

TEOLOGIA, VISIONE, PROFEZIA

Maria Burger

PARTE TERZA SGUARDO D'INSIEME SULLA TEOLOGIA FEMMINILE MEDIEVALE

Come ha mostrato la presentazione di alcuni esempi di donne che hanno scritto opere a contenuto teologico, non ci possiamo aspettare dalle teologhe del Medioevo che abbiano scritto trattati sistematici o *summae* di teologia. La forza dell'annuncio dei loro testi non poggia su processi dimostrativi o su citazioni di *auctoritates*. Ciò che esse ci comunicano testimonia l'incontro diretto con Dio. Accanto a questo abbiamo potuto constatare una buona conoscenza delle tradizioni teologiche e delle metafore teologiche. Le donne che abbiamo incontrato attingono da fonti assai omogenee, soprattutto da testi biblici e liturgici, ma anche dalla teologia patristica. I temi e le immagini presentati sono stati interpretati e ordinati da ciascuna donna in modo originale. In uno sguardo retrospettivo vogliamo ora porre alcune domande di carattere sintetico ai loro testi.

Come si caratterizza la teologia espressa nei testi elaborati da donne?

Il titolo di questo contributo fa riferimento ai concetti di «visione» e di «profezia» quali modalità attraverso le quali si esprime la teologia delle autrici.

Essi rappresentano il nocciolo essenziale del loro discorso. In che modo deve essere inteso questo approccio?

Le opere teologiche medievali redatte da donne vengono spesso definite come opere di taglio mistico³⁰⁵, senza però specificare in che cosa consista il rapporto tra mistica e teologia. La loro correlazione si presenta sempre comunque come problematica. Se la mistica si riduce a un evento esperienziale di carattere estatico e visionario allora si produce una frattura tra un fenomeno incomprensibile e una sua descrizione scritta in termini razionali³⁰⁶.

Sebbene all'apofasia, al silenzio, all'incomunicabilità possa essere attribuito il valore di «espressione» dell'esperienza, mi sembra che tentare di ridurre la mistica a teologia negativa sia discutibile. Piuttosto deve essere prestata attenzione all'uso della metafora che accompagna la tradizione mistica. Esso si serve di una allegoresi che viene soprattutto utilizzata nell'esegesi del *Cantico dei Cantici* e dalla mistica della sposa da essa sviluppatasi. Anche le metafore della salita dell'anima a Dio, utilizzate dalla ricezione di Dionigi l'Areopagita permettono di rappresentare propriamente l'esperienza mistica. La mistica che è in grado di esprimersi in questo modo

³⁰⁵ Cfr. Acklin Zimmermann 1991; a titolo di esempio possono essere citate: Brixner 987, Dinzelbacher 1985, 1988, 1993/1, Ruh 1993, Schmidt-Bauer 1986, Unger 1991.

³⁰⁶ Cfr. Sturlese 1992, 352. Seppure con una certa prudenza anche l'articolo di Ruh 1982/1 segue una tendenza analoga.

raggiunge spesso un alto livello di capacità speculativa. La forma con la quale tali esperienze vengono messe per iscritto e l'intenzione di comunicarle ad altri sono strettamente correlate, ma sono due cose distinte. È chiaro però, come abbiamo avuto modo di constatare osservando le singole figure di donna, che l'aspetto comunicativo sotteso alle loro opere scritte è strettamente connesso alla loro esperienza, cioè a una grazia particolare che sfocia nella profezia.

Alla base di tutti i testi possiamo individuare l'esperienza personale della singola autrice, la cosiddetta *cognitio Dei experimentalis*, anche se questa viene espressa con modalità non sempre uguali e secondo forme letterarie di diversa valenza teologica.

Quando questa esperienza fondamentale non rimane localizzata nella pura interiorità, bensì è intenzionata alla comunicazione pubblica, diventa annuncio. In questo modo i testi, aldilà delle garanzie di scuola, assurgono al ruolo di comunicazione profetica. È evidente però che ciascuna delle autrici è legata a un contesto ecclesiale, dal quale sempre attinge le premesse fondamentali del suo pensiero teologico.

Questa base viene superata dall'esperienza, che rende possibile una più chiara conoscenza di quanto già saputo o che apre dimensioni completamente nuove. Entrambe le figure sono conosciute dalla tradizione mistica come *via affirmativa* e *via negativa*³⁰⁷. Anche se ogni forma di esperienza mistica deve essere ultimamente considerata come un fatto personale, è chiaro che le tradizioni vi sono sempre presenti.

Anche se non si può dire che sia esclusivo delle donne, tuttavia si può affermare che l'approccio mistico sia una loro caratteristica espressiva. Questo può avere un riscontro empirico nella pratica teologica.

Il singolo caso è spiegato nel contesto di premesse e di esigenze teologico-ecclesiali. Le visioni sono comprese e ricevono la loro efficacia comunicativa entro una situazione concreta. Si devono tener d'occhio le combinazioni di circostanze teologiche e politico-ecclesiali che vi fanno corona.

Se in questo contesto si parla di profezia³⁰⁸, essa è da intendersi in senso ampio come interpretazione mediante la Scrittura: la visione conduce a una approfondita comprensione attraverso i testi biblici della situazione del contesto.

Quando le donne mettono per iscritto le loro visioni e ne danno una interpretazione, allora dalla conoscenza (*cognitio*) si passa alla esortazione (*praedicatio*). Possiamo trovare nei testi mistici di tutte le donne che abbiamo presentato un generale orientamento profetico, anche di intensità diversa: la conoscenza teologico-ecclesiale derivante dall'incontro con Dio obbliga alla comunicazione. Il processo di scrittura di quanto sperimentato viene vissuto come doloroso, segnato da sofferenze e malattie. Spesso siamo venuti a sapere che le donne hanno cercato in un primo momento di sottrarsi all'ordine di tradurre in scritto la loro esperienza. La metafora della chiamata del profeta, riscontrabile nell'Antico Testamento, può essere applicata anche alle

³⁰⁷ Cfr. a questo proposito la differenza tra modello analogico e modello differenziale in Haug 1992. Egli mostra che il modello analogico da una parte corrisponde al processo naturale dell'esperienza religiosa e lo completa, dall'altra che l'esperienza di Dio è interrotta dal mediatore e non può quindi essere comunicata. Il modello differenziale attraverso l'esperienza naturale, ma non termina nella negazione radicale.

³⁰⁸ In merito al rapporto tra profezia e teologia cfr. Schlosser 2000, 206-226.

nostre autrici, seppure con modalità diverse. L'uomo non può infatti sottrarsi a una disposizione divina. L'opera che verrà redatta è preceduta da un comando che non può essere discusso.

Non possiamo dimenticare come la teologia originariamente fosse una spiegazione della Scrittura e come solo successivamente e per gradi si passasse alla sistematizzazione. A confronto con le forme stabilite di spiegazione della Scrittura, la profezia dev'esser considerata una forma propria della teologia, che non può né essere insegnata né essere imparata. Non si preoccupa di produrre commentari alla Scrittura in senso scolastico e per questo motivo non può essere semplicemente rimpiazzata dalla teologia di scuola. Le donne con la loro teologia si sono mosse proprio in questo ambito molto speciale.

Con quale esigenza si presentano le donne?

Il serrato confronto, soprattutto di carattere teologico, con le testimonianze scritte delle visioni e delle rivelazioni delle donne è motivato dalla pretesa di adempiere a un mandato profetico. Ciò che è stato rivelato alle donne non ha un carattere privato, bensì riguarda molte persone. L'ordine di mettere per iscritto quanto è stato loro rivelato è parte integrante del messaggio ricevuto.

Non si tratta di comunicazioni concernenti segreti divini, di quanto accade nell'aldilà, e neppure sono semplicemente rivelati fatti che avverranno in futuro. Ciò che viene di volta in volta trasmesso ai lettori non sono semplicemente istruzioni, bensì delle comunicazioni esigenti: per mezzo di immagini eloquenti viene messo davanti ai loro occhi quali conseguenze abbiano la fede, il comportamento e l'agire dell'uomo. I destinatari sono singoli fedeli, particolari comunità, il clero o la Chiesa in generale. Il messaggio comunicato non ha però un semplice carattere di ammonizione o di richiamo morale, ma è sempre collocato all'interno della dottrina del Dio-Trinità, il che impegna la comunità ecclesiale. Ufficialmente solo a una delle donne che abbiamo preso in esame è stata riconosciuta la qualifica di «profetessa», a Ildegarda di Bingen: la sua opera consente infatti di definirla indiscutibilmente come tale.

In realtà anche nelle altre donne abbiamo riscontrato l'esigenza irrinunciabile di annunciare quanto a loro è stato comunicato e quanto hanno visto; e lo fanno coscienti che quanto stanno facendo procurerà loro difficoltà.

Tutte le donne, a causa del loro messaggio, si espongono fondamentalmente al sospetto di essere vittime di illusioni o di arrogarsi di una autorità che non compete loro. Per quale motivo Dio dovrebbe parlare loro quando vi è un numero sufficiente di uomini a disposizione? Perché dovrebbe essere permesso a una donna di predicare, quando secondo l'insegnamento paolino non le dovrebbe essere concesso di parlare di teologia? Quanto più acuta era la critica ai vari ambienti ecclesiali, quanto più altolocato era il gruppo cui era destinata e quanto più centrale il messaggio dogmatico, tanto più difficile si presentava la situazione delle donne. In aggiunta a ciò si deve considerare la frattura che esisteva tra il parlare e la pretesa di parlare. Se da una parte nel Medioevo a una donna non si concedeva normalmente di parlare di temi teologici, dall'altro vi era un atteggiamento di pretesa che la persona (uomo o donna) dotata di sensibilità mistica dovesse pronunziarsi sulle problematiche decisive

da un punto di vista teologico. La legittimità della loro entrata in scena era temperata dalla personalità di ciascuna. Alle mistiche veniva riconosciuto dalla società un ruolo compatibile con la loro debolezza, con il loro stato verginale e più tardi anche di compartecipazione alle sofferenze di Cristo³⁰⁹.

Tra la propria persona, la propria esperienza personale e il proprio impegno da una parte, e i destinatari dall'altra deve essere posta in essere una relazione di tipo verbale. Da una parte possiamo constatare che le donne nel Medioevo, di norma, disponevano di una buona formazione, e questo permette di comprendere il motivo dell'alto livello della traduzione letteraria dell'esperienza mistica e delle visioni. Dall'altra valeva anche per le donne istruite il divieto di insegnare pubblicamente, che si concretizzava nel conseguente arretramento del proprio ruolo nella comunicazione, mettendo in primo piano quello di Dio. La donna che scriveva o che dettava si nascondeva dietro l'autorità divina delle sue opere³¹⁰. Spesso si dichiara espressamente che il libro proviene da Dio, che ne aveva incaricato la trascrizione. Si riferisce quanto è stato udito, visto e ricevuto. Questo aspetto viene ulteriormente enfatizzato attraverso la lente della modestia, con la quale si guarda alla donna come a persona debole e non istruita: ella sarebbe solo uno strumento. La straordinaria creatività teologica delle donne si mostra rivestita con questi abiti³¹¹: la negazione del proprio ruolo conferisce ai loro testi una particolare autorità. In realtà questa concezione coincide con quella della teologia di scuola, nella quale Dio è considerato l'unico autore della teologia; questa innanzi tutto non si fonda sulla ragione, bensì sulla Rivelazione e sull'Ispirazione.

Per garantire questo compito profetico, che eccede chiaramente l'ambito di competenza riconosciuto alla donna, le teologhe si sono procurate sostegni con modalità diverse. Ildegarda di Bingen, per il tramite di Bernardo di Clairvaux, si rivolse al papa, il quale avallò la sua credibilità visionaria e l'incoraggiò a continuare nella sua missione. Elisabetta di Schönau si pose sotto la protezione e nel contempo sotto la guida e l'influenza, del fratello Egberto. Gertrude la Grande ottenne fiducia e approvazione per la sua opera dai domenicani e dai francescani, a cui affidò la cura delle anime del monastero di Helfta. Anche Margherita Porete si preoccupò per tempo di ottenere un'approvazione per il suo libro, cosa che però non le fruttò di evitare la condanna a morte e il supplizio del rogo. Come beghina le mancò una chiara protezione istituzionale. Anche Caterina da Siena dovette sottoporsi all'esame da parte del capitolo provinciale dei domenicani e ricevette da questo un «accompagnatore» nella persona di Raimondo di Capua. Solo nel caso di Giuliana di Norwich non si conosce un simile controllo esercitato dalla Chiesa, il che però potrebbe non essere escluso, dati gli scarsi riferimenti biografici disponibili su di lei.

Da quali fonti attinsero le donne?

³⁰⁹ Le particolarità degli scritti femminili sono stati studiati sull'esempio di quelli di Caterina da Siena da Lacey 1999.

³¹⁰ Sulla comprensione del ruolo degli autori nel Medioevo si veda Kühne 1999.

³¹¹ Cfr. Gössmann 1990.

La fonte più importante per la riflessione teologica è in questo contesto la liturgia, che propone i fondamenti della fede attraverso le preghiere, le letture e le forme ricorrenti del suo svolgimento che fissano nella memoria tratti di testi biblici. Tutto questo viene completato con altre conoscenze bibliche o con letture di testi di Padri della Chiesa, ugualmente proposti dalla liturgia.

Nel contesto della vita vissuta, poi, anche le Regole degli ordini svolgono un ruolo non secondario nella formazione spirituale. Le donne che abbiamo presentato ricevettero nella loro fanciullezza una formazione «scolastica», in parte grazie all'educazione ricevuta in monastero, in parte ascrivibile alla loro origine borghese. Successivamente vennero spesso introdotte alla teologia da guide spirituali. Possiamo ritenere che in molti casi le donne fossero al corrente delle problematiche e dei punti nodali dei quali si occupava in quel momento la teologia.

Occasione – e perciò anche fonte – per la redazione delle loro opere furono per queste donne molto spesso le visioni di cui godettero. Questa forma di rivelazione è conosciuta nel cristianesimo fino dai tempi biblici ed è stata oggetto di interpretazione teologica e quindi anche di riconoscimento da parte della teologia.

Poiché la storia della salvezza si manifesta come un avvenimento oggetto di comunicazione tra Dio e l'uomo, è sostanzialmente possibile anche che si dia una rivelazione diretta a un individuo. Tale rivelazione può assumere forme diverse.

Nella tradizione si conoscono vari tipi di visioni: quelle corporali, quelle attraverso immagini e infine quelle puramente spirituali³¹². A seconda poi del conseguente tipo di comunicazione le visioni si distinguono tra quelle di carattere puramente mistico e quelle a contenuto profetico. Non si può infine escludere che le visioni talvolta siano manipolate da interessi o concezioni personali.

Sulla base di criteri prefissati si deve poi procedere al discernimento degli spiriti: si devono di volta in volta controllare le circostanze e soprattutto la credibilità della rivelazione. Sebbene le donne scrivano richiamandosi a visioni e a rivelazioni e pretendano per questo motivo che le loro opere godano di autorità assoluta, esse si devono sottomettere di volta in volta al controllo dell'autorità della Chiesa. I criteri secondo i quali si verifica se una rivelazione possa essere considerata una fonte teologica, vengono elaborati da teologi di scuola maschi³¹³.

Quali sono i temi teologici che si trovano nelle opere delle donne?

Il tema principale trattato normalmente nei testi è quello delle virtù e della dottrina della grazia e in subordine quello dell'ecclesiologia che discende da tale dottrina. Esso riguarda il cammino dell'uomo con Dio e verso Dio. La sua trattazione è rivolta in parte alle donne della propria comunità, ma molto spesso è diretta a un ambito di lettori più ampio e tende a estendere i propri effetti alla Chiesa universale. I messaggi rivolti chiaramente alla Chiesa presuppongono ovviamente l'appartenenza alla Chiesa delle donne. In questo caso le donne si assumono il ruolo di coloro cui per motivi di ufficio spetterebbe di annunciare la parola di Dio. Queste autorità all'interno della

³¹² Cfr. soprattutto Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 7 (CSEL 28/1, 387-389).

³¹³ I modi nei quali le donne si pongano nei confronti di questo discorso del discernimento degli spiriti viene trattato da Voaden 1996.

Chiesa sono le stesse che devono valutare le rivelazioni approvandole oppure sottoponendole a un giudizio dell'Inquisizione. La reazione spesso violenta mostra quanto profondamente le esortazioni colpiscano nel segno. Le donne criticano gli errori che pesano sulla Chiesa. Quelli stessi che sono rivestiti di autorità trascurano il loro compito della cura delle anime e della predicazione.

A donne «incolte» tocca pertanto alzare la loro voce ammonitrice e predicare. In Ildegarda di Bingen e in Caterina da Siena troviamo l'esortazione a parlare in modo «virile», perché gli uomini non lo fanno più. La funzione della struttura gerarchica della Chiesa nella mediazione della salvezza non viene fundamentalmente posta in discussione. Essa ha però comunque una funzione di servizio che se non venisse esercitata ridurrebbe la Chiesa in una condizione insostenibile che potrebbe portare a un ribaltamento dell'ordine costituito. Se poniamo la dottrina della grazia in rapporto con l'ecclesiologia rileviamo che il rapporto diretto dell'uomo con Dio è più forte di quanto non emerga dalla teologia di scuola. Una vita vissuta secondo le virtù non ha bisogno necessariamente della mediazione da parte di coloro che sono stati ordinati.

Qual è il concetto di salvezza che sta dietro a questa impostazione? I testi di Ildegarda sono completamente caratterizzati da un pensiero cosmicoapocalittico. Ella tratteggia una visione della salvezza perfettamente funzionale all'ordinamento sociale (feudale) del XII secolo. Anche se Elisabetta di Schönau per alcuni aspetti è stata certamente influenzata da Ildegarda, la sua opera è molto più caratterizzata in senso liturgico. Se in Ildegarda le visioni presentano un carattere tipologico e allegorico, quelle di Elisabetta sono chiaramente contraddistinte dal dialogo intrattenuto con i santi. In Gertrude di Helfta l'intera opera è completamente inserita nel trascorrere dell'anno liturgico.

Le sue visioni sono orientate all'aldilà e riguardano il cammino personale dell'uomo. Oltre a ciò in lei trova espressione una marcata devozione nei confronti dell'eucaristia collegata con la venerazione del Cuore di Gesù. In Caterina da Siena questo aspetto viene sviluppato in una teologia del sangue di Cristo. Giuliana di Norwich pone in primo piano la contemplazione delle sofferenze di Cristo.

L'incontro personale delle mistiche con Cristo viene preso ad esempio per l'incontro con Dio da parte degli uomini e della Chiesa.

Dalle loro visioni e dalla loro concezione escatologica traspare per l'uomo in modo realistico e assolutamente inequivocabile la possibilità dell'inferno.

Anche se generalmente il purgatorio viene dipinto con immagini drastiche quale semplice tappa, viene sempre inoltre richiamato il luogo delle tenebre definitive, sul quale non è neppure possibile gettare lo sguardo e dal quale non vi è ritorno. In contrasto con questo scenario deprimente emerge in modo chiaro un accentuato ottimismo nei confronti delle possibilità di salvezza, diversamente da quanto accade nella teologia di scuola. Nonostante l'influenza agostiniana non viene messa in primo piano la predestinazione al peccato e alla dannazione, bensì la misericordia di Dio, che Giuliana esprime con tratti materni. A questo aspetto viene spesso coniugata una forte concezione della libertà. La forza di volontà dell'uomo è particolarmente richiamata da Gertrude la Grande, secondo la quale l'uomo è in grado, se lo vuole, di

evitare le pene del purgatorio. Per Caterina la potenza decisiva dell'anima è la volontà, la quale è anche propriamente la porta principale dell'anima.

L'uomo è totalmente responsabile di quello che fa. Se Gertrude e Caterina pongono l'accento sul fatto che l'uomo deve rinunciare a essere ostinato, in Margherita Porete questo limite deve essere spostato ulteriormente, fino alla completa rinuncia della propria volontà.

Un carattere molto particolare è quello della cosiddetta «mistica delle beghine»³¹⁴. Le autrici di questi testi non vissero in comunità claustrali, bensì da sole o in conventi nei quali la regola non veniva strettamente seguita. Già Gertrude la Grande conosceva la mistica della sposa, ma solo nella devozione delle beghine l'amore di Dio (*Gottes-Minne*) viene posto al centro. Lo troviamo nelle poesie liriche di Hadewijch³¹⁵, in *Das fließende Licht der Gottheit* (*La luce fluente della divinità*) di Mectilde di Magdeburgo³¹⁶ e più tardi in Margherita Porete, in ciascuno con tratti propri. Ciò che è caratteristico di questo gruppo è l'utilizzo della lingua parlata dalla gente comune.

Le donne usano tale lingua con naturalezza e allo stesso tempo conferiscono alla lingua una nuova gravidanza, in quanto devono esprimere delle esperienze singolari³¹⁷. Meta della tensione amorosa è l'unità d'essenza con Dio.

Proprio questo era l'aspetto che generava l'accusa di eresia rivolta alle beghine, quando veniva preso in considerazione in modo isolato rispetto al complesso dell'opera. In Margherita Porete, come più tardi in Caterina da Siena, il cammino dell'amore di Dio conduce al riconoscimento della propria nullità.

Quando l'anima può abbandonare tutto, allora Dio può occupare il suo spazio e compiere in essa la sua opera. Questo tipo di strada conduce però alla morte mistica.

Degno di nota è che tutte le donne hanno confidenza con i fondamenti dogmatici della fede. Ciò che in particolare traspare dalle opere di queste teologhe è la dottrina della Trinità. Il Dio-Trinità è creatore e salvatore: la sua opera di salvezza è fortemente sottolineata e tematizzata. Anche la cristologia è presente in ciascuna delle opere prese in esame, anche se il riferimento a Gesù Cristo come salvatore presenta in ciascuna delle opere una sottolineatura molto personale. Per Ildegarda Cristo è il Uomo cosmico che tutto riempie del suo dominio e che alla fine conduce la lotta escatologica. Anche Elisabetta accentua la sfera luminosa della divinità di Cristo: quando le appare la natura umana di Cristo sotto forma di una donna, questa rimane a una certa distanza; Cristo non parla mai con Elisabetta, ma al suo posto c'è un Angelo, la Madonna o gli evangelisti. Al contrario in Gertrude l'incontro

³¹⁴ Il fenomeno della «mistica delle beghine» viene posto in dubbio da Peters, poiché secondo la sua opinione tale correlazione non viene alimentata da citazioni biografiche sicure riconducibili ai testi delle autrici; Peters 1988. Ruh precisa al contrario che si tratta di una definizione semplicemente storiografica, che non ha implicazioni contenutistiche o ideologiche; Ruh 1992, 190.

³¹⁵ Cfr. Pseudo-Hadewijch, *Poesie miste*, testo brabantino a fronte, tr. di A. Vallarsa-J. Reynaert, Marietti, Genova 2007 [ndt].

³¹⁶ *Das fließende Licht der Gottheit*, Hrsg. v. Margot Schmidt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995; Hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt 2003. [Cfr. Fernanda Rosso Chioso, *Mechthild von Magdeburg. Poesia e scrittura*, (collana Lexis. Biblioteca delle lettere) CLUEB 1998, ndt].

³¹⁷ Minne è l'amore cortese. Gottes-Minne è qui inteso come l'amore oggetto di particolari attenzioni e delicatezze. Cfr. Ruh 1975, 381ss.; Ruh 1997.

personale con Cristo assume un ruolo molto importante. Gesù le appare sotto le forme di un giovane uomo: parla con lei, le pone domande e le spiega le visioni. In Caterina questo rapporto personale trova espressione nelle nozze mistiche: si sente accompagnata da Cristo e sposata a lui.

Per Giuliana da una parte in primo piano v'è la contemplazione e la compartecipazione alle sofferenze di Cristo; dall'altra v'è la descrizione assolutamente particolare di Cristo come madre. Solamente in Margherita l'amore di Cristo appare, nonostante la terminologia amorosa, sullo sfondo, proprio perché nell'ottica del Dio-Trinità Egli è lontano e vicino contemporaneamente.

Quale influsso hanno avuto le donne dal punto di vista teologico?

È ormai indiscutibile che i testi delle donne hanno esercitato un influsso diretto o indiretto sulla teologia di scuola. Non è forse casuale che proprio nel periodo in cui questi testi hanno visto la luce si sia cominciato a discutere in molti modi su che cosa si intendesse per teologia. Abbiamo potuto constatare che le donne spesso avevano familiarità con le problematiche centrali della discussione del momento. Lo scambio di opinioni non è avvenuto a senso unico. A partire dall'esame dei teologi incaricati allo scopo cui erano stati sottoposti i testi, attraverso diverse forme di confronto, si è giunti perfino a un accoglimento dei contenuti di questi stessi testi.

A questo proposito la voluminosa opera di Ildegarda è stata quella che, a confronto delle altre, ha registrato un'accoglienza teologica più bassa. Troppo forte è infatti la differenza tra l'immagine del mondo della profetessa rispetto a quella che lentamente si stava imponendo nella teologia scolastica³¹⁸.

A seguito dell'accoglienza in Occidente della filosofia naturale greco-araba l'interpretazione simbolica della natura non ebbe più spazio. Anche la sua spiritualità è alquanto lontana dalla devozione per l'eucaristia e dalla mistica della Passione, che caratterizzeranno i tempi successivi.

Elisabetta di Schönau diede per mezzo della sua visione della assunzione corporale di Maria in cielo un nuovo impulso a un argomento teologico che non era ancora stato definito. In forma di visione confermò un'affermazione teologica che Pietro Abelardo qualche tempo prima aveva arrischiato³¹⁹. I teologi contemporanei si videro quasi sempre costretti a discutere i contenuti dei suoi messaggi³²⁰. In seguito le sue leggende di sant'Orsola esercitarono un forte effetto sull'iconografia, sulla devozione popolare e sull'arte. Le sue visioni servirono a legittimare forme di venerazione dei santi³²¹.

Abbiamo già avuto modo di apprezzare le connessioni tra la teologia di Margherita Porete e le opere di Meister Eckhart. È inoltre da segnalare che si ipotizzano influssi del *Miroir* sull'anonimo Autore del *The Cloud of Unknowing*³²².

³¹⁸ Questa è anche l'opinione dei suoi contemporanei. Cfr. Tremp 1999,65.

³¹⁹ Petrus Abelardus, *Sermo in assumptione beatae Mariae* (PL 178, 543). Cfr. Clark 1992, 40.

³²⁰ Cfr. Köster 1965, 40.

³²¹ Cfr. Dinzelbacher 1986, 464s.

³²² Lachaussee 1997.

Punti in comune da evidenziare sono l'impegno di conformarsi alla volontà di Dio, la rinuncia agli affetti nei confronti di tutte le creature, la conoscenza di Dio per mezzo dell'amore e non per mezzo della ragione. Inoltre sia il *Miroir* sia anche *The Cloud* non si richiamano tanto alla mistica della sofferenza e della passione, ma molto di più alla sequela di Cristo, il quale ha rinunciato alla propria volontà per fare quella del Padre. Una differenza tra le due opere consiste nel fatto che Margherita Porete sostiene anche la rinuncia a qualunque volontà, mentre l'autore del *The Cloud* tenta di ottenere l'amore mediante la preghiera. La connessione tra le due opere deve essere ricercata nella mistica certosa del XIV secolo, nel cui ambito il *Miroir* ha avuto una traduzione inglese.

Quali effetti politici hanno prodotto le donne?

Le conoscenze ottenute a partire da una formazione teologica e da esperienze mistiche possono essere messe al servizio di un impegno politico-ecclesiale, il quale a sua volta è caratterizzato da tratti fortemente profetici. Ildegarda di Bingen si pone ancora completamente nel solco della tradizione altomedievale delle fondatrici di monasteri e delle badesse. È in grado di utilizzare, in questo contesto, le esperienze delle donne, come appare evidente dalla sua accorta attività di fondazione di monasteri. Non rinuncia ai privilegi dicendenti dalla sua appartenenza al ceto nobiliare, mentre contemporaneamente altre comunità conventuali tendono a superare le distinzioni sociali perseguendo l'ideale della povertà. Diversamente dalle badesse che l'hanno preceduta, l'impegno di Ildegarda non si limita a esprimersi nei limiti delle proprie prerogative.

Nel corso dei suoi viaggi, intrapresi per predicare, e grazie ai suoi scambi epistolari entra in contatto con un giro ampio di persone³²³.

Non è l'origine familiare, e neppure l'appartenenza a un chiostro o a un monastero in vista, che facilitano a Caterina da Siena il suo impegno politico.

Più che la sua adesione all'ordine domenicano in qualità di terziaria, è il carisma della sua personalità che le apre tutte le strade. I suoi obiettivi sono diversi da quelli perseguiti da alcune monache del basso Medioevo: ciò che la spinge ad agire non sono calcoli di potere, bensì una profonda religiosità. Alcune circostanze ci indicano che papa Gregorio IX verso la fine della sua vita considerò in modo piuttosto critico l'azione di Brigitta di Svezia e di Caterina da Siena, a causa del peggioramento delle condizioni della Chiesa dal momento del suo ritorno da Avignone. Per lui e per i suoi successori erano infatti importanti solo la politica e il potere. Caterina alla fine accusò se stessa di aver provocato il grande scisma d'Occidente. Anche se la portata dell'opera di Caterina rimane discutibile, il fatto che abbia dovuto difendere il suo pensiero davanti al capitolo provinciale significa che il suo influsso su personaggi importanti non fu sottovalutata.

Le donne trassero profitto del cammino intrapreso dalla teologia nei secoli XII e XIII, ebbero un ruolo rilevante nei movimenti di rinnovamento religioso e prestarono grande attenzione alle crisi che si verificavano nella Chiesa e alle situazioni di

³²³ Cfr. Ennen 1988, 77-79.

declino pastorale. Nonostante tutti i sospetti le donne mostrarono di avere una chiara visione della situazione del momento, grazie alla loro preparazione teologica. Non fu dato però a nessuna di loro di esercitare la teologia scientifica. Sebbene vi si riconoscesse valore alla ragione, essa rimane rigorosamente subordinata alla rivelazione. Non si rivolge in fondo a teoretiche verità di fede ma a un'esperienza pratica della fede che si trasforma in dottrina di fede vissuta. Se la teologia per sua essenza si fonda sulla Rivelazione che è comunicata attraverso la Scrittura, allora possono avere un certo peso anche le testimonianze scritte da quelle donne che hanno avuto visioni e ricevuto rivelazioni. I loro scritti ci indicano che scienza e teologia di scuola non devono essere ricercate in quanto tali. La vera conoscenza di Dio, e una teologia che da essa derivi, può essere conseguita solo includendovi tutte le facoltà dell'anima umana. Il pericolo che si operi una riduzione alle facoltà intellettuali a scapito delle affettive è certamente più grande nella teologia scolastica di quanto non emerga dai contributi delle donne, i quali sono attinti dall'esperienza.

Se Edith Ennen alla fine della sua ricerca storica sostiene: «Certamente non possiamo attribuire a nessuna donna del Medioevo una prestazione di valenza epocale, cosa che del resto si può dire solo di pochi uomini»³²⁴, allora possiamo anche noi concludere dicendo: «Certamente nessuna donna del Medioevo ha lasciato uno scritto che rappresenti un contributo epocale per la teologia, ma questo del resto lo si può dire solo per pochi teologi scolastici».

³²⁴ Ennen 1987, 232.