

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

## Mistica, profezia femminile e poteri alla fine del Medioevo

### LA MORTE DI DIO

Ne *La gaia scienza* Friedrich Nietzsche parla di

« Quell'uomo folle che, accesa una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa [...] L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi. "Dove se ne è andato Dio", gridò, "Ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dove va essa ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come troveremo pace noi assassini più di ogni assassino! Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi ha perso il suo sangue sotto i nostri coltelli" [...] A questo punto l'uomo folle tacque e fissò nuovamente i suoi ascoltatori. Anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti »<sup>1</sup>.

Si racconta ancora che il pazzo quello stesso giorno fece irruzione in diverse chiese dove intonò il suo *Requiem aeternam Domino*. Cacciato fuori e interrogato, sembra che abbia risposto: « Che altro sono ancora queste chiese, se non le tombe e i sepolcri di Dio? »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, V, Milano, 1991, pp. 150-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 152.

Intorno alla metà del Trecento una donna straniera da poco giunta a Roma dalla Svezia<sup>3</sup>, assiste al crollo del campanile della Basilica Vaticana, e nel suo diario registra l'accaduto in questo modo: « Le campane di S. Pietro bruciano e il fuoco annuncia che Dio è morto, e il papa se ne è andato »<sup>4</sup>. Il *planctus* di Brigida sullo scempio della città è il suo *Requiem aeternam Domino*: « O Roma, o Roma, le tue mura sono distrutte, le tue porte senza custodia, i tuoi vasi venduti e gli altari deserti. L'incenso mattutino è bruciato nell'atrio e dal *Sancta Sanctorum* non esce più il sacro, soavissimo odore »<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Brigida, parente del re di Svezia, rimasta vedova con otto figli, si trasferì a Roma nel 1349 e morì il 23 luglio 1373. Fu canonizzata il 7 ottobre del 1391. Oltre agli atti del processo di canonizzazione, per ricostruire la figura e l'opera di Brigida, è fondamentale il *corpus* delle rivelazioni. Quest'opera è il risultato di un complesso lavoro redazionale, cui parteciparono gli ecclesiastici a lei legati, dal suo segretario Pietro di Skanninge, che l'aveva seguita dalla Svezia a Roma, al vescovo aragonese Alfonso Pecha di Valdaterra (+1389). Il testo, predisposto anche in vista del processo di canonizzazione, fu rivisto da Mattia di Linköping, il più autorevole teologo svedese, molto vicino alla santa. Cfr. *Revelationes S. Brigittae olim a Card. Turrecremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a sancto Angelo in Vado, Romae 1606* (= BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*). Il *corpus* comprende, oltre agli otto libri delle *Revelaciones*, la *Regula Sancti Salvatoris*, pp. 751-71, il *Sermo Angelicus de excellentia beatae Mariae Virginis*, pp. 772-94, le *Revelaciones extravagantes*, pp. 803-51, la *Vita abbreviata* (852-8), e infine la *Vita sive legenda cum miraculis divae Catharinae filiae Sanctae Brigittae de regno Suetiae*, pp. 859-76. Di alcuni libri delle *Revelaciones* vi è anche l'edizione moderna, da cui citeremo. Cfr. *Sancta Birgitta, Revelaciones Book I, With Magister Mathias' Prologue*, ed. C. G. UNDHAGEN, Stockholm, Almqvist and Wiksells, 1977; *Sancta Birgitta Revelaciones. Book IV*, ed. H. AILI, Stockholm 1992; *Sancta Birgitta, Revelaciones, Book V*, ed. B. BERGH, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1971; *Book VI*, ed. B. BERGH, Stockholm 1991; *Den Heligas Birgittas Revelaciones Book VII*, ed. B. BERGH, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1967; *Revelaciones extravagantes*, ed. L. HOLLMANN, Uppsala 1956. Il *corpus* brigidino rappresenta, dal punto di vista letterario, un esempio misto di agiografia e rivelazioni. Cfr. P. DINZELBACHER, *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo centrale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental. IIIème-XIIIème siècle*, Rome 1991 (Colloques de l'École française de Rome, 149), pp. 489-506; ID., *Revelaciones*, Turnhout, 1990.

<sup>4</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, ed. Turrecremata, VI, 96, 256.

<sup>5</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, III, 27, 19-20: « O Roma, Roma, muri tui dirupti sunt. Ideo porte tue sunt sine custodia. Vasa tua venduntur. Ideo altaria tua desolata sunt. Vium sacrificium et incensum matutinum comburitur in atrio. Ideo non egreditur de sancta sanctorum sanctus odor suavissimus ».

Come i venditori al mercato ridono dell'insensatezza del folle, sono in molti a non capirla. Si attira rancori e velenose ironie. Qualcuno le consiglia di mangiare e dormire di più, invece di perdersi nelle sue fantasticherie<sup>6</sup>, mentre un dotto prelato sentenza che « non est credibile, nec concordat Scripturae, quod Deus ostendat secreta sua magnificis feminis »<sup>7</sup>.

Ai due limitari della modernità, anche se l'approdo è diverso, la questione agitata dal profeta e dal folle, che del profeta è la trascrizione laica e secolarizzata, è la medesima. Il folle, che non si sa di dove viene, fa irruzione nel mercato, luogo in cui i mercanti celebrano il rito della razionalità produttiva, per introdurre un discorso crudele, ma che non può essere dimenticato; la donna straniera tenta l'uditorio con la sua violenza per consegnarsi all'ostilità come al martirio<sup>8</sup>. Per entrambi, non è questione dell'esistenza di Dio, ma

---

<sup>6</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 113, 16: « O, domina, nimis sompnias, nimis vigilas. Expedit tibi plus bibere et plus dormire. Numquid Deus reliquit religiosos et cum superbis mundi loquitur? Vanum est verbis tuis dare fidem ».

<sup>7</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, VI, 90, 249.

<sup>8</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IX, 8, 1-8: « Christus loquebatur sponse, existenti in monasterio Aluastri, dicens: "Vade Romam et manebis ibi, donec videas papam et imperatorem, et illis loqueris ex parte mea verba, que tibi dicturus sum." Venit igitur sponsa Christi Romam anno etatis sue XLII, et mansit ibi iuxta diuinum preceptum quindecim annis, antequam veniret papa, videlicet Vrbanus quintus, et imperator Karolus Boemus, quibus optulit reuelaciones pro reformatione ecclesie et regulam. In illis siquidem quindecim annis, quibus mansit Rome ante aduentum summi pontificis et imperatoris, habuit multas reuelaciones de statu vrbis, in quibus arguebat Dominus noster Ihesus Christus excessus et peccata inhabitancium vrbem cum graui comminatione vindicte. Que reuelaciones, ad noticiam inhabitancium Romanam vrbem deducte, feralis odii contra beatam Birgittam fomentum ministrabant. Vnde quidam eorum minabantur eam viam incendere, alii eam erroneam et phitonissam blasphemabant. Ipsa vero beata Birgitta pacienter sufferebat minas et obprobria eorum. Sed timebat, quod familia sua et alii de amicis et cognatis eius, Rome secum stantes, hiis tribulacionibus et obprobriis scandalizati deficerent. Deliberauit ad tempus cedere furori malignancium, nec presumebat alicubi diuertere sine speciali precepto Christi. Quia per XXVIII annos, postquam recessit de patria sua, numquam ad aliquas ciuitates seu prouincias aut alia loca sanctorum diuertebat sine imperio Christi. Vnde beate Birgitte, in oracionibus suis responsum diuinum super hiis prestanti, dixit Christus: "Tu desideras scire voluntatem meam, an debeas hic Rome remanere, vbi plurimi inuidentes tibi machinantur in mortem tuam, vel cedere eorum malicie ad tempus. Respondeo tibi, quod, quando me habes, nullum timere debes. Ego brachio potencie mee refrenabo maliciam eorum, vt tibi nocere non valeant. Et quamuis ex per-

del senso della sua presenza/assenza nel mondo, del suo essere nella storia, da quando la via che conduce a Lui è ormai interrotta, se le chiese e i templi cristiani ne sono diventati i sepolcri.

Appunto in questa domanda risiede lo statuto del discorso profetico, rispetto a quello della teologia. Il problema del teologo è quello della esistenza di Dio e della sua dimostrabilità logica e ontologica, quello del profeta della leggibilità della volontà divina nella storia, della iscrizione del tempo in una successione carica di eventi, per cui il fine, la redenzione e la salvezza, orienta, conferisce orizzonte, al puro divenire dei fatti storici.

Ma se la nietzschiana “morte di Dio” conduce alla esperienza radicale della mancanza di ogni sostegno, dove l’unica ipotesi percorribile rimane la « fedeltà alla terra », profetizzata in Zarathustra<sup>9</sup>, Brigida, che pure sperimenta la defezione delle istituzioni del senso, non si rassegna al venir meno di Dio dalla storia del mondo. Per questo, per lei, come poi per Caterina da Siena, la questione della presenza a Roma del papa, in quanto incarnazione di Dio sulla terra, è cruciale<sup>10</sup>. Quello che Brigida cerca a Roma, nel

---

missione mea inimici mei humanitatem meam crucifixerunt, tibi tamen nocere vel occidere nullatenus preualebunt ».

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, VI, Milano, 1973, p. 6.

<sup>10</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 139, 3-14: « Quoniam alias dixi tibi aliqua verba, que Urbano pape deberent nunciari, nunc etiam dico tibi aliqua, que mittenda sunt pape Gregorio. Sed ut melius intelligantur, dicam tibi ea per quandam similitudinem. Sicut enim pia mater dilectum videns filium suum nudum et frigidum in terra iacentem et ad erigendum se vires corporis nullas habentem, sed pre desiderio fauoris et lactis materni querulis vocibus cum vagitu plorantem, que tunc tenera dilectione compassa filio festine currit et, ne deficiat frigore, pia manu materna de terra eleuat ipsum, quem statim leniter fouet et materno calore sui pectoris mitissime calefacit eumque dulciter mamillarum suarum lacte cibatur, sic ego mater misericordie facere volo pape Gregorio, si in Romam et Ytalam redire voluerit animo permanendi et voluntatem habuerit ibidem ut pius pastor plangendi compassionis lachrimis gemebundis animarum sibi ouium commissarum eternam perdicionem et earum dampna et dispendia dolorosa, et innouare proposuerit statum Ecclesie cum humilitate et pastorali debita caritate. [...] Ecce iam nunc ostendi ei maternam caritatem, quam faciam sibi, si obedierit, quia voluntas Dei est, ut transferat sedem suam ad Romam cum humilitate. Modo etiam, ne in posterum ignorancia excusetur, ego precauens eum caritate materna annuncio ei ista que sequuntur, videlicet quod si predictis ipse non obedierit, indubitanter senciet iusticie virgam, id est filii mei indignacionem,

sepolcro vuoto della Sede Apostolica, è il papa. Tutta la sua azione profetica ruota intorno al sentimento di questa perdita: quello che doveva esserci, non c'è più. È da questa presa d'atto che si sviluppa il profetismo femminile del Trecento. Esso racconta l'elaborazione di un lutto inaccettabile e pone la stessa questione di Maria di Magdala, la mattina del lunedì di Pasqua: « Dove l'hanno messo? » Nella sua essenzialità, rinvia all'esperienza cristiana nel suo testo primitivo, perché è un viaggio di donne verso un luogo segnato da una scomparsa, alla ricerca di un corpo mistico individuale e sociale rimasto ormai privo della sua testa visibile.

#### UN CORPUS DI TESTI

Passando alla segnalazione del piano filologicamente consolidato sotto l'etichetta di profetismo politico femminile, va tenuto presente che dopo il XII secolo, dove si staglia la vicenda di Ildegarda di Bingen ed Elisabetta di Schönau, il fenomeno esplose storicamente per un arco di tempo relativamente breve durante il periodo avignonese e la crisi dello Scisma, come avanzamento di particolari tematiche ecclesiologiche e salvifiche emergenti dalle condizioni di crisi religiosa e istituzionale degli ordinamenti ecclesiastici. Dinanzi alla percezione di un rischio imminente di dissoluzione dei quadri di riferimento tradizionali, della sostanziale inadeguatezza di propo-

---

quia tunc abbreviabitur vita eius et vocabitur ad iudicium Dei. Nulla tunc ei temporarium potestas auxiliabitur dominorum, non ei sapiencia et sciencia proderunt medicorum nec flatus aeris sue natalis patrie proficiet ei ad eius vitam aliquatenus prorogandam." Quasi dicat, quod si eciam venerit Romam et predicta non fecerit, tunc abbreviabitur eius vita nec proderunt ei medici nec reuertetur ad Awinionem, ubi possit ei proficere aer natalis patrie, sed pocius morietur ». Ma durissimo è il giudizio sui papi del suo tempo e in particolare su Gregorio XI: « Scias enim, quod iste papa Gregorius est similis paralitico, qui non mouet manus ad operandum nec pedes ad ambulandum. Sicut enim infirmitas paralis generatur ex sanguine et humore corrupto et frigore, sic istum papam tenet quasi impeditum immoderatus amor sanguinis sui et frigus tepiditatis mentis sue ad me. Sed scias, quod adiutorio virginis Marie matris mee iam incipiet mouere manus et pedes, scilicet faciendo voluntatem meam et honorem meum in veniendo Romam. Ideo scias certissime, quod ipse veniet Romam et ibi inchoabit viam ad aliqua bona futura sed non consummabit » (BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 141, 1-3).

ste dottrinali e giuridiche incapaci di offrire valide vie di uscita, si afferma la dimensione profetica, come tentativo autonomo di interpretazione della crisi, e insieme di ricerca di soluzioni alternative<sup>11</sup>.

Oggetto delle mie riflessioni sono alcuni testi che si succedono nel corso di un secolo (cioè dal 1350 al 1450 circa): oltre agli esempi-modello di Brigida di Svezia e Caterina da Siena<sup>12</sup>, casi particolarmente celebri, quasi un archetipo del genere, la serie comprende una costellazione profetica di seconda generazione che con la sua traiettoria fulminea e arrischiata conduce direttamente a Giovanna d'Arco, straordinaria certo, ma non più chiusa nel cerchio di una solitaria e quasi inesplicabile vicenda<sup>13</sup>. Figure minori, la cui efficacia storica e influenza politica rimasero sicuramente marginali. Solo l'eccezionalità delle circostanze permise a queste profetesse di attraversare come delle meteore i circuiti ufficiali del potere politico ed ecclesiastico. Non ebbero l'onore della canonizzazione, e nemmeno quella del rogo, ma la loro parola fragile, subito dispersa, rimane la figura storica di un desiderio, di una urgenza autenticamente vissuta di cambiamenti profondi, di una *reparatio Ecclesiae* percepita come necessaria e non più rinviabile.

---

<sup>11</sup> La bibliografia è ormai vastissima. Per un bilancio degli studi, cfr. P. DONADONI - R. MICHETTI, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo trent'anni dopo: 1970-2000*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 104 (2001-2002).

<sup>12</sup> Caterina arrivò a Roma nel 1378, per sostenere la causa urbanista. Vi morì due anni dopo e fu sepolta nella basilica di S. Maria Sopra Minerva. Citerò da CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di U. MEATTINI, Milano, 1987 (= CATERINA DA SIENA, *Lettere*). Per un accesso digitale all'epistolario, cfr. SANTA CATERINA DA SIENA, *Opera Omnia. Testi e concordanze*, CD-Rom, ed. A. VOLPATO, Pistoia 2002. Per la bibliografia cateriniana si veda la *Bibliografia analitica di Santa Caterina*, pubblicata dal Centro nazionale di studi cateriniani in quattro volumi, i primi due a cura di L. ZANINI e gli ultimi due a cura di M.C. PATERNOSTRO (Roma 1971, 1985, 1989, 2000). Sul messaggio profetico di Caterina, cfr. C. LEONARDI, *La grande Caterina*, in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004, pp. 673-92.

<sup>13</sup> Cfr. A. VAUCHEZ, *Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIVème et XVème siècles*, in *Jeanne d'Arc; une époque, un rayonnement*, Paris 1982 (Actes du Colloque d'Orléans, 1979); *Les pouvoirs informels dans l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Age: visionnaires, prophètes et mystiques*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 96 (1984), pp. 281-93 [Per questi due contributi, si veda anche Id., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, pp. 267-78; pp. 308-19].

Ecco dunque Constance de Rabastens, una veggente del tolosano le cui rivelazioni vennero redatte in dialetto catalano dal suo confessore Raymond de Sabanac tra il 1384 e il 1386<sup>14</sup>. Le profezie di Constance documentano come neppure nel Mezzogiorno della Francia il fronte clementista fosse compatto, perché in esse si esprime la convinzione che le tribolazioni del paese fossero causate proprio dalla presenza di un antipapa in Avignone. Quando Constance cercò di far pervenire i suoi messaggi all'arcivescovo di Tolosa, Jean de Cardailhac, si attirò l'interesse dell'Inquisizione. Tuttavia non rinunciò per questo a dare ascolto alle sue voci, neppure quando fu processata e incarcerata, mantenendo una incrollabile fedeltà urbanista.

Ma anche il partito avignonese aveva la sua profetessa. Maria Robina era una contadina gascona arrivata in città nel 1387 per pregare sul sepolcro del santo cardinale Pietro del Lussemburgo ed era stata guarita dai suoi mali dopo essere stata benedetta da papa Clemente VII. L'episodio aveva fatto scalpore e due illustri personaggi come Philippe de Mézières e Robert de Gervais se ne erano interessati, attribuendo alla guarigione di Robina una forte valenza politica: esso era la prova tangibile del fatto che il pastore Debonayre era il vero papa. Dio stesso, tramite Robina, aveva voluto pronunciarsi sulla questione della legittimità avignonese. Il miracolo-ordalia era la sanzione oggettiva di un potere controverso che si arricchiva, nel gesto benedicente e liberatore del pontefice, anche di complesse significazioni simboliche, cui non era estranea l'antica concezione dei poteri taumaturgici dei re di Francia. Dopo la guarigione la donna si era fatta murare viva in una cella sulla cinta del Camposanto e il suo rapporto con i papi si era stabilizzato in una

---

<sup>14</sup> Cfr. A. PAGÈS - N. VALOIS, *Les révélations de Constance de Rabastens et le schisme d'Occident (1384-1386)*, in *Annales du Midi* 8 (1896), pp. 241-78 (= CONSTANCE DE RABASTENS, *Les révélations*). Raymond de Sabanac, della diocesi di Cahors, insegnava diritto civile nell'Università di Tolosa (Ibid., p. 243). Uno studio e una traduzione francese di quest'opera si devono a J.P. HIVER-BERENGUÏER, *Constance de Rabastens, mystique de Dieu ou de Gaston Fébus?*, Toulouse 1984. Cfr. R. CABIÉ, *Une mystique? Réflexions sur Constance de Rabastens*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 23 (1988), pp. 37-55; H. CHARPENTIER, *La fin des temps dans le Livre des Oraisons de Gaston Fébus et les Révélations de Constance de Rabastens*, in *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, in *Cahiers de Senefiance*, 33 (1993), pp. 147-62.

sorta di *patronage*, perché la reclusa era assunta a vivente raffigurazione iconica della legittimità avignonese<sup>15</sup>.

Robina però non si accontentò del suo ruolo prestigioso, ma puramente decorativo di reclusa stipendiata dalla corte papale, e nel 1398 si mise in viaggio alla volta di Parigi dove la solenne assemblea del clero francese era riunita alla presenza del re per discutere il problema della sottrazione di obbedienza a papa Benedetto XIII, che rifiutava di abdicare. La cessione di entrambi i contendenti sembrava infatti l'unica condizione per porre fine allo scisma. Presentatasi a palazzo reale per difendere davanti a Carlo VI la causa di Benedetto, Robina non venne nemmeno ricevuta, anche se dovette guadagnarsi un certo credito presso gli ambienti della corte e la regina Isabella di Baviera la incaricò di una delicata missione diplomatica per tentare di piegare l'ostinazione di Benedetto XIII e indurlo alla rinuncia. Probabilmente, il soggiorno parigino aveva convinto la stessa Robina che questa doveva essere l'unica strada praticabile per risolvere il problema dell'unione. Ma dopo l'abbandono della Francia era ormai troppo tardi. Si era ormai alla guerra aperta: il papa era assediato nel suo castello di Avignone, sotto il controllo dei cardinali, e a Robina non fu data nemmeno la possibilità di incontrarlo. La profetessa ritornò nella sua cella, e trascorse gli ultimi mesi della sua vita a dialogare con i suoi papi ormai morti, da cui si sentiva ingannata. Il libro delle rivelazioni, redatto dal suo confessore Giovanni, è una denuncia implacabile della corruzione e della sete di potere della Curia<sup>16</sup>. Quando morì, nel 1399, Robina aveva ormai consumato la sua rottura definitiva con i papi di Avignone, chiudendo la parabola della sua vita con la consapevolezza di un fallimento. Le posizioni politiche di Robina subirono dunque una evoluzione nel senso di una dissociazione dal lealismo avignonese, di cui, come Vincenzo Ferreri, era stata un vessillo.

---

<sup>15</sup> Per questo episodio, che inaugura la vicenda pubblica di Maria Robina, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Caterina e Robina: profezia e antiprofezia al tempo del grande scisma d'Occidente*, in *La Roma di santa Caterina da Siena*, a cura di M. G. BIANCO, Roma, 2001 (Quaderni della Libera Università « Maria SS. Assunta » LUMSA - Roma, 18), pp. 229-55.

<sup>16</sup> Cfr. M. TOBIN, *Le « Livre des révélations » de Marie Robine. Étude et édition*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 98 (1986), pp. 229-64 (= MARIE ROBINE, *Le Livre des révélations*).

Ancora sul fronte dell'obbedienza romana si colloca la vicenda di Orsolina da Parma, una giovanissima veggente di natali oscuri che con la sola compagnia di san Giovanni evangelista fece a piedi la spola tra Roma e Avignone per convincere lo pseudopapa Clemente a dimettersi. La sua *legenda* agiografica è tarda, composta nella seconda metà del Quattrocento dal certosino Simone Zanacchi<sup>17</sup>, ma la storicità della vicenda trova riscontro in alcune bolle del 1396 emesse da Bonifacio IX per premiare la sua devozione<sup>18</sup>. Introdotta alla presenza di Clemente VII, Orsolina con la sua terribile eloquenza produsse su di lui una profonda impressione, tanto che i cardinali cercarono di evitare nuovi incontri. Tenuta in ostaggio per mesi, interrogata, si tentò anche di avvelenarla, ma alla fine fu rilasciata perché non fu trovato nulla contro di lei.

La più illustre e longeva della profetesse dello scisma fu Jeanne-Marie de Maillé (+1414), di cui possediamo una *Vita* scritta dal suo confessore Martin de Bois-Gaultier<sup>19</sup> e gli atti del processo di canonizzazione che si svolse a Tours l'anno successivo alla sua morte, nel 1415<sup>20</sup>. Gran dama della valle della Loira, imparentata con la famiglia reale di Francia, dopo la morte del marito si fece reclusa a Planche-de-Vaux e a Tours. Turbata dal protrarsi dello scisma, nel 1396 profetizzò l'avvento di un papa francescano che avrebbe finalmente restituito pace e unità alla Chiesa. L'elezione al concilio

---

<sup>17</sup> Cfr. *Vita auctore Simone de Zanacchi Carthus.*, in AASS Aprilis, I, Parisiis-Romae 1865, pp. 721-35 (= *Vita Orsoline*). Simone Zanacchi, priore della Certosa dei SS. Maria e Girolamo di Montello presso Treviso, redasse la biografia di Orsolina nel 1472.

<sup>18</sup> Le bolle del 1396 sono conservate nell'Archivio di Stato di Parma, dove si trovano anche i manoscritti inediti delle rivelazioni dettate dalla beata ai padri spirituali. Cfr. I. MANNOCCI, *s.v.*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX (Roma 1967), cc. 1271-73.

<sup>19</sup> *Vita auctore Fr. Martino de Bosco-Gualtieri, ipsius venerabilis Dominae Confessario et FF. Minor. Turon. Guardiano*, in AASS Martii, III, Parisiis-Romae 1865, pp. 734-44 (= *Vita Mariae de Maillie*). Su di lei, cfr. A. VAUCHEZ, *Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans la Val de Loire: autour de la bienheureuse Jeanne Marie de Maillé (1331-1414)*, in *Revue d'histoire de l'Eglise en France*, 70 (1984), pp. 95-105 [ora in *I laici nel Medioevo* cit., pp. 250-63].

<sup>20</sup> Cfr. *Processus informativus pro Canonizatione de Mariae de Maillie, ex Ms. Conventus FF. Minorum Turon.*, Ibid., pp. 744-62. Si veda anche TH. GRIGUER, *La vie et le procès de canonisation de Jeanne-Marie de Maillé*, in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 92 (1984), pp. 27-37.

di Pisa, nel 1409, di Alessandro V (Pietro Filargio), conferì una speciale autorevolezza alle qualità profetiche dell'aristocratica *eremitissa*<sup>21</sup>.

In una fase ormai di riflusso del fenomeno, in piena crisi conciliare, si colloca invece la testimonianza di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1440), che tramite il suo confessore Giovanni Mattiotti nel 1433 fece pervenire a Eugenio IV alcuni messaggi a sfondo apocalittico per tentare di indurlo a un cambiamento di strategia politica nei confronti dei vescovi riuniti a Basilea. Per Francesca vi era infatti il rischio di un nuovo scisma, che andava evitato a tutti i costi, perché avrebbe avuto conseguenze devastanti per la Chiesa. Eugenio IV era un monaco pio, ma altrettanto severo, e non diede ascolto alle preghiere della beata che lo supplicava di mitigare la sua intransigenza e di tentare la via del dialogo con i padri conciliari. Rimasto politicamente isolato, il pontefice l'anno successivo fu costretto a una umiliante fuga da Roma e dovette trascorrere gli ultimi anni della sua vita praticamente in esilio<sup>22</sup>. Al tempo di Francesca, il credito accordato a profetesse e visionarie era ormai in declino, ed è possibile anzi che la sua canonizzazione tardiva in piena Controriforma debba essere imputata proprio all'esercizio dei suoi poteri carismatici<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Alla profezia relativa all'avvento di Pietro Filargio sul Soglio pontificio fa riferimento nel corso del processo di canonizzazione Jacobo Huas, priore certosino della diocesi di Le Mans (*Processus informativus pro Canonizatione de Mariae de Maillye*, p. 756).

<sup>22</sup> Il *corpus* dei trattati visionari di Francesca fu redatto dal padre spirituale Giovanni Mattiotti, rettore della cappella dell'Angelo nella basilica di S. Maria in Trastevere, in duplice versione, volgare romanesco e latino, tra il 1440 e il 1447. Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano, 1994 (=Francesca Romana, *Visiones*). Le visioni "politiche" sono la I, pp. 403-4, XXVII, pp. 506-8, XXXIX pp. 559-69, XLII, pp. 575-7, LXI, pp. 648-55. Nella redazione definitiva dei trattati predisposta dal confessore in vista del terzo processo di canonizzazione, nel 1451, queste parti profetiche vennero eliminate. Cfr. *Ibid.*, pp. 42-50, pp. 259-68. Per le complesse vicende del *corpus* agiografico di Francesca, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*, in *Roma medioevale. Aggiornamenti*, a cura di P. DELOGU, Firenze, 1998, pp. 313-29.

<sup>23</sup> A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il culto di santa Francesca Romana nella Roma del Seicento*, in *Missione e carità. Scritti in onore di P. Luigi Mezzadri C.M.*, a cura di F. LOVISON - L. NUOVO, Roma, 2008, pp. 283-319.

Questo *corpus* di testi si presenta, sul piano della forma letteraria, come abbastanza eterogeneo: si tratta di visioni, rivelazioni, lettere, messaggi, agiografie. Ma alcuni dati li accomunano, permettendo così di ritagliare un campo come luogo di produzione di un discorso specifico.

1. Essi si costituiscono come documenti redatti – talora direttamente verbalizzati – da confessori, traduttori e scrivani che rimodellano nello specchio del loro sapere la parola di una donna che dice il discorso di un altro. Si inseriscono nella continuità di un linguaggio per il quale Brigida Constance Robina e Francesca sono la voce di qualcuno che le possiede e parla in loro: « E tu no est aquella qui parle, mas lo sant Spirit qui parla en tu »<sup>24</sup>, ecco cosa dice lo Spirito a Constance de Rabastens. Questi nuovi apostoli ed evangelisti, come Brigida li chiama<sup>25</sup>, sono tutti attraversati dal problema dell'identificazione dell'ordine (divino o demoniaco?) con cui la veggente è in relazione. Sono spaventati e insieme sedotti, come rivela Mattia di Linkoping, lo scriba-teologo di Brigida<sup>26</sup>, dinanzi a un compito al quale dichiarano di essere stati costretti da una forza superiore<sup>27</sup>. Sul piano della interpretazione, la vera que-

<sup>24</sup> CONSTANCE DE RABASTENS, *Les révélations* cit., p. 274.

<sup>25</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones* IX, 497, 7-8: « Et tamen alii postea venerunt, qui subtilius discusserunt et lucidius explanauerunt verba eorum. Attamen omnes euangeliste mei a spiritu meo per infusionem habuerunt verba, que loquebantur et scripserunt. Item dic eidem heremite, quod faciat et impleat officium euangeliste ». L'eremita cui si riferisce Brigida, e che deve assumersi il compito di "nuovo evangelista", è Alfonso Pecha di Valdaterra, che ha rinunciato all'episcopato per diventare agostiniano.

<sup>26</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 3, 8-9: « Iste fuit quidam sanctus vir, magister in theologia, qui vocabatur magister Mathias de Suecia, canonicus Lincopensis. Qui glosauit totam Bibliam excellenter. Et iste fuit temptatus a diabolo subtilissime de multis heresibus contra fidem catholicam, quas omnes deuicit cum Christi adiutorio, nec a demone potuit superari, ut in legenda vite domine Birgitte hoc clarius continetur. Et iste magister Mathias composuit prologum istorum librorum, qui incipit "Stupor et mirabilia" etcetera. Fuit vir sanctus et potens spiritualiter opere et sermone ». Ma si veda anche *Ibid.*, IX, 48, 1-16.

<sup>27</sup> Nel Prologo maestro Mattia rivela di aver resistito tenacemente all'ordine di scrivere, e di esservi stato costretto soltanto in seguito ad alcuni eventi miracolosi, tra cui una misteriosa malattia che lo ha portato in punto di morte. Cfr. BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelacio-*

stione non è quella della fedeltà del redattore al messaggio ricevuto: la prima frattura è nell'atto stesso dello scrivere, forma di distanziamento tramite un linguaggio che è possibile controllare, mentre la profezia è una situazione compatibile solo con l'oralità.

2. Come per la storiografia, oggetto di questo discorso sono i fatti storici, gli avvenimenti umani e collettivi. Ma se la prima si volge ad essi nel tentativo di leggerli e interpretarli, la profezia li giudica. I "fatti" sono dei significanti al servizio di una verità che, manifestandosi, edifica il discorso. Essi sono quindi sottoposti a una verifica con un senso ricevuto per misurarne lo scarto. In questo senso, come nell'agiografia, la funzione didattica va oltre la storia per sottometerla. Ma se nell'agiografia la virtù viene data nel suo concreto incarnarsi nell'"eroe", il santo, nella profezia si ha piuttosto la coscienza di una virtù collettiva percepita come mancante e insieme necessaria. È questa consapevolezza, con tutta la sua urgenza, a fondare il discorso profetico.

Esso si inserisce nella lunga continuità di una esperienza millenaria, ma l'insorgere di un profetismo politico femminile è un fenomeno peculiare e caratteristico del Trecento religioso, un fenomeno in cui viene rappresentata anche la profonda modificazione delle strutture epistemologiche, politiche e spirituali di un'epoca: sintomo e insieme reazione a una crisi che sta cambiando l'intero corpo di una società, esso è la metafora che permette di cogliere come una nuova razionalità tenda ormai ad accreditarsi come potere assoluto sostituendosi a quella che nell'antico universo medievale era l'unica e sola Autorità fondatrice, rispetto alla quale tutte le autorità erano relative: la Parola divina.

Da un punto di vista storico e sociologico, cercheremo quindi di ripercorrere alcune tappe, di precisare la situazione culturale di questa letteratura, di analizzarne il funzionamento e le finalità. Il

---

*nes*, I, *Prologus*, 42 : « conscriptor horum, cum sit religiosissimus et simplicissimus, nulla ratione volens manum mittere ad scribendum, reputans se propter ignoranciam suam ad tantum opus minus idoneum, coactus fuit metu mortis a Christo et fere mortuus, donec consensus; et consensu facto subito curatus est non successu temporis ». Per le sei prove addotte della validità delle *Rivelazioni*, cfr. *Ibid.*, pp. 40-6.

discorso profetico ha una sua struttura specifica, una sua organizzazione che non si riferisce, come fa la storia, “a quello che è avvenuto”, ma a quello che “dovrebbe essere”.

#### UNA FORMAZIONE STORICA

Il profetismo femminile si iscrive nel segno di una duplice effrazione. Esso rinvia a due categorie di Chiesa, alla contrapposizione tra l'uomo di Dio, ispirato e carismatico, e il prete-teologo che detiene per ufficio il monopolio della parola. È un tema antico, ma in età avignonese, sullo sfondo della grande impresa scolastica, la celebre tesi di Max Weber acquista significati nuovi<sup>28</sup>. In più sono donne: Tommaso d'Aquino nella *Summa* ha loro riconosciuto in condizioni eccezionali la legittimità dell'esercizio della profezia, ma si è mantenuto nel solco della tradizione nel ribadire che una donna, anche se è dotta e santa, non può pretendere di insegnare agli uomini nell'assemblea<sup>29</sup>. La posizione di Tommaso testimonia il

---

<sup>28</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Milano 1968, I, pp. 445-471, ma si veda anche *Forme di potere e pratica del carisma*, a cura di PH. LEVILLAIN - J. M. SALLMANN, Roma-Napoli, 1984.

<sup>29</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 177, a. 2: « Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur enim Prov. IV, *unigenitus fui coram matre mea, et docebat me*. Ergo haec gratia competit mulieribus. Praeterea, maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. IV de Debbora; et IV Reg. XXII, de Holda, prophetissa, uxore Sellum; et Act. XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit, I ad Cor. XI, *omnis mulier orans aut prophetans, et cetera*. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competit mulieri. Praeterea, I Petri IV dicitur, *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrans*. Sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae et scientiae, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus. Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant*; et I ad Tim. II, *docere mulieri non permitto*. Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus. Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et

permanere di una ambivalenza irrisolta<sup>30</sup>. Una speciale prerogativa femminile di accesso diretto al sacro era un dato riconosciuto, e anche se difficilmente documentabile e confinato nello sfondo delle opacità sociali, l'esercizio di un carisma oracolare da parte delle donne era un fatto tutto sommato normale nella realtà quotidiana del Medioevo, e sostanzialmente tollerato. Diverso era però il caso in cui il dono da un uso minore e privato assumesse una valenza pubblica<sup>31</sup>.

In questo senso Ildegarde di Bingen aveva rappresentato davvero una svolta perché, come scrive Leonardi, « con Ildegarde si rompe l'identificazione gregoriana profezia-episcopato e la profezia diventa un fatto tendenzialmente di tutti »<sup>32</sup>. Nonostante il suo carattere di eccezionalità, la testimonianza di Ildegarde rimane però

---

principaliter, propter conditionem femine sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, *colloquium illius quasi ignis exardescit*. Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi. Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit. Ad secundum dicendum quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, *induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina*. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque. Ad tertium dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam ».

<sup>30</sup> Cfr. J. B. TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230: la contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven 1977; ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age: 12-14 siècles. Etudes et textes*, Fribourg, 1992.

<sup>31</sup> *Decretum Gratiani*, ed. A. FRIEDBERG, Leipzig 1879-1881; reprint Graz 1955; I, d. XXII, 86. Sulla distinzione, non esente da ambiguità, tra uso "pubblico" e "privato" del carisma, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Profetismo femminile ed escatologia*, in *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV. Dall'età dello Spirito al "Pastor angelicus"*. Atti del Convegno (L'Aquila, 11-12 settembre 2003), a cura di E. PASZTOR, L'Aquila, 2004, pp. 127-62, in part. pp. 134-39.

<sup>32</sup> C. LEONARDI, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di C. LEONARDI - G. POZZI, Genova, 1988, p. 51.

comprensibile all'interno dei parametri della stretta ortodossia gregoriana, mentre ancora nel Duecento il nuovo ruolo pubblico e storico delle donne sante si armonizza con il riformismo ecclesiale. La crociata interiore si mobilita in difesa della Chiesa e del cattolicesimo romano: le beghine Maria di Oignies e Lutgarda di Tongres offrono i loro digiuni politici per la conversione degli eretici albigei<sup>33</sup> e la redenzione delle anime del purgatorio<sup>34</sup>, le claustrali domenicane danno alla loro vita di preghiera una risignificazione anche apostolica e missionaria nella prospettiva di diffusione dell'Ordine<sup>35</sup>; Margherita da Cortona attraverso il suo confessore si adopera per la pacificazione delle fazioni cittadine in un'azione che però non sconfina dagli orizzonti comunali<sup>36</sup>.

L'ondata profetica in età avignonese presenta caratteristiche diverse e del tutto nuove, perché si pone direttamente in polemica con i grandi poteri politici ed ecclesiastici del tempo e implica da parte di queste donne l'assunzione consapevole di un ruolo di guida storica e spirituale del popolo cristiano<sup>37</sup>. All'inizio del *corpus* delle rivelazioni Brigida ripete il gesto millenario di Mosè, autorizzata esclusivamente da una investitura diretta da parte di Dio stesso. *In exitu Israel de Aegypto*: è Cristo a inviare Brigida a Roma, a tirare

---

<sup>33</sup> Cfr. 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.

<sup>34</sup> Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La communio sanctorum nelle fonti agiografiche*, in *Communio sanctorum e perdonanza. Atti del Convegno (L'Aquila, 27-28 agosto 2005)*, a cura di E. PÁSZTOR, L'Aquila, 2006, pp. 77-105.

<sup>35</sup> Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Giordano di Sassonia e Diana d'Andalò: amicizia spirituale e rinnovamento religioso nel Duecento*, in *Come Chiara e Francesco. Storie di amicizie spirituali*, a cura di M. CHIAIA - F. INCAMPO, Milano, 2007, pp. 64-81.

<sup>36</sup> Cfr. A. BENVENUTI PAPI, *Cristomimesi al femminile*, in ID., « *In castro poenitentiae* ». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, 1990, pp. 141-68.

<sup>37</sup> Sull'emergere di una profezia femminile, si veda *Parole inspirée et pouvoir carismatique*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 98 (1986), pp. 7-327; P. DINZELBACHER, *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. DINZELBACHER - D. R. BAUER, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 298-337; *Donna, potere e profezia*, a cura di A. VALERIO, Napoli, 1995; C. LEONARDI, *Committenze agiografiche nel Trecento*, in *Medioevo latino* cit., pp. 641-61, in part. pp. 655-9.

fuori Caterina dalla sua « consueta abitazione » e a farla uscire dalla sua città: « La salute di molte anime esige che tu ritorni! Non farai più la vita che hai fatto fino a qui; la cella non sarà più la tua consueta abitazione; anzi, per la salute delle anime, ti toccherà uscire anche dalla tua città. Io sarò sempre con te: che tu vada o ritorni; e porterai l'onore del mio nome e della mia dottrina a piccoli e grandi, siano essi laici, chierici o religiosi. Metterò sulla tua bocca una sapienza alla quale nessuno potrà resistere. Ti condurrò davanti ai pontefici, ai capi delle Chiese e del popolo cristiano, affinché per mezzo dei deboli, come è mio modo di fare, io umili la superbia dei forti »<sup>38</sup>.

Un ordine soprannaturale, solenne come un'origine, fonda la legittimità della loro missione, non la sicurezza dell'identità, né l'appartenenza. Le nuove profetesse sono tutte laiche, prive di legami istituzionali con la gerarchia: Orsolina da Parma « numquam ullum habitum regularem assumere voluit, sed tantum spiritualement »<sup>39</sup>, Jeanne Marie de Maillé, clochard *ante litteram*, vaga tra cappelle conventi romitaggi in una continua erranza che per molti aspetti ricorda il travaglio della sua amica Colette de Corbie. Si definisce una « paupercula, advena et peregrina »<sup>40</sup>, esule volontaria dal mondo e dalla storia in cui non si riconosce. Dal punto di vista sociale sono delle diseredate, come Jeanne Marie, la cui *legenda* agiografica è costruita come una progressiva ascesa alla miseria e alla espropriazione, vedove come Constance de Rabastens, spesso anche fisicamente menomate, come Robina la *boiteuse*, la storpia, e Orsolina da Parma, che sino a cinque anni non cammina e non parla. Anche Brigida, in fondo, è una principessa convertitasi alla barbarie. Nell'esperienza biografica di queste donne si legge per intero il vocabolario dello scisma: fratture, divisione, piaghe, malattia, abbandono, solitudine.

---

<sup>38</sup> S. *Catharinae Senensis Vita auctore Raimundo Capuano*, in AASS Aprilis, III, Antuerpiae 1675, pp. 853-959. Il passo è citato secondo la traduzione italiana di G. TINAGLI, *S. Caterina da Siena nel racconto del suo confessore il Beato Raimondo da Capua*, Siena 1969, p. 134 (= RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior*).

<sup>39</sup> *Vita Orsoline*, p. 723.

<sup>40</sup> *Vita Mariae de Maillye*, p. 740.

La topografia del profetismo disegna storie di confine: è ai bordi di un camposanto che Robina riceve la visita dei suoi papi, ormai solo dei *revenants*. Fuori dal testo sociale, il gesto profetico le rispinge dai margini al centro della grande rappresentazione dove si recita il dramma delle istituzioni del senso: Parigi, Avignone, Roma. È un movimento parallelo e opposto a quello che conduce un altro genere di spirituali a farsi eremiti nei deserti umbri e marchigiani, nella profondità delle campagne francesi alla ricerca delle “origini sante” in cui attendere un nuovo inizio. La delusione raddoppia in questo caso gli effetti della repressione ecclesiastica. Ma per Caterina si tratta di una forma di latitanza: « trovo, che al vero servo di Dio, ogni luogo gli è luogo e ogni tempo gli è tempo. Onde, quando egli è tempo d’abbandonare la propria consolazione e abbracciare le fadighe per onore di Dio, egli il fa; e quando egli è tempo di fuggire il bosco per necessità dell’onore di Dio, egli il fa; e vanne a’ luoghi pubblici [...]. Questo è sempre stato il costume de’ veri servi di Dio, d’escire fuore nel tempo della necessità e avversità; ma non nel tempo della prosperità: anco, la fuggono »<sup>41</sup>. Le profetesse non rifiutano lo scempio che le circonda. Ci vanno, ci rimangono, come Brigida che piange su Roma e nel deserto della città inaugura la poetica delle rovine.

#### PAROLA PROFETICA ED ESEGESI BIBLICA

L’impresa è temeraria, ma una fiducia le sorregge: se le istituzioni ormai corrotte sono votate al mutismo, Dio parlerà. È una promessa: « Ti mando in un luogo ignoto, ma ti darò per questo una parola nuova [...] E le mie parole, che con la mia bocca ho pronunciato, rendile pubbliche e falle arrivare al capo della Chiesa »<sup>42</sup>. Il Dio di Brigida non è l’Assente della storia, ne è il *Rex metuendus*,

<sup>41</sup> CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 328, p. 1280.

<sup>42</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 34, 2-3: « Tu, noua sponsa mea, venisti in ignotum locum. Oportet ergo te habere quatuor: primo scire loquelam loci, secundo habere vestes debitas, tercio scire disponere dies et tempora iuxta constitutionem loci, quarto nouis cibus assuescere. Sic tu, quia de mundi instabilitate venisti ad stabilitatem, ideo oportet te

non è il Silente, perché è un Dio *loquax*, e parla con efficacia terribile. Si impone allora una questione preliminare: a chi Dio parla? Torna in tutte, con lo stesso stupore, la domanda di Caterina: « Te ne prego, o Signore, se non presumo troppo, come avverrà quello che ora hai detto, che cioè io, poverella e tutta fragile possa essere utile alle anime? »<sup>43</sup>. Perché proprio io, come è possibile che sia stata scelta una « fembra peccadora », una « folla », si chiede Constance de Rabastens?<sup>44</sup>. Ma è proprio questo il presupposto della elezione, come Dio dice a Brigida, rassicurandola: « Di un pastore ho fatto un profeta, e ho riempito dello spirito di profezia garzoni e contadini. Così, per predicare il Vangelo, non ho scelto dei dottori, ma dei poveri pescatori »<sup>45</sup>. È di questa povertà che Dio ha bisogno per rivelarsi.

Nelle rivelazioni brigidine si disegna con chiarezza la struttura che rende possibile la formulazione del discorso. La relazione è duale e rinvia al modello mariano, che è centrale nell'esperienza di Brigida: bisogna essere in due perché nasca il nuovo linguaggio. Non è un discorso celibe (non è né teologico, né clericale). Brigida è la *sponsa Christi*, o addirittura la *sponsa Dei*, proprio come la Madonna<sup>46</sup>, da cui nasceranno molti figli spirituali, i nuovi amici di Dio<sup>47</sup>. Torna il tema antico della femminilità della presenza divina e della sua abitazione nel mondo: « Non dubitare, – dice lo Spirito a Constance de Rabastens – è arrivato il tempo in cui il Figlio dell'Uomo mostri il suo potere, e in te sarà mostrato, proprio perché

---

eciam habere loquelam nouam, idest abstinenciam ab inutilibus verbis et quandoque eciam a licitis propter grauitatem silencii et taciturnitatis ».

<sup>43</sup> RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior*, p. 124.

<sup>44</sup> CONSTANCE DE RABASTENS, *Les révélations*, p. 259, 261, 269.

<sup>45</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 113, 1-2: « Filius loquitur: "Legat Scripturas, qui voluerit, et inueniet, quod de pastore feci prophetam et spiritu prophecie repleui iuuenes et ydiotas. Verum, quamuis non omnes receperint verba mea salutis, tamen, ut innotesceret caritas mea, ad plerosque verba mea peruenerunt. Similiter ad predicandum euangelium non elegi doctores sed piscatores, ne gloriarentur de sapientia sua et ut intelligent omnes, quod, sicut Deus in se est mirabilis et inexcogitabilis, sic et opera eius inscrutabilia sunt et in minimis maxima operatur ».

<sup>46</sup> Cfr. K. E. BØRRESEN, *La teologia di Brigida*, in ID., *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli, 1993, pp.147-203.

<sup>47</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 20, 12.

sei donna e come attraverso una donna la fede è stata conservata, attraverso una donna sarà rivelata: quella donna sei tu »<sup>48</sup>. È la legge stessa dell'Incarnazione: la misteriosa e potente fecondità della madre corrisponde a questo discorso che riceve dalla sua fonte originaria la pienezza delle parole. Di volta in volta "vaso, canale, recipiente", la metafora rappresenta che è solo attraverso la madre che la parola arriva e si fa corpo. Dinanzi alla genealogia celibe e patri-lineare del linguaggio teologico si costituisce la maniera profetica di parlare, caratterizzata dalla differenza sessuale e dalla ricettività delle madri. Essa riemerge a margine, proveniente dall'aldilà delle frontiere raggiunte dall'impresa scolastica, chiamando direttamente in causa la questione centrale del rapporto tra il discorso di Dio e i discorsi su Dio, tra la storia e la teologia.

Nel XII secolo Ildegarde di Bingen confessava il rimpianto di non avere studiato e il pudore di dire in un latino non raffinato le parole « viste » nella visione<sup>49</sup>, mentre Abelardo assegnava al profeta il compito di riarticolare quel rapporto tra il visibile e l'invisibile che il linguaggio della logica destinato a orientare gli uomini nel mondo dello scambio sociale aveva interrotto. Per Abelardo profetare significa parlare, ma non vi è contraddizione tra la verità della profezia e quella del sapere filosofico: prima viene la *vox*, Giovanni, e quindi il *Verbum*<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> CONSTANCE DE RABASTENS, *Les révélations*, p. 269: « No duptes, car dich te que temps es quel fill del home mostre son poder, e en tu sera mostrat, car fembre es, et per fembre fo reservada la fe, e per fembre sera revelada: la qual es tu ».

<sup>49</sup> Nella celebre lettera a Guiberto di Gembloux, Ildegarde afferma esplicitamente che la sua comprensione delle Scritture è frutto di un carisma, in quanto Dio le ha concesso il dono delle visioni. Ma per quanto la sua sapienza non derivi dall'insegnamento che si impartisce nelle scuole, essa non è in contrasto con la razionalità. Si tratta di un sapere alternativo alla conoscenza razionale e alla tradizione biblica, ma capace di illuminarle entrambe, e di garantirne anzi una comprensione più profonda. Cfr. ILDEGARDE DI BINGEN, *Epistolarium*, II, ed. L. VAN ACKER, Turnholti 1993 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 91A), pp. 258-60. Si veda M. PEREIRA, *Profezia e scrittura in Ildegarda di Bingen*, in *Esperienza religiosa e scritture femminili tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. MODICA, Catania 1992.

<sup>50</sup> PETRI ABELARDI *Opera theologica*, II, ed. E.M. BUYTAERT, Turnholti 1969 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 12), p. 79.

Ma nel Trecento sembra ormai che questo equilibrio si sia spezzato e Brigida mette sotto accusa soprattutto gli intellettuali<sup>51</sup>. Chi siete voi, scribi del vostro sapere, per negare al Risorto il permesso di rientrare nella Chiesa senza passare attraverso le porte comuni? Qual è l'autorità obiettiva che pretende di decidere che Dio su questa terra non parli con nessuno, « nec aliquem posse videre faciem Dei ante iudicium »<sup>52</sup>? Quale il potere che nega alle coscienze cristiane il diritto di porre delle questioni e di portarle nella discussione pubblica? « Tutti coloro che ascoltano e sanno la verità, se non parlano, sono colpevoli »<sup>53</sup>. Robina ha una visione in cui vede degli uomini che piangono girando in cerchio intorno a una stella: un angelo raccoglie in una coppa le loro lacrime, e poi le versa ancora sul loro capo affinché il loro pianto non trovi mai requie. Gli uomini sono i maestri dell'Università di Parigi che negano la verità delle visioni e delle rivelazioni. La giostra ininterrotta cui sono condannati riflette il movimento sterile della ragione che riflette su stessa: che spezzino i loro idoli e la loro superbia che non reca frutto, e non mentano<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, II, 25, 30-33: « Quicumque enim habet bonam voluntatem, nichil volens nisi que Dei sunt et diuinam premeditationem, nichil faciendo, nisi prius nouerit ibi honorem Dei, huic sapit valde bene sapiencia. Nunc potes querere: 'Que est diuina sapiencia?' Multi enim sunt simplices, qui nesciunt nisi unum, scilicet 'Pater noster', et hoc vix rectum. Alii sunt magne litterature et profunde sciencie. Numquid est diuina sapiencia? Nequaquam. Diuina enim sapiencia non est precise in litteratura sed in corde et bona vita. Quicumque cogitat sedule viam ad mortem, qualitatem ipsius mortis et iudicium post mortem, hic sapiens est ».

<sup>52</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 23, 32.

<sup>53</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 65, 3: « Sed audi que loquor: Seruus meus protulit verbum impennatum dicens: 'Quid ad me loqui de hiis que non tangunt statum meum?' Verbum tale non decet seruum Dei. Nam omnis qui audit et scit veritatem, si tacuerit eam, reus est, nisi omnino contempnatur ».

<sup>54</sup> MARIE ROBINE, *Le Livre des révélations*, p. 254: « Et hanc stellam predicti homines circuibant plorantes multum acriter prout ei videbantur, effundentes lacrimas auri seu aureas. Et iuxta quemlibet ipsorum erat unus angelus tenens in sua manu vas ad modum pelvis argenti superaurati; et per magnum placitum recipiebat omnes lacrimas in illa pelvi; et affungebat seu effundebat super capita ipsorum. Et postea recolligebat, et istiusmodi tenebat continue ».

La verità della profezia non si costituisce in alternativa alla autorità della Scrittura – « Audi tu, que miraris de illis verbis, que scripta legis in Biblia. Scias pro certissimo, quod quodlibet verbum scriptum in ea emanavit ex me et habet suam propriam virtutem et efficaciam »<sup>55</sup> –, ma fonda un criterio diverso di esegesi biblica<sup>56</sup>, e soprattutto maniere nuove di parlare<sup>57</sup>.

Per Brigida la Parola di Dio non può essere ridotta ai testi, alla legge impressa nelle pelli, ma la tradizione scritta deve ammettere l'esistenza di una tradizione orale, *sine carta*, entrambe tuttavia necessarie alla costruzione del linguaggio della fede<sup>58</sup>. D'altra parte, benché la rivelazione sia chiusa<sup>59</sup> – e in questo Brigida è perfettamente ortodossa – il suo annuncio non è compiuto e concluso con gli apostoli. La Bibbia stessa appare come un'autorità non oggettivamente identificabile,

---

<sup>55</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones* IX, 91,1: « Verba omnia Bible emanauerunt a Deo et sunt virtuosa tamquam lapides preciosi ».

<sup>56</sup> Cfr. F. SANTI, *La Bibbia delle mistiche nei secoli XII-XIV*, in *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, a cura di A. VALERIO, Bologna, 2006, pp. 51-71. Ma per l'uso della Bibbia in generale, si veda anche *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. LEONARDI - F. SANTI - A. VALERIO, Firenze, 2002.

<sup>57</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IX, 23, 1-4: « Christus loquitur: "Qui predicant veritatem meam, debent habere verba simplicia et pauca, in lectione sanctorum scripturarum fundata, ut homines venientes de longe capere sufficiant et non attediantur in prolixitate et declamacione verborum superfluum. Nec debent proferre verba contorta more adulancium, nec multiplicare incisiones et distinciones capitulorum seu subtilitates leoninitatum, sed omnia moderare iuxta capacitates audiencium. Quia que populus simplex non intelligit, solet plus mirari quam edificari. Ideo, si est dominica, predicantes in ista religione proponant euangelium dei et eius exposiciones, Bibliam et ista verba mea et dilecte matris mee sanctorumque meorum, Vitas patrum et miracula sanctorum, symbolum fidei, remedia quoque contra temptaciones et vicia secundum vnuscuusque capacitem. Nam mater mea carissima simplicissima fuit, Petrus ydiota, Franciscus rusticus, et tamen plus profecerunt animabus quam magistri eloquentes, quia perfectam caritatem ad animas habuerunt ».

<sup>58</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 111, 1-6: « Filius loquitur sponse dicens: "Tres leges sunt. Vna est Ecclesie, secunda est imperatoris, tertia est communitatis. Iste omnes leges scribuntur in pellibus animalium mortuorum. Sed est alia lex spiritualis, que non scribitur in pellibus sed in libro vite, que nunquam perditur nec vetustate corrumpitur, nunquam habetur tedio nec cum difficultate possidetur [...] Similiter est de lege spirituali. Nam lex spiritualis est Deum intelligere et diligere et eo frui; et in hac lege est honor et spirituales diuicie, scilicet creata omnia commutare in creatorem, voluntatem propriam pro Deo relinquere, virtutes diligere et pro celo dare mundum ».

<sup>59</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, II, 10, 32: « Scriptura omnis completa est ».

ma al contrario enigmatica, che spezza e relativizza i criteri dottrinali e istituzionali della élite scolastica. Sia Brigida che Caterina usano metafore liquide – il latte, il vino, il sangue – per designare l'azione dello Spirito, la libera circolazione di una parola mobile fluida e nutriente. Dinanzi alla opacità e alle discordanze del Libro, che Brigida rileva con perplessità, l'intero mosaico delle citazioni scritturali, benché vero, non è sufficiente. Dopo tutto ciò viene il suono della brezza che raggiunse Elia da lontano. « Guarda e ascolta », come fece Mosé dinanzi al rovetto ardente: è la norma di una esegesi per la quale la *explanatio* delle Scritture è affidata a Dio stesso, l'unica vera autorità alla quale in definitiva si deve essere fedeli, e grazie alla quale il testo come un organismo vivente non cessa continuamente di riscriversi: « Ego quippe aperui tibi oculos spirituales, ut videas spiritualia, aperui aures, ut audias, que spiritus sunt. Ego denique ostendam tibi corporis mei effigiem, quale fuit in passione et ante passionem, quale fuit post resurrectionem, quod Magdalena et Petrus et alii viderunt. Audies etiam vocem meam, que loquebatur in rubo Moysi. Hec eadem nunc loquitur in anima tua »<sup>60</sup>. È questa inesauribile fecondità del Libro che permette a Brigida di reintegrare la lezione degli apocrifi e di riformulare la mappa enciclopedica e visuale dell'immaginario cristiano dal Natale alla Passione<sup>61</sup>, oltre che di segnare una tappa decisiva di avanzamento della mariologia, con l'affermazione dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione<sup>62</sup>.

#### UN PROGETTO POLITICO

Due sono i volti assunti dal potere che le profetesse criticano: l'intellettualismo che pretende di illustrare la fede, ma non è autentico, e quello politico. Il *corpus* delle Rivelazioni di Brigida si apre

<sup>60</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, II, 10, 38-40.

<sup>61</sup> Fondamentale a questo riguardo è il Libro VII delle *Rivelazioni*, detto anche *Libro del pellegrinaggio*, diario del viaggio compiuto da Brigida in Terrasanta per ordine di Cristo. Tappa per tappa nei luoghi santi, Brigida cade in estasi e assiste ai diversi episodi della vita terrena di Maria e di Gesù, di cui fornisce una ricca testimonianza narrativa.

<sup>62</sup> Sulla mariologia di Brigida, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *L'Imago Mariae nella mistica femminile fra 200 e 300*, relazione presentata al Convegno *Maria in Iacopone da Todi e nella letteratura francescana fra 200 e 300*. V Incontro di studio di mariologia medievale, Parma, Biblioteca Palatina, 9-10 giugno 2006, in corso di stampa.

con la grandiosa visione di Dio creatore del cosmo e signore della storia.

« Io ho fatto il mondo, io l'ho salvato, e adesso il mondo mi disprezza. Di questo mi lamento con te, capo della mia Chiesa. Ti ho messo nella sede che ho consegnato a Pietro e ai miei successori. Ma tu, che dovresti assolvere le anime e presentarle davanti a me, tu ne sei l'assassino. Io ho fatto di Pietro il pastore e il guardiano delle mie pecore. Tu sei colui che le disperde e le fa a brandelli: sei peggiore di Lucifero. Ma sei anche più ingiusto di Pilato, che ha giudicato e mandato a morte me solo, mentre tu mandi a morte tanti innocenti. Tu sei più crudele di Giuda, che ha venduto me solo: tu vendi me e le anime degli eletti per il tuo guadagno e la tua vanità. Sei più abominevole dei Giudei che hanno crocefisso me solo, mentre tu crocifiggi le anime dei miei figli, ma io giuro che farò giustizia e la spada della mia ira entrerà nel tuo corpo così profondamente che mai potrà esserne estratta »<sup>63</sup>.

Il male però non si annida solo nella testa, ma anche nelle membra. Il III libro delle rivelazioni è un *cabier* delle piaghe che affliggono il corpo della santa Chiesa. Nessuno è risparmiato: i vescovi e i sacerdoti, i monaci e i frati Predicatori. Ma i poteri civili non sono migliori, perché i sovrani si comportano come proprietari della corona, men-

---

<sup>63</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 41, 9-17: « Nunc ergo conqueror super te, caput Ecclesie mee, qui sedes in sede mea, quam Petro et successoribus eius tradidi ad sedendum in ea triplici dignitate et auctoritate: primo, ut potestatem haberent ligandi animas et soluendi a peccato, secundo, ut aperirent celum penitentibus, tercio, ut clauderent celum maledictis et contempnentibus. Sed tu, qui deberes soluere animas et ad me presentare, tu vere es animarum interfector. Ego enim institui Petrum pastorem et seruatorem ouium mearum. Tu autem es dispersor et lacerator earum, tu autem peior es Lucifero. Ipse enim habebat ad me inuidiam et nullum concupiuit occidere nisi me, ut pro me dominaretur. Tu autem tanto deterior es, quod non solum occidis me remouendo me a te per mala opera tua, sed et animas occidis per malum exemplum tuum. Ego redemi animas sanguine meo et commisi eas tibi tamquam amico fideli. Tu autem tradis eas iterato inimico, a quo redemi eas. Tu es iniustior Pilato, qui nullum iudicabat ad mortem nisi me. Tu autem non solum iudicas me quasi nullius dominatorem et nullius boni dignum, immo et animas innocentes condempnas et nocentes dimittis. Tu es immicior Iuda, qui me solum vendidit. Tu autem non solum vendis me sed et animas electorum meorum pro turpi lucro tuo et vano nomine. Tu es abhominabilior Iudeis. Ipsi crucifixerunt corpus meum solum. Tu autem crucifigis et punis animas electorum meorum, quibus malicia tua et transgressio amarior est omni gladio. Et ideo, quia tu similis es Lucifero, iniustior Pilato, immicior Iuda, abhominabilior Iudeis, ideo merito conqueror super te ».

tre il re è soltanto *mediator* e *conservator* del regno e del popolo: egli non è *dominus corone*, ne è soltanto *rector*<sup>64</sup>. Per questo il popolo cristiano è diventato ormai il nuovo Israele che sacrifica al vitello d'oro, in nome dell'idolatria del denaro, del potere e del sapere<sup>65</sup>.

La violenza dell'invettiva è una legge del genere, ma il linguaggio di Brigida sembra farsi carico effettivamente dell'angoscia di un'epoca, che appare inscrivibile nello scarto tra la coscienza religiosa dei cristiani e le rappresentazioni ideologiche e istituzionali della loro fede. Quello che emerge dai testi non è tanto il fatto, quanto la sensazione esplicita di una differenza tra le credenze e le dottrine o tra l'esperienza e le istituzioni. I segni sono molteplici: la stregoneria da una parte e l'anticlericalismo borghese dall'altra (popolare la prima e intellettuale la seconda) sono indizi convergenti della forte contestazione nei riguardi dell'istituzione. A livello universitario, lo stesso sviluppo del dibattito ecclesiologico con la trattatistica relativa – vera e propria creazione letteraria del tempo, come sottolineava Congar<sup>66</sup> – è l'indicatore di uno spostamento. La Chiesa comincia a essere percepita dall'esterno, si impone come oggetto di studio e di analisi, cessando così di essere per i cristiani il soggetto che permette loro di pensarsi e di comportarsi. Tra gli spirituali, la ripresa dell'eremitismo e l'invasione mistica collocano l'essenziale in un altrove dove l'esperienza sprofonda nel silenzio o diventa marginale. Il tema di *Christianitas*, ma associato alla idea della fine, risorge come utopia rivoluzionaria nel profetismo speculativo, nell'ondata di ritorno di attese escatologico-apocalittiche di cui proprio lo scisma sembrerà segnare il drammatico compimento<sup>67</sup>. Il bagaglio intellettuale del gioachimismo serve in questo caso a dissociare “lo spirituale” da ciò che lo compromette.

La corrente femminile si colloca però in un orizzonte molto diverso rispetto al profetismo dottrinale ed esegetico che in età avignonese coa-

<sup>64</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 19; IV, 3.

<sup>65</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, II, 10, 4-5: « Quis erat populus meus nisi Israel? Per hunc nunc intelligo milites in mundo, qui professi sunt miliciam meam, qui deberent esse mei sed nimis a diabolo affliguntur. Quid autem fecit Pharaon populo meo Israel in Egypto? »

<sup>66</sup> Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

<sup>67</sup> Cfr. A. VAUCHEZ, *Il profetismo medievale da Ildegarda di Bingen a Savonarola*, in *Santi, profeti e visionari* cit., pp. 119-39.

gula le istanze più radicali della dissidenza religiosa. È possibile anzi cogliere in questo senso una esplicita e cosciente presa di distanze. Quello di cui parlo non accadrà « in novissimis diebus, sed in diebus istis »<sup>68</sup>. Questo non è il tempo dell'Apocalisse, il momento non è ancora arrivato. Quando questo sarà, allora toglierò il velo. Ma adesso io non parlo di segreti e di cose occulte, come ho fatto con Giovanni: « le cose che dico sono chiare e aperte, e tali che tutti possono capirle »<sup>69</sup>. Nel deserto del presente si è costituita, minoritaria, una fedeltà profetica, la piccola schiera degli amici di Dio che piangono e non hanno piegato le ginocchia davanti a Baal: questo è il tempo per loro di lavorare « viriliter et celeriter »<sup>70</sup>.

Caterina da Siena è ancora più diretta e stigmatizza l'uso improprio dell'Apocalisse – nell'unico luogo cateriniano in cui viene fatta esplicita menzione del libro dell'apostolo –, mettendo in guardia quanti, anche in relazione alla drammatica situazione dello scisma sono indotti a dare credito alle speculazioni relative all'origine, la durata, la fine della crisi, nutrendosi delle fasciose predizioni dei profeti contestatori, come Telesforo da Cosenza e Giovanni da Rupescissa, che con l'intelletto sottile e « l'occhio tenebroso vorranno intendere la santa Scrittura, e la profondità sua, e vorranno intendere a modo loro; e studieranno l'Apocalisse non con umiltà né col lume della fede, ma con infidelità si avvilupperanno in cosa che non ne sanno riuscire. E così della vita traggono la morte, e della luce le tenebre »<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 22, 7.

<sup>69</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 56, 15-17: « sic ego verba mea mitto amicis meis, que non sic obscura sunt ut Apocalipsis, quem Iohanni ostendi sub obscuritate, ut a spiritu meo in suo tempore, cum michi placeret, explanarentur. Nec ita occulta sunt, ut non annuncientur – sicut Paulus videbat de misteriis meis, que non licebat loqui –, sed sic aperta sunt, quod omnes tam parvi quam magni intelligant, tam leuia, ut omnes, qui velint, possint capere. Ergo amici mei verba mea venire faciant ad inimicos meos, si forte conuertantur, et innotescat eis periculum et iudicium eorum, ut compungantur de factis suis! »

<sup>70</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, IV, 22, 7: « Ideo amici mei, ad quos te mittam, laborent viriliter et celeriter, quia non erit istud quod dico in nouissimis diebus, ut dixi prius, sed in diebus istis ».

<sup>71</sup> CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 343, p. 774. La lettera è indirizzata a Rainaldo da Capua, « di sottile ingegno in Napoli, investigatore de' misteri di Dio, e della Santa Scrittura ».

La polemica di Caterina – che, è bene ricordarlo, a differenza di Brigida respinge per sé la qualifica di profetessa – richiama in realtà la distinzione fondamentale tra due forme di profetismo, che, già presenti nell'antico fondo biblico, scaturiscono da differenti visioni escatologiche. Nel suo libro su *La Sapienza in Israele*, von Rad ha analizzato lo sviluppo delle concezioni ebraiche della temporalità, dimostrando che l'apocalittica è il luogo al quale perviene la crisi dell'idea della salvezza, e deve essere riferita, piuttosto che alla tradizione profetica, a quella sapienziale<sup>72</sup>. Ora, tra ordine sapienziale e sviluppo storico non vi è coincidenza. La sapienza come conoscenza dell'ordine originario della creazione è in concorrenza con gli interventi salvifici di Dio, che sono imprevedibili all'uomo. In questa prospettiva, l'apocalittica esprime una concezione fortemente deterministica della fissazione dei tempi da parte del Creatore e presuppone un futuro salvifico concepito non tanto come un miracolo che scaturisce all'improvviso dalla libera volontà di Dio che accoglie la preghiera del credente – il quale ha da parte sua il potere di modificare lo stesso decreto divino –, ma come un qualcosa di prestabilito da sempre. Il tempo dell'apocalittica può dunque essere calcolato, conoscendo a che punto ci si trova del corso prefissato della storia. L'apocalittica si dà come evenienza predisposta, necessaria, non modificabile, che in qualche modo non ammette reversione e dialettica: essa indaga e custodisce il segreto del tempo futuro. Al contrario, il profetismo postula una volontà divina passibile di mutazioni e ripensamenti: il cosiddetto "pentimento" di Dio, il suo rivolgersi all'uomo, che nelle scritture veterotestamentarie è indicato come *shuv*. L'esperienza profetica femminile si iscrive decisamente in questa seconda prospettiva, di una storicità intesa come campo del libero operare di Dio e dell'uomo, la cui interazione si iscrive nella dialettica ira-misericordia.

Esemplare in questo senso è una rivelazione di Maria Robina che risale all'aprile del 1398, e che è importante come archetipo di un preciso filone penitenziale<sup>73</sup>, dalla visione di Alcañiz di Vincenzo Ferreri<sup>74</sup> a

<sup>72</sup> G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, ed. it. a cura di N. NEGRETTI, Torino, 1975.

<sup>73</sup> MARIE ROBINE, *Le Livre des révélations*, 249-50. La visione risale al 29 aprile 1398, in una fase in cui la profetessa si è ormai dissociata dal lealismo avignonese. Per le concezioni escatologiche di Robina e in particolare per la sua meditazione dei Novissimi, cfr. M. TOBIN, *Les visions et révélations de Marie Robine d'Avignon dans le contexte prophétique des années 1400*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 24 (1988), pp. 309-29.

<sup>74</sup> In una epistola a Benedetto XIII del 1412, Ferreri scrisse che mentre si trovava ad

Francesca Romana<sup>75</sup>. Robina vede una ruota di fuoco che sovrasta la terra e supplica allora il Giudice seduto sul trono di risparmiare il mondo e revocare la sua sentenza di condanna, offrendosi come vittima riparatrice dei peccati degli uomini. Quando sembra che Cristo la respinga, sopraggiunge la Vergine che in ginocchio implora misericordia. Solo a questo punto il Signore impietosito dalla preghiera della Madre, a cui nulla può negare, decide di sospendere l'esecuzione della sua giustizia.

Pur nella percezione della gravità della crisi, questo spiega il venir meno, nel profetismo femminile, di alcune fondamentali categorie dell'apocalittica<sup>76</sup>. All'interno di una ermeneutica penitenziale del testo giovanneo l'attesa della fine si prospetta alla coscienza delle sante come problema del destino dell'anima individuale, mentre l'attenzione per Caterina deve concentrarsi sul decisivo « punto della morte » e sulla necessità che ognuno si prepari « al termine e al fine suo », per evitare le pene terribili che incombono sull'anima del peccatore<sup>77</sup>. Minacce reali, che fanno sempre da sfondo anche alle invettive di Brigida. Ma

---

Alcañiz, gli era apparso Cristo nell'atto di scagliare tre dardi sul mondo. Non lo aveva distrutto perché era stato fermato dalla mediazione provvidenziale della Vergine, di san Francesco e san Domenico. Ma questa visione aveva segnato la sua presa di coscienza di predicatore itinerante. Cfr. E. DELARUELLE, *L'Antecrist chez saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Todi 1962, pp. 37-64 (anche in Id., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975, pp. 39-64).

<sup>75</sup> FRANCESCA ROMANA, *Visiones*, I, pp. 403-4. La visione di Francesca, che apre il libro delle rivelazioni, è datata al luglio 1430, nel drammatico periodo di trapasso dal pontificato di Martino V a quello di Eugenio IV. Francesca vede Roma minacciata dalle forze demoniache, ma riceve poi l'annuncio che il castigo divino che incombe sulla città è stato sospeso grazie all'intercessione della Vergine e all'intervento dei santi protettori di Roma, Giovanni Battista, Pietro e Paolo.

<sup>76</sup> Cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979 (Studi storici, 115-118); Id., *Profezia e poteri alla fine del Medioevo*, Roma 1999 (Centro internazionale di studi gioachimiti/Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 9).

<sup>77</sup> CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 107, p. 1540; 24, p. 1492; 321, p. 1530: « Oh quanto è misera quella anima, che nel punto della morte, il quale è uno tempo di ricolta, si ritrova senza veruno frutto! » Su questi temi, si veda M. C. DE MATTEIS, *La storiografia italiana sul problema dell'attesa della fine dei tempi*, in *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, a cura di O. CAPITANI - J. MIETHKE, Bologna 1990 (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico, 28), pp. 17-36.

in questa prospettiva perde consistenza anche la figura dell'Anticristo, grande idolo polemico della ecclesiologia dissidente trecentesca, benché in qualche lettera di Caterina sembri profilarsi una opposizione tra Urbano VI, « il quale è veramente Cristo in terra » e l'antipapa, che volendone usurpare il posto, « è peggio che Anticristo »<sup>78</sup>. Si tratta però in questo caso di notazioni giustificate dal contesto fortemente polemico delle ultime lettere cateriniane e non inserite nel paradigma di una storia umana avviata verso il suo inesorabile compimento.

Il millenarismo affida al futuro la speranza di attuare la pienezza del Regno. Sul piano religioso esso è espressione di una autonomizzazione dai luoghi, depositi inerti del senso, in nome dell'attesa di ciò che deve avvenire. Per il millenarista la libertà dello Spirito fa sì che il suo Regno sia atopico: egli quindi non si affida ai luoghi, ma ai tempi. Ma se la riflessione e l'azione abbandonano la difesa delle unità visibili per ripiegarsi nell'attesa di una unità spirituale, in che modo è possibile riformulare religiosamente il rapporto tra l'esteriorità e l'interiorità, tra il visibile e l'invisibile, tra l'istituzione il e carisma? È su questa frontiera che si mobilita il lavoro delle profetesse: ciò che esse denunciano è il rischio dell'erosione dell'autonomia del potere religioso rispetto a quello politico, e il ritorno di un'alleanza molto antica tra il potere e la religione, che Avignone con la deplorable sudditanza del Papato alla corona di Francia ha messo allo scoperto. Cercano di frenare il processo che mira a liberare l'esperienza cristiana dalle sue determinazioni socio-politiche e reagiscono contro la tendenza che situa l'esperienza spirituale nel "particolare", al rischio di una privatizzazione religiosa che appartiene a un ordine mistico visto come doppio inafferrabile dell'ordine pubblico oggettivo. Per questo, sia per Brigida che per Caterina il termine del viaggio è Roma, e Roma è il luogo da cui bisogna ripartire per rifondare la storia, dal momento in cui con l'abdicazione di Celestino V la successione apostolica si è interrotta<sup>79</sup>, come

---

<sup>78</sup> CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 312, p. 307.

<sup>79</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, III, 27, 3-7: « Respondit mater: "Si mensurares terram centum pedum in longitudine et totidem in latitudine et seminares eam plenam puris granis tritici, ita compresse, quod non esset distantia inter granum et granum nisi quasi articulus digiti unius, 4 quodlibet vero granum daret fructum centuplum, adhuc essent plures martires et confessores Rome a tempore illo, quo Petrus venit Romam cum

sostiene Brigida. « Io vedo con gli occhi del corpo che le chiese dove sono le ossa dei santi giacciono abbandonate »<sup>80</sup>. L'operazione di *inventio* delle reliquie romane, la loro mistica autenticazione da parte di Brigida, non è da leggersi come un residuo folklorico, un generico ritorno al "popolare": dinanzi all'opacizzarsi dei segni, essa investe più in profondo il problema del recupero di oggetti visibili di certezza<sup>81</sup>.

Non si tratta dunque del capovolgimento violento della situazione attuale, una palingenesi, una nuova realtà operata da Dio, ma un ritorno alle origini. L'alterità quindi non è affidata al futuro, ma è rivolta al passato quale si è manifestato nella *Ecclesiae primitivae forma*, per attingere dalla linfa vitale assicurata dal sacrificio cruento dei martiri che hanno lastricato i pavimenti della città santa con le loro ossa e il loro sangue. Ma come ogni mito delle origini, si tratta – direbbe Capitani – di un modello riconosciuto, certificato, non da conoscere e certificare<sup>82</sup>. Le profetesse non discutono il mito fondativo di un luogo del vero, ne possiedono ancora la copia interiore: l'originale evangelico e la Chiesa romana, in quanto Chiesa dei martiri. Il problema allora non è

---

humilitate, usquequo Celestinus discessit a sede superbie et reuersus est ad suam solitariam vitam. De illis vero martiribus et confessoribus loquor, qui fidem veram predicabant contra diffidentiam et humilitatem contra superbiam, et qui pro veritate fidei mortui sunt vel voluntate parati erant mori. Nam Petrus et alij plures sic calidi et feruentes erant ad proferendum verba Dei, quod si potuissent mori pro unoque homine, libenter fecissent. Attamen timidi fuerunt, ne a conspectibus illorum, quos verbo consolationis et predicationis fouebant raperentur, quia salutem eorum plus desiderabant quam vitam propriam et honorem. Fuerunt quoque tanti et ideo processerunt occulte in persecutione propter lucrum et collectionem plurimarum animarum. Igitur inter istos duos, Petrum scilicet et Celestinum, non omnes fuerunt boni sicut nec omnes mali ».

<sup>80</sup> BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, III, 27, 1-2: « Et rogo te, ut rogare digneris pro excellentissima et sanctissima illa urbe Roma. Video enim corporaliter, quod quedam ecclesie in quibus ossa sanctorum quiescunt desolate sunt. Quedam vero habitantur sed corda et mores rectorum earum longe sunt a Deo. Impetra ergo eis caritatem, quia audiui ex scripturis, quod Rome quelibet dies in anno septem milia continet martirum ».

<sup>81</sup> Sulla importanza delle reliquie romane, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Lotta politica e profezia: pellegrine e mistiche a Roma alla fine del Medioevo*, in *Studi romani*, 52 (2004), pp.18-41.

<sup>82</sup> Cfr. O. CAPITANI, *Escatologia e cristianità. Due letture su La cattura della fine*, in *Cristianesimo nella storia*, 15 (1994), pp. 403-15; Id., *Storiografia e periodizzazione nel Medioevo*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, Spoleto, 2000 (Atti dei Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 36), pp. 1-17.

quello di superare la Chiesa, ma di far coincidere il suo essere, il suo ordinamento, con i suoi compiti.

Un simbolo fondamentale, quello del corpo, organizza in Caterina da Siena contemporaneamente un principio ermeneutico, l'ascesa spirituale della persona, e una concezione della Chiesa come luogo in cui si annuncia e si fa la verità<sup>83</sup>. Non il sapere, ma il vissuto è il criterio dell'autenticità cristiana: « E hacci dato il libro scritto, cioè il Verbo del Figliuolo di Dio; il quale fu scritto in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo. E quale sarà quello idiota grosso, di sì basso intendimento che non le sappia leggere? Non ne so veruno, se non gli amatori propri di loro medesimi »<sup>84</sup>. Teatro ricapitolatorio dell'esperienza, esso è anche il modello della cura, che convoca intorno a sé i nuovi medici spirituali. In concreto, il progetto politico è quello di ritrovare intorno al focolare papale un centro che possa consentire alla *christianitas* di rappresentare se stessa secondo un modello unitario. Il profetismo femminile sta tutto in questo gesto biblico: come per gli Ebrei della Diaspora, senza più terra e senza più suolo, a rischio di dissolvimento, riportare il papa a Roma significa ritrovare il proprio luogo e la propria storia, perché non si dà storia senza luogo, o senza istituzione che dia corpo allo Spirito.

È una stagione intensa, ma durerà poco. Alle profetesse della Chiesa subentreranno le pie consigliere dei principi<sup>85</sup>, ma con loro verrà meno la dimensione universale del messaggio. Quando le antiche voci profetiche non parleranno più, nuovi linguaggi culturali si dissoceranno gradualmente da un senso spirituale alla ricerca di riferimenti con-

---

<sup>83</sup> Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*. Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003), a cura di L. LEONARDI - P. TRIFONE, Firenze, 2006, pp. 205-29.

<sup>84</sup> CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 309, p. 1686.

<sup>85</sup> Cfr. G. ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 6 (1980), pp. 371-445 (ora anche in ID., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 87-163); ID., *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 102 (1990), pp. 649-75 (ora anche in ID., *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedioevale*, a cura di D. BORNSTEIN - R. RUSCONI, Napoli, 1992, pp. 209-36).

creti. Ma sempre più problematica e incerta diventerà la possibilità di riconoscere il rapporto tra la verità vissuta e le autorità oggettive. Rimarrà la mistica a testimoniare nel silenzio la fedeltà tenace a una purezza originaria. Si organizzerà nei rifugi, nei ritiri, nelle riduzioni, punto di resistenza di una aristocrazia dello Spirito che, per de Certeau<sup>86</sup>, rappresenta l'ultimo avamposto dinanzi a una Chiesa romana che si vive sempre più come una cittadella assediata e a una Ration di Stato divenuta ormai garanzia di un ordine non più fondato su una fede comune.

---

<sup>86</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, 1987, pp. 57-8.