

BIBLIOTHECA MONTISFANI
————— 31 —————

HAGIOLOGICA
STUDI PER RÉGINALD GRÉGOIRE

a cura di
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI
UGO PAOLI
PIERANTONIO PIATTI

Tomo I



FABRIANO
MONASTERO SAN SILVESTRO ABATE
2012

BIBLIOTHECA MONTISFANI

DIRETTORE

Lorenzo Sena

SEGRETARIO

Ugo Paoli

COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Avarucci, Bruno Bianchi, Leonardo Bux, Pio Cartechini, Vincenzo Fattorini, Manuela Morosin, Emilia Saracco Previdi, Cleto Tuderti

ISBN 978-88-87151-48-0

Tutti i diritti riservati

© COPYRIGHT BY MONASTERO SAN SILVESTRO ABATE - FABRIANO
PRINTED IN ITALY

FRANCESCO SANTI

CATERINA DA SIENA, LETTRICE DI DANTE?

I. CIRCOSTANZE DANTESCHE NELLA SCRITTURA DI CATERINA DA SIENA

1. *La tradizione storiografica*

Il titolo che ho proposto è discutibile. Si può indicare un canone di letture per Caterina, un canone nel quale dar rilievo a Dante? Si può, in generale, indicare un canone letterario per i mistici? Caterina, che non sa quasi leggere, che compone il suo *Libro* in estasi e che considera Cristo il vero libro in cui leggere tutte le verità necessarie alla vita degli uomini, Caterina dico, mistica e profetessa, ha bisogno di un riferimento letterario? ⁽¹⁾. L'accostamento di Caterina a Dante potrebbe sembrare sulle prime una forzatura. Quanto il mio titolo propone in maniera esplicita, non rappresenta una novità storiografica in senso assoluto ⁽²⁾, ma – a ben guardare – la storiografia non lo

⁽¹⁾ Leggo il *Dialogo* in *Il Dialogo della Divina Provvidenza, ovvero Libro della divina dottrina*, nell'edizione a cura di G. CAVALLINI, Roma 1968 (Testi cateriniani, 1), pp. XLIII-521 (da ora *Dialogo*); l'*Epistolario* è a cura di U. MEATTINI, *S. Caterina da Siena, Le lettere*, Milano 1987 (1966¹) (Letture cristiane del secondo Millennio, 4), pp. 1174 (da ora *Epistolario*). Le opere di Caterina sono ora anche leggibili in *Santa Caterina da Siena, Opera omnia. Testi e concordanze* CD-Rom, a cura di F. SBAFFONI - L. SPOSINI, Pistoia 2002, che però sostanzialmente non muta la situazione critica dei testi (il testo del *Dialogo* è ancora quello dovuto a G. CAVALLINI, il testo delle *Lettere* è a cura di A. VOLPATO). Per i problemi testuali dell'*Epistolario* si veda *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica, Atti del Convegno (Siena, 13.14 novembre 2003)*, a cura di L. LEONARDI - P. TRIFONE, Firenze 2006 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 5), con importanti studi preparatori per l'edizione critica e il commento dell'*Epistolario*. Sulle circostanze della composizione del *Dialogo della divina provvidenza*, cf. G. CAVALLINI, *Introduzione*, in *Dialogo*, p. XXIV; sul tema di Cristo libro, cf. fra altri luoghi, *Epistolario*, n. 7, a Pietro cardinal d'Ostia, p. 164. «In lui [scil. in Cristo] ha letta la regola e la dottrina (...) chi legge in lui, che è libro di vita, tiene per la via dritta».

⁽²⁾ Più di recente si sono occupati del tema anche A. CARTOTTI ODDASSO, *Gli incontri di Dante nelle lettere di Caterina da Siena*, in «L'Osservatore Romano» del 30 aprile 1955, p. 3 (poi in EAD., *Incontri cateriniani con il Creatore e le creature*, Milano 1961, pp. 124-128); M. T. BALBIANO D'ARAMENGO, *Dante e santa Caterina da Siena*, Siena 1980 (Quaderni cateriniani, 3).

giustifica e quando ha posto il problema del rapporto tra Caterina e Dante, essa ha operato in maniera equivoca. Tommaseo ha creduto di individuare centinaia di citazioni dantesche nell'*Epistolario* (dandoci un meraviglioso esempio di memoria dantesca)⁽³⁾, ma si tratta quasi sempre di un rapporto così discutibile e superficiale, tanto che chi poi si è occupato delle lettere di Caterina, ha potuto leggerle senza ricorrere quasi mai al riferimento dantesco per comprenderle. Se prendiamo, ad esempio, l'edizione commentata dovuta a Umberto Meattini osserviamo facilmente che egli spesso utilizza Tommaseo per riferirne i richiami biblici e per l'analisi linguistica, ma quasi mai ha bisogno di ricorrere alle sue note dantesche. Ugualmente si può dire per la precedente e incompleta edizione di Eugenio Dupré Theseider⁽⁴⁾. Lo stesso Tommaseo, del resto, quando doveva spiegare i suoi accostamenti, poneva tra Dante e Caterina più che un confronto, un'analogia, proponeva un parallelismo nell'indole, insistendo sul tema dell'indignazione morale e dell'invettiva, così vivaci nell'uno e nell'altra: «Se fosse vissuta innanzi il tempo di Dante – scrive appunto Tommaseo – questi forse a collocare nell'alto del monte santo, avrebbe a Matilda prescelto Caterina» e in effetti il raffronto più significativo e consistente, il Tommaseo lo pone tra il canto XIX dell'*Inferno* e le lettere in cui Caterina protesta contro le contraddizioni della Chiesa⁽⁵⁾. In questa medesima direzione, più di recente, Anna Maria Chiavacci ha ricordato il *Dialogo* di Caterina nel suo commento alla *Commedia*: il riferimento occorre ancora a proposito del canto XIX dell'*Inferno* e ancora una volta il confronto è proposto per indicare un'analogia tra la veemente critica all'Ufficio ecclesiastico dovuta sia a Dante sia a Caterina, la quale giunge a minacciare Gregorio XI di rivolgersi a Cristo, lamentandosi di lui⁽⁶⁾.

⁽³⁾ Il vero riferimento a proposito del rapporto tra Dante e Caterina da Siena mi pare da indicarsi in N. TOMMASEO, *Le lettere di Caterina ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte*, I-IV, Firenze 1860 (poi riveduta e aggiornata da P. MISCIATELLI, *Le lettere di S. Caterina da Siena ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte, con note di Niccolò Tommaseo*, Siena 1913-1922). Le note del Tommaseo si possono leggere con F. ANELLI, *Le note del Tommaseo alle lettere di santa Caterina da Siena*, in «Rivista dalmatica», 42 (1971), pp. 19-29.

⁽⁴⁾ E. DUPRÉ THESEIDER, *Caterina da Siena. Epistolario*, Roma 1940 (Fonti per la storia d'Italia, 82).

⁽⁵⁾ Si occupa del commento del Tommaseo M. ZAGGIA, *La fortuna editoriale delle Lettere di Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile*, pp. VIII-322, pp. 127-187, in part. pp. 162 e 165.

⁽⁶⁾ Per le invettive di Dante contro gli abusi nella Chiesa, oltre al canto XIX dell'*Inferno*, si ricordi anche il canto XXVII del *Paradiso* (qui l'invettiva di Pietro contro quei papi che si presentano *in vesta di pastor*, ma sono piuttosto *lupi rapaci*). Si leggano questi luoghi con il commento di A. M. CHIAVACCI LEONARDI, I-III, Milano

In questo caso alla Chiavacci interessa solo mostrare come la fedeltà al papa non abbia impedito nelle grandi personalità degli ultimi secoli del Medioevo di portare attacchi precisi, obiettivi e molto duri, contro coloro che avevano negato o negavano o minacciavano la funzione apostolica. Anche in questo caso il raffronto tra Dante e Caterina è dunque occasionale e di limitata utilità per la comprensione dell'uno e dell'altra. Il discorso non cambia evocando il confronto tra certi passi del *Paradiso* XII e XXXIII (nei quali si leggono l'elogio di san Domenico e la preghiera a Maria) e alcune pagine del *Dialogo*: le analogie del frasario possono rimandare ad una comune tradizione religiosa e a qualche somiglianza del contesto linguistico nel quale i nostri autori agiscono⁽⁷⁾, e non bastano a giustificare gli eccessi caratteristici in qualche autore del secolo scorso, ad esempio quelli del Fumagalli⁽⁸⁾ e del Gardener secondo il quale Caterina è «the mystical counterpart in prose of Dante's *Divina Commedia*»⁽⁹⁾. Dobbiamo dunque riprendere il tema da capo, per verificare quanto valga il sentimento che ci induce ad avvicinare i due autori e quante differenze invece li attraversino. Organizzerò per questo il mio discorso in due parti: in primo luogo indicherò sommariamente le opportunità storiche della lettura di Dante nel tempo e nell'ambiente in cui Caterina si formò e visse, valutando anche qualche aspetto preliminare della spiritualità cateriniana che potrebbe averla introdotta a un interesse dantesco; in secondo luogo mostrerò quelle che mi sembrano le più significative convergenze di concezione, ma anche la nuova situazione spirituale e culturale che Caterina affronta.

1991-1994 (I Meridiani), in part. I, p. 590, con riferimento esplicito a Caterina. Per la forza polemica di Caterina, si possono ricordare la lettera a Gregorio XI («Che io non mi richiami a Cristo crocifisso di voi»: *Epistolario*, n. 255, p. 103) e quella a Urbano VI («Io vedo che nel luogo vostro, che sete Cristo in terra, si vede l'inferno di molte iniquità, col veleno dell'amor proprio»: *Epistolario*, 305, p. 122). Caterina sostiene che bisogna far fuori quelli che «gittano puzza» nella Chiesa (*Epistolario*, n. 270, p. 106), e che ne fanno una *sposa lebbrosa* (*Epistolario*, n. 364, p. 138). Temi analoghi si incontrano anche nelle lettere ai cardinali (ad esempio, cf. *Epistolario*, n. 310, p. 191).

⁽⁷⁾ Su questo anche I. VENCHI, *Domenicani*, in «Enciclopedia Dantesca», 8, pp. 253-261, in part. p. 259.

⁽⁸⁾ A. FUMAGALLI, *S. Caterina da Siena e Dante*, in «Bullettino Senese di storia Patria», 19 (1912), pp. 37-66.

⁽⁹⁾ E. GARDENER, *St. Catherine of Siena*, in *The Catholic Encyclopedia*, III, *Brow-Clancy*, New York 1908, col. 3448: «The *Dialogue* especially, which treats of the whole spiritual life of man in the form of a series of colloquies between the Eternal Father and the human soul (represented by Catherine herself), is the mystical counterpart in prose of Dante's *Divina Commedia*».

2. *Caterina e la lettura*

Abbiamo detto che Caterina sa malamente leggere e abbiamo detto che concepisce la sua opera come ispirata da Dio, come il frutto di una visione⁽¹⁰⁾. Tuttavia anche in un semplice confronto con altre grandi mistiche italiane, osserviamo che Caterina non è senza letture. Se Angela da Foligno, ad esempio, poteva dire senza equivoco di non aver bisogno neanche della Bibbia e di aver superato Francesco d'Assisi, adagiandosi nel letto della Trinità⁽¹¹⁾, Caterina mostra di far continuo riferimento alla Bibbia, in particolare alle lettere di Paolo e ricorda i Padri, per presentare elementi centrali del suo pensiero⁽¹²⁾; Bartolomeo Dominicini, il domenicano che forse per primo comprese la sua indole, era senz'altro un buon conoscitore di Bernardo di Clairvaux ed è di Bernardo l'idea decisiva nell'esperienza di Caterina che i chiodi non avrebbero potuto tenere Dio alla croce, se un amore straordinario non l'avesse lì trattenuto, e che quello stesso amore attraeva in maniera irresistibile l'uomo. Caterina non nasconde le sue letture, anche se le mischia alle sue parole visionarie. In questo riferimento alla tradizione ella esprime – come si è altre volte detto – una mistica ecclesiale, si sente membro della Chiesa e sente la Chiesa come sposa di Cristo e può parlare con la voce della Chiesa⁽¹³⁾. In Angela, per rimanere a quest'altro grandissimo esempio, la sponsalità mistica era invece rappresentata in modo radicalmente soggettivo.

Oltre alla diversa indole di Angela e di Caterina, il confronto fra le due è anche utile a dare evidenza al fatto che i quaranta anni che separano grosso modo la morte dell'una dalla nascita dell'altra, sono segnati da grandi trasformazioni in termini di sociologia della cultura: nel tempo di Caterina esiste un mondo di devote lettrici, di cui ci

⁽¹⁰⁾ *Epistolario*, n. 282, pp. 246-47, dove evidentemente Caterina parla di sé in terza persona.

⁽¹¹⁾ Per questa esperienza di Angela, cf. *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura di L. THIER - A. CALUFETTI, IX, Grottaferrata (Roma) 1985, pp. 378-392. Sull'argomento, cf. E. PAOLI, *Le visioni di Angela da Foligno*, in *Angela da Foligno e le crisi del secolo XIV. Atti del convegno internazionale del Centro italiano di Studi sul basso Medioevo – Accademia tudertina (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto 2009, pp. 196-225 e C. LEONARDI, *La Scrittura nell'esperienza di Angela da Foligno*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne. Atti del convegno di studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto universitario «Suor Orsola Benincasa») con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini (Napoli, 27-28 maggio 1999)*, a cura di C. LEONARDI - F. SANTI - A. VALERIO, Firenze 2002 (Millennio medievale, 34. Atti di convegni, 9), pp. 69-76.

⁽¹²⁾ Ho documentato questa situazione in *La Scrittura nella scrittura di Caterina*, in *Dire l'ineffabile*, pp. 41-69.

⁽¹³⁾ Lettera ad Urbano VI, in *Epistolario*, n. 371 p. 147.

parlano gli studi di David L. D'Avray, che se ne è occupato in maniera approfondita⁽¹⁴⁾. L'accesso delle donne alla lettura spirituale, come mostrano molte traduzioni di testi neotestamentari, è piuttosto diffuso e a noi basterà ora ricordare che Caterina consiglia esplicitamente alle sue amiche di leggere; lo vediamo quando scrive a monna Tora, la figliola di Pietro Gambacorti da Pisa, raccomandandosi «che tu non perda 'l tempo tuo (...) ma sempre esercita il tempo o coll'orazione o colla lezione o con fare alcuna cosa manuale acciocché tu non caggia nell'ozio»⁽¹⁵⁾. Ciò che colpisce in questo testo è appunto che applica il tradizionale *ora et labora* ad una giovane donna e vi affianca nuovi compiti, articolandolo nella direzione della lettura femminile e personale. Da parte sua Caterina detta le sue opere sotto l'ispirazione, ma mostra anche un certo sospetto per chi troppo si affida a visioni e ispirazioni⁽¹⁶⁾. Insomma a lei si può applicare la massima di Hadewijch di Anversa: «L'amore non si può imparare, ma le virtù preparano all'amore»⁽¹⁷⁾, e tra queste vi è ormai anche la virtù della lettura, della riflessione personale.

3. *Diffusione di Dante nella Toscana al tempo di Caterina*

Le occasioni per Caterina di ascoltare in particolare lettori e commentatori di Dante si possono supporre numerose. A parte il fatto che tra i suoi segretari vi fu il poeta Neri Pagliaresi, di cui ci sono rimaste due poesie e di cui si sa il gusto per Dante, la diffusione della lettura di Dante poté facilmente coinvolgere Caterina. Già immediatamente dopo la morte di Dante (e quindi già prima della nascita di Caterina, che avviene nel 1347) si conoscono letture e commenti anche non destinati all'ambiente scolastico e scritti in volgare, che coinvolgono anche circoli spirituali⁽¹⁸⁾. Tuttavia in questa prima fase della diffusione – appunto

⁽¹⁴⁾ D. L. D'AVRAY, *Katharine of Alexandria and Mass Communication in Germany: Woman as Intellectual*, in N. BÉRIOU - D. L. D'AVRAY, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994 (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino. Biblioteca di «Medioevo latino» 11), pp. XIV-408, pp. 401-408.

⁽¹⁵⁾ *Epistolario*, n. 262, p. 609.

⁽¹⁶⁾ SANTI, *La Scrittura nella scrittura*, pp. 47-48.

⁽¹⁷⁾ HADEWIJCH DI ANVERSA, *Brieven*, a cura di J. VAN MIERLO, Antwerpen 1947, pp. XXIV, 99: «Want menne mach nieman minnen leren».

⁽¹⁸⁾ Non importa dire che la bibliografia sull'argomento è vasta. Si veda per un esame complessivo e una classificazione dei commentari a Dante, B. SANDKUELLER, *Die Kommentare zur Commedia bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, in *Die italienische Literatur im Zeitalter Dantes und im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance*, Heidelberg 1987 (GRLMA, 10/1), pp. 166-208, pp. 238-256, ma anche L. C. ROSSI, *Problemi*

prima della nascita di Caterina e negli anni della sua primissima giovinezza – qualche resistenza Dante l'aveva però incontrata e a dirlo dal nostro punto di vista basterà ricordare il provvedimento del Capitolo dei domenicani della Provincia Romana del 1335, che stabilisce il divieto tassativo ai frati della lettura di Dante, divieto motivato solo dal fatto che questa li distoglieva dalle letture dei testi teologici. Un divieto del genere mostra l'esistenza di un contrasto, ma anche attesta indirettamente una diffusione nei conventi, tale da destare preoccupazione e l'esigenza di un intervento⁽¹⁹⁾.

È soprattutto dopo il 1360 (quando dunque Caterina ha tredici anni) che, pur diminuendo il numero dei commenti, si diffonde la consuetudine della lettura della *Commedia* nelle scuole e nelle chiese: Giovanni Boccaccio che legge Dante nel 1373 e lo espone nella chiesa di Santo Stefano in Badia al Ponte Vecchio a Firenze, di fronte a nobili, a mercanti e a plebe minuta, è solo il maggior esempio, e Caterina ne avrà probabilmente avuto notizia, essendo a Firenze l'anno successivo, a maggio, nella circostanza del Capitolo generale dei domenicani⁽²⁰⁾. Si conoscono poi altre letture pubbliche, come quella di Benvenuto che espone Dante a Bologna (1374-1375) e a Ferrara (1375-1376). Se quella di Benvenuto è lettura che ha carattere, per così dire, semidotto (ed è proposta ad una classe para-universitaria, in un latino pur semplicissimo), quella di Francesco da Buti a Pisa è in volgare e ha il suo pubblico nei «venerabilissimi e carissimi cittadini». E queste sono solo le maggiori esperienze di una consuetudine cittadina che non sempre lasciò traccia in commentari scritti: sappiamo che vi furono letture del genere ad Arezzo, a Volterra e si potranno rintracciare casi analoghi.

Dopo qualche iniziale opposizione, anche tra i domenicani l'interesse per Dante cresce dalla metà del secolo, superando le precedenti difficoltà. L'accoglienza di Dante nell'Ordine è sancita a Firenze nel

filologici dei commenti antichi a Dante, in «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», 54 (2001), pp. 113-140.

⁽¹⁹⁾ Per una sintesi ricca di dati sui Predicatori e Dante, cf. VENCHI, *Domenicani*, pp. 253-261, sull'opposizione iniziale, pp. 257-258.

⁽²⁰⁾ Per una sintesi della vita di Caterina e i dati certi della cronologia si veda S. BOESCH, *Caterina da Siena 1347ca-1380* in *Il grande libro dei santi*, a cura di C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, I, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, pp. 397-405, ma anche il quadro generale di C. LEONARDI, *Caterina da Siena: mistica e profetessa. Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano (Siena, 17-20 aprile 1980)*, a cura di D. MAFFEI - P. NARDI, Siena 1982, pp. 155-172 (ora ristampato in C. LEONARDI, *Medioevo latino. La cultura dell'europa cristiana*, Firenze 2004, con il titolo *La grande Caterina*, pp. 673-692, da cui citerò di seguito).

1355, in maniera definitiva e solenne, con gli affreschi di Andrea e Nardo Orcagna nel Cappellone della chiesa di Santa Maria Novella, che non solo si ispirano a Dante nella rappresentazione del giudizio, ma rappresentano Dante stesso accanto ai due promotori della decorazione, ossia il priore del convento Iacopo Passavanti e Pietro Strozzi⁽²¹⁾. Per comprendere in pieno il significato programmatico di questa rappresentazione si dovrà ricordare che negli stessi anni, precisamente nel 1357, per l'altare della medesima cappella, Andrea Orcagna allestirà un grande polittico con Tommaso d'Aquino. (E si è detto che Caterina sarà a Firenze per essere esaminata dal maestro generale dell'Ordine dei Predicatori, nella circostanza del Capitolo generale, nel 1374). L'iconografia del Cappellone corrisponde all'uso di Dante nella predicazione domenicana, come è attestato nel sermonario anonimo di un domenicano, conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze⁽²²⁾. Tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV, l'affermazione di Dante tra i domenicani lascerà segni importanti: si ricordino i giudizi positivi del Dominici nella *Lucula noctis* e di Antonino da Firenze (che pur contrasta Dante a proposito della dottrina dei pagani adulti nel Limbo e per la *Monarchia*). Anche si ricordi l'uso di Dante da parte del Beato Angelico nella sua rappresentazione del Giudizio. Meno note e più specifiche sono le attenzioni di Bartolomeo Caccia maestro a Pavia, che poi morirà vescovo di Piacenza nel 1412⁽²³⁾.

Per quanto riguarda gli ambienti mercantili, a cui la famiglia di Caterina è legata, il successo di Dante è ben illustrato nella lettura classense del Bec su *I mercanti scrittori, lettori e giudici di Dante*, pubblicata nel 1983, che ricorda come gli interpreti di Dante fino al 1444 si contano nel numero di 240 e propone sondaggi in base ai quali nelle biblioteche del Trecento e del Quattrocento «dopo il Vangelo, la Commedia è l'opera più presente»⁽²⁴⁾. Già prima del Bec, è dell'Auerbach l'idea che non solo Dante avesse lettori tra mercanti, notai, medici e

⁽²¹⁾ VENCHI, *Domenicani*, p. 258 che segue per le notizie che seguono.

⁽²²⁾ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale H 9-102, cf. VENCHI, *Domenicani*, p. 259.

⁽²³⁾ L'uso della lettura pubblica domenicana di Dante continuerà in tutto il secolo XV, ma si tratta oramai di un'epoca lontana da quella di Caterina: a Firenze in Santa Maria Novella leggono Dante nei giorni festivi Girolamo di Giovanni (nel 1439) e Domenico di Corella (nel 1469-1470), e si potrà notare che sia Gerolamo sia Domenico mostrano nel contempo una viva sensibilità nei confronti della santità mistica femminile e laica, Gerolamo redigendo la vita di Villana de' Botti (morta nel 1361) e Domenico Corella dandoci anche un inno a Caterina (Firenze, Laurenziana, Plut. LXXXXI, sup. 37, ff. 58-60). Ma siamo appunto in tempi molto diversi e lontani dal nostro tema.

⁽²⁴⁾ C. BEC, *I mercanti scrittori, lettori e giudici di Dante*, in «Lecture classensi», 12 (1983), pp. 99-111.

artigiani, ma fosse stato in qualche modo capace di trarre da quei mondi un nuovo pubblico di lettori, per sé e per i suoi successori, commentatori e poeti che intorno al suo poema crebbero⁽²⁵⁾. Si tratta di un pubblico per altro difficile da definire sul piano ideologico, perché alla fine del Trecento, nella *querelle* tra antichi e moderni, Dante pare divenire riferimento per l'uno e l'altro partito; nella spiritualità, rappresenta modernità e tradizione e la sua lettura coinvolge dotti e indotti, tanto che Francesco Petrarca poteva parlare delle esposizioni di Dante *in tabernis et in foro*⁽²⁶⁾.

4. *Uno specifico interesse di Caterina per Dante?*

Tutte queste considerazioni rischiano però di essere fuorvianti. Ci dicono che la possibilità che Caterina abbia ascoltato Dante e suoi commentatori è concreta, sia che si guardi alla componente popolare sia che si guardi alla componente religiosa della sua formazione e del suo ambiente; ci dicono come la cosa potesse in lei suscitare un interesse, ma non ci dicono niente sul problema veramente decisivo, non ci dicono cioè se oltre ad un generico interesse e oltre alla possibilità storica dell'ascolto, il Dante della *Commedia* (che noi conosciamo anche come mistico e come profeta), potesse per lei divenire un riferimento reale. Anche riguardo a questo nell'opera di Caterina vi sono – preliminarmente – alcune spie positive. Possiamo infatti dire che Caterina condivide un'opinione molto positiva a proposito della funzione della scrittura spirituale, un'idea che conosce diverse testimonianze nel Trecento, tra i laici, e che troviamo anche in testi in volgare. Caterina partecipa all'idea che vi possa essere una scrittura spirituale importante quasi come la sacra Scrittura (*quasi sermo Dei*: 1 Petr. 4, 11), che abbia cioè realmente una componente ispirata. Questo poteva disporla in modo positivo a proposito della *Commedia* che si presentava come una grande visione dell'aldilà, che raccontava la conversione di un uomo ed era data in ammaestramento⁽²⁷⁾.

⁽²⁵⁾ E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, trad. it. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 1960, p. 282.

⁽²⁶⁾ FRANCESCO PETRARCA, *Familiars XXI.15*: è la lettera a Boccaccio su Dante.

⁽²⁷⁾ Per questo tema in Dante, cf. *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, Profetia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi (Ravenna, 7 novembre 2009)*, a cura di G. LEDDA, Bologna 2011 (in part. sulla *Commedia*, cf. gli interventi di L. PERTILE - L. BATTAGLIA RICCI - S. CRISTALDI - G. LEDDA - F. SANTI); per i riferimenti in Caterina, cf. SANTI, *La Scrittura nella scrittura*, pp. 57-58.

Dante si presenta poi come un nuovo Paolo⁽²⁸⁾. Lo fa sommessamente, negando quello che vuole affermare, ma fin dall'inizio ci spiega che il suo percorso è quello di Paolo, che nel basso Medioevo non era solo noto per essere salito al terzo cielo (come egli stesso testimonia in 2 Cor. 12), ma anche perché alcuni testi leggendari ne affermavano anche un viaggio negli inferi. Ebbene, per Caterina, Paolo è il principale riferimento: ella pure vuole essere come Paolo, lo cita spessissimo, lo chiama con i più diversi affettuosi soprannomi: lui le ha insegnato che l'uomo è niente e che lasciandosi travolgere da questa coscienza, il ricorso a Dio diviene decisivo⁽²⁹⁾. Lui le ha insegnato che l'occhio dell'intelletto è segnato dal divino, scopre, oltre il niente dell'autoreferenzialità umana, il tutto di Dio. E Caterina poteva essere affascinata dal Paolo del suo secolo, appunto Dante.

Ancora un altro aspetto di Dante dovette piacere a Caterina, per così dire a priori: egli era sceso negli inferi e di lì era ritornato e tutto questo per il bene del prossimo: in un certo senso lui era morto prima di morire, questo voleva dire affrontare la terribile selva, voleva dire affrontare una volta di più la morte. Dante aveva mille volte affrontato il terribile giudizio, vedendo le sue debolezze riflesse nei suoi personaggi, cadendo di fronte a loro più volte come *corpo morto*. Ecco Caterina stessa dice spesso e desidera mille volte morire e tornare in vita, per mille volte dare la vita per il prossimo⁽³⁰⁾; vorrebbe mettersi sulla bocca dell'inferno per chiuderla e nel 1370 ha l'esperienza della morte mistica.

Tutte queste cose insieme sono però solo l'introduzione al problema, pur portandoci quasi a metà del nostro discorso. Non mi è parsa questa un'introduzione poco importante: indicare le circostanze storiche e alcuni aspetti preliminari della spiritualità di Caterina sta legittimando il problema che abbiamo posto (all'inizio con sospetto) e ci fa guardare con nuovo interesse alle assonanze strutturali e tematiche che il raffronto tra la *Commedia* e gli scritti di Caterina possono rivelare, al di là delle analogie nella forza polemica e nell'invettiva. Ci proveremo da qui ora a leggere il *Dialogo* come opera di ispirazione dantesca.

⁽²⁸⁾ Cf. ora per questo problema G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante*, pp. 179-216.

⁽²⁹⁾ Su questo, cf. SANTI, *La Scrittura nella scrittura*, pp. 49-50, con un elenco dei riferimenti di Caterina a Paolo, espliciti e impliciti.

⁽³⁰⁾ Per esempio *Epistolario*, n. 364, p. 139; n. 16, p. 233, n. 282, p. 248.

II. UN CONFRONTO TRA IL VIAGGIO DI DANTE E QUELLO DI CATERINA

1. *Il viaggio*

Il *Dialogo* fu scritto tra l'ottobre del 1377 e il novembre del 1378: si è anche sostenuto l'ipotesi di un periodo più breve di composizione e, secondo alcuni, Caterina avrebbe composto tutto in estasi in tre giorni tra il 9 e il 13 ottobre 1378⁽³¹⁾. Vari elementi su cui non varrà la pena ora di insistere ci fanno supporre che, in realtà, Caterina e i suoi scrivani lavorarono al *Dialogo* all'incirca un anno. Caterina aveva concluso la missione di pace a Firenze, con esito positivo, ed era tornata a Siena: qui era rimasta alcuni mesi e, prima di recarsi a Roma, chiamata da Urbano VI, potrebbe aver concluso il *Dialogo*. Senza escludere l'eventualità che Caterina sia tornata sul suo libro per qualche ritocco, a Roma nuovi impegni la coinvolsero e qui sarebbe morta due anni dopo il suo arrivo nel 1380, a trentatré anni.

Il tema del *Dialogo*, come noto, è «la vicenda spirituale dell'uomo»⁽³²⁾: nel dialogo con Dio (fatto sempre di domanda della santa, risposta di Dio e ringraziamento di lei), Caterina raccoglie la testimonianza secondo la quale l'uomo ha un destino di pienezza in Dio, progettato dalla creazione. Questo antico progetto è drammatizzato dalla resistenza dell'uomo e Caterina chiede come possa esserne di nuovo garantita la realizzazione. Dio le spiega allora che l'incarnazione ha questo scopo: Dio si è fatto uomo perché l'uomo fosse fatto Dio. Cristo e il suo corpo mistico sono il *ponte* che riapre la possibilità dell'uomo di unirsi al suo creatore dopo il peccato. La parte centrale del *Dialogo* è costituita appunto dalla così detta dottrina del ponte⁽³³⁾: lasciando la terra dopo la resurrezione, Cristo è rimasto in terra come corpo mistico: è ritornato con il suo Spirito il quale – munito della potenza del Padre e della sapienza del Figlio – ha formato il corpo mistico, reso ben visibile dalla vita della Chiesa: Cristo, corpo mistico, costituisce un *ponte* che oltrepassa il fiume dell'amor proprio e porta al cielo dalla terra per tre scaloni: il primo del timore, il secondo dell'amore imperfetto e il terzo dell'amore perfetto. Il *ponte* è la verità dell'amore gratuito, che accetta la volontà dell'altro e dell'assolutamente altro (cioè del Padre), che oltrepassa il fiume della menzogna dell'amor proprio sensitivo⁽³⁴⁾.

⁽³¹⁾ Una presentazione generale delle circostanze storiche della composizione in CAVALLINI, *Introduzione*, in *Dialogo*, pp. XXII-XXVI.

⁽³²⁾ *Ibid.*, p. XXVII.

⁽³³⁾ *Dialogo*, pp. 57-199.

⁽³⁴⁾ *Dialogo*, p. 63.

Il *ponte* che porta l'uomo al Padre restaura il senso della creazione. Se questo è lo schema della sezione centrale, leggendola si osserva che tutto questo discorso sul ponte è una contemplazione di Caterina accanto a Dio, una contemplazione di tutti gli uomini in viaggio sulla terra: vi sono quelli il cui viaggio è assurdità, che sono catturati dal fiume dei desideri carnali; vi sono quelli che sottratti dal timore all'amore proprio faticosamente iniziano la scalata del *ponte* spinti da un timore servile; vi sono quelli che trovano l'amore imperfetto (perché ancora conoscono il timore, per quanto santo) e vi sono infine coloro che vivono nell'amore perfetto.

Il ponte che salva l'uomo dal fiume della menzogna e dell'odio è nel *Dialogo* Cristo stesso, inviato dal Padre, con la *clemenzia dello Spirito santo*⁽³⁵⁾. I tre scaloni del suo *ponte* sono i piedi, il costato e la bocca di Cristo, e attraversando questa dimensione l'uomo sperimenta Cristo, il giudice, il misericordioso e il glorioso. Dante incontra l'umanità nei tre regni, come Caterina osserva l'umanità nel fiume della menzogna e sul *ponte* della salvezza, anche se Caterina *vede* e classifica le possibili vie scelte dall'uomo sulla terra, non il loro esito nell'eternità, che le qualifica e ne rivela pienamente il significato. Vede gli uomini mentre si dibattono tra odio e amore, e lancia – direttamente – una grande esortazione, trasmettendo un messaggio che le viene dal Padre.

Non si darà troppa importanza al fatto che tutti e tre i regni danteschi siano indicati come scale (l'Inferno XXIV, 55 è definito *più lunga scala*; il monte del Purgatorio è rappresentato in più luoghi come una scalinata (Purgatorio XXI, 21) e a Paradiso XXI, 7-8 anche i cieli sono rappresentati come gradini), piuttosto si potrà osservare il fatto che Caterina come Dante sperimenta dapprima la sofferenza della negazione di Dio: tutte le sicurezze che l'uomo fonda su se stesso, tutto l'amor proprio (per quanto in apparenza gradevole) diventa ai suoi occhi, infernale: il fiume della menzogna è l'inferno in terra. Questo inferno diventa superabile quando l'uomo comprende umilmente che tutto quello che potrà realizzare non gli varrà niente, ché sempre con fatica dovrà guardarlo e poi in un battibaleno si dissolverà. Questa umiltà suscita il timore del giudizio, una forma d'amore imperfetto e da cui inizia un diverso cammino, un'espiazione faticosa che è già salvezza: un purgatorio in terra. Oltre questo timore purgatoriale, l'uomo incontra il puro amore volto a Dio e al prossimo: la perfezione goduta in terra: la vera gloria in terra, arra di quella celeste. Con Caterina

⁽³⁵⁾ *Dialogo*, p. 65.

«voi passate per le tenebre e non vi offendono. E nell'ultimo con la chiave del Verbo diserrate il cielo»⁽³⁶⁾.

2. *Le lacrime causa efficiente*

Caterina ci dà un criterio per riconoscere il vero valore delle diverse esperienze che l'uomo affronta: è il criterio delle lacrime. Dopo la dottrina del *ponte* l'altra grande colonna del *Dialogo* è infatti costituita dalla *Dottrina delle lacrime*⁽³⁷⁾. All'inizio ci sono le lacrime dei peccatori: lo strazio della vita senza senso, travolta dal fiume. Nelle anime dei convertiti però le lacrime conseguenze dei peccati rendono lucenti gli occhi e li rendono capaci di vedere meglio, mettendo in moto il processo che abbiamo visto: sono le lacrime dei peccatori che diventano umili e sono le lacrime di coloro che amandoli li vorrebbero a sé. Le lacrime hanno questa forza perché mettono in rapporto il cuore e gli occhi. Nei beati troviamo lacrime d'acqua o lacrime di fuoco e queste lacrime (degli uni e degli altri) secondo Caterina permettono all'anima di crescere dallo stato infimo del peccato alla perfezione della verità. Ora è dottrina comune dei commentatori che il *lagrimar* sia parola chiave della *Vita nova*: credo che si debba dire che questa è anche la parola chiave della *Commedia*. Il viaggio di Dante è possibile per le lacrime di un beato che scende nell'inferno: Beatrice parla a Virgilio, gli chiede un intervento e l'ottiene, mostrando «occhi lucenti lagrimando» (Inf. II, 116). I suoi occhi lucenti, che avevano chiesto a Virgilio un aiuto, diventano veramente onnipotenti piangendo, nella brillantezza delle lacrime acquistano decisività. Dante aveva scoperto che i beati piangono per i loro cari che ancora sono nella tormenta del tempo, lacrime di salvezza. E lacrima anche Dante, di paura, di sofferenza, contro se stesso, contro i suoi peccati (Virgilio lo raccoglie allorché – egli ricorda – «lagrimar mi vide» Inf. I, 92); ancora Dante versa lacrime all'inizio del suo cammino nella prima visione dei dannati (Inf. III, 24): lacrime diverse da quelle definitive dei dannati stessi, lacrime, quelle di Dante, che somigliano a quelle delle anime del Purgatorio e che culminano nel grande pianto liberatorio, di fronte a Beatrice, in cima alla montagna del Purgatorio (Purg. XXX, 85-99).

Si osservi che la dottrina delle lacrime spirituali è ben sviluppata nel secolo XIII. La trattatistica religiosa di quest'epoca dipende ancora dalle classificazioni di Bernardo di Clairvaux, che aveva avuto un

⁽³⁶⁾ *Dialogo*, p. 497.

⁽³⁷⁾ *Dialogo*, pp. 200-231.

grande successo⁽³⁸⁾, ma la dinamica del lacrimare in Dante ha qualche elemento di novità, che ritroviamo in Caterina. Le classificazioni proposte nella trattatistica spirituale precedente distinguono le lacrime di penitenza per i peccati fatti in passato e le lacrime di desiderio in attesa della beatitudine futura, sono poi lacrime di devozione, di penitenza e di carità. Non sono invece ricordate le lacrime dei beati, che mescolano l'amore umano e quello divino e che sono decisive sia in Dante sia in Caterina: Caterina per parlare delle lacrime dei beati, nel desiderio e nell'attesa dei loro cari ancora impegnati nella Chiesa militante, distingue le lacrime, tra le lacrime vere e proprie e le lacrime di fuoco (per quei beati che per loro indole non fossero capaci delle prime)⁽³⁹⁾.

3. *L'intelletto*

Due terzi della strada verso il cielo Dante può farla con l'aiuto di Virgilio. Gli basta lui come guida. È una notevole attestazione di fiducia nella forza dell'intelletto umano. Esso non basta per arrivare in Paradiso, ma – messo in movimento dall'amore divino mediato da Beatrice – l'intelletto conduce l'uomo fino alle soglie del Paradiso, fino alle soglie della visione beatifica. Caterina condivide questa idea: aprite l'occhio dell'intelletto, dice spesso per essere la Beatrice di tutti gli uomini: grazie all'intelletto vedrete quanto basta per scoprire la tragicità dell'esistenza senza Dio; quanto basta per dare vita a quel tanto di umiltà che serve per iniziare il cammino sul primo scalone. L'intelletto è segnato dalla divinità anche quando funziona nella sua dimensione naturale: questa idea – così importante anche in Dante – in qualche modo Caterina l'assume nella terza grande sessione del *Dialogo*, dedicata alla «Dottrina della verità»⁽⁴⁰⁾; ma non si può non osservare che questa era un'idea portante e comune nella tradizione cristiana post-anselmiana e nella tradizione di Tommaso. Inoltre i tre elementi della prima parte della visione riportata nel *Dialogo* (la dottrina del ponte, delle lacrime, della verità), sono seguiti da un nuovo importante discorso, di carattere propriamente ecclesiologico, che è caratteristico di Caterina e nuovo, in parte anche rispetto alla tradizione di Tommaso stesso.

⁽³⁸⁾ P. ADNÈS, *Larmes*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 9, Paris 1976, col. 299. Il richiamo a Bernardo è particolarmente pertinente, in considerazione dell'importanza che egli ebbe sulla formazione spirituale in ambiente domenicano.

⁽³⁹⁾ *Dialogo*, p. 211.

⁽⁴⁰⁾ *Dialogo*, pp. 232-262.

III. LA DIVERSA PROSPETTIVA DI CATERINA

1. *Due profili intellettuali diversi*

Gli elementi su cui ci siamo concentrati (il vedere l'umanità distribuita nelle tre condizioni, portando l'eternità nella storia e la storia nell'eternità; quest'idea delle lacrime come segno della condizione dell'uomo e forza trasformatrice; questa possibilità riconosciuta all'intelletto umano in sé – per un disegno divino – di guidare per un tratto essenziale del cammino), mi sembrano tali da chiarire le ragioni specifiche per le quali, leggendo Caterina, si ha l'impressione di essere vicini a Dante. Tuttavia sarebbe erroneo non individuare anche la grande differenza che ormai c'è tra i due. In fondo si può essere veramente lettori di un testo, quando lo si può interamente assumere e divorare, trasformandolo nel proprio linguaggio, che per forza è un altro linguaggio. Caterina non legge Dante per capire Dante, lo legge (e così avviene anche con la Bibbia), per vedere la sua esperienza e quella del suo tempo. Dante è profeta di un tempo diverso dal tempo del quale Caterina conosce il senso in Dio.

Non varrà soffermarsi sulla forma letteraria. Difficile su questo punto controbattere al tradizionale giudizio: Caterina ha talvolta figure folgoranti, ma quasi mai riesce a dominare artisticamente la scrittura, nel senso in cui la domina Dante⁽⁴¹⁾. A tutti e due si può applicare la regola dello Stil Novo che qualifica il poeta come colui che può dirsi «un che quando amor mi spira, noto, ed a quel modo che detta dentro, vo significando» (Purg. XXIV, 52-54); anche per Caterina «le mani e la lingua s'accordano con il cuore»⁽⁴²⁾, ma la dimensione pratica, l'immediatezza normativa della sua scrittura è assolutamente dominante. Dante quando documenta l'umanità nei tre stati, lo fa prendendo per mano uno per uno i suoi personaggi, per scrivere ogni volta, magari in soli due o tre versi, la loro biografia. Dante sa in un verso raccontare tutta la vita di un uomo e in quel verso la si può contemplare per sempre. Caterina organizza schematicamente i suoi vinti e i suoi vincitori, proclamando l'alto desiderio, secondo schemi semplici. Ci rendiamo subito conto che su questo piano, il piano propriamente letterario, si tratta di due scrittori veramente non confrontabili: per l'enorme differenza tra essi una gerarchia non è pensabile, ed è ancora utile ricordare l'ovvietà che la *Commedia* rappresenta un patrimonio sconfinato per la lingua italiana.

⁽⁴¹⁾ Basti il richiamo a N. SAPEGNO, *Storia letteraria del Trecento*, Milano-Napoli 1963.

⁽⁴²⁾ *Epistolario*, p. 366. Nella definizione dello *Stil novo* Dante qui citava *Epistola Ivonis de caritate*, 1,9-19, come molti anni fa notò Mario Casella, nella recensione a F. FIGURELLI, *Il dolce stil novo*, Napoli 1933, apparsa in «Studi danteschi», 18 (1934), p. 108.

Vi sono però altre differenze che riguardano invece il piano su cui i due sono confrontabili, che riguardano cioè la loro dimensione spirituale. Per vedere queste differenze, comincerei con il dire che Dante, come Caterina, ha il grande problema della libertà. Come ogni cristiano, entrambi sanno e mirabilmente dicono che la libertà è la condizione imprescindibile della persona: ogni uomo è interamente libero di decidere il suo destino, un destino eterno. La libertà è costitutiva della persona, è essenziale alla persona: neanche l'amore è veramente e altrettanto fondativo della persona, se non è segnato da questa preliminare condizione, se non è libero, se non si conosce libero, se non ha un linguaggio per riconoscere la sua condizione di libertà. L'amore è il luogo in cui si sperimenta la libertà, perché proprio nell'amore si scopre una forza assolutamente gratuita che spinge ad un'unione che si vuole assoluta e personale, ma soltanto quando in fondo all'amore, la persona vede la sua libertà piena, solo allora percepisce la verità del suo essere: questa è la profezia, l'esperienza dell'eternità nel tempo. Caterina e Dante sanno che la libertà è «il maggior dono» offerto da Dio all'uomo: non la natura o la storia possono dare l'originaria libertà: per natura e per storia la libertà non può che essere parziale, provvisoria, legata ad una condizione e transitoria, limitata ad un ambito della sua forza. Non si può credere che (per natura e in forza della storia) ogni uomo, fino all'ultimo miserabile della terra, sia libero, assolutamente libero; in forza della natura e della storia, si crede malamente nella libertà assoluta di ciascun uomo, inchiodato nello straccio di tempo e di linguaggio che gli è toccato, e neanche si può credere che il più grande dei re sia libero, oltre i limiti della sua regalità. I cristiani invece credono che, in qualsiasi stato e in qualsiasi condizione, si possa credere ognuno assolutamente libero per dono divino. Tanto libero da potersi meritare l'eternità della giustizia e della misericordia divina. La libertà che genera la persona è un dono divino, impossibile per natura. Se la libertà è dono divino, essa ha rapporto con la ragione dell'intera creazione e questa ragione deve essere in parte comprensibile all'uomo e la Chiesa ha questa scienza, come il pesco ha la scienza di fare le pesche e come il saggio ha la scienza della sua disciplina. Il Medioevo vedeva questo rapporto essenziale tra libertà ed ordine, intendendo per ordine una norma che rende armoniche tutte le cose e le rende armoniche al destino divino dell'uomo. Per questo il viaggio di Dante come quello di Caterina è un viaggio verso la verità, la verità di una norma in cui la libertà della persona può comprendersi davvero assoluta. È questo un punto in comune tra i due, ma nel senso che i due rappresentano pienamente questa acquisizione definitiva della cultura medievale⁽⁴³⁾.

⁽⁴³⁾ LEONARDI, *La grande Caterina*, p. 681.

2. *Una problematica teologica nuova*

Tra le esperienze della *Commedia* e del *Dialogo*, passano però cinquanta anni e in questi cinquanta anni opera uno dei geni intellettuali dell'umanità, un'opera che ha corrisposto ad un'impensabile provocazione per la tradizione cristiana. Tra Dante e Caterina c'è Guglielmo d'Ockham (che muore nel 1349). Così Dante può ancora ritenere la ragione segnata da Dio; può ancora credere che lasciata alla sua opera la ragione conduca fino al punto in cui essa si congeda da se stessa per entrare nel divino che è in lei e che il mondo rispecchia per lei. La cultura di Dante non nega una contiguità tra le due dimensioni, ponendo l'una al confine dell'altra. Il mondo ordinato in sé è prassi divina. Ockham ha invece mostrato che nella ragione vi è sì il riflesso della perfezione, ma questa perfezione non è Dio e il suo bagliore nel tempo, e tanto meno è il Dio cristiano; anzi, per Ockham, che introduce alla piena modernità, quella perfezione non è altro che la ragione stessa, le regole che si specchiano nelle sue regole, il vincolarsi alle condizioni poste dal linguaggio che la ragione può generare. La ragione, posta dalla imperscrutabile volontà divina, è divenuta fortissima e debolissima; essa ha la capacità di controllare il mondo e di dominarlo ma non quella di riscontrare in esso un ordine che la ponga in comunicazione con Dio. La perfezione che in sé scopre non ha più carattere di traccia divina: è semmai l'avviso di una autoreferenzialità potentissima. L'uomo può sentirsi padrone della terra e la fiducia nella ragione non avrà mai tanta forza come quando essa trova in sé la perfezione di se stessa, ma il Dio vero non ha rapporti con la ragione umana, esiliata dal divino; Dio solo lo si può incontrare grazie all'azione benevola della sua volontà onnipotente e assolutamente altra, che può premiare chi vuole e come vuole⁽⁴⁴⁾.

L'impatto dell'ockhamismo sulla tradizione cristiana – comunque lo si voglia valutare – è forte. Se paragoni nella storia sono possibili, mi pare più forte dell'impatto della riforma protestante e questa lo presuppone. Costituisce un rovesciamento dei criteri di verità, genera la fine del Medioevo e può rappresentare una forma di gnosticismo molto insidiosa, perché mentre esalta la finitezza fino a renderla del tutto autosufficiente, la chiude e la priva di valore spirituale, rendendola del tutto estranea alla vita divina e quindi una sua potenziale negazione. Nel nuovo contesto è scienza solo ciò che è evidente e necessario, ma Dio non può essere

⁽⁴⁴⁾ C. VASOLI, *La «crisi» linguistica trecentesca, tra «nominalismo» e coscienza critica del «verbum»*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988)*, Spoleto 1990, pp. XII-330, 245-263.

nell'uomo evidente e necessario, ciò sarebbe un contro senso, perché negherebbe la libertà che Dio fonda nella creatura. Caterina reagisce a questa situazione che Dante non conosce: se la ragione umana, cioè se la coscienza della realtà e il linguaggio che la esprime sono interamente autofondate nell'uomo, la salvezza dell'uomo è interamente legata alla volontà divina, all'onnipotenza divina, non vi è nell'uomo quella partecipazione alla grazia nell'umiltà che la tradizione cristiana aveva tematizzato (fin da Agostino); quella partecipazione che Caterina aveva indicato come «il portare il vaso del cuore voto di affetti disordinati»⁽⁴⁵⁾; non vi è quella disponibilità alla vita divina, l'idea dell'uomo come forma preparata e modellata ad accogliere la grazia (anche se può ad essa opporsi). Questa nuova condizione della cultura muta interamente il tono di Caterina rispetto a quello di Dante. Dante è infine sicuro di sé, Dante vive nella gioia di sperimentare come l'ordine di tutte le cose renda l'universo somigliante a Dio e renda la mente umana e i sentimenti dell'uomo pronti ad essere riempiti dall'accondiscendenza divina. Tutto è dovuto alla misericordia divina, ma l'uomo di Dante è ancora fatto per quella accondiscendenza. Il tempo di Caterina non conosce più questa condizione con altrettanta sicurezza; Caterina non nega però semplicemente il nuovo statuto della scienza, ma spinge la ragione a guardarsi, così come appare nella sua possibile autofondazione. Scopre il niente come destino della ragione senza Dio: la ragione è perfetta e autofondata, ma perfetta nel niente e dietro la sua autofondazione vi è il niente; di fronte a questo nullificarsi dell'uomo, Dio ha sanguinato e di fronte a questo nullificarsi del proprio essere l'uomo genera le lacrime della disperazione. Caterina vede l'enorme violenza che il nuovo assetto implica, una violenza che paradossalmente il Medioevo con tutte le sue presunte oscurità non aveva mai potuto conoscere, perché non aveva mai pensato una così radicale negazione della possibilità di un ordine intelligibile del mondo, una così radicale solitudine dell'uomo⁽⁴⁶⁾.

La bellezza e l'ordine della poesia di Dante sono incomparabili all'aspra scrittura di Caterina e quella perfezione formale dà piena attualità a Dante, che per il resto è nostalgia. Invece ancora oggi noi possiamo cogliere la grandezza dottrinale di Caterina, che pone la ragione autofondantesi nell'abisso del niente, e le chiede conto del suo destino, esortandola a conciliarsi con colui che ha posto il suo potere e lo tiene in vigore, giustificando la libertà. Caterina non conosce l'ulteriore passaggio, formulato dal nichilismo moderno, che cerca di pensare il

⁽⁴⁵⁾ *Dialogo*, p. 122.

⁽⁴⁶⁾ Cf. LEONARDI, *La grande Caterina*, pp. 673.

niente come fondamento della libertà senza dover presupporre la violenza, grazie all'aiuto che gli viene dalla potenza disgregatrice della tecnica. Ella vede il niente come origine della violenza e di ogni sofferenza, mentre noi sperimentiamo che nuove esperienze storiche (legate ai fasti dell'elettricità e della disgregazione globale), consentono un'ulteriore evoluzione dello gnosticismo moderno. Si tratta di un'evoluzione che attende altre risposte. Intanto riconosciamo che Caterina ha rappresentato il maggiore interrogativo alla nuova epistemologia nella sua fase nascente, consentendo alla cristianità di trasformarsi in relazione alla nuova situazione, senza esaurirsi nella difesa di una figura storica che era stata superata.

Vi è una prova semplice della diversa sensibilità intellettuale di Caterina e la troviamo nel suo tentativo di indicare un ruolo della Chiesa. Caterina ha la forte preoccupazione di indicare che cosa la Chiesa sia nel tempo. Dante (come del resto Tommaso stesso) non aveva avuto questa medesima urgenza. Caterina dice che il viaggio dell'uomo verso Dio avviene in Cristo, perché Cristo morendo ha lasciato al mondo il suo corpo mistico. Ma ella dice anche che questo corpo mistico, presenza misteriosa di Gesù risorto nel tempo, ha la sua dimensione storica nella Chiesa e che questa storicità è necessaria alla verità del cristianesimo, corrispondendo all'umanità del Cristo: ella pone esplicitamente e cerca di spiegare il nesso necessario tra la passione e la resurrezione di Gesù e la Chiesa, tra l'invio di Gesù da parte del Padre e l'invio della Chiesa da parte di Gesù. Il suo cammino nei tre stati ella lo immagina contemporaneamente nel Cristo mistico e nella Chiesa. Dante in fondo lo vive in se stesso, nella traccia divina che riconosce in sé e che corrisponde al cosmo; la Chiesa è la semplice risultanza di questa e di altre esperienze individuali, una comunità di creature razionali (come qualche volta nel Medioevo si è scritto). Caterina sa che la razionalità può portare nel niente, chiudendosi in se stessa, e le dà il riferimento esterno della tradizione apostolica.

Il secolo XIV è stato a lungo quello meno studiato nella storiografia medievale. Né troppo medievale per i medievalisti; né abbastanza moderno per i modernisti. Di fatto in questo tempo avvenne la crisi che ha generato l'interruzione dell'episteme che l'età metaforica (appunto il Medioevo) aveva conosciuto. La struttura della verità, come l'uomo può comprenderla, cambia; ne muore una, generandone un'altra, che è quella della ragione umana in sé perfetta e capace di generare un mondo. La storia di questa trasformazione è ancora in corso. La cristianità medievale ne risultò frantumata. Un'altra cristianità nasceva nel concetto di Caterina, appunto dottore della Chiesa. Caterina ha forse cercato in Dante un riferimento, ma la sua problematica è oramai troppo diversa per trovarsi in continuità con lui, anche se di lui condivide il fervore.

INDICE GENERALE

<i>Premessa</i>	Pag.	v
WALTER CARD. BRANDMÜLLER, <i>Presentazione</i>	»	vii
TESTIMONIANZE		
BERNARD ARDURA, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche	»	xiii
CHARLES GHISLAIN, Ambasciatore del Belgio presso la Santa Sede	»	xvi
NOTKER WOLF, Abate Primate della Confederazione Benedettina	»	xvii
MICHAEL KELLY, Abate Generale della Congregazione Silvestrina	»	xix
DIEGO MARIA ROSA, Abate Generale della Congregazione Olivetana	»	xxi
PIETRO VITTORELLI, Abate di Montecassino	»	xxii
LORENZO RUSSO, Abate Generale Emerito di Vallombrosa	»	xxiv
FRANCESCO G. B. TROLESE, Direttore del Centro Storico Benedettino Italiano	»	xxvi
LORENZO SENA, Priore conventuale del monastero di S. Silvestro di Fabriano	»	xxix
GIORGIO PICASSO, Monastero di S. Benedetto, Seregno	»	xxxii
COSIMO DAMIANO FONSECA, Accademico dei Lincei	»	xxxiv
ROBERT GODDING, Société des Bollandistes	»	xxxvii
FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, Presidente dell'AISSCA	»	xxxix
BIBLIOGRAFIA DI RÉGINALD GRÉGOIRE	»	xliii
STORIOGRAFIA ED ERUDIZIONE ECCLESIASTICA		
ENRICO DAL COVOLO, Appunti sulla teologia della santità e sulle procedure di canonizzazione nella storia della Chiesa	»	3
ROBERTO RUSCONI, Santo Padre, Padre Santo: a proposito del riconoscimento della santità dei romani pontefici	»	11
GIANLUCA PILARA, Una nota in merito al potere giuridico dei vescovi nel diritto giustiniano	»	25

NADIA TOGNI, Un Passionario atlantico umbro-romano a Zagabria	Pag. 35
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Innocenzo III e la venalità della Curia Romana. Per una rilettura dei <i>Gesta Innocentii III</i>	» 61
MASSIMILIANO VIDILI, Le nomine vescovili in Sardegna tra elezioni capitolari e riserva pontificia (1198-1352)	» 73
FAUSTINO AVAGLIANO, Contributo alla cronotassi abbaziale del monastero di S. Angelo di Gaeta dall'ingresso nella Congregazione <i>de Unitate</i> fino al 1504	» 89
MARINA CAFFIERO, I processi di canonizzazione come fonte per la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani e delle conversioni	» 115
WALTER CAPEZZALI, Gli archivi celestini nel XVII secolo. Per una storia della Congregazione	» 127
AMLETO SPICCIANI, Storiografia agiografica lucchese del Seicento: Francesco Maria Fiorentini	» 145
PIETRO DE LEO, <i>Legere, orare, et operari oportet</i> . Il patrimonio librario del Convento dei Minori Osservanti di Morano Calabro agli inizi del secolo XVII	» 169
ANTONIO ALEMANNO - VITO FUMAROLA, La diocesi di Mottola agli inizi del '700	» 191
TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, Appunti sullo «Spoglio delle pergamene urbinati» di Antonio Corradini e su un cospicuo fondo diplomatico	» 205
FILIPPO LOVISON, Il cattolicesimo italiano dalla grande guerra al fascismo: suggestioni barnabite sul "secondo Risorgimento"	» 215
TESTI	
EDOARDO D'ANGELO, Il dossier latino su san Cassio vescovo di Narni (BHL 1638, 1639, 1639a)	» 237
ANTONIO VUOLO, Dall'Epilogo della <i>Vita S. Nicolai</i> di Giovanni Diacono agli inediti <i>Miracula</i> dell' <i>Obitus Nicolai</i> di Giovanni d'Amalfi (BHL 6107-6108 e 6156h)	255
MARIANO DELL'OMO, Per la storia di un culto tardivo. Il carne <i>De sancto Berthario martyre casinensi</i> di Giovanni Evangelista Mormile e la memoria liturgica del primo martire e abate di Montecassino	» 283
MARINA SORIANI INNOCENTI, Chiara, santa <i>claritate meritorum, premiorum, miraculorum</i> : edizione di tre prediche anonime	» 297
SILVIA NOCENTINI, L'opera agiografica di Baldovino de' Baldovini: proposta per l'analisi di un leggendario volgare fiorentino	» 315

ESEGESI E CRITICA DEL TESTO

- FORTUNATO FREZZA, Agiologia, agiografia, agionomia. Il codice del discepolo in Mt 19 «Se vuoi essere perfetto, va'» (Mt 19,21) Pag. 333
- GIUSEPPE CARUSO, Il *Testimoniorum Liber* di Pelagio tra Girolamo e Agostino » 357
- SOFIA BOESCH GAJANO, Agiografia di confine: il *Liber Pontificalis* della Chiesa romana » 375
- MARCELLO GARZANITI, Sacre Scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio » 385
- FRANCESCO MOSETTI CASARETTO, «Dilectio proximi»? La polemica dissimulata di Ermenrico di Ellwangen » 393
- ROBERTO NARDIN, Prospettive metodologiche in Anselmo d'Aosta » 417
- PIETRO MARANESI, Beato il servo che... Il linguaggio sapienziale di Francesco di Assisi nelle *Ammonizioni* » 431
- STEFANO DEFRAIA, A proposito delle *Quaestiones Henrico de Gandavo adscriptae* (Roma, Biblioteca Angelica, ms. 750) » 463
- ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, L'immagine di Maria negli scritti delle donne medioevali » 491
- DANIELE SOLVI, Maria nel *corpus* agiografico francescano » 521
- MASSIMO VEDOVA, Considerazioni sull'*Instructio XXXVII* del *corpus* angelano » 537
- FRANCESCO SANTI, Caterina da Siena, lettrice di Dante? » 551
- LUIGI GIOIA, Il segreto dell'osservanza monastica in due Cronache olivetane del XV secolo » 569

MODELLI DI SANTITÀ

- ELENA ZOCCA, Mutazioni della tipologia martiriale in età vandala: un diverso punto di osservazione sulla "persecutio" anticattolica » 597
- PIERANTONIO PIATTI, Per speculum. Considerazioni sul *typus* agiografico della santa follia tra Oriente e Occidente » 633
- GIUSEPPE CREMASCOLI, I *viri Dei* di Gregorio Magno fra tentazioni e prodigi » 659
- ANTONELLA DEGL'INNOCENTI, Aspetti dell'agiografia gregoriana (da Whitby a Roma) » 677

FABIO CUSIMANO, La biografia di Benedetto di Aniane tra storia e <i>topoi</i> agiografici	Pag. 693
ROSA MARIA PARRINELLO, Percorsi della santità nei «Racconti utili all'anima» di Paolo di Monembasia	» 727
MASSIMO OLDONI, Un'agiografia tradita? Da San Vincenzo al Volturno a Tibhirine	» 747
MIRKO VAGNONI, Evocazioni davidiche nella regalità di Guglielmo II di Sicilia	» 771
ADRIANA VALERIO, Laica, visionaria, brigidina: Marina di Escobar nella Spagna di Filippo IV	» 789
ELISABETTA LURGO, Maria Ludovica da Cossombrato. Misticismo e profezia alla corte di Vittorio Amedeo II	» 801
 GLI SPAZI DEL SACRO	
BENEDETTO VETERE, Culto delle reliquie e <i>virtus</i> dei santi. Sacro e spazi del sacro nella Gallia merovingia di Gregorio di Tours	» 827
GIULIA BARONE, Religione e culto dei santi nell'Italia longobarda: una rilettura	» 895
MARINA MONTESANO, Le "Memorie" dei santi Stefano e Tecla e la prima diffusione del cristianesimo nelle Marche	» 913
NICOLANGELO D'ACUNTO, Esiste un monachesimo appenninico? Esempi dall'area umbro-marchigiana nei secoli X e XI	» 927
MARIO SENSI, Santa Caterina d'Alessandria. <i>Transfert</i> di sacralità dal Monte Sinai all'Italia mediana	» 939
FRANCO CARDINI, Dante e la <i>peregrinatio animae</i>	» 977
LUIGI CANETTI, Un viaggio estatico nell'aldilà nel processo per la canonizzazione di Nicola da Tolentino	» 993
GIOVANNA CASAGRANDE - ELEONORA RAVA, Santa Rosa e il fenomeno della reclusione volontaria a Viterbo	» 1017
ISABELLA GAGLIARDI, Mistiche, pie convertite e clientele. Gli spazi dei "poteri non formalizzati" nelle città italiane tra XIII e XV secolo	» 1033
BEATRICE CIRULLI, Per meglio "ascoltare" la messa dal coro: l'altare del signore di Tolfa Vecchia e il trittico di Lippo Vanni in Santa Aurea	» 1049
FEDERICO GALLO, Da Köln, dalla Sardegna e dall'Urbe: reliquie di martiri a Milano alla metà del Seicento	» 1063

STORIA DEI CULTI

- PIERLUIGI LICCIARDELLO, I martiri aretini Gaudenzio e Columato: agiografia e culto dal Medioevo all'Età moderna Pag. 1083
- PAOLO NARDI, Alle origini del culto dei Senesi per s. Ansano e la Madonna Assunta » 1109
- ROCCO RONZANI, Il rito e le fonti della *Laus cerei* e il testo dell'Italia meridionale longobarda » 1123
- FRANCESCO SALVESTRINI, 'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana » 1143
- CLAUDIO PALUMBO, Le ragioni di Isernia quale patria natale di Celestino V. Per un contributo allo *status quaestionis* storiografico » 1187
- MASSIMILIANO GHILARDI, *Lac pro sanguine fluxit passiones* antiche, *inventiones* moderne: intersezioni tra agiografia e archeologia » 1209
- BENEDETTO CLAUSI, "Recentiora non deteriora". Ancora sui cosiddetti Martiri argentanesi » 1223
- SERGIO PAGANO, Una controversia cinquecentesca sulla cappella di S. Caterina da Siena in S. Maria sopra Minerva (1573) » 1245
- LUCIANO CINELLI, Le confraternite del Rosario fra XVI e XVII secolo » 1259
- LUIGI MICHELE DE PALMA, Il sepolcro di san Corrado il Guelfo: un antico santuario micaelico? » 1277
- LIANA BERTOLDI LENOCI, La devozione confraternale a san Rocco da Venezia ad Ampezzo di Cadore. Un percorso documentale » 1307
- ALESSANDRA CUSINATO, San Rocco: note sull'iconografia devozionale tra Venezia e Ampezzo » 1361
- MATTEO DA DEPPPO, Immagini devozionali di san Rocco nell'Alto Cadore da Calalzo di Cadore a Sappada » 1383
- JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, San Roque. Su devoción en España » 1399
- JAN MIKRUT, La politica religiosa e il culto dei santi degli Asburgo: la *Pietas* austriaca » 1421
- ANNA BENVENUTI, Postfazione » 1467

INDICI

- Indice dei nomi, a cura di ALESSANDRO VALENTINI » 1475