatitudine. Elementi di riflessione nella Scolastica, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995), a cura di C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, Firenze 1999, pp. 139-155; Id., *Vision béatifique et résurrection de la chair: quelques remarques historiques et doctrinales*, «Theophylon», 11 (2006), pp. 293-316; Id., *À propos du traité De divinae essentiae ab animabus sanctis a corpore separatis*, in *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle exégète et théologien*, éd. G. DAHAN, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2011, pp. 243-268; Id., *La vision béatifique, question disputée à la cour pontificale d'Avignon?*, in *Philosophy and Theology in the «Studia» of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, ed. K. EMERY - W.J. COURTENAY - S.M. METZGER, Turnhout 2012, pp. 677-700. Ma si veda anche A. VACCARO, *Il dogma del Paradiso. Antefatti, differenze semantiche, «sinistre interpretazioni»*, Roma 2005.

⁶⁶ MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames – Speculum simplicium animarum*, ed. R. GUARNIERI - P. VERDEYEN, Turnhout, Brepols, 1986 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 69). Per la prima traduzione italiana si veda Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, ed. R. GUARNIERI, trad. G. FOZZER, comm. M. VANNINI, Cinisello Balsamo (Milano) 2010³. Una lettura complessiva di quest'opera è stata recentemente proposta da F. SANTI, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, II, cit., pp. 11-81.

INDICE GENERALE

Enti Promotori — Comitato scientifico	pag. II
Relatori	» V
<i>Presentazione</i>	» VII
Mauro Ronzani, <i>Introduzione</i>	» 1
Maria Pia Alberzoni, <i>“Regulariter vivere”: le nuove forme duecentesche del monachesimo femminile</i>	» 13
Anna Benvenuti, <i>I percorsi di vita attraverso le fonti agiografiche</i>	» 31
Eleonora Rava, <i>Il fenomeno della reclusione: esperienze italiane ed europee</i>	» 43
Cristina Andenna, <i>Il fenomeno delle “convertite”: reti di comunità di sorores penitentes e esperimenti di organizzazione istituzionale fra Europa, Terra Santa e Italia meridionale nel secolo XIII</i>	» 55
Giulia Barone, <i>Scelta della Chiesa e delle Chiese: il Papato e l’episcopato di fronte alla vita religiosa femminile nel Due e Trecento</i>	» 77
Marina Gazzini, <i>Vite femminili negli ospedali medievali: pregare, lavorare, lasciare memoria di sé (Italia centro-settentrionale)</i>	» 91
Alessandra Bartolomei Romagnoli, <i>Il silenzio e la parola nella mistica femminile del Duecento</i>	» 107
Isabella Gagliardi, <i>Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile</i>	» 129
Marina Benedetti, <i>On the road. La predicazione apostolica femminile nel Medioevo</i>	» 151
Michele Bacci, <i>Funzioni delle immagini nella spiritualità femminile</i>	» 163
Rosalba Di Meglio, <i>Esperienze religiose femminili nell’Italia meridionale (sec. XIII-XIV)</i>	» 175
Michele Pellegrini, <i>Esperienze religiose femminili e dimensione urbana nella Toscana del Duecento e del Trecento: considerazioni a partire dal caso senese</i>	» 189
Piero Gualtieri, <i>Poteri civili ed ecclesiastici ed esperienze religiose femminili a Pistoia fra Due e Trecento</i>	» 217
Anna Esposito, <i>Fra casa di famiglia e “casa” religiosa: esperienze femminili vissute fra Due e Quattrocento</i>	» 243
Maria Clara Rossi, <i>Religiosità e scelte testamentarie femminili</i>	» 257
Sofia Boesch Gajano, <i>Conclusioni. Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)</i>	» 279
Indice dei nomi e dei luoghi	» 285
Indice degli autori e dei curatori	» 293