

Teologia, visione e profezia

PARTE SECONDA

PRESENTAZIONE DI ALCUNE FIGURE TEOLOGICHE

Maria Burger

Pubblicato in: “Il mondo delle scuole monastiche: XII Secolo”, vol.III della Collana «Figure del pensiero Medievale» diretta da I. Biffi e C. Marabelli, edito da Città Nuova e Jaca Book, 2010

ILDEGARDA DI BINGEN (1098-1179)

Esempio sicuramente famoso di attività profetica è quello di Ildegarda di Bingen, la quale ci ha lasciato un’opera teologica di ricchezza impressionante³⁶. Non esiste presentazione della mistica femminile medievale nella quale non si parli di lei.

Da una parte mi sembra che con lei inizi la storia della mistica femminile letterariamente trasmessa; dall’altra la sua personalità e la sua opera si differenziano notevolmente da quelle delle teologhe che verranno dopo di lei;³⁷ infine, è l’unica tra le donne che qui vengono presentate, che espressamente ricevette il titolo di profetessa.

Vita

Ildegarda nacque nel 1098 a Bermersheim in Assia, quale decima e ultima figlia dei nobili Ildeberto e Mechthilde di Vermersheim. All’età di quattordici anni, il 10 novembre 1112, venne affidata a Jutta di Sponheim, maestra delle novizie nel monastero di Disibodenberg, perché ne curasse l’educazione³⁸. Ildegarda insieme con altre ragazze fu avviata alla regola benedettina e, per prima cosa, imparò a praticare il canto corale liturgico del salterio. In seguito frequentò le lezioni di *magister* Volmaro, uno dei monaci del monastero di Disibodenberg. Per merito del suo insegnante Ildegarda raggiunse un livello di conoscenza della Bibbia molto alto e

³⁶ Nell’ambito di una presentazione come la nostra può essere tentato solo un riferimento, non esauriente, ai risultati cui è pervenuta l’attuale ricerca su Ildegarda. Per un approfondimento, cfr. Aris 1998.

³⁷ Qui rinviamo in modo particolare a Ruh, il quale tratteggia la figura di Ildegarda nella sua storia della mistica cristiana; cfr. Ruh 1982/2, 12ss.

³⁸ Un approfondimento in merito alla vita di Ildegarda nel corso di questi anni è possibile per merito della scoperta della *Vita* di Jutta (traduzione in Staab 1997).

frequentò gli scritti dei Padri della Chiesa e dei teologi a lei contemporanei. Attorno al 1115 Ildegarda decise di vivere la sua vita definitivamente in monastero e professò i voti solenni. Alla morte di Jutta di Sponheim, avvenuta nel 1136, venne eletta a succederle nella carica di badessa. Per molti anni a venire visse la quotidianità della clausura nel chiostro di Disibodenberg, ma ebbe l'opportunità di accumulare conoscenze in vari settori, come nel caso dei lavori edilizi realizzati nel monastero, che essa osservò per molti anni.

Nel 1141 la sua vita cambiò, a motivo dell'ordine divino di profetare.

Ildegarda stessa ci dà indicazioni circa l'inizio delle sue visioni, che sono da collocare nella sua prima infanzia: «Nel terzo anno della mia vita vidi una luce così forte che mi misi a tremare dalla paura, ma a causa della mia giovanissima età non osai dire nulla di quanto mi era capitato»³⁹. Queste visioni continuarono anche in seguito e provocarono inquietudini alla ragazza, tanto più per il fatto che, avendo indagato se la stessa esperienza fosse capitata ad altre persone, constatò che nessun altro aveva fatto esperienze analoghe. Scrive a questo proposito Ildegarda: «e fino a quindici anni ero una ragazza che aveva avuto molte visioni e che anche parlava molto di esse, seppure in un modo molto semplice, al punto che quelli che ascoltavano queste cose mi chiedevano meravigliati da dove esse venissero e da chi avevano origine. Di tutto questo anch'io ero molto meravigliata, anche di me stessa,... poiché non l'avevo udito da nessun uomo; per questo motivo le visioni, che avevo avuto nella mia anima le tenni nascoste per quanto potei»⁴⁰.

Questa situazione cambia quando Ildegarda diventa adulta. All'età di quarantadue anni ricevette l'ordine di comunicare quanto aveva visto. All'inizio della sua prima grande opera sulle visioni, lo *Sci vias* («Conosci le vie»), ella stessa ci riferisce le modalità della sua chiamata, che ha per modello la chiamata dei profeti nella Bibbia: «Nel quarantatreesimo anno della mia vita, con grande timore e tremore, mentre ero immersa in una visione celeste, vidi un grandissimo splendore, da cui usciva una voce dal cielo e mi diceva: 'O creatura umana, cenere di cenere e putredine di putredine di e scrivi quello che vedi e senti [...]»⁴¹.

Nonostante quest'ordine e l'assicurazione di aiuto divino, Ildegarda si rifiutò, secondo quanto lei stessa segnala, di dare seguito all'ordine ricevuto, «[...] finché, depressa, colpita da Dio, mi ammalai. Allora mi misi a scrivere, tormentata da molte infermità [...] Mentre facevo ciò, constatando la grande profondità dei racconti dei

³⁹ *Vita II*, p. 22, 45-47: «ac tertio etatis mee anno tantum lumen vidi, quod anima mea contremuit, sed pre infantia de his nichil proferre potui». FC 29, 125.

⁴⁰ *Vita II*, p. 23, 49-55: «et usque in quintum decimo annum fui multa videns et plura simpliciter loquens, ita quod et admirabantur, qui hec audierunt, unde venirent et a quo essent. Tunc et ego in me ipsa admirata sum, [...] quod hoc de nullo homine audivi, atque visionem, quam in anima vidi, quantum potui celavi». FC 29, 125-127.

⁴¹ *Scivias*, Protestificatio, CCCM 43, 3, 5-19: «Et ecce quadragesimo tertio temporalis cursus mei anno, cum celesti uisioni magno timore et tremula intentione inhaererem, uidi maximum splendorem, in quo facta est uox de caelo ad me dicens: O homo fragilis, et cinis cineris, et putrido putredinis, dic et scribe quae uides et audis» (Giovanna della Croce, 49). Storch 1990, 5.

Libri [sacri] – come ho già detto – ripresi le forze, risollevandomi dal mio malessere e a stento portai a termine, in dieci anni, questo lavoro»⁴².

Il primo a cui Ildegarda si rivolse per chiedergli di verificare e di confermare quanto aveva scritto fu Bernardo di Clairvaux. Nella prima lettera indirizzata a lui viene nuovamente sottolineato come le fosse pesato mettere per iscritto la sua esperienza: «Sono molto preoccupata di questa visione che mi si è dischiusa nell'anima. Mai l'ho guardata con gli occhi esterni della carne. Io miserevole e ancor più miserevole nel mio essere donna, ho contemplato fin dalla mia fanciullezza grandi prodigi, che la mia lingua non sarebbe in grado di esprimere, se lo Spirito di Dio non me li avesse spiegati perché credessi»⁴³.

Per il tramite di Bernardo, Ildegarda poté assicurarsi la protezione di papa Eugenio III, e così proseguire il suo compito non del tutto privo di insidie. Questa protezione segnò l'inizio della redazione dei suoi tre grandi volumi di visioni. Il *magister* Volmaro, che era stato suo insegnante, la monaca Riccarda di Stade, sua consorella, e dal 1177 Guilberto di Gembloux si posero a servizio di Ildegarda come segretari.

Come superiora di un monastero femminile di clausura non rimase inattiva in questo periodo. Di nuovo autorizzata da un comando divino, fortemente osteggiata dai monaci di Disibodenberg e anche da una parte delle proprie consorelle, si impegnò nella costruzione di un monastero indipendente sul monte Rupertsberg presso Bingen. Nel 1150 insieme con diciotto monache si trasferì nel nuovo edificio ancora in costruzione. Nel 1165 seguì la fondazione di un altro monastero a Eibingen. L'azione edificatrice qui pianificata, le garanzie finanziarie e giuridiche e le altre prestazioni a essa connesse furono rese possibili grazie all'appoggio considerevole ottenuto da varie famiglie nobiliari e dall'arcivescovo di Magonza.

La notorietà e l'autorità di Ildegarda erano così grandi che dovette intraprendere numerosi viaggi per predicare nei molti luoghi dove le era richiesto. Riceveva anche molte lettere nelle quali le si richiedevano consigli e giudizi. Tanto dagli scritti visionari quanto dalle sue lettere sappiamo che Ildegarda prese posizione su vari problemi di attualità, che denunciò la penosa situazione in cui si trovava la Chiesa, che si impegnò nella lotta contro l'espansione della setta dei Catari e che non ebbe paura di schierarsi dalla parte di papa Alessandro III contro l'imperatore Federico I Barbarossa nello scisma del 1159. Verso la fine della sua vita Ildegarda mostrò ancora una volta la sua particolare forza di resistere a tutto ciò che le sembrava

⁴² *Scivias*, *Protestificatio* (5, 79-87): «[...] quousque in lectum aegritudinis flagello Dei depressa caderem; ita quod tandem multis infirmitatibus compulsata, testimonio cuiusdam nobilis et bonorum morum puellae et hominis illius, quem occulte, ut praefatum est, quaesieram et inueneram, manus ad scribendum apposui. [...] Quod dum facerem, altam profunditatem expositionis librorum, ut praedixi, sentiens, uiribus que receptis de aegritudine me erigens, uix opus istud decem annis consummans ad finem perduxi» (Giovanna della Croce, 51). Storch 1990, 6ss.

⁴³ *Epist* 1 (4, 6-11): «Pater, ego sum ualde sollicita de hac uisione, que apparuit mihi in spiritu mysterii, quam numquam uidi cum exterioribus oculis carnis. Ego, misera et plus quam misera in nomine femineo, ab infantia mea uidi magna mirabilia, que lingua mea non potest proferre, nisi quod me docuit Spiritus Dei, ut credam». Führkötter 1990, 25.

ingiusto. Aveva permesso che un nobile scomunicato fosse sepolto nel cimitero del suo monastero, e ciò provocò l'interdetto per il suo monastero. Ildegarda era convinta che l'uomo sepolto si fosse riconciliato con la Chiesa prima della sua morte e per questo motivo ne rifiutò la riesumazione. La sua ferma opposizione durò per parecchi

mesi, finché l'arcivescovo di Magonza revocò la scomunica nei confronti del defunto. Poco tempo dopo, il 17 Settembre 1179 Ildegarda morì⁴⁴.

Opere

Degli scritti di Ildegarda ci sono pervenute tre grandi opere nelle quali sono contenute le visioni che ebbe⁴⁵: lo *Scivias* (1141-1151) è una testimonianza di fede costituita da tre parti. Il *Liber vitae meritorum* (1158-1163) è una proposta di vita che illustra il comportamento morale dell'uomo secondo la tecnica della contrapposizione di 35 coppie di vizi e di virtù. Il *Liber divinorum operum* (1163-1173) è infine una storia della salvezza universale, nella quale l'uomo è posto al centro dell'universo.

Ildegarda redasse inoltre alcuni scritti dedicati alla natura e alla medicina (*Physica, Cause et cure*), un'opera linguistica dai contenuti a tutt'oggi enigmatici (*Lingua ignota*) e un'opera di canti spirituali (*Ordo virtutum*). Le lettere da lei scritte, a noi pervenute e ritenute autentiche, sono più di 300.

Storia della salvezza nella tradizione del simbolismo

L'opera teologica di Ildegarda si pone nella tradizione del simbolismo⁴⁶. Sulla base della interpretazione agostiniana, il corso della storia è visto in funzione totale della salvezza. La rivelazione si può comprendere a partire dalla natura e dalla storia. La creazione, ma anche i testi della Bibbia possono essere compresi a partire dal loro contenuto simbolico. Le diverse forme dei sensi spirituali della Scrittura possono essere utilizzate in molteplici modi. La Bibbia può essere interpretata come un testo storico, d'altra parte il Vecchio e il Nuovo Testamento si richiamano l'un l'altro da un punto di vista tipologico; gli eventi dei tempi post biblici si pongono a loro volta in relazione con i tempi biblici.

Questa corrente di pensiero riuscì a mediare attraverso il simbolismo storico l'azione della salvezza di Dio con la struttura ciclica del cosmo. All'interno della concezione trinitaria di Ildegarda si può osservare come il macrocosmo della creazione e il microcosmo dell'uomo interagiscano a diversi livelli. Nelle trascrizioni

⁴⁴ Per quanto riguarda la biografia di Ildegarda possiamo indicare come rappresentativo di numerose ricerche l'opera di Führkötter 1979.

⁴⁵ Le principali opere di Ildegarda sono nel frattempo state inserite nell'edizione critica del CCCM. Queste edizioni sono state precedute da estese ricerche in merito all'autenticità e alla trasmissione degli scritti. Cfr. Schrader 1956.

⁴⁶ Il simbolismo nacque in Germania nel XII secolo nei monasteri benedettini e all'interno degli ordini riformati parallelamente allo sviluppo in Francia presso le scuole cattedrali della Scolastica. Gli esponenti più rappresentativi del simbolismo sono Ruperto di Deutz, Onorio di Autun, Anselmo di Havelberg, Ugo di San Vittore, Gerhoh di Reichersberg e Ottone di Frisinga. Cfr. anche Zöllner 1997, 162ss.

dei contenuti delle visioni vengono descritte più volte figure di forma circolare o sferica, che rappresentano la trasposizione in immagini di questa impostazione⁴⁷. Il cerchio o la ruota abbracciano la totalità del reale e contemporaneamente rappresentano in simbolo il cosmo e l'uomo quale suo centro, ordinati al Creatore che tutto comprende. Nel motivo del cerchio – di ispirazione neoplatonica – quale simbolo dell'infinito si manifesta il disegno della salvezza. Alcune immagini potrebbero ispirarsi al *Pastore* di Erma, scritto nel quale sono descritte visioni risalente ai primi tempi del cristianesimo. Ildegarda riprende nella sua visione della Chiesa la figura della donna anziana che nel *Pastore* di Erma personifica la Chiesa e che più avanti nella *Consolazione della filosofia* di Boezio è conosciuta come allegoria della Filosofia. L'incontro con questa donna è descritto in una sua lettera⁴⁸. Soprattutto la costruzione della Chiesa, il grande luogo di salvezza, potrebbe rifarsi al modello offerto dal *Pastore* di Erma. Anche nelle sue visioni di draghi sembra che Ildegarda si sia ispirata a questo scritto⁴⁹.

La storia della salvezza, così come viene immaginata da Ildegarda può essere ricapitolata in uno schema che si articola in tre momenti: dalla creazione (*constitutio*), alla caduta del peccato (*destitutio*), alla redenzione (*restitutio*). Al primo posto c'è la creazione a opera di Dio. La realtà totale è stata chiamata all'essere e mostra quale sua immagine la forma trinitaria; essa viene compresa come struttura dell'ordine universale.

L'uomo responsabile del creato

L'uomo è inserito in questo mondo come opera di Dio e in esso deve operare come essere dotato di ragione. L'uomo è l'opera preferita di Dio (*opus operationis Dei*). Questa posizione dell'uomo può a sua volta articolarsi in tre aspetti:

- L'uomo è una creatura (*opus Dei*) sempre sotto lo sguardo di Dio.
- L'uomo non è mai considerato in modo isolato, bensì come maschio o femmina relazionato ad altri uomini (*opus alterum per alterum*).
- L'uomo non è al mondo per la sua propria volontà, bensì ha un compito una missione da compiere (*opus cum creatura*).

L'intero agire per la salvezza da parte di Dio è inteso come operazione (*operatio*). Nella sua composizione di anima e corpo l'uomo è contemporaneamente inserito nella struttura del cosmo. L'uomo forma come microcosmo l'immagine originale del macrocosmo⁵⁰.

Come nel cosmo gli elementi, i venti, gli astri sono collegati, allo stesso modo la vita dell'uomo è condizionata dalla sua costituzione fisica, dagli umori (liquidi) corporali e dagli organi del corpo, che esercitano il loro influsso sulla sua condizione

⁴⁷ Cfr. soprattutto *LDO* 1/II, 59-113 (Pereira, 167-297).

⁴⁸ *Epist* 149 R (333ss., 1-114). Cfr. Dronke 1988, 169ss.

⁴⁹ Cfr. Meier 1997.

⁵⁰ Cfr. al proposito l'esauriente presentazione di Klaes 1987.

psichica. Questa rappresentazione è basata su misure e proporzioni, sulla teoria degli elementi e dei liquidi come pure sulle facoltà psichiche e spirituali. Nell'uomo a ogni analogia del corpo corrisponde una analogia spirituale. Se tutte le forze e gli elementi operano nel modo loro proprio, allora la vita si sviluppa come linfa vitale (*Grünkraft*) del corpo. A partire da questa analogia tutte le strutture e le funzioni del corpo vengono poste in relazione con l'universo.

All'uomo, come essere dotato di ragione, è affidata la responsabilità del creato. Questa situazione ha un esito drammatico quando l'uomo non riesce a onorare questa responsabilità: il peccato provoca la malattia nell'uomo e influenza persino l'ordine cosmico. Col peccato l'uomo danneggia se stesso e i suoi simili, ma anche le strutture cosmiche. Senza il peccato originale vigerebbe un ordine armonico: «cioè si avrebbe una primavera eguale a quella dell'anno precedente e in quest'estate lo stesso tempo che ci fu nell'estate passata e così via. Ma siccome l'uomo disobbedendo ha abbandonato il timore e l'amore di Dio, anche elementi e stagioni tutti vanno oltre i loro diritti»⁵¹. Nell'ambito della rappresentazione dei vizi dell'uomo, nel *Liber vitae meritorum* Ildegarda descrive il lamento degli elementi: «non possiamo avere il nostro corso e raggiungere la meta prefissata dal nostro Signore. Infatti gli uomini con le loro cattive azioni ci sovvertono come un mulino. Abbiamo un odore di peste e fame di ogni giustizia»⁵². Nonostante questa stretta prospettiva Ildegarda rigetta però decisamente il tentativo di voler ricavare la conoscenza del destino dalle stelle e dalla natura: gli elementi rendono manifesto l'attuale comportamento degli uomini, non danno però alcuna indicazione per quanto riguarda il futuro⁵³. La profezia non è mai per Ildegarda l'annuncio del nuovo e del sensazionale, bensì esposizione del contenuto della Scrittura.

Il completamento e il ripristino di tutta la creazione sono opera della redenzione di Cristo. Ildegarda sostiene la teoria della predestinazione assoluta, secondo la quale l'Incarnazione era già insita nell'opera creatrice di Dio. L'uomo è stato creato a immagine di Dio, perché Dio voleva diventare uomo. Nel *Liber divinorum operum* questa intenzione è formulata in un discorso di Dio stesso: «Allora di me progettai un'opera piccola, che è l'uomo, e la feci a mia immagine e somiglianza, così che in qualcosa agisse d'accordo con me, dal momento che nell'uomo il figlio mio avrebbe dovuto rivestirsi con la veste di carne»⁵⁴. Allo stesso modo Cristo è presentato nel

⁵¹ *Cause* 1.1 K17, p. 40, 19-23: «[...] scilicet hoc uerno tempore ut preterito uerno tempore, et in hac estate ut in preterita estate, et sic de ceteris. Cum autem homo et timorem et amorem Dei per inobedientiam transilit, tunc omnia elementa et tempora iura sua supergrediuntur». Schipperges 1992, 69.

⁵² *LVM* 3/I (124, 14-18): «Et audiui uocem magnam ex elementis mundi ad ipsum uirum dicentem: 'Currere et iter nostrum perficere non possumus, sicut de preceptore nostro posita sumus. Nam homines prauis operibus suis uelut molendinum subuertunt nos. Vnde pestilentia et fame omnis iustitie fetemus'». Schipperges 1972, 133.

⁵³ Cfr. *Scivias* 1/III, XX (50, 348ss.) (parte non tradotta in Giovanna della Croce); *Cause* 1.1 K15 (38, 1-10).

⁵⁴ *LDO* 1/IV, CV, 249, 18-21: «Unde paruum opus, quod homo est, in me dictaui et illud ad imaginem similitudinem meam feci, ita ut in aliquo secundum me operaretur, quoniam filius meus in nomine indumento carnis operiendus erat» [Pereira, 623]. Schipperges 1965, 169.

Liber vitae meritorum come l'uomo cosmico⁵⁵ che agirà come giudice contro i vizi, l'uomo (*vir*) che rappresenta la perfetta virtù (*virtus*). Dopo la vittoria di Cristo contro Satana e contro l'Anticristo – la battaglia che sempre nuovamente infuria viene descritta nelle diverse epoche⁵⁶ – la creazione verrà redenta. Quando tutto sarà compiuto l'uomo occuperà il posto del decimo coro degli angeli, che dal momento della caduta di Lucifero rimase vuoto.

Lo schema triadico, come rimando alla Trinità, viene utilizzato in tutta l'opera di Ildegarda. Impostati secondo la terna pseudo-dionisiana di *essentia, virtus, operatio* è tanto lo *Scivias* quanto la trilogia di opere⁵⁷. Il primo libro di *Scivias* tratta della creazione del mondo, il secondo della redenzione a opera di Cristo, il terzo della costruzione del regno di Dio nello Spirito Santo. Se dunque la figura centrale in *Scivias* è Dio-Padre in trono come *potentia*, nel *Liber vitae meritorum* Cristo, uomo-Dio cosmico e giudice dell'universo, è presentato come *sapientia*, mentre il *Liber divinorum operum* è caratterizzato dallo Spirito Santo nella forma della *caritas*.

Discretio: madre di tutte le virtù

Quanto Ildegarda attribuisce, nella terza parte di *Scivias*, al grande edificio della salvezza è contemporaneamente incarnato nella sua stessa vita: le molte forze (*virtutes*) scendono giù verso l'uomo come offerta di grazia; quando queste sono accolte sotto l'effetto dello Spirito Santo tornano nuovamente a Dio sotto forma di virtù (*virtutes*). In tal modo l'uomo è co-costruttore dell'edificio della salvezza; e così Ildegarda trasforma la grazia in opere. La trattazione delle virtù rappresenta uno dei punti più importanti nel complesso della sua trilogia; e l'esposizione più esauriente si trova certamente nel secondo scritto sulle visioni ossia nel *Liber vitae meritorum*. Qui vengono analizzati in contrapposizione virtù e vizi.

Il dono più grande è la *discretio*, la saggia prudenza, che è la madre di tutte le virtù e genera il retto e ragionevole uso delle stesse virtù: «l'uomo che, sia per timore che per amore di Dio, affligge il suo corpo con moderazione, discernimento (*discretio*) e rettitudine, nell'interiorità del suo spirito prova piacere come a un banchetto»⁵⁸. L'uomo è tenuto a ricercare nella *discretio* il giusto rapporto tra

⁵⁵ Ildegarda si ispira qui chiaramente all'esegesi patristica del salmo 18, modellata sulla rappresentazione del Cristo-gigante, il quale si caratterizza per la sua potenza combattiva.

⁵⁶ Qui Ildegarda mostra la sua appartenenza al simbolismo, nel quale la teoria delle successive epoche del mondo viene tratteggiata secondo varie modalità. Le epoche vengono simbolizzate per mezzo di figure dominanti o per mezzo di animali. Modelli a questo riguardo sono il libro di Daniele o quello dell'Apocalisse. La fine viene annunciata dall'apparizione dell'Anticristo. In Ildegarda troviamo lo sviluppo di questa teoria in *Scivias* 3/XI (Giovanna della Croce, 247-249) e in *LDO* 3/V/XV-XXVII (Pereira 1055-1125).

⁵⁷ Cfr. Meier 1985. Questa ricerca mostra come l'intera opera di Ildegarda sia attraversata dalla tradizione eriugeniana. Lo schema neoplatonico dell'*exitus-reditus* è qui esplicitato in chiave soteriologico-cosmologica.

⁵⁸ *LDO* 1/II, XXXV, 102, 24-26: «Homo autem, qui propter timorem seu amorem Dei cum moderamine discretionis et rectitudinis corpus suum affligit, in interiori spiritu quemadmodum in epulis gaudet» (Pereira, 271). Schipperges 1965, 56.

contemplatio e *actio*, che entrambe Ildegarda riconduce alla volontà di Dio: «perciò l'uomo di fede prenda in mano l'aratro con i buoi, ma in modo tale da potere contemporaneamente dirigere lo sguardo a Dio, che dona alla terra fertilità e frutti; proceda secondo gli insegnamenti del Maestro, così da non abbandonare le cose celesti mentre si occupa delle terrene»⁵⁹.

Se da una parte l'uomo non deve farsi schiacciare dalle preoccupazioni del mondo, dall'altra non deve eccedere nell'ascesi. Sottolinea infatti Ildegarda: «cerca di avere discernimento (*discretio*), che è madre di tutte le virtù, sia del cielo come della terra. Infatti per mezzo suo l'anima riceve orientamento e anche il corpo si sviluppa dentro una corretta costrizione [...] così l'uomo che, senza agire secondo il santo discernimento si affatica più di quanto il suo corpo riesca a sopportare, grazie a questa fatica e a quest'astinenza senza discernimento diventa inutile per la sua anima»⁶⁰.

Una personalità come Ildegarda di Bingen ha rappresentato questa *discretio*, come giusta misura di *actio* e *contemplatio*, anche nell'attuazione della missione mistico della profezia, da lei svolta con esemplare saggezza. Il fondamento che sta alla base di questo suo modo d'essere fu la regola benedettina, che ha osservato fin dalla sua fanciullezza.

La missione profetica: nesso tra Scrittura e storia presente

A ragione si è fatto notare, nelle varie ricerche che si interessano a lei, che nell'opera di Ildegarda gli elementi autobiografici non debbono essere interpretati nella loro letteralità come desiderio di autopresentazione. Sono piuttosto da intendere come piegate alle esigenze della sua missione profetica. Soprattutto la descrizione della debolezza, della fragilità e della malattia, come pure la sottolineatura di una scarsa istruzione sono un artificio letterario che le permettono di scrivere completamente per ispirazione divina⁶¹. Nelle grandi opere in cui sono descritte le sue visioni furono inseriti modelli letterari e teologici così rielaborati che oggi perfino i grandi conoscitori della teologia medievale fanno fatica a individuare le fonti alle quali attinge Ildegarda⁶². Proprio in questo si esprime la sua superiorità spirituale nei confronti della contemporanea Elisabetta di Schönau: se si compara il materiale che quest'ultima utilizza si scopre che, per guadagnare in autorevolezza, esso si dà in

⁵⁹ *LVM* 4/LIX (209, 1249-1252): «Sed fidelis homo aratrum cum bubus sic apprehendat, ut tamen ad Deum aspiciat, qui uiriditatem et omnes fructus terre dat; et sic per precepta magistri incedat, ut terrena colens celestia non deserat». Schipperges 1972, 216.

⁶⁰ *Epist* 198 (450, 2-5, 13-16): «[...] disce ut discretionem habeas que in celesti bus et terrestribus mater omnium uirtutum existit, quoniam per ipsam anima regitur et corpus, et in recta constrictione pascitur [...] sic homo qui plus quam corpus suum sustinere possit laborauit, operibus sancte discretionis in ipso lesis, per indiscretum laborem et per indiscretam abstinenciam anime sue inutilis efficitur». Führkötter 1990, 199. Secondo la tradizione questa lettera è indirizzata per errore a Elisabetta di Schönau, cfr. Van Acker 1991.

⁶¹ Cfr. Meier 1996. Cfr. anche la visione comparata di varie interpretazioni in Zöllner 1997, 81ss.

⁶² Cfr. Carlevaris 1998, Meier 1985, 472ss., 468ss. Per le fonti di Ildegarda come anche per l'interpretazione della profezia cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri 1992.

perfetta concordanza con l'originale. Ildegarda al contrario, pur nel solco della tradizione, sa tuttavia ristrutturare completamente il materiale a disposizione⁶³.

Profezia significa per Ildegarda soprattutto esposizione della Scrittura: «e all'improvviso provai gusto intellettuale sia nel saper comprendere il senso dei Libri (sacri), sia del Salterio, dei Vangeli e di altri libri sia dell'Antico e del Nuovo Testamento»⁶⁴. L'esposizione delle sue visioni è intessuta di parole di profeti, che a loro volta vengono interpretate da quanto ha «visto». Lo scopo non è quello dell'esegesi letterale, bensì la comprensione del senso spirituale della Scrittura. Un tale legame di profezia e esegesi conta nella tradizione numerosi precedenti modelli⁶⁵. D'altra parte, per Ildegarda, il profeta si pone sia in linea di continuità con Adamo (che all'inizio ebbe il dono della visione, poi compromesso per la caduta del peccato) sia in prossimità col *theologus* dionisiano, la cui *perfectio* quasi coincide con quella del maestro e guida⁶⁶. Ildegarda non annuncia profezie che riguardano il futuro, ma è piuttosto interessata a una corretta esposizione della rivelazione biblica, la quale è accessibile alla ragione umana. La visione profetica rende possibile la partecipazione alla prescienza divina⁶⁷. Il modello del profeta è Maria. In essa è chiaro come la comprensione dei segreti divini sia preceduta dall'essere posseduti da Dio⁶⁸. Le visioni di Ildegarda possono essere associate alle *visiones intellectuales* descritte da Agostino. Queste sono quelle che in senso proprio si addicono al profeta⁶⁹. Coinvolgono la ragione e i sentimenti e portano alla comprensione razionale nei segreti di Dio. Nelle visioni, ella si sofferma nella descrizione di quanto accade e di quanto sente, restando sempre sul piano dell'analogia, significato da espressioni quali *secundum similitudinem* o *velut*.

Quando Ildegarda nelle opere dedicate alle visioni si diffonde ampiamente su argomenti che riguardano il mondo, Dio e le virtù, non resta esente da riprovazione per coloro che, dovendo occuparsi per ufficio di tali questioni, non riescono a seguirla fino in fondo⁷⁰. È famosa la lettera che Ildegarda inviò al clero di Colonia nella quale con parole drastiche invita a porre attenzione alla penosa situazione che si è venuta a creare in quella Chiesa: «dato che tutte le altre creature eseguono i precetti ricevuti dal Maestro, anziché trascurarli, perché non provate vergogna? Al pari del sole e degli altri luminari in cielo vi ho costituiti perché brillaste per gli uomini col fuoco della vostra dottrina, fulgidi nella vostra buona fama e pronti ad accendere il vostro cuore [...]. Invece le vostre lingue stanno in silenzio, mentre la voce del Signore vi richiama con suono di tromba [...]. Perciò dalle vostre prediche sono assenti le luci

⁶³ Cfr. Schröder 2001, 371ss.

⁶⁴ *Scivias*, Protestificatio (4, 30-33): «Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti uoluminum sapiebam» (Giovanna della Croce, 50). Storch 1990, 5.

⁶⁵ Cfr. Schlosser 2000, 206.

⁶⁶ Cfr. Meier 1985, 482.

⁶⁷ Per quanto riguarda la *rationalitas* nell'opera di Ildegarda cfr. Chávez Alvarez 1991.

⁶⁸ Cfr. Chávez Alvarez 1991, 243-249. Cfr. *LDO* 2/I, XXXI ss. (Pereira, 751ss.); Ildegarda, *Expositio Evangeliorum*, in Pitra, 247ss.

⁶⁹ Cfr. Zöllner 1997, 94 con rimando a Ruperto di Deutz.

⁷⁰ Cfr. Schmidt 1979, 97-103.

per il firmamento della giustizia di Dio, come quando le stelle non brillano in cielo. Siete notte che produce tenebre, un popolo indolente e annoiato che non cammina nella luce»⁷¹. Con parole insistenti Ildegarda mette davanti agli occhi del clero le sue mancanze e conclude: «io che sono una donna timida e insulsa, per ben due anni mi sono molto affaticata a dire ciò a viva voce davanti a maestri, dottori e altri sapienti nei principali luoghi dove se ne trovavano. Ma, poiché la Chiesa era divisa, ho smesso di parlare»⁷². Ildegarda assume in questa circostanza il ruolo di «tromba di Dio» e di profeta deluso dal comportamento di coloro che in seno alla Chiesa svolgono ministeri ufficiali. Questa insoddisfazione viene chiaramente espressa nelle sue opere: «O creatura fragile, polvere di polvere terrena, cenere di cenere, grida e manifesta come si passa la soglia della incorrotta salvezza, affinché vengano eruditi coloro che, sebbene conoscano le profondità delle Scritture, non vogliono né dirla né predicarla, perché sono tiepidi e insensibili nel conservare la giustizia di Dio»⁷³. Questa situazione nella quale si dibatte il clero ha come conseguenza il fatto che gli uomini non vengono più a conoscenza della retta dottrina di Dio; anzi essa favorisce la diffusione di dottrine eretiche. Nei suoi scritti Ildegarda combatte con grande impegno i Catari⁷⁴. In questa setta, il rifiuto della mondanizzazione della Chiesa si era trasformato in un rigorismo ostile al mondo. La creazione non era più vista come l'opera di Dio, bensì come ambito in cui domina il demonio, e quindi come demonizzata. L'uomo non viene considerato nella sua unità di corpo e anima: egli deve piuttosto sperimentare la liberazione dalla sua corporeità. Questo movimento si sviluppò fortemente in Renania nel XII secolo e ciò non passò inosservato a Ildegarda. Se per un verso, nelle sue lettere, prende chiaramente posizioni contro i Catari, per un altro anche nelle sue visioni è veicolata una concezione generale della creazione che implica repulsione per le tesi proprie della setta. Dio è il creatore e il custode del cosmo in tutte le sue dimensioni. Perfino il settentrione, regno delle tenebre, non è al di fuori della sua signoria e nella battaglia finale sarà sconfitto e integrato al regno di Dio. Come abbiamo detto sopra, Ildegarda indica all'uomo che nella sua costituzione di anima e corpo tutte le forze operano sempre insieme. La bontà della creazione si manifesta ultimamente in modo preminente attraverso l'Incarnazione di Dio in Cristo. Per questo motivo il programma di Ildegarda è improntato alla responsabilità nei confronti del mondo, non invece alla fuga da esso.

⁷¹ *Epist* 15 R (35/36, 36-39, 53, 61): «[...] quare non erubescitis, cum omnes creature precepta, que de magistro suo habent, non deserunt, sed perficiunt? Vos constitui sicut solem et cetera luminaria, ut luceretis hominibus per ignem doctrine, in bono rumore fulgurantes et ardentia corda parantes [...]. Lingue autem uestre mute sunt in clamante uoce canentis tube Domini [...]. Unde firmamento iustitie Dei luminaria in linguis uestris desunt, uelut cum stelle non lucent. Vos enim nox spirans tenebras estis et quasi populus non laborans, nec propter tedium in luce ambulans». Führkötter 1990, 169.

⁷² *Epist* 15 R (43, 274-278): «Ego autem timida et pauperula per duos annos ualde fatigata sum, ut coram magistris et doctoribus ac ceteris sapientibus in quibusdam maioribus locis, ubi mansio illorum est, uiuente uoce ista proferrem. Sed quia Ecclesia diuisa erat, uocem hanc subtraxi». Führkötter 1990, 172.

⁷³ *Scivias* 1/I (8, 31-36): «O homo, quae fragilis es de puluere terrae et cinis de cinere, clama et dic de introitu incorruptae saluationis, quatenus hi erudiantur qui medullam litterarum uidentes eam nec dicere nec praedicare uolunt, quia tepidi et hebetes ad conseruandam iustitiam Dei sunt» (Giovanna della Croce, 57-58). Storch 1990, 10.

⁷⁴ Cfr. Müller 1979.

ELISABETTA DI SCHÖNAU (1129-1164/1165)

Tra le teologhe medioevali alle quali rivolgiamo la nostra attenzione ve n'è una, contemporanea di Ildegarda, non molto conosciuta e forse anche collocata fuori dalla cerchia di quelle di cui normalmente si parla: Elisabetta di Schönau. Sebbene da una parte le condizioni di vita di queste due donne fossero più o meno simili, non si può dire lo stesso per le loro personalità chiaramente diverse.

Vita

Elisabetta discendeva da una famiglia nobile della media Renania, dalle cui fila erano usciti molti ecclesiastici e religiosi e che aveva buoni rapporti con personaggi pubblici importanti della regione. Da quanto riportato in parte dagli scritti di Elisabetta e in parte da altre fonti ci sono pervenuti alcuni nomi di suoi fratelli e sorelle e di parenti. Elisabetta nacque nel 1129 e all'età di dodici anni (1141/1142) venne affidata dai suoi genitori al doppio monastero benedettino di Schönau, che era stato costituito da poco. Nel 1147 ricevette l'abito monastico. Nei primi anni della sua vita monastica visse ritirata e inosservata. Ciò che ci è dato conoscere è solo il fatto che in quel periodo era oppressa da malattie, stati d'ansia e depressioni. Attorno alla Pentecoste del 1152 cadde in una depressione talmente forte che desiderò seriamente di morire. Le estasi che le erano concesse erano accompagnate da dolori, angosce e paralisi che avevano spesso come esito la perdita dei sensi. Negli anni seguenti queste esperienze si moltiplicarono. Soprattutto le persone che apparivano a Elisabetta in visione cominciano a parlare con lei e a darle spiegazioni di ciò che aveva veduto. Elisabetta pone domande e spesso si sviluppa un dialogo sul contenuto di molte visioni. Per questo motivo Elisabetta si sente spinta fin dall'inizio a mettere per iscritto quanto vede e sente.

Un cambiamento decisivo si produsse quando, sollecitato da lei, suo fratello Egberto rinunciò a una carriera mondana ed entrò nel monastero di Schönau. Da quel momento egli divenne suo consigliere e anche il redattore della sua opera visionaria. Anzi divenne perfino colui che poneva le domande che poi lei avrebbe concretamente rivolte alle persone che le apparivano in visione. Nel 1157 Elisabetta venne nominata maestra delle novizie del monastero di Schönau. Il suo stato fisico però peggiorò visibilmente e, dopo una grave malattia attorno alla Pentecoste del 1164 (o del 1165), morì⁷⁵.

Opere

Ci sono pervenute diverse opere che contengono le visioni di Elisabetta. Innanzi tutto il suo diario – il *Liber de temptationibus inimici* – nel quale sono descritte le prime esperienze visionarie, che è composto di molti libri. Un'opera che vi si annette – il *Liber viarum Dei* –, si ispira allo *Scivias* di Ildegarda; questo è il testo nel quale è

⁷⁵ Per la biografia cfr. Roth 1884, XCIIss.; Köster 1965; Clark 1992, 11-27.

più chiaramente riconoscibile l'influsso del fratello Egberto. A esso fanno seguito le rivelazioni relative all'assunzione in cielo di Maria e infine il ciclo di sant'Orsola. Ci sono anche pervenute alcune lettere⁷⁶.

La diffusione delle opere manoscritte di Elisabetta ci dà un'idea di quale fosse la loro importanza nel Medioevo. Certamente esse erano molto in sintonia con la devozione popolare delle religiose medievali, molto di più di quanto non lo fossero le impegnative visioni di Ildegarda di Bingen. Fino a oggi ci sono pervenuti 150 codici contenenti opere di Elisabetta, di cui una cinquantina offrono raccolte di scritti⁷⁷. Köster ha fatto ricerche sulle diverse fasi della redazione delle raccolte e ha rilevato che i testi sono stati progressivamente depurati di «alcuni passaggi sconvenienti», ma che d'altra parte le raccolte originarie dei suoi testi, risalenti probabilmente a poco dopo la morte di Elisabetta, ebbero una grandissima risonanza⁷⁸.

Le tentazioni demoniache e la consolazione di Maria

Come è evidente già titolo del diario – *Le tentazioni che provengono dal nemico* –, le visioni di Elisabetta sono condizionate dalla sua malattia e dalla sua depressione, da lei sperimentate come tentazioni del demonio, che le si presenta in varie forme. È chiaro che la situazione penosa di Elisabetta non è conseguenza delle visioni, bensì presupposto. Nelle prime visioni che essa ha della Madonna si sente consolata: Maria pronuncia il nome di Elisabetta in modo tale che lei lo possa sentire, sebbene non possa essere captato con «orecchie esteriori». In questo modo Elisabetta si sente interpellata e rassicurata dalla vicinanza di Dio⁷⁹. Un po' alla volta le sue visioni diventano delle audizioni, nelle quali Maria, diversi santi e un Angelo parlano a Elisabetta⁸⁰.

«Visioni su commissione»: risposte teologiche attraverso le visioni

È sempre incaricata dai suoi direttori spirituali, soprattutto da suo fratello Egberto, di porre in queste esperienze domande precise o di chiedere di ricevere visioni su determinati avvenimenti. Sotto la direzione del fratello si sono svolte delle «visioni su commissione», la cui divulgazione non rispondeva principalmente all'esigenza profetica di Elisabetta, ma agli interessi teologici o legendari del suo

⁷⁶ L'unica edizione completa dell'opera di Elisabetta è quella di Roth 1884; è stata annunciata una edizione critica nel *Corpus Christianorum*. Per una cronologia cfr. Köster 1952, 79-83. Per una esauriente presentazione cfr. Clark 1992, 28-49.

⁷⁷ Cfr. Köster 1951 e Köster 1965, 36.

⁷⁸ Cfr. Köster 1952 e Köster 1965, 30ss.

⁷⁹ Cfr. Weiss 1993, 131ss. Questa confidenziale chiamata per nome non è tipica della mistica medievale.

⁸⁰ Questo angelo potrebbe essere influenzato dalla figura dell'angelo dei pastori presente nel *Pastore* di Erma. Non può infatti essere una mera coincidenza il fatto che una delle prime edizioni delle opere di Elisabetta appare nel 1513 all'interno di un volume dello stampatore Henri Estienne (*Henricus Stephanus*) a Parigi, nel quale si fa riferimento al *Pastore* di Erma; la stessa cosa si può dire per lo *Scivias* di Ildegarda. Cfr. Roth 1884, XLVII-XLIX.

consigliere⁸¹. È in questo quadro che si colloca il desiderio di Egberto di conoscere qualcosa sul destino nell'aldilà di Origene, il quale come noto era stato condannato per eresia. L'evangelista Giovanni rivela a Elisabetta che in definitiva Dio non avrebbe stabilito alcuna punizione a Origene che Maria non avesse approvato⁸². Non sempre tuttavia il suo Angelo è disposto a soddisfare tutte le curiosità. Spesso le domande vengono ripetute più volte e in qualche occasione l'Angelo si mostra risentito e rifiuta di dare risposte. I direttori spirituali di Elisabetta chiedono però sempre nuove conferme di quanto ella vedeva e udiva e soprattutto una conformità con la dottrina teologica.

Conflitto tra interpretazioni di visioni: il caso dell'umanità di Cristo

Tale conflitto emerge chiaramente ad esempio dal succedersi di un'interpretazione diversa all'interpretazione già data di una visione che è descritta nel terzo volume dei suoi diari in cui sono riportate le visioni⁸³. La notte della vigilia di Natale riceve la visione di una figura femminile: «In mezzo al sole si vedeva l'immagine di una giovane donna di bell'aspetto e dallo sguardo indimenticabile»⁸⁴. Elisabetta descrive l'immagine della giovane donna, i suoi lunghi capelli, la sua corona d'oro. La luce del sole che la donna porta con sé inonda tutta la terra. Poi vede una nuvola che si sposta e si ferma davanti al sole che perciò adombra tutta la terra; la nube si ritira e poi di nuovo adombra la terra. Questa alternanza di luce e tenebra continua a prodursi. Ogni volta che la terra è avvolta nelle tenebre la giovane donna piange. Nella visione successiva Elisabetta chiede all'Angelo che le spieghi il significato di quanto visto e si sente dire: «ogni giovane donna che tu vedi è la santa natura umana del Signore Gesù. Il sole, in mezzo al quale è seduta la giovane donna, è la natura divina che lei possiede completamente e che esalta la natura umana del Salvatore. La nuvola tenebrosa che di quando in quando tiene lontana dalla terra la luce del sole è l'ingiustizia che domina sul mondo»⁸⁵. In questo modo la bontà di Dio è compromessa, e Dio si pente di avere creato un uomo che calpesta sotto i piedi la sua grazia. Ma Dio, nonostante ciò, nella sua grande misericordia, fa sempre di nuovo risplendere la sua luce sulla terra. L'Angelo aggiunge poi la spiegazione di altri particolari: «la corona d'oro sulla testa della giovane donna è la gloria celeste, che per merito dell'umanità di Cristo viene concessa a tutti coloro che credono in lui. Il

⁸¹ Cfr. Clark 1992, 33.

⁸² *Visio* III, 5, Roth 1884, 62s.: «non est voluntas domini, ut multum tibi de hoc revelatur. Scire autem debes, quoniam error Origenis non ex malitia erat, sed magis ex nimio fervore, quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum, quas ambat, et divinis secretis, que nimis percutari volebat. Propterea et pena eius, in qua detinetur, gravis non est [...]. Quid autem de ipso in novissimo die fieri debeat, nunc tibi revelandum non est, sed hoc inter archana sua dominus vult habere». Cfr. Clark 1992, 57; Köster 1965, 24.

⁸³ Cfr. a questo proposito l'interpretazione in Lewis 1983 e in Clark 1992, 103ss.

⁸⁴ *Visio* III, 4, Roth 1884, 60: «[...] et in medio solis similitudinem virginis, cuius forma speciosa valde, et aspectu desiderabilis erat». Lewis 1983, 74.

⁸⁵ *Visio* III, 4, Roth 1884, 61: «Virgo illa, quam vides, domini Jesu sacra humanitas est. Sol in quo sedet virgo, divinitas est, que totam possidet et illustrat salvatoris humanitatem. Nubes tenebrosa, que per vices arcet solis claritatem a terris, iniquitas est que regnat in mundo». Lewis 1983, 75.

bicchiere nella sua mano destra è la fonte dell'acqua eterna che il Signore del mondo porge a tutti coloro che giungono a lui, mentre egli istruisce e ristora il loro cuore»⁸⁶.

L'apparizione del sole richiama già di per sé un contesto divino (come si riscontra in altre visioni di Elisabetta), ma l'Angelo intende sottolineare ancor più fortemente questo aspetto. Elisabetta, probabilmente non sentendosi sicura della correttezza dell'immagine, che nella visione seguente risultava modificata, chiede all'evangelista Giovanni chiarimenti su quanto ha visto, cioè: «su come ero stata istruita in precedenza»⁸⁷. Perché l'umanità del Signore Gesù viene mostrata sotto una forma femminile e non maschile? La risposta viene sorprendentemente evitata: «il Signore volle che ciò avvenisse in questo modo, affinché la visione potesse essere riferita in modo più appropriato anche alla sua santa Madre»⁸⁸. Per questo motivo tutti i particolari dell'immagine vengono riferiti a Maria.

Le visioni dell'assunzione di Maria

Anche le visioni dell'assunzione corporale di Maria in cielo sono indotte da una circostanza esterna, benché la Madonna nelle visioni di Elisabetta sia sempre privilegiata. Infatti nel passaggio introduttivo Elisabetta riferisce: «Allora, obbedendo a un ordine di un nostro superiore, le (a Maria) chiesi: Signora, possa piacere alla tua grazia di volerci istruire se tu sei stata assunta in cielo solo secondo lo spirito oppure anche secondo la carne»⁸⁹. Elisabetta si sente consolata dal fatto che non sia ancora giunto il momento per una tale rivelazione, ma spinta dalla curiosità del fratello monaco si impegna con la preghiera per ottenerla. A distanza di un anno, nuovamente accompagnata da una grave malattia, riceve la visione desiderata. Vede che la figura della Madonna risorge da un sepolcro inondato di luce e viene accompagnata da una schiera di angeli verso il cielo, dove Cristo le viene incontro. L'Angelo le spiega che questa è la visione dell'assunzione corporale di Maria in cielo, che ha avuto luogo quaranta giorni dopo la sua morte⁹⁰. All'inizio Elisabetta esita a rendere noto il contenuto di questa visione, perché non vuole essere considerata come scopritrice di novità. Per due anni tace e in una successiva visione questo suo atteggiamento riceve approvazione dalla stessa Madonna: la notizia dell'assunzione al cielo di Maria non deve essere resa nota tra il «popolo»⁹¹. Elisabetta chiede allora: «Devo dunque distruggere completamente quanto ho messo per iscritto a riguardo di questa

⁸⁶ *Visio* III, 4. Roth 1884, 61: «Corona aurea, que est in capite virginis, gloria celestis est, que per Christi humanitatem acquisita est omnibus credentibus in eum. Poculumquod est in dextera eius, fons aque vive est, quem porrexit dominus mundo docens et reficiens corda venientium ad se». Lewis 1983, 76.

⁸⁷ *Visio* III, 4. Roth 1884, 61: «et interrogavit eu, sicut premunita fueram». Lewis 1983, 76.

⁸⁸ *Visio* III, 4. Roth 1884, 62: «Hoc idcirco fieri dominus voluti, ut tanto congruentius etiam ad significandam beatam mater eius visio posset aptari». Lewis 1983, 76.

⁸⁹ *Visio* II, 31. Roth 1884, 53: «Tunc, sicut ab uno ex senioribus nostris premunita fueram, rogavi illam dicens: 'Domina mea placet benignitati tue, ut de hoc certificare nos digneris, utrum solo spiritu assumpta sis in celum, an etiam carne'». Brixner 1987, 178.

⁹⁰ *Visio* II, 31. Roth 1884, 54: «Ostensum est tibi in hac visione quomodo tam carne, quam spiritu domina nostra in celum assumpta est».

⁹¹ *Visio* II, 31. Roth 1884, 54: «non debet divulgari hoc in populo».

rivelazione?». Ma Maria risponde «Ciò che ti è stato rivelato non deve essere distrutto e dimenticato, bensì ti è stato rivelato per aumentare la mia gloria presso coloro che mi amano sopra ogni cosa»⁹². A seguito di ciò, il giorno dell'assunzione di Maria in cielo sarà celebrato come una festa importante nel monastero di Schönau⁹³.

Le visioni e la fioritura di nuove leggende relative a Sant'Orsola

La fama di Elisabetta è dovuta soprattutto al ciclo di visioni della leggenda di sant'Orsola, dalle quali emerge contemporaneamente come lei sia diventata uno strumento dei suoi direttori spirituali. Già dal IV-V secolo venivano venerate a Colonia delle sante vergini e martiri il cui numero, a causa di un errore di lettura, era stato indicato a partire dall'VIII secolo in 11.000: Orsola era la loro guida. La leggenda fu rivitalizzata nel 1106 quando, durante gli scavi per il rafforzamento delle mura della città, nei pressi della Chiesa di Sant'Orsola si scoprì un grande cimitero risalente al periodo romano. In quel luogo, a un certo punto degli scavi condotti dai benedettini di Deutz, vennero alla luce dei *tituli* (tavole di pietra sui quali erano stati incisi dei nomi) attestanti l'identità di questi resti.

L'abate Gerlach di Deutz era amico di Egberto. Molte delle reliquie ritrovate insieme con i *tituli* vennero inviate a Schönau dove furono venerate: queste sante apparvero a Elisabetta nelle sue visioni dando informazioni circa la loro vita. Nacque così un nuovo ciclo di leggende che diede luogo a interpretazioni sempre più fantastiche. Furono continuate le riesumazioni e tra l'altro si rinvennero i resti dei direttori spirituali delle sante vergini, di soldati, vescovi, di un cardinale e infine perfino di un papa che si chiamava *Cyriacus*. Questa situazione sembrò sospetta perfino a Elisabetta al punto che ella iniziò ad avere dubbi sulla veridicità dei *tituli*. Ma tutti i dubbi vennero accantonati a causa delle motivazioni razionali rivelate nelle visioni. Elisabetta viene rassicurata che quel papa non figurava in nessuna delle liste di papi proprio a motivo del fatto che egli rinunciò alla sua carica per potersi unire alle vergini⁹⁴. Sebbene Elisabetta si fosse collocata in posizione critica a causa di alcuni dettagli concernenti i ritrovamenti, non c'è dubbio che nel complesso sia stata strumentalizzata ai fini di una grossa operazione di falsificazione⁹⁵.

Le profezie e il riserbo di Elisabetta

⁹² *Visio* II, 31. Roth 1884, 54: «Rursum dixi: Vis ergo ut omnino deleamus, que scripta sunt de revelatione ista? Et ait: non sunt tibi hec revelata, ut deleatur et in oblivionem mittantur, sed ut amplificetur laus mea apud eos, qui singulariter diligunt me». Brixner 1987, 179.

⁹³ Cfr. Clark 1992, 40s.

⁹⁴ In Weiss 1993, 125-145; 137ss. l'evoluzione del ciclo viene presentata con ulteriori indicazioni bibliografiche. Cfr. anche Clark 1992, 37ss.

⁹⁵ Hilpich 1965, 51-58; 52: «l'inesperienza delle cose del mondo da parte di Elisabetta nel caso di sant'Orsola fu sfruttata anche dai canonici di Colonia, nel momento in cui la strumentalizzarono, affinché riconoscesse l'autenticità delle cosiddette reliquie di sant'Orsola».

La preoccupazione di suscitare scandalo con i suoi annunci accompagnò Elisabetta fin dal principio delle sue visioni. Solo costretta da una grave malattia aveva mostrato i suoi diari all'abate del monastero. Nei casi poi di argomenti particolarmente delicati la sua tendenza è quella di avvolgerli nel silenzio. A Ildegarda sono indirizzati alcuni passaggi nei quali Elisabetta descrive questa situazione. Essa tratteggia le situazioni ostili nelle quali si è ritrovata a causa di profezie di sventura⁹⁶: «Come Voi avete saputo anche da altri, il Signore mi ha mostrato la sua grande misericordia, più di quanto io meritassi o potessi aver meritato: Egli si è spesso degnato di rivelare a me alcuni segreti celesti. Spesso mi ha anche accennato tramite il suo Angelo quali cose sarebbero accadute in questi giorni al suo popolo a causa dei suoi peccati, se non avesse fatto penitenza. Mi ha anche ordinato di annunciare queste cose pubblicamente. Io però mi sono impegnata, per quanto ho potuto, a tenerle nascoste, per evitare di sembrare presuntuosa e di apparire suscitatrice di cose nuove. Quando dunque una domenica venni rapita nello spirito nel solito modo, si avvicinò l'Angelo del Signore e disse: 'Perché nascondi l'oro nel letame? – intendo cioè la parola di Dio, che attraverso la tua bocca è indirizzata alla terra, non perché venga nascosta, bensì perché venga resa nota a gloria e onore del nostro Signore e per la salvezza del suo popolo?'. Dopo che ebbe detto queste cose l'Angelo roteò sopra di me il flagello, con il quale nella sua grande ira mi colpì dolosamente quindici volte, al punto che dopo tale flagellazione il mio corpo rimase come morto per tre giorni»⁹⁷. Dopo questo incontro Elisabetta rimase muta fino a che non mostrò nuovamente i suoi appunti all'abate del monastero per una eventuale loro diffusione; ciò però implicava che Elisabetta chiedesse negli incontri con l'Angelo nuove conferme per essere sicuri che la loro pubblicizzazione fosse veramente voluta da Dio. Nella sua lettera di risposta, Ildegarda fa riferimento alla caduta dell'uomo e alla necessità della profezia: «il mondo non ha più la forza da cui si produce il verdeggiare delle virtù [...] Nel nostro tempo è veramente necessario che Dio ricopra alcune uomini con la rugiada affinché i suoi strumenti non siano inefficaci [...] quelli che poi desiderano eseguire le opere del Signore devono sempre aver presente di essere in quanto uomini vasi d'argilla e devono sempre dirigere il loro sguardo su quello che sono e quello che diventeranno [...] Essi annunciano i segreti come una

⁹⁶ Cfr. Clark 1992, 14s. Köster segnala che il relativo testo venne espunto nelle successive redazioni delle visioni, Köster 1965, 34.

⁹⁷ *Visio* III, 19. Roth 1884, 71: «Sicut per alio audistis, magnificavit dominus misericordiam suam mecum supra, quam meruim, aut mereri ullatenus passim, in tantum, ut et celestia quidam sacramenta michi frequenter revelare dignatus sit. Significavit etiam michi per angelum suum frequenter, qualia ventura esset super populum suum in his diebus, nisi agerent penitentiam de iniquitatibus suis, atque, ut palam hec annuntiarem, precipit. Ego autem, ut arrogantiam evitarem, et ne auctrix novitatum viderer, in quantum potui, omnia hec studi occultare. Cum igitur solito more quidam dominica die essem in mentis excessu, astitit michi angelus domini dicens: Quare abscondis aurum in luto? Hoc est verbum dei, uod per os tuum missum est in terram [propter facies distortas] non, ut abscondatur, sed ut manifestetur ad laudem et gloriam domini nostri et salvationem populi sui. Et hoc dicto, levavit super me flagellum, quod quasi in ira magna quinquies michi amarissime inflixit, ita ut per triduum in toto corpore meo ex illa percussione languerem». Führkötter 1990, 192.

tromba che certamente fa risuonare il suono, senza tuttavia che debba essere suscitato da loro. Un Altro infatti soffia dentro di loro perché essi suonino»⁹⁸.

Pur con la necessaria prudenza Elisabetta vede la situazione penosa della Chiesa già denunciata da Ildegarda e la condanna con dure parole. Il suo libro delle sue visioni intitolato *Liber viarum Dei* è uno scritto di ammonizione nei confronti di tutti coloro che occupano posizioni ufficiali nella Chiesa. Come si evince da un espresso rimando contenuto nel testo, Elisabetta prende spunto per scrivere questa sua opera dallo *Scivias* di Ildegarda⁹⁹. L'inizio, analogamente a quanto avviene per Ildegarda, descrive la visione di un grande monte: «Io, Elisabetta, vidi nella visione del mio spirito un grande monte, splendente di una luce sfolgorante e qualcosa di simile a tre vie che dai suoi piedi giungevano su fino alla cima [...] Sulla cima del monte, di fronte alla via di mezzo c'era un uomo eccellente vestito con una tunica splendente di colore blu e con i fianchi cinti da una cintura di colore bianco candido. Il suo volto era spendente come il sole, i suoi occhi brillavano come le stelle e i suoi capelli erano simili a lana candida. Egli aveva nella sua bocca una spada a due tagli; nella mano destra teneva una chiave e in quella sinistra qualcosa simile a uno scettro regale»¹⁰⁰. Le vie vengono descritte di colore blu, verde e rosso. Nelle visioni successive a Elisabetta vengono mostrate una prima volta ancora tre vie e infine altre quattro vie che salgono sul monte. Nell'ultima visione l'Angelo le fornisce l'interpretazione di quanto Elisabetta ha visto: «L'alto monte è la grandezza della beatitudine celeste. La luce sulla cima del monte è lo splendore della vita eterna. Le diverse vie che conducono sul monte sono le varie modalità di ascensione degli eletti, che salgono verso il regno della luce»¹⁰¹. Esse sono le vie della vita contemplativa e della vita attiva, come pure quelle dei martiri. Le altre tre vie riguardano gli stati all'interno della Chiesa: le persone sposate, le persone consacrate e coloro che hanno una funzione di guida. Le quattro vie della terza visione si riferiscono alle vedove, agli eremiti, alle persone giovani e a quelle mature, ai bambini. L'uomo che splende sulla cima del monte è Cristo, al quale è stato dato potere sopra ogni cosa. Alla spiegazione della visione vengono aggiunte delle esortazioni per ciascuno degli stati di vita elencati, intercalate da consigli relativi al tempo liturgico nel quale l'Angelo era

⁹⁸ «Iam enim mundus lassus est in omni uiredine virtutum, [...] Sed in hoc tempore necesse est quod Deus aliquos homines irriget, ne instrumenta ipsius optiosa sint [...] Qui opera Dei perficere desiderant, sempre attendant quod fictilia uasa sunt, quoniam homines existunt, ac sempre aspiciant quid sint et quid futuri sint,.. sed tantum mystica Dei canantes sicut tuba que solummodo sonum dat nec operatur, sed in quam alius spirat ut sonum reddat». Ildegarda di Bingen *Epist* in: CCCM 91 A, 457. Führkötter 1990, 196s; cfr. anche Roth 1884, 179.

⁹⁹ *Liber viarum Dei* VI, Roth 1884, 91. Cfr. Clark 1992, 34ss.

¹⁰⁰ *Liber viarum Dei* I, Roth 1884, 88: «[...] ego Elisabeth vivi in visione spiritus mei montem excelsum copioso lumine in summo illustratum, et quasi vias tres a radice eius a cacumen usque porrectas [...] Stabat autem in vertice montis contra viam mediam vir quidam insignis tunica iacincta indutus et precinctus ad renes balteo candido. Facies eius splendida erat, ut sol, oculi vero in modum stellarum radiantes et capilli eius tamquam lana candidissima. Habebat autem in ore gladium ex utraque parte acutum, et in manu dextera clavim, in sinistra vero quasi sceptrum regale».

¹⁰¹ *Liber viarum Dei* I, Roth 1884, 89: «Mons excelsus altitudo celestis beatitudinis est. Lux in vertice montis claritas est vite eterne. Vie diverse in monte electorum varie ascensiones sunt, quibus ad regnum claritatis ascendunt».

apparso a Elisabetta. Vengono elencati i pericoli e gli errori di ciascun stato di vita e vengono espressi incoraggiamenti; in particolare vengono presentati in modo esauriente le tre vie della seconda visione. Analogamente a quanto aveva già fatto Ildegarda, anche Elisabetta rivolge gravi accuse contro coloro che hanno una funzione di guida nella Chiesa: «Il capo della Chiesa è malato e le sue membra sono morte. Infatti la sede apostolica è dominata dalla superbia e caratterizzata dall'avarizia. Essa è piena di malvagità e di peccato e scandalizza le mie pecore e le conduce all'errore, anziché condurle e guidarle rettamente. La parola del Signore risuona con potenza: dimenticherà queste cose la mia destra? Se non si pentiranno e non correggeranno le loro vie, io li annienterò. O voi alti prelati della Chiesa, pensate che dovrete rendere conto nel mio tremendo giudizio delle mie pecore che vi erano state affidate per essere protette e custodite. Ora vi invio una paterna esortazione: abbandonate le vostre cattive vie, purificate le vostre coscienze e io mi riconcilierò con voi. Altrimenti io, il Signore, cancellerò la vostra memoria dalla terra dei viventi»¹⁰². Malgrado queste dure parole Elisabetta non ha alcun dubbio circa la dignità gerarchica di coloro cui sono stati attribuiti incarichi ecclesiali e neppure sulla validità dei sacramenti da essi amministrati¹⁰³. Allo stesso modo nella sua predica alle persone sposate descrive a tinte fosche i pericoli della vita mondana, ma riconosce il matrimonio come buono in sé. Da molte considerazioni contenute nella sua opera e certamente anche dalla posizione di suo fratello emerge chiaramente che Elisabetta desidera una riforma nella vita della Chiesa, ma anche che nello stesso tempo respinge le proposte di riforma radicale avanzate dai Catari¹⁰⁴. A questo proposito, in una lettera indirizzata a Ildegarda, Elisabetta prende chiaramente posizione: «Il Signore ha provato la Chiesa e l'ha trovata addormentata. Per questo è venuto il ladro, ha trapassato con le armi, ha distrutto il basamento di pietra, ha precipitato in una cisterna senz'acqua e non irrigata [...] Me ne ricordo: un tempo di tanto in tanto mi apparve che serpenti velenosi sarebbero penetrati nella Chiesa in segreto desiderosi di lacerarla. E ho capito che ciò si deve riferire a questi Catari che ora con occulto disegno traggono in errore la Chiesa di Dio»¹⁰⁵.

¹⁰² *Liber viarum Dei* XV, Roth 1884, 113s.: «Caput ecclesie elanguit, et membra illius morta sunt, quoniam sedes apostolica obsessa est superbia, et colitur avaricia, et repleta est iniquitate et impietate et scandalizant oves meas, et errare eas faciunt, quas custodire et regere debuerunt. Verbum est domino cum potentia sua. Nunquid hec obliviscetur dextera mea? Nequamquam. Procul dubio, nisi conversi fuerint et correxerint vias sua pessimas, ego dominus conterai eos [...] Hec dicit dominus magnis prelatibus ecclesie: recordamini, quam rationem reddituri estis in tremendo sudicio meo de ovibus meis, quas suscepistis regere et custodire, quoniam precitati estis dona spiritualia populi mei precio infelicitatis. Nunc igitur mitto ad vos paternas admonitiones, videte, ne forte iudicemini, sed convertimini a viis vestris pessimis, et mundate conscientias vestras, et reconciliabor vobis. Alioquin ego dominus delebo memoriam vestram de terra viventium». Hilpisch 1965, 56.

¹⁰³ Roth 1884, 114s.

¹⁰⁴ Cfr. Clark 1992, 22ss.

¹⁰⁵ *Visio* III, 21. Roth 1884, 74: «Probavit eos dominus, et inventi illos dormientes. Propter hoc venit fur et perfodit et destruxit lapidem fundamenti, et proiecit in cisternam non habentem aquam neque irrigata est [...] Sed ego mecum recolo. Quod aliquando olim mihi apparuit, venenosos serpentes venturos esse in ecclesiam dei, secreto ecclesiam dei lacerare cupientes. Et hoc intelligo pertinere ad kataros istos, qui ecclesiam dei nunc occulte decipiunt». Führkötter 1990, 198.

Autenticità delle visioni e condizionamenti esterni

Nello scisma del 1159 Elisabetta, diversamente da Ildegarda, prese posizione a favore dell'antipapa Vittore IV contro Alessandro III. Per questo motivofece sapere a Hillin, arcivescovo di Treviri, di cui voleva influenzare la decisione: «Ti sia noto che quel papa che è stato eletto dall'imperatore è ai miei occhi il più accettabile»¹⁰⁶. Anche in questo caso è probabile che la presa di posizione di Elisabetta sia stata determinata dall'influsso che suo fratello, amico di Rainaldo di Dassel, arcivescovo di Colonia e cancelliere dell'imperatore, esercitava su di lei¹⁰⁷. Spesso ci si è posti la domanda se quanto detto da Elisabetta sia credibile e autentico. Abbiamo già chiaramente accennato al fatto che ella subiva condizionamenti esterni e che qualche volta s'ingannava¹⁰⁸. Va però considerato che proprio il fatto di avere ricevuto il dono delle visioni aveva permesso ad altri di utilizzarla per i propri fini. Un'indagine più mirata su quest'aspetto non può non riconoscere alla sua opera un'originalità che si mantiene tale, al di là delle possibili pressioni ricevute e dei successivi interventi redazionali. Questo giudizio trova maggiore riscontro nelle prime annotazioni contenute nel suo diario dedicato alle visioni, redatte prima che il fratello Egberto entrasse nel monastero di Schönau. Alcune considerazioni che si trovano nell'opera di Elisabetta fanno ritenere che fosse in condizione di affrontare molto bene la lettura del latino (in particolare dei salmi); non è però possibile dire con sicurezza se fosse anche in grado di scriverlo¹⁰⁹. La familiarità con i testi profetici e apocalittici della Bibbia, e forse la conoscenza di altri testi importanti di spiritualità del XII secolo, condizionò l'autocoscienza di Elisabetta lasciando tracce nella sua stessa opera¹¹⁰. Contraddizioni e errori non possono essere utilizzati per mettere in dubbio l'autenticità delle sue visioni, perché queste sono state di volta in volta indirettamente provocate da Dio¹¹¹; anche i veggenti molto ricchi di grazie divine non stanno in modo stabile presso Dio. In Elisabetta non troviamo una vera e propria teologia riflessa, bensì una predilezione per determinati temi. Abbiamo così un numero notevole di apparizioni della Madonna, nelle quali si inserisce armonicamente l'ordine ricevuto in visione di relazionare circa l'assunzione corporale di Maria in cielo. Fin dall'inizio con Elisabetta parlano Maria, figure bibliche e santi; e così non stupisce l'apparire di persone nel ciclo di Sant'Orsola. Nei resoconti di tutte le sue visioni Elisabetta fa riferimento all'esatto tempo liturgico nel quale si sono verificate. La vita e la passione di Cristo sono oggetto delle visioni in misura assai limitata. Visioni importanti, quali le prime apparizioni della Madonna, come pure le visioni contenute nel *Liber viarum Dei*, vengono sperimentate da Elisabetta in prossimità della festa di Pentecoste, il che sottolinea la sua chiamata profetica a opera dello

¹⁰⁶ *Epistola IV*, Roth 1884, 140: «Et notum sit tibi, quod, qui electus est a Cesare, ipse acceptabilior est ante me».

¹⁰⁷ Clark 1992, 121s.; Roth 1884, C.

¹⁰⁸ Cfr. Weiss 1993, 140ss.

¹⁰⁹ Cfr. Clark 1992, 30s, 53.

¹¹⁰ Cfr. Clark 1992, 69-80.

¹¹¹ Cfr. a questo proposito Rahner 1958, 64.

Spirito Santo. Le visioni di Elisabetta confermano chiaramente nella loro simbolica di dover essere ritenute come sguardo diretto nella verità di Dio. Quasi tutte le visioni sono accompagnate da manifestazioni luminose, che simbolizzano lo spazio di Dio. La luce viene vista spesso uscire da una porta, attraverso la quale i santi si dirigono verso Elisabetta. Tale luce a volte può anche mostrarsi sotto la forma di una figura simile al sole, come ruota. Paragonati alla simbolica molto più diversificata delle visioni di Ildegarda, questi motivi appaiono più modesti e concentrati sul rimando alla trascendenza divina¹¹².

Elisabetta e Ildegarda: loro particolarità e diversità

Nonostante la somiglianza delle condizioni di vita e dei contatti personali di Elisabetta e di Ildegarda, il vissuto mistico della prima sembra avere poco a che fare con quello della seconda¹¹³. Ildegarda annota nei suoi appunti biografici di non avere mai sperimentato forme di annebbiamento della coscienza durante le sue visioni. Per Elisabetta, al contrario, la condizione normale nella quale riceve le rivelazioni è quella dell'estasi che lei descrive in vari modi. L'esperienza di essere rapita in estasi si ripete durante la preghiera personale o durante la partecipazione alla liturgia. Ildegarda vede e sente, ma non prende mai l'iniziativa di porre delle domande, mentre durante le visioni di Elisabetta si sviluppano dei dialoghi che vengono ripresi nelle visioni successive. Nei confronti della teologia orientata alla storia della salvezza che si riscontra nello *Scivias* di Ildegarda, il *Liber viarum Dei* di Elisabetta rimane un insegnamento rivolto ai vari stati ecclesiali. Certamente il portamento indipendente di Ildegarda, la sua corrispondenza con personaggi importanti sia nella Chiesa che nella società, i suoi viaggi come pure la fondazione di vari monasteri ne fanno una figura dotata di grande personalità. Comune a entrambe è il presentarsi nella veste di profeta che richiede alla Chiesa di riformarsi. Entrambe si impegnano decisamente contro l'attività dei Catari e ammoniscono i responsabili della Chiesa ad adempiere correttamente ai loro compiti. Va osservato che per quanto riguarda Elisabetta, alcune esperienze da lei vissute, come anche i temi da lei trattati la pongono su una linea di continuità con le donne di Helfta, la cui attività, come nel caso di Geltrude, viene di seguito presentata¹¹⁴.

GERTRUDE DI HELFTA LA GRANDE (1256-1301)

La vita

¹¹² Cfr. Weiss 1993, 132s.

¹¹³ Il raffronto tra le due donne è stato abbondantemente ripreso dalla letteratura, cfr. Hilpisch 1965; Ruh 1993; Gössmann 1985.

¹¹⁴ Cfr. Dinzelbacher 1986, 478: «nella storia delle visioni medievali Gertrude si può a ragione ritenere la figura in cui si incentra un capovolgimento».

Sulla vita di Gertrude la Grande (Gertrude di Helfta) abbiamo notizie relativamente abbondanti, ricavabili da alcune parti biografiche e autobiografiche del suo capolavoro *Legatus divinae pietatis*.

Ha trascorso tutta la sua vita nel monastero di Helfta. In questo monastero che sorge in Sassonia hanno vissuto tre donne, che sono soprattutto note per i loro scritti teologici: Gertrude la Grande, Mechthilde di Hackeborn e Mechthilde di Magdeburgo, la quale solo sul finire della sua vita si ritirò in monastero. Alla stesura delle loro opere avevano probabilmente partecipato anche altre religiose, il cui nome però non ci è pervenuto¹¹⁵. Da queste testimonianze scritte si evince chiaramente che il monastero di Helfta si distingueva per un alto livello di formazione delle religiose, come anche per uno scambio spirituale molto intenso. Le monache provenivano da famiglie nobili e ricche della Turingia e della Sassonia. Lo sviluppo intellettuale e spirituale del monastero raggiunse un notevole livello grazie alla decisiva spinta impressa da Gertrude di Hackenborn che ricoprì la carica di badessa per quarant'anni tra il 1251 e il 1291.

Quale data di nascita di Gertrude la Grande viene indicato il 6 gennaio 1256; dei suoi genitori e della sua provenienza non sappiamo nulla. All'età di cinque anni, nel 1261, venne affidata al monastero. A Gertrude venne impartita un'educazione e una formazione tipica di un monastero dell'epoca ed ella si mostrò molto dotata e desiderosa di imparare. Lo studio le causò purtroppo una terribile crisi, databile nel corso dell'anno 1280. Nella sua biografia redatta dalle consorelle si dice: «Ella comprese allora di essere restata troppo tempo *lungi* da Dio, *in regione dissimilitudinis, in una regione dissimile* [...], quando, applicandosi con passione allo studio delle lettere, aveva trascurato di fissare la luce della scienza spirituale, e attratta troppo sensibilmente dal fascino della sapienza umana, s'era privata del delizioso sapore della vera sapienza»¹¹⁶. Il 27 gennaio 1281 il suo stato di crisi finì, per grazia divina, dopo avere avuto un incontro mistico. Eccone la descrizione che lei stessa ne fa: «[...] vidi davanti a me un giovane, splendente di grazia e di bellezza: poteva avere circa sedici anni, e il suo aspetto era tale, che i miei occhi non avrebbero potuto ammirare nulla di più attraente. Con accento di grande bontà Egli mi disse queste dolci parole: '[...] *La tua salvezza non tarderà: perché ti consumi nel dolore?* [...] *Io ti salverò e ti libererò: non temere di nulla*'. Dopo tali accenti lo vidi prendere la mia destra nella sua nobile, delicata mano, come volesse ratificare solennemente le sue promesse [...]. Da quel momento infatti, la mia anima ritrovò la calma e la serenità, incominciai a correre al profumo de' tuoi unguenti e, ben presto, gustai la

¹¹⁵ Spitzlei parla a questo proposito del «circolo delle teologhe di Helfta», Spitzlei 1991, 46; Ruh attribuisce la stesura delle opere di Gertrude e di Mechthilde a una monaca «N», Ruh 1993, 296.

¹¹⁶ *Leg I, I, 2.6-11*: «Unde et tunc recognovit se longe fuisse a Deo in regione dissimilitudinis, dum studiis liberalibus nimis inhaerendo, neglexerit usque ad tempus illud mentis aciem lumini spiritualis intelligentiae adaptare, atque humanae sapientiae delectationi avidius adhaerendo, verae sapientiae gustu suavissimo se privasset», Romita 1954, 34-35; Lanczkowski 1989, 51s.

dolcezza del giogo dell'amor tuo, che prima mi era sembrato duro e quasi intollerabile»¹¹⁷.

Da quel momento in avanti dedicò i suoi studi alla sacra Scrittura «Così si mutò da intellettuale a spirituale»¹¹⁸. Solo qualche anno dopo, il Giovedì Santo del 1289, Gertrude decise di mettere per iscritto le sue esperienze di grazia: «sentì uno straordinario impulso dello Spirito Santo, che l'animava a scrivere, rendendo la tavoletta che le pendeva dalla cintura, traccio le pagine seguenti. Noi raccoglieremo gli slanci del suo cuore verginale verso il suo Diletto, e ci sarà dato comprendere come l'anima sua fosse ricolma di lodi e di ringraziamenti»¹¹⁹. Gertrude sottolinea più volte di non avere deciso liberamente di mettere per iscritto delle sue esperienze.¹²⁰ Una rivelazione la istruì circa l'uso che ne avrebbe dovuto fare: «Mi pareva così fuori di proposito pubblicare questo scritto, che non sapevo rassegnarmi a ubbidire alla voce della coscienza. Differii dunque fino all'Esaltazione della Santa Croce [...] il Signore m'oppose quanto avevo sentito leggere in quella stessa notte, dopo Mattutino: 'Se il Salvatore avesse voluto rivelare la sua dottrina soltanto a' suoi contemporanei, avrebbe pronunciato discorsi senza ispirare scrittori sacri: ma i suoi insegnamenti furono scritti, affinché possano servire a beneficio di un più grande numero di persone'. Aggiunse Gesù: 'Non accetto nessuna obiezione: voglio che i tuoi scritti siano per gli ultimi tempi, nei quali diffondero le mie grazie su numerosissime anime, una conferma evidente della mia divina tenerezza'»¹²¹. Gertrude scrisse il primo libro del *Legatus divinae pietatis* (nella numerazione successiva indicato come volume II) di sua propria mano. Gli altri libri furono scritti attorno all'anno 1300 dalle consorelle sotto sua dettatura¹²²: «La grande umiltà [...], e

¹¹⁷ *Leg II*, I, 2. 3-37: «[...] astantem mihi vidi juvenem amabilem et delicatum, quase sedicim annorum, in tali forma qualem tunc juvenus mea exoptasset exterioribus oculis meis placiturum. Qui vultu blando lenibusque verbis dixit mihi: *Cito veniens salus tua* [...] Quae cum audivi, vidi teneram dexteram et delicatam tenentem dexteram meam quasi haec verba pollicitando firmaret [...] Nam ex tunc nova spiritus hilaritate serenata in suaveolentia unguentorum tuorum procedere coepi, ut ego jugum tuum suave et onus tuum leve reputarem, quod paulo ante velut importabile judicavi». Romita 1954, 70-71; Lanczkowski 1989, 14s. Cfr. *Leg II*, XXIII, 5. 12ss., Romita 1954, 104; Lanczkowski 1989, 52.

¹¹⁸ *Leg I*, I, 2. 17s.: «Unde ex hinc de grammatica facta theologa...», Romita 1954, 35; Lanczkowski 1989, 517.

¹¹⁹ *Leg II*, Prologus, SChr 139, 228: «[...] compulsa violentissimo impetu Spiritus Sancti, lateralem tabulam arripiens, quod corde sentiebat cum dilecto in secreto confabulans, haec ex superabundantia gratitudinis ad laudem ipsius et manu describebat in haec verba»; Romita 1954, 70; Lanczkowski 1989, 13.

¹²⁰ *Leg II*, V, 5. 1-3; Romita 1954, 79; Lanczkowski 1989, 24; *Leg II*, XXIII, 22. 17-24; Romita 1954, 108; Lanczkowski 1989, 57; *Leg II*, XXIV, 1, 3s.; Romita 1954, 108-109; Lanczkowski 1989, 58.

¹²¹ *Leg II*, X, 1. 1-17: «Haec scripta cum tam incongruum judicarem scrivere, quod nullatenus conscientiae meae in hoc consentire possem, et ideo usque ad Exaltationem sanctae Crucis distulissem, [...] Dominus objecit verbum illud quod ipsa nocte ad Matutinas audierem lectum: «si Dominus doctrinam suam praesentibus tentum dixisset, dicta tantum essent non scripta; sed nunc etiam scripta sunt propter plimorum salutem», ed addidit Dominus: «Absque contradictione certum divinae pietatis meaetestimonium volo habere in scriptis tuis, his novissimis temporibus, in quibus dispono benefacere multis», Romita 1954, 85. Lanczkowski 1989, 30.

¹²² Kurt Ruh parla a questo proposito della monaca N, che si sarebbe occupata della redazione del *Legatus*, come pure avrebbe messo per iscritto, assieme a Gertrude, il *Liber specialis gratiae* di Mechtilde di Hackeborn, cfr. Ruh 1993, 296. Questi fa giustamente osservare che «dettato» non deve essere inteso in senso letterale, cioè come scritto «sotto dettatura».

soprattutto un forte impulso della divina volontà, l'obbligarono a far conoscere a una persona quanto segue. Sentendosi troppo indegna di rispondere alla grandezza dei divini favori con riconoscenza adeguata, dopo averli manifestati a una consorella se ne rallegrava per la gloria di Dio»¹²³. Sia gli scritti usciti direttamente dalla penna di Gertrude sia ciò che è riferito dalle consorelle, segnalano chiaramente quanto abbia dovuto combattere con la sua inclinazione e quanto contro la malattia e il dolore, ma anche contro il suo senso di inadeguatezza. Gertrude stessa riferisce di sentire dentro di sé le sue ferite: «Fra tutte le grazie ne apprezzo specialmente due: quella d'avermi impresso nel cuore i gioielli delle tue Piaghe e d'avermi trapassato con quella ferita d'amore, così profonda ed efficace [...]»¹²⁴. Per questo motivo riconosce che: «Aggiungerò per mia vergogna e confusione, che, dopo benefici così eletti, non mi sforzai di emendarmi delle mie manchevolezze come avrei dovuto»¹²⁵. Gertrude era sicuramente spesso malata. Lei stessa riferisce che per motivi di salute non poteva prendere parte alla liturgia e si lamenta che le sue consorelle le dedichino cure insufficienti. Venne allontanata espressamente da una certa località poiché era malata

di peste¹²⁶. La data della sua morte non ci è stata trasmessa, ma è da ritenere che sia avvenuta probabilmente nel 1301 (oppure nel 1302)¹²⁷.

Gli scritti e la cultura di Gertrude

Di Gertrude di Helfta ci sono pervenuti il *Legatus divinae pietatis* (*L'araldo del divino amore*), che è una descrizione della sua condizione di grazia mistica, e gli *Exercitia*¹²⁸. Altri suoi scritti vengono citati qua e là, ma purtroppo non ci sono pervenuti.

Il secondo libro del *Legatus* e gli *Exercitia* sono stati redatti direttamente da Gertrude, i libri terzo e quarto sono stati redatti secondo le due indicazioni, mentre il primo libro è stato redatto dopo la sua morte dalle sue consorelle¹²⁹.

¹²³ *Leg III*, Prologus, 1. 1-5: «Magna etiam humilitatis gratia, simul et quasi velociter cogente se virtute divinae voluntatis, caetera quae sequuntur retulit cuidam personae ea intentione, quia ipsamet sibi videbatur indigna quod sua gratitudo minime sufficeret rispondere magnitudinem donorum dei», Romita 1954, 112; Lanczkowski 1989, 63.

¹²⁴ *Leg II*, XXIII, 7. 1-4: «[...] quod scilicet impressisti cordi meo saluberrimo rum vulnerum quorum preclara monilia, et ad hoc vulnus amoris tam evidenter et etiam efficaciter cordi meo infixisti», Romita 1954, 105; Lanczkowski 1989, 53. Cfr. *Leg II*, IV, 3. 3-6, Romita 1954, 76; Lanczkowski 1989, 21.

¹²⁵ *Leg II*, XXIII, 13. 7-9: «[...] et quod magis stupendum imo horrendum in me est, quod heu! Defectus meos postea, ut jure debuisssem, non emendavi», Romita 1954, 106; Lanczkowski 1989, 55. Cfr. *Leg II*, XXIII, 21. 1-6, Romita 1954, 107; Lanczkowski 1989, 57.

¹²⁶ *Leg III*, III, 1. 26, Romita 1954, 114; Lanczkowski 1989, 66.

¹²⁷ Per una visione dello stato attuale della ricerca su questo punto cfr. Bangert 1997, 1ss.

¹²⁸ Le sue opere vengono citate secondo l'edizione critica delle SChr. Questa si basa per quanto riguarda il *Legatus* su un testo misero ancora scritto a mano, mentre gli *Exercitia* sono conosciuti solo nella prima edizione a stampa. Del *Legatus* VI v'è infine una trascrizione originaria dell'area nord tedesca, denominata *Botte der götlichen Miltekeit*.

¹²⁹ Kurt Ruh fa correttamente notare che un ritratto autentico della personalità di Gertrude può essere ricavato soltanto da quelle parti delle sue opere, redatte di sua mano, Ruh 1993. Inoltre non si può fare a meno di segnalare che anche i testi ricavati da quella parte delle opere redatte da Gertrude sono stati oggetto

Gertrude, inoltre, probabilmente insieme con quella consorella che aveva redatto la sua opera, aveva collaborato alla stesura del *Liber specialis gratiae* di Mechthilde di Hackerborn. È molto probabile che questa Mechthilde abbia avuto un qualche influsso su Gertrude: si ha notizia infatti che si scambiarono le loro esperienze spirituali. Tale influsso non sembra abbia però riguardato direttamente le opere scritte da Gertrude.

L'incontro tra Gertrude e Mechthilde di Magdeburgo, avvenuto nel 1270, ebbe come conseguenza il trasferimento di quest'ultima nel monastero di Helfta, dove essa finì di scrivere il suo libro *Das fließende Licht der Gottheit* (*La luce fluente della divinità*). Di questo incontro non vi sono tracce nelle opere di Gertrude. In esse si trova un'esauriente descrizione dell'agonia di Mechthilde, che Gertrude accompagna verso la morte in un dialogo con Dio¹³⁰.

All'inizio della sua permanenza a Helfta Mechthilde impartì lezioni a Gertrude, la quale in seguito le affidò la direzione della scuola del monastero. Il monastero disponeva di una biblioteca e di uno *scriptorium*.

Gli scritti di Gertrude evidenziano una conoscenza profonda della Bibbia e dei Padri della Chiesa, come pure di teologi «moderni» e di scrittori profani. Tra i suoi autori preferiti spiccano i nomi di Agostino, Bernardo di Clairvaux, Ugo di San Vittore e Gregorio Magno. Accanto a autori che ella stessa cita esplicitamente ve ne sono altri il cui influsso emerge dai suoi scritti. Soprattutto possiamo supporre che nel fecondo scambio avviato con i Domenicani e con i Francescani potesse venire aggiornata sulle questioni teologiche del momento. Furono proprio infatti i Domenicani e i Francescani che presentarono richiesta di approvazione teologica per gli scritti di Gertrude, al fine di proteggerli¹³¹. Non deve meravigliare che la comunità monastica ritenesse molto importante avere una garanzia teologica circa gli scritti di Gertrude, dal momento che i rischi di eresia erano alquanto considerevoli.

Il valore teologico degli scritti. Via dell'obbedienza.

Qual è dunque il valore teologico di tali scritti? Tutta l'opera ha come tema centrale l'obbedienza e come suo esito la virtù dell'umiltà¹³². Gertrude esamina l'umiltà a partire dalla prospettiva dell'Incarnazione. Come Dio per diventare uomo si è spogliato e si è abbassato, allo stesso modo l'uomo deve imitarlo imboccando il cammino dell'umiltà: solo questo cammino lo conduce all'amore, alla sua meta.

di interpretazione, come accade normalmente nella letteratura. I temi trattati hanno di volta in volta il loro punto di riferimento nell'opera autentica.

¹³⁰ Leg V, VII, Romita 1954, 414-416; Lanczkowski 1989, 441. Cfr. Bangert 1997, 34ss.

¹³¹ Questa approvazione viene riportata sulle opere. Cfr. la voce SChr 139, 104-107, come pure i chiarimenti nell'appendice I, SChr 143, 349s. Nel primo libro (quello di taglio biografico) che è stato conservato, si rinvia ancora a tale definizione, cfr. Leg I, I, 2.37ss., Romita 1954, 35; Lanczkowski 1989, 517. Ruh esprime ancora dei dubbi circa l'autenticità di questa approvazione, nella forma pervenutaci: cfr. Ruh 1993, 318.

¹³² Cfr. a questo proposito Bangert 1997 e Lanczkowski 1988.

Oltre che alla tradizione biblica Gertrude mostra in questo caso di rifarsi alla regola benedettina, nella quale si dice: «Il primo gradino dell'umiltà è l'obbedienza senza indugio»¹³³. Un'inosservanza del precetto dell'umiltà è di per sé un comportamento che deve essere punito con la massima severità. A questo proposito si racconta che per Gertrude la causa delle punizioni erano la cocciutaggine e l'insufficiente obbedienza¹³⁴.

Obbedienza significa per Gertrude non solo il porsi all'interno di un ordine dato, ma molto di più essa è la premessa più importante per la sequela di Cristo, che fiorisce nella virtù del timore di Dio. I modelli per Gertrude sono le sante martiri, tra le quali venera soprattutto Caterina d'Alessandria e Agnese. Dato che questo percorso della testimonianza cruenta non le è concesso, sceglie la sua croce nella sottomissione alla regola dell'ordine, ai superiori e alla volontà di Cristo. «Noi dobbiamo portare la nostra croce, soffrendo volentieri quanto di duro e di penoso ci presenta il dovere, senza nulla trascurare di quanto può far piacere a Dio e glorificare il suo Nome»¹³⁵.

Questa sottolineatura dell'importanza dell'obbedienza e dell'umiltà viene suggerita a Gertrude dall'osservanza della Regola del suo ordine; ma sembra anche che l'orgoglio sia stato la grande tentazione della sua vita. La tendenza a sentirsi superiore le proveniva soprattutto dalla sua scienza, poiché prima della conversione aveva dedicato molti anni allo studio: «Tale inquietudine era destinata, io penso, a rovesciare la fortezza della vana gloria e della curiosità, ch'io avevo inalzata nel mio insensato orgoglio»¹³⁶. Nel corso di una visione Cristo le mostra dapprima un piccolo giardino pieno di fiori e poi un giardino pieno di sporcizia e con scarsa vegetazione. Per due volte le pone la domanda: «Preferiresti queste cose al tuo Dio?». Gertrude risponde di no. E allora le viene spiegato ciò che l'immagine significava: il giardino fiorito rappresenta i propri desideri, che conducono alla fama e alla stima, il giardino dalla scarsa vegetazione rappresenta i piaceri mondani e quelli della carne. Alla fine Gertrude ammette: «Oh, mio amatissimo Gesù [...] fosse vero che io avessi rinunciato alla mia propria volontà, disprezzando il giardino fiorito! Ma temo di averlo abbandonato a causa de' suoi angusti confini»¹³⁷. Altri errori vengono descritti da Gertrude usando immagini che si riferiscono al corpo: «Per bontà di Dio fui ammessa

¹³³ *Regula Benedicti*, c. 5, n. 1, R. Hanslik (ed.) (CSEL, 75) Hoelder-Pircher-Tempky, Wien 1972, p. 38: «Primis humilitatis gradus est oboedientia sine mora» [tr. it. *La Regola di san Benedetto e le regole ei Padri*, a cura di S. Pricoco, Valla-Mondadori, Milano 1995, 148-149]. Per quanto riguarda il concetto di umiltà in Gertrude cfr. Bangert 1997, 42ss.

¹³⁴ Per un approfondimento del pensiero di Gertrude in merito alle caratteristiche di caparbità e di ostinazione quali radici del peccato cfr. Spitzlei 1991, 176ss.

¹³⁵ *Leg III*, XXX, 10.13-16: «[...] et sic alia aliis. Quam crucem sic quilibet tollere debet, adhibeat voluntatem libenter patiendi sibi contraria et tamen quantumcumque potest perficere nihil negligat eorum quae scit laudabilia Deo». Romita 1954, 161; Lanczkowki 1989, 117.

¹³⁶ *Leg II*, I, 1.12-15: «[...] cum qua perturbatione, ut credo, destruere nitebaris turrim vanitatis et curialitatis meae, in quam superbia mea excreverat». Romita 1954, 70; Lanczkowski 1989, 13.

¹³⁷ *Leg III*, IV, 1.39-42: «O utinam et millesies utinam in vilipensione hortuli florigeri mihi exhibiti abdicassem omnino propriae voluntati; sed timeo ne forte angustia illius me induxerit ut facilius respuerem eam». Romita 1954, 115; Lanczkowki 1989, 67.

a godere di questi favori, ma avviluppata dalla scorza de' miei difetti e della mie negligenze, non potevo percepirli che imperfettamente»¹³⁸.

Soprattutto nelle visioni dell'aldilà, contenute nel libro quinto del *Legatus* viene descritta l'anima sfigurata sotto forma di animale o deturpata da sporcizia, peli e aculei. Per altro verso Gertrude descrive le sensazioni positive con metafore di fioriture e di profumi.

Desiderio di liberazione

La via dell'obbedienza e della croce sta nella morte della propria volontà sottomessa a Dio, nell'unità con Dio. La vita terrena è completamente attraversata dal desiderio della morte. Seguendo la tradizione platonica, descrive il destino dell'anima nel corpo come quella di un prigioniero in carcere. Gertrude paragona l'anima a un uomo che vive in una abitazione angusta satura di vapore e ne resta avvolta; solo attraverso una sofferenza corporale è possibile all'anima ricevere una parvenza di raggio di sole e un soffio d'aria; quest'esperienza può essere amplificata per mezzo di esercizi di umiltà, pazienza e amore¹³⁹.

V'è una sua preghiera che rende esplicito questo suo desiderio di liberazione: «[...] mi sia dato raggiungere quel grado di perfezione al quale la tua giustizia può permettere alla tua misericordia d'inalzare un'anima, gravata dal peso della carne e che sempre resistette all'infinito tuo amore. Possa io esalare il mio ultimo respiro fra i tuoi intimi amplessi, e nel gaudio del tuo onnipotente bacio! Mi sia dato così volare, senza indugio, là ove Tu dimori fuori dallo spazio, in quell'eternità sempre nuova, ove Tu vivi, splendente di gloria, col Padre e con lo Spirito Santo, nei secoli immortali!»¹⁴⁰. Nei suoi *Esercizi spirituali*, l'*exercitium* numero sette è dedicato totalmente alla preparazione alla morte.

Se da una parte Gertrude desidera la propria morte come unione definitiva con Dio, dall'altra il suo impegno nella preghiera per le anime dei defunti è molto grande. Tuttavia è convinta che l'anima nella vita ultraterrena non potrà essere corretta in ciò che aveva trascurato nella vita terrena. La preghiera di intercessione è perciò l'unica possibilità per una mitigazione della pena. In una lunga serie di visioni Gertrude chiede al Signore o direttamente alle anime quale sia il motivo della loro pena o della loro difettosa beatitudine. In questo modo le divengono chiari i diversi gradi di perfezione che all'uomo è concesso di raggiungere. In una visione le viene mostrato

¹³⁸ *Leg II*, VIII, 5.12-17: «Sed quid inde balbutire conatur mea impeditior lingua, quae quamvis divina favente benevolentia sim admissa, calle tamen propriorum vitiorum sive negligentiarum, quasi denso corio undique circumducta, nihil verisimile apprehendere valebam». Romita 1954, 83; Lanczkowki 1989, 28.

¹³⁹ Cfr. *Leg II*, XV, 1, Romita 1954, 89-90; Lanczkowski 1989, 35.

¹⁴⁰ *Leg II*, III, 4.13-21: «... et per hoc ad tantam perfetionem adducas, ad quantam unquam justitia tua permiserit animam mole carnis gravatam et tam omnino tibi resistantem misericordiam tuam perducere, ut ultimam expirationem meam inter arctissimum amplexum et efficacissimum tuum osculum persolvens, absque ulla dilazione illic se inveniatur anima mea, quo tu illocalis et individuus in florenti aeternitate cum Patre et Spiritu Sancto vivis et gloriaris, Deus verus per immortalia saecula saeculorum». Romita 1954, 75; Lanczkowski 1989, 19. Cfr. *Leg II*, XIX, 1.5s., Romita 1954, 95; Lanczkowski 1989, 41.

come le anime giungano in paradiso attraverso un'asse stretta e ripida, piena di scabrosità e di difficile scalata. Questa è una impresa difficile nella quale le anime si aggrappano attentamente ai lati dell'asse, per non cadere. Da entrambe le parti giungono però dei demoni simili ad artigli che tentano di impedire la salita delle anime. Le anime che si sono meritate gli angeli come aiutanti sono grandemente avvantaggiate. Gli appartenenti agli ordini religiosi, che si sono sottomessi con perfetta obbedienza, trovano su entrambi i lati delle ringhiere alle quali possono reggersi. A quei superiori che hanno mancato di condurre all'obbedienza i loro sottoposti nell'ordine, quest'appoggio manca¹⁴¹.

Responsabilità dell'uomo nella sua salvezza

Gertrude mostra nelle sue visioni dell'aldilà come le concrete circostanze della vita, ma ancor più la volontà degli uomini determini il destino nella vita eterna. Questa convinzione circa la responsabilità personale dell'uomo è per lei così forte, che non è spaventata più di tanto dalla morte improvvisa, che a quei tempi era molto temuta; Gertrude sembra ritenere più importante la misericordia divina piuttosto che l'estrema unzione¹⁴². Gertrude espone in tutta la sua ampiezza i rituali funebri del monastero che sono ritenuti necessari per la salvezza. La morte è un avvenimento che si inserisce in un ordine stabilito dalla provvidenza divina¹⁴³; non si esime infatti in nessun modo di parlare dell'agonia, la quale anche nel caso di uomini in qualche modo santi serve per la purificazione dell'anima. Dopo la morte soprattutto v'è la comprensione dei propri peccati che estingue la relativa pena. L'anima ha bisogno di ulteriori purificazioni che però non può più ottenere per i propri meriti. La meta più importante da raggiungere è la beatitudine nella perfetta visione di Dio e nell'unità con Lui.

Lo Spirito di Cristo attraverso Maria giunge alla comunità per Gertrude

Immagine di riferimento della sottomissione totale alla volontà di Dio è Maria. Più volte Gertrude supplica che il suo cuore possa essere conformato al modello di Maria¹⁴⁴. Le preghiere alla Madonna e i rimandi alla liturgia mostrano che Gertrude era perfettamente a conoscenza della mariologia che si era sviluppata nel XIII secolo. Nelle visioni vengono richiamati numerosi motivi dell'iconografia mariana: Maria nel roseto, la Madonna dal mantello protettivo, l'Annunciazione. La venerazione di Maria ha un forte carattere cristocentrico. Maria è in prima linea la madre dell'amato Sposo. È Cristo stesso che raccomanda a Gertrude di rivolgersi a questa madre.

In relazione al grande significato che nella comprensione teologica di Gertrude assume la preghiera di intercessione, non deve stupire che a Maria venga riservato un

¹⁴¹ Cfr. *Leg V*, XXII, 2, Romita 1954, 438; Lanczkowski 1989, 473s.

¹⁴² Cfr. *Leg I*, X, 4, Romita 1954, 51; Lanczkowski 1989, 538s.

¹⁴³ Per la tanatologia in Gertrude cfr. Lewis 1994.

¹⁴⁴ Cfr. *Leg III*, XIX, Romita 1954, 147-148; Lanczkowski 1989, 102s. *Leg IV*, XLVIII, Romita 1954, 336-348; Lanczkowski 1989, 337ss.

ruolo suo proprio, cioè quello di mediatrice del Mediatore¹⁴⁵. Questo ruolo viene rappresentato dall'immagine del Cristo-bambino, che Gertrude riceve dalle braccia di Maria¹⁴⁶. La mediazione e l'intercessione offerta per il tramite di Gertrude, la pone nella condizione di rappresentare Cristo e di disporre degli stessi poteri riservati ai sacerdoti, dato che le è concesso quello di legare e sciogliere¹⁴⁷. Quando Gertrude sente il vangelo della discesa dello Spirito sugli apostoli chiede al Signore di inviare anche a lei il suo Spirito. «Allora il Signore soffiò e donò anche a lei lo Spirito Santo [...] E subito ella chiese: Signore, come può avvenire ciò, dato che questo potere di legare e sciogliere è riservato solo ai sacerdoti? Il Signore le rispose: Se tu, in una questione che riguarda un uomo, giudichi e decidi nel mio Spirito che questi è innocente, allora egli sarà certamente trovato innocente anche da me; se però lo riterrai colpevole, allora sarà riconosciuto colpevole anche da me: io parlerò attraverso la tua bocca»¹⁴⁸. Anche in altre occasioni le viene assicurato, con rimando ai poteri conferiti a Pietro, che potrà ottenere il perdono per coloro che si affidano alla sua preghiera¹⁴⁹. In realtà viene addirittura invitata a pregare per le anime dei dannati¹⁵⁰.

L'esperienza di grazia divina fondata nell'Incarnazione

L'esperienza fondante di un tale incontro con Dio è quella della grazia. La dedizione diretta di Dio nei confronti dell'uomo e le numerose forme di mediazione attraverso la comunità e la preghiera appartengono alla grazia preveniente di Dio. Nessun merito umano può pretendere di ottenerla. Gertrude, riferendosi al suo cammino verso Dio, sottolinea come si fosse colpevolmente allontanata nella trascuratezza da Dio e come, ogni volta, Egli l'avesse sempre prevenuta con la sua grazia. Secondo la tradizione agostiniana la libertà dell'uomo viene anche in questo caso recuperata dalla grazia che pone in diretto rapporto l'uomo con Dio. Questa caratteristica dell'amicizia di Dio nei confronti dell'uomo influenzerà più tardi la tradizione mistica.

Coerentemente con questa impostazione l'idea di Dio che Gertrude ha è caratterizzata dalla sperimentabilità di Dio. Dio si rende presente a Gertrude; si tratta di una presenza che è però sempre in funzione della manifestazione all'uomo. Per questo motivo Gertrude sperimenta numerose forme della presenza di Dio, nelle quali

¹⁴⁵ Cfr. *Leg II*, VII, 1. 5, Romita 1954, 80; Lanczkowski 1989, 26.

¹⁴⁶ Cfr. *Leg II*, XVI, 1.1ss., Romita 1954, 90 ss; Lanczkowski 1989, 36. Attraverso questo motivo viene resa la «nascita di Dio nell'anima».

¹⁴⁷ Cfr. Lewis 1990, 62-67, Bynum 1982/1, 205-207.

¹⁴⁸ *Leg IV*, XXXII, 1.27-37: «Hinc insufflavit Dominus et dedit etiam huic Spiritum Sanctum [...]. Ad quod illa: Domine quomodo potest hoc fieri, cum haec potestas ligandi et solvendi solummodo data sit sacerdotibus? Respondit Dominus: Cujuscumque causam tu per Spiritum meum discernendo judicaveris non esse culpam, ille certe innoxius apud me reputabitur, et cujus causam discreveris esse culpam, reus coram me apparebit, quia ego loquar per os tuum», Romita 1954, 200; Lanczkowski 1989, 308.

¹⁴⁹ Cfr. *Leg I*, XIV, 4, Romita 1954, 60; Lanczkowski 1989, 551; *Leg II*, XX, 2.3-11, Romita 1954, 97; Lanczkowski 1989, 43.

¹⁵⁰ Cfr. *Leg III*, IX, 5.5-10, Romita 1954, 119-122; Lanczkowski 1989, 74.

può scorgere che la premura di Dio per lei o per altri uomini assomiglia a quella di un padre o di una madre¹⁵¹.

Fondamento per il discorso antropomorfo su Dio è l'Incarnazione. Essa è l'evento d'amore decisivo che riguarda ogni uomo. L'incontro con Cristo è descritto spesso attraverso l'immagine mistica dello sposo, così come essa è ricavata dall'esegesi dei canti sponsali dell'Antico Testamento. A questo proposito è chiaramente rintracciabile l'influsso di Bernardo di Clairvaux. L'incontro ha come scopo l'esperienza dell'unione che è descritta nelle immagini del bacio mistico e dell'abbraccio mistico. Inoltre sembra che Gertrude abbia in mente il dovere verso l'amato sposo, come mostra la metafora del re e della regina. Questa parità di stato sociale nei rapporti con Dio è la premessa per la divinizzazione dell'uomo. Come ulteriore motivo sponsale viene introdotto il paragone con Rachele e Lia: «In ogni occasione ti mostravi geloso della salvezza della mia anima e, pur permettendomi di gustare talvolta i giocondi amplessi di Rachele, non mi privasti mai della gloriosa fecondità di Lia»¹⁵². In questo contesto la devozione al cuore di Gesù assume il significato di luogo dell'incontro. Gertrude si sente attirata dal cuore divino: «Ricevuto il S. Sacramento e ritornata al mio posto, mi accorsi che dall'immagine del Crocifisso, dipinta sul luogo santo, partiva come un raggio di sole che, all'estremità, aveva la forma di una freccia. Quel raggio scaturì dal lato destro del Salvatore, si contrasse, indi si lanciò a guisa di saetta, sostando un istante, quasi per attrarre dolcemente a sé tutto il mio affetto»¹⁵³. Di particolare insistenza sono quelle visioni nelle quali il cuore divino si apre come un suggello della grazia: «[...] dal fondo della mia bassezza vidi che Tu mi aprivi, per così dire, con ambe le mani il tuo sacratissimo Cuore, arca di divina fedeltà e d'infallibile verità»¹⁵⁴.

Le coordinate ecclesiali delle visioni

La Bibbia e la liturgia sono ritenute le fonti più importanti della mistica, e per questo motivo nella liturgia la lettura della Bibbia occupa una posizione

¹⁵¹ Cfr. *Leg II*, XVI, 2.21, Romita 1954, 91; Lanczkowki 1989, 37. *Leg III*, VI, 1.9ss., Romita 1954, 117; Lanczkowski 1989, 69. *Leg V*, XXV, 3. 6ss., Romita 1954, 442; Lanczkowski 1989, 478. A questo proposito Gertude utilizza sempre l'espressione: Dio è come una madre (sicut mater); oppure parla dell'amore di Cristo, come l'amore di una madre.

¹⁵² *Leg II*, X, 3.14-16: «Sic ubique zelans salutem meam, dum indulgens moram qua Rachelis amplixibus jucundis valeam gaudere, nec tamen Liae gloriosa foecunditate carere», Romita 1954, 86; Lanczkowski, 1989, 31.

¹⁵³ *Leg II*, V, 2.1-6: «Igitur cum post suscepta vivifica sacramenta, ad locum orationi reversa fuissem, videbatur mihi quasi de dextro latere crucifixi depisti in folio, scilicet de vulnere lateris, prodiret tamquam radium solis, in modum sagittae acuatus, qui per ostentum extensus contrahebatur, deinde extendebatur, et sic per moram durans, affectum meum blande allexit», Romita 1954, 78; Lanczkowski 1989, 22s.

¹⁵⁴ *Leg II*, XX, 14.10-13: «Et statim parvitas mea conspexit te quasi utrisque manibus expandere arcam illam divinae fidelitatis atque infallibilis veritatis, scilicet deificatum Cor tuum, et jubentem me perversam, more judaico signa quaerentem, dextram meam imponere», Romita 1954, 99-100; Lanczkowski 1989, 47.

importante¹⁵⁵. Soprattutto il quarto libro del *Legatus* segue il ciclo dell'anno liturgico. Gertrude indica esattamente, di volta in volta, durante quale recita delle ore canoniche o a quale punto della liturgia riceve le sue visioni. Il racconto delle visioni mostra inoltre un'ecclesiologia secondo il modello dionisiano: la Chiesa militante è ordinata alla corte celeste. Quanto accade nell'aldilà è sostenuto dall'attività degli angeli. Nel porre le domande e nell'avanzare preghiere, Gertrude precisa che lei – nonostante la familiarità – non è sola quando vede davanti a Dio, ma ha sempre lo sguardo rivolto alla comunità e alla Chiesa. Il monastero di Helfta è spesso presentato come vicario dell'intera Chiesa. Il dialogo con un'anima alla quale aveva procurato grande gioia e beatitudine chiarisce questo riferimento alla comunità. Questa anima comunica a Gertrude che un piccolo spazio nel cuore aperto di Gesù è a lei precluso: «Quello che colà si trova è riservato alle anime che sulla terra hanno amato talmente Dio, da farne conoscere con zelo i beni che avevano ricevuti, perché fosse maggiormente glorificato. Io non ebbi questa carità, ma ho goduto da sola, in segreto col mio Diletto, i beni di cui mi favoriva, così non posso penetrare in quel tesoro nascosto!»¹⁵⁶.

Da un punto di vista liturgico anche la festa dell'Assunzione di Maria in cielo riveste una grande importanza. Ogni parte della liturgia di questo giorno viene presentata come la rappresentazione di un mistero al quale Gertrude e le sue consorelle partecipano. La partecipazione personale allo svolgimento della festa è di importanza decisiva¹⁵⁷. Il ricordo diventa nel corso della partecipazione alla festa un'interiorizzazione e perciò in ultima istanza un incontro con Cristo. Questa modalità dell'interiorizzazione vale sia per la liturgia, sia per la sacra Scrittura.

Rapporto visioni-eucaristia

Una posizione propria viene assunta infine dalla devozione per l'eucaristia. Gertrude sottolinea che le sue visioni e le sue audizioni si sono in parte verificate nel momento dell'elevazione dell'ostia. Gertrude è perfettamente collocata nel solco della tradizione della venerazione del sacrificio eucaristico, che prende forma nel corso del XIII secolo. Questa venerazione non è considerata da Gertrude come un atto di devozione privata, ma sempre riferito alla comunità. Nel caso in cui un'ostia cada a terra è necessario procedere a una riparazione, la quale consiste in un primo momento in una serie di preghiere; successivamente a queste preghiere devono tener dietro molte opere di carità verso il prossimo¹⁵⁸. Anche se non in tutti i casi di

¹⁵⁵ Spitzlei 1991, 63: «per questo motivo il luogo di lettura della Bibbia da parte delle mistiche non è la scrivania, bensì la Chiesa nel senso più lato del termine: la liturgia è considerata il luogo del sacro, il luogo dell'incontro nell'accadimento sacramentale tra la Chiesa celeste e la Chiesa terrena».

¹⁵⁶ *Leg V*, X, 4.7-13: «Nam quod ibi intus latet, hoc tantummodo reseratur illi qui tale dilectione Deum amant i terris, quod omnia bona quae sciunt, libenter toto mundo notificarent, ut Deus a pluribus magis glorificaretur. Quam caritatem ego non habui, sed delectabar sola cum solo scire quidquid dono ejus accepi. Unde ad illud superjudundum gazophylacium non admittor, quod talibus praeparatur», Romita 1954, 422; Lanczkowski 1989, 451.

¹⁵⁷ Cfr. l'interpretazione di *Leg IV*, 48 in Spitzlei 1991, 73s.

¹⁵⁸ Cfr. *Leg III*, XIII, 2.5-10, Romita 1954, 126-127; Lanczkowski 1989, 80. Cfr. Bangert 1997, 349.

elevazione dell'ostia seguiva la distribuzione della comunione alle monache del monastero, si può certamente supporre che la pratica della comunione sacramentale nella comunità di Helfta fosse molto più frequente di quanto generalmente avveniva altrove¹⁵⁹. Gertrude stessa incoraggia questa pratica e sottolinea che secondo la sua opinione la corretta preparazione alla comunione eucaristica consiste nella pratica dell'umiltà, e in particolare che proprio quelli che se ne sentono indegni debbono al contrario accostarsi alla comunione¹⁶⁰. La grazia preveniente di Dio è più importante che la valutazione che l'uomo fa di se stesso. Proprio perché Gertrude ritiene importante la comunione per la salvezza, attribuisce un grande valore alla comunione spirituale; essa intende assicurare al monastero la grazia del sacramento nel tempo di un eventuale interdetto.

Memoria ed esperienza: dalla liturgia alla sequela

Il carattere di memoria che contraddistingue l'eucaristia è in ultima istanza costitutivo dell'esperienza mistica. La compartecipazione alla vita e alla morte di Cristo conduce attraverso la *sequela Christi* a una somiglianza con lui, nella quale l'uomo rinuncia alla sua caparbità e alla sua volontà¹⁶¹. Allo stesso modo il sacramento dell'eucaristia dona all'uomo la grazia della possibilità di tale *sequela*. Nonostante che la pratica eucaristica abbia spesso connotati troppo individualistici, il carattere comunitario di questo sacramento viene in ultima istanza preservato e l'incontro con Cristo produce sempre comunque preghiera di intercessione, spirito di sacrificio e disponibilità nei confronti del prossimo.

Il cuore e l'anima vengono indicati da Gertrude quali «luoghi» dell'esperienza mistica¹⁶². Nella concezione biblica che emerge in modo variegato in particolare nei salmi, l'uomo è sempre inteso nella sua unità di anima e corpo. L'incontro dell'anima con Dio deve essere inteso nella sua interezza: a partire dal cuore, a partire dall'anima Dio può afferrare l'uomo e abitare in lui. Il cuore sembra essere piuttosto il luogo della *compassio*, della compartecipazione alla vita di Cristo, ma anche il luogo dell'essere toccati da Dio, mentre nell'anima si manifesta l'immagine divina dell'uomo. L'incontro con Dio, che si realizza nel cuore dell'uomo, è reso possibile dall'Incarnazione, nella quale Dio si è conformato all'uomo.

Di nuovo, anche in questo caso, ci si deve rifare alla liturgia quale luogo di attuazione di questo accadimento. La memoria rende possibile nella liturgia la

¹⁵⁹ Cfr. Bangert 1997, 344.

¹⁶⁰ Cfr. Bangert 1997, 399ss.

¹⁶¹ Cfr. Spitzlei 1991, 154ss. Cfr. per un'analisi approfondita al riguardo Spitzlei 1991. Da essa emerge che le mistiche di Helfta non avevano prodotto alcuna riflessione sistematica sull'argomento, anche se il suo sottofondo biblico è alquanto evidente.

¹⁶² Cfr. per un'analisi approfondita al riguardo Spitzlei 1991. Da essa emerge che le mistiche di Helfta non avevano prodotto alcuna riflessione sistematica sull'argomento, anche se il suo sottofondo biblico è alquanto evidente.

sequela ed è l'origine del divenire simile a Lui¹⁶³. Concretamente ciò diventa possibile nella forma di vita monastica, seguendo la regola benedettina.

Oltre l'intellettualismo, ma non senza un'elevata cultura

L'autorità per portare avanti la sua opera è concessa a Gertrude direttamente da Dio: è Lui che la incarica di scrivere quanto ha visto e che ultimamente è l'ispiratore di quanto scrive. Anche il titolo dell'opera, *Legatus divinae pietatis*, le viene suggerito da Dio, qualificandola così come messaggera della divina rivelazione. Per questo motivo l'effetto della grazia ricevuta si trasforma in un compito profetico, che si traduce negli scritti di Gertrude e successivamente si estende in quelli delle sue consorelle¹⁶⁴.

Gertrude aveva imparato, nel corso della sua conversione per effetto della grazia, che la frequentazione adeguata con la parola di Dio non è quella dei letterati e degli studiosi, bensì quella che si relaziona al vissuto. Ciò non deve condurre a una posizione ostile alla scienza, come in chi si oppone alla teologia scolastica, ma deve piuttosto mostrare i limiti della scienza universitaria intesa come magistero della lezione (*Lesemeisterschaft*) nei confronti di un magistero di vita (*Lebemeisterin*). Ciò che è in gioco è l'esperienza della presenza di Dio. L'esperienza mistica non è connotabile in prima istanza da un punto di vista semplicemente intellettuale, anche se essa può essere detta in questa forma. Forse possiamo dire che Gertrude sia passata dal senso letterale dell'esegesi della Scrittura a un'interpretazione spirituale. Gertrude era certamente conscia delle sue capacità. I *topoi* della donna debole e incolta non le corrispondono assolutamente¹⁶⁵; per comprendere il suo cammino spirituale non bisogna affatto dimenticare l'elevato livello culturale raggiunto dalle monache di Helfta, di cui ella fu per tanti anni badessa.

MARGHERITA PORETE (1250/60-1310)

Tra le donne di cui abbiamo scelto di tracciare un profilo, Margherita Porete è la figura più tragica. Ciò che noi conosciamo della sua biografia è stato tratto dagli atti processuali che documentano la sua salita al rogo¹⁶⁶. Anche se, analogamente alle sue precedenti consorelle, si era preoccupata per tempo di assicurarsi un'approvazione teologica, il suo insegnamento venne ritenuto così pericoloso che anche dopo la sua morte si susseguirono condanne contro la sua opera. Il suo libro *Le miroir des simples âmes* ebbe presto una larga diffusione, che non fu possibile fermare neanche con le condanne e con i roghi.

¹⁶³ Cfr. Spitzlei 1991, 144ss.

¹⁶⁴ Ruh segnala su questo punto dei paralleli con l'opera di Mechthilde di Hackerborn, cfr. Ruh 1993, 317.

¹⁶⁵ Quando Gertrude parla della debolezza, intende la fragilità umana non la debolezza delle donne. Cfr. Lewis 1990, 58. Bynum 1982/1, 208.

¹⁶⁶ Cfr. la documentazione completa e i commenti in Verdeyen 1986.

Venne ricopiato e tradotto soprattutto all'interno dell'ordine certosino, come pure nell'ambito della tradizione mistica domenicana¹⁶⁷. Ancora durante il concilio di Basilea Magister Jakobus chiese di inasprire la condanna contro l'insegnamento eretico contenuto nello *Speculum*. Egli poté riferire di 36 esemplari sequestrati¹⁶⁸.

Nel XVI secolo la regina Margherita di Navarra ne possedeva una copia a lei particolarmente cara e la cosa era di dominio pubblico¹⁶⁹. Per molto tempo l'opera di Margherita Porete ebbe una diffusione anonima¹⁷⁰, e solo nel 1946, grazie agli studi compiuti da Romana Guarnieri, essa venne nuovamente attribuita all'effettiva autrice¹⁷¹. Attualmente sono ancora disponibili tredici esemplari nelle versioni in francese antico, latino, inglese antico, italiano antico.¹⁷² La traduzione in inglese medievale, che probabilmente è stata redatta in ambiente certosino, è corredata da glosse e presenta omissioni, che probabilmente volevano mitigare il carattere eretico dello scritto¹⁷³.

La vita

Margherita Porete apparteneva probabilmente a una famiglia patrizia della città di Valenciennes nella Francia nord-orientale¹⁷⁴. Nelle famiglie nobili era consuetudine che anche una ragazza ricevesse una buona educazione scolastica¹⁷⁵. Il suo anno di nascita è da collocare tra il 1250 e il 1260. Margherita condusse una vita da beghina. Le beghine che vivevano a Valenciennes sotto la protezione di Elisabetta di Turingia si erano radunate in tre distinte comunità: a seconda delle loro disponibilità economiche si unirono all'ospedale o al monastero. Le beghine di condizione economica elevata vivevano in case proprie¹⁷⁶. Nelle cronache Margherita viene definita «une beguine clergesse»¹⁷⁷, e ciò sottolinea ancora una volta come il suo livello di istruzione fosse alto. La prima contesa verificatasi a Valenciennes attorno al

¹⁶⁷ Cfr. Ruh 1975, 368-370.

¹⁶⁸ Cfr. Ruh 1992, 194.

¹⁶⁹ Cfr. Schweitzer 1985, 264ss.; Ruh 1975, 368.

¹⁷⁰ Nella traduzione inglese quest'opera circolava, portando come nome dell'autore, quello di Jan van Ruysbroek, cfr. Sargent 1986, 461s.

¹⁷¹ Dapprima venne pubblicata ne «L'Osservatore Romano» del 16 giugno 1946 la scoperta di Romana Guarnieri; successivamente venne pubblicato il testo: Guarnieri 1965, 513-635.

¹⁷² Cfr. CCCM 69, VIII-XII. Ruh 1975, 366-368.

¹⁷³ Cfr. Colledge 1968 e Sargent 1986.

¹⁷⁴ Per la consultazione di una biografia cfr. Leicht 199, 59-162; Gnädiger 1987, 215-217; Unger 1991, 129ss.

¹⁷⁵ Cfr. Ruh 1992, 191; Leicht 1999, 89-91 sottolinea che per le donne le possibilità di ricevere un'istruzione adeguata erano molteplici; a suo parere quella impartita a Margherita è stata probabilmente quella delle lezioni private. Cfr. anche Bertho 1993, 36ss.

¹⁷⁶ Indicazioni esaurienti sulla residenza delle beghine a Valenciennes si trovano in Bertho 1993, 22-26. La prima regola riguardante le beghine che vivevano all'ospedale risale al 1262. Poiché per le beghine vigeva la prescrizione della clausura, si deve ritenere che in occasione del rogo del *Miroir* a Valenciennes esse non fossero presenti.

¹⁷⁷ Una traduzione un po' informale di questa espressione potrebbe essere «una devota intellettuale»; il termine *clericus* era infatti in quel periodo sinonimo di *litteratus* e pertanto poteva essere utilizzato anche nel caso di donne, per qualificarne il livello di istruzione; cfr. Leicht 1999, 13ss., Grundmann 1978/1, 45.

suo libro *Le miroir des simples âmes* è documentata attorno al 1300, quando il vescovo di Cambrai, Guido II di Colmieu lo condannò a essere bruciato pubblicamente¹⁷⁸. Più avanti la diffusione del suo contenuto e il possesso del libro vennero proibiti sotto la minaccia di scomunica. La stessa Margherita Porete non poté evitare l'ulteriore diffusione del libro, cosa che le fu poi addebitata. Certamente il *Miroir* circolava già in diversi esemplari, e, considerato l'elevato prezzo per la produzione di un libro, la cosa è alquanto stupefacente¹⁷⁹.

Il libro poteva essere copiato anche senza la sua approvazione. Va d'altra parte notato che nascondere questo libro sarebbe stato una palese contraddizione nei confronti del messaggio in esso contenuto: più volte infatti Margherita riferisce che questo libro proviene da Dio e che il suo amore lo ha fatto scrivere. È possibile che abbia recitato verbalmente alcuni passi del libro: alcune tracce stilistiche che possono aver stimolato l'attenzione di un uditorio supportano questa ipotesi. È comunque chiaro che Margherita si rivolge a un pubblico numeroso. Negli atti del processo è attestato che dopo la prima condanna ella abbia inviato il suo libro ad alcune personalità ecclesiastiche, e ciò rende incerta la credibilità dei testimoni¹⁸⁰. Le valutazioni positive prodotte anteriormente alla prima condanna e allegate al libro quale certificazione di approvazione, in questa fase rappresentarono per lei una circostanza favorevole. Fra gli altri maestro Goffredo di Fontaines, quand'era rettore nella facoltà di teologia dell'Università di Parigi (dal 1285 al 1304), si era espresso positivamente sulla sua opera, anche se era probabilmente consapevole della pericolosità del pensiero in essa contenuto, tanto è vero che mise in guardia circa una diffusione indiscriminata del libro stesso¹⁸¹. Margherita Porete venne nuovamente sottoposta a processo nel 1307 per iniziativa di Giovanni di Château-Villain, vescovo di Châlons, e di Filippo di Marigny, vescovo di Cambrai, i quali trasmisero immediatamente il caso a Parigi, ove ormai non erano più soggetti all'approvazione di Goffredo¹⁸². La situazione si complicò ulteriormente quando l'Inquisitore generale di Francia nominato dal Papa, il domenicano Guglielmo di Parigi, avocò a sé il

¹⁷⁸ Questo fatto è riportato negli atti del processo. Al contrario la lettera di interdetto del vescovo non ci è pervenuta, Verdeyen 1986, 79. Ulrich Heid sottolinea che questo fatto non è documentato nelle cronache di Valenciennes, sebbene in esse si parli ampiamente della residenza delle beghine, Heid 1988, 189ss. Ciò che pubblicamente era stato condannato in questo caso era solo il contenuto del libro, non la buona fede dell'autrice, Leicht 1999, 333s.

¹⁷⁹ I costi esatti per la produzione di un esemplare del *Miroir* sono stati calcolati dalla Bertho 1993, 31. Questa studiosa ritiene che Margherita fosse in grado di operare come copista, il che significa che possedeva anche le capacità tecniche di scrivere i suoi libri, Bertho 1993, 32.

¹⁸⁰ Cfr. a questo proposito Leicht 1999, 335.

¹⁸¹ Cfr. CCCM 69, 407s. [Approbatio]: «Postea legit eum quidam magister in teologia, qui *uocabatur* magister Godefredus de Fontanis. Iste nihil sinistrum de libro dixit, ita parum sicut alii. Sed bene dixit quod non consulebat quod multi *eum uiderent*. Quia, ut dicebat, possent dimettere uitam suam *ad quam sunt vocati*, aspirando ad istam ad quam forte numquam peruenirent; et sic per hoc decipi possent. Quia, ut dicebat, liber iste factus est ab uno spiritu ita forti et fervido, quod pauci aut nulli similes inuenirentur. Et nihilominus dicebat Ipse, anima pervenire non ualet ad uitam diuinam, donec peruenierit ad usm quem liber iste describit. Quia omnes alii usus isto inferiores, dicebat Magister ille, sunt usus umani; hic uero solus est usus diuinus et nullus alius nisi iste». Cfr. anche il commento in Verdeyen 1986, 86s.

¹⁸² In merito alla posizione moderata di Goffredo di Fontaines cfr. Bertho 1993, 126s.

processo. Quale consigliere spirituale del re Filippo il Bello, Guglielmo si era fatto in precedenza un nome (discutibile) come accusatore nel processo contro i Templari¹⁸³.

Nel 1309 Margherita Porete fu incarcerata. Ventuno noti teologi¹⁸⁴ dell'Università di Parigi vennero incaricati di esprimere un parere sul *Miroir des simples âmes*. A questo scopo vennero loro sottoposte da Guglielmo di Parigi 15 proposizioni senza indicazione del titolo e dell'autore dell'opera. L'11 aprile 1309 nella chiesa parigina di Saint-Mathurin quelle 15 proposizioni furono giudicate eretiche. Durante le accuse Margherita Porete rimase in silenzio: fu confermata la sua incarcerazione e in aggiunta fu scomunicata. Il giudizio di Parigi fu riconfermato da una commissione mista di teologi e canonisti il 9 maggio 1310. Infine, il 31 maggio 1310 Margherita fu condannata come eretica recidiva¹⁸⁵ e consegnata alla pubblica autorità con la consueta formula che prevedeva sia la messa a morte che la mutilazione, nel caso che quest'ultima fosse consentita dal diritto ecclesiastico (cosa che in questo caso non fu consentita).

Il 1o giugno 1310 Margherita dovette salire sul rogo nella parigina Place de Grève davanti a una grande folla di astanti, composta da autorità e da gente comune.

Il libro di Margherita

Il libro *Miroir des simples âmes*, dal cui stile traspare la formazione teologica e cortese di Margherita, si pone all'interno dell'antica tradizione letteraria degli «specchi», che ha un carattere principalmente didascalico, ma anche esemplare. Come in uno specchio vengono presentati ai lettori modalità di comportamento e modelli in cui essi possono rispecchiare la loro vita. La sua specie è quella che è soprattutto nota come *speculum virginis* o come *speculum monachorum*¹⁸⁶. Scopo di questa simbolica, che attraversa tutta la tradizione mistica, è il processo di conformazione a Dio. Nel *Miroir des simples âmes* davanti all'anima viene collocato uno specchio per condurla alla perfezione, la quale è descritta come uno stato di annichilimento dell'anima. In questo modo l'anima diventa lo specchio della manifestazione di Dio (teofania). Il libro è un dialogo di istruzione, suddiviso in 139 capitoli, tra Amore e Ragione, nel quale si intrecciano discorsi sull'anima, sulle virtù e sulle forze dello spirito. Amore mostra il cammino progressivo dell'anima, che gradualmente si eleva al di sopra delle virtù e della ragione, e rimanda a un'anima

¹⁸³ Il giudizio espresso sugli atti del processo da parte di Paul Verdeyen pone la condanna di Margherita Porete in diretta correlazione con il processo ai Templari. Le persone della cerchia di Filippo il Bello, oggetto di imputazioni come pure le accuse rivolte alle beghine da parte degli ordini mendicanti si basavano oltre che su motivi religiosi anche su motivazione di tipo politico. Cfr. Verdeyen 1986, 84s., 93s.

¹⁸⁴ I teologi che si sono espressi in quest'occasione sono nominati in Leicht 1999, 346-350.

¹⁸⁵ Leicht ha esaminato dettagliatamente la circostanze del processo ed è pervenuto alla convinzione che Margherita non poteva essere condannata sulla base del parere della commissione composta dai teologi. La forma allora in vigore dei processi dell'inquisizione contro gli eretici prevedeva l'accusa accessoria di recidiva, di rifiuto di giuramento e di ostinazione, che nel caso avesse comportato la carcerazione per un periodo superiore a un anno, avrebbe comportato obbligatoriamente una condanna.

¹⁸⁶ Una presentazione esauriente di questo genere letterario è contenuta nella voce «Miroir» del *DictSpir* 10 (1980) 1290-1303, redatta da Margot Schmidt.

esemplare, che ha raggiunto lo stato di perfezione. Originariamente il libro terminava con il capitolo 119, capitolo che conteneva l'indice. La parte aggiunta potrebbe essere stata redatta a seguito della pronuncia della prima condanna del libro¹⁸⁷. Il libro inizia con i motivi cortesi del *Roman d'Alexandre*¹⁸⁸ dove l'amore viene descritto nella distanza ravvicinata («Loingprès», «Lontano/vicino»): una giovane nobildonna viene a conoscere le preferenze nei suoi confronti espresse dal re Alessandro che se ne sta lontano; gli riserva tutto il suo amore, ma è contemporaneamente turbata perché non lo può vedere. Per questo motivo fa dipingere un ritratto del re secondo la sua immaginazione¹⁸⁹: in questo modo anche la sua anima sarà legata all'amato lontano e contemporaneamente vicino. Questo concetto di lontano/vicino esprime contemporaneamente e in modo pertinente il rapporto con Dio e il modo particolare con il quale l'anima intraprende il suo cammino verso Dio¹⁹⁰. L'avvicinamento mistico al Dio-Trinità, nel contempo così lontano e così vicino all'anima, si realizza per gradi, ma non si sviluppa lungo una linea retta, bensì secondo evoluzioni circolari che tendono alla meta, la quale però non può essere raggiunta nella vita terrena. Il *Miroir* svolge la funzione di una specie di guida di viaggio dell'anima in cammino¹⁹¹.

L'amore e il superamento delle virtù

Nell'amore per il divino Amore l'anima si eleva gradualmente sopra tutte le forme di impegno virtuoso, che ora a lei sembrano solo delle condizioni di schiavitù. L'anima infatti così si esprime:

Virtù, per sempre da voi prendo congedo,
 Ne avrò il cuore più libero e lieto;
 Servirvi costa troppo, io lo so bene.
 Posi un tempo in voi il mio cuore, senza riserva alcuna;
 Sapete, ero tutta vostra, a voi abbandonata;
 Ero dunque serva vostra, ora sono liberata [...] ¹⁹².

Quest'anima non ha più bisogno degli strumenti di grazia della pratica ecclesiale: «Amore[:] '[...]' prendiamo un'Anima per tutte [...], un'Anima che non desideri o

¹⁸⁷ Cfr. Ruh 1992, 192. Cfr. Leicht 1999, 123: «sembra di poter scorgere che le considerazioni finali siano una appendice di tipo pratico da porre in connessione con la parte principale di carattere speculativo».

¹⁸⁸ Per un approfondimento letterario cfr. Leicht 1999, 136-152. In questo caso gli schemi sono ripresi dalla letteratura cortese, dal *Roman de la Rose*, dal *Roman d'Alexandre*.

¹⁸⁹ *Mirouer*, c. 1, 10/11se; Gnädiger 1987, 17s.

¹⁹⁰ Leicht 1999, 267: «Questo concetto s'incentra sull'unità tra Dio e uomo, basata sull'Incarnazione. Esso preserva inoltre l'immanenza di Dio nella sua creazione come pure la sua trascendenza».

¹⁹¹ Cfr. Leicht 1999, 171s., 267ss.

¹⁹² *Mirouer*, cap. 6, 24/25: «Vertuz, je prens congé de vous a tousjours, Je en auray le cuer plus franc et plus gay; Voustre service est trop coustant; bien le sçay. Je mis ung temps mon cuer en vous, sans nulle dessevree; Vous savez que je estoie a vous trestoute habandonee; Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree»; Feroldi, 38-39; Gnädiger 1987, 29.

dispezzi né povertà né tribolazione, né messa né sermone, né digiuno né orazione, e dia a Natura tutto ciò di cui ha bisogno, senza rimorso di coscienza'»¹⁹³.

Margherita giunge a uno stato in cui non ha più alcuna volontà e tutto le sembra indifferentemente buono. Questa condizione è raggiunta quando l'anima si annulla completamente (*âme anientie*) ed è così pronta ad amare Dio senza desiderare nulla per se stessa: «*Amore*[:] '[...] colei [= un'anima] che è tale non cerca più Dio nella penitenza né in sacramento alcuno della Santa Chiesa, né in pensieri né in opere né in parole, né in creatura di quaggiù né in creatura di lassù, e nemmeno in giustizia o misericordia o in gloria di gloria, né in divina conoscenza né in divino amore né in divina lode'»¹⁹⁴.

L'anima che si è annullata è resa libera (*enfranchie*); l'asservimento alle virtù e alla volontà viene sostituito dalla libertà dell'anima, la quale si affida completamente a chi sa di che cosa ha bisogno l'anima. L'anima non si occupa più di nulla se non di Dio.

I sette stati dell'anima pia

Questo elevato stato dell'anima per Margherita è raggiungibile con un percorso per gradi, dove anche alle virtù è riservato un ruolo, che però da ultimo deve essere superato. Solo nel capitolo 118, in un discorso indirizzato all'anima, sono presentati «i sette stati dell'anima pia, che vengono anche denominati come modalità dell'essere».

Il primo stato inizia con l'essere toccati dalla grazia di Dio; l'anima rinuncia al peccato e si sforza di osservare i comandamenti divini, soprattutto il comandamento dell'amore.

Nel secondo stato l'anima cerca ciò che va al di là dei comandamenti, ciò che «Dio consiglia ai suoi amici particolari»; lo cerca nella mortificazione della propria natura, nel disprezzo per la ricchezza, per i divertimenti e per l'onore e nell'osservanza dei consigli evangelici (povertà, castità, ubbidienza).

Nel terzo stato l'anima diventa diffidente nei confronti delle opere della perfezione, alle quali la sua volontà si era molto applicata. Essa rinuncia a quelle pratiche che le danno soddisfazione, si sottomette nell'obbedienza alla volontà di un altro e mortifica così la sua volontà.

Pervenuta al quarto stato, può tralasciare gli esercizi e non praticare più l'obbedienza, e – invasa dall'Amore divino – abbandonarsi alla visione.

¹⁹³ *Mirouer*, cap. 9, 32/33: «[...] laquelle Ame ne desire ne ne desprise pouvreté ne tribulation, ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison, et donne a Nature tout ce qu'il luy fault, sans remors de consciences»; Feroldi, 42; Gnädiger 1987, 27.

¹⁹⁴ *Mirouer*, cap. 85, 242/243: «Ceste, qui telle est, ne quiert plus Dieu par penitence ne par sacrament nul de Sainte Eglise, ne par pensees ne par paroles ne par oeuvres, ne par creature d'ycy bas ne par creature de lassus, ne par justice ne par misericorde na par gloire de gloire, ne par divine cognoissance ne par divine amour ne par divine louenge»; Feroldi, 138; Gnädiger 1987, 131.

Nel quinto stato però anche questo desiderio è superato grazie alla contemplazione di Dio, ottenuta mediante il riconoscimento della propria malvagità. L'anima guarda nell'abisso e riconosce la sua propria nullità. In questo stato l'anima cessa perfino di volere la volontà di Dio, per volere semplicemente la volontà di Dio senza volerla. Nella sua nullità, che la precipita nell'abisso più profondo, essa si affida totalmente alla bontà di Dio.

Nel sesto stato Dio riconosce in questa anima se stesso nella sua maestà e la illumina.

Il settimo stato è infine l'eterna beatitudine dopo la morte.

La via del riconoscimento della propria nullità, dell'abbandono delle virtù, della ragione e della volontà viene descritto anche mediante l'immagine di una morte multipla (*mors mystica*)¹⁹⁵. La morte al peccato è la precondizione per pervenire nel primo stato a essere toccati dalla grazia di Dio. La mortificazione degli istinti conduce l'anima a superare la giustizia delle opere e a giungere, attraverso l'obbedienza, alla contemplazione; nella morte spirituale l'anima rinuncia a qualsiasi intermediario tra sé e Dio. Dopo aver abbandonato le virtù e la volontà, nel quinto stato l'anima è finalmente in compagnia del suo Amico: per descrivere questo stare insieme viene nuovamente utilizzata l'immagine del *loingprès*. Solo questo è in senso stretto lo stato che vale la pena descrivere, in quanto tutti gli altri non sono che passaggi preliminari da superare per giungere a questo. L'ingresso nel sesto stato è poi caratterizzato da un «apertura fulminea» e da una «chiusura veloce»¹⁹⁶, che ogni volta è di breve durata. Il luogo dove dimora l'anima annientata è presso la Trinità, che è in senso proprio «Loingprès» (Lontanovicino)¹⁹⁷. L'anima abita nella valle dell'umiltà, nella pianura della verità e sulla montagna dell'amore¹⁹⁸, Diversamente da quanto avviene normalmente nella mistica, qui il tema della salita al monte è collocato ai margini del discorso: l'anima che ha raggiunto il sesto stato trova già tutto concentrato in questo luogo¹⁹⁹.

Margherita non ci fornisce alcun dettaglio circa il suo stato d'animo al momento in cui viene rapita in estasi. Non si tratta di una visione e neppure di una manifestazione di Dio: l'innominabilità di Dio impedisce ogni ulteriore descrizione. Ciò corrisponde esattamente allo stato dell'anima annullata, la quale non desidera più nulla: è piuttosto Dio a rimirarsi in quest'anima, che ne diventa lo specchio.

In conformità con i vari modelli della tradizione mistica cristiana²⁰⁰, Margherita descrive il progresso dell'anima come un cammino, fatto di gradini, di molteplici morti, di appartenenza a uno stato. Nella sua descrizione, accanto a schemi noti, ne

¹⁹⁵ *Mirouer*, cap. 54ss., 156/157ss.; Gnädiger 1987, 89ss.

¹⁹⁶ *Mirouer*, cap. 58, 168/169: «Car [c'est] une ouverture a maniere de esclar et de hastive closure»; Gnädiger 1987, 89ss.

¹⁹⁷ *Mirouer*, cap. 61, 178/179; Gnädiger 1987, 99ss.; cap. 67, 190/191; Gnädiger 1987, 195s.

¹⁹⁸ *Mirouer*, cap. 9, 34/35; Gnädiger 1987, 28.

¹⁹⁹ Cfr. Ruh 1975, 376s.; Leicht 1999, 197.

²⁰⁰ Il riferimento è ad Agostino, Dionigi l'Areopagita, Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry, Bonaventura, Meister Eckhart, cfr. Leicht, 1999, 168ss.

vengono proposti di nuovi in modo originale, al fine di renderli funzionali a quello che è il centro del suo messaggio: anche lo stato di contemplazione e ogni forma di mistica affettiva devono ancora essere superati, per pervenire allo stato di annullamento dell'anima. Alla classica ripartizione in tre gradi del cammino verso la perfezione – dei principianti (*incipientes*), di chi fa progressi (*proficientes*) e dei perfetti (*perfecti*) –, Margherita ne aggiunge un altro, quello della divinizzazione (*vie divine*).

Questi stati hanno il loro archetipo nelle gerarchie angeliche, così come sono descritte in Dionigi l'Areopagita²⁰¹. L'anima perfetta è simile al serafino a sei ali: «[...] con due ali copre il volto a Gesù Cristo nostro Signore. Vale a dire, quanta più conoscenza l'Anima ha della bontà di Dio, tanto più perfettamente sa di non saperne nulla [...] Con le altre due ali copre i piedi. Vale a dire, quanta più conoscenza ha di quello che Gesù Cristo ha sofferto per noi, tanto più perfettamene sa di non saperne nulla [...] Con le altre due l'anima vola, si sostiene e siede. Vale a dire, tutto quanto conosce e ama e loda della divina bontà sono le ali con cui vola. Si sostiene perché è sempre al cospetto di Dio. E siede, perché rimane sempre nella divina volontà»²⁰². A questo punto l'anima ha raggiunto i limiti della possibilità di comunicazione e da questo punto in avanti la conoscenza mistica non può più essere espressa attraverso parole. In questo fondamentale discorso mistico Marie Bertho coglie lo spunto per intendere il soprannome dato a Margherita «dicta porrette»: la fondamentale differenza semantica sottolineata da Gilberto Porreta tra essere e esistenza, tra cose concrete e proprietà dell'essere, tra discorso concreto e discorso astratto, sarà appunto ripresa da Margherita, quando trovandosi al limite del dicibile lo trasferisce in formule astratte²⁰³.

Temi di carattere teologico-dogmatico

Sebbene quest'opera di Margherita non sia un trattato sistematico, bensì un libro didascalico sull'amore, contiene anche diversi temi di carattere teologico-dogmatico²⁰⁴. Si dà ad esempio il caso quando Margherita tratta del significato

²⁰¹ Dionigi l'Areopagita, *De coelesti hierarchia*, in *Corpus Dyonisiacum II (De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae)*, G. Heil, A.M Ritter (edd.), (Patristische Texte und Studien, 36) De Gruyter, Berlin-New York 1991 [tr. it. di P. Scazzoso: *Dionigi. Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981].

²⁰² *Mirouer*, cap. 5, 20/21-22/23: «Des deux alles elle cueuve la face a Jesucrist nostre seigneur. C'est a dire que tant plus a ceste Ame de cognoissance de la bonté divine, et plus parfaitement congnoist qu'elle n'en congnoist rien [...] Des deux aultres alles elle cueuve les piez. C'est a dire que tant plus a de cognoissance de ce que Jesucrist souffrit pour nous, et plus parfaitement congnoist qu'elle n'en congnoist rien [...] Des deux aultres l'Ame vole, et se demeure en estant et assise. C'est a dire que tout ce qu'elle congnoist et ayme et loue de la divine bonté, sont les alles dont elle vole. Et demeure en estant, car elle est tousjour ou regard de Dieu. Et assise, car elle demeure tousjours en la voutenté divine». Feroldi, 38-39; Gnädiger 1987, 22. Va inoltre tenuta presente l'interpretazione cristologica del testo di Isaia.

²⁰³ Cfr. Bertho 1993, 59-63. Quale esempio si fa riferimento al modo astratto di parlare riportato nel *Mirouer*, cap. 88, 248-253; Gnädiger 1987, 135.

²⁰⁴ Cfr. a questo proposito Ruh 1993, 338-371, 359.

dell'eucaristia in vista del rafforzamento della Chiesa²⁰⁵. In modo molto cauto vi si parla dell'umanità di Gesù e del senso compiuto del sacramento, che può palesarsi solo nella luce della fede.

Margherita distingue tra la «Santa Chiesa Piccola» (Sainte Eglise la Petite), che è guidata dalla ragione e che per ciò stesso evidenzia uno stato che deve essere superato, e la «Santa Chiesa Grande» (Sainte Eglise la Grande), che si lascia condurre totalmente dall'amore²⁰⁶.

La dottrina sulla Trinità, che per Margherita sta al centro della comprensione di Dio, si ritrova in tutta l'opera. In un discorso ella tematizza esplicitamente la processione delle Persone da una unica entità divina²⁰⁷. Il primato dell'amore sulla ragione è argomentato utilizzando la terminologia biblica, che identifica Dio con l'amore²⁰⁸. I rapporti intra-trinitari vengono posti in relazione con l'unione mistica dell'anima a Dio, la cui premessa è, di nuovo, la natura divina e umana di Cristo. Il «Loingprès» viene identificato con il Dio-Trinità.

Carattere drammatico e didascalico dell'opera

Quanto viene rappresentato assume i connotati del dramma, poiché l'amore, la ragione, la volontà, le virtù – ma anche Dio e lo Spirito Santo – vi appaiono in qualità di partecipanti al discorso. In questo contesto si perviene a un'ipostatizzazione, ovvero a un'allegorizzazione, delle potenze dell'anima.

Il libro non presenta nel suo svolgimento una struttura univoca²⁰⁹, ma all'inizio di ciascun colloquio sono sempre riprese e rimosse le obiezioni che la ragione solleva contro uno stile di vita libero come quello descritto, sono mostrate le virtù con i loro limiti ed è lodata l'anima che ha raggiunto questa condizione. Anche la stessa anima prende spesso la parola per descrivere il suo cammino e il suo amore. Margherita resta nascosta dietro questi avvenimenti, anche se si deve supporre l'identificazione di questa «tale anima» con la sua persona. La persona dell'«acteur» compare solo occasionalmente e anche dietro a essa si può presumere che si celi Margherita²¹⁰.

Non va trascurato il fatto che nonostante il carattere didascalico lo scritto si rivolge a una cerchia di lettori o di ascoltatori che è già pervenuto a un certo grado di perfezione e che esprime un giudizio di riprovazione nei confronti di coloro che si sono fermati al primo livello. A questo atteggiamento non va però attribuito un senso di alterigia spirituale; infatti l'anima non conosce esattamente a quale livello di

²⁰⁵ *Mirouer*, cap. 15, 62/63; Gnädiger 1987, 41s.

²⁰⁶ *Mirouer*, cap. 19, 74/75s.; Gnädiger 1987, 47; cap. 43, 132/133s.; Gnädiger 1987, 76s.

²⁰⁷ *Mirouer*, cap. 14, 60/61s.; Gnädiger 1987, 47; cap. 43, 190/191; Gnädiger 1987, 105s.; cap. 115, 308; Gnädiger 1987, 164.

²⁰⁸ *Mirouer*, cap. 21, 82/83; Gnädiger 1987, 51.

²⁰⁹ Leicht 1999, 156ss. presenta una struttura concentrica dell'opera. In essa sono intessuti sia lo schema di ascesa articolato in sette livelli, come anche la triplice morte. Il modello di ascesa tradizionale non sarebbe quindi in grado di rappresentare la struttura centrale dell'opera.

²¹⁰ *Mirouer*, cap. 1, 14/15 V.45; Gnädiger 1987, 18. Gnädiger accenna a questa persona nei capitoli 112-117 e in ulteriori passaggi.

perfezione si trovi. Verso la fine dell'opera viene inoltre giudicata negativamente la prolissità imputata alle molte inutili domande della ragione. Quest'atteggiamento sfavorevole nei confronti della «raison» non significa affatto per Margherita ostilità nei confronti della scienza. Lei stessa utilizza metodi e contenuti teologici, anche se, per quanto riguarda un'autentica conoscenza di Dio, ne mostra i limiti. Nel contempo Margherita esprime critiche nei confronti di uno stile di vita esclusivamente ascetico-morale. Credo che non si possa in nessun modo accusarla di distacco dal mondo. Il carattere ridondante dell'opera è probabilmente riconducibile all'esigenza di evitare possibili errori di interpretazione, come quelli che avevano provocato la prima condanna e come successivamente ancora accadde quando il tribunale dell'Inquisizione estrapolò alcuni passaggi.

Le proposizioni condannate e l'influsso su Eckhart

Delle quindici proposizioni condannate dalla commissione dei teologi parigini solo due ci sono pervenute dagli atti del processo nella loro formulazione originaria: «(1) l'anima che si è annullata prende congedo dalle virtù e non è più a loro servizio, poiché non ha bisogno di esercitarle; sono piuttosto le virtù a star dietro a un suo cenno. – (15) Una tale anima non si preoccupa di esser consolata da Dio, e neppure dei suoi doni si deve né se ne può curare perché essa è totalmente concentrata su Dio e la sua concentrazione su Dio ne sarebbe disturbata»²¹¹. Un'ulteriore proposizione ci è pervenuta, perché presente nella cronaca di Nangis dei benedettini di Saint-Denis: «l'anima che si è annullata nell'amore del Creatore, senza rimproveri dalla coscienza e senza rimorsi, può e deve concedere alla natura quanto questa desidera»²¹². Possiamo supporre che anche le altre proposizioni siano state selezionate in modo analogo, estrapolandole dal contesto, per rafforzare una certa immagine che gli inquisitori si erano fatti dell'opera. È possibile che esse siano state ricavate dalle glosse che accompagnavano la traduzione inglese del *Miroir*²¹³. Probabilmente erano anche contenute nella documentazione che *Magister Jakobus* aveva presentato al concilio di Basilea²¹⁴.

Solo qualche tempo dopo la condanna di Margherita Porete vennero confermate le riserve e i divieti già espressi nei confronti delle beghine dal concilio di Vienne (1311)²¹⁵. In quell'occasione vennero condannati espressamente otto errori concernenti la fede²¹⁶. Tra le altre sono comprese le seguenti proposizioni: «L'uomo

²¹¹ Cfr. Verdeyen 1986, 50s.: (1) «Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum». – (15) «Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impeditur eius intentio circa Deum».

²¹² Cfr. Verdeyen 1986, 88: «[...] quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat (concedere)».

²¹³ Leicht ha analizzato le glosse secondo questa prospettiva e ha sollevato il dubbio che il glossatore abbia successivamente cercato di difendere un libro, la cui condanna gli doveva essere nota; Leicht 1999, 361-368.

²¹⁴ Cfr. Ruh 1982/1, 323s.

²¹⁵ Cfr. Verdeyen 1986, 54.

²¹⁶ Cfr. la Costituzione *Ad nostrum qui* (1312), DS 891-899.

nella vita presente può acquistare tale grado di perfezione da divenire del tutto impeccabile e da non poter progredire più oltre nella grazia. Altrimenti, dicono, se uno potesse sempre progredire si potrebbe trovare qualcuno più perfetto di Cristo»²¹⁷. «Quando l'uomo ha raggiunto tale grado di perfezione non ha più bisogno né di digiunare, né di pregare, poiché i sensi sono soggetti perfettamente allo spirito e alla ragione, così che l'uomo può concedere liberamente al corpo quello che gli piace»²¹⁸. È stato più volte affermato dalla ricerca come questi siano solo riecheggiamenti del *Miroir*. Va infatti ripetuto che queste suggestioni si possono rinvenire nel *Miroir* solo a condizione di estrapolare alcune proposizioni dal loro contesto. Al riguardo Irene Leicht ha dimostrato che non vi sono coincidenze testuali tra le proposizioni condannate e il *Miroir* e neppure con gli articoli di condanna redatti dalla commissione di teologi²¹⁹. In relazione a questi fatti la ricerca si sta impegnando da tempo a verificare la tesi secondo la quale Margherita sarebbe appartenuta alla setta dei «Fratelli e Sorelle del libero Spirito»²²⁰, che era già stata condannata in precedenza²²¹.

Anche in questo caso i contesti, nonostante parziali coincidenze di contenuto, mostrano di essere troppo diversi per poter stabilire l'esistenza di un collegamento²²².

La ricerca ha dimostrato in modo indiscutibile che Meister Eckhart conosceva il *Miroir*. Dal tempo della sua attività parigina di insegnante, quando Margherita era ancora viva (1302-1303) e attraverso i contatti tenuti con Guglielmo di Parigi (1311-1313) dovevano essergli noti i tragici avvenimenti della vita dell'autrice. Questi precedenti ebbero delle conseguenze dirette sull'atteggiamento di Meister Eckhart nei confronti delle beghine e delle begarde negli anni successivi della sua permanenza a Strasburgo (1314-1323), nel corso dei quali egli si dedicò alla loro cura spirituale.

Egli riuscì a modificare le decisioni prese nel corso del concilio di Vienne, che prevedevano che le beghine fossero perseguitate, e lavorò nella direzione di dare loro un orizzonte spirituale attraverso l'insegnamento di formulazioni ortodosse²²³. Non si può però sostenere che esse siano in realtà una nuova formulazione del *Miroir*, dato l'elevato livello teologico del contributo di Meister Eckhart. Ciò che può essere

²¹⁷ «Quod homo in vita presenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere nonvalebit; nam, ut dicunt, si quis sempre posset proficere, posset aliquis Cristo perfectior inveniri». *DS* 891.

²¹⁸ «Quod ieiunare non oportet nomine nec orare, postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spirituali et rationi subiecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet». *DS* 892.

²¹⁹ Leicht 1999, 357-360.

²²⁰ Cfr. l'articolo «Frères du libre esprit» di Romana Guarnieri in *DictSpir* 5 (1964), 1241-1268. Qui il *Miroir de simples âmes* viene messo espressamente in relazione con la setta. Cfr. anche Ruh 1975, 372.

²²¹ Bolla Saepe sanctam Ecclesiam (1296), *DS* 866.

²²² Cfr. Leicht 1999, 404-423: «Noi non sappiamo se l'eresia dello Spirito libero sia effettivamente esistita, così come ci viene presentata dalla lista degli errori e dai protocolli dell'Inquisizione» (422).

²²³ Ruh 1982/1, 326: «la mistica speculativa di Meister Eckhart nella sua espressione popolare è quella di assicurare una base teologica al tentativo della mistica delle beghine di sottolineare l'importanza dei valori religiosi della perfezione, dell'amore di Dio e della povertà spirituale, spesso formulati attraverso concetti teologicamente imperfetti, preservandone così la forza spirituale».

invece tranquillamente affermato è il fatto che le opere di Meister Eckhart si pongono dentro un'analoga tradizione di pensiero e hanno perfino alcune affinità con il *Miroir*, senza che però si possa parlare di una concreta dipendenza da esso. Soprattutto nella predica dal titolo: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, troviamo espressamente in Meister Eckhart il concetto di anima annullata: essa è l'uomo povero che non vuole nulla, che non ha nulla e che non sa nulla²²⁴. Anche nel *Libro della consolazione divina* e nel *Sermone dell'uomo nobile*, come pure nelle altre prediche di questo periodo si trova ripetuto questo concetto. Come noto, proprio questa sua concezione fu il motivo principale che causò la condanna di Meister Eckhart²²⁵. Nella bolla di condanna *In agro dominico* venne condannata anche dopo la sua morte la seguente proposizione, ritrovata nella predica denominata *Iusti vivant in aeternum*²²⁶: «quelli che non hanno beni, che non si affannano per ottenere onori o benefici, né intima devozione, né santità, né premio e neppure il regno dei cieli, ma che hanno rinunciato a tutto, anche a ciò che era loro, in questi uomini Dio viene onorato»²²⁷. Tutto ciò rimanda alla rinuncia dell'anima che si è annullata a tutte le pratiche di santificazione suggerite dalla Chiesa, come pure a tutte le opere che discendono dalle virtù²²⁸. La proclamazione della libertà dell'anima è stato ciò che in ultima analisi ha spinto l'autorità ecclesiastica a proibire una spiritualità che non fosse più regolata dai comandamenti e dall'accostamento ai sacramenti.

GIULIANA DI NORWICH (1343-1416)

Ci rivolgiamo ora a una mistica che ebbe delle visioni, la cui attività profetica fu meno evidente di quella di Ildegarda di Bingen o di Margherita Porete, ma le cui opere, nelle quali aveva scelto di descrivere le sue esperienze, godettero di una certa diffusione.

Molte altre donne del suo tempo vivevano nelle sue stesse condizioni ed ebbero anche analoghe esperienze; Giuliana di Norwich però fu la prima che con il suo libro *Book of Showing* inaugurò questo genere letterario in lingua inglese.

La vita

²²⁴ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke: Meister Eckharts Predigten*, II, J. Quint (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1971, 482-506.

²²⁵ Cfr. Ruh 1975, 372.

²²⁶ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke: Meister Eckharts Predigten*, I, J. Quint (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1958, 100.

²²⁷ «qui non intendunt res, nec honoris, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec praemium, nec regnum caelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis nominibus honoratur Deus». Costituzione *In agro dominico* (1329), DS 958.

²²⁸ Cfr. il confronto operato da Ruh 1982/1, 329-334 tra Meister Eckhart e Margherita Porete.

I dati biografici sono anche in questo caso molto scarsi e possono essere principalmente ricavati da passaggi autobiografici contenuti nella sua opera. Va in particolare considerato che i riferimenti all'età o ad altri eventi devono essere considerati soltanto simbolici. Perfino il nome Giuliana non può esserle attribuito con certezza; infatti da più parti si ritiene che il suo nome derivi da quello della chiesa di St. Julian a Norwich, presso la quale visse molti anni come reclusa.

Giuliana nacque nel 1342. Sulle sue origini familiari e sui primi anni della sua vita non sappiamo nulla. All'età di trent'anni – lei stessa cita l'anno 1373 –, si ammalò in modo talmente grave che sia lei sia i suoi famigliari ritenevano che la sua morte fosse vicina. Giuliana riferisce della presenza di sua madre e di altre persone attorno al capezzale. Venne chiamato un prete, il quale le amministrò il sacramento dell'estrema unzione e pose per sua consolazione un crocifisso in fondo al suo letto, in modo tale che i suoi occhi lo potessero vedere. A un certo punto Giuliana si sentì improvvisamente liberata dalla sua malattia e ricevette, concentrando il suo sguardo sul crocifisso, sedici visioni.

Questa situazione durò per un periodo di tempo più o meno pari a un giorno e una notte. Guarita dalla sua malattia, Giuliana mise per iscritto le visioni ricevute in un libro dal titolo *Revelations of Divine Love*, dapprima in una forma breve (KV), fortemente connotata da notizie autobiografiche, e successivamente in una forma più ampia (LV), corredata da riflessioni di carattere teologico²²⁹.

È accertato che Giuliana sia vissuta come reclusa a Norwich. L'ultima menzione che si ha di lei è datata 1416: probabilmente non molto tempo dopo morì.

L'opera

La sua opera che contiene la descrizione di visioni lascia trasparire buone conoscenze

di carattere teologico, riconducibili sia alla tradizione agostiniana sia a quella benedettina. Giuliana ha molta confidenza con i testi biblici, ai quali si riferisce nella sua opera chiaramente citandoli a memoria. In merito agli elementi autobiografici delle *Revelations*, disponiamo di un rapporto illuminante, redatto da Margery Kempe in riferimento a una visita a Giuliana nell'anno 1413. Sebbene sullo sfondo del colloquio stiano i consigli di Giuliana a un'altra donna, appare evidente come il fondamento del suo discorso sia chiaramente di natura biblico-teologica²³⁰.

²²⁹ Entrambe le redazioni sono state pubblicate da Colledge 1978. Gli editori ritengono che la redazione breve sia stata stesa immediatamente dopo l'esperienza delle visioni e che comunque il suo testo fosse già fissato prima che fosse intrapresa la stesura della versione più ampia. Quest'ultima venne redatta venticinque anni dopo e conobbe successivamente un'ulteriore elaborazione; Colledge 1978, 24s. Contro questa ipotesi, generalmente accettata dalla ricerca, Kolletzki ritiene che già la redazione breve fosse il prodotto di molti anni di indugi e timori. La versione più ampia dovrebbe risalire a dopo il 1393 e più probabilmente all'inizio del XV secolo. Kolletzki 1997, 55-73.

²³⁰ Cfr. Colledge 1978, 35-38.

Negli studi dedicati a Giuliana si son state fatte molte considerazioni circa la sua origine familiare e circa gli studi compiuti. È possibile che Giuliana sia appartenuta al vicino monastero di benedettine di Carrow, il quale era associato alla chiesa di St. Julian a Norwich. Colledge e Walsh ritengono che Giuliana sia vissuta in monastero fin dopo la redazione delle *Revelations* nella forma più ampia e che solo successivamente si fece reclusa. Il motivo di questa loro convinzione si basa sulle straordinarie conoscenze teologiche che Giuliana possedeva²³¹. Le sue conoscenze potrebbero derivare piuttosto che da una semplice appartenenza all'ordine da una istruzione scolastica ricevuta presso le Benedettine, anche se questo non significa necessariamente che Giuliana sapesse leggere e scrivere. Lei stessa si definisce nel suo libro come «unlettered person», il che normalmente significava la non conoscenza del latino e della scienza teologica²³².

Se Giuliana abbia direttamente scritto il suo libro oppure se lo abbia dettato, e in quale misura avesse a disposizione un consigliere o un insegnante non è dato sapere.

Il carattere teologico dell'opera evidenzia comunque un elevato livello di istruzione e di capacità di giudizio²³³. Allo stesso modo non è possibile sapere qualcosa di più preciso circa le sue origini familiari. Le poche testimonianze, che non siano quelle riportate nel suo libro, sono riconducibili alle annotazioni scritte nei manoscritti delle sue opere; si tratta di annotazioni che le sono favorevoli, così come lo è il rapporto di Margery Kempe.

Ulteriori informazioni si possono ricavare dalle condizioni di vita a Norwich²³⁴ e dalle regole fissate per la vita di una reclusa²³⁵. Alla fine si può dire che Giuliana sia rimasta una figura enigmatica²³⁶.

Le tre grazie chieste a Dio

Giuliana riferisce all'inizio della sua opera di aver chiesto una volta a Dio tre grazie: la memoria della passione di Cristo (*mynd of the passion*), un dolore corporale (*bodilie sickness*) e tre piaghe, ovvero contrizione (*verie contrition*), compassione (*kynd compassion*) e desiderio di Dio (*willfull longing to God*)²³⁷. Secondo quanto riportato nella versione breve, l'ultima grazia è ispirata alla leggenda di Santa Cecilia che a causa di tre ferite al collo morì martire.²³⁸ Giuliana riceve il dolore corporale

²³¹ Cfr. Colledge 1978, 43ss. Secondo Pelfrey, i dati autobiografici fanno sembrare improbabili tali conoscenze. Le reminiscenze della letteratura benedettina sarebbero così generiche che non se ne può presumere una conoscenza accurata (del testo latino, per giunta). Cfr. l'approfondita discussione dei singoli interrogativi in Pelfrey 1982, 1-52. Cfr. anche la critica a Pelfrey in Kolletzki 1997, 46s.

²³² Cfr. Colledge 1978, 47; Grundmann 1978/1, 3.

²³³ Cfr. la critica a Pelfrey in Kolletzki 1997, 46s.

²³⁴ Cfr. espressamente a questo proposito Kolletzki 1997, 35-40.

²³⁵ Al tempo di Giuliana vigeva soprattutto la *Ancrene Riwle*, una regola per anacoreti. Cfr. a questo proposito Kolletzki 1997, 31ss.

²³⁶ «[...] but none the less, she remains an enigmatic figure». Colledge 1978, 41.

²³⁷ Cfr. *LV* cap. 2, Colledge 1978, 285ss.

²³⁸ Quale modello potrebbe essere stata utilizzata il *Second Nun's Tale* (*Novella della seconda monaca*), tratto dai *Canterbury Tales* di Chaucer.

all'età di trent'anni, ma si ricorda solo più tardi del suo desiderio a lungo rimasto inasaudito. Le successive meditazioni sopra le visioni che hanno per oggetto la passione di Cristo dureranno per tutto il resto della sua vita²³⁹. All'inizio della versione più ampia delle *Revelations* Giuliana traccia un panorama delle sedici rivelazioni ricevute, prima ancora di presentarsi al lettore nel capitolo secondo. Tutta

la prima rivelazione ha un carattere introduttivo che tocca tutti i temi più importanti che verranno trattati successivamente e contemporaneamente invita alla contemplazione. Giuliana parla del Dio trinitario che si manifesta e pone Maria, nel momento dell'annunciazione, come esempio della risposta dell'uomo. Nella presentazione e nell'interpretazione delle sue visioni distingue tra vista corporale (*bodily sight*), vista spirituale (*ghostly sight*) e parole che ella sente nel suo intimo²⁴⁰. In questo modo si pone all'interno della tradizione agostiniana che distingue tra *visio corporalis*, *visio spiritualis* e *visio intellectualis*²⁴¹.

Contenuti teologici delle Rivelazioni

Dal carattere contemplativo e autobiografico dell'opera emergono, a un più attento esame, contenuti teologici che, raffrontati con le opere di teologi e mistici contemporanei, come Richard Rolle (ca. 1300-1349), Walter Hilton (ca. 1340-1396) e l'Autore del *The Cloud of Unknowing* (*La nube della nonconoscenza*), mostrano caratteristiche espressive proprie. L'opera di Giuliana non porta i segni della tradizione neoplatonica, che nella tradizione mistica si rifà a Dionigi l'Areopagita, anche se alcuni motivi di questa vi sono presenti²⁴².

Giuliana non conosce separazione tra corpo e anima; proprio la ricezione delle visioni è caratterizzata da una forte compartecipazione del corpo. Anche i contenuti rimandano, per il loro carattere segnato dall'Incarnazione, all'unità dell'uomo nella sua composizione di anima e di corpo. Quando Giuliana parla di Dio, non si riferisce a un Dio lontano e innominabile: il Dio che lei sperimenta è descrivibile attraverso immagini concrete e il suo amore è palese. È incontrovertibile che Giuliana ha dimestichezza con le tematiche teologiche e con la possibilità di esprimerle, ma soprattutto ha confidenza con il patrimonio del pensiero biblico²⁴³.

In tutte le riflessioni che si sono fatte circa le possibili fonti dell'opera, bisogna sempre tenere presente che a Giuliana non interessava richiamarsi alle autorità teologiche. Le sue trattazioni riguardanti la Trinità, l'Incarnazione e la storia della salvezza poggiano su una loro propria base di legittimità.

²³⁹ Cfr. KV cap. 1, Colledge 1978, 201-206. Starkosch 1960, 27ss.

²⁴⁰ Cfr. LV cap. 9, Colledge 1978, 323; KV cap. 7, Colledge 1978, 224; cfr. Colledge 1978, 74s., 87.

²⁴¹ Cfr. Kolletzki 1997, 27; Wöhler 1985, 316, 322.

²⁴² Cfr. in modo particolare le considerazioni degli editori relative alla *Revelatio* 16, Colledge 1978, 189.

²⁴³ Il suo concetto di *compassio* è stato compiutamente studiato dalla Palliser 1992, 211-217. Ella giunge alla conclusione che Giuliana disponesse di conoscenze solide dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma che talvolta ponesse l'intenzione del suo messaggio teologico a un livello più alto.

Centralità di Cristo

Le affermazioni di carattere teologico sulla Trinità hanno il loro punto di partenza in Gesù Cristo, di cui Giuliana sottolinea primariamente la funzione di Salvatore. Contemplazione e partecipazione alle sofferenze di Cristo sono il punto di apertura delle visioni; anche la gioia per la risurrezione e per la redenzione sono sottolineate (sulla scia di quanto descritto nella seconda parte dell'inno dell'Epistola di san Paolo ai Filippesi, capitolo 2: l'esaltazione che segue all'umiliazione). Per mezzo di Gesù Cristo è possibile un accesso a Dio Padre e allo Spirito Santo. Se da una parte Giuliana sottolinea l'opera delle tre Persone, dall'altra afferma sempre chiaramente che le tre Persone non possono essere considerate separate l'una dall'altra. Sono sempre unite l'una all'altra per mezzo dell'amore intradivino. Nel loro manifestarsi all'uomo come Creatore, Salvatore e Conservatore dell'universo si comportano come l'unico Dio che ama²⁴⁴. Solo così è possibile riconoscere in Gesù Cristo il Dio trinitario, che nessun uomo può realmente vedere in questa vita²⁴⁵. In Lui è realizzata l'unione tra amore creato e amore creato. È sorprendente come Giuliana sia in grado di presentare questo tema estremamente complesso della Trinità immanente ed economica, focalizzandosi chiaramente sulla Trinità economica, e soprattutto sull'opera redentiva.

Dio e uomo: creazione e redenzione

Il rapporto tra il Dio creatore e il mondo viene presentato da Giuliana attraverso l'immagine della «nocciòla» (*haselnott*): tiene nella sua mano questa piccola cosa rotonda e riconosce che essa è tutta creata. Per quanto piccola e insignificante possa essere a prima vista la nocciòla, è estremamente importante dal punto di vista di quanto custodisce²⁴⁶. Il Dio infinito sta di fronte a questa cosa insignificante, in qualunque spazio e tempo. Fin dall'inizio la creazione è mantenuta nell'amore di Dio²⁴⁷. Questi temi sono svolti nelle prime dodici rivelazioni e sono insistentemente riproposti al lettore; le successive rivelazioni sono presentate in modo molto ampio e

²⁴⁴ Cfr. *LV* cap. 58s., Colledge 1978, 582ss.

²⁴⁵ Cfr. Palliser 1992, 29: «The Trinity is 'comprehended' in Christ».

²⁴⁶ Cfr. *LV* cap. 5, Colledge 1978, 299s.: «And in this he shewed a little thing, the quantitie of an haselnot, lying in the palm of my hand, as me semide, and it was as rounde as any balle. I looked theran with the eye of my understanding, and thought: What may this be? And it was answered generaelly thus: It is all that is made. [...] In this little thing I saw three propeties. The first is that God made it, the secund that God loveth it, the thirde that God keypth it». Pezzini 1984, 109-110: «E mi mostrò poi una piccola cosa, grossa quanto una nocciola, che stava nel palmo della mia mano, così mi sembrava, ed era rotonda come una palla. La guardai con l'occhio della mia intelligenza, e pensai: 'Cosa mai può essere?'. E mi fu risposto così: 'È tutto ciò che è creato' [...]. In questa piccola cosa vidi tre aspetti: il primo è che Dio l'ha creata, il secondo è che Dio l'ama, il terzo è che Dio la custodisce». Per quanto riguarda il significato simbolico della nocciòla cfr. Kolletzki 1997, 197.

²⁴⁷ Su quanto precede, cfr. la dettagliata analisi in Pelphrey 1982, 103-125.

approfondiscono i temi più importanti da un punto di vista teologico. Alla fine dell'opera ancora una volta li riassume tutti nel motivo dell'amore divino²⁴⁸.

Giuliana osserva come l'uomo sia talmente amato da Dio che nonostante tutti i peccati commessi non può essere escluso da questo amore. Ciò non significa che il peccato non sia preso sul serio da Giuliana; ella non sottolinea che l'ira di Dio non è placata dalla redenzione nella passione di Cristo, ma piuttosto che Dio non ha mai smesso di amare gli uomini e che ciò trova dimostrazione in Gesù Cristo. In quest'ottica si scorge la posizione francescana, secondo la quale l'umanità è stata creata in vista l'Incarnazione: l'uomo non può quindi operare da solo per la sua salvezza, poiché essa è sempre preceduta dalla grazia di Dio²⁴⁹.

Scopo dell'uomo è la partecipazione all'amore divino o il raggiungimento dell'unità (*oneing*) nella somiglianza con Dio²⁵⁰. A questo scopo l'uomo viene di volta in volta spinto verso Dio, il cui amore non viene mai meno. Dio è perfino più vicino all'uomo di quanto questi non lo sia alla propria anima²⁵¹. Questo movimento verso Dio è avvertito dall'uomo come una gioia (*joy*), come gioia per la Trinità²⁵².

Questo incontro viene descritto da Giuliana usando come immagini le relazioni all'interno di una famiglia nel rapporto di amore tra genitori e figli. Da un punto di vista teologico questa relazione può essere rappresentata con la terminologia dell'amore increato, dell'amore creato e dell'amore donato per grazia (*charity*). Quest'ultima possibilità è quella che è offerta all'uomo da Dio e alla quale l'uomo può rispondere. Questo è l'ambito nel quale opera lo Spirito Santo.

Nella XIV rivelazione (capitolo 51) è riservato un posto centrale alla parabola del padrone e del suo servo che Giuliana riferisce. Un servo sta davanti al suo padrone pieno di timore. Questi lo manda in un certo luogo, perché esegua là i suoi comandi. Il servitore corre per amore del suo padrone con una fretta così grande, che cade in un precipizio e si ferisce gravemente. Il servitore non è più in grado di rialzarsi e di potersi aiutare in qualche modo. Giuliana descrive le sette ferite che si è procurato.

²⁴⁸ Cfr. *LV* cap. 86, Colledge 1978, 733s.: «Thus was I lernyd, that loue is oure lordes menyng. And I sawe fulle surely in this and in alle that or god made vs he lovyd vs, whych loue was nevyr slekyd ne nevyr shalle. And in this loue he hath done alle his werkes, and in the loue he hath made alle thynges profytable to vs, and in this loue oure lyfe is evyr lastyng». Pezzini 1984, 320: «Così imparerai che nostro Signore significa amore. E io vidi con assoluta sicurezza in questa visione e in tutto il resto che Dio prima ancora di crearci ci ha amati, di un amore che non è mai venuto meno, è mai svanirà. E in questo amore egli ha fatto tutte le sue opere, e in questo amore egli ha fatto in modo che tutte le cose risultino utili per noi, e in questo amore la nostra vita dura per sempre».

²⁴⁹ Cfr. *LV* cap. 36, Colledge 1978, 463ss. Pezzini 1984, 181ss.

²⁵⁰ Cfr. *LV* cap. 54, Colledge 1978, 561ss. Pezzini 1984, 238ss.

²⁵¹ Cfr. *LV* cap. 56, Colledge 1978, 571s. Pezzini 1984, 243ss.

²⁵² Cfr. *LV* cap. 7, Colledge 1978, 314: «And truly and verely this marvelous ioy shalle he shew vs all when we shall see hym. And thys wille oure good lorde that we beleue and trust, ioy and lyke, comfort vs and make solace as we may with his grace and with his helpe, in to the tyme that we see it verely». Pezzini 1984, 117: «Ed egli ci rivelerà questa meravigliosa gioia in modo vero e reale quando lo vedremo. E il nostro buon Signore vuole che queste cose siano per noi oggetto di fede e di fiducia, fonte di gioia e di letizia, e ci siano di conforto e sollievo, per quanto ci è possibile, con l'aiuto della sua grazia, fino al giorno in cui lo vedremo come egli è».

Alla fine il padrone si rivolge pieno di compassione al suo servo per ricompensarlo della sua pena²⁵³. Come Giuliana riferisce, il significato di questa parabola le diventa

chiaro solo dopo una lunga riflessione e per mezzo di una successiva visione. Il padrone è Dio Padre, ma ha anche gli stessi tratti umani di Cristo; il servo è Adamo, ma anche Cristo. La sua caduta è dunque il peccato originale di Adamo, ma anche l'abbassamento di Cristo nella natura umana. La sua accoglienza e la sua glorificazione da parte del padrone viene posta in relazione con la trasfigurazione di Cristo. Contemporaneamente riappare qui la figura di Adamo, in quanto in Cristo tutta la natura umana si è trasformata. Caduta e innalzamento, così come sono tratteggiati in questa parabola, ricevono sviluppo tematico nel corso di tutta l'opera, in quanto esse hanno come modello di riferimento la stessa malattia di Giuliana e la successiva guarigione durante le quali ebbe visioni. La trasformazione può essere intesa infatti in modo così concreto e corporale da poter poi essere applicata alla caduta per il peccato alla redenzione²⁵⁴.

Nella grazia il cammino dell'uomo verso Dio

Mentre nella dottrina della creazione e in quella della redenzione Giuliana mostra l'amore incondizionato di Dio per l'uomo, nella dottrina sulla grazia tratteggia il cammino dell'uomo verso Dio. Dobbiamo ricordare che Giuliana aveva desiderato per sé tre piaghe, che dovevano indicarle il cammino verso Dio. Queste piaghe riflettono l'essere peccatore dell'uomo (pentimento), il volgersi di Dio all'uomo (compassione) e l'orientamento dell'uomo verso Dio (desiderio di Dio). Indicano anche i passi necessari a ogni uomo per il compimento della grazia. Il pentimento trova espressione in un appropriato atteggiamento di preghiera, con cui l'uomo mostra la sua volontà di ringraziare Dio; nella partecipazione alla passione di Cristo si compie l'unità tra Dio e l'uomo; nel vero desiderio di Dio l'uomo si fa responsabile di trasmettere all'infinito l'amore divino²⁵⁵. Sebbene sottolinei la gravità dei peccati e

delle pene, Giuliana non assume mai l'ottica del giudizio. La parabola del padrone e del servo mostra chiaramente che Dio dispone di altre scale di misura, che sono supportate dal suo amore. I tratti fortemente individualistici di questa relazione con Dio non impediscono a Giuliana di inserirla all'interno della dinamica della Chiesa, la quale è il luogo della mediazione della fede, che apre la strada a Lui. La Chiesa stessa è considerata un dono di grazia. Giuliana utilizza per descrivere l'attività della Chiesa immagini note, come quelle di «Corpo di Cristo», «Sposa di Cristo» o «Madre dei cristiani»²⁵⁶.

L'ultima (XVI) rivelazione è caratterizzata da una drammatica propria. Essa fu ricevuta di notte da Giuliana nella forma di una tentazione del diavolo, nella quale

²⁵³ Cfr. LV cap. 51, Colledge 1978, 513ss. Pezzini 1984, 217-219.

²⁵⁴ Cfr. le varie interpretazioni in Pelphrey 1982, 191ss; Palliser 1992, 37ss.; Kolletzki 1997, 225-244. Il pensiero sul peccato in Giuliana viene presentato in modo approfondito da Kolletzki.

²⁵⁵ In modo esauriente questi aspetti vengono presentati con riferimento ai testi in Pelphrey 1982, 214ss.

²⁵⁶ Pelphrey 1982, 324ss.

ancora una volta il decorso della sua malattia con una visione terrificante. Giuliana descrive in modo molto concreto l'apparire del diavolo e il suo tentativo di uso della forza, fatto le cui premesse teologiche conosce perfettamente. L'apparire in forma personificata della malvagità e della peccaminosità del mondo è già stata vinta dall'amore redentivo²⁵⁷.

Maternità di Dio

Quale motivo emergente del *Book of Showings*, nel quale tutti i temi fin qui trattati vengono ancora una volta ripresi, è doveroso richiamare quello della «maternità di Dio»²⁵⁸. Su questo punto Giuliana si colloca nell'alveo di una tradizione che può essere seguita a ritroso fino a arrivare ai testi biblici. Già i testi del Vecchio Testamento descrivono l'attività creatrice di Dio e la sua cura del creato attraverso le immagini di una madre che partorisce e che allatta (Dt 32,18; Is 42,14ss.; 46,3ss.; 49,15ss.; 66,13ss.) e nel Vangelo di Matteo l'agire di Gesù viene paragonato a quello di una chiocciola che protegge i suoi pulcini sotto le sue ali (Mt 23,37). Quest'immagine è stata utilizzata e espressa secondo molteplici modalità da Padri della Chiesa e da teologi medievali. Essa può essere applicata a tutte e tre le Persone della Trinità. L'ambito teologico al quale Giuliana si collega è quello di Anselmo di Canterbury, ma anche quello di Mectilde di Hackerborn, il cui *Liber specialis gratiae* era già stato tradotto in inglese²⁵⁹.

Questa tradizione è anche conosciuta e ripresa dalla *Ancrene Riwe*, che Giuliana aveva seguito come regola di vita in quanto reclusa: in essa si dice che come i bambini piccoli si rivolgono alla loro madre, così l'uomo si deve rivolgere a Dio²⁶⁰.

Le immagini della maternità di Dio si trovano generalmente, nella Bibbia e negli scritti degli altri autori, solo come isolate in luoghi particolari di queste opere, senza però che il tema sia trattato sistematicamente. Questo non è il caso però di Giuliana che invece ripropone il tema in varie sue parti della sua opera, dando così a essa un carattere di originalità rispetto alle altre²⁶¹. I passaggi decisivi in relazione alla maternità di Dio sono comunque contenuti solo nella edizione più ampia (LV) del sul libro sulle visioni. Il tema è introdotto dalla parabola del signore e del suo servo che orienta lo sguardo sul grande amore di Dio. L'insegnamento della maternità di Cristo rimane sempre collocato all'interno della meditazione sulla Trinità. Esito della visione è la contemplazione e la meditazione della sofferenza della croce; a partir da questa Giuliana sviluppa la riflessione sulla maternità di Cristo nella creazione, nella

²⁵⁷ Cfr. la presentazione molto dettagliata dei fondamenti teologici in Colledge 1978, 168ss.

²⁵⁸ Cfr. Heimmel 1982, Collier-Bendelow 1989, Palliser 1992, 107ss., Kolletzki 1997, 256ss.

²⁵⁹ Cfr. Heimmel 1982, 25ss., 35. Probabilmente le erano disponibili anche gli scritti di Elisabetta di Schönau. Cfr. Lewis 1983, 73, nota 19.

²⁶⁰ Cfr. Heimmel 1982, 39s.

²⁶¹ Giuliana supera la tipologia tradizionale, la quale non sottolinea a sufficienza l'esperienza dell'amore di Dio; cfr. Børresen 1978.

nuova creazione e sull'efficacia della grazia²⁶². Ciò che viene messo a tema è il rivolgersi in modo amoroso e misericordioso da parte di Dio nei confronti dell'uomo, più esattamente nei confronti dell'uomo peccatore²⁶³. Ciò che è degno di nota è il fatto che Giuliana non parla «in parabole»: Cristo non è «come» una madre, bensì egli è nostra madre²⁶⁴. Inoltre pone in collegamento tra di loro diversi motivi, senza però fare espressamente riferimento all'immagine biblica di Mt 23,37. Gesù come una madre lava il suo bambino, lo consola, lo punisce anche, è il suo insegnante, medico, perdono e vita. «E così nostra Madre opera su di noi in diverse maniere, mantenendo indivise in sé le nostre due parti: in Cristo nostra Madre infatti noi progrediamo e cresciamo, e nella misericordia egli ci rifà e ci riscatta, e in virtù della

sua passione, morte e risurrezione ci unisce alla nostra sostanza»²⁶⁵. Noi troviamo qui le immagini conosciute, tratte da altri contesti, di madre che partorisce, che nutre e che protegge. «La nostra vera Madre, Gesù, lui solo ci genera alla gioia e alla vita eterna, sia benedetto!»²⁶⁶. «Le dolci mani graziose della nostra Madre sono pronte e diligenti nel curarsi di noi: perché lui in tutto questo lavoro esercita proprio l'ufficio di una gentile nutrice che non ha altro da fare se non occuparsi della salvezza del suo bambino»²⁶⁷. «Una madre può dare al bambino il suo latte da succhiare, ma la nostra carissima Madre Gesù è in grado di nutrirci con se stesso, e lo fa, con grande cortesia e tenerezza, mediante il sacramento beato che è il cibo prezioso per la vera vita»²⁶⁸. Il ruolo materno di Gesù viene ancorato nella creazione e nella redenzione. Allo stesso modo vengono poste in relazione da Giuliana la creazione, l'Incarnazione, la somiglianza con Dio di Cristo con la somiglianza con Dio di tutti gli uomini, così come sono espresse nella tradizione attestata della lettera ai Colossesi. Fondamento di questa interpretazione è la tradizione sapienziale che con modalità diverse viene introdotta nella cristologia²⁶⁹. Leggiamo infatti in Giuliana: «la profonda sapienza della Trinità è nostra Madre, nella quale siamo racchiusi»²⁷⁰. L'intera creazione è radicata nella maternità della prima creazione. «E così nella nostra creazione Dio

²⁶² Il tema della maternità viene soprattutto sviluppato nei capitoli 57-65 della versione più ampia. Pezzini 1984, 247-273. Cfr. Pelphey 1982, 14ss.; Heimmel 1982, 50ss.; Collier-Bendelow 1989, 104.

²⁶³ Cfr. Clark 1986. Egli svolge il tema fornendo molti riferimenti testuali e individua nelle radici agostiniana il punto di partenza del pensiero trinitario di Giuliana.

²⁶⁴ Cfr. Heimmel 1982, 51.

²⁶⁵ LV cap. 58, Colledge 1978, 586: «And thus oure moder is to vs dyverse manner werkyng, in whom oure pertys be kept vndepertyd; for in oure moder Cryst we profyt and encrease, and in mercy he reformyth vs and restoryth, and by the vertu of his passion, his deth and his vprysyng onyd vs to oure substannce». Pezzini 1984, 252. Collier-Bendelow 1989, 67.

²⁶⁶ LV cap. 60, Colledge 1978, 595: «But oure very moder Jhesu, he alone beryth vs to joye and to endlesse levying». Pezzini 1984, 256. Collier-Bendelow 1989, 67.

²⁶⁷ LV cap. 61, Colledge 1978, 608: «The swet gracious handes of oure moder be redy and diligent a bout vs; for he in alle this werkyng vsyth the very office of a kynde norysse, that hath not elles to done but to entende about the saluation of hyr chylde». Pezzini 1984, 262. Collier-Bendelow 1989, 65.

²⁶⁸ LV cap. 60, Colledge 1978, 596: «The moder may geue her chylde sucke hyr mylke, but our precyous moder Jhesu, he may fede vs wyth hym selfe, and doth full curtesly and full tenderly with the blessyd sacrament, that is precyous fode of very life». Pezzini 1984, 257. Collier-Bendelow 1989, 69.

²⁶⁹ Cfr. Clark 1986, 228.

²⁷⁰ LV cap. 54, Colledge 1978, 563: «And the depe wysdome of the trynyte is our moder, in whom we be closyd». Pezzini 1984, 239. Collier-Bendelow 1989, 65.

onnipotente è il nostro padre naturale, e Dio onnisciente è la nostra madre naturale, con l'amore e la bontà dello Spirito Santo, e tutto un solo Dio, un solo Signore [...]. Io contemplai l'agire di tutta la beata Trinità, e in questa contemplazione io vidi e compresi queste tre proprietà: la proprietà della paternità, e la proprietà della maternità, e la proprietà della sovranità, in un solo Dio. Nel nostro Padre onnipotente abbiamo la nostra protezione e la nostra felicità per quanto riguarda la nostra sostanza naturale, che è in noi per creazione, fin da prima del tempo; nella seconda persona, nella sua conoscenza e sapienza, abbiamo la nostra protezione, e per quanto riguarda la nostra sensualità, il nostro riscatto e la nostra salvezza, poiché egli è nostra Madre, nostro fratello e salvatore; e nel nostro buon Signore lo Spirito Santo abbiamo la ricompensa e il dono per la nostra vita con i suoi affanni, e con questo supera infinitamente nella sua mirabile cortesia e per la sua generosissima grazia tutto quanto noi possiamo desiderare. Poiché tutta la nostra vita sta in tre cose: per la prima abbiamo l'essere, per la seconda abbiamo la nostra crescita, e per la terza il nostro compimento»²⁷¹. Chiaramente l'opera della creazione da parte di Dio è qui intesa come azione del Dio-Trinità, e non come esclusiva di una Persona della Trinità.

Con riferimento alla natura umana la maternità di Cristo è una maternità della restaurazione dell'ordine e della redenzione²⁷². Giuliana vede il sentimento materno nella sua semplicità e direttamente in connessione con la «spogliazione» (*kenosis*) di Cristo. «Pose il fondamento del suo operare con molta umiltà e mansuetudine nel ventre della Vergine [...] e questo per dire che il nostro Dio altissimo, la sovrana sapienza dell'universo, si rivestì e si preparò in quell'umile luogo, tutto pronto nella nostra povera carne a prestare lui stesso il servizio e il ministero della maternità in ogni cosa»²⁷³. Il sentimento materno di Cristo è l'archetipo di tutti i sentimenti materni. In questo modo Giuliana può parlare nel suo libro che tratta di visioni anche del sentimento di maternità della Chiesa, un ordine che la deve sempre caratterizzare.

²⁷¹ *LV* cap. 58, Colledge 1978, 582ss.: «and thus in our making god almyghty is oure kyndly fader, and god alle wysdom is oure kyndly moder, with the loue and the goodness of the holy gost, whych is alleone god, onne lorde. [And in the knyttyng and in the onyng he is oure very tru spouse and we his lovyd wyfe and his feyer meydyn, which whych wyfe he was nevyr displeysyd; for he seyeth: I loue the and thou louyst me, and oure loue shall nevyr parte in two.] I beheld the weryng of alle the blessyd trynyte, in whych beholldyng I saw and vnderstode thesethre propertes: the properte of faderhed, and the properte of motherhed, and the properte of the lordscyppe in one god. In oure fader almyghty we haue oure kepyng and oure blesse, and a nemptys oure kyndly substannce whych is to vs be oure making fro without begynnyng; and in the seconde person in wytt and wysdom we haue oure kepyng, and anemptys oure sensuallyte; and in our good lorde the holy gost we haue oure rewardyng and our yeldyng for oure lyvyng and oure traveyle, and endlessly ovyrpassyng alle that we desyer in his merveloue curtesy of his hye plentous grace. For alle oure lyfe is in thre: in the furst we haue oure beyng, and in the seconde we haue oure encresyng, and in the thyrde we haue oure fulfylling. The furst is kynde, the seconde is mercy, thyrde is grace». Pezzini 1984, 250-251. Collier-Bendelow 1989, 66.

²⁷² Cfr. Collier-Bendelow 1989, 108, 120.

²⁷³ *LV* cap. 60, Colledge 1978, 594: «[...] he toke the grounde of his werke full lowe and full myldely in the maydyn wombe [...] that is to sey oure hye god, the souereyn wysdom of all, in this lowe place he arayed hym and dyght hym all redy in oure poure flessch, hym selfe to do the servyce and the office of moderhode in alle thyng». Pezzini 1984, 256. Collier-Bendelow 1989, 121.

Se questo sia uno dei motivi sulla base dei quali Giuliana sia stata sospettata di eresia non è dato a sapere. Il numero limitato dei manoscritti conservati indica che questa sua dottrina non era stata molto divulgata. La stessa Margery Kempe riferisce della sua visita a Giuliana, ma non ne menziona il libro. Ciò che potrebbe essere stato ritenuto problematico è che Giuliana in alcuni pochi casi cita testi biblici la cui traduzione inglese non era stata autorizzata cosa che nel 1408 a Oxford era stata espressamente proibita²⁷⁴. È interessante che il manoscritto con il quale ci è stata trasmessa la redazione breve dell'opera di Giuliana contenga anche il testo del *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete, nella traduzione in inglese medievale²⁷⁵. Si tratta di una raccolta di manoscritti di testi mistici messa insieme in ambiente certosino. Le *Revelationes* hanno un carattere chiaramente anagogico più forte anche del *Miroir*. Decisiva per la recezione è la compartecipazione interna che schiude all'uomo i segreti divini.

CATERINA DA SIENA (1347-1380)

La vita

Caterina visse solo trentatré anni, ma raggiunse in questo breve lasso di tempo la celebrità a causa della sua attività caritativa e politica, come pure per il suo scambio di lettere. Le sue origini familiari sono quelle relativamente semplici della piccola borghesia. Nacque a Siena nel 1347 quale ventitreesima figlia del tintore Jacopo Benincasa e di sua moglie Lapa. Quel periodo era caratterizzato da grosse epidemie di peste e da turbolenze politiche ed ecclesiali. Ancora bambina Caterina ebbe una visione mistica. Sopra il coro della Chiesa di San Domenico le apparve Cristo vestito con indumenti papali, in mezzo agli apostoli, che la benedisse. Questa circostanza portò Caterina, ancora bambina, a fare voto di verginità, voto che però venne tenuto nascosto per un certo tempo. Come Eufrosine, sognò di entrare, vestita da uomo, in un monastero maschile. All'età di dodici anni i suoi genitori presero la decisione di farla sposare. Per manifestare il suo disaccordo Caterina si tagliò i capelli. Solo dopo un lungo periodo di tempo di contrasti con la sua famiglia poté nel 1364 chiedere di essere accolta dalle suore penitenti di San Domenico, le cosiddette Mantellate. Da subito le fu chiaro che il ramo di clausura delle domenicane non corrispondeva alla sua vocazione, perciò decise di vivere come terziaria nella famiglia domenicana. Seguirono alcuni anni nei quali visse fortemente appartata e nei quali il «matrimonio mistico» con Cristo raggiunse il suo punto più alto. La sua attività successiva si rivolse dapprima alla cura delle anime e dei malati nella sua città: nulla la trattenne dal visitare gli infermi, neppure la peste e la lebbra che allora infuriavano. Già in questo periodo cominciarono a raccogliersi attorno a lei i membri della sua

²⁷⁴ Cfr. Colledge 1978, 93. L'occasione venne fornita dalla prima traduzione completa della Bibbia in inglese a opera di John Wyclif. Cfr. Kolletzki 1997, 39.

²⁷⁵ London, MS British Library, add. 37790; cfr. la descrizione del manoscritto in Colledge 1978, 1-5.11; cfr. anche Ruh 1975, 367.

«famiglia». Nel 1370 Caterina ebbe un'esperienza spirituale sotto forma di morte mistica. Dopo questo episodio ebbe inizio la sua attività politica, cominciò a scrivere le sue lettere e prese contatti con personalità importanti. Il suo particolare obiettivo era quello di spingere il papa Gregorio XI a ritornare da Avignone a Roma e di cercare di creare, a questo scopo, condizioni politiche favorevoli nelle città italiane. Nel 1374 Caterina dovette giustificare il suo comportamento e dar conto del suo pensiero davanti al Capitolo dell'ordine domenicano a Firenze. Le fu posto a fianco come consigliere spirituale Raimondo di Capua. Caterina allora si impegnò ancor più intensamente nella ricerca di una soluzione pacifica, e nel frattempo si attivò anche per una nuova crociata. In questo periodo intraprese molti viaggi fino ad Avignone per cercare di convincere il papa. Nel settembre del 1376 papa Gregorio XI tornò definitivamente da Avignone a Roma. Poco dopo la sua morte e l'elezione di Urbano VI, nel 1378, si arrivò, a seguito dell'elezione dell'antipapa Clemente VII, allo scisma. Caterina accettò l'invito di recarsi a Roma per sostenere Urbano, ma non vide la fine del lungo scisma, poiché morì a Roma nel 1380²⁷⁶.

Gli scritti

Degli scritti ci sono pervenute 380 lettere composte tra il 1370 e il 1380, il *Dialogo della Provvidenza* – che Caterina chiamava «il libro» – redatto tra il 1377 e il 1378 e infine una raccolta di preghiere. Queste opere furono da lei dettate a diversi segretari. Fino a che punto questi si siano sentiti autorizzati ad operare interventi sul testo non lo possiamo oggi immaginare. In ogni caso le lettere vennero raccolte in un *corpus*, che aveva soprattutto lo scopo di presentare la sua personalità e la sua opera. Il *Dialogo* in quanto opera tarda presenta una sintesi del pensiero di Caterina. In esso vengono presentati temi già trattati nelle lettere, ma concatenati indipendentemente dalla situazione personale dei destinatari.²⁷⁷ Il *Dialogo* si sviluppa come una interlocuzione tra l'anima e la verità divina. I passaggi fondamentali sono discorsi di Dio. La lingua nella quale Caterina scrive è il senese, dialetto della sua città. Non si serve della lingua latina dei letterati. La cerchia dei destinatari delle sue *Lettere* è costituita innanzitutto da uomini con cui si intrattiene nella lingua della sua terra. Le *Lettere*, suoi primi scritti, sono il proseguimento di una comunicazione orale.

La «cultura» di Caterina

Sul cammino formativo di Caterina non sappiamo nulla. La *Legenda* ci riferisce che in modo miracoloso imparò a leggere e a scrivere, senza aiuto di alcuno. Da bambina non aveva infatti ricevuto alcuna forma di istruzione. La sua formazione era costituita a partire da ciò che aveva appreso nel corso delle sue conversazioni. Le sue

²⁷⁶ Abbiamo notizie della vita di Caterina soprattutto dalle *Legendae*: la *Legenda maior* di Raimondo di Capua e la *Legenda minor* di Tommaso Caffarini e Stefano Maconi. Le opere di Caterina al contrario non contengono alcun elemento autobiografico. Per un commento alla *Legenda maior*, cfr. Jungmayr 1986, 174-177.

²⁷⁷ Per una ricognizione del contenuto del *Dialogo*, cfr. Wolfskeel 1989, 240-252.

conoscenze teologiche poggiano innanzitutto su contenuti biblici. Durante la sua attività pubblica ebbe modo di conoscere sia le correnti teologiche tradizionali sia quelle contemporanee. La sua appartenenza alla comunità domenicana le rese molto familiare la teologia tomistica²⁷⁸. Come sappiamo dai testi che abbiamo fin qui trattato, Caterina non è mai ricorsa alle citazioni delle *auctoritates*: non assume nessun sistema teologico chiuso, bensì sceglie i temi che rafforzano il suo messaggio. Ritiene che ciò che detta le sia manifestato da Dio. In questo modo le tradizioni possono essere accessibili solo indirettamente.

Quando cita espressamente alcuni autori – Tommaso d’Aquino, Agostino, Gerolamo²⁷⁹ – non sono richiamati per sé, ma sono introdotti soprattutto come esempi dell’azione divina. Per mezzo della luce della grazia infusa i dottori della Chiesa acquisirono la loro dottrina e continuarono così la tradizione dei patriarchi, dei profeti e degli evangelisti. In modo netto Caterina distingue questa sapienza dalla falsa dottrina: «E però gl’ignoranti superbi scienziati accecano nel lume, perché la superbia e la nuvola dell’amore proprio à ricuperta e tolta questa luce, e però intendono più la Scrittura letteralmente che con intendimento; unde ne gustano solo la lettera rivollendo molti libri, e non gustano il midollo della Scrittura»²⁸⁰. Non è la cultura che in quanto tale va perseguita, piuttosto ciò che deve essere compreso è il senso profondo della Scrittura. La conoscenza della Scrittura non venne probabilmente ottenuta da Caterina attraverso uno studio vero e proprio, bensì attraverso i testi della liturgia. Inatti, Tommaso Caffarini, uno dei suoi più fedeli seguaci e suo biografo le spiega, in una lettera, il significato del versetto di un salmo. Caterina gli aveva chiesto se nel Salmo 131 si dice «adlattatus» o «ablattatus» – uno scambio che all’udito è facile che accada. Tommaso consulta prima il testo cui si riferisce la domanda di Caterina e poi le comunica che il termine corretto è «ablattatus», che indica lo svezzato²⁸¹.

Durante l’ufficio divino recitava probabilmente il testo a memoria²⁸². Gli spunti biblici che le vengono offerti sono rielaborati da Caterina in un modo molto libero e originale tanto che è in grado di spiegare un punto del testo con un altro. Non sempre si ricorda esattamente di un testo, oppure a volte si prende la libertà di riformularlo. Scrive infatti nel *Dialogo*, cambiando il testo di Luca 9,62: «e non dovete vòllere il capo indietro a mirare l’aratro per timore di veruna creatura, né per tribolazione»²⁸³.

Il messaggio centrale dell’amore e la discretio

²⁷⁸ Se Courcelles paragona l’intero *Dialogo* con la teologia di san Tommaso d’Aquino, dobbiamo però guardare con grande circospezione alle vie di mediazione in esso contenute, cfr. Courcelles 1999.

²⁷⁹ *Dialogo* LXXXV, 192.

²⁸⁰ *Dialogo* LXXXV, 194.

²⁸¹ Cfr. *Lettera* I (dei discepoli di Santa Caterina), vol. VI, 46s.

²⁸² Cfr., a questo proposito, Noffke 1996, 40s., dove viene riferito che quelli che non sapevano leggere, potevano sostituire la recita dei Salmi con un determinato numero di *Pater Noster* e di *Ave Maria*.

²⁸³ *Dialogo* XII, 32. Balthasar 1964, 21. Anche nelle sue lettere troviamo questa formulazione, Cfr. *Lettera* LXXII, vol. II, 3.

Il motivo dell'impegno di Caterina era la preoccupazione per la salvezza dell'uomo: sul piano dell'impegno caritativo si mostra la sua sollecitudine per poveri, ammalati e moribondi; sul piano dell'impegno politico la sua preoccupazione era per la Chiesa; nell'impegno a favore della crociata si evidenziava la preoccupazione per gli infedeli. Il suo messaggio centrale consiste in un appello all'amore di Dio e del prossimo. In esso convergono esperienze interiori e atteggiamenti esteriori, esperienze mistiche e una personale visione della società. Il fondamento teologico dell'incondizionatezza dell'amore del prossimo è la dottrina della soddisfazione: Dio è stato offeso dal peccato dell'uomo in modo incommensurabile. Pertanto, da una parte la soddisfazione solo da parte dell'uomo non è sufficiente e dall'altra parte Dio non può redimere l'uomo senza di lui. Ecco allora che solo il Dio-uomo Gesù Cristo può portare a compimento la redenzione. Per questo motivo l'uomo è debitore nei confronti di Dio di un amore infinito. Nell'amore verso Dio l'uomo non può che esprimere un amore dovuto e privo di spontaneità, ma dopo essere stato reso di nuovo innocente egli può nuovamente mostrare un amore spontaneo e non dovuto per il prossimo in una forma che Dio gradisce. L'amore per Dio e l'amore per il prossimo sono perciò collegati l'uno all'altro in maniera inscindibile: «Chi non mi ama, non ama neppure il prossimo»²⁸⁴. In questo contesto vengono prese in considerazione sia le virtù come pure i peccati. Le virtù si acquistano con l'amore. I peccati sono sempre il risultato di una mancanza di amore. Premessa per l'impegno a favore del prossimo è per Caterina una coerente lotta contro l'amore di sé stessi (odio di sé). Qui si fa riferimento sempre a quell'amore di sé che scambia l'amore a Dio con l'amore per il prossimo, non quell'amore di sé che è da intendere come fondamento di ogni amore.

Anche in Caterina troviamo una sottolineatura particolare del valore della *discretio*. Essa permette di distinguere il giusto amore per sé da un amore di sé sbagliato. Permette anche di orientare utilmente gli esercizi di penitenza all'acquisizione delle virtù. Gli esercizi corporali non sono da perseguire per sé stessi, ma devono essere intesi solo come strumento. La *discretio* si basa sull'umile conoscenza di sé. Sebbene Caterina, soprattutto in gioventù, fosse molto rigorosa nei suoi esercizi ascetici di penitenza, con il passare degli anni seppe indicare soprattutto agli altri la giusta misura: parla infatti di questo tema in una lettera indirizzata a una suora del suo stesso ordine. Quest'ultima non era in condizione di sopportare penitenze gravose a causa del suo stato di salute. Caterina le raccomanda la *discretio*: l'uomo deve imparare a discernere dalla conoscenza di Dio e di se stesso, quanto egli sia debitore nei confronti di Dio e del prossimo. Il corpo è in questo contesto solo uno strumento della virtù. «Se io fo il mio principio nella penitenza corporale, io edifico la città dell'anima sopra l'arena, che ogni piccolo vento la caccia a terra, e neuno edificio vi possa poner su. Ma se io edifico sopra le virtù, è fondato sopra la pietra viva Cristo dolce Gesù; e non v'è veruno edificio tanto grande che non stia su bene, né vento sì contrario che mai il dia a terra»²⁸⁵.

²⁸⁴ *Dialogo* VI, 13: «Ciò è che non amando me, non è nella carità sua». Balthasar 1964, 10.

²⁸⁵ *Lettera* CCXIII, vol. III, 233s., cfr. Helbling 2000, 60-63.

Dio Trinità e l'anima umana

L'idea trinitaria di Caterina mostra una forte dipendenza dal pensiero di Agostino. Conosce la sua spiegazione psicologica della Trinità e il suo utilizzo nello sviluppo del concetto della somiglianza divina dell'anima umana. «Dandogli la memoria perché ritenesse i benefizi miei e lo intelletto perché vedesse e conoscesse la verità e l'affetto perché egli amasse me, Verità eterna, la quale lo intelletto cognobbe»²⁸⁶.

L'essere uomo in senso stretto si realizza attraverso la potenzialità delle virtù. Queste vengono oscurate dall'amore di sé, il quale viene originato dal peccato. Se invece si sviluppano correttamente mediante la conoscenza della verità e la didizione amorosa a Dio e al prossimo, permettono all'uomo di realizzare la sua somiglianza con Dio.

La conoscenza di sé e la conoscenza di Dio vanno di pari passo e sono indivisibili: questo è un punto che segnala l'influsso dell'agostinismo su Caterina. «Sai chi sei tu e Chi sono io?»: è la domanda che Dio rivolge insistentemente a Caterina e a ogni uomo. La risposta si trova nel nome biblico di Dio «Io sono Colui che sono». L'uomo esiste solo perché è stato creato da Dio.

Il peccato però lo ha gettato nel nulla. Nella conoscenza di sé l'uomo diventa consapevole del suo nulla e riconosce così Dio dentro di sé. La conoscenza di sé è sempre conoscenza della propria nullità. Se l'uomo rimanesse in essa, la conseguenza sarebbe la disperazione. La conoscenza di sé deve però sempre condurre alla conoscenza di Dio²⁸⁷.

L'uomo è stato creato a immagine di Dio e Dio ha assunto la forma di un uomo. Per questo motivo l'anima, grazie all'amore, può riconoscersi nella *divina essentia*. In uno specchio, ma comunque faccia a faccia, l'anima vede se stessa in Dio²⁸⁸.

Cristo ponte

A causa del peccato e della disobbedienza di Adamo venne interrotta la strada che doveva condurre l'uomo alla vita eterna. In una lettera a Raimondo di Capua Caterina descrive come, durante un'esperienza mistica, le venne partecipato il concetto di Cristo-ponte. Quest'immagine viene più volte ripresa e sviluppata nel *Dialogo*²⁸⁹. Cristo si incurva come un gigantesco ponte tra il cielo e la terra: in ciò viene esplicitata la sua natura divina e umana. Questo ponte supera il fiume delle tenebre, della vita peccaminosa e passa sopra il groviglio dei rovi delle decisioni volontarie. Se non vi fosse il ponte gli uomini non potrebbero raggiungere il cielo. Essi annegherebbero nel tumultuoso fiume della dannazione oppure, se riuscissero a

²⁸⁶ *Dialogo* IV, 11. Balthasar 1964, 9.

²⁸⁷ Cfr. *Lettera* LI, vol. I, 196-200. Hirtz 1988, 150ss.

²⁸⁸ Cfr. *Lettera* CCXXVI, vol. III, 297. Helbling 2000, 71.

²⁸⁹ *Lettera* CCXXII, vol. IV, 158-172. Questa lettera è considerata una introduzione al *Dialogo*. Cfr. *Dialogo*, XXss., 48ss. Cfr. per l'interpretazione di questa allegoria Hirtz 1988, 207-214.

salvarsi dalle acque, resterebbero impigliati nei rovi. A seconda del loro grado di perfezione gli uomini avanzano su questo ponte secondo modalità diverse. I veri bambini, quelli che sono liberi dal peso della propria volontà possono procedere senza affanni. Gli altri, che non sono ancora perfetti nell'amore, e che soprattutto cercano la propria consolazione vanno avanti lentamente. Per contro, altri fanno fatica ad avanzare: sono quelli che hanno pur riconosciuto la loro colpa, ma l'hanno fatto solo per paura della punizione. Infine vi sono quelli, e sono molti, che per paura si sono fermati all'inizio del ponte: questi non vengono per niente in avanti. Questo ponte ha tre gradini sopra i quali bisogna salire: i piedi di Cristo, il suo cuore, ovvero la sua ferita aperta sul costato, e la sua bocca. Sul primo gradino i piedi dell'uomo vengono sollevati dalla loro aderenza alla terra. L'anima passa dall'egoismo al desiderio dell'amore. Sul secondo gradino l'anima si conserva nelle virtù e raggiunge la luce della ragione. Sul terzo gradino raggiunge la sua meta, la pace eterna. L'uomo deve elevarsi dalla condizione di soldato a quella di cavaliere e poi a quella di figlio.

Dalle lacrime della dannazione alle lacrime della perfezione

Lo stato di perfezione viene attestato dalle lacrime che un uomo può versare; l'occhio infatti è l'organo che permette al cuore di esprimersi. Al gradino più basso vi sono le lacrime della dannazione. Nella misura in cui l'uomo inizia ad amare e smette di amare se stesso versa lacrime di compassione per se stesso e di paura per la punizione. Se però rivolge la sua anima all'amore per il prossimo e conforma la sua volontà a quella di Dio, allora giunge alle lacrime della perfezione²⁹⁰. Nuovamente viene sottolineato che l'amore per Dio e l'amore per il prossimo sono radicati nella conoscenza di sé.

Rinunciare all'amore per se stessi e tendere all'amore perfetto è l'urgente compito dell'uomo in ogni suo stato. «E non indugiate, né aspettate il tempo, perché il tempo non aspetta voi»²⁹¹ – ammonisce Caterina pressantemente in una lettera nella quale mette con parole dure davanti agli occhi di uno sconosciuto i suoi errori²⁹². La vita è corta e la morte può arrivare inaspettata per l'uomo. Non da ultimo la presenza della morte nera, la peste, insegna all'uomo di essere preparato. Ciò che lo aspetta dopo la morte è il giudizio. La dannazione eterna è vista come una possibilità seria e reale. È meglio dunque fare penitenza già in questa vita, che essere sottoposti alle pene nell'aldilà. La decisione della conversione sta nella responsabilità e nella coscienza di ogni singolo uomo. La vita eterna è guadagnata dall'uomo solo con l'amore. Sullo sfondo di questa concezione vi è una sottolineatura della libera volontà piuttosto che della predestinazione. Dio ha creato l'uomo senza la sua collaborazione, ma non vuole però salvarlo senza di lui²⁹³. Piuttosto che sulla predestinazione Caterina insiste sulla provvidenza divina, la quale è fondata sull'amore.

²⁹⁰ *Dialogo* LXXXVIII-XCVII, 200-231.

²⁹¹ *Lettera* XXI, vol. I, 69. Questa raccomandazione si trova molte volte nell'opera di Caterina.

²⁹² Cfr. Helbling 200, 49-52.

²⁹³ Cfr. *Dialogo* XXIII, 51.

La Provvidenza

I capitoli sulla Provvidenza divina si sviluppano da quella quarta richiesta che Caterina pone a fondamento del *Dialogo*. Implora la provvidenza divina per tutti gli uomini in generale, ma in particolare per una persona²⁹⁴. Motivo di questa preghiera è il suo incontro con Niccolò di Toldo, un giovane uomo condannato a morte. Caterina scrive in una lettera a Raimondo di Capua di averlo accompagnato al patibolo²⁹⁵. Questo avvenimento è riportato nel *Dialogo* come l'occasione che ha spinto Caterina a pregare la Provvidenza per i peccatori. Nuovamente, secondo la terna agostiniana, Caterina descrive la memoria, la ragione e la volontà come porte della città dei beati²⁹⁶. La porta principale è però la volontà. Se i nemici attaccano l'anima, è la libertà che tiene alta la guardia. Se l'anima lo vuole, la città resta imprendibile. Solo se la volontà viene meno il nemico riesce a entrarvi. E comunque è inequivocabilmente chiaro che Dio non vuole la morte del peccatore. L'uomo è stato creato per la salvezza e Dio gli dà la possibilità di vincere in tutte le prove. Perciò sembra che non vi sia nessuna condizione dell'uomo nella quale egli non sia circondato dall'amorosa Provvidenza di Dio, come dimostrano chiaramente le considerazioni sul peccato mortale. La forma preferita della Provvidenza sono però i sacramenti, soprattutto l'eucaristia, la quale attraverso il corpo trasmette il suo nutrimento all'anima. Il soddisfacimento della fame spirituale è donato dalla Trinità divina: «Sì che vedi che Io (il Padre) lo so' mensa, el Figliuolo mio l'è cibo, e lo Spirito Santo gli serve, che procede da me Padre e dal Figliuolo»²⁹⁷.

Il mezzo appropriato per trasmettere il messaggio è quello delle metafore, poiché queste sono si adattano alle capacità di conoscenza dell'uomo. D'altra parte esse permettono, secondo Caterina, di comunicare i contenuti delle visioni. «Or così ti pensa, che l'anima è uno arbore fatto per amore, e però non può vivere altro che d'amore [...]. Conviensi che la radice di questo albero, cioè l'affecto de l'anima, stia ed esca del cerchio del vero conoscimento di sé [...]. Allora l'arbore della carità si nutrisca nella umiltà, mettendo dallato il figliuolo della vera discrezione come detto t'ò. El midollo dell'arbore, cioè dell'affetto della carità che è nell'anima, è la pazienza, la quale è uno segno dimostrativo che dimostra me essere nell'anima e l'anima unita in me. Questo arbore, così dolcemente piantato gitta fiori odoriferi di virtù con molti e variati sapori; elli rende frutto di grazia all'anima e frutto d'utilità al prossimo, secondo la sollecitudine di chi vorrà ricevere de' frutti de' servi miei. A me rende odore di gloria e loda al nome mio»²⁹⁸.

²⁹⁴ Cfr. *Dialogo* I, 2s. Le altre tre preghiere sono per se stessa, per la riforma della Chiesa e per la pace nel mondo.

²⁹⁵ *Lettera* CCLXXIII, vol. IV, 173-178; cfr. Helbling 2000, 67-70.

²⁹⁶ *Dialogo* CXLIV, 403: «Molte sono le porte che à questa città. Le principali sono tre, ché l'una è quella che sempre si tiene, se ella vuole, ed è guardia de l'altre, cioè la memoria, lo intelletto e la volontà». Cfr. *Lettera* CCCXIX, vol. V, 58: «[...] questa città à molte porte. Le quali sono tre, cioè: memoria intelletto e volontà».

²⁹⁷ *Dialogo* LXXVIII, 177. Cfr. *Lettera* LII, vol. I, 201.

²⁹⁸ *Dialogo* X, 24-25. Balthasar 1964, 10 s.; cfr. *Lettera* CXIII, vol. II, 168.

Questo motivo viene ripreso da Caterina quando paragona lo stato dell'anima con la crescita dell'albero, quando descrive i frutti e quando tratteggia gli effetti dei diversi venti sull'albero. Ciò significa che è impossibile che un uomo che possieda una virtù non abbia anche le altre; anche se qualcuno eccelle in una virtù e altri in altre, così come viene fissato dalla Divina Provvidenza.

Il mistero cristologico centrale non è per Caterina l'Incarnazione bensì la Passione: solo in essa Dio mostra il suo vero amore. Per questa ragione Caterina ritiene che il più grande compimento dell'amore sia il martirio. Nel 1378 lo evita a Firenze per un soffio. Dopo la morte di Gregorio XI la cittadinanza si rivolta contro di lei, ma come per miracolo rimane incolume, cosa per la quale esprimerà il suo rammarico. Nonostante questo suo punto di vista non accetta che qualcuno possa procurarsi delle sofferenze da solo²⁹⁹. Ciò che è decisivo per l'uomo è la sua obbedienza, la quale ha come punto di riferimento l'obbedienza di Cristo. L'obbedienza è la chiave del Paradiso.

Alla fine del *Dialogo* Caterina sottolinea ancora una volta l'importanza dei consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza. Tali consigli possono però essere vissuti in maniera perfetta solo nell'appartenenza a un ordine religioso. Decisivi a questo proposito sono i sentimenti dell'uomo. Per questo motivo non è veramente povero colui che non possiede nulla, bensì chi è in grado di rendersi libero nello spirito dal desiderio di possedere. Questo sentimento trova la sua realizzazione nella mortificazione e nella spogliazione³⁰⁰.

La critica alla Chiesa e impegno per la riforma

La critica di Caterina verso la Chiesa è molto chiara. Lei, donna non colta, deve predicare, mentre coloro cui spetterebbe farlo vengono meno ai doveri del proprio ufficio. «Ma mira e vede come la Sposa mia à lordata la faccia sua, come è lebbrosa per immondizia e amore proprio ed enfiata per superbia e avarizia di coloro che si pascono al petto suo, [...] cioè dico dei miei ministri, i quali sono quelli che si pascono e stanno alle mammelle sue [...]. Vedi con quanta ignoranza e con quanta tenebra e con quanta ingratitudine è ministato, e con mani immonde, questo glorioso latte e sangue di questa sposa? E con quanta presunzione e irreverenzia è ricevuto?»³⁰¹.

La Chiesa è il corpo mistico di Cristo: a questa realtà devono corrispondere coloro che ne sono ministri, soprattutto nel servizio ai sacramenti. Questa situazione simboleggia nello stesso tempo la vulnerabilità della Chiesa, rappresentata nella Passione di Cristo, ma anche la sua restaurazione mediante la partecipazione ai misteri divini³⁰². Per questo motivo Caterina si impegna incessantemente per la

²⁹⁹ Cfr. a questo proposito Helbling 2000, 83; Wolfskeel 1989, 226.

³⁰⁰ Cfr. Courcelles 1999, 72-75.

³⁰¹ *Dialogo* XIV, Balthasar 1964, 25.

³⁰² Questo aspetto viene trattato dal punto di vista dell'estetica ecclesiologica da Courcelles 1999, 93-108.

riforma della Chiesa. La situazione politica le suggerisce di sottolineare che tale riforma deve avvenire a opera di buoni e santi pastori e non per mezzo di una guerra.

Resta difficile da valutare il contributo effettivo di Caterina al ritorno di Gregorio XI a Roma. La sua mediazione venne svolta senza incarichi ufficiali attraverso la città di Firenze. Non si trova neppure alcun cenno a Caterina nei rapporti redatti sulle trattative ad Avignone. Per questo motivo il suo contributo è piuttosto da inquadrare come il tentativo di influenzare personalmente il papa. Questi vedeva in lei una seguace di Brigitta di Svezia, la quale a sua volta si era impegnata in modo appassionato per il ritorno del papa a Roma. Anche se Gregorio XI era intenzionato ad abbandonare Avignone, davanti alla portata della decisione fu preso dallo spavento e indietreggiò palesemente, tentando di assicurarsi il sostegno di Caterina. Questa, nelle sue lettere, non smise invece di invitare il papa di tornare a Roma. Successivamente Caterina tematizza instancabilmente nelle sue lettere soprattutto la necessità della riforma della Chiesa. Rivolta al capo della Chiesa, lo esorta «[...] che nel giardino della santa Chiesa voi ne traggiate li fiori puzzolenti, pieni d'immondizia e di cupidità, enfiati di superbia; cioè li mali pastori e rettori, che attossicano e imputridiscono questo giardino»³⁰³.

Alla fine della sua vita Caterina sperimenta un senso di impotenza. La crociata non viene bandita; la riforma della Chiesa non riesce a fare passi avanti e infine l'antipapa Clemente VII riesce a poco a poco a imporsi. Caterina lascia intendere a Raimondo di Capua di non essere più in grado di sapere che cosa Dio voglia da lei. «Perdonatemi se Vi scrivo parole amare; non Vi scrivo per procurarVi dei dispiaceri, ma Vi scrivo perché sono nel dubbio e non so che cosa la bontà di Dio voglia fare di me»³⁰⁴. A lui affida il suo testamento. Egli si occupa della conservazione del suo libro, delle preghiere e della raccolta di lettere e scrive la *Legenda maior*, una delle sue biografie. In questo modo le opere di Caterina sopravvivono alla sua morte e le procurano una notorietà, della quale durante la sua vita non aveva goduto.

³⁰³ *Lettera* CCVI, vol. III, 202. Cfr. Helbing 2000, 124.

³⁰⁴ *Lettera* CCCLXXIII, vol. V, 292.