

Francesco Santi

## INTRODUZIONE

La scrittura mistica femminile, rendiconto personale della storia di donne che incontrano Dio, in certezza assoluta e senza mediazione, rappresenta nel secolo XII una novità storica assoluta. Dal XII secolo in poi essa segnerà in modo specifico la cultura dell'Europa latina, medievale e moderna, dando una possibilità di espressione ad una moltitudine di donne e formando un canone paradossale di scrittrici, mai normativo per nessuna e a tutte ben presente: Ildegarda di Bingen, Hadewijch di Anversa, Gertrude di Helfta, Matilde di Magdeburgo, e poi Caterina da Siena, Matilde dei Pazzi, Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux, sono i nomi maggiori e intorno alla loro autorità si moltiplicano scritture, sempre eccelse, sempre definitive e sempre del tutto autonome. L'aprirsi di questa esperienza caratterizza il così detto *Rinascimento* del secolo XII, e lo caratterizza con un elemento divergente rispetto a quelli più conosciuti: donne prive di formazione scolastica e ai margini del sistema del potere prendono la parola e pretendono la trascrizione di viaggi cosmici e nel tempo, nei quali esse sono portate oltre i confini della terra o sono immerse nelle antiche esistenze dei personaggi biblici, rese attuali. Le troviamo ai piedi della croce di Cristo, al cospetto del trono celeste della madre di Dio o a contenderle Gesù appena nato. Oggi noi sappiamo che cos'è la scrittura mistica; ne conosciamo le modalità stilistiche e ci aspettiamo le sue figure, mentre il ruolo storico dei visionari ci è ben presente dopo le grandi esperienze del tardo medioevo e della modernità, tra Caterina da Siena e Giovanni della Croce; non dobbiamo però perdere il senso della novità rivoluzionaria che dovette caratterizzare la mistica nei suoi inizi; la straordinaria temerarietà con cui la figura intellettuale della scrittrice estatica formulò il suo ruolo. Dobbiamo cercare di capire come fu possibile questo fatto storico, che nella qualità della sua indole supera l'epoca del monachesimo cristiano; dobbiamo chiederci come sia stato possibile, nel mondo latino, l'aprirsi di

FRANCESCO SANTI

questo scenario che nel suo parlare di Dio superò lo splendore della tradizione orientale, unendolo all'umiltà rude della vita comune, trovando infine in Francesco d'Assisi il suo emblema universale.

*1. Matilde di Canossa ed Eloisa del Paracleto all'origine della mistica femminile del secolo XII.*

Potrà sembrare strano ma il punto di partenza nella successione delle grandi mistiche cristiane è da indicare in due donne la cui presenza nella storia della spiritualità potrebbe risultare problematica e sospetta. La prima di esse è Matilde di Canossa (1046-1115) e la seconda Eloisa del Paracleto (1100-1163). Non importa dire che la mistica cristiana prima di loro è esistita, anche in Occidente, dove ha avuto una tradizione che ha tra i suoi testimoni medievali Gregorio Magno, Beda il Venerabile, Ambrogio Autperto, Pascasio Radberto, Giovanni Scoto Eriugena e altri ancora. Eppure questi uomini hanno sì narrato la presenza di Dio nella loro intimità e anche il loro essere in Dio, ma non hanno mai espresso in un linguaggio diretto ed esplicito l'esperienza della trasformazione ontologica avvenuta in loro per grazia di Dio e la certezza definitiva dell'autenticità di quella esperienza, proclamando quasi con sfacciataggine la sua realtà nel tempo storico. Nei secoli prima del Mille la mistica esiste (anche se la storiografia l'ha studiata poco), ma certamente non trova un linguaggio come lo troverà dopo il Mille, appunto dopo Matilde ed Eloisa. Esiste ma pare programmaticamente muta nel suo momento più alto, non riuscendo quasi a superare la presunta eccellenza spirituale del silenzio.

Il riferimento a Matilde e a Eloisa ci aiuta a comprendere gli elementi essenziali del cambiamento che avviene. Matilde è stata definita da Claudio Leonardi "la partner spirituale di Gregorio VII"<sup>1</sup>, condividendo con lui la consapevolezza che il monachesimo non poteva più rappresentare la condizione necessaria della perfezione cristiana. La perfezione cristiana doveva consistere nell'adesione al Cristo, al Dio che si è fatto uomo, adesione che si realizzava nell'intimo e poteva realizzarsi in qualsiasi forma della vita storica, senza dover ricorrere all'espedito

1. C. Leonardi, *La santità delle donne in Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Millennio medievale 40), pp. 830-32.

## INTRODUZIONE

logistico del monastero. Questa consapevolezza si associava in Matilde al sentimento della centralità della persona e della libertà del cristiano dal potere politico; una libertà che trovò espressione soprattutto nel tema della *libertas Ecclesiae*, riconoscendo nella Chiesa il segno divino che Cristo ha lasciato, arca di liberazione, baluardo contro il potere politico. Il fatto che l'appello alla *libertas* della Chiesa sia poi servito alla teocrazia e che esso sia stato contraddetto nella Chiesa stessa, non deve far perdere di vista quanto esso sia stato importante nella storia dell'umanità per raggiungere la consapevolezza della differenza tra la dimensione politica e quella spirituale, dando nella storia uno spazio proprio della persona.

La dimensione spirituale di Matilde non possiamo coglierla attraverso la sua parola, ma in modo indiretto. Una possibilità ci è offerta da quanto sappiamo dei rapporti che essa ebbe con Anselmo di Canterbury, che le volle dedicare la sua raccolta di *Orationes* suggerendole nel prologo di leggere solo quanto le fosse bastato per lasciarsi trasportare nell'estasi. Per giungere all'eccitazione tranquilla dell'estasi – scrive Anselmo nel prologo rivolto a Matilde – non le sarebbe stato necessario leggere per intero quelle preghiere, donatele con piena fiducia; stringenti nella concatenazione delle qualità divine, capaci di penetrare nell'anima e perentorie nella ripetizione ostinata dei nomi di Dio<sup>2</sup>. Esse avrebbero sollecitato lo spirito della laica Matilde, cercatrice della vera libertà, e in qualsiasi momento avrebbe potuto interromperle, per trovare nel suo spirito il culmine dell'esperienza di Dio.

Eloisa nasce pressappoco vent'anni dopo il dono di Anselmo a Matilde. L'iniziativa gregoriana è già perfettamente matura, corrispondendo ad una generale trasformazione della società; essa ha già dato luogo a situazioni politiche e culturali che attestano un sistema di potere diverso da quello che si era conosciuto: gli stati nazionali si articolano; l'Università realizza un nuovo ordine delle scienze. La coscienza è sveglia; meglio: la coscienza è divenuta regina. Pietro Abelardo aveva dato di ciò una compiuta articolazione intellettuale ed Eloisa – che di Pietro fu

2. Anselmo di Canterbury, *Prologus* in *Orationes et meditationes* ed. F. S. Schmitt, in Sancti Anselmi, *Opera omnia*, Edinburgi, 1946, III, pp. 1-91, in part. p. 4; lo stesso testo con trad. italiana a fronte, in *Orazioni e Meditazioni*, cur. C. Marabelli, Milano 1997 pp. 118-20.

FRANCESCO SANTI

allieva fuori dalla scuola e amante – ne comprende il senso e vive la straordinaria eccitazione che l'acquisizione comporta. Eloisa è una grande scrittrice e uno degli elementi decisivi della sua poetica consiste nel racconto della libertà del suo amore per Abelardo, mostrando la consapevolezza del fatto che le avventure che l'intimità della sua persona compie l'hanno resa completamente libera, assolutamente perfetta<sup>3</sup>. Essa si affida all'intimità con certezza assoluta, come ad uno spazio di verità al quale i suoi discorsi si riferiscono. Con questo criterio di fondazione della verità, Eloisa indica una figura intellettuale nuova, che non si esprime né nella scuola e neanche nel chiostro, perché la persona è ora canone a sé stessa. In lei l'essere donna sembra quasi la condizione necessaria per esprimere questa nuova consapevolezza, corrispondendo a un tipo di intellettuale che può esistere appunto solo fuori dall'istituzione scolastica ed ecclesiastica.

### 2. *Ildegarde di Bingen: Bernardo oltre Bernardo*

Per quanto Matilde di Canossa e Eloisa del Paraclete rappresentino un punto di svolta nell'autocoscienza europea dobbiamo riconoscere che il linguaggio della mistica per solidificarsi avrà bisogno di emanciparsi da loro. Matilde risulta tutta coinvolta nelle dinamiche di una storia politica e la sua esperienza interiore resta quasi del tutto implicita; Eloisa – narrando la sua esperienza di libertà nell'amore per Abelardo – era giunta a dichiarare di voler amare ed essere amata senza alcun condizionamento, neanche quello del matrimonio, desiderando piuttosto essere la sguadrina (*scortum*) del suo partner, perché il legame fra loro non avesse altra condizione che non il desiderio stesso, che ha un riscontro solo nell'anima<sup>4</sup>. La strada da lei aperta risulta inagibile anche a coloro che si orienteranno nella sua stessa direzione, perché il suo discorso sembra fare saltare la relazione tra libertà e *ordo*, relazione che

3. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge–New York 1984, pp. 107–43. Dell'opera di Dronke abbiamo anche una traduzione italiana *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, pref. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1986 (La cultura, 39).

4. Eloisa del Paraclete, *Epistola II*, 10, in Abelardo e Eloisa *Lettere*, ed. I. Pagani, adiuv. G. Orlandi, Torino 2004, p. 244: « Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum aut, si non indigneris, concubinae vel scorti ».

## INTRODUZIONE

è il nocciolo della cristianità; in essa l'ordine del mondo è conoscibile all'uomo, questa conoscenza deve avere un rapporto con la tradizione e il vivere quell'ordine non può negare la libertà dell'essere. In più Eloisa sembrava negare un elemento ancora più intimo del cristianesimo ovvero l'idea che l'amore più grande si manifesta oltre la volontà propria, che viene assunta in qualcosa di superiore, attraversando un deserto, attraversando la morte, così come Dio aveva in Cristo attraversato la differenza tra Creatore e creatura, nella sofferenza del Cristo. L'anima non è lo spirito; essa è ancora uno spazio di mediazione verso l'amore totale che nello spirito avviene e oltre ai desideri dell'anima vi è un desiderare maggiore che Dio ha rappresentato in Cristo. L'amore più grande che l'uomo può vivere è quello che attraversa la medesima differenza. Questo cammino pure sembra esserci nella storia di Eloisa, perché il seguito dell'*Epistolario* può essere letto come disimpegno dal suo inizio. Nella sua ultima lettera Eloisa rinuncia al suo amore, chiedendo ad Abelardo una regola monastica che sia adatta alle donne, ma quel disimpegno non appare come una nuova libertà, non trova un proprio linguaggio – tornando ad una pur singolare formula monastica – ed è l'ombra dello straordinario splendore nel quale l'amante ci aveva condotto.

Ildegarde di Bingen è pressoché contemporanea di Eloisa. Non sono documentati rapporti tra le due. Possiamo immaginarle nella più grande avversione e nella più grande intesa. I loro riferimenti storici sono del tutto diversi: Eloisa è – anima e corpo – tutta per Abelardo; Ildegarde è – nella sua anima – tutta di Bernardo. Bernardo e Abelardo sono i più aspri nemici del tempo; come capi di due partiti e di due mondi opposti. Eppure l'esperienza di Ildegarde corrisponde allo stesso desiderio di libertà di Eloisa; essa desidera la stessa adesione alla storia e alla natura, ma nell'opera di Ildegarde troviamo il punto in cui la passione per la vita e per la libertà conosciuta da Eloisa è risolta in una formula imprevista. Per Ildegarde un rapporto tra libertà e ordine deve esserci, ma essa comprende che l'ordine del mondo va compreso come molto più complesso e dinamico rispetto a quanto la tradizione lo aveva compreso. *Verdeggare* è la sua parola, per dire che tutto ciò che è buono e vero è vigoroso e dotato della luce che illumina ciò che cresce, come una pianta nel suo rigoglio o nell'autunno splendente<sup>5</sup>. Ciò che è vero

5. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, cit. pp. 00-00.

FRANCESCO SANTI

si muove, per Ildegarde, danza e suda, dovremo dire, usando figure che le sarebbero piaciute e che in effetti usa. La terra e la storia possono dunque essere amate e questo amore del mondo può e deve essere vissuto in modo divino. Bisogna dunque contemplare il modo in cui Dio ama la natura e verificare come egli attraversi la differenza per unirsi ad essa, dandole forza e lasciandole la sua identità. Cristo è per questo il centro della realtà divina: il divino e l'umano sono in lui uniti, senza che l'identità e la differenza dell'umano sia spenta, perché egli partecipò a tutto quello che è dell'uomo, salvo il peccato, che non appartiene alla natura, la cui cifra è formulata dalla volontà di Dio. L'uomo che ama deve fare quanto Dio ha fatto in Cristo: attraversare la differenza e vivere di trasformazioni, appunto verdeggiano; lasciandosi coinvolgere nella danza e nel sudore divini, che sono l'ordine del mondo, l'umanità cresce ma non si perde nella divinità.

Vi era stato anche un altro percorso che aveva sviluppato l'esperienza di Dio conosciuta nell'Alto Medioevo e ne aveva profondamente innovato il linguaggio. Nel suo *Commento al Cantico dei Cantici*, opera della sua vita, Bernardo di Clairvaux aveva parlato del rapporto tra l'anima e Dio come di un rapporto d'amore. Anche questa era una grande innovazione, ma Bernardo l'aveva resa opaca condizionando l'esperienza d'amore alla condizione monastica: come poteva vantare una totalità d'amore così esigente chi non si fosse fatto monaco, lasciando tutto? Come Cristo aveva lasciato il Padre, l'uomo che amava Dio per essere in Dio doveva lasciare il mondo: il rapporto d'amore poteva nascere solo nel monastero, nella separazione<sup>6</sup>. Questa idea, che aveva segnato e segnerà tutta la cultura occidentale, ha un evidente riferimento alla tradizione platonica, ma la sua componente gnostica è ormai chiara e con ciò è chiara la sua parzialità, il suo potenziale antagonismo con l'essenza del cristianesimo. Già in Bernardo stesso questo problema era emerso e ben presente lo aveva il suo amico Guglielmo di Saint-Thierry e ancora di più Riccardo il grande teologo dei Canonici di San Vittore, vissuto ad un passo dalla Parigi di Abelardo e appena una generazione dopo di lui. Riccardo è il più esplicito e sintetico nel dire come la teologia dell'amore emancipi dal monachesimo. Nel *Trattato dei quat-*

6. C. Leonardi. *Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricisation* in *Agiografie medievali*, Firenze 2011 (Millennio medievale 89) pp. 375-82 e anche Id. *C'è una teologia monastica nel Medioevo?* in *Medioevo latino* . cit., in part. pp. 447-48 e 465.

## INTRODUZIONE

*tro gradi della violenta carità* egli ricorda che giunti al terzo grado, che è quello dell'unione con Dio nella contemplazione, un passo ulteriore attende l'anima amante: essa si liquefa nella forza dell'amore, come Dio si è liquefatto. L'anima amante discende dall'altezza a cui può giungere e si fa tutto a tutti, come l'umanità di Cristo è per la salvezza di tutti<sup>7</sup>. In queste parole Riccardo stabilisce che l'obiettivo della vita cristiana è sì la redenzione, ma essa coincide con la divinizzazione e la divinizzazione prende le forme svariate che l'amore chiede. Riccardo scrive queste cose e muore nel 1173; Ildegarde è colei che a partire dal 1149 aveva esaminato – nei suoi trattati visionari, ma anche nelle sue opere antropologiche e naturaliste – come l'amore divino si riversasse sul mondo, come in ogni angolo della natura e della persona ve ne fosse un rivolo impetuoso, che poteva divenire il luogo dell'anima amante di Dio. L'idea di Bernardo del rapporto con Dio come un rapporto d'amore, ora conquistava territori immensi: i territori della vita di un'Europa che si preparava ad essere nuova. Se una donna (Matilde) aveva vissuto la scoperta della libertà cristiana nella storia del potere e un'altra (Eloisa) si era fatta condurre e respirava nella luce dell'intimità, la terza (Ildegarde), scopriva che quella luce era Dio che generava un mondo, ordinato ma in movimento, e che al centro di quel mondo c'era l'uomo, che poteva a sua volta trasformarsi in Dio. La scrittura mistica era nata<sup>8</sup>.

L'intuizione e la strategia di Ildegarde di Bingen è condivisa in qualche elemento da alcune contemporanee. Cristina di Markyate ha un senso della sua libertà straordinario che le consente di vincere le violenze da cui è minacciata; Elisabetta di Schonau ha in Ildegarde un riferimento diretto ed è con lei addirittura in rapporto epistolare. Tuttavia è innegabile il fatto che in Ildegarde si raggiunga la maggiore consapevolezza. Dopo di lei, sempre più consapevolmente la trasformazione della persona in Dio implicherà l'essere nel mondo, oltre la contemplazione. Cristina l'Ammirabile racconterà la sua storia quasi negli stessi termini teorizzati da Riccardo di San Vittore, dicendo che di fronte alla Maestà divina,

7. Riccardo di San Vittore, *De quattuor gradibus violentae caritatis* ed. G. Dumeige, Paris 1955, pp. 126-77, ma ora lo stesso testo si legge anche in: F. Zambon (cur.), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Milano 2007 (Scrittori greci e latini della Fondazione Lorenzo Valla) II, pp. 469-531, per cui vedi in part. p. 42-43 e p. 522-524, dove appunto il percorso *ad inferiora* rappresenta il quarto e più alto grado dell'amore divino.

8. C. Leonardi, *Il Dio nascosto del secolo XII in Medioevo latino* p. 543-45.

FRANCESCO SANTI

posta nell'alternativa tra restare in essa e tornare nel mondo per amore, la sua anima aveva scelto questa seconda pista. Volendo seguire sul piano della mera storia della cultura la nuova acquisizione dovremmo riferirci a personaggi come Giacomo di Vitry e come Tommaso di Cantimpré, che comprendono bene come il messaggio di Bernardo di Clairvaux debba uscire dal chiostro cisterciense e in generale dal mondo monastico. Grazie a loro acquista una fisionomia la figura della beghina, ovvero della donna laica che vive in Dio, conducendo una vita che non è sottratta dalla storia, né separata dalla vita sociale. Nella *Vita* di Maria di Oignies (contemporanea di Francesco d'Assisi), Giacomo da Vitry raggiunge forse il maggiore risultato: Maria ha adottato interamente il linguaggio del *Cantico dei Cantici* e lo ha potuto fare per la mediazione di Bernardo, ma il linguaggio d'amore è usato fuori dalla condizione monastica, e Maria non sarà mai monaca. Essa rappresenta la semplice credente, che si lascia trasformare dal suo Dio amante e in esso trasforma la sua vita storica.

Le nuove idee sono gravide di fatti, ma la gestazione richiede tempo e in ogni caso deve fare i conti con i condizionamenti. Il beghinaggio – che è la cornice sociale in cui molte estatiche vivono in comunità di laiche – ha vita difficile nella Chiesa e le figure femminili che attraverso Giacomo e Tommaso avevano trovato voce e altre che nel secolo XIII sono alla loro scuola, in più casi devono mantenere un legame monastico; quando riescono a disimpegnarsene un poco, devono ricorrere al nuovo monachesimo, in particolare a quello dei domenicani, che della tradizione cisterciense si sentono eredi. Eppure – anche quando restano o tornano cisterciensi, come avviene per Gertrude di Helfta e per le due Matilde che le sono accanto – nell'esperienza dello Spirito che in loro avviene, la separazione dalla vita naturale e storica che configura il monachesimo non ha più senso.

### 3. *Teologia del corpo e riscoperta dell'Eucaristia*

Il disimpegno dal riferimento monastico che nelle donne mistiche si compie, corrisponde ed è pienamente attestato dalla riscoperta del corpo. Quasi ad ogni pagina nella loro scrittura il corpo è in questione: la concretezza delle visioni che hanno Gesù come protagonista, nel suo splendore di bambino (Ida di Nivelles in questo eccelle) o di uomo (a tutte loro vicino), fanno di ogni estatica una madre e una sposa reale e



## INTRODUZIONE

se anche la condizione sociale di monaca rimane in alcune di esse (per l'inerzia delle circostanze storiche), essa viene vissuta in una forma spirituale che non è monastica. Maria diventa un esempio decisivo, che allo splendore della castità unisce quello della tenerezza materna e delle sue sofferenze. Anche alla Bibbia l'estatica accede prescindendo dalla tradizione, perché il racconto biblico diventa uno spazio in cui essa diviene protagonista reale. Tutto questo comporta un'importante esperienza del proprio corpo e un controllo del tempo del tutto eccezionali. Il corpo, così come è nella storia, guadagna nell'esperienza mistica la sua caparra di resurrezione; l'esperienza della trasformazione, dall'intimità prende tutta la persona e rende il corpo capace di eroismi gioiosi. *Caro cardo salutis* aveva detto Tertulliano e il motto, ormai disimpegnato dal suo contesto storico e dottrinale, si manifesta come misura essenziale dell'esperienza del Dio vicino.

L'amore divino impegna a fondo la corporeità del fedele e ciò corrisponde ad una nuova figura divina. La presenza di Dio nella storia e con il corpo non potrà risultare esaurita nei fatti della Palestina, avvenuti in tempi ormai remoti. Se lo Spirito porta le mistiche sulla scena della Bibbia, nello stesso tempo porta Dio nel pane dell'Eucaristia, realizzando una vera presenza storica, contemporanea. Per questo l'Eucaristia torna nel secolo XIII in primissimo piano, rappresentando il luogo dove Dio dopo la resurrezione diveniva *corporaliter* visibile al credente. Soprattutto dopo Gregorio VII, cominciando da Lanfranco del Bec, maestro e padre spirituale di Anselmo d'Aosta, era maturata la piena consapevolezza dottrinale che il pane eucaristico era un modo d'essere del corpo di Cristo nella sua realtà, oltre ogni senso figurato. L'esperienza di questa realtà ha però nelle mistiche le principali manifestazioni. Già Eruca spicca nella devozione eucaristica, e Ildegarde e poi Maria di Oignies, Margherita d'Ypres e altre dopo di loro, ma è con Giuliana di Liegi che la nuova situazione giunge a compimento. Giuliana infatti si fa ispiratrice di una nuova festa liturgica dedicata appunto al Corpus Domini, che ha il suo avvio nel 1246 nella diocesi di Liegi. Da ora tutte le estatiche hanno nell'Eucaristia il loro segno e in Ida di Lovanio troviamo i testi più intensi.

Sul piano della vita sociale il primato dell'Eucaristia comporta il fatto singolare che tutte queste donne straordinarie, che hanno in sé stesse la certezza della presenza divina senza mediazione, mantengano un

FRANCESCO SANTI

legame con la Chiesa e con l'istituto ecclesiastico che ne costituisce la dimensione storica. L'Eucaristia, per non essere solo un simbolo spirituale, ha bisogno di una condizione storica su cui appoggiarsi e prescinde dalle qualità dell'istituzione che la rende nella storia possibile, come Cristo prescinde dalla qualità del legno, della sua mangiatoia o della sua croce. La libertà delle mistiche sembra aver dunque un limite nel potere del sacerdote che dà l'Eucaristia, eppure questo riconoscimento verso il gesto che sancisce pubblicamente l'accondiscendenza reale di Dio alla storia di chiunque, non contraddice l'esperienza dell'intimità, piuttosto ri-dimensiona la stessa Chiesa, portandola al suo ruolo proprio. La Chiesa è il luogo della realtà del corpo di Dio e del discorso che lo presenta all'uomo, che si distingue del tutto dal potere appunto nel suo darsi incondizionato: il sacerdote esiste non in quanto detentore di un potere, ma come rappresentazione di una rinuncia al potere; egli, offrendo quello che ha ricevuto indipendentemente da ogni diritto o merito, è il cuoco del banchetto nunziale, come dice Matilde di Hackeborn. In questo senso le mistiche portano la Chiesa gregoriana verso un segno ulteriore che non aveva conosciuto<sup>9</sup>.

#### 4. *Il riposo del Dio sofferente*

Si è accennato al fatto che queste mistiche esprimono le loro gioie in forme di ascetismo estremo, in un uso del corpo inaccettabile alla nostra sensibilità. Si è talvolta fatto ricorso al gusto scienziista tipico del nostro tempo per risolvere la pratica ascetica estrema nella malattia psichica (mostrando di non capire del tutto né la mistica né la malattia). L'invenzione della follia è così ancora una volta servita a neutralizzare l'immagine di chi desiderava l'infinito. Evidentemente i tormenti sul corpo delle donne del secolo XIII sono paradossali se commisurati al verdeggiare evocato dalla maestra di tutte loro, Ildegarde, anche se spiegabili nello schema dell'Onnipotente nell'umiltà. Il loro estremismo culminerà nelle prime esperienze di stigmatizzazione con Ida di Lovanio; qualche altra volta esso si esprime nella partecipazione alla vita degli strati più umili della popolazione e alla condivisione delle condizioni di più estremo disagio, come quella dovuta alla lebbra (Aleydis di Schaerbeek). Più spes-

9. C. Leonardi, *Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere in I Francescani nel Trecento*, Assisi 1988, pp. 27-40.

## INTRODUZIONE

so l'ascetismo si manifesta in forme di digiuno ad oltranza, impressionanti e insostenibili. Questi estremismi (che avvengono nel godimento, non cessiamo di ricordarlo) sono anche vissuti dalle estatiche non come preparazione alla visione di Dio, ma come attestazione di una forza già in atto e come forma di certificazione del vivere nella grazia, rappresentando la porta stretta che esse hanno imparato ad attraversare, perché trasformate in tutto il loro essere in un corpo superiore ad ogni sofferenza. Il crocifisso è un simbolo decisivo, ma non si contempla la sua sofferenza come strada verso l'unione: l'amore per il crocifisso è la conseguenza non la premessa dell'unione divina, perché – come Bernardo aveva insegnato – solo l'amore divino poteva tenere un Dio inchiodato alla croce.

Su questa strada la mistica femminile compie un passo ulteriore, trovando il tema della compassione per Dio. Nella loro esperienza, Dio non è solo un rifugio per l'uomo; a lui non si chiede più ragione e protezione, e nemmeno egli è solo l'amore che si sparge e che deve essere imitato. Si scopre piuttosto un'altra cosa, ovvero che il Dio sofferente e pellegrino, il Dio straniero e sconosciuto, ha bisogno di una compagna e la cerca nella persona del credente. Questo spinge alla condivisione delle sue piaghe, così caratteristica delle mistiche della seconda metà del secolo XIII, e che porterà Ida di Lovanio e Lutgarda di Aywièrs a raccontare esplicitamente la partecipazione al dolore di Dio e la compassione che esse provano per lui. Da qui si sviluppa la coscienza che Dio deve essere accolto nel cuore fedele, per trovarvi rifugio e aiuto. Si arriva al culmine di questa esperienza in Gertrude di Helfta. Prima della Quaresima ella ha una visione decisiva: Cristo le compare sofferente, le rivolge parole per chiedere ospitalità nel suo cuore per riposarsi<sup>10</sup> e accogliendolo nel suo cuore Gertrude cerca di dargli in ogni modo "gratiorem refectionem". "E' giusto che il cuore a te amico partecipi a ogni avversità tua" ed è giusto che nel cuore del credente che da Dio è trasformato in Dio, colui che ha attraversato il deserto si trovi come "in domo propria", "amicus cum amico"<sup>11</sup>. E' questo l'esito più alto della teologia della resurrezione che le mistiche formulano, con minore o maggiore chiarezza: il Dio che in Cristo ha trasformato l'uomo ancora nella storia, offre non solo salvezza e redenzione ma anche divinizza-

10. Gertrude d'Helfta, *Legatus divinae pietatis*, ed. trad. P. Doyère in *Oeuvres spirituelles*. II. *Le héraut (Livres I et II)*, Paris 1968 (Sources chrétiennes 139), II, 14, p. 286.

11. Ibid. II, 23, pp. 330-49, in part. p. 334.

FRANCESCO SANTI

zione; in ciò egli porta a compimento la sua opera e nella persona che lo accoglie può tornare in una figura nuova, come colui che può riposare, appunto per aver compiuto il suo lavoro. Cristo anticipa la sua seconda venuta trovando requie e gloria nella creatura deificata. E che si tratti di un vero avanzamento teologico lo si scopre commisurando la cristologia delle mistiche a quella di Calcedonia, dove l'umanità di Cristo era stata pienamente riconosciuta ma per essere articolata solo nella figura del redentore. La grandezza di Angela da Foligno starà appunto nel dire tutto questo in termini pressoché espliciti.

La mistica femminile del secolo XII-XIII al di là delle Alpi segue un cammino che avrà elementi di analogia con la mistica italiana, elementi che si fanno più evidenti a partire da Francesco d'Assisi e dunque soprattutto a partire dall'inizio del secolo XIII. Anche in Italia l'insegnamento di Ildegarde ha grande fortuna e la successione delle mistiche del Nord è conosciuta, soprattutto per la mediazione dell'Ordine domenicano, che nel suo nuovo stile di vita religiosa favorisce forme di comunicazione che corrispondono alle trasformazioni sociali in corso in Europa. L'insegnamento delle mistiche permea il popolo cristiano ed è da rilevare che proprio negli stessi anni in cui ad Helfta, nel Nord della Sassonia, Gertrude racconta la sua vita in Dio e il suo riposarsi in lei, analogamente Angela da Foligno racconta il suo giacere nella Trinità e dà alla Trinità divina ospitalità e requie nel suo cuore. Il fenomeno acquista dunque una dimensione europea e – da Nord a Sud – attraversa il continente, segnandolo con un proprio contributo decisivo. E' questa una nuova stagione di conversioni: i popoli dell'Europa continentale – in cui il cristianesimo era entrato non per la via del martirio, come era avvenuto in Italia, ma per la via di re che avevano accettato una nuova religione – raggiungono ora la primizia di una nuova maturità spirituale.

Le mistiche lasciano all'Europa da un lato una figura intellettuale che prescinde del tutto dalle scuole e dal potere che le scuole rappresentano. La loro parola è fondata solo sull'esperienza; l'una è riferimento per l'altra, ma ognuna ripercorre dall'inizio e per suo conto tutta l'enciclopedia del sapere; in questo modo esse garantiscono alla persona il potere di compiere un'esperienza su cui costruire un discorso assolutamente vero e capace di dare senso. Dall'altro lato le mistiche danno all'umanità un'immagine di Dio straordinariamente raffinata: la loro scrittura insegna che solo si può attendere un Dio vicino, che si fa conoscere

## INTRODUZIONE

superando la differenza tra Dio e l'uomo. Esso è Onnipotente nell'umiltà. Il linguaggio che egli parla è quello dell'amore che gli rende leggera la sofferenza dell'alterità. Amando, Dio trasforma l'uomo in una realtà divina (e perciò in sé autonoma) e in essa la sua sofferenza d'amore trova requie. Da parte dell'uomo il cammino è analogo: l'uomo riconosce Dio nella sofferenza, vicino e assoluto; scopre che il vero Dio è Dio nel nulla per essere in tutto. Essendo capace di riconoscere Dio, la persona è fatta Dio e da Dio può volgersi al mondo e a Dio stesso con gli occhi della Misericordia – che Dio stesso gli ha dato. Si volge a Dio per accogliere il datore della grazie nel proprio cuore, non per chiedergli altre grazie, ma per l'amore che egli ha fondato nella persona, per dare a lui, il Creatore, un rifugio. Lo scambio è completo. Il silenzio clamoroso della libertà, dell'esperienza e della conoscenza, si mostra possibile solo in quel Dio che creò Dio<sup>12</sup>. Le mistiche offrono dunque un'antropologia del futuro, dove il futuro non è obiettivo mai raggiungibile e perciò assimilabile al niente; neppure esso è una trasformazione della storia e della natura che non rende storia e natura capaci di disimpegnarsi da sé stesse. Il futuro è Dio stesso, il Dio vivo e la resurrezione che dell'uomo e del mondo sono già l'ordine vivace e la solida libertà. Il *non ancora* proprio dell'essere nel tempo si realizza per le mistiche nell'attualità di un'esperienza che già possiede la pienezza; la possiede nella forma che le è propria nel tempo e che – assolvendo il suo compito – *già* può rendere il tempo perfetto per la seconda venuta del Figlio, svelata nel riposo di Dio nella casa dell'uomo deificato. All'esperienza corrisponde una dottrina, che è l'articolazione di un'epistemologia che garantisce valore di verità superiore alle proposizioni capaci di costruire certezze che sanno tenere a sé un elemento di incertezza; come avviene nel concetto della libertà dell'uomo, che per essere goduto dall'intelletto deve sussistere nell'esperienza della sua eventualità, della sua fragilità, che per essere definitivamente certo non può permettersi di smettere d'essere incerto. In modo forse inatteso la mistica indica dunque alla ragione l'unica strada lungo la quale possa ancora dare alla vita un senso ulteriore ai suoi calcoli; essa indica un volto della modernità sconosciuto alla modernità stessa.

12. Per la tematica corrispondente cfr. G. Baget Bozzo, *Dio creò Dio*, Milano 1985.





Antonella Degl'Innocenti

PER UN'EDIZIONE DEI TESTI MISTICI:  
«STATUS QUAESTIONIS» E PROSPETTIVE DI RICERCA

Nel panorama della letteratura mistica medievale gli scritti considerati in questo volume occupano uno spazio significativo. Si tratta di testi di vario genere (trattati, rivelazioni, visioni, lettere, agiografie) databili fra XII e XIV secolo, essenziali per ricostruire e analizzare una delle più intense stagioni della mistica femminile. Dopo un lungo periodo di oblio, queste testimonianze sono state negli ultimi decenni più attentamente valutate, sebbene siano mancati studi complessivi, anche per l'assenza di edizioni affidabili, assenza che ha reso evidentemente più arduo il lavoro della critica<sup>1</sup>.

Vorrei proporre qui un primo, provvisorio, *status quaestionis* riguardo al problema dell'edizione di tali opere. Sarebbe interessante trattare questo tema in una prospettiva più ampia, cioè guardando anche al di là dell'ambito territoriale che ci siamo dati, per considerare lo *status* delle edizioni dei testi mistici complessivamente prodotti fra XII e XIV secolo, ma questo allargamento dei termini del discorso non è ora possibile, per ovvie ragioni, per cui mi limiterò solo a qualche cenno. Posso dire che, consultando i principali repertori e banche-dati, si fa presto a ricavare da questi strumenti l'impressione che sotto l'aspetto meramente filologico il settore della letteratura mistica, in particolare dell'agiografia mistica, non sia stato sufficientemente coltivato. La diffidenza con cui in genere anche la moderna storiografia ha valutato questi testi, nonostante la recente riscoperta della mistica femminile medievale, ha sicuramente condizionato anche le scelte editoriali. A ciò si aggiunga che spesso le agiografie mistiche sono testi di notevole ampiezza e complessità, e questo elemento, a prescindere dalla maggiore o minore con-

1. Si vedano a questo proposito le osservazioni di Alessandra Bartolomei Romagnoli, in riferimento all'agiografia del Brabante: A. Bartolomei Romagnoli, *Lutgarda nella mistica femminile del Duecento*, in «Hagiographica», 19 (2012), pp. 232-233.





ANTONELLA DEGL'INNOCENTI

sistenza delle diverse tradizioni manoscritte, può aver scoraggiato o sconsigliato l'iniziativa dei filologi.

Un caso esemplare è quello della *Vita* di Maria d'Oignies scritta da Giacomo di Vitry: giustamente considerata un testo fondamentale per il genere agiografico mistico, essa ha ricevuto grande attenzione da parte degli studiosi, ma solo recentemente ha visto la luce una sua edizione criticamente fondata<sup>2</sup>. Come vedremo, la situazione non cambia sostanzialmente se ci volgiamo alle mistiche brabantine venute dopo Maria: quasi nessuna loro agiografia, per quanto si tratti in alcuni casi di testi scritti da illustri autori, è stata fatta oggetto di edizione in tempi recenti. Le cose vanno un po' meglio sul versante dell'agiografia mistica di area tedesca e di quella di area italiana, essendo apparse anche recentemente alcune edizioni di testi significativi.

Per dare un'idea del lavoro editoriale che ci sarebbe da svolgere nell'ambito della letteratura mistica nordica ho pensato di elencare nel prospetto che segue i testi citati nel presente volume, dando notizia delle edizioni di riferimento e, ove possibile, del numero dei manoscritti finora noti<sup>3</sup>.

2. Cfr. Iacobus de Vitriaco, Thomas Cantipratensis, *Vita Marie de Oegnies; Supplementum*, ed. R.B.C. Huygens, Turnhout 2012 (CCCM 252). Sulla tradizione manoscritta cfr. anche S. Folkerts, *The Manuscript Transmission of the «Vita Mariae Oigniacensis» in the Later Middle Ages*, in *Mary of Oignies Mother of Salvation*, ed. A. B. Mulder-Bakker, Turnhout 2006 (Medieval Women. Texts and Contexts, 7), pp. 221-241; V. von der Osten-Sacken, *Jakob von Vitrys «Vita Mariae Oigniacensis». Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen*, Göttingen 2010, pp. 87, 101-105, 257-262.

3. Ho utilizzato la lista fornita da Bernard McGinn, integrandola con i riferimenti ai testi da lui non considerati ma contemplati in questo volume. Cfr. B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)* (trad. di: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, 3, *The Flowering of Mysticism*, New York 1998), Genova-Milano 2008, pp. 255-256, nota 25. Per i manoscritti mi sono avvalsa delle indicazioni fornite nel presente volume sotto la rubrica «Nota ai testi» ed ho inoltre consultato alcune banche-dati disponibili on line (in particolare *BHLms*, a cura della Société des Bollandistes, e *Mirabile. Archivio digitale della cultura latina del Medioevo*, a cura della SISMEL - Firenze). Si veda anche l'utile bibliografia di M. H. King, *The Holy Women of Liège. A Bibliography*, Toronto 1999 (consultabile all'indirizzo internet <http://monasticmatrix.osu.edu/commentaria>). Per Maria d'Oignies ho tenuto inoltre presenti gli studi citati sopra, nota 2.





## PER UN'EDIZIONE DEI TESTI MISTICI

<i>Sante</i>	<i>Testi</i>	<i>BHL</i>	<i>Edizioni</i>	<i>Mss.</i>
<i>Beghine</i>				
Maria d'Oignies († 1213)	<i>Vita</i> di Giacomo di Vitry	BHL 5516	ed. R.B.C. Huygens, Turnhout 2012 (CCCM 252)	47
	<i>Supplementum</i> di Tomm. di Cantimpré	BHL 5517	ibidem	6
Cristina di Saint-Trond (l'Ammirabile) († 1224)	<i>Vita</i> di Tommaso di Cantimpré + <i>Additamentum</i>	BHL 1746-1747	<i>AA.SS., Iul. V</i> , 650-660	19
Margherita di Ypres († 1237)	<i>Vita</i> di Tommaso di Cantimpré	BHL 5319 e BHL <i>Novum Suppl.</i>	ed. G. Meersseman, in «Arch. Fratr. Praed.», 18 (1948), 106-130	3
Hadewijch di Anversa († 1235/1238)	<i>Poemi, Visioni, Lettere</i>		ed. J. Van Mierlo 1924-1952	3
Matilde di Magdeburgo († 1283)	<i>Das Fließende Licht der Gottheit</i>		ed. H. Neumann, München-Zürich 1990-1993	4
	<i>Revelationes</i> (trad. lat. libri I-VI di <i>Das Fließende Licht</i> )		Paris 1877	5
Cristina di Stommeln († 1312)	<i>Vita</i>	BHL 1740-1744 e BHL <i>Novum Suppl.</i>	ed. J. Paulson, Göteborg 1894, poi A. Önnersfors, Frankfurt a.M.-Bern-New York 1985	1
<i>Benedettine</i>				
Cristina di Markyate († post 1155)	<i>Vita</i>	BHL <i>Novum Suppl.</i> 1735 b	ed. P. L'Hermite-Leclercq - A. M. Legras, Paris 2007	1
Elisabetta di Schönau († 1164)	<i>Visiones</i>		ed. Roth, Brunn 1884, poi Wien-Würzburg 1886	150
Ildegarda di Bingen († 1179)	<i>Ordo virtutum</i>		ed. P. Dronke, Turnhout 2007 (CCCM 226)	2
	<i>Liber divinorum operum</i>		ed. P. Derolez - P. Dronke, Turnhout 1996 (CCCM 92)	7

## ANTONELLA DEGL'INNOCENTI

<i>Sante</i>	<i>Testi</i>	<i>BHL</i>	<i>Edizioni</i>	<i>Mss.</i>
<i>Cisterciensi</i>				
Ida di Nivelles († 1231)	<i>Vita e Miracula</i> di Goswino di Bossut	BHL 4146-4147	ed. C. Henriquez, <i>Quinque prudentes</i> <i>virgines</i> , Antwerpen 1630, 199-297	5
Lutgarda di Aywières († 1246)	<i>Vita</i> di Tommaso di Cantimpré	BHL 4950	<i>AA.SS., Iun.</i> III, 234-262; 3ª ed. IV, 189-209	10
Alice (Aleide) di Schaerbeek († 1250)	<i>Vita</i>	BHL 264	<i>AA.SS., Iun.</i> II, 477-482; 3ª ed. 471-477	4
Beatrice di Nazareth († 1268)	<i>Vita</i>	BHL 1062 e <i>Novum Suppl.</i>	ed. L. Reypens, Antwerpen 1964, 13-184;	6
	<i>Seven maniren</i>		ed. J. Huls, Leuven 2002	4
Ida di Léau († 1262?)	<i>Vita</i>	BHL 4144	<i>AA.SS., Oct.</i> XIII, 107-124	5
Ida di Lovanio († 1290 ca.)	<i>Vita</i>	BHL 4145	<i>AA.SS., April.</i> , II, 157-189; 3ª ed. 158-189	1
Matilde di Hackeborn († 1297)	<i>Liber specialis</i> <i>gratie</i>		ed. L. Paquelin, Poitiers-Paris, 1877	12
Gertrude di Helfta († 1301/1302)	<i>Exercitia</i> <i>spiritualia</i>		ed. J. Hourlier - A. Schmitt 1967	1
	<i>Legatus divinae</i> <i>pietatis</i>		ed. P. Doyère, Paris 1968	5
Lukarda di Oberweimar († 1309)	<i>Vita</i>	BHL 5064	AB XVIII, 310- 367	1
<i>Altre</i>				
Herluca di Bernried († 1127-28 ca.)	<i>Vita</i>	BHL 3835	<i>AA.SS., Ian.</i> , II, 552-557; 3ª ed. 549-554	2
Alpaide di Cudot († 1211)	<i>Vita</i>	BHL 306	ed. E. Stein, Tübingen 1995	7
Ivetta d'Huy († 1228)	<i>Vita</i> di Ugo di Floreffe	BHL 4620	<i>AA.SS., Ian.</i> , I, 863-887; 3ª ed. II, 145-169	1

## PER UN'EDIZIONE DEI TESTI MISTICI

<i>Sante</i>	<i>Testi</i>	<i>BHL</i>	<i>Edizioni</i>	<i>Mss.</i>
<i>Altre</i>				
Giuliana di Mont-Cornillon († 1258)	<i>Vita</i>	BHL 4521	ed. J. -P. Delville, Louvain-la-Neuve 1999	7
	<i>Animarum cibus</i>		ed. C. Lambot - I. Franssen, Maredsous 1946	4
Elisabetta di Spalbeeck (Erkenrode) († 1316 ca.)	<i>Vita</i> di Filippo di Clairvaux	BHL 2484	Catal. cod. hagiogr. Lat.Bruxell, I, Bruxelles 1886, 362-378	9

I risultati ottenuti non depongono per una particolare fortuna di questi testi. Fanno eccezione le Visioni di Elisabetta di Schönau, tramandate da circa 150 manoscritti (di cui una cinquantina completi) e le Vite di Maria d'Oignies, Cristina l'Ammirabile, Lutgarda di Aywières: per Maria d'Oignies si contano 47 manoscritti (BHL 5516: *Vita* di Giacomo di Vitry), per Cristina l'Ammirabile 19, per Lutgarda 10. Anche la fama delle mistiche oggi più note, come le monache di Helfta, sembra essere stata limitata per molti secoli. Matilde di Hackeborn fu la più letta delle tre e la più trascritta, innanzitutto in Sassonia e nella Germania del Nord, poi nelle valli del Danubio e del Reno, infine nei Paesi Bassi (del *Liber specialis gratiae* esistono anche traduzioni in antico e medio inglese e in medio neerlandese). Matilde di Magdeburgo ebbe successo negli ambienti mistici del XIV secolo, in Svizzera e in territorio renano, e la sua fama raggiunse, a quanto pare, anche Dante e Boccaccio. Gertrude rimase invece più nell'ombra, finché l'*editio princeps* delle sue opere, nel 1536, presto seguita da altre edizioni e anche da numerose traduzioni, la rese celebre e dette un impulso decisivo alla diffusione del suo culto<sup>4</sup>. In qualche caso proprio la presenza di traduzioni dovette contribuire in maniera decisiva alla divulgazione di questa letteratura: un caso esemplare è rappresentato dalla Vita di Lutgarda, che, tradotta a più riprese in medio neerlandese, veicolò l'immagine della santa anche

4. Sulla fortuna delle opere delle mistiche di Helfta cfr. Gertrude d'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, I, *Les exercices*, Texte latin, intr., trad. et notes par J. Hourlier e A. Schmitt, Paris 1967, pp. 15-17.



ANTONELLA DEGL'INNOCENTI

al di fuori dell'ambiente cisterciense facendola diventare un personaggio simbolo dell'identità fiamminga. Altri testi ebbero decisamente minore fortuna, forse anche per la diffidenza suscitata dalle esperienze mistiche in essi riferite (si pensi alla *Vita* di Cristina di Stommeln).

Fatta eccezione per alcune fondamentali opere mistiche, come le opere di Ildegarda di Bingen e di Gertrude di Helfta, e alcune agiografie (le *Vite* di Maria d'Oignies, di Cristina di Markyate, di Beatrice di Nazareth, di Alpaide di Cudot, di Giuliana di Mont-Cornillon), di cui si sono avute edizioni in tempi più o meno recenti, per gli altri testi si deve ricorrere ad edizioni molto datate e talvolta del tutto insoddisfacenti. Per le agiografie l'edizione di riferimento resta in genere quella degli *Acta Sanctorum*. Se questo dato può non sorprendere per i testi agiografici, spesso anonimi e poco noti, desta senza dubbio maggiore stupore l'assenza di edizioni moderne per opere certamente più famose, come le *Revelationes* di Matilde di Magdeburgo (mentre non mancano edizioni moderne dell'opera maggiore, *Das Fliessende Licht der Gottheit*) o il *Liber specialis gratiae* di Matilde di Hackeborn.

Per contro si deve constatare che questi testi sono stati più volte pubblicati in traduzione negli ultimi decenni. L'esistenza di traduzioni in lingua moderna mi sembra un fatto su cui riflettere: evidentemente c'è un interesse storiografico per il testo, ma non si avverte l'esigenza di allestirne una nuova edizione prima di offrirne la traduzione. Ciò si spiega pensando ai primi «promotori» e «fruitori» delle traduzioni: si tratta spesso di studiosi di paesi anglofoni, esponenti dei cosiddetti «Gender Studies», che hanno come loro primario interesse l'analisi dei contenuti. Raramente essi hanno compiuto ricerche anche sulla tradizione manoscritta.

Vorrei ora presentare la situazione editoriale di uno dei testi di cui mi sono direttamente occupata: la *Vita* di Ida di Nivelles. Questa agiografia, attribuita al cisterciense Goswino di Bossut<sup>5</sup>, è edita nel 1630 ad Anversa dall'erudito Crisóstomo Henríquez, che la pubblica insieme ad altre quattro agiografie di mistiche cisterciensi. L'opera dell'Henríquez è intitolata *Quinque prudentes virgines* e comprende le *Vite* delle sante Beatrice di Nazareth, Alice (Aleide) di Schaerbeek, Ida di Nivelles, Ida

5. Per comodità userò in genere il termine *Vita* per indicare l'insieme della *Vita* (BHL 4146) e dei *Miracula* (BHL 4147) di Ida.





di Lovanio e Ida di Léau<sup>6</sup>. L'Henríquez utilizzava materiale manoscritto conservato nella biblioteca dell'abbazia di *Rubra Vallis*, l'odierna Rouge-Cloître, nel Brabante, e faceva inoltre riferimento ad altri testimoni manoscritti, non meglio identificati, che gli erano stati fatti conoscere da Héribert Rosweyde<sup>7</sup>. Dopo questa edizione la *Vita* di Ida di Nivelles non è mai stata ripubblicata. Nel 2003 è però apparsa una traduzione inglese del testo, a cura di Martinus Cawley, all'interno di un volume pubblicato da Brepols nella collana «Medieval Women. Texts and Contexts», in cui sono offerte anche le traduzioni di altre due *Vite* di Goswino, quelle di Arnulfo e Abundo, rispettivamente converso e monaco dell'abbazia di Villers<sup>8</sup>. Dal momento che l'edizione Henríquez della *Vita* di Ida risulta incompleta rispetto ai manoscritti pervenuti, il Cawley ha fatto ricorso a due testimoni, entrambi conservati nella Bibliothèque Royale di Bruxelles, i mss. 8895-96 e 8609-20<sup>9</sup>. Egli ha anche premesso alla traduzione qualche osservazione sul valore testuale dei due manoscritti<sup>10</sup>, che però, in assenza di una vera «recensio», non appare filologicamente sufficiente, anche se non possiamo per questo

6. Cfr. *Quinque prudentes virgines sive B. Beatricis de Nazareth, B. Aleydis de Scharenbecka, B. Idae de Nivelles, B. Idae de Lovanio, B. Idae de Levvis Ordinis Cisterc. praeclara gesta ex antiquis M.s. eruta*, auctore P. F. Ch. Henríquez, Antverpiae 1630. La *Vita* di Ida di Nivelles occupa le pp. 199-297.

7. Cfr. Henríquez, *Praefatio ad lectorem*, in *Quinque prudentes virgines*, p. VIII. Fra i manoscritti che il Rosweyde fece conoscere all'Henríquez c'era probabilmente il codice Bruxelles, Bibliothèque Royale, 8609-20, che era stato acquistato dal Rosweyde medesimo presso un libraio di Bruxelles (cfr. *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, II, Bruxelles 1889, p. 219). Secondo Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Bruxelles 1947, p. 54, l'Henríquez si basò proprio su questo manoscritto, ma da una prima verifica che ho compiuto su di esso non sono emersi elementi che possano confermare l'affermazione della studiosa.

8. Cfr. *Send me God. Lives of Ida of Nivelles, Lutgard and Alice the Leper*, trad. M. Cawley, Lafayette, OR. 1987; *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, trad. comm. M. Cawley, praef. B. Newman, Turnhout 2003.

9. Cfr. *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, II, pp. 219-222, 266. I brani omessi dall'Henríquez sono stati in parte editi nel *Catalogus*, in appendice alla descrizione del codice 8609-20, pp. 222-226.

10. Cfr. Cawley, *Selected Bibliography*, in *Send me God*, pp. XIX-XX. Il Cawley segnala inoltre che due capitoli della *Vita* di Ida (capp. 25 e 28, in cui si parla dei rapporti fra Beatrice e Ida) sono editi criticamente da L. Reypens in appendice alla sua edizione della *Vita Beatricis (Vita Beatricis. De autobiografie van de z. Beatrijs van Tienen O. Cist., 1200-1268*, ed. L. Reypens, Antwerpen 1964, pp. 218-220).



ANTONELLA DEGL'INNOCENTI

muovere un rimprovero allo studioso, visto che i suoi obiettivi non sono certo di carattere filologico. Non si può però fare a meno di notare che, come in altri casi, si è preferito proporre ai lettori una traduzione piuttosto che una nuova edizione del testo, per quanto di quest'ultima sia a tutti evidente l'opportunità, visto che l'unica edizione esistente, per quanto oggi più accessibile di un tempo dal momento che la si può consultare anche attraverso «Google Books», presenta lacune di non poco conto e il suo valore filologico resta comunque tutto da verificare.

Ho provato a fare qualche sondaggio sulla tradizione manoscritta della *Vita* (BHL 4146) e dei *Miracula* di Ida (BHL 4147). I repertori (bibliografia di Margot H. King; *BHLms*, la banca-dati dei Bollandisti disponibile in Internet)<sup>11</sup> segnalano 5 manoscritti. Si tratta precisamente dei seguenti testimoni:

*Vita + Miracula*

Bruxelles, Bibliothèque Royale, 8895-96, ff. 1r-35v (sec. XIII)

Bruxelles, Bibliothèque Royale, 8609-20, ff. 146r-178r (seconda metà sec. XIII – inizi sec. XIV)

Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Grootseminarie Mechelen, 21, ff. 161r-200r (sec. XV)

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. n. 12707, ff. 197r-218v (1476-1484)

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. n. 12853, ff. 1r-41v (sec. XV, seconda metà).

Fra le agiografie mistiche sopra elencate la *Vita* di Ida di Nivelles è sicuramente quella di cui sarebbe più urgente stabilire un testo critico, perché risulta la più sacrificata dall'edizione esistente. Ida merita peraltro una particolare attenzione, essendo colei che inaugura la serie delle monache cisterciensi, esponenti di spicco del movimento mistico brabantino.

Come ho detto sopra, il testo pubblicato dall'Henríquez risulta incompleto rispetto a quello tradito dai manoscritti. Mi sembra pertanto utile dare qui conto dei brani mancanti: per questo mi sono rifatta all'edizione che di essi è stata fornita all'interno del *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*<sup>12</sup>, che ho verificato direttamente sui manoscritti di Bruxelles.

11. Cfr. sopra, nota 3.

12. Cfr. *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, II, pp. 222-226.



I brani in questione, in tutto 15, sono di ampiezza variabile (da una lunghezza minima di 4-5 righe ad una massima di 35): due si collocano all'inizio della *Vita* e dei *Miracula* (si tratta dei rispettivi prologhi), gli altri in corrispondenza (quasi sempre all'inizio o alla fine) dei capp. 1, 6, 16-20, 22, 24-25, 29-33 della *Vita*. Come avverte l'autore del *Catalogus*, l'elenco non è però completo perché sono state pubblicate solo «quae notatu magis digna visa sunt»<sup>13</sup>. In effetti ho potuto rilevare la presenza di altri brani omessi alla fine dei capp. 4, 26, 29, 31-32, 34 della *Vita*<sup>14</sup>.

Dei brani editi alcuni non sono direttamente centrati su Ida e sulla sua vita spirituale, ma volti piuttosto a contestualizzare l'esistenza della santa: appartengono a questo gruppo passi che contengono osservazioni critiche nei confronti di alcuni soggetti (i sacerdoti, biasimati per le loro opere detestabili, per l'aridità e la mancanza di devozione; i falsi visionari, ipocriti che, ingannati dal diavolo, «vident vana et divinant mendacia»; gli individui che dubitano dei fenomeni mistici e deridono coloro a cui sono concessi)<sup>15</sup>; così anche l'accenno alla città di Ida, descritta dall'agiografo «quasi quidam paradisus deliciarum» per la fitta presenza in essa di uomini timorati di Dio e di vergini e recluse dedite al Signore, che bilancia quella di «multae utriusque sexus personae», incuranti della salvezza delle loro anime<sup>16</sup>; o il brano in cui, dopo aver parlato della visione dell'inferno avuta dalla santa, l'agiografo apostrofa i «miseri amatores mundi» a temere le pene eterne e affidarsi al Salvatore<sup>17</sup>. Alcuni passi contengono invece riferimenti a persone o testimoni, talvolta volutamente non nominati per non renderli riconoscibili<sup>18</sup>. In due soli luoghi si descrivono momenti della vita di Ida e della sua esperienza mistica e visionaria: nel primo caso l'agiografo, prendendo spunto dall'immagine di una candela rimasta accesa ad illuminare il colloquio spirituale di Ida con una compagna, sviluppa il motivo della luce per celebrare la luminosità della santa<sup>19</sup>. Nel secondo brano, che s'inse-

13. Cfr. *ibid.*, p. 221, n. 11.

14. Di questi brani ha comunque tenuto conto il Cawley nella sua traduzione della *Vita* di Ida: cfr. *Send me God*, pp. 29-99.

15. Cfr. *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, II, pp. 223, 225, capp. 6 e 20 (sui sacerdoti), 223, cap. 17 (sui falsi visionari), 224-225, alla fine del cap. 19 (sugli schernitori).

16. Cfr. *ibid.*, p. 223, cap. 1.

17. Cfr. *ibid.*, p. 224, cap. 18.

18. Cfr. *ibid.*, p. 223, cap. 16, 225-226, capp. 24-25.

19. Cfr. *ibid.*, p. 225, cap. 22.



ANTONELLA DEGL'INNOCENTI

risce nella descrizione di un'apparizione di Gesù bambino, l'autore sembra aver voluto sottolineare la particolare predilezione di Gesù per Ida rispetto alle altre «sorores» della sua comunità<sup>20</sup>.

Non sappiamo perché questi passi non siano presenti nell'Henríquez, che, come si è detto sopra, accenna solo vagamente ai manoscritti utilizzati. È possibile che egli seguisse un manoscritto lacunoso, ma il fatto che omissioni e abbreviazioni caratterizzino anche le altre Vite da lui pubblicate<sup>21</sup> induce a pensare che si tratti piuttosto di interventi personali, dettati da un'esigenza di «alleggerimento» del testo da parti che dovevano apparire allo studioso superflue o inopportune<sup>22</sup>. Comunque sia, è evidente che l'assenza dei passi sopra ricordati comporta la perdita di elementi e sfumature di contenuto di cui sarebbe bene tener conto. In particolare, mi pare vada smarrita la dimensione da un lato apologetica, dall'altro parentetica e polemica di questa agiografia, che solo attraverso un'edizione integrale del testo potrà essere pienamente recuperata e valutata.

Una sorte migliore è toccata indubbiamente alle altre agiografie contenute nell'opera dell'Henríquez, che hanno avuto la fortuna di essere pubblicate anche negli *Acta Sanctorum*. Negli stessi anni in cui l'Henríquez dava alle stampe la sua raccolta, aveva infatti inizio la grande impresa dei Bollandisti, che avevano stabilito di pubblicare i testi agiografici nella loro forma integrale, senza compiere indebiti interventi su di essi<sup>23</sup>. Fedeli nei secoli a questo principio, gli studiosi fiamminghi avrebbero reso giustizia anche alle agiografie mistiche<sup>24</sup>.

20. Cfr. *ibid.*, p. 224, cap. 19 (dopo le parole *visitare venerat*).

21. La BHL segnala come incompleti anche gli altri testi editi nel volume *Quinque prudentes virgines*. Incompleta è anche la Vita di Giuliana di Mont-Cornillon (BHL 4521), edita dall'Henríquez in *Lilia Cistercii*, I, Duaci 1633, pp. 54-142.

22. Si veda a questo proposito Cawley, *Selected Bibliography*, in *Send me God*, p. XX, che pensa a modifiche introdotte dall'Henríquez «in adapting the text to readers of his day», di cui dà un giudizio positivo: «While I speak of Henriquez as 'bowdlerizing', I should add that he deserves praise as an editor for taking out expressions that could have posed difficulty for his readers». Lo studioso non si pone evidentemente il problema di un possibile intervento censorio da parte dell'Henríquez, in particolare sui passi di contenuto polemico.

23. Sull'opera e il metodo dei Bollandisti mi limito a rinviare al recente volume *De Rosweyde aux «Acta Sanctorum». La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007), edd. R. Godding - B. Joassart - X. Lequeux - F. De Vriend, Bruxelles 2009. Sui criteri fissati dal Rosweyde si veda R. Godding, *L'oeuvre hagiographique d'Héribert Rosweyde*, *ibid.*, pp. 35-62, in particolare p. 38.

24. Questa scelta costò loro anche delle critiche. Come ricorda il McGinn, il





## PER UN'EDIZIONE DEI TESTI MISTICI

Fatta eccezione per i testi più recentemente editi, spesso sarà necessario ripartire dal punto a cui sono arrivati quei grandi eruditi e tener conto delle loro acquisizioni per compiere, con il soccorso degli strumenti moderni, il lavoro di approfondimento filologico e critico di cui c'è bisogno per conoscere ed apprezzare pienamente questi scritti. Padre Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi, nell'introdurre il volume *Scrittrici mistiche italiane*, da loro curato, sottolineavano come la mancanza di una rigorosa impostazione filologica nel campo della letteratura mistica abbia prodotto dei «veri mostri editoriali», allestiti al solo scopo di rendere il testo più pienamente intelligibile da parte del lettore moderno<sup>25</sup>. Anche se per certi scritti si può effettivamente porre, data la loro ampiezza o complessità, un problema di intelligibilità e di fruibilità, credo che il problema dovrà essere affrontato e risolto caso per caso, come ha suggerito Giuseppe Cremascoli, senza mai dimenticare «il dovere dell'editore critico di rispettare il testo di queste opere nella forma voluta dall'autore, evitando interventi o ritocchi che ne snaturino la fisionomia letteraria e, magari, la sostanza stessa dei contenuti»<sup>26</sup>. Solo così il lettore sarà veramente messo in condizione di comprendere e valutare queste opere, alla stregua di qualsiasi altra opera letteraria.

gesuita Herbert Thurston avrebbe rimproverato ai Bollandisti di aver inserito negli *Acta Sanctorum* la Vita di Cristina l'Ammirabile, da lui ritenuta del tutto inattendibile. Cfr. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, p. 257, che fa riferimento a H. Thurston, *Christina of Saint-Trond*, in Idem, *Surprising Mystics*, Chicago 1955, p. 147.

25. Cfr. *Presentazione*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova 1988, p. 13.

26. G. Cremascoli, *Mistica e letteratura*, in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di F. Vermigli, Firenze 2007, pp. 7-8.







Alessandra Bartolomei Romagnoli

## SANTE DONNE DEL DUECENTO

Tutto quello che sta scritto in questo libro – le dice –  
sgorga dal mio cuore divino e tornerà a fluire in esso.  
Poi le sospese il libro al collo e glielo attaccò sulle spalle.

Matilde di Hackeborn, *Liber specialis gratiae*, II, 43

### *Una nuova letteratura*

A partire dal XIII secolo, che anticipa sotto questo profilo l'inizio delle modernità occidentali, una nuova forma epistemologica fa la sua comparsa e prima che essa acquisisca lo statuto di *scientia*, e come tale si doti di un insieme pertinente di regole e formule proprie, di un suo vocabolario e *modus loquendi*, è l'agiografia a raccontare la preistoria medievale della nuova disciplina, la "scienza mistica" o "scienza dei santi", come verrà nominata nel Seicento<sup>1</sup>. Atto di reinvenzione del linguaggio: l'antico e venerato genere letterario delle Vite, sganciandosi dalle sue più immediate funzioni liturgiche e cultuali, offre un posto al racconto dell'esperienza e questa ne fa esplodere dall'interno l'involucro linguistico e testuale: il transito segna il passaggio dall'agiografia all'autoagiografia, quando il santo diviene il committente di se stesso<sup>2</sup>.

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

2. A. Degli Innocenti, *La mistica femminile tra agiografia e auto-agiografia*, in *L'auto-biografia nel Medioevo*. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

Il bacino di incubazione della nuova letteratura sono i Paesi Bassi. Per Tommaso di Cantimpré una brezza, anzi il vento dello Spirito porta sul sacro suolo delle Fiandre e del Brabante fatti mirabili e parole stupefacenti, anche se da questo focolaio originario il nuovo vento spirituale si sposterà presto in direzione della Renania e dell'Italia. L'*incipit* è la *Vita* manifesto di Maria di Oignies: nel famoso Prologo Giacomo da Vitry parla della santità splendente delle vergini e delle vedove della diocesi di Liegi. Egli ha visto delle donne «struggersi d'amore per Dio con un attaccamento così speciale e mirabile da non potersi alzare da letto. E non avevano nessuna ragione di infermità se non Colui del cui desiderio le loro anime si liquefacevano. Riposavano in Dio dolcemente, e quanto più erano confortate nello spirito, tanto più si ammalavano nel corpo. Gridavano con il loro cuore, benché per pudore tacevano con la lingua, mentre le loro anime si disfacevano per l'immensità dell'amore». Il loro numero cresce al punto che, qualche anno dopo, nella *Historia occidentalis* lo stesso Giacomo dirà che i monasteri non sono più in grado di contenerle.

Comparsa fondatrice, quella della donna, sia sul piano della invenzione letteraria che della esperienza storica: essa corrisponde allo sviluppo, nella cultura occidentale, di una erotica, in virtù del postulato primordiale che collega al femminile il tema dell'amore e del desiderio. Una nuova formazione letteraria si installa sullo stesso terreno della lirica cortese – al centro c'è sempre la ricerca di un amore che sembra inaccessibile –, ma la problematica spirituale sceglie una prospettiva diversa, ne mina anzi i presupposti. Intorno alla metà del secolo la *Vita Lutgardis* di Tommaso di Cantimpré prende le mosse da un episodio che evoca i romanzi di amor cortese. La sua eroina, nottetempo, corre a cavallo nella foresta per sfuggire alla caccia del suo spasimante terreno e correre verso il vero amore, quello celeste. Ma il racconto ha anche il valore di un epitaffio. Anche se il mito della donna-angelo conoscerà una lunga posterità letteraria, l'agiografo celebra il lutto di una cultura, travolta insieme a quella civiltà che ne aveva garantito le basi.

La letteratura mistica duecentesca è un tema con numerose varianti. Se ne può tentare una analisi storico-sociologica, indicando una frontiera che sembra solcare in due l'Europa, tra un Mediterraneo posto

15 ottobre 1997), Spoleto 1998, pp. 187-210. Riguardo al problema del rapporto oralità-scrittura, cfr. F. Santi, *Il racconto mediato*, in *Lo spazio letterario del Medioevo latino*, III, Roma 1993, pp. 689-719.





SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

sotto l'egida mendicante, e un Nord più saldamente ancorato a una *ratio* conventuale, in cui la presenza cisterciense resta massiccia e forte è l'influsso degli ambienti canonicali, tra una mistica più popolare e un'altra più colta, dove la donna acquista abbastanza precocemente anche una autonomia di scrittura. Se ne possono indagare anche gli aspetti istituzionali, che contribuiscono a segnare il posto di gusti e stili spirituali differenti, tra recinti claustrali, che manifestano una più tenace aderenza al linguaggio della mistica nuziale di estrazione bernardino-cisterciense, e movimenti laicali più aperti e sensibili alle tendenze della nuova religiosità, alla spiritualità del Cristo uomo crocefisso, secondo la linea mendicante. Ma, come osservava Claudio Leonardi nella introduzione alla antologia delle scrittrici mistiche italiane, quella dell'appartenenza è questione abbastanza inessenziale rispetto al dato fondamentale di una esperienza di Dio che in sé appare senza mediazioni<sup>3</sup>.

Si può allora forse isolare, come 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, inchieste –, ma che attinge da una stessa fonte la pienezza dei discorsi. All'inizio vi è infatti un atto di parola, una locuzione o una visione. Esso ha un carattere essenzialmente epifanico, è un avvenimento, funziona sul modello dell'annuncio, perché "attraversa", e così ristabilisce una comunicazione diretta tra ordini diversi: l'umano e il divino. La sua più alta ambizione è quella di riconciliare il divorzio tra le parole e le cose o, in termini diversi, di ricucire la frattura tra il visibile e l'invisibile. Lo spazio tra i due mondi, il celeste e il terreno, si riempie così di donne, a custodire un simbolismo che la teologia tende a considerare ormai 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 nuova 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. Ma in questo caso la madre prevale sul

3. C. Leonardi, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, cur. G. Pozzi – C. Leonardi, Genova 1988, pp. 43-57.





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

padre, anche in nome di una antica tradizione culturale che con la *Sekinah* sosteneva il principio di una femminilità della presenza divina e della sua inabitazione nel mondo. Il tema era stato affrontato da Ildegarde di Bingen, quando nel *Liber divinorum operum* aveva parlato della carne di Cristo come femminile: «La divinità è forte, ma la carne del Figlio di Dio è debole, e per suo tramite il mondo è restituito alla sua prima vita, perché, in verità, quella carne, immacolata e inviolata, procede da un vergine grembo»<sup>4</sup>. È dunque attraverso la madre che la parola arriva e si fa corpo e discorso, mentre al padre è assegnato il compito di consegnarla a una storicità e di farne una memoria. Si preserva in questo modo il binomio antropologico-culturale di orale/scritto, che assegna al maschile il potere della scrittura, ma la situazione eccezionale viola i contratti gerarchici, o come minimo li lascia in sospeso. I Padri, i grandi artefici dell'agiografia del Duecento (Giacomo da Vitry, Tommaso di Cantimpré, Pietro di Dacia), sono dei convertiti, anime toccate da folgoranti e improvvise esperienze di Dio, che nelle Vite tracciano anche la storia della propria personale illuminazione. Alla nuova stirpe di agiografi-confessori è riservato un compito duplice: quello preliminare del discernimento 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 non priva di tensioni, ma 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 religione delle Madri. Questo paradigma, sostanzialmente omogeneo, struttura la nuova letteratura mistica, ma ha un valore troppo generale per non risultare impreciso. Bisognerà allora investigare sulla particolarità delle singole figure. Nell'arco di un secolo una prima selezione di immagini fornisce la traccia di una evoluzione storica e spirituale.

Le agiografie e le scritture mistiche femminili sono da tempo al centro di una ricca fioritura di studi, ma una lettura che le riproponga nella sua globalità resta ancora da compiere. Un tentativo in questo senso era stato compiuto da Simone Roisin, con un libro importante e utile per chiarezza di intenti e coerenza di impostazione metodologica, ma condizionato dall'interesse esclusivo della studiosa di Lovanio per il dos-

4. Hildegardis *Liber vitae meritorum*, I, IV, 32, in *Analecta sacra*, ed. J. B. Pitra, VIII, Montecassino 1882, p. 158.





## SANTE DONNE DEL DUECENTO

sier agiografico cisterciense<sup>5</sup>, un dato che rispecchia in misura molto parziale la ricchezza del panorama letterario della regione. Sinora l'attenzione si è concentrata in prevalenza sulle singole figure o su temi specifici, anche se in alcuni casi si sono raggiunti risultati di grande rilievo. Mi riferisco in particolare alle ricerche di Caroline Walker Bynum sul significato del digiuno sacro e della devozione eucaristica come paradigma interpretativo centrale dell'esperienza religiosa delle donne<sup>6</sup>, ma anche sulla elaborazione della teologia della "maternità di Dio", da Ildegarde di Bingen a Giuliana di Norwich<sup>7</sup>. Sempre sul versante del rapporto maschile/femminile, oralità/scrittura, e quindi nell'ottica della *frauenfrage* e della storia di genere, si sono mossi studiosi di area anglosassone (Bolton, Børresen, King, Glente, Coakley, Newman), mentre sulla linea classica della storia della teologia e della spiritualità si inscrivono gli studi di Dinzelbacher, Ruh, McGinn. In questi tempi recenti vi sono stati contributi significativi sul linguaggio mistico (Nemes, Nagy) e approfondimenti sugli ambienti socioculturali e l'instaurarsi di "reti di rapporti" e amicizie spirituali (Simons, Lauwers, Ménil-Bellini delle Stelle).

Ma sul piano del *proprium* agiografico l'analisi storico-letteraria ha segnato il passo, sia nel definire la cronologia relativa che i rapporti genealogici, la personalità degli autori e le loro finalità, la struttura e funzione delle singole opere, il pubblico cui esse erano destinate. Limiti e ritardi sono forse dovuti a una situazione editoriale che rivela carenze notevoli, essendo tuttora ferma, anche per casi agiografici importanti come quello di Lutgarda di Aywières – un capolavoro assoluto della letteratura medievale –, all'operosità dei Bollandisti e al sinassario di Crisostomo Henriquez, una silloge di Vite di cinque monache cisterciensi messa insieme dallo storico ufficiale della Congregazione, che venne stampata ad Anversa nel 1630. Poche le edizioni critiche "moderne": la Vita di Beatrice di Nazareth (Reypens), Margherita d'Ypres

5. S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Bruxelles 1947 (Université de Louvain. Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 27).

6. C. Walker Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2001; Ead., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991.

7. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1982 (UCLA, 16).





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

(Meersseman), Giuliana di Mont-Cornillon (Delville), la versione in neerlandese medio della Vita di Lutgarda (Hendrix), e quella recente di Maria di Oignies (Huygens). Molti problemi quindi restano ancora aperti, come ad esempio quello di rapporti e influssi della letteratura d'oltralpe su quella di area italiana. L'ipotesi suggestiva avanzata molti anni fa da Romana Guarnieri di un canale diretto di trasmissione tra l'ambiente brabantino e quello umbro potrà trovare un momento di verifica solo attraverso indagini approfondite sulla circolazione e diffusione dei manoscritti, ma anche con studi comparativi mirati<sup>8</sup>.

La nuova letteratura spirituale appare senz'altro riconducibile a un clima storico-culturale in piena evoluzione. Sappiamo da Tommaso di Cantimpré che quando Giacomo de Vitry scende in Italia, nel 1216, dove papa Onorio III lo nomina immediatamente vescovo di Accon, porta con sé il libro di Maria di Oignies. In seguito ne farà dono al suo amico Gregorio IX, insieme a una reliquia della beata, affinché il pontefice, leggendolo, ne tragga consolazione e curi con esso le ferite della sua anima. Documentabili sono precisi rapporti con i circoli renani: data la mobilità dei frati Predicatori e la vicinanza geografica è facile immaginare un fitto scambio di persone e di testi. Nello *studium* di Colonia si leggono le agiografie dei Paesi Bassi e gli scolari conoscono e utilizzano non solo le *Vitae fratrum* di Gérard de Frachet, ma anche le biografie di Tommaso di Cantimpré. Per introdurre il libro della sua amica spirituale Cristina di Stommeln, redatto negli anni ottanta del secolo, Pietro di Dacia attinge, quasi parafrasandolo, dal prologo della Vita di Cristina l'Ammirabile. L'opera di Pietro, a sua volta, è destinata a nutrire la vita di devozione delle prime fondazioni domenicane femminili in Scandinavia, dove spicca il nome di Ingrid di Skanninge, antesignana di Brigida di Svezia.

Questi testi sono molto differenti tra loro per contenuti e qualità letteraria, ma alcuni dati li accomunano, permettendo così di ritagliare un campo come luogo di produzione di un discorso specifico. Esso non rinvia più, come l'agiografia tradizionale, al racconto di una vita, ma alla

8. R. Guarnieri, *La Vita di Chiara da Montefalco e la pietà Brabantina del '200. Prime indagini su un'ipotesi di lavoro*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del IV Convegno di studi storici ecclesiastici organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto, 28-30 dicembre 1981), cur. C. Leonardi - E. Menestò, Perugia-Firenze 1985 (Quaderni del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia», 13. Agiografia umbra, 3), pp. 305-67.







SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

descrizione di una esperienza interiore. Gli scrittori narrano opere di carità, pratiche pie, asceti e penitenze, miracoli delle loro eroine, ma al centro dell'attenzione sono soprattutto i segni di una ricercata unione con il divino, l'esplosione di una grazia che si manifesta e si "divide", come osservava Giacomo da Vitry, massimo specialista della materia, in estasi, ratti, visioni, locuzioni, lacrime, sospiri, levitazioni, stigmate. È questo il nuovo lessico della santità, una santità straordinaria non tanto per gli atti della vita e l'eccellenza delle virtù morali, ma per gli stati e le condizioni dell'essere, per le conoscenze più che per i miracoli, per una sapienza in grado di spezzare la barriera che è stata innalzata dalla frammentazione delle lingue.

Lo spazio assegnato al racconto delle visioni e rivelazioni conferisce a queste scritture uno statuto letterario instabile, dai confini mobili e aperti a una pluralità di codici espressivi. Il confronto sinottico evidenzia infatti la compresenza di differenti tipologie narrative. Accanto a testi più tradizionali, come le prime *Vite* cisterciensi, dove le rivelazioni estatiche sono inserite all'interno di *legendae* che conservano lo schema lineare di una storia, nella *Vita Mariae Oigniacensis* e nella *Vita Lutgardis* la struttura biografica appare ormai sottomessa alla legge dell'itinerario di un'anima, mentre nella *Vita Beatricis* l'agiografo dichiara di essere solo compilatore, o traduttore, *translator*, di uno scritto di cui non si considera l'autore. Momento di passaggio: è di qui che prenderà avvio il genere dell'autobiografia spirituale. Da un punto di vista esterno, formale, anche l'estensione delle opere è varia. Se la *Vita* di Maria di Oignies e quella di Lutgarda sono testi molto lunghi e complessi per costruzione narrativa, sembra invece prendere le mosse dal moderno genere letterario dell'*exemplum*, ma dilatandolo, la stupefacente *legenda* di Cristina l'Ammirabile. Benché rivolta alla edificazione di una élite devota e sostanzialmente autonoma rispetto al circuito della santità canonizzata, questa produzione letteraria riflette ben presto anche le preoccupazioni crescenti di controllo delle gerarchie ecclesiastiche. In alcuni scritti meno elaborati, come il rapporto dell'abate di Clairvaux su Elisabetta di Spalbeek, predomina lo scrupolo documentario, a metà strada tra l'istanza giuridica e la vocazione agiografica. Il problema della "vera e falsa santità"<sup>9</sup>, dell'origine genuinamente soprannaturale delle visioni, della verifica e legittimazione della parola femminile si pone assai precocemente a confessori e inquisitori medioevali sia a livello speculativo

9. Cfr. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, cur. G. Zarri, Torino 1991.





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

che nella prassi concreta, nonostante queste preoccupazioni non si esprimano ancora nei termini drammatici dei grandi processi della prima età moderna<sup>10</sup>, quando il connubio strategico tra autorità civili e religiose, alleate nella “crociata contro l’inganno”, metterà in atto quei rigidi dispositivi volti a controllare la trasparenza dei comportamenti individuali e collettivi. Sullo scorcio del Duecento, un carattere decisamente sperimentale ha ormai il libro di Cristina di Stommeln, il cui statuto appare letterariamente inclassificabile. Si compone del diario delle visite di Pietro alla beghina, del memoriale di lei e di decine di lettere e testimonianze della cerchia degli amici spirituali. Testo eteroclito, conversazione a più voci: alla pluralità incrociata dei registri narrativi si assomma una autorità incerta e disseminata. Allo schema che mira a ricostruire una storia, si sostituisce un testo collage fatto di pezzi e brandelli di scrittura, una figura smantellata: è la fine dell’agiografia, divenuta ormai impossibile.

### *Una santità laica*

Nell’alto medioevo la produzione agiografica della Gallia belgica era stata dominata dalla tradizione franca delle grandi badesse di stirpe regia, protagoniste di una rifondazione sacrale dei territori attraverso la costruzione di una rete di monasteri. Mentre gli uomini in armi erano impegnati nell’ascesa al potere, le loro donne – madri, mogli e figlie dei Pipinidi-Carolingi –, anche su consiglio dei vescovi, prendevano la via del chiostro: i nomi sono quelli di Ida e Gertrude, che fecero del monastero di Nivelles un centro di pietà e di cultura aristocratica, di Plettrude e della mitica Begga, che per assonanze linguistiche sarebbe stata assunta come patrona delle beghine<sup>11</sup>. Ma è solo agli inizi del Duecento che il territorio del Brabante diventa un luogo notevole di produzione agiografica con caratteri specifici e originali, la cui fioritura era stata posta in relazione già da Grundmann con lo sviluppo del “movimento religioso femminile”<sup>12</sup>. Tale definizione piuttosto generica copre

10. Per le strategie di certificazione messe in atto, cfr. D. Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton 2004.

11. Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Madri sante nella letteratura medievale*, in *Santa Monica nell’Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*. Atti del Convegno (Ostia Antica - Roma, 29-30 settembre 2010), cur. M. Chiabò - M. Gargano - R. Ronzani, Roma 2011 (RR inedita, saggi, 49), pp. 53-111.

12. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’e-*





## SANTE DONNE DEL DUECENTO

una topografia difficile da sistematizzare o generalizzare, che indica punti di particolare instabilità o di vivace sperimentazione. Accanto alla forma claustrale tradizionale, ma già articolata nelle numerose varianti degli ordini riformati, le istanze evangeliche si concretizzano nelle esperienze di tipo caritativo-assistenziale delle istituzioni ospedaliere, dei lebbrosari, delle confraternite. La ricerca della solitudine trova la sua complessa trascrizione simbolica nella condizione dell'incarceramento, variante femminile dell'eremitismo, precluso alle donne. Forma di vita comunitaria pararegolare è quella delle beghine, di cui si hanno le prime sporadiche attestazioni nella regione già tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Gruppi minuscoli, in origine, il loro successo, legato anche a una forte domanda sociale, a partire dal terzo decennio del Duecento avrà effetti visibili nel ridisegnare lo stesso paesaggio urbano<sup>13</sup>. Ma nel nord Europa – e questa è già una prima significativa differenza rispetto all'area mediterranea – le *mulieres religiosae* gravitano essenzialmente nell'orbita degli ordini monastici, prevalentemente quello cisterciense, laddove l'*humus* pinzocherile nostrano sarà coltivato dalla pastorale mendicante, che produrrà, con qualche lustro di ritardo, la fioritura di una ricca messe di santità terziaria, a interrompere il lungo silenzio della santità femminile in Italia. La complessità del fenomeno nel suo polimorfismo strutturale non è certo sintetizzabile in una sola

resia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca, Bologna 1974 (ed. orig. Berlin 1955; seconda edizione ampliata, Darmstadt 1961), pp. 147-271.

13. La bibliografia sulle beghine è molto vasta. Cfr. J. Greven, *Die Anfänge der Beginen: Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und das Ordenswesens im Hochmittelalter*, Münster 1912; A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse beginen en begardenbeweging*, Leuven 1947; M. Lauwers, *Paroles de femmes, sainteté féminine. L'église du XIII<sup>e</sup> siècle face aux béguines*, in *La critique historique à l'épreuve*, ed. G. Braive - J. M. Cauchies, Bruxelles 1989, pp. 99-115; W. Simons, *The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment*, in «Bulletin de l'Institut historique de Rome», 5 (1989), pp. 63-105; Id., *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1265*, Philadelphia 2001; Id., *Holy Women of the Low Countries: A Survey*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100- c. 1500*, cur. A. Minnis - R. Voaden, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 625-62; Id., *Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200-50*, in *Labels and Libels: Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, cur. L. Böhringer - J. Kolpacoff Deane - H. van Engen, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 9-52. Si vedano anche le voci enciclopediche curate da K. Elm, *Beg(h)inen*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München-Zürich 1980, coll. 1799-803 e R.-E. Lerner, *Beguines and beguards*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 2, New York 1983, pp. 157-62.





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

cifra e lo specchio agiografico registra il carattere estremamente vario e articolato delle esperienze d'eccezione, che non sono più appannaggio esclusivo di un segmento elitario della popolazione femminile, perdendo la connotazione rigidamente aristocratica della santità altomedioevale.

La strada, come dicevamo, viene aperta dalla Vita di Maria di Oignies (†1213), reclusa della diocesi di Liegi, una donna laica, dedita alla povertà, all'ascesi e alla contemplazione. A scriverla, nel 1215, è Giacomo da Vitry, il suo confessore, teologo e predicatore progressista impegnato in prima linea nel nuovo corso pastorale inaugurato da Innocenzo III e dal concilio Lateranense IV. Maria di Nivelles, dopo aver scelto la via di una casta unione con il marito, si dedica all'assistenza ai lebbrosi per poi ritirarsi in una cella alle dipendenze del priorato agostiniano di Oignies, dove diviene la carismatica *magistra* di Giacomo. È stata proprio lei, la "madre", che lo ha partorito spiritualmente, indicandogli la via della santa predicazione, è stata Maria, reclusa e militante al tempo stesso, a sostenerlo nel lavoro apostolico. Lungi dal sovvertire le istanze ecclesiastiche, la conoscenza mistica della donna, la sua vita nascosta acquistano pertinenza e valore in funzione della lotta antiereetica, ma anche dell'impegno di riforma della Chiesa. Questa biografia è di importanza storica capitale. Esempio paradigma del rapporto tra carisma e sacerdozio ordinato, sia nei termini del *munus docendi* che sul piano sacramentale, la coppia Giacomo da Vitry/Maria di Oignies fornirà una singolare patente di fondazione a tutti i tentativi di legittimare l'esercizio da parte delle donne della parola profetica<sup>14</sup>. L'opera del Vitriacense ha un seguito immediato e le Vite più antiche avranno infatti come protagoniste non delle monache, ma delle laiche, codifi-

14. Ancora nel Quattrocento, nel corso del Processo Castellano, Tommaso Caffarini farà esplicito riferimento al venerabile esempio di Giacomo da Vitry e di Maria di Oignies per difendere l'operato di Caterina da Siena e sottolineare come l'opera di materna direzione esercitata dalla santa mirasse in realtà a rafforzare e potenziare i ruoli direttivi dei padri, risolvendosi in una forma di apostolato privilegiato nei confronti dei sacerdoti. Cfr. *Il Processo Castellano*, ed. H. Laurent, Milano 1942. Se ne può leggere ora la versione italiana curata da T. S. Centi - A. Belloni, Firenze 2009 (Biblioteca di Memorie Domenicane, 2), p. 69: «Inoltre c'era in quella cassa una Legenda di una certa S. Maria di Oignies, ripresa dal trentunesimo Libro dello storico Vincenzo di Beauvais, e ciò perché la vita della predetta santa fu in molte cose simile a quella di questa vergine». La cassa cui si riferisce il Caffarini era di proprietà di un lucchese, abitante a Venezia, Nicola dei Guidizzoni, ed era piena di libri, tra cui le biografie relative a Caterina. Era stata predisposta proprio in vista del processo di canonizzazione.





SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

cando il modello parenetico della penitente che dopo un periodo di volontariato religioso al servizio dei poveri e dei lebbrosi chiude i suoi giorni nella solitudine della cella.

All'interno di uno schema sostanzialmente omogeneo, colpisce tuttavia la singolarità dei percorsi individuali. Nel 1230 Ugo di Floreffe, colto canonico premostratense, scrive la Vita di Ivette/Iutta d'Huy (†1228). Testo sorprendente. Sembra di imbattersi in un manifesto proto-femminista, e come tale lo si è anche letto. Iutta infatti non rifiuta le nozze per motivi religiosi, ma soltanto per una naturale repulsione al rapporto sessuale, vive il matrimonio come luogo estremo dell'alienazione, la famiglia in generale come sorgente di conflitti profondi, sino a che Dio non si muove a pietà di lei, la visita, e trasforma il suo cuore di pietra in un cuore di carne, così che lei diventa "un'altra donna". In realtà il punto che risolve la tempesta spirituale di Iutta non è la continenza riacquistata dopo la morte del marito, ma il percorso di liberazione dal suo odio e dalla sua rabbia. A seguito della conversione, la giovane vedova lascia i figli per dedicarsi all'assistenza dei lebbrosi, ne condivide la vita povera e abietta, prima di rientrare anche lei nell'alveo della reclusione. Dopo molti contrasti con il padre, che non comprende la radicalità delle sue scelte e l'accusa di essere venuta meno ai suoi doveri di madre, Iutta riesce a convertirlo e infine induce anche i suoi figli a entrare in monastero. Al di là degli schemi tipologici, il testo di Ugo di Floreffe affronta forse per la prima volta nell'agiografia cristiana un problema molto reale e concreto: come sia possibile gestire la maternità all'interno di una vita di perfezione. Non riesce peraltro a risolverlo ed infine è costretto ad ammettere che la santità di Iutta è ammirabile, ma non imitabile. Egli ha scritto solo «ad aedificationem multorum, magis quam imitationem».

*Admirabilis* è anche Cristina di St. Trond (†1224), modello di perfezione estremo e rarefacente, che ripropone dopo una pausa millenaria gli orizzonti mistici della "santa follia". Trascrizione agiografica di un *exemplum* che sarebbe piaciuto a Cesario di Heisterbach, la *Passio Christinae* racconta l'avventura di una donna tornata per volere di Dio dal regno dei morti con il compito di spiare i peccati dell'umanità. Eremita perseguitata e selvaggia, una volta inurbatasi condivide sino in fondo le sofferenze e le piaghe della società, per poi finire la sua vita come reclusa presso il monastero delle benedettine di St. Trond. Ma nel frattempo Cristina la folle, dopo aver sopportato la persecuzione e il disprezzo, è stata promossa al ruolo di oracolo ascoltattissimo. Autore di





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

questa Vita è Tommaso di Cantimpré, figura chiave della nuova letteratura duecentesca. Proviene anche lui dal mondo canonico, perché Cantimpré apparteneva alla congregazione dei Vittorini. Agiografo controverso, questo tranquillo studioso di scienze naturali era stato costretto dal priore di Oignies a scrivere un supplemento alla Vita della beata Maria. Questo libro era stato il suo racconto di formazione: di qui la decisione di chiudere con il suo passato e dedicarsi alla missione apostolica, entrando nel giovane ordine dei frati Predicatori. 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, che il suo maestro aveva indicato come la *Terra Promissionis* di una nuova stagione della storia della Chiesa.

Ma i tempi sono cambiati rispetto alla generazione del Vitriacense, e se nelle pagine di Giacomo il ruolo di direzione spirituale esercitato da Maria di Oignies era stato posto sotto l’insegna del *vexillum crucis* per il contributo dato dalla santa alla lotta antieretica, 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 trasfigurazione mistica dell’agiografo domenicano l’asse del combattimento si sposta, e Maria di Oignies indica chiaramente che l’avversario contro cui si deve combattere è all’interno, perché 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 e con la *legenda* di Margherita d’Ypres (†1237), penitente domestica vissuta all’ombra della direzione dei frati, 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 sperimenta ogni forma di eccesso e di ardore a oltranza, con il ritratto domestico di Margherita l’agiografo cambia completamente registro, dedicandosi a cercare i segni della santità in una





SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

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* di Margherita 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 interviene nel mondo, 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». 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 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.

Laica, o semi-laica, è anche la grande Giuliana di Mont-Cornillon (†1258), che dirige l'ospedale di Liegi. È alla sua potenza visionaria che si deve l'istituzione della festa del *Corpus Domini* nella diocesi, in cui nel 1246 trova consacrazione liturgica il movimento eucaristico che segna in profondità il Duecento fiammingo. Un successo, questo, che non le evita le sofferenze di una vita difficile e contrastata. La sua *legenda*, che ha una struttura narrativa più tradizionale, viene scritta tra il 1261 e il 1264 da un chierico del capitolo della collegiata di S. Martino che raccoglie le memorie della reclusa Eva, amica spirituale e protettrice di Giuliana. L'autore ha una forte sensibilità storica, e disegna un vero e





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

proprio affresco della società di Liegi nel Duecento. Del resto Giuliana è una donna pienamente coinvolta nella realtà del suo tempo, che vive in un contesto di forti conflittualità, e appare evidente nell'agiografo la volontà di difenderne l'operato dai molti denigratori, presentandola come vittima innocente e perseguitata di oscuri interessi politici ed economici, che gravitano intorno all'ospedale. Diretta emanazione della pietà civica, la *novella plantatio*, la cui organizzazione è assai simile a quella degli enti pubblici che stanno sorgendo nei principali centri cittadini italiani, è gestita da una comunità doppia di fratelli e sorelle che seguono la regola agostiniana, e misto è anche lo stile di vita dei membri, spartito tra la preghiera e la contemplazione e le opere di carità e assistenza. Ma la parabola esistenziale di Giuliana è anche un sintomo delle difficoltà del movimento religioso femminile, al centro di accuse e sospetti crescenti di eterodossia. Bandita dall'ospedale, senza protezioni, la *ex priora* di Mont-Cornillon trascorre i suoi ultimi anni in un sofferto randagismo, trovando ospitalità presso le monache cisterciensi. Morirà in solitudine, né farà in tempo a vedere l'iscrizione della festa per cui ha tanto lottato tra le solennità della Chiesa universale.

*Da Bernardo a Francesco: le donne della passione*

Trascorsa la stagione eroica delle sante laiche, illustrate da grandi scrittori come Giacomo da Vitry, Ugo di Floreffé, Tommaso di Cantimpré, negli anni intorno alla metà del Duecento il repertorio agiografico della regione lascia intravedere una situazione diversa e sembra assestarsi sulla santità vestita dell'abito, a indicare anche un particolare momento santificante della storia cisterciense. Nonostante gli steccati innalzati dai capitoli generali, nei Paesi Bassi meridionali si assiste a una autentica esplosione di fondazioni, e benché l'ordine non sembri in grado di assorbire la ricchezza di fermenti spirituali che percorrono il Brabant, dalla documentazione agiografica emergono ormai quasi esclusivamente le *prudentes virgines* che, sovente dopo una parentesi di vita beghinale, riescono a trovare ospitalità nei recinti cisterciensi.

Gli *scriptoria* delle potenti abbazie di Villers e di Aulne integrano nel sinassario dell'istituto i profili delle religiose appartenenti alle case che gravitano alle loro dipendenze e sembra che i monasteri facciano a gara per selezionare nei propri giardini, come li chiamava Giacomo da Vitry, i loro gigli più belli. A differenza di quanto accade in Italia, nelle Fian-







SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

dre la santità femminile sembra dunque più fortemente collegarsi alla forma monastica. Le prime biografie sono quelle delle donne della Ramée, scritte da monaci, come Goswino di Bossut, l'agiografo ufficiale di Villers. Si tratta di una vera e propria cerchia di amiche spirituali, legate tra di loro da comunanza di interessi, complicità profonde, quasi una anticipazione di quello che sarà, in Renania, il più celebre e importante cenacolo di Helfta. Personalità differenti tra loro, le due Ide – Ida di Nivelles (†1231) è ancora una monaca-contadina, mentre Ida di Léau (†1273) è una donna colta, che si dedica alla copiatura dei manoscritti – sono entrambe delle grandi contemplative, affamate di eucaristia, immerse nel mistero dell'inabitazione trinitaria. La loro spiritualità è nel segno della gioia, del pieno appagamento donato dalla vita monastica. Vera discepolo di Bernardo, Ida di Léau sente la divinità esultare nel suo cuore: «Felix et felix iterum dulcis Yda».

Ma la figura forse più significativa del menologio cisterciense, tanto da assurgere anche al ruolo di patrona della nazione fiamminga, è la pia Lutgarda di Tongres o di Aywières (†1246), anche se a scriverne la Vita non è un monaco, ma un domenicano, Tommaso di Cantimpré. Quasi chiusura di un cerchio, dopo i profili dedicati alle penitenti laiche, egli completa il suo florilegio con il ritratto di una santa monaca. Non dimentica però le sue prime eroine e attribuisce a Cristina l'Ammirabile il merito di aver suggerito alla pia Lutgarda di lasciare il monastero benedettino di St. Trond per farsi cisterciense ad 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».

Tommaso scrive la *Vita Lutgardis* su committenza della badessa di Aywières, Hadewijch, in un periodo in cui le maglie claustrali si vanno progressivamente stringendo. Così il frate, che di Lutgarda era stato confessore e figlio spirituale, spiega alle cisterciensi il significato mistico della clausura intesa come simbolo centrale, essenza stessa della vita claustrale. Parla loro di uno spazio atipico, 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. Ma la scrittura di un domenicano non è senza resto sul piano della rappresentazione agiografica e la mistica di Lutgarda non è più la stessa delle due Ide, le sante vergini della Ramée. Tommaso ne trascrive l'esperienza secondo il simbolismo sponsale, un discorso ben noto alle cisterciensi: è il linguaggio del matrimonio dell'anima con il Verbo, lo stesso di Guillaume de St. Thierry, di Bernardo





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

di Chiaravalle, ma anche di Riccardo di S. Vittore, alla cui scuola spirituale egli stesso si era formato negli anni della sua giovinezza studiosa a Cantimpré. Ma la mistica nuziale trova nella *Vita Lutgardis* una correzione decisiva, perché ormai il cristocentrismo è assoluto e se l'intensità affettiva della relazione non muta, né la dimensione di reciprocità amorosa, cambia il volto dello sposo a cui Lutgarda si lega. Il Cristo che le appare in visione per reclamare il suo amore non è il potente Signore a cui la madre, mettendola in monastero, l'aveva destinata, e nemmeno il Bambino Gesù che abitava le visioni delle due Ide, ma il Cristo crocifisso, 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 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 Francesco secondo l'esegesi bonaventuriana, non più quello di Bernardo e della spiritualità monastica occidentale, è «il Dio dei dolori, non degli splendori»<sup>15</sup>. Due sono infatti le parole-chiave della mistica di Lutgarda: il sangue e il cuore. Del sangue redentore che sgorga dal petto di Cristo si nutre, dentro il cuore essa abita. Spazio dell'interiorità, il cuore è metafora centrale della esperienza, il luogo del suo "avvenimento", come lo sarà poi anche per le cisterciensi di Helfta.

Ma nella santità di Lutgarda, oltre al momento mistico, è viva anche una dimensione profetica. Ad Aywières ella conduce una esistenza appartata, assolutamente priva di eventi di un qualche rilievo. Ma questa donna, che ha il corpo sigillato al cibo alla parola alla vista, ha 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. Incorniciato nella struttura formale di una agiografia, Tommaso ripropone 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

15. C. Leonardi, *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco*, in *Agiografie medievali*, cur. A. Degl'Innocenti - F. Santi, Firenze 2011 (Millennio Medievale, 89 - Strumenti e studi, n.s., 28), pp. 577-94: 589.





## SANTE DONNE DEL DUECENTO

centrale<sup>16</sup>. 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 *comptabilité de l'au-delà*<sup>17</sup>. Per questo la cisterciense Lutgarda, la donna più potente del suo tempo, secondo Maria di Oignies, viene detta da Tommaso anche «madre e nutrice dell'Ordine domenicano».

Non si può quindi parlare per questa agiografia di una semplice ripetizione del passato, e non solo per il timbro nuovo che proprio la scuola cisterciense ha saputo recare alla esperienza spirituale, ma soprattutto perché il monastero non è più un *hortus conclusus*, un'isola di perfezione indifferente al patrimonio di problemi e di bisogni del mondo esterno. Nonostante il progressivo irrigidirsi delle maglie claustrali, le monache del Duecento appaiono ormai inserite in una trama di rapporti, di

16. Cfr. J. Cl. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medioevale*, Roma-Bari 1995. Per la trasformazione di questa tipologia di racconto nelle agiografie mistiche femminili del Duecento, cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *La communio sanctorum nelle fonti agiografiche*, in *Communio sanctorum e perdonanza*. Atti del Convegno (L'Aquila, 27-28 agosto 2005), a cura di E. Pásztor, L'Aquila 2006, pp. 77-105.

17. J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*, Rome 1980.



ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

relazioni umane, che conferisce alla loro vocazione religiosa una natura corale, nel comune impegno per la società e la Chiesa. Questo convergere di dati apparentemente contrastanti, dove l'interiorizzazione dell'esperienza si accompagna a una forte tensione missionaria, configura un modello originale che supera il classico schema tipologico della santa monaca. 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. Aleydis di Schaerbeek, "la lebbrosa" (†1250), riesce a tematizzare la teologia della riparazione, enunciando con chiarezza il valore costruttivo e l'energia spirituale della sofferenza quando essa viene offerta nel segno della croce. Così la dolcissima e sventurata Aleydis, divorata da una malattia gioiosamente accettata, indica la via maestra della santità femminile come scuola del "puro patire".

Ed è su questa linea di approfondimento dell'esperienza dolorifica che si collocano, ormai nella seconda metà del Duecento, le stigmatizzate Elisabetta di Spalbeek, Ida di Lovanio e Lukarda di Oberweimar. Il rapporto stilato tra il 1268 e il 1272 da Filippo, abate di Clairvaux, su Elisabetta (†1304) è uno dei primi esempi in assoluto del genere della "inchiesta in vita". Si tratta dell'autorevole ratifica, da parte di un ecclesiastico di rango, dei doni mistici di Elisabetta, e soprattutto dell'eccezionale fenomeno delle stigmate, in un tempo in cui non si sono ancora spenti gli echi delle polemiche esplose intorno al miracolo della Verona: «Vollì vedere quello di cui avevo sentito parlare, scrutare quello che vedevo». Egli ha quindi modo di constatare che Elisabetta rivive nelle sue estasi tutti i momenti della Passione e sangue vivo sgorga dalle ferite delle sue piaghe. Per il suo esaminatore la giovane è quindi un *alter Franciscus*, e anche la prima donna in assoluto a dividerne il privilegio delle stimmate. Ma già prima dell'abate di Clairvaux del caso della fanciulla si erano interessati i Domenicani, come riferisce Tommaso da Cantimpré nel suo famoso trattato sulla vita delle api<sup>18</sup>. Sul declinare del Duecento, i bianchi gigli del Cistercio vengono arrossati dal sangue di altre due stigmatizzate: Ida di Lovanio (1230/40-1300) e Lukarda di Oberweimar (1262-1309). L'esistenza di queste creature reiette è posta sotto il segno della fame eucaristica e della *compassio*, della spoliazione e del dono, sino a ricevere il dono delle piaghe e la corona di spine. Per

18. Cfr. Thomas Cantimpranus, *Bonum universale de apibus*, Duaci 1627, p. 105.



## SANTE DONNE DEL DUECENTO

fuggire la curiosità e la devozione della gente, Ida, come farà Caterina da Siena dopo di lei, chiede ferite invisibili. Viene accontentata: le piaghe scompaiono, ma non i dolori.

Dopo aver contestato il miracolo della Verna<sup>19</sup>, 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 da Siena nella sua *defensio* delle stimmate di Caterina da Siena, richiamando anche l'autorevole precedente della 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»<sup>20</sup>. E se quelle di Francesco erano cicatrici chiuse, questi sono ormai corpi, anzi ostie sanguinanti. In Cristina di Stommel (†1312), 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 stimmate rimarrà un *unicum*, un privilegio esclusivo concesso al fondatore, queste “donne della Passione”, incarnano perfettamente il nuovo modello di santità domenicano. Si tratta di una scelta importante, rivelatrice di una profonda diversità nel linguaggio e nelle strategie pastorali dei due principali Ordini mendicanti.

19. A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs au Moyen Age*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 80 (1968), pp. 595-625.

20. Thomas Antonii de Senis «Caffarini», *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Catherine de Senis*, primum ediderunt I. Cavallini - I. Foralosso, Roma 1974 (Testi Cateriniani, 3), p. 152: «Prima est quod stigmata dicto modo sumpta possunt recipi a quocumque, et cuilibet homini utriusque sexus possunt a Domino, iuxta suum beneplacitum, elargiri. Secunda, quod Deus potest illa comunicare et imprimere cuicumque apparendo vel non apparendo, et hoc eque formiter vel difformiter et plus vel minus, hoc est secundum maiorem vel minorem evidentiam, vel dolorem vel affectionem et conformitatem ad illa Christi». Su questo punto rinvio ad 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 canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011), cur. A. Bartolomei Romagnoli - L. Cinelli - P. Piatti, Roma 2013 (Pontificio Comitato di Scienze storiche - Provincia romana 'Santa Caterina da Siena' dell'Ordine dei Predicatori - "Memorie Domenicane"/ Atti e Documenti, 35), pp. 407-46.





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

### *Le scrittrici*

I racconti di visione tradotti nelle agiografie sono altra cosa rispetto alle autobiografie spirituali e ai poemi. Lentamente, nel corso del Duecento, la parola femminile trova una propria autonomia anche di scrittura. Presso il monastero della Ramée, sede di uno *scriptorium* importante, nella seconda decade del secolo si ferma per un certo tempo una novizia di Florival, Beatrice di Nazareth (†1268), per apprendervi l'arte della calligrafia e della miniatura e completare così l'istruzione ricevuta nella scuola delle beghine di Borgsloom. Lì conosce la venerabile Ida di Nivelles e la sceglie come sua maestra nella vita spirituale. Ma Beatrice non è solo una esperta amanuense, come in fondo era rimasta la colta Ida di Léau, è autrice anche in proprio, la più grande, insieme alla misteriosa Hadewijch d'Anversa, tra le scrittrici del Brabante, anche se della sua opera è rimasto solo un componimento breve, redatto in antico dialetto fiammingo. Si può quindi già parlare, nel suo caso, di una mistica autoagiografica, perché l'anonimo redattore della *Vita Beatricis* utilizza un diario (perduto) da lei composto nella sua lingua materna. Nel Prologo il confessore delle monache di Nazareth dice di aver fatto solo opera di traduttore, perché la vera autrice del testo è Beatrice, la loro badessa, tessitrice di delicate allegorie spirituali. In realtà quest'opera è essenzialmente la storia di un'anima. Essa si emancipa dal genere agiografico per offrire un piccolo manuale di vita interiore, in cui è possibile avvertire con forza l'eco della voce di Beatrice che parla da maestra alle sue figlie e rivela loro i segreti della "santa indifferenza". Questa donna, dopo aver vissuto tutte le ebbrezze della follia amorosa, ha ormai raggiunto la maturità e l'equilibrio interiore, e nell'insegnamento è lucida, razionale, controllata. La madre è ben edotta sulle difficoltà della vita in religione, ne conosce i turbamenti, ha direttamente sperimentato i terribili conflitti con le forze del male, la disperazione e il disgusto, come anche i lunghi periodi di aridità e di desolazione spirituale che costellano il cammino di perfezione. Li ha combattuti con penitenze severe e aspre mortificazioni, ma alla fine li ha vinti, spogliandosi di se stessa per lasciarsi completamente rimodellare dalla volontà di Dio. Un resa totale e incondizionata del cuore: è questo il momento che decide delle sorti della battaglia spirituale. Così in Beatrice di Nazareth la più alta preghiera trova queste parole: «O Signore giusto e misericordioso, terribile e fortissimo, se questo è il tuo volere, che io, la più miserabile delle tue serve, venga sprofondata nell'abisso





SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

dell'inferno e anche senza ragione venga soggetta alla potestà del nemico che ruggisce, ecco, spontaneamente acconsento alla tua volontà; ma dovrò subire la condizione di essere separata da te con un immenso dolore, superiore a tutti gli orrendi supplizi dell'inferno». Si trova qui, già compiutamente formulata, la dottrina dell'amore puro. Accenti simili tornano nell'altra grande *magistra*, Hadewijch (†1235/1238), che nel secondo quarto del secolo racconta alle sue figlie, un gruppo di beghine di Anversa, tutto il suo furore amoroso verso un Dio amante «terribile e implacabile», la cui potenza la «divora e brucia senza pietà». Ma proprio nel momento in cui è annientata, «inghiottita da Lui», ecco che allora «l'anima diventa con Lui la stessa cosa che Egli è». La poetica di Hadewijch è quella della mancanza e del desiderio di Dio, della distanza abissale tra il Creatore e la creatura, dell'amore in tenebra, un tipo di esperienza e di linguaggio per molti aspetti riconducibile a quello di Angela da Foligno, che della poetessa di Anversa condividerà anche le sorti di una lunga oscurità.

Profondamente diversa è la sensibilità delle scrittrici di Helfta, monastero tedesco che, nella seconda metà del secolo, segue le consuetudini cisterciensi, ma si affida alla direzione spirituale dei Domenicani. Nello spazio claustrale la forza dell'esperienza viene in qualche modo metabolizzata e ricomposta nella lettura e nella preghiera liturgica, nei ritmi regolari della vita quotidiana, mentre il vissuto mistico personale trova il suo momento di verifica e rispecchiamento nella recezione da parte della comunità, nella pratica condivisa della scrittura. Si respira, in questo ambiente privilegiato, un altro clima, affettuoso e materno; in questo luogo l'anima, come dice Gertrude la Grande (†1302), può sperimentare «la letizia inestimabile della serenità». Ed è infatti nel grembo di queste colte e illuminate amiche spirituali che un'altra somma poetessa, Matilde di Magdeburgo (†1283), la quale si sente solo «copista» di un libro direttamente «fluito da Dio», negli ultimi difficili anni della vecchiaia potrà infine trovare la sua pace. Ma la forza psicologica che traspare nelle opere delle scrittrici di Helfta, Gertrude e la stessa Matilde di Hackeborn (†1299), trova la sua prima radice in una sicurezza: il Verbo in persona deve nascere nel vuoto che lo attende. È la mistica dei Renani, la stessa teologia che Eckhart agli inizi del Trecento insegna alle suore domenicane tedesche. Il maestro 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: biso-





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

gna 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»<sup>21</sup>. Eckhart parla di distacco, quando Chiara di Assisi, che usava il linguaggio di Francesco, scriveva ad Agnese di Boemia, parlava di povertà e umiltà. Nel discorso di Gertrude di Helfta, compreso nel quadro della tradizione bernardino-cisterciense, è l'obbedienza a rendere il suo cuore una «amabile e gradita dimora», pronta a ricevere il dono che Dio, attraverso Cristo, «messaggero d'amore», porta all'uomo: la divinità. Ma quello che tutti questi mistici ripetono con sublime monotonia è la stessa e identica cosa, il mistero della capienza divina dell'anima. A Gertrude questo accade una notte di Natale, quando, ricevuto il sigillo della Trinità, ormai totalmente *deificata*, penetrata fin nel midollo dalla azione di Dio, dà alla luce il Bambino «tenero e fragile» e lo prende tra le sue mani come un dono splendido e inatteso. Gertrude, quindi, non è solo sposa e amante, secondo l'esegesi del Cantico, ma anche madre di Cristo. Esperienza totale: la mistica amorosa di estrazione bernardino-cisterciense trova qui il suo effettivo compimento, perché, fuor di metafora, è l'intera persona di Gertrude, anima e corpo, a essere coinvolta nel mistero dell'unione. Come spiega mirabilmente la sua amica Matilde di Magdeburgo, questo è ciò che accadde a Maria quando generò il Bambino: «Allora tutta la Santa Trinità, con la potenza della Divinità, con la buona volontà dell'umanità e con la nobile tenerezza dello Spirito Santo attraversò tutto il suo corpo incorrotto e vergine nell'anima infuocata della sua buona volontà; si pose nel cuore aperto della sua carne purissima e si unì a tutto quanto trovò in lei. Così la sua carne divenne la carne di Dio, ed ella divenne la vera madre della sua carne». Allo stesso modo, Maria/Gertrude, «sposa, figlia, amante», vive ormai tutta nel giubilo della Santa Trinità e la Trinità vive in lei.

Al termine di questa breve rassegna si può cercare di proporre qualche valutazione di insieme. Nei Paesi Bassi meridionali la fioritura del-

21. Maestro Eckhart, *La nascita eterna. Antologia sistematica dalle opere latine e tedesche*, a cura di G. Faggini, Firenze 1953, p. 155. Per il rapporto di Eckhart con la nuova teologia e mistica femminile, cfr. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*, a cura di B. McGinn, New York 1997.







SANTE DONNE DEL DUECENTO

---

la nuova letteratura mistica è riconducibile a due diverse aree di produzione, anche se si tratta di ambienti collegati tra loro da una fitta rete di amicizie spirituali, molto permeabili e aperti alla circolazione di scambi ed esperienze.

Agli inizi del Duecento, un piccolo movimento di teologi, intellettuali e scrittori di grande livello, provenienti dagli ambienti canonicali della diocesi di Liegi, si mette in ascolto delle voci che ne umiliano la competenza. Uscendo dai chiostri, la pratica della direzione spirituale e la confessione auricolare strappano alle opacità sociali il materiale con cui è possibile costruire la moderna letteratura edificante. Scritture sperimentali, segnate dalla istanza comune di riarticolare nella trama ecclesiale i percorsi privati: il fine è anche quello di sottrarre i fedeli al richiamo delle grandi eresie popolari e dei movimenti eterodossi. Pur riservando un'attenzione privilegiata alla dimensione mistica, ascetico-contemplativa, le Vite affrontano temi concreti, come il denaro, la sessualità, la famiglia, e sono ricche di riferimenti all'attualità politica e sociale. Le protagoniste sono donne laiche o semi-religiose sovente impegnate in opere di carità e di assistenza negli ospedali e nei lebbrosari. Ammirate e ricercate per i loro carismi, non meno importante è il ruolo che esse esercitano in qualità di guide e maestre spirituali, mentre in qualche caso la loro missione si arricchisce anche di una componente pubblica, storica. E tuttavia il complesso *iter* penitenziale di queste donne trova sbocco, quasi sempre, nella scelta della reclusione (Maria di Oignies, Lutta di Huy, Cristina l'Ammirabile). Alcune si trovano invece costrette, a seguito di vicende assai travagliate, a cercare rifugio e protezione presso fondazioni monastiche, dove chiudono la propria esistenza, pur senza prendere formalmente i voti (Giuliana di Mont-Cornillon, Matilde di Magdeburgo, Ida di Lovanio).

Ancora legate a una *ratio* conventuale sono invece le agiografie delle sante monache (Ida di Nivelles, Ida di Léau), elaborate negli *scriptoria* delle grandi abbazie, dove l'autorialità è meno spiccata e i modelli di perfezione più omogenei. Tuttavia, è proprio negli ambienti claustrali che si creano le condizioni idonee per una conquista importante, quella della scrittura. All'inizio tale pratica è circoscritta alla copiatura di codici miniati per l'uso interno delle comunità, come nel monastero cisterciense della Ramée, ma presto si assiste allo sviluppo di una produzione femminile originale: la scrittura diviene strumento privilegiato di formazione e istruzione delle religiose (Beatrice di Nazareth), ma anche un mezzo per costruire la propria memoria, come accade nel





ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

monastero renano di Helfta, abitato da un gruppo di sorelle-testimoni fortemente coeso e dotato di una spiccata coscienza della propria identità (Matilde di Hackeborn, Gertrude la Grande).

Ma la lettura di questo corpus di testi permette di cogliere anche un profondo mutamento nella sensibilità e nel vissuto religioso. Sul piano del linguaggio, nella cultura religiosa delle Fiandre e del Brabante appare subito decisivo il riferimento a Bernardo di Chiaravalle, alla sua mistica della Trinità e dell'amore, che nel XII secolo aveva indicato una via che potesse colmare nella gioia della comunione spirituale la distanza abissale tra Dio e la creatura. È un messaggio, quello della simbolica nuziale, che trova un ascolto privilegiato nei monasteri femminili cisterciensi, e non solo. Nei testi della prima metà del Duecento, nei racconti d'estasi domina l'immagine del Bambino Gesù, presenza ricorrente nelle visioni delle monache della Ramée, ma anche di Maria di Oignies. Nell'opera di Giacomo da Vitry il richiamo insistito al tema dell'Incarnazione assume anche una connotazione politica e militante, in relazione al forte impegno dell'autore nella lotta contro l'eresia. Ma intorno alla metà del secolo, nelle estasi e nelle visioni acquista una nuova centralità la figura del Cristo crocefisso, che comporta una drammatizzazione dell'esperienza mistica, un accentuarsi delle componenti dolorifiche e di espiazione. Sotto questo profilo, la Vita di Lutgarda rappresenta il momento di sintesi di due linguaggi spirituali, quello della mistica nuziale di ascendenza bernardino-cisterciense e quello della *imitatio Christi* secondo la nuova linea mendicante. Per la monaca di Aywières, la prova suprema d'amore dello sposo viene resa nel momento della sua passione e morte, ma della croce essa comprende anche tutta la potenza liberatrice e redentiva. In Lutgarda, oltre al dolore, è viva anche la coscienza che l'incorporazione a Cristo significa partecipare attivamente all'opera della salvezza: il tema fondamentale della sua mistica è la corredenzione.

Qualche anno più tardi, in Germania, ma sempre in ambiente domenicano, questa mistica dolorifica trova una diversa declinazione nella vicenda impressionante di Cristina di Stommeln (†1312), di cui danno testimonianza Pietro di Dacia e un gruppo di allievi dello *studium* di Colonia. Anche questa beghina tedesca appartiene al lignaggio delle stigmatizzate, ma nel suo caso le ferite le vengono inferte dal demonio. Il suo libro, tenebroso e oscuro, documenta una evoluzione sottile, ma decisiva, nella percezione stessa del diabolico. All'inizio del secolo Giacomo da Vitry, ricorrendo all'autorevole marchio patristico, aveva pre-





## SANTE DONNE DEL DUECENTO

sentato Maria di Oignies, “novello Antonio”, come una esorcista potente. Adesso, all’antico schema aretalogico che assegnava al *vir Dei*, domatore di mostri, una forza sacrale in grado di trionfare sugli spiriti del male, magari dopo una dura lotta, si sostituisce l’immagine del servo sofferente. Agita nel corpo, ostaggio dei poteri spaventosi del diavolo, Cristina non si oppone, non fa alcuna resistenza, rifiuta persino di essere esorcizzata, offrendo solo il suo corpo come un olocausto. Al santo ormai non resta altra via che negare il proprio consenso e fare come Giobbe che, tormentato dal male, accetta anche il silenzio di Dio e, invece di disperarsi, si prostra e adora. In Cristina di Stommeln non vi è più nemmeno spazio per la profezia. In lei si registra il culmine della passività, l’assolutizzazione della sofferenza: il tema del puro amore si configura ormai nei termini di un puro patire.

Lutgarda e Cristina ci restituiscono due immagini di perfezione cristiana profondamente diverse. Il libro della beghina di Stommeln non avrà nessuna fortuna e sarà presto dimenticato, ma tratti simili a quelli dell’eroina sfigurata e sofferente di Pietro di Dacia saranno riconoscibili nei grandi pittori visionari fiamminghi e tedeschi del Quattro e Cinquecento<sup>22</sup>. Con la Vita di Lutgarda Tommaso di Cantimpré disegna invece un modello di santità femminile destinato a una lunga posterità spirituale, e che andrà ben oltre i confini delle Fiandre e del Brabante.

22. E. Castelli, *Il demoniaco nell’arte*, cur. E. Castelli Gattinara jr., con introduzione di C. Bologna, Torino 2007 (prima ed. Torino 1952).



