

Quadrante Laterza
210



a cura di
Gianni Festa e Marco Rainini

L'Ordine dei Predicatori

I Domenicani:
storia, figure e istituzioni
(1216-2016)

 *Editori Laterza*

© 2016, Gius. Laterza & Figli

www.laterza.it

Prima edizione novembre 2016

Edizione

1 2 3 4 5 6

Anno

2016 2017 2018 2019 2020 2021

Questo volume è stato realizzato
con il contributo della Provincia
di San Domenico in Italia
dell'Ordine dei Predicatori,
in occasione delle celebrazioni per l'ottavo
centenario dalla conferma dell'Ordine.

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste

Stampato da
SEEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-581-2596-0

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Mistici e mistica domenicana

di Alessandra Bartolomei Romagnoli

1. *La rivoluzione mendicante*

Quella di Domenico di Caleruega è una figura misteriosa e al tempo stesso nitidissima. A differenza di Francesco d'Assisi, laico e semicolto, il beato padre Domenico ha infatti lasciato pochi scritti, testi brevi, a carattere normativo, che non consentono un accesso al segreto della sua interiorità. Anche le narrazioni che lo riguardano sono relativamente scarse, soprattutto se messe a confronto con la eccezionale proliferazione di racconti che sin dalle origini hanno alimentato la mitopoiesi francescana. Ed è un riserbo che stupisce, data la statura del personaggio, fondatore di un Ordine che ha fatto della riflessione intellettuale, della scrittura e della comunicazione il suo programma, la sua crociata e la sua gloria. Di san Domenico rimane soprattutto un gesto, quello che indica ai discepoli, in modo chiarissimo, la direzione da seguire. *Cum Deo et de Deo loqui*: compito dei frati è fare esperienza di Dio e comunicarla agli uomini. La formula esprime il senso più profondo della identità domenicana nella sua duplice dimensione mistica e storica. La predicazione, del resto, è l'atto formale dal quale l'Ordine ha preso il nome, la ragione stessa per cui è stato creato. Anche lo studio «est ordinatum ad praedicationem; praedicationis, ad animarum salutem, quae est ultimus finis»¹, come preciserà Umberto

¹ Humberti de Romanis *Opera de vita regulari*, ed. J.J. Berthier, Edizione fototipa, Casale 1956, II, p. 28.



di Romans ai suoi novizi. Ma questa opzione attesta una innovazione e uno scarto nel corpo stesso della tradizione cristiana: con Domenico, la vita religiosa cambia significato.

Nel linguaggio della Chiesa altomedioevale, imperiale e monastica, il primato assoluto di Dio si era espresso nell'immagine di un Padre altissimo e onnipotente e di un Cristo regale, il *Rex tremendae maiestatis*, che nell'inno di Venanzio Fortunato brandiva la croce come segno di un trionfo: «Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium». A questa immagine di Dio aveva corrisposto, come modello della perfezione cristiana, la figura del monaco, secondo i lineamenti proposti da Cassiano e Benedetto. Il vero santo, il perfetto, era colui che, chiuso dentro il proprio cenobio, nell'obbedienza al suo abate, si metteva in ascolto del «sibilo della brezza che viene da lontano, come un soffio di celeste sussurro»², e nella cella attendeva la visita del Signore. Così, poteva anche accadere che, nel sepolcro della contemplazione, venisse attraversato dalla luce abbagliante di Dio, privilegio che alla fine della sua vita fu concesso anche all'abate Benedetto, stando al racconto dei *Dialogi* di Gregorio Magno. *Ora et labora*, aveva raccomandato il santo padre nella sua Regola, ma il primato in realtà era assegnato alla contemplazione piuttosto che all'azione, a Maria piuttosto che a Marta, tanto che Cassiano aveva stigmatizzato come tentazione diabolica, rischio di contaminazione, anche la sollecitudine a convertire gli altri. Questo, per un intero *καipός*, era stato il modello più alto del cristiano, la *sublimitas theoretica*, in Oriente come in Occidente, anche se nella *pars Occidentalis* dell'antico Impero la presenza dei Germani aveva posto alla Chiesa il problema della evangelizzazione e della missione, così che in Occidente era potuto comparire anche un modello vescovile. Esempio, in tutte le sue feconde contraddizioni, Gregorio Magno, il papa-monaco che aveva fondato il Medioevo. Ma la teologia neotestamentaria del *Lògos* incarnato era stata deviata verso l'ontologia plotiniana dell'Uno, e lo stesso Gregorio aveva comunque avvertito che «l'ala della contemplazione» arresta l'anima sulla soglia, nel territorio dionisino della dissomiglianza: «È perfetto riposo perché si vede Dio, e tuttavia non è paragonabile al suo riposo, perché egli non ha bisogno, per riposare, di passare da sé a un altro. Perciò è

² Gregorii Magni *Moralia in Iob*, 5, 29, 51 (trad. it., *Commento morale a Giobbe*, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova, Roma 1992, Opere di Gregorio Magno, I/1-3).



un riposo, per così dire, simile e dissimile, perché il nostro riposo è una imitazione del suo»³. Il regno di Dio restava così un regno interiore, invisibile e silenzioso: tutto lo spazio storico veniva ricoperto dall'Impero, e la Chiesa, pur provvista di un grande potere, rimaneva ideologicamente subordinata all'ordinamento politico.

Era necessaria una diversa autocoscienza della Chiesa e una sua reale autonomia perché si ponesse come centrale il problema del rapporto tra Dio e la storia, e quindi dell'Incarnazione. È questa la domanda di Anselmo: «Cur Deus homo?» Il Cristo di Anselmo di Canterbury è un Dio salvatore, ma non più un Re glorioso, bensì un Re con la corona di spine, un Dio crocefisso, mentre Ildegarde di Bingen parla di una salvezza resa possibile grazie alle viscere della paterna misericordia, ma anche di *Shekhinah*, femminilità della presenza divina e della sua inabitazione nel mondo. Questi sono i grandi temi che si cominciano a esplorare negli ambienti della riforma gregoriana, una linea spirituale che nel XII secolo percorre il neomonachesimo bianco, dove Bernardo di Chiaravalle insinua il tema dell'*affectus* nel lavoro dialogico del corale dell'*opus Dei*, mentre il suo amico Guglielmo di Saint-Thierry nella *Lettera d'oro* fa coincidere il cammino dell'unione con la *transformatio cordis*. È la scoperta della presenza di un Dio che si nasconde nel cuore dell'uomo e attende di essere amato, non solo contemplato. Vi è un abisso tra l'Onnipotente e la creatura, ma nell'amore la differenza si annulla e ogni ostacolo viene travolto.

Sono testimonianze premonitrici, ma il decisivo punto di svolta si colloca agli inizi del Duecento. Uno scritto è di importanza capitale e può essere assunto come emblema di una intera epoca: il *Testamento* di Francesco d'Assisi. È un racconto molto personale, autobiografico, la storia di una conversione, e anche se, storicamente, lo si è voluto interpretare come un testo normativo, è molto di più. Qui Francesco indica il nuovo orizzonte del cristianesimo:

Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza in questo modo: quando ero nel peccato, mi sembrava ripugnante sopportare la vista dei lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse da loro e sperimentai con loro la misericordia. E mentre mi allontanavo da loro, quello che prima mi sembrava amaro si trasformò in me in

³ Ivi, 18, 54, 93.

dolcezza di anima e di corpo. Poi mi trattenni con loro ancora un poco e uscii dal mondo⁴.

Francesco si converte e cambia vita perché nel volto del lebbroso riconosce il volto stesso di un Dio che si è fatto Gesù di Nazaret. Il Dio dei cieli è sceso anche sulla terra e non è dunque soltanto l'icona splendente di una meta-umanità, è dentro l'umanità, e tutta l'umanità è pienamente coinvolta in Dio. Ma nella divinità umiliata del Figlio si manifesta anche l'onnipotenza del Padre, e l'uomo grazie alla presenza dello Spirito può entrare nella vita trinitaria: se Dio ha assunto il volto dell'uomo, l'uomo assume il volto di Dio, ed è la croce a rendere l'uomo e Dio una cosa sola (Leonardi). Sarà questo, nel suo *Dialogo*, il senso profondo del messaggio di Caterina, insieme alla consapevolezza che l'uomo divinizzato è corredentore del mondo.

È a questo livello che l'esperienza spirituale del monachesimo si chiude, e si apre quel sentiero mistico che, mescolando trascendenza e immanenza, supera la distanza tra il cielo e la terra: è la croce a ricomporre simbolicamente la strada interrotta. Il monaco altomedioevale era vissuto nella nostalgia del paradiso, la spiritualità occidentale tra il Duecento e il Trecento cerca Dio dentro la condizione umana. Per questo i frati Minori e i Predicatori potranno legare il loro messaggio a una prassi, uscire dalla solitudine per rientrare dentro la città, spezzare il silenzio nel richiamo al dovere dell'apostolato e della testimonianza. Esigenza realista: l'itinerario spirituale non si ferma, diventa la storia da fare, la sapienza si incarna nella relazione fraterna. L'avvento degli Ordini Mendicanti non instaura un luogo sacro, dogmatico, teologico e istituzionale inteso come suolo o principio di azioni giuste. La fondazione di questo luogo, anche se diverso come programma o modello, avrebbe funzionato come i precedenti. Ad esso le nuove *religiones* sostituiscono un gesto, quello di andare e seguire, cioè una maniera di vivere, come frati poveri e itineranti, «secondo la forma del santo Evangelo». Per questo motivo, quella Mendicante non è stata una riforma della vita religiosa, ma un'autentica rivoluzione spirituale, dove il punto nevralgico del cambiamento risiede in un rovesciamento di

⁴ Francesco di Assisi, *Testamento*, in *La letteratura francescana*, a cura di C. Leonardi, con la collab. di D. Solvi, I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Mondadori, Milano 2004, p. 220.



prospettiva: la percezione che non siamo noi ad andare verso Dio, ma Dio è venuto in noi. Si modifica radicalmente non solo lo statuto dell'immagine, ma il modello stesso della relazione, perché la parola chiave non è più contemplazione, ma imitazione di Cristo. Farsi come Gesù implica entrare a far parte della vita divina, e sarà infatti il tema della teandria, della divinizzazione dell'uomo, il cuore della teologia mistica domenicana. Nel terzo decennio del Duecento, il beato Giordano di Sassonia (†1237), successore diretto di Domenico alla guida dell'Ordine, in una lettera indirizzata a una suora bolognese ripropone la formula antica di Ireneo, declinandola nei termini di una calda umanità:

Cosa sono preparato a dire su quel grandissimo bene con cui io ti amo così tanto nell'amore di Cristo nostro mediatore? Egli è il mediatore non solo degli uomini che si amano l'un l'altro in Cristo, ma anche di Dio e dell'uomo di cui ha fatto una cosa sola. Egli li ha resi una sola cosa, così che Dio possa diventare uomo e l'uomo Dio, e che un uomo possa amare Dio in un altro uomo e un altro uomo in Dio⁵.

Ormai avviata su questo sentiero, la spiritualità occidentale può chiudere definitivamente i conti con le componenti henologiche, gnostiche, ereditate dall'antichità, accordando la priorità a una Presenza che si dona in segni umani e in questo modo innalza tutta la comunicazione tra gli uomini.

2. La sfida della parola

Questa mutata coscienza del divino non viene strutturata in una sintesi teologica, anzi è proprio in questo tempo che viene ad approfondirsi il clivaggio tra la cultura delle scuole e l'esperienza vissuta dei fedeli. Sul versante della Chiesa le divisioni si moltiplicano: dinanzi alla evidenza offerta dalla diffusione delle eresie e dalla proliferazione dei marginalismi spirituali, in Domenico, forse più ancora che in Francesco, è viva la coscienza, anche politica, di una frattura da colmare. La questione essenziale è quella di intendere (*loqui cum Deo*), ma anche di farsi intendere (*loqui de Deo*). Così Domenico

⁵ Beati Iordanis de Saxonia *Epistulae*, ed. A. Walz, Institutum historicum Fratrum Praedicatorum, Romae 1951 (*MOPH*, 23), *Ep.* 52, p. 51.



raccoglie la sfida della parola, ed è su questa frontiera che si mobilita la crociata interiore: predicazione e prassi sacramentale sono le armi di una pastorale volta alla riconquista dei credenti, mentre la confessione e la direzione di coscienza cercano di agire sulle profondità del cuore. Contemporaneamente, comincia a prendere forma una nuova letteratura spirituale, posta sotto il segno di una singolare alleanza tra la donna e il prete. Di fronte alla difficoltà di comporre il linguaggio secondo la fede e quello secondo la ragione, l'invasione mistica degli ultimi secoli medievali è il cavallo di Troia portato dentro la cittadella fortificata della teologia, e la comparsa della donna sulla scena religiosa corrisponde alla nascita, in Occidente, della moderna figura dell'intellettuale. Non si tratta di una mera coincidenza: sono i due volti dello stesso problema. All'apofatismo del Dio filosofico, chiuso in se stesso e inaccessibile, la via mistica oppone un ordine del sapere diverso, uno stile di pensiero alternativo che ha per fondamento il postulato di una fede: se le istituzioni ormai corrotte o invecchiate sono votate al mutismo, parlerà lo Spirito.

Tra i secoli XIII e XVI (e anche oltre) il discorso spirituale 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. 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'annunciazione, 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 quello teologico e clericale, e a presiedere il suo sviluppo è la dualità maschile/femminile. 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. Si preserva in questo modo il binomio antropologico-culturale di orale/scritto, che riconosce al maschile il potere della scrittura, ma la situazione eccezionale viola i contratti gerarchici, o come minimo li lascia in sospeso.

Ai bordi della grande impresa ecclesiale, si costituiscono così dei luoghi a parte, ritiri verso l'interiorità, o fuori dal mondo. Indice di una instabilità, lo stesso variare delle denominazioni suggerisce una topografia religiosa difficile da sistematizzare e generalizzare: *hospitia*, reclusori, conservatori, beghinaggi. Le correnti della mistica disegnano la mappa dei rifugi per le donne cosiddette "eccedentarie": si tratta spesso di penitenti che, sospinte ai margini dalla limitata recettività degli enti monastici, non trovano posto entro le strutture ordinate dell'istituzione ecclesiale. D'altra parte, anche le nuove fondazioni claustrali femminili, in piena espansione a partire dagli inizi del Duecento, conserveranno, alle periferie dei grandi Ordini, uno statuto giuridico incerto, per necessità, talvolta anche per scelta. Ma è proprio in queste piccole "reti" informali di amici e amiche di Dio, collegati tra loro da una fitta trama di relazioni e di scambi reciproci, che si viene elaborando un discorso spirituale alternativo. Nella zona neutra, lì dove si arrestano le responsabilità pastorali e sociali, si libera il linguaggio dell'estasi, del sogno, della visione. Quello che resta di questi discorsi si deve alla mediazione di chierici e intellettuali che, come Tommaso di Cantimpré, lasciano i loro isolotti scientifici per mettersi in ascolto di queste voci. Si tratta di personaggi sovente impegnati in progetti di riforma, attenti al problema della presenza e del ruolo dei laici nella vita della Chiesa, e al tempo sensibili ai rischi di una gestione burocratica e amministrativa del sacro, di una disso-



ciazione tra l'apparato ecclesiale e le esperienze religiose dei credenti, che si disseminano in ogni sorta di "imitazioni di Cristo". Alla nuova stirpe di agiografi-confessori è quindi riservato un compito duplice: quello preliminare della *discretio* e quello di far rientrare la parola ispirata nella trama della rappresentazione ecclesiale. Si tratta di un movimento di fondo della cultura medievale. Nel corso del Duecento il potere ecclesiastico si ispessisce, il sapere si tecnicizza, in una evoluzione da cui le donne rimangono certamente escluse. Il loro campo è quello dell'esperienza, lì dove si ferma il lavoro analitico dell'intelligenza: nasce così la nuova religione delle Madri.

Questo modello di scrittura spirituale non è appannaggio esclusivo dei frati Predicatori, ma è proprio nell'alveo domenicano che se ne registrano le più precoci attestazioni, nella diocesi di Liegi agli inizi del Duecento. Ed è al suo interno che si continuerà a prestare una attenzione privilegiata all'insegnamento delle *magistrae practicae*, massime specialiste di quella sapienza che, nel commento al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, Tommaso d'Aquino dice «indocibilem, idest quae humano magisterio doceri non potest; et mysticam, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem» (ch. 2, lec. 4, n. 192). Conoscenza perfetta, dunque, perché proviene direttamente da Dio, dono insondabile della sua grazia. Si può anzi riconoscere nell'altissima considerazione riservata alla "mediazione vivente" uno degli elementi strutturanti dell'identità domenicana anche in virtù del nesso profondo che, fin da subito, si stabilisce tra mistica e predicazione. Se ne trova una testimonianza esemplare in un piccolo testo della quarta decade del Duecento, la *Vita* di Margherita d'Ypres di Tommaso di Cantimpré. Raccolta nella penombra di un confessionale, narra la storia, apparentemente banale, di una penitente domestica, una fanciulla povera e illetterata che non sa niente di libri, e ha ricevuto tutto da Dio. Ma gli occhi spirituali di Margherita sono in grado di leggere i segni della divina predilezione per l'opera di predicazione dei frati, le sue grazie altissime ispirarne la parola:

Uno dei frati Predicatori del convento di Lilla, che doveva tenere un sermone a Ypres, andò a trovarla una mattina lamentandosi perché, a causa di altri impedimenti, non aveva potuto pensare in anticipo su come parlare o cosa dire al popolo. Sopra a entrambi apparve allora una mano d'oro, che li benedisse insieme come suoi figli, non come Giacobbe, che con le sue mani aveva separato i figli di Giuseppe, Efraim e Manasse. E considera quale fu l'effetto che seguì la benedizione. Il frate predicò e





con l'aiuto della divina misericordia conferì al suo sermone tanta grazia che tutto il popolo, come turbato da un suono inatteso, iniziò a piangere abbondantemente e per il fervore di spirito a emettere altissimi lamenti. Il frate era intimamente ricolmo di tanta dolcezza spirituale che stette per tutto il giorno come in mezzo alle delizie del paradiso. L'ancella di Cristo non fu privata della sua parte di benedizione e quando al termine del sermone il frate, innalzati gli occhi al cielo, disse la frase della sposa del Cantico: *Trascinami con te, corriamo ai tuoi profumi inebrianti* (Cant 1, 3-4), le sembrò immediatamente di essere trasportata in alto, rapita in un eccesso di mente. Quello che vide lì possiamo presumerlo, ma non dirlo⁶.

E altrettanto, dopo la sua morte, accadde che un frate domenicano «si alzò per predicare al popolo, e apparve in modo evidente che Margherita stava sulla cattedra, davanti a lui, con il libro aperto, come se gli indicasse quello che diceva. Dopo che ebbe finito di predicare, fu vista chiudere il libro e in un attimo, scomparendo, entrò nell'alto dei cieli»⁷.

3. Santità ed eucarestia

Negli ultimi anni una ricca storiografia si è interrogata su una apparente contraddizione, sulle ragioni, cioè, di questo privilegio accordato alla donna in una fase segnata da una crescente marginalizzazione e riduzione degli spazi di accesso al sacro, in cui meglio si precisano, sul piano dottrinale e canonico, i fondamenti ideologici della esclusione. Senza dubbio cruciale è il tema del desiderio, che trasforma la scena religiosa in scena amorosa, ma si possono richiamare anche alcuni sviluppi della cristologia, da Ildegarda di Bingen a Enrico Suso, dove il tema della compenetrazione del corpo di Cristo con quello di sua madre rinvia all'idea di una consustanzialità fisica di Gesù con la carne femminile. Se Dio Padre è il segno della potenza e della forza del divino, nell'incarnazione si fa presente e visibile il mistero della sua misericordia, che trova il suo compimento e la suprema manifestazione nella croce. Mistero della *kénosis* e dell'ab-

⁶ G. Meersseman (ed.), *Les frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle*, AFP, 18, 1948, pp. 69-130, ed. in appendice, pp. 106-130, 121-122 [nostra la traduzione].

⁷ Ivi, 57, p. 130.





bassamento di Dio nell'umano: in questo caso gli stessi stereotipi culturali della *debilitas* e *fragilitas sexus* possono fungere da leva potente, chiave di accesso al sentiero privilegiato di una cristomimesi al femminile. Tutte queste istanze sono sicuramente presenti. Ma, a ben vedere, le condizioni di possibilità dell'insorgere di un linguaggio spirituale autonomo sono fornite proprio dalla moderna formula sacramentale. Entra in gioco quella che Michel de Certeau chiamava «la nuova punteggiatura del dogma»:

L'evoluzione medievale di “*corpus mysticum*” evidenzia un momento di questo travaglio. Dopo la metà del XII secolo l'espressione non designa più, come in precedenza, l'Eucarestia, ma la Chiesa. Reciprocamente, “*corpus verum*” non qualifica più la Chiesa, ma l'Eucarestia. Gli aggettivi “*mysticus*” (nascosto) e “*verus*” (vero, reale e conoscibile come tale) si invertono. La mutazione è anzitutto un chiasmo del significante e del significato⁸.

Questa inversione è l'effetto di una diversa organizzazione dei termini (i tre corpi), che nella formula antica rispondeva a una distribuzione temporale (diacronica), in quella nuova a una funzionalistica (o sincronica). Non più, dunque, solo memoria di un evento unico, distinto, separato nel tempo e localizzabile, l'eucarestia, *corpus verum* di Cristo, è presenza permanente, attiva e operante nella Chiesa, che continua ininterrottamente a produrre i suoi effetti di grazia e di salvezza. Se questo cambiamento teologico serve anche a una politica dell'istituzione – è il fondamento stesso della sua autorità –, esso investe direttamente la problematica della vita spirituale, rovesciandone i presupposti. Le donne ritagliano la nuova immagine del Dio eucaristico dallo spessore della dottrina e ne fanno il centro della propria esperienza. L'attenzione si sposta da un conoscere (o contemplare) la Verità a un produrla. È questo ciò che intende Caterina da Siena quando parla di «parturire un Figliolo dell'amore»⁹. Non è più dunque, per via di contemplazione, l'oltrepassamento da questo mondo finito e diveniente per raggiungere l'Essere eterno e immutabile, ma il percorso opposto, perché quello che i mistici me-

⁸ M. de Certeau, *Fabula mistica*, il Mulino, Bologna 1987, p. 128.

⁹ S. Caterina da Siena, *Le lettere*, a cura di U. Meattini, Ed. Paoline, Milano 1993⁵, *Lett.* 343, p. 773.



dioevali testimoniano è il tentativo di lasciare sempre aperta la porta alla possibilità, qui e ora, che l'essere avvenga. In altri termini, potremmo dire che è un modo di porsi, nei confronti dell'essere, in relazione materna, cioè di produrlo, farlo venire alla luce. Agli inizi del Trecento, Meister Eckhart tiene una predica alle suore domenicane tedesche. Dice loro che a farci vergini è il distacco totale dai prodotti dell'immaginazione. Anzi, l'assenza di immagini non è necessaria, basta il distacco. Chi è vergine in questo senso può ricevere Gesù. Ma poi aggiunge: «chi è vergine non dà frutto: bisogna che diventi donna», perché donna è il nome più nobile dell'anima. Nell'anima, che è donna, Dio diventa fecondo e lei riconoscente genera il divino Gesù: «Una Vergine che è una donna, libera e sciolta dal suo volere personale, è sempre vicina a Dio e a se stessa. Essa porta molti e preziosi frutti, anzi nulla di meno che Dio stesso»¹⁰.

In questo richiamo a una effettività, si chiarisce anche il diverso rapporto con la Bibbia. All'astrattezza del linguaggio teologico, le mistiche contrappongono la concretezza dell'essere di Dio nella storia del mondo. Poste ai margini della religione del Libro, esse mettono al centro della propria fede il corpo adorato di Gesù, il Libro vero, che è stato scritto, secondo Caterina, «in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo»¹¹. E quando la parola è insufficiente, allora è meglio che sia il corpo a parlare direttamente una lingua strana e primitiva che non obbedisce all'ordine del discorso, ma si assimila direttamente alla Verità che lascia i suoi messaggi – firme di sangue, stigmate come tatuaggi – in una pelle scritta dai dolori divini. Il suo linguaggio fondamentale, unitario, pre-babelico, garantisce l'intercomprensione: non c'è idiota che non possa capirlo, dice perentoriamente Caterina. Instaura una socialità: mostra e disvela, e come la mimica, come una Sacra Rappresentazione, vive dello scambio simbolico. Il corpo dell'estasi è un racconto ed è sempre un corpo pubblico, offerto alla vista, è esplorato e scrutato, partecipato e testimoniato. È un effetto della *imitatio Christi*: il corpo come tramite, mediatore assoluto, svolge un lavoro da copista: dà corpo al Verbo (*Verbum caro factum est*) e fa del corpo il proprio verbo

¹⁰ Maestro Eckhart, *La nascita eterna. Antologia sistematica dalle opere latine e tedesche*, a cura di G. Faggin, Sansoni, Firenze 1953, p. 155.

¹¹ S. Caterina da Siena, *Le lettere cit.*, Lett. 309, p. 1686.

(*Hoc est corpus meum*). Questo dato teologico spiega la forte qualità somatica della mistica femminile: odori vari, lacrime e sangue, deformazione degli organi corporali, resistenza al fuoco e al freddo, levitazione, stigmate, anelli nuziali. La semantica corporea organizza il nuovo discorso, ma non lo fa nei termini di una ascetica tradizionale. Anche se alcune pratiche, come il digiuno, vengono riprese e portate a esiti quasi imprevedibili, la penitenza selvaggia delle sante donne medioevali, come ben aveva visto la Walker Bynum, non aveva nessuna coloritura gnostica, non era un rifiuto della fisicità, al contrario una esplorazione dentro di essa, la sua trasfigurazione.

In uno dei testi agiografici più antichi, la *Vita* di Cristina l'Ammirabile, Tommaso di Cantimpré fornisce l'esegesi della intera vicenda della protagonista riportando un dialogo tra l'anima e il corpo, messi l'uno di fronte all'altra in un confronto drammatico. Dopo un reciproco scambio di accuse, i due antagonisti si riconciliano, l'anima riconosce il corpo come suo «servo fedele» nella sofferenza, pentendosi di averlo ingiustamente disprezzato. Con la soluzione di questo conflitto, nella raggiunta consapevolezza dell'unità e pienezza della persona umana, la parabola terrena di Cristina trova il suo compimento. Anche in funzione della lotta anticatara l'intelligenza narrativa di Tommaso di Cantimpré introduce un tema che troverà la sua compiuta formulazione teologica nell'Aquinate nella dimostrazione della necessità filosofica del corpo. In realtà, non è l'anima a essere sua prigioniera, ma semmai il contrario. Il corpo della donna infatti è il vero protagonista del racconto, un corpo reso docile strumento dell'anima, che si spartisce tra le occupazioni servili e i tormenti per farsi agente di una trasformazione continua. Sfidando tutte le leggi della natura, esso è il teatro vivente, la scena leggibile delle operazioni mirabili di Dio, ma anche della verità del dogma: corpo "nutriente", ma anche "musicale", "plastico" e "mimetico".

Racconti di viaggio, i testi scritti dai Domenicani descrivono un lavoro multiforme, strategie e operazioni differenti, ma identico è il traguardo cui tutti i testi mirano: la mistica ma reale trasformazione di un corpo naturale in un corpo cristico, analoga a quanto avviene nelle specie eucaristiche. Sotto questo profilo la *Legenda maior* di Caterina da Siena alla fine del Trecento può essere letta ormai come un momento di compendio e di sintesi di una lunga tradizione, di un ricco patrimonio letterario che nell'ordine di san Domenico aveva trovato un laboratorio privilegiato di elaborazione e sperimentazio-

ne. Raimondo da Capua, infatti, costruisce la sua biografia su un asse narrativo che ha una struttura eucaristica: una iniziale privazione di corpo, che la santa restituisce al sacro, è condizione della *mirabilis mutatio* di Caterina, sino alla completa assimilazione e identificazione con la persona di Cristo. Al termine della trasformazione il corpo, ormai trasfigurato, divinizzato, può mettere in atto tutta la sua produttività e fecondità spirituale. Quella che verrà spesso letta come una malattia è invece, in termini radicali, con un letteralismo disarmante, la volontà di replicare la figura evangelica della sostituzione. Se, come aveva insegnato Tommaso d'Aquino, Cristo è l'uomo "per gli altri", venuto al mondo per la redenzione dell'uomo, le donne assumono lo stesso ruolo di Cristo per ottenere la salvezza delle anime. Per questo il modello di santità proposto dai Predicatori avrà sempre, come componente ineliminabile, una dimensione profetica. Questo è l'altro volto della mistica domenicana, il momento attivo, pubblico. La profezia è il discorso di Dio sul mondo, non su come esso è, come fa la storia, ma su come dovrebbe essere.

4. *La primavera fiamminga*

Questo paradigma ha un valore troppo generale per non risultare impreciso. Nonostante alcune costanti, nella loro realizzazione scritta i testi si arricchiscono di componenti che sono in rapporto con la personalità e le scelte degli autori, con le complesse vicende della cristianità, ma anche con i problemi legati allo sviluppo interno dell'Ordine. Talora, sullo scenario dell'estasi si proiettano anche i grandi temi che si agitano nel dibattito dottrinale. Nella costellazione mistica si reintroduce una storicità, ed è all'interno di questa dialettica che il linguaggio degli spirituali trova forma ed espressione. Inoltre, la letteratura estatica in casa domenicana ha una dimensione europea e bisognerebbe investigare sulle particolarità delle diverse regioni. Sotto questo profilo una prima linea di discriminazione è quella che sembra solcare in due l'Europa, tra un'area nordica, dove la maturazione del nuovo linguaggio è più precoce, e una mediterranea, che invece conosce un processo più lento, tra una mistica più colta e una più popolare.

Si suole indicare nella Vita di Maria di Oignies (†1213), una donna laica, dedita alla povertà, all'ascesi e alla contemplazione, l'atto di nascita dell'agiografia mistica in Occidente. A scriverla, nel 1215, è Giacomo da Vitry (†1240), teologo e predicatore progressista impegnato

in prima linea nel nuovo corso pastorale inaugurato da Innocenzo III e dal Concilio Lateranense IV. Ma è stata proprio lei, la madre, che lo ha partorito spiritualmente, indicandogli la via della santa predicazione e sostenendolo nel lavoro apostolico. Archetipo della nuova letteratura dell'interiorità, la *Vita* in realtà è un testo ricco di sottintesi politici, un vero e proprio manifesto militante, da ricondurre a un clima e a un ambiente preciso, quello della riconquista cattolica. Del resto, un collegamento esplicito in questo senso viene istituito dallo stesso autore, che dedica il libro a Folco, vescovo di Marsiglia, il grande amico e protettore di Domenico nelle sue prime iniziative di predicazione nei territori del Tolosano. Negli anni cruciali del Concilio, Giacomo fonda una mistica eucaristica e sacerdotale, delinea un ideale di Chiesa e un chiaro disegno pastorale. Non traccia un programma di riforma, semmai la rappresenta, perfettamente compiuta e incarnata, *in figura Mariae*. Per l'agiografo è lei l'immagine, il modello di quello che la "nuova Chiesa", anzi "la vera Chiesa cattolica", corpo mistico di Cristo, deve diventare. Inoltre, il ruolo di direzione spirituale esercitato dalla donna viene collegato a un forte impegno missionario posto sotto l'insegna del *vexillum crucis*. Questo grande canto di battaglia va quindi riportato a un nucleo di interessi che paiono immediatamente collegarsi ai problemi del dibattito conciliare, della moderna teologia sacramentale, ma esso suona anche quale vigorosa difesa del movimento religioso femminile. Che questo sia un luogo strategico ai fini di una ricattolicizzazione della società appare del resto evidente anche a san Domenico, e non è certo un caso che la prima fondazione domenicana, precedente addirittura l'approvazione ufficiale dell'Ordine nel 1216, sia proprio una casa femminile, quella creata a Prouilhe, nel Tolosano, per ospitare le eretiche tornate nel grembo della obbedienza romana.

Particolarmente evoluto appare il paesaggio culturale delle Fiandre della prima metà del Duecento. In questa società ricca di beni, ma anche di vitalità e di bisogni spirituali, si formano le prime associazioni devote femminili, aggregazioni spontanee che tendono gradualmente ad evolvere nelle strutture altamente organizzate dei beghinaggi, conservando tuttavia l'originaria matrice laicale. Queste piccole repubbliche di donne semireligiose sono protette, ma insieme controllate dalle autorità ecclesiastiche per la loro indipendenza lavorativa e patrimoniale, oltre che per la creatività delle loro pratiche religiose e devozionali. Tuttavia sempre forte resta la presenza

claustrale, sia pure nella variante riformata: nonostante gli statuti capitolari dell'Ordine cisterciense vietino nuove incorporazioni (1228), in questo stesso periodo si assiste a una autentica esplosione di fondazioni, circa una cinquantina nel solo territorio delle Fiandre e del Brabante. A questa fioritura corrisponde una ricca produzione agiografica, che declina secondo gli stilemi della spiritualità bernardina i delicati profili delle monache cisterciensi. Ma caso letterario altamente rappresentativo della spiritualità dell'epoca è quello del frate domenicano Tommaso di Cantimpré (†1272 ca.), che nel *corpus* di *Vite* delle sante della sua regione offre uno specchio della complessità e fluidità delle forme di vita religiosa della diocesi di Liegi. Come Giacomo da Vitry, proviene anche lui dal mondo canonico, perché Cantimpré appartiene alla congregazione dei Vittorini. Nel clima colto e severo dell'abbazia, Tommaso può dedicarsi tranquillamente alla ricerca scientifica fino a quando non viene costretto dal priore di Oignies a scrivere un supplemento alla *Vita* della beata Maria. Questo libro è il suo racconto di formazione e segna un punto decisivo di svolta. Carriera esemplare di un frate domenicano delle prime generazioni: convertitosi alla mistica, Tommaso chiude con il suo passato e si dedica alla missione apostolica, scegliendo un ordine di frontiera ed entrando nel giovane convento dei Predicatori di Lovanio. Anzi, dopo il "tradimento" di Giacomo da Vitry, che, divenuto cardinale, è stato sedotto dall'Egitto romano e dalle lusinghe della curia, Tommaso di Cantimpré ne assume polemicamente l'eredità per diventare esegeta e custode della nobiltà ed eccellenza del sacro suolo delle Fiandre e del Brabante. Ma i tempi sono cambiati rispetto alla generazione del Vitriacense, e dall'opera di Tommaso traspare con chiarezza un ripensamento, una consapevolezza diversa, molto più problematica e complessa, del rapporto tra l'esperienza cristiana e la sua dimensione storica. Al tramonto delle idealità crociate, la metafora della *militia Christi* si spoglia dei suoi miti e dei suoi simboli, per perdere le sue più immediate connotazioni politiche. Nella rilettura della vicenda di Maria compiuta dall'agiografo domenicano, l'asse del combattimento si sposta, perché la donna indica chiaramente che l'avversario contro cui si deve combattere è all'interno: il male non è identificabile solo negli infedeli e negli eretici, ma si annida nei cuori e nel seno stesso della *christianitas*. Dopo la scrittura del *Supplementum*, nel 1231, Tommaso mette insieme un florilegio di *Vite* delle sante donne che abitano negli ovili di

Liegi. Sono figure e storie diverse. Con Cristina di St. Trond (†1224), prima eremita rurale e poi urbana, modello di perfezione estremo e rarefacente, ripropone dopo una pausa millenaria gli orizzonti mistici della “santa follia”, mentre con la malinconica e malaticcia Margherita d’Ypres (†1237) offre in assoluto il primo esempio di una agiografia femminile domenicana, testimonianza delle attese religiose di un laicato femminile in cui l’agiografo individua già negli anni Trenta del secolo uno degli spazi privilegiati della incipiente azione pastorale dell’Ordine. Dopo una mistica selvaggia, come Cristina l’Ammirabile, che ha sperimentato ogni forma di eccesso e di ardore a oltranza, con il ritratto feriale di Margherita, penitente domestica vissuta all’ombra della direzione dei frati del convento di Lilla, l’agiografo cambia completamente registro, dedicandosi a cercare i segni della santità in una condizione che, almeno in apparenza, è di una normalità assoluta. Tommaso mira infatti a dimostrare come la scelta penitenziale di questa fanciulla non sia sicuramente inferiore per dignità salvifica ad altre soluzioni tradizionalmente privilegiate, e che, anzi, il fervore con cui Margherita ha vissuto il suo santo proposito è superiore a quello di tante claustrali e contemplative. Scritta di fretta, nelle pause della missione apostolica, la *legenda* è un piccolo testo, quasi modesto, come la sua protagonista, ma è una testimonianza storicamente importante perché documenta il precoce impegno dei Domenicani nel modellare entro schemi devozionali già abbastanza stabili il comportamento delle giovani che si orientano verso la penitenza privata. Se per Tommaso di Cantimpré la *sequela Christi* impone ai frati il dovere della testimonianza, della predicazione, dell’apostolato, la perfezione femminile si esprime nel silenzio, nella preghiera e nella sottomissione. Margherita non ha posizioni di potere, non si lascia catturare dalla tentazione di palesare i suoi carismi, come è deplorabile costume di tante donne devote – «Ai tempi nostri molte donne religiose si comportano come le galline, che starnazzano dopo aver fatto l’uovo»¹² –, eppure la sua testimonianza appare indissolubilmente legata alla nuova realtà della presenza cittadina dei Predicatori. La casa di Margherita, teatro delle estasi e delle visioni, non esclude i contatti con il mondo esterno e diventa epicentro di una forte domanda spirituale di conversione e di soccorso. I suoi doni perciò la vedono immediatamente coinvolta

¹² Thomae Cantipatrani *Vita Margarete* cit., 27, pp. 119-120.

nello stesso ruolo di correzione e di ammonizione dei religiosi. Così se l'amore di Dio e l'apostolato per la salvezza delle anime sono l'essenza della *religio* domenicana, alle donne è riservata la parte di Maria, e la loro presenza ha un valore insostituibile per il successo della missione, così come insegna, negli stessi anni, il maestro generale dell'Ordine Giordano di Sassonia.

Ma l'opera più importante di Tommaso, e in assoluto uno dei capolavori della letteratura spirituale del Duecento, è la *Vita* di Lutgarda di Tongres (†1246), monaca cisterciense in Aywières, che assumerà anche al ruolo di patrona della nazione fiamminga. Quasi a chiusura di un cerchio, dopo i profili dedicati alle penitenti laiche, Tommaso completa il suo florilegio con un ritratto claustrale. Non dimentica però le sue prime eroine e attribuisce a Cristina l'Ammirabile il merito di aver suggerito alla pia Lutgarda di lasciare il potente monastero benedettino di St. Trond per entrare nella povera fondazione di Aywières. All'amica che esita perché questa comunità è francofona, mentre lei parla solo il fiammingo, Cristina dà un consiglio folgorante, che anticipa Meister Eckhart: «In ogni luogo dove è Cristo, lì è anche il paradiso»¹³. Nella costruzione del personaggio di Lutgarda e nella struttura del testo sono già presenti alcuni elementi semantici e scelte narrative che si imporranno come un "marchio" della agiografia domenicana successiva. Tommaso scrive la *Vita* in un periodo in cui le maglie claustrali si vanno progressivamente stringendo. Così egli spiega alle religiose il significato mistico della clausura, parla loro di uno spazio atopico, in cui è possibile vivere in termini radicali l'incontro con Dio, il non-luogo in cui Lutgarda, afasica e cieca, parla, *ab-soluta*, a Dio solo. Tommaso ne trascrive l'esperienza secondo il simbolismo sponsale, un discorso ben noto alle Cisterciensi, ma la mistica nuziale di estrazione bernardina trova in questa *Vita* una correzione decisiva, perché cambia il volto dello sposo cui Lutgarda si lega. Il Cristo che le appare in visione e le chiede il suo amore non è il potente Signore cui la madre, mettendola in monastero, l'aveva destinata, ma il Cristo crocefisso, l'uomo dei dolori, piagato e sofferente. Se la spiritualità di Maria di Oignies aveva come tema primario l'incarnazione del Verbo, il centro della mistica di Lutgarda è la passione e la redenzione. Il

¹³ Thomae Cantipatrani *Vita Lutgardis*, in *Acta Sanctorum Iunii* III, Antverpiae 1701, pp. 231-263: 2, p. 242.

rapporto con Gesù si realizza nelle nozze secondo la tradizione cisterciense, ma l'unione ha come luogo necessario la croce. Il Dio-uomo di Lutgarda è lo stesso Dio di Domenico e di Francesco, non più quello di Bernardo e della spiritualità monastica occidentale: è il Dio dei dolori, non degli splendori. Due sono infatti le parole-chiave della mistica di Lutgarda: il sangue e il cuore. Del sangue redentore che sgorga dal petto allattante di Cristo si nutre la sposa, dentro il suo cuore essa abita. Ma nella santità di Lutgarda, oltre al momento mistico, interiore, è viva anche una dimensione profetica. Questa donna, che ha il corpo sigillato al cibo, alla parola, alla vista, ha infatti la prerogativa di vedere gli spiriti dei defunti e di parlare con loro. Situandosi al di fuori della natura e del linguaggio, maestra di un grande silenzio, Lutgarda scavalca i confini e abita uno spazio "altro", intermedio tra quello della percezione sensibile e quello divino, un mondo che è il luogo dell'esperienza visionaria e della manifestazione teofanica, terra degli angeli e dei demoni, ma anche dei morti. Li vede, di continuo, e parla con loro. Ha infatti un contatto continuo con i defunti, quegli esseri che, nella cartografia dell'aldilà, occupano un posto ambiguo, intermedio tra gli angeli (*spiritus boni*) e i demoni (*spiritus maligni*), in una inquietante oscillazione che li attira di volta in volta verso gli uni o gli altri. Il tema delle sostanze separate acquisterà un particolare rilievo speculativo nella cosmologia del XIII secolo anche in relazione al recupero delle correnti neoplatoniche antiche e arabe, e sarà al centro della riflessione di Tommaso d'Aquino, segnata dal tentativo di risolvere l'antinomia tra la trasversalità teologica della parola e la gerarchizzazione metafisica degli esseri. Sono problemi difficili, ma per il Tommaso agiografo la questione non si pone a livello teorico: davanti agli eretici, che la negano – la polemica del resto si riproporrà nel Cinquecento tra cattolici e protestanti –, si tratta della possibilità stessa di ristabilire una comunicazione e il pathos storico di una rivelazione in grado di attraversare gli ordini (naturale e soprannaturale). Incorniciato nella struttura formale di una agiografia, Tommaso ripropone così un piccolo dossier di racconti di apparizioni, molto simili, apparentemente, a quelli dei *revenants* studiati da Jean-Claude Schmitt, che avevano popolato la letteratura monastica del Medioevo centrale. Si tratta, anche qui, delle solite anime sofferenti che invocano aiuto, in realtà cambiano radicalmente le modalità di intercessione, perché il rapporto di Lutgarda con le anime dei defunti è personale e diretto,

senza intermediari, ma soprattutto gratuito. Trasgredisce il principio economico dello scambio, perno del sistema, per affermare quello del dono e dell'offerta di sé, secondo la legge del sacrificio, che richiede l'immolazione di una vittima innocente. Senza contropartita, la veggente assume il giogo dell'anima e ne prende il posto, replicando la figura cristologica della sostituzione. Affamandosi, soffrendo, Lutgarda si plasma un corpo mistico, diventa carne macerata e per ciò stesso salvifica. Con il suo digiuno, nutre spiritualmente i morti, li medica e li risana, svolgendo un ruolo di materna intercessione che diverrà una specializzazione negli ambienti spirituali femminili. Duplice quindi la funzione del racconto. Contro le obiezioni degli eretici viene vigorosamente riaffermata la più pura dottrina cattolica: permeabilità dei confini, circolarità dei meriti, efficacia delle opere buone. Ma la variante mistica, con la violenza della carità, cerca anche di liberare il territorio dell'oltretomba dalla pressione colonizzatrice di una borghesia mercantile e calcolatrice che articola in cifre la gestione dei comportamenti e dei commerci tra un mondo e l'altro. Introduce un elemento di critica al sistema e, offrendo un modello alternativo, tenta di reagire al meccanicismo della contabilità dell'aldilà. Per questo la cisterciense Lutgarda viene proposta da Tommaso quale «madre e nutrice dell'Ordine domenicano».

Sarà all'interno di questa prospettiva che si svolgerà ormai l'esperienza femminile, quella di una mistica unitiva e insieme soteriologica, e il modello consegnato da Tommaso di Cantimpré diventa dominante nell'agiografia del tempo. È infatti su questa linea di approfondimento dell'esperienza dolorifica che si collocano, ormai nella seconda metà del secolo, i profili delle stigmatizzate Elisabetta di Spalbeek (†1316), Ida di Lovanio (†1290/1300), Lukardis di Oberweimar (†1309). L'esistenza di queste creature reiette è posta sotto il segno della fame eucaristica e della *compassio*, della spoliatura e del dono, sino a ricevere in premio le piaghe e la corona di spine. Dopo aver contestato il miracolo della Verna, i frati Predicatori cambiano strategia, per affermare che la stigmatizzazione non è un monopolio esclusivo del padre serafico dell'Ordine dei Minori, ma un mistero che riguarda la santità della persona, di ogni persona. Come scriverà Tommaso Caffarini nella sua *defensio* delle stimmate di Caterina da Siena, richiamando anche l'autorevole precedente di una fanciulla del Brabante, le stimmate, segno della divinizzazione, «possono essere ricevute da chiunque e a chiunque possono essere

elargite dal Signore secondo la sua volontà»¹⁴. E se quelle di Francesco erano cicatrici chiuse, questi sono ormai corpi, anzi ostie sanguinanti. In Cristina di Stommeln, stando alla testimonianza resa da Pietro di Dacia, le ferite appaiono e scompaiono, cambiano di numero, di colore e di aspetto, si fanno racconto di quello che non può più essere detto con parole. Se nella tradizione minoritica il dono delle piaghe cristiche rimarrà un *unicum*, un privilegio esclusivo concesso al fondatore, queste “donne della Passione”, incarnano perfettamente il nuovo modello di santità domenicana. Si tratta di una scelta importante, rivelatrice di una profonda diversità nel linguaggio e nelle strategie pastorali dei due grandi Ordini Mendicanti. Essa avrà un peso determinante nella storia stessa della mistica e dei codici espressivi chiamati a tradurla.

5. Scritture renane

Quando, nella seconda metà del secolo, l'ondata mistica si sposta in direzione della Germania, si può cogliere una tappa ulteriore nel libro della beghina Cristina di Stommeln (†1312), infelicissima creatura, continuamente sottoposta alle vessazioni del demonio. Il dossier che la riguarda viene messo insieme dal frate svedese Pietro di Dacia (†1289), che ha occasione di frequentarla durante il suo soggiorno presso lo *Studium* di Colonia. Testo di transito, documenta come il linguaggio spirituale per esprimersi cerchi una distribuzione in nuove configurazioni formali. Si tratta infatti di un'opera letterariamente inclassificabile: non è più un'agiografia, ma non è nemmeno un trattato. Questa scrittura sperimentale si compone del diario dei loro incontri, di un memoriale, e di decine di lettere e testimonianze della coppia e dei loro amici. Libro eteroclitico, conversazione a più voci: alla pluralità incrociata dei registri narrativi si somma una autorialità incerta e disseminata. Allo schema biografico che mira a ricostruire una storia, si sostituisce un testo collage fatto di pezzi e brandelli di scrittura, una figura smantellata: è la decostruzione dell'agiografia, divenuta ormai impossibile. A impedirlo è lo statuto stesso dell'esperienza della protagonista, che ne sovverte il codice. Il

¹⁴ Thomae Antonii de Senis «Caffarini» *Libellus de Supplemento Legendae Prolixae Virginis Beate Catherine de Senis*, ed. I. Cavallini, I. Foralosso, Edizioni Catheriniane, Roma 1974 (Testi Catheriniani, 3), p. 152.



racconto agiografico presuppone una serie di tappe o di prove, che consentono la progressiva qualificazione dell'eroe. La leggenda che un tempo arricchiva il personaggio centrale, qui si trasforma invece nel racconto della sua progressiva degradazione. Non si tratta di conquiste, ma di perdite successive, che spogliano il soggetto di tutti quegli attributi che ogni singolo episodio dovrebbe accreditargli.

Dall'isola di Gotland, sul Baltico, il giovane Pietro scende nel 1267 a Colonia, dove si trova il convento più importante della provincia *Teutoniae*. Sede dello *Studium generale*, fondato nel 1248 da Alberto Magno, la scuola ha una rinomanza internazionale: ogni provincia dell'Ordine vi destina due giovani frati affinché possano completarvi la propria formazione. Nell'ambiente colto e cosmopolita dello *Studium* Pietro lo Svedese stringe amicizie affettuose e importanti, poi nel 1269 viene mandato a Parigi, dove resta un anno per studiare la teologia. Esperienza meravigliosa anche questa: i professori sono amabilissimi e dottissimi, gli scolari diligentissimi, ma non è lì la verità che cerca. Come l'angelo ai pastori, una beghina gli indica un posto dove accadono fatti inauditi, mai visti prima. Deve andare là, se vuole vedere i «fatti mirabili che vi accadono in una fanciulla»¹⁵. La povera casa del pievano di Stommeln, un villaggio nei sobborghi di Colonia, è la sua grotta di Betlemme. Lì, nel giorno della festa di Tommaso apostolo del 1267 – la data non è casuale –, Pietro assiste per la prima volta al terribile spettacolo della possessione della sconosciuta, la donna velata che resta ancora anonima: è il suo rovelo ardente. La scena è circoscritta dal cordone sanitario di alcune anime pietose che vigilano affinché il male non debordi, mentre la fanciulla, in silenzio, sopporta che la violenza cieca e feroce delle potenze demoniache faccia scempio del suo corpo. L'orrore degli altri è per lui una gioia e uno stupore incontenibile, una rivelazione e un inizio. Dirà in seguito che quella era stata la *felix et beata nox* della sua illuminazione, in cui per la prima volta aveva partorito Dio:

Se la mia anima peccatrice concepisse un sentimento nuovo di purezza, così da generare il figlio come la Vergine! Se, trasformato in una nuova

¹⁵ Petri de Dacia *Vita Christinae Stumbelesensis*, ed. J. Paulson, Göteborgs Högskola, Göteborg 1894 (*Scriptores Latini Medii Aevi Suecani*, 1); rist. a cura di A. Önnersfors, P. Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985 (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, 20), 16, p. 3.



natura, potessi risorgere a un nuovo modo di vivere, per non gustare mai più la morte in eterno! E nonostante io non abbia ancora raggiunto questa condizione, da allora nutro tuttavia la speranza che potrò concepire Dio e quasi partorire lo spirito di salvezza. Perciò per tutta la festa del Natale successivo fu come se partorissi, e non avrei fatto niente più volentieri che stare con quella persona [...]. Ritenevo infatti che avrebbe generato il suo frutto più rapidamente, se fosse stato riscaldato dal calore della madre¹⁶.

È la teologia dei Renani: non importa che la verità si mostri nei suoi segni invertiti e difformi, tramite il demonio, Mentitore per eccellenza. Ciò che conta per Pietro è l'esplosione di una energia spirituale che scardina la serratura delle leggi di natura, liberando l'indefinito delle potenze nascoste. Il Domenicano a quel tempo era sicuramente un frate devoto, ma ammalato di accidia e aridità spirituale. È così che si dipinge, come un uomo lacerato dai dubbi, alla ricerca di una evidenza e di una certezza interiore: «Avevo letto tanti libri, ma volevo fatti, non parole: *signa*, non *verba*»¹⁷. All'incirca negli stessi anni in cui Pietro di Dacia conosce Cristina, Tommaso d'Aquino tiene a Parigi le sue ultime lezioni universitarie: la data di composizione del *De malo*, che inaugura il grande dibattito intellettuale sulla natura del diavolo e l'estensione dei suoi poteri, si colloca intorno al 1270. Il filosofo cristiano cerca di limitarli, ma non può escluderli: vi sono dei fatti inspiegabili che non possono procedere da una causa naturale. Tra questi vi è appunto quello degli *arrepti*, i posseduti, anche se l'Aquinate cerca di ridimensionarne la portata: si tratta comunque di un caso estremo, raro ed occasionale. Il primo vero trattato di demonologia scolastica documenta «le dernier moment d'une coexistence contrôlée avec l'Axe du Mal, d'une guerre froide avec Satan»¹⁸, ma l'ottimismo e il rigore intellettuale di Tommaso d'Aquino non saranno sufficienti a vincere il terrore dinanzi all'azione pervasiva del demonio nel mondo. Ai bordi della grande frontiera scolastica, nel villaggio di Stommeln, intorno a una scena diabolica, si forma una piccola cerchia spirituale. È anch'essa una scuola, dove si insegna un sapere, mistico, che comincia a ritagliarsi uno spazio proprio nell'area di differenziazione

¹⁶ Ivi, 22, p. 8.

¹⁷ Ivi, 15, p. 2.

¹⁸ A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris 2004 (ed. it., 2006), p. 141.

dei discorsi. Per quasi vent'anni un andirivieni ininterrotto di frati fa la spola tra Colonia e Stommeln per assistere al “teatro del diavolo” e interrogarsi sui confini dei fenomeni naturali e soprannaturali. Per i Domenicani, grande impresa del senso, questo empirismo spirituale risponde a esigenze conoscitive, ma anche pastorali: scendendo dal cielo della teoria focalizza pratiche, scritture, racconti. La scuola infatti produce anche i suoi testi. Servirà a una politica dell'Ordine, fornendo la materia prima per la predicazione. Quando Pietro torna in Svezia, dove diventa priore di Dacia, continua a sollecitare dagli amici tedeschi rapporti dettagliatissimi sui fatti di Stommeln. Le comunicazioni sono difficili con questo paese ai confini della terra, dove rari sono i pellegrini e nemmeno i mercanti osano prendere il mare. Ma i racconti che arrivano dalla Renania nutrono la vita di devozione dei circoli femminili di cui il teologo domenicano è animatore e direttore spirituale. Tra queste donne, una eccelle per doni e carismi: antesignana di Brigida, la principessa Ingrid Elofsdotter (†1282) fonda a Skänninge il primo monastero domenicano femminile in territorio svedese. Il libro si interrompe con una lettera laconica dalla Scandinavia che nel 1289 annuncia a Cristina la scomparsa del suo amico. La donna gli sopravviverà, fino al 1312, ma con la morte di Pietro di Dacia si chiude anche il cerchio del linguaggio. Nel dossier è incastonato un quaderno in cui Cristina racconta la propria storia: il ritratto che fa di se stessa serve a precisare meglio questa situazione. A tredici anni fugge di casa di nascosto per raggiungere le beghine di Colonia, luogo-simbolo delle conquiste del movimento femminile. Ma non ne spartisce le glorie, non si mescola alla loro laboriosità devota, resta in disparte, eccentrica. Forse cerca soltanto quello che Enrico Suso, nella *Saggezza eterna*, chiamerà il restare perfettamente «spassionati» nella solitudine, quella condizione per cui il nulla creato (l'uomo) si sprofonda nel nulla increato di Dio, uno stato però che secondo Taulero non si può né comprendere né esprimere. Infatti le beghine, donne sagge e concrete, non la capiscono, e la rispediscono a casa. Ma non sarà nemmeno questo il suo posto, anzi in definitiva la reietta non avrà mai “un posto”. Le pene spirituali sono ancora più grandi, invece delle consolazioni subentrano i pensieri di ateismo, gli impulsi al suicidio, e il terrore della dannazione. Dall'amore Cristina cade nel nulla. Ma nel vuoto dell'Io desertificato, esteriore a Dio e a se stesso, si prepara il luogo per gli avventi dello spirito. Dice Pietro che questo è quello stato misterioso in cui, come gli ha insegnato il sommo Dionigi, suo mae-

stro, le cose umane tacciono e si manifestano le opere divine: «Cessano le cose umane, quando si trattano quelle divine». E poi aggiunge: «È necessario che le cose terrene vengano meno, quando si annunciano quelle celesti, che quelle naturali tacciono, quando parlano le virtù»¹⁹. L'estasi costituisce l'Io attraverso le perdite del me, un Io che diventa il significante di una exteriorità mai localizzabile. La sua alienazione è la fuga aldilà del verisimile e dell'ordine della natura, relazione di una singolarità con una forza impensabile e indicibile, che trova la sua voce solo nel linguaggio del corpo. Il libro di Pietro di Dacia può essere letto come la storia dell'appropriazione di un corpo da parte del suo altro. Vi si racconta una unica e medesima vicenda: le anamorfose incessanti di un corpo da diabolico a mistico, da una carne lacerata divisa smembrata torturata – il diavolo ha una fantasia cubista – a una carne restaurata ricomposta risanata dagli angeli. Ormai interrotta la medievale scala *ad Deum*, non c'è evoluzione né progressione, a rigore solo un movimento a spirale, vorticoso, che nel suo stesso intensificarsi certifica agli occhi di chi guarda, ma di Cristina stessa, il carattere straordinario dell'esperienza. Più essa sembra assurda, tanto più essa è “vera”. Specchiandosi nel volto dei suoi amici, lei si vede *mirabiliter miserabilis*, i tratti stravolti, sfigurati, della folle Margot di Bruegel, e il diavolo dispone già di tutto l'immenso arsenale di tortura che vedremo all'opera nei grandi pittori tedeschi del Quattrocento: spade lance chiodi spiedi coltelli uncini zolfo strame sterco. Non ci sono limiti all'orrore. Follia, delirio, allucinazione? I teologi dell'epoca cominciano ormai a porsi delle domande sui confini tra il miracoloso e l'immaginario. In una questione “quodlibetale” recensita da Alain Boureau, il francescano Pietro Thomas (†1350 ca.) pone dei limiti alle possibilità di trasformazione corporale provocate dall'immaginazione: essa può influire sugli umori corporali, ma non può modificare una materia stabile e compatta, né perforare la carne²⁰. Anche senza citarlo esplicitamente, il nodo della *quaestio* riguarda la stigmatizzazione di Francesco, per la quale il teologo francescano esclude ogni causalità naturale. Al termine del loro primo incontro Cristina consegna a Pietro, «come gran dono e perpetuo memoriale»²¹, il chiodo di ferro ancora caldo con cui il diavolo ha trafitto i suoi piedi, da cui

¹⁹ Petri de Dacia *Vita Christinae* cit., 22, pp. 8-9.

²⁰ Boureau, *Satan hérétique* cit., pp. 233-237.

²¹ Petri de Dacia *Vita Christinae* cit., 21, p. 8.

continuano a sgorgare rivoli di sangue vivo. È un apporto, ma in questa reificazione il diavolo trova il proprio linguaggio sociale moderno e viene segnata una tappa ulteriore della fenomenologia storica del demoniaco in Occidente. Cristina non combatte con i mostri, non vuole neppure essere esorcizzata per lasciare solo a Dio la facoltà di decidere quando è venuto il momento di liberarla e di porre fine al suo patire. Ma il Domenicano le assegna il ruolo di *signaculum* di una verità che si sottrae. La carne e il sangue (*caro et sanguis*) ne danno testimonianza: in Cristina è impressa l'immagine del divino ed egli la guarda come il vessillo della passione di Cristo.

All'incirca negli stessi anni, un clima molto differente, più sereno, si respira nella cerchia di Helfta, un monastero tedesco che segue le consuetudini cisterciensi, ma si affida alla direzione spirituale dei Domenicani. È un ambiente privilegiato di donne forti e protettive, come Gertrude la Grande (†1301), Matilde di Hackeborn (†1299). Vi trova ospitalità anche l'infelice beghina Matilde di Magdeburgo (†1283), "copista" di un libro direttamente fluito da Dio. Helfta è la culla di una nuova tipologia di "scrittura dal chiostro", dove l'intera comunità collabora alla costruzione della propria memoria, ed è un anello di congiunzione importante, che prepara la grande fioritura culturale dei monasteri tedeschi del secolo successivo.

Questa autoagiografia collettiva si generalizzerà infatti nel Trecento nei *Libri delle sorelle*, prodotti tra il 1310 e il 1350 in nove monasteri domenicani della Franconia, tra cui Töss, Engelthal, Unterlinden, dove l'autonomizzazione della scrittura coincide anche con l'emancipazione dal latino. Tranne qualche caso, infatti, i "fioretti" delle suore tedesche sono redatti direttamente nella loro lingua materna. L'esplosione di queste fondazioni documenta il successo della penetrazione domenicana *in provincia Teutoniae*, e al tempo stesso l'inefficacia delle misure adottate nel corso del Duecento per contrastare le incorporazioni di comunità femminili all'Ordine. Dopo i tentativi infruttuosi del maestro generale Giovanni di Wildenhausen, il nuovo corso inaugurato dal successore Umberto di Romans aveva di fatto segnato la normalizzazione di molte comunità di beghine che aspiravano a indossare i colori domenicani. Di queste vicende complesse legate al tempo delle origini resta traccia nei *Nonnenbücher*, che rievocano le difficoltà degli esordi, e insieme rendono testimonianza di una avvenuta maturazione culturale e re-



ligiosa. L'intento principale è quello di custodire la memoria di una "comunità santa", come traspare con chiarezza nel prologo di suor Caterina di Unterlinden, convinta che, se non avesse messo mano alla scrittura, «queste sorelle tanto eccellenti a un certo punto sarebbero cadute nell'oblio», laddove è bene «informare la generazione presente e quelle future delle loro gloriose azioni e delle meravigliose opere di grande santità, come pure con quanta gloria e devozione sia stato fondato questo monastero»²². I *Libri delle sorelle* sono la risposta alle *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet (†1271), di cui conservano l'impianto narrativo ciclico, ma nella variante femminile il dato biografico perde consistenza e rilievo rispetto al resoconto delle "rivelazioni" e delle "grazie speciali", delle molteplici "consolazioni" procurate dalla vita nel chiostro, nonostante le dure penitenze, l'ascesi severa, le malattie che inevitabilmente costellano l'esperienza quotidiana di comunità numerose. Ma queste prove vengono accettate come segno privilegiato di elezione divina: «Dolore è una parola buona, dolore è una parola dolce, dolore è una parola ricca di grazia»²³. Se l'apparato simbolico e visionario richiama temi ormai sedimentati, che si articolano intorno agli episodi dell'infanzia e della passione del Signore, il vero fascino di queste scritture risiede nella invenzione di un linguaggio proprio, che funziona come codice interno di comunicazione della comunità. Ma esse esprimono anche la forte autocoscienza di una santità collettiva, testimoniata dai segni molteplici della predilezione divina. Nel giorno di Pentecoste, mentre la comunità di Unterlinden cantava il *Veni creator Spiritus*, sorella Gertrude

vide improvvisamente il fuoco divino scendere in forma invisibile dal cielo con un forte rumore sul santo monastero delle monache, mentre queste cantavano a Dio, e riempire l'intero coro dove le sorelle erano raccolte nella lode a Dio, illuminandole a tal punto dello splendore divino che tutte presero a somigliare a fiamme²⁴.

²² J. Ancelet-Hustache (éd.), *Les «Vitae sororum» d'Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 5, 1930, pp. 317-517: 335.

²³ *Der Nonne von Engeltal Buchlein van der Genaden Uberlast*, hg. von K. Schröder, Litterarischen Vereins, Tübingen 1871, pp. 9, 22-23.

²⁴ *Les «Vitae sororum» d'Unterlinden* cit., 30-35, p. 360.





Un'altra particolarità dei *Libri delle sorelle* risiede nell'importanza decisiva assegnata alle immagini come via di accesso privilegiato alla conoscenza visionaria. Anche questo legame appare pienamente comprensibile nella tradizione, ma nella vita di queste fondazioni esso acquista una particolare pregnanza perché funge da spinta a una intensa produttività artistica. Come hanno mostrato gli studi di Jeffrey Hamburger, le monache della Sassonia e della Franconia sono al tempo stesso le committenti, le esecutrici e insieme le principali utenti di immagini dipinte e scolpite. Tale attività svolge molteplici funzioni, ha valore devoto e terapeutico, sovente anche ricreativo, ma lo scopo fondamentale è quello di assicurare, attraverso l'uso delle immagini, la concentrazione dell'anima orante. Cominciano a profilarsi, proprio in questi ambienti, le linee di una accorta pedagogia spirituale, destinata ad alimentare forme di collezionismo devoto, competenze artistiche o anche più modeste pratiche artigianali, che con il passare del tempo diverranno componente sempre più importante della *conversatio* claustrale.

Nei corali delle sorelle il gruppo conta più dell'individuo, tanto che, anche quando il nome della cronista è noto – come nel caso di suor Caterina a Unterlinden o di Elsbeth Stagel a Töss –, essa tende a cancellarsi nella pluralità traboccante delle voci. Tuttavia, dagli alveari tedeschi del XIV secolo qualche singolarità emerge, consegnata al racconto più personale del diario o della confessione. Ma anche queste narrazioni autoagiografiche maturano nel perimetro di una amicizia spirituale: sono un passo a due. Relazioni profonde legano Margherita Ebner a Enrico di Nördlingen, Elsbeth Stagel a Enrico Suso, Cristina Ebner di Engelthal a Giovanni Taulero. Se l'autorità maschile e paterna riveste anche una funzione legittimante, nel discorso mistico è sempre una interrogazione a dar luogo a una scrittura, solo uno scambio rende possibile una circolazione di parole e apre una interiorità. Nella ricca produzione delle domenicane tedesche, Margherita Ebner (†1351), suora del monastero di Maria Medingen, è un caso esemplare. Dopo una grave malattia, da cui non guarirà mai completamente, nel 1315 comincia ad avere esperienze mistiche consumate in segreto. Il silenzio si protrae fino al 1332, quando, nella vita di Margherita, ormai già avanti con gli anni, entra il prete Enrico di Nördlingen (†1379). Grande specialista della materia, ammirato traduttore del libro di Matilde di Magdeburgo, è lui che la spinge a scrivere, affamato del «dolce nutrimento» della sua parola. Glielo chiede





«non solo per me, tuo servo indegno, bensì per tutta la Chiesa»²⁵. Di qui prende avvio il diario che proseguirà fino alla morte. La poetica di Margherita è quella della “presenza di Dio”, che la donna sperimenta in tutta la sua densità fisica, nella gioia come nel dolore. La sua immedesimazione a Cristo è totale, sino al punto di autorappresentarsi non soltanto come sposa, ma anche come madre di Gesù. Se i mistici cisterciensi e la pia Lutgarda si erano allattati al seno del Signore, qui la relazione si rovescia, ed è lei stessa a nutrire il Bambino:

il mio desiderio e il mio diletto stavano nell'allattamento per mezzo del quale sono purificata dalla sua pura umanità. Sono infiammata dall'amore ardente che da Lui proviene e sono fatta ricolma della sua presenza e della sua dolce grazia, cosicché sono tratta al godimento vero della sua essenza divina con tutte le anime amanti che hanno vissuto nell'interiorità²⁶.

Ma il vertice del cammino, la *consummatio*, viene raggiunto da Margherita con il dono supremo della trasveberazione, la ferita impressa sul suo cuore da una freccia appuntita, l'arma eponima di tante mistiche moderne. La tradizione ha consacrato le monache domenicane del Trecento nel ruolo di interlocutrici privilegiate dei grandi mistici dell'essenza. I termini di questo dialogo e la portata effettiva dei reciprociflussi tra il linguaggio visionario delle donne e la teologia speculativa dei maestri renani è tuttora oggetto di discussione, ma è fatto indubbiamente significativo che Meister Eckhart e i suoi discepoli abbiano portato alle religiose, e non soltanto agli studenti delle università, il tema della nascita di Dio nell'anima come esperienza fondamentale della vita cristiana.

6. *Tra mistica e profezia: i Domenicani nel tempo delle crisi*

Caratteri e ritmi differenti ha l'evoluzione letteraria in area italiana. Dopo le case fondate nella Francia meridionale, è nella penisola che si avviano le prime sperimentazioni istituzionali di aggregazione de-

²⁵ P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Freiburg-Tübingen 1882, Ep. 4, p. 175, 61-64.

²⁶ Ivi, p. 87, 16-21.





gli enti femminili all'area dei frati Predicatori, tramite la riforma del San Sisto a Roma, di cui lo stesso Domenico scrive le Costituzioni, o l'edificazione del monastero di Sant'Agnese a Bologna. Sullo scorcio del secondo decennio del secolo l'epistolario indirizzato da Giordano di Sassonia a Diana di Andalò (†1236), badessa del monastero bolognese, tratteggia i lineamenti di un legame di amicizia spirituale intenso e insieme complesso: Giordano è il padre, Diana la figlia e al tempo stesso sorella nella vita religiosa. Ma in quanto sposa di Cristo, egli è anche suo servo e messaggero, colui che la guida sulla strada che la conduce all'amato. L'accompagnamento spirituale amabile e discreto non esclude toni insolitamente perentori quando il maestro ordina alle suore di contenere gli eccessi e gli squilibri che una asceti disordinata può provocare a una vita di preghiera e contemplazione. Si tratta di indicazioni che rientrano nella tradizione, mentre originale è il modello di solidarietà spirituale che viene proposto, chiamato a colmare la netta divaricazione dello stile di vita dei frati e delle suore. La soluzione che Giordano offre al problema è mistica:

Non preoccuparti, perché Colui che protegge te, che rimani a Bologna (*Bononiae manentem*), è lo stesso che, come spero, proteggerà me, che viaggio attraverso luoghi diversi (*in diversis itineribus ambulantem*), perché sia tu che stai ferma (*in quiete permanes*), sia io che viaggio costantemente, facciamo tutto per una sola identica carità. È lui, per entrambi, l'unico nostro fine²⁷.

Se la scelta monastica è ineludibile per la donna, questo monachesimo non è chiuso in se stesso, ma è presente nella storia con la stessa intenzione missionaria dei frati, con la stessa volontà di trasformazione e di riforma. Giordano forgia l'identità carismatica delle *sorores* e inaugura un modello di scrittura epistolare particolarmente frequentato dalla *religio* domenicana quale canale privilegiato di comunicazione e strumento di direzione a distanza, di conforto e sostegno vicendevole. L'apostolato attraverso le lettere avrà una lunga e splendida tradizione, che si riproporrà nel Trecento con Caterina da Siena e Raimondo da Capua, per poi attraversare i cenacoli spirituali quattrocenteschi: le lettere del Dominici a Chiara Gambacorta, quelle del Savonarola alle monache fiorentine. Sono

²⁷ Beati Iordanis de Saxonia *Epistulae* cit., Ep. 4, p. 7.



tutte testimonianze di quella illuminata capacità di reggimento delle anime che i Domenicani hanno ormai conquistato, affinata grazie a un plurisecolare tirocinio.

Ma nel Duecento il bellissimo *corpus* di Giordano rimane un caso isolato, prova ulteriore di come la presa di coscienza di un pieno coinvolgimento istituzionale nella *cura animarum* si faccia strada abbastanza lentamente anche nella famiglia di san Domenico. Nel corso del secolo i Predicatori condivideranno con i Francescani le stesse tensioni e difficoltà incontrate dai vecchi Ordini monastici e cercheranno di prendere le distanze da un onere che appare incompatibile con il loro stato di vita. Il terreno di elezione della pastorale mendicante è quello di un tessuto urbano dinamico, ma inquieto, solcato da profonde fratture politiche e sociali, dove un crescente benessere acuisce i sensi di colpa. In parte metabolizzati dalla nuova religione confraternale delle opere di misericordia, essi possono diventare origine di clamorose rotture penitenziali. La proposta ai laici di una via media, o 'terza', che postula una riconciliazione tra la cultura borghese e mercantile e gli ideali evangelici non è sempre in grado di soddisfare le anime più esigenti. Ed è in questi focolai di resistenza che l'*excessus* mistico deborda, dando origine a una eccezionale fioritura letteraria. Essa è più tardiva rispetto alle regioni nordiche, inoltre, se nelle aree settentrionali il predominio domenicano è quasi assoluto, in Umbria e in Toscana le figure di maggior spicco indossano le bende grigie delle penitenti dei Minori: Umiliana dei Cerchi (†1246), Angela da Foligno (†1309), Margherita da Cortona (†1297). Collocazione istituzionale incerta ha invece suor Chiara della Croce (†1308), che vive in un reclusorio di Montefalco sotto la Regola agostiniana, l'unica per cui venga avviato un processo di canonizzazione, dopo il miracoloso ritrovamento nel suo cuore dei simboli della Passione. Il suo Golgota interiore infatti suscita scandalo, ma trova pure difensori appassionati. Tuttavia, anche l'*humus* pinzocherile fertilizzato dai frati Predicatori produce i suoi testi: a nord, nell'importante centro di Cividale del Friuli, Corrado di Castellerio scrive la Vita di Benvenuta Boiani (†1292), fanciulla sofferente devota a san Domenico e alla Vergine, mentre in Umbria, a Orvieto, il vitalissimo gruppo delle mantellate locali sceglie come proprio vessillo la ricamatrice Vanna (†1306). Poco più distante, a Città di Castello, si consuma la breve vicenda terrena di Margherita (†1320), orfana e cieca. Va-

riante in chiave minore della più celebre monaca di Montefalco, questa santa commovente e gentile porta impresso nel suo cuore un piccolo presepe, sublimazione mistica di quella famiglia terrena che ha perduto. Si tratta di agiografie interessanti, ma non certo all'altezza del vivo carisma drammaturgico della Maddalena cortonese, né soprattutto della tensione metafisica del *Memoriale* di Angela, per il quale si è voluto intravedere un parallelismo con Meister Eckhart in relazione alla tematica del nulla di Dio.

Ma anche se l'Italia domenicana dovrà attendere un tempo più lungo per avere il suo capolavoro, d'un solo tratto verrà compensata dalla grande Caterina da Siena (†1380). Il suo strumento è la parola scritta, nelle *Lettere* e nel *Dialogo*, che ella detta, tra il 1376 e il 1378, ai suoi discepoli. Nel discorso mistico della Senese è presente il grande problema medievale di un Dio diviso tra giustizia e misericordia. Per Caterina, il cui pensiero è pienamente comprensibile nel quadro teologico della scolastica, Cristo è il redentore, in quanto solo il suo essere Dio rende possibile la salvezza per l'uomo, è la sua offerta di espiazione a cancellare il peccato, il suo sangue a ricomprare l'umanità pagandone il riscatto. Due sono le immagini dominanti in Caterina: quella di Cristo cavaliere e Cristo madre. Gesù non è un profeta disarmato, ma la sua guerra è l'opposto di qualunque guerra mondana, perché la sua spada è venuta a «trapassare il cuore e l'interiora nostre per affetto d'amore»²⁸. Così, a dominare è l'immagine del corpo di Dio che muore affinché gli uomini possano nutrirsi e vivere: il costato di Cristo è il grembo materno di Dio, ed esso genera la Chiesa, il popolo nuovo. Ma Caterina va oltre: la forza della sua esperienza è quella di aver portato alle sue conseguenze estreme l'intuizione mistica del completo coinvolgimento di Dio nella storia e di aver trasferito il tema della maternità dal momento personale, privato, spirituale a quello pubblico. Se il Cristo era venuto al mondo per la redenzione dell'uomo, Caterina assume il suo stesso ruolo per ottenere la salvezza delle anime. In questo senso essa integra la pienezza dell'esperienza mistica come vita della persona in Dio con il tema della pienezza di Dio nella storia. È questo il segno profetico che Caterina ha lasciato.

²⁸ S. Caterina da Siena, *Le lettere* cit., *Lett.* 256, pp. 1536-1537.

7. Al tramonto del Medioevo

Mistica, teologa, scrittrice, intorno alla figura e alla missione storica di Caterina, le élites dell'Ordine si raccolgono in una operazione complessa di costruzione della memoria, che prende avvio dalla celebre *Legenda maior* di Raimondo da Capua (†1399), ma viene proseguita negli sforzi congiunti di Giovanni Dominici (†1419) e Tommaso da Siena, il Caffarini (†1434 ca.). Nella grande officina che si apre a Venezia, in una fase contrassegnata dagli sforzi volti a ottenere l'approvazione istituzionale del Terz'Ordine, la Senese diviene il simbolo della rifondazione osservante dell'Istituto, e la sua opera il punto di partenza di un progetto globale di ridefinizione dell'identità domenicana femminile. Ma ancora più rilevante, per le sue implicazioni ecclesologiche, è il tentativo di far assurgere Caterina al ruolo di madre di Chiesa. Nel corso del Processo Castellano, che si celebra proprio a Venezia tra il 1411 e il 1415, in vista del riconoscimento ufficiale della santità, viene operato un collegamento esplicito della sua missione con quella di Brigida di Svezia (†1373). Tale suggerimento non è però neutrale negli anni tesi del Concilio di Costanza, in un clima ormai politicamente sfavorevole a figure così strettamente legate alla causa romana e dove le correnti di gnosi rivelatoria e profetica che avevano attraversato la Chiesa durante il periodo dello Scisma vengono messe sotto accusa dalle scuole teologiche dominanti. Il gran cancelliere Gerson stigmatizza duramente le *mulierculae* che si erano fatte consigliere del papa. Il suo bersaglio non è tanto Caterina, ma Brigida, con la sua ideologia papista e romanocentrica. In linea di principio Gerson non è ostile alla mistica, in cui anzi riconosce la forma di sapere più alto e perfetto, ma la vita spirituale va ricondotta a una *ratio*, e sostenuta da un metodo capace di garantire un esercizio corretto della devozione, mentre la religione carismatica deve essere governata dalle norme di un magistero codificato e di autorità consolidate. In verità, già molto prima dei grandi dibattiti quattrocenteschi, il problema della "vera e falsa santità", dell'origine genuinamente soprannaturale delle visioni, della verifica e legittimazione del magistero femminile si era posto a confessori e inquisitori medioevali sia a livello speculativo che nella prassi concreta. Tommaso d'Aquino nella *Summa* aveva ammesso in condizioni eccezionali la legittimità dell'esercizio della profezia, ma si era mantenuto nel solco della tradizione nel ribadire che una don-

na, anche quando è dotta e santa, non può pretendere di insegnare agli uomini nell'assemblea. Per risolvere queste difficoltà, nella *Legenda maior* Raimondo da Capua aveva indicato nelle stimmate invisibili di Caterina i *signa confirmationis*, l'unzione carismatica ricevuta direttamente da Dio per poter compiere una missione che andava contro la *mulierum consuetudo*. L'esegesi degli scritti della Senese fissata nel corso del Processo Castellano si pone su questa linea: i teologi domenicani sanno che solo riplasmando l'immagine della madre in chiave rivelatoria e profetica può trovare una legittimazione anche la sua iniziativa politica ed ecclesiale. Decisiva sotto questo profilo è la testimonianza di Tommaso da Siena, redatta sotto forma di un vero e proprio trattato. Quello che Caterina aveva detto e scritto lo aveva imparato in maniera soprannaturale, miracolosamente e per mezzo della preghiera, e poi lo aveva comunicato nello stato dell'estasi, mentre si trovava alienata dai sensi. Inoltre, l'opera di materna educazione da lei esercitata non si poneva in alternativa all'istituzione, semmai mirava a rafforzare e potenziare i ruoli direttivi dei padri, risolvendosi in una forma di apostolato privilegiato nei confronti dei sacerdoti. I difensori di Caterina si appellano all'illustre precedente di Giacomo da Vitry e Maria di Oignies, mediato dallo Specchio del Bellovacense: agli albori del Duecento, Giacomo per primo aveva proposto una omologia strutturale tra la conoscenza mistica della santa e l'ordinamento gerarchico, postulando un'articolazione tra il potere della donna, informale, e il conferimento della grazia sacramentale, privilegio esclusivo del prete, dove il superamento carismatico non pretendeva di sostituirsi alle prerogative del clero. A partire dagli anni Venti del Quattrocento la riflessione dei Domenicani si concentra sulla elaborazione di un paradigma di verificabilità che possa salvare la "scienza dei santi". Compito più urgente appare quello di tracciare una frontiera tra spazi da dividere con rigore. A Basilea sarà Giovanni di Torquemada a segnalarla, fornendo un modello interpretativo delle *Rivelazioni* di Brigida che possa essere generalmente applicabile. Ma le soluzioni proposte si poggiano su un equilibrio assai difficile e precario. Nonostante lo sforzo dei frati Predicatori, l'elevazione di Caterina all'onore degli altari è molto osteggiata e arriva relativamente tardi, nel 1461, per volontà di un papa senese, Pio II. Né essa chiude polemiche e contrasti, come dimostra la lunga disputa sulle stimmate, che si accende lo stesso giorno della canonizzazione, il 29 giugno, quando il predi-

cattore francescano Roberto Caracciolo da Lecce pronuncia un sermone in cui notifica i termini di un conflitto probabilmente già in atto da tempo, ma rimasto ancora sotto traccia. Egli rivolge ai Domenicani l'invito a non scandalizzare il popolo e a non trarlo in errore, permettendo che Caterina venga dipinta con le stimmate. Questa linea verrà ufficialmente ratificata nel 1472 da un decreto del papa francescano Sisto IV. Quello intorno alle stimmate è soltanto uno dei molti dibattiti dottrinali che nel corso del Quattrocento dividono i due principali Ordini Mendicanti, ma in questo caso viene toccato direttamente il problema della conoscenza di Dio e della divinizzazione dell'uomo, e dunque del rapporto tra il visibile e l'invisibile. Né si tratta soltanto di formule teologiche: il diverso linguaggio della stigmatizzazione risponde alle necessità storiche di un corpo sociale, focalizza programmi pastorali, modelli di santità e in fondo anche ipotesi differenti di riforma. Nella difesa di Caterina si misura anche l'impegno di un Ordine, quello domenicano, che assegna al discorso mistico e profetico una rilevante funzione politica ed ecclesiale. In casa francescana, invece, questo modello entra definitivamente in crisi forse anche per le imbarazzanti consonanze delle *magistrae practicae* con gli ambienti degli Spirituali, mentre l'iconografia devota tende ormai a privilegiare l'immagine della santa monaca di clausura, donna colta e contemplativa, ma sostanzialmente aliena, come Caterina Vigri, dall'*excessus* mistico. Su un piano più generale, di vita religiosa, mentre l'Osservanza domenicana conserva l'interna articolazione del movimento femminile, la strategia dei Minori punta decisamente, attraverso la claustralizzazione delle terziarie, a una sorta di omologazione del Secondo e del Terz'Ordine, un disegno in cui restano margini assai ristretti a ogni espressione concreta o simbolica del potere femminile. La controversia sulle stimmate non è quindi soltanto una bega fratesca, ma un luogo di confronto strategico. Il problema dell'Osservanza è quello della riforma, della costruzione del corpo mistico della santa Chiesa. Questo compito deve essere riformulato sulla base di due autorità positive: una leggibile, l'altra visibile. È l'impresa dei riformatori, ma essa si divide in due tendenze: quella francescana privilegia il *corpus* scritturale, quella domenicana il sacramento. Per Bernardino, come per Giovanni da Capestrano, un *Lògos* c'è. L'opera di conversione delle coscienze si accompagna al lavoro di riorganizzazione di quel complesso di norme e statuti necessari a ristrutturare e disciplinare la società,

opera di rifondazione legislativa che si sviluppa a partire da un singolare rapporto con la Rivelazione biblica. Così il Libro diventa tensione attualizzante di una esperienza che si fa Legge, fondamento di una identità che deve essere custodita e concretamente incarnata nella società. La Rivelazione scritta e orale sono ordito e trama di un medesimo tessuto: la predicazione è necessaria in quanto esposizione e divulgazione delle verità contenute nel testo sacro, e il predicatore è anche il tramite del loro valore normativo ai fini di un riassetto complessivo della *societas* cristiana. Avete la Legge e i profeti: ascoltateli. Ma, privilegiando una spiritualità della legge, la scuola francescana interpone fra la trascendenza di Dio e la fedeltà del suo servo la barriera di una lettera da osservare. Mistica del Libro, che in qualche modo rifiuta all'uomo la pretesa di diventare Dio e stabilisce dei figli uniti dall'amore reverenziale del Padre, dinanzi a lui inginocchiati, come vuole la celebre tavola di Sano di Pietro, dove il predicatore è l'unico mediatore autorizzato tra il popolo e una divinità invisibile e linguistica. Diversa è la proposta domenicana, che identifica il Libro con il corpo stesso di Cristo, come Caterina aveva insegnato.

Sullo scorcio del Quattrocento l'azione dei Predicatori si articola sia sul piano della riflessione teorica che della propaganda pastorale. Una piccola infrastruttura di frati della provincia lombarda si mobilita nella costruzione di un ciclo agiografico che ha come protagoniste una moderna generazione di maestre spirituali, "le nuove Caterine". Sono le sante vive, nella cui esperienza mistica e profetica i fondamentali studi di Gabriella Zarri hanno individuato uno dei fenomeni più innovativi e originali della religiosità italiana tra Medioevo e prima età moderna, donne laiche (o semilaiche) in cui l'impegno di vita attiva e di presenza nel mondo si intreccia con le istanze di riforma della società e della Chiesa. Intorno al bastione strategico cateriniano si forma quindi una spirituale milizia femminile, che reca tatuato nelle proprie carni uno stesso marchio di appartenenza. In Italia le firme sanguinanti delle penitenti domenicane siglano il patto di reciprocità dei frati Predicatori con le signorie cittadine. In Boemia, Moravia, Slesia, nella crociata antiereticale i frati portano avanti come un ostensorio i *signa* miracolosi delle loro *stigmiferae*, a dimostrazione della verità della fede e della Chiesa cattolica (Herzig). All'interno di una semantica sostanzialmente omogenea, il codice viene declinato secondo modalità differenti, dalla forte

espressività cronomimetica di Colomba da Rieti (†1501) e Lucia da Narni (†1544), alla santità civica e aristocratica, politicamente assai connotata di Osanna Andreasi (†1505), a quella dalle tonalità più intime e claustrali della santa contadina Veronica da Binasco (†1497), che ripropone in tutta la sua purezza la dimensione orale del gesto profetico. Ma un secolo di dispute non è passato invano. Molto è cambiato dai tempi di Raimondo e di Tommaso da Siena. Dinanzi a verità contestate, ad autorità che si opacizzano, un'attitudine scientifica si è ormai introdotta nel campo delle esperienze segrete. La compilazione agiografica sembra ormai configurarsi come il momento terminale di una sedimentazione memoriale accuratamente vagliata e opportunamente certificata, frutto di investigazioni che sono di competenza di un corpo specializzato di tecnici, inquisitori, medici e commissari. Bisogna rendere conto alle istanze di una 'scientificità' che reclama l'onere della prova e si appella ai fatti 'obbiettivi'. A pensare è anche la vicenda drammatica di Savonarola, che non si chiude con la messa a morte del profeta fiorentino, ma è una ferita aperta nel corpo stesso dell'Ordine. Ancora agli inizi del Cinquecento tensioni in questo senso sono percepibili nel discorso di suor Domenica da Paradiso (†1553), desiderosa di circoscrivere un proprio perimetro di intervento nel complesso movimento post-savonaroliano e di marcare la propria specificità nel panorama dei *profeticuli* che scorrazzano nella Firenze del tempo. E, non lontano dal capoluogo toscano, non meno significativo è il gesto di una suora di Prato, Caterina de' Ricci (†1590), che, una volta nominata priora, fa d'autorità bruciare i suoi diari mistici, come cose eretiche e pericolose.

Nel 1516 esce il decreto sulla predicazione del V Concilio Lateranense che mira a chiudere definitivamente i conti con la predicazione apocalittica dell'età savonaroliana, ponendo fine al comportamento scandaloso di tutti coloro che, pretendendo di parlare per infusione dello Spirito Santo, pervertono il senso della Sacra Scrittura. A porre fine alle sperimentazioni di vita religiosa del periodo tardomedioevale, nel 1566 arriveranno anche i decreti tridentini sulla clausura, un freno ulteriore a quei ruoli carismatici di mediazione e consiglio spirituale che erano stati parte integrante, quasi una delle ragioni d'essere, dell'esperienza religiosa femminile. Come è stato acutamente osservato (Zarri), i provvedimenti di Pio V emblemizzano un passaggio cruciale della coscienza europea, quello del tramonto della religione delle Madri e dell'avvento della religione dei Padri,

da una sensibilità culturale contraddistinta dall'attenzione al corpo, alla materialità, all'immaginario a un processo di interiorizzazione, razionalizzazione e formalizzazione del vissuto religioso, la cui direzione viene lasciata esclusivamente alle autorità maschili e paterne. Quando le antiche voci profetiche non parleranno più, rimarrà la mistica a testimoniare, ma nel silenzio dei chiostrì, la fedeltà a una purezza originaria.

BIBLIOGRAFIA

Per un primo accesso alla letteratura mistica dei secoli XIII-XV: *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. Dinzelbacher e D.R. Bauer, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993; K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, II, Vita e Pensiero, Milano 2002; B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, III, Marietti, Genova-Milano 2008; C. Leonardi, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Santi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011 (Millennio Medievale, 89); A. Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, CISAM, Spoleto 2013 (Uomini e mondi medievali, 37).

Non è possibile in questa sede offrire una bibliografia specifica sulle singole figure, che si può reperire nell'antologia delle *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2015 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 24). Per il nostro paese è sempre utile la raccolta delle *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di C. Leonardi e G. Pozzi, Marietti, Genova 1988.

Per la teologia della maternità di Dio: C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1982. Sull'impatto della moderna formula sacramentale: Ead., *Sacro convivio sacro digiuno*, Feltrinelli, Milano 2001. Sul tema della possessione diabolica: A. Bartolomei Romagnoli, *Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento*, in *Il diavolo nel Medioevo*, CISAM, Spoleto 2013 (Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo, 26), pp. 265-305. Sulla direzione spirituale in ambito domenicano: J. Coakley, *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography*, in *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. by R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Cornell University Press, New York 1991, pp. 222-246; A. Tilatti, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'Ordine dei Predicatori*, in *Storia della direzione spirituale*, II, a cura di S. Boesch Gajano, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 337-372. Sulle stimmate: G. Klaniczay, *Le stimmate di santa Margherita d'Ungheria: immagini e testi*, «Iconographica», 1, 2002, pp. 16-31; A. Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, in 'Virgo digna coelo'. *Caterina e la sua eredità*, raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della cano-

nizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011), a cura di A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli, P. Piatti, LEV, Città del Vaticano 2013, pp. 407-446. Sulla cultura nei monasteri renani: J. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone, New York 1998; Id., *Speculations on Speculation: Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotions*, in *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, hrsg. W. Haug, W. Schneider-Lastin, Niemeyer, Tübingen 2000, pp. 353-408; J. Hamburger, E. Schlotheuber, *Books in Women's Hands: Liturgy, Learning and Libraries of Dominicans Nuns in Westphalia*, in *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIIIe-XVe siècles*, éd. N. Bériou, M. Morard, D. Nebbiai, Brepols, Turnhout 2014, pp. 129-160. Sulla corrente mistica e profetica nel tempo delle crisi: C. Leonardi, *Caterina da Siena: mistica e profetessa*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di D. Maffei e P. Nardi, Accademia degli Intronati, Siena 1982, pp. 155-172; A. Vauchez, *Sainte Brigitte de Suède et sainte Catherine de Siègne: la mystique et l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Accademia Tudertina, Todi 1983 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 20), pp. 229-248; A. Bartolomei Romagnoli, *Mistica, profezia e poteri alla fine del Medioevo*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, CISAM, Spoleto 2009 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 45), pp. 485-515. Sulla mistica alla fine del Medioevo: G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; T. Herzig, *Savonarola's Womens: Visions and Reform in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago 2008; Ead., *'Christ Transformed into a Virgin Woman': Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Edizioni di storia e letteratura, Rome 2013; G. Festa, *Il modello cateriniano nell'agiografia femminile domenicana tra Quattro e Cinquecento*, in *'Virgo digna coelo'* cit., pp. 449-488.

Indice del volume

Prefazione di Bruno Cadoré v

Introduzione di Gianni Festa e Marco Rainini ix

Parte prima. *Storia*

L'età medievale (XIII-XIV secolo) di Giulia Barone 5

1. Lo sviluppo dell'Ordine dei Predicatori nella realtà religiosa e politica dell'inizio del XIII secolo, p. 5 - 2. I frati Predicatori e l'Inquisizione, p. 12 - 3. Lo scontro tra papato e Impero e il ruolo dei Predicatori, p. 14 - 4. Lo scontro con l'"universitas magistrorum" parigina e la difesa del vivere mendicando, p. 16 - 5. Umberto di Romans e l'apogeo dell'Ordine dei Predicatori, p. 19 - 6. I Predicatori e la curia romana, p. 22 - 7. L'Ordine dei Predicatori e i laici, p. 24 - 8. Dalla peste al Grande Scisma, p. 25 - *Bibliografia*, p. 28

Dallo scisma all'apogeo della Chiesa: i Domenicani tra i secoli XV e XVII di Gabriella Zarri 30

1. Premessa, p. 30 - 2. Dopo Caterina da Siena: scisma della Chiesa e rifondazione dell'Ordine, p. 31 - 3. "Contemplata aliis tradere": predicazione e riforma delle donne, p. 38 - 4. Dottrina e disciplina, p. 43 - 5. Inquisitori e Inquisizioni, p. 49 - 6. Nuovi orizzonti, p. 52 - *Bibliografia*, p. 54



L'Ordine dei Predicatori fra età moderna ed epoca contemporanea di *Massimo Mancini* 58

1. Il Settecento: governo, studio, missioni, rapporti con le autorità politiche, p. 58 - 2. Soppressioni e difficile ripresa, p. 64 - 3. Nuova espansione tra Ottocento e Novecento, p. 70 - *Bibliografia*, p. 76

Parte seconda. *Figure*

Domenico di Caleruega: il primo maestro dell'Ordine di *Marco Rainini* 79

1. Lo specchio delle origini, p. 79 - 2. Diego e Domenico, p. 83 - 3. «Predicadores in episcopatu nostro». Domenico, Folco di Tolosa e Innocenzo III, p. 87 - 4. Dalla «predicatio» all'Ordine dei Predicatori. Domenico e Ugo di Ostia, p. 91 - 5. Gli ultimi anni e la canonizzazione, p. 95 - 6. Linee di un profilo, p. 97 - 7. Attitudine istituzionale e fisionomia spirituale, p. 101 - *Bibliografia*, p. 103

Tommaso d'Aquino di *Andrea Aldo Robiglio* 106

1. A Parigi: il primo insegnamento, i primi scritti, p. 107 - 2. Nella Provincia Romana, p. 109 - 3. Nuovi soggiorni a Parigi e a Napoli: la composizione degli scritti della piena maturità, p. 111 - 4. Una vita consacrata alla contemplazione di Dio e allo studio del creato, p. 113 - 5. L'appello di un pensiero non contemporaneo, p. 117 - 6. Fede nell'infinito, con conoscenza e cura del limite, p. 118 - *Bibliografia*, p. 120

Eckhart, Susone e Taulero: la predicazione mistica di *Giuseppe Barzagli* 121

1. Maestro Eckhart, p. 122 - 2. Enrico Susone, p. 130 - 3. Giovanni Taulero, p. 132 - *Bibliografia*, p. 137

Caterina da Siena di *Silvia Nocentini* 140
Bibliografia, p. 153

Girolamo Savonarola: profeta della libertà in Cristo di *Gian Carlo Garfagnini* 159
Bibliografia, p. 175

Bartolomé de Las Casas e i primi frati Predicatori in America di *Francesca Cantù* 180
Bibliografia, p. 198





- Bartolomeu dos Mártires OP:
un vescovo santo al Concilio di Trento**
di Gianni Festa 202
1. Il teologo, p. 208 - 2. Il contemplativo, p. 213 - 3. Il pastore, p. 219 - *Bibliografia*, p. 228

- Figure domenicane fra XIX e XX secolo:
Marie-Jean-Joseph Lataste, Giuseppe Girotti
e Pierre Claverie** *di Marco Salvioli* 232
1. «Ero in carcere e siete venuti a trovarmi» (Mt 25,36): Marie-Jean-Joseph Lataste OP, p. 233 - 2. «Se il chicco di grano [...] muore, produce molto frutto» (Gv 12,24): Giuseppe Girotti OP, p. 240 - 3. «Invece un Samaritano [...] vide e ne ebbe compassione» (Lc 10,33): Pierre Claverie OP, p. 247 - *Bibliografia*, p. 253

Parte terza. *Istituzioni, scritture, pensiero*

- Frati Predicatori e predicazione dalle origini
alla fine del XVI secolo** *di Cornelia Linde* 257
1. La missione dell'Ordine, p. 257 - 2. Il pubblico dei Predicatori, p. 260 - 3. Le modalità della predicazione, p. 262 - 4. Gli strumenti dei Predicatori, p. 266 - 5. La predicazione in volgare, p. 274 - *Bibliografia*, p. 276

- L'Ordine dei Predicatori e lo studio:
legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)**
di Luciano Cinelli 278
1. *Praedicatores-Doctores*: i Domenicani e lo studio, p. 279 - 2. I libri e le biblioteche, p. 287 - *Bibliografia*, p. 298

- L'Ordine dei Predicatori e la vita religiosa femminile
fino al generalato di Giordano di Sassonia**
di Maria Pia Alberzoni 304
1. Nel dibattito storiografico, p. 304 - 2. Dalla scelta penitenziale alla vita regolare, p. 309 - 3. "Sorores Ordinis" o "mulieres"?, p. 315 - 4. Conclusioni, p. 319 - *Bibliografia*, p. 320

- Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo**
di Riccardo Parmeggiani 325
1. L'impegno antiereticale di Domenico e dell'Ordine prima dell'Inquisizione, p. 329 - 2. La nascita dell'Inquisizione, p. 331 - 3. La procedura, p. 338 - 4. Istituzionalizzazione e crisi: gli sviluppi tra Due



e Trecento, p. 342 - 5. Svolte e nuovi fronti tra Tre e Quattrocento, p. 345 - *Bibliografia*, p. 348

Mistici e mistica domenicana

di Alessandra Bartolomei Romagnoli 351

1. La rivoluzione mendicante, p. 351 - 2. La sfida della parola, p. 355 - 3. Santità ed eucarestia, p. 359 - 4. La primavera fiamminga, p. 363 - 5. Scritture renane, p. 370 - 6. Tra mistica e profezia: i Domenicani nel tempo delle crisi, p. 378 - 7. Al tramonto del Medioevo, p. 382 - *Bibliografia*, p. 387

I Domenicani nella letteratura italiana

di Edoardo Fumagalli 389

1. Domenicani scrittori, p. 390 - 2. Scrittori domenicani, p. 399 - 3. Giordano Bruno e Tommaso Campanella, p. 405 - *Bibliografia*, p. 411

Una teologia in bilico: cenni sulla teologia domenicana all'esordio della modernità

di Fausto Arici 414

1. Una teologia tra "via antiqua" e Umanesimo, p. 415 - 2. La Scuola di Salamanca tra nuovo universalismo e Chiesa tridentina, p. 427 - *Bibliografia*, p. 437

"La strada di un sano relativismo": metodo storico e luoghi teologici alla scuola di Le Saulchoir

di Gian Luca Potestà 440

1. «Rimettere in uso la sacra dottrina di san Tommaso», p. 440 - 2. Tra Loisy e la «Providentissimus Deus», p. 442 - 3. Scritture di Dio, scritture degli uomini, p. 444 - 4. Lagrange nella stretta anti-modernista, p. 446 - 5. La controversa valorizzazione dello studio delle lingue e della storia, p. 449 - 6. «Le Saulchoir. Une école de théologie», p. 450 - 7. Il mestiere dello storico e le sue prerogative, p. 452 - 8. Nuovi assetti e prospettive della Commissione Leonina, p. 454 - 9. Debolezza del credere e nuovi luoghi teologici secondo Chenu, p. 455 - 10. Fine della cristianità, p. 457 - 11. Chiese e storia secondo Yves Marie-Joseph Congar, p. 459 - 12. Tradizione e tradizioni, p. 460 - *Bibliografia e sitografia*, p. 462

Gli autori 465

Indice dei nomi 475