

Biblioteca di Storia

– 29 –

Strumenti e strategie
della comunicazione scritta
in Europa fra Medioevo
ed Ètà moderna

a cura di

Manuela Doni Garfagnini

Firenze University Press
2017

Strumenti e strategie della comunicazione scritta in Europa fra Medioevo ed Età Moderna / a cura di Manuela Doni Garfagnini. – Firenze : Firenze University Press, 2017. (Biblioteca di Storia ; 29)

<http://digital.casalini.it/9788864536125>

ISBN 978-88-6453-611-8 (print)
ISBN 978-88-6453-612-5 (online PDF)
ISBN 978-88-6453-613-2 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
In copertina: Tavola del sistema numerico binario cinese studiato da Leibniz.

Il volume è stato finanziato con il fondo di Ateneo attribuito al Dipartimento di Storia, Archeologia, Arte, Spettacolo in ragione del contratto rettorale per la ricerca e la didattica di cui la curatrice ha usufruito per gli anni 2013-2015.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia, P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

This book is printed on acid-free paper

CC 2017 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

Sommario

INTRODUZIONE Manuela Doni Garfagnini	VII
Il paradosso dell'elezione divina: libertà e obbedienza nella trattatistica spirituale del tardo Medioevo Isabella Gagliardi	1
Remigio Nannini lettore di Cassio Dione: oratori e storia di Roma antica nella cultura del Cinquecento Ida Gilda Mastrorosa	29
Una strategia di comunicazione nella Francia del 1573: l'immagine della Polonia all'indomani dell'elezione di Enrico di Valois Rita Mazzei	57
'Passione', narrazione, storia. Traiano Boccalini e le 'rivoluzioni di Francia' Igor Melani	77
Mercuri e stampa periodica nel Seicento europeo Manuela Doni Garfagnini	123
Lorenzo Pignotti e la comunità inglese a Firenze negli anni di Pietro Leopoldo Giovanni Cipriani	159
Divulgazione storica e orientalismo: il Giappone nel <i>Costume antico e moderno</i> di Giulio Ferrario Rolando Minuti	171
INDICE DEI NOMI	189

Il paradosso dell'elezione divina: libertà e obbedienza nella trattatistica spirituale del tardo Medioevo

Isabella Gagliardi

I due termini richiamati nel titolo – libertà e obbedienza – sono da intendersi determinati storicamente e semanticamente dal periodo cronologico e dall'ambito culturale indicati. Pertanto libertà vale, in primo luogo, nel senso di libertà da qualcosa o da qualcuno e, nella fattispecie, nel senso di libertà donata dallo Spirito Santo che spezza i vincoli del demonio e del peccato perché – come si legge in un volgarizzamento trecentesco milanese dell'*Elucidario* di Onorio d'Autun – «l'omo k'era servo de l'inimigo [...] doveva receive [ricevere] *libertade e franchisia* per lo Spirito Sancto mandado da Deo»¹. In secondo luogo si intende libertà nel senso di stato della coscienza che, in virtù di un rapporto amoroso ed estatico con Dio, sperimenta l'evangelico «ubi Spiritus, ibi libertas»². Per obbedienza, invece, si intende rimandare all'obbedienza dovuta a Dio («voluntas ad obediendum Deo parata», secondo Bernardo da Chiaravalle)³ e, dunque, di come si sia intesa la declinazione dell'obbedienza in ambiente cattolico e ortodosso, quali cioè siano state alcune delle risposte storiche a una parte della questione posta da Bernardo nel trattato *De diligendo Deo*: «quo modo diligendus sit Deo», nel periodo storico in cui si fecero strada l'idea e la pratica del congiungimento estatico con Dio e del magistero dello Spirito Santo riservato *personaliter* a chi si congiungesse a Dio in virtù dell'amore di carità⁴. In particolare intendo riferirmi

¹ Cfr. N. Maraschio, P. Larson, *Per una storia del termine italiano libertà*, in *Dizionario della libertà. Le parole della Libertà in ventisei grandi scrittori contemporanei*, Passigli, Firenze 2007, pp. 267-271: 270 (versione online <<http://www.accademiadellacrusca.it/it/scaffalidigitali/articolo/per-storia-termine-italiano-liberta>>, 10/2017).

² II Cor. 3, 17.

³ Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, cur. M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 174.

⁴ L'intera domanda è «cur et quo modo diligendus sit Deo», cfr. C. Marabelli, *Medievali e medievisti. Saggi su aspetti del Medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano 2000, p. 116.

a quelle esperienze di convertiti, spesso passati alla storia come santi e beati, che fecero dell'amore per Dio il perno della loro conversione, raggiungendo stati estatici pressoché continui. Per tutti costoro si poneva indubbiamente il problema dell'obbedienza alla gerarchia: come fu possibile conciliare l'esistenza di una relazione intensa e assidua con il Creatore, il diventare oggetto di rivelazioni personali e private da parte di Dio e il rispetto dei confini imposti dal clero senza contraddizioni? Che la contraddizione fosse possibile è dimostrato dalle molteplici eresie coeve e basti, a questo proposito, ricordare quanto asserivano i Begardi. «*Quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non humanae subiecti oboedientiae, nec aliqua praecepta Ecclesiae obligentur, quia [...] ubi Spiritus, ibi libertas*»⁵. Cercherò, quindi, di recuperare alcuni tra i percorsi del pensiero e dell'esperienza del 'divino amore' nella società tardo medievale e, in parallelo, di indagare la letteratura di un colto teologo, Antonio Bettini da Siena, che riuscì a ricomporre le contraddizioni generate all'interno della congregazione dei frati gesuati di San Girolamo, un istituto che sperimentò anche in maniera drammatica la tensione tra libertà e, appunto, obbedienza⁶.

1. Sante spose e santi sposi

Durante il XII secolo si susseguono numerose attestazioni un 'nuovo' modo di recepire e di intendere la santità, che si avviò a diventare uno stato possibile a molti in virtù di quell'unione intima e profonda con Dio che ormai sembrò essere definitivamente evasa dall'orto concluso dell'*ordo* monastico o vescovile⁷. È noto come il modello di santità altomedievale, saldamente ancorato allo *status* ecclesiastico, abbia perduto terreno per cederlo a esponenti della laicità, uomini e donne che, in alcuni casi, avrebbero fondato istituti regolari di gran successo o che, comunque, sarebbero stati elevati agli onori degli altari dopo aver dato prova di una vita santa e irreprensibile. Nella quotidianità irruperono l'idea e la pratica che santi si potesse diventare anche in assenza di una pre-condizione di *status* o di istruzione clericale. I teologi scolastici si occuparono di questo fenomeno, individuando il denominatore comune di esperienze diverse nella *cognitio Dei experimentalis*, ovvero nella conoscenza

⁵ *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G.A. Dossetti, P.P. Jannou, C. Leonardi, P. Prodi, Istituto delle Scienze Religiose, Bologna 1973, p. 359.

⁶ Su Giovanni Colombini e i gesuati il mio *I "Pauperes Yhesuati" tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Herder, Roma 2004.

⁷ P. Dinzelbacher, *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo centrale, in La fonction des saints dans le monde occidental (III-XIIe s.)*, «Melanges de l'École Française de Rome», CXLIX (1), 1991, pp. 489-506.

di Dio ottenuta attraverso l'esperienza vissuta e non per mezzo dello studio⁸. Tutti coloro che conobbero così la divinità incarnavano, per gli intellettuali che li definirono e li legittimarono, la teoresi già descritta nei testi di Gregorio Magno e di Scoto Eriugena, a dimostrazione che lo Spirito aleggiava ancora sugli esseri umani e li attraeva verso il Padre facendoli innamorare del Figlio⁹.

Protagonista assoluto di questa narrazione della santità è, infatti, l'amore divino. Un amore di cui si esaltano anche gli aspetti e gli effetti più dichiaratamente fisici: se il teologo Ruperto di Deutz, commentando il *Vangelo* di Matteo, raccontava di aver scambiato baci appassionati con Cristo, il severo Bernardo da Chiaravalle abbandonava qualsiasi rigidità per scrivere brani di puro lirismo amoroso indirizzati al Creatore o alla Vergine Maria. Contraltare di Ruperto e di Bernardo furono quelle sante e quei santi la cui memoria ci viene trasmessa sotto la cifra denotativa dell'abbraccio sponsale, perdurante e appassionato, con il Creatore. Si tratta di Cristina di Markyate, di Waldef di Melrose, di Aelredo di Rievaulx e di Goderico di Finchale, ad esempio¹⁰. È difficile rendere ragione del processo culturale che portò a questa sorta di 'popolarizzazione' della santità, anche se mi sembra che uno dei motori del processo sia stato l'operato dei monaci riformatori¹¹. Costoro si prodigarono per affermare un modello ecclesiastico ed ecclesiale profondamente intriso di monachesimo ma, per farlo, finirono per forzare gli steccati tra il popolo dei fedeli e gli ecclesiastici. Furono loro a consegnare nelle mani dei laici, mentre ne chiedevano a gran voce il sostegno o addirittura l'ingaggio, sia la chiave d'ingresso spirituale alla casa di Dio, sia il potere del giudizio, in ultima istanza, su quella chiesa che essi vedevano corrotta perché concubinaria, nicolaitica e simoniaca. Nel momento stesso in cui sollevavano le folle, arringandole contro i vescovi, gli abati e i prelati rei d'infangare la veste pura della chiesa con i propri peccati, per avvantaggiare la loro causa con il sostegno popolare, finivano per spingere i laici nel circuito del rapporto personale con Dio e per renderli giudici, appunto, di una chiesa che appariva non conforme ai dettami di Cristo. Insomma così facendo li rendevano protagonisti a pieno titolo del fatto sacro e santo. È difficile sottrarsi all'idea che proprio i monaci riformatori non siano stati potenti vettori di un nuovo modo d'intendere il rapporto dell'uomo con Dio nella società coeva. Peraltro laddove studi puntuali ci consentono di ricostruire precisamente i contesti, vediamo che fu indubbiamente così: essi inocularono nel tessuto sociale una rinnovata sensibilità cristiana ma, credo,

⁸ Cfr. H. Geybels, *Cognitio Dei experimentalis. A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*, Peeters, Leuven 2007.

⁹ Dinzelbacher, *Nascita e funzione della santità*, p. 489.

¹⁰ Un elenco (a netta prevalenza femminile) per i secoli XII e XIII ivi, p. 495.

¹¹ Cfr. G. Melville, *The world of medieval monasticism. Its history and Forms of life*, «Cistercian Studies», 236, 2016.

anche e soprattutto una formidabile spinta centripeta all'inclusione dei laici nella Chiesa¹².

Un simile processo – né lineare né tantomeno privo di contraddizioni interne e di cesure – andrebbe messo in parallelo con un altro e diverso processo di 'inculturazione' dell'ecumene cristiana, cioè la traduzione in occidente del *corpus* di opere attribuito a Dionigi l'Areopagita (che si volle discepolo di san Paolo apostolo) e la sua progressiva influenza sulla percezione della 'possibilità' del rapporto con Dio. Il *corpus*, già inviato dal *basileus* Michele il Balbo a Luigi il Pio nell'827, fu tradotto in latino, insieme ad un consistente gruppo di altri testi greci, da Giovanni Scoto per volere di Carlo il Calvo. Il traduttore si rese subito conto dell'originalità di quegli scritti, ai quali riconobbe un'eccezionale capacità di trasmissione del misterioso fatto divino, per così dire, tanto da condizionarne il registro linguistico ed espositivo, giudicato «anfractuosum» e «paucis apertum»¹³. Un testo quasi 'esoterico' che, forse proprio in ragione di questa sua caratteristica, finì per attrarre l'attenzione e il devoto studio di molti. Tra il IX e il XIV secolo si susseguirono le traduzioni e, posteriormente, il *corpus* conobbe vari volgarizzamenti¹⁴. L'amore divino e la copula mistica tra Dio ed essere umano costituiscono uno dei cardini delle parole dionisiane che trascorsero, ampliandosi, nell'elaborazione teologica di Riccardo di San Vittore. La dipendenza di Riccardo dallo pseudo Dionigi era stata già individuata da Bonaventura da Bagnoregio che nel *De reductione Artium ad theologiam* scrisse: «Richardus sequitur Dionysium»¹⁵. Nel celebre *De quattuor gradibus violentae charitatis* Riccardo di San Vittore distingueva quattro gradi – oggi diremmo quattro stadi – dell'amore. Esso nasce dalla carità e prima ferisce, poi affascina, dopo langue e infine india. «In primo igitur gradu, ut dictum est, diligitur ex corde, in secondo diligitur ex toto corde, in tertio autem ex tota anima, et in quarto ex omni virtute»¹⁶. Delineando una vera e propria 'fenomenologia dell'amore', egli effettuava un confronto serrato tra le varie tipologie amorose e ricorreva a piene mani alle metafore sponsali e generative per spiegare il contatto con il divino. Il quarto stadio dell'amore prevedeva addirittura la fecondazione dell'anima innamorata da

¹² Cfr. F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, «Annali Storia di Firenze», VIII, 2013, pp. 51-79.

¹³ T. Gregory, *Speculum Naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 155.

¹⁴ Per il confronto tra le traduzioni latine cfr. *Thesaurus Pseudo-Dionysii Aeropagitae*, ed. M. Nasta e CETEDOC, Brepols, Turnhout 1993.

¹⁵ I. Biffi (a cura di), *Figure del Pensiero medievale*, I, *Fondamenti e inizi. IV-IX secolo*, Jaca book, Milano 2009, p. 278.

¹⁶ *Patrologia Latina*, 196, col. 1216; D. Poirel, *Le mirage dionysien: la réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au XIIe siècle à l'épreuve des manuscrits*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 151^e année, 3, 2007, pp. 1435-1455.

parte di Dio e quindi una sua trasformazione così radicale da renderla perfettamente consonante al Creatore e alla sua volontà ineffabile e non attingibile razionalmente¹⁷. L'anima si unisce con Cristo fino a liquefarsi mescolandosi in Lui e con Lui¹⁸: giunta a quel punto conosce sempre più profondamente e più profondamente conosce, più profondamente ama¹⁹. Ma la straordinarietà del testo risiede nel fatto che il tipo di rapporto di cui discorre non è riservato ad alcuni esseri umani in particolare bensì, in potenza, a ciascun essere umano, dal momento che la capacità di amare connota gli uomini in quanto tali. Il testo di Riccardo conobbe una notevole diffusione: sono noti i suoi influssi sulla *Commedia* dantesca²⁰ o il riaffiorare delle sue tensioni amorose nelle *Laudi* di Iacopone da Todi²¹. Inoltre venne voltato in volgare. A titolo di mero esempio indicativo di un processo molto più ampio si ricorda solamente che nel corso del XV secolo Feo Belcari, scrittore fiorentino di una qualche fama e devoto frequentatore dei conventi dei frati gesuati fiorentini, tradusse in volgare il *De quattuor gradibus*, per quanto attribuendolo a Bernardo da Chiaravalle. Ormai il *Trattato dei quattro gradi della violenta carità* – come Belcari lo intitolò – veniva considerato uno scritto da far conoscere e da rendere fruibile per un largo pubblico²².

In precedenza un altro intellettuale molto vicino ai vittorini Ugo e Riccardo, cioè Tommaso Gallo – conosciuto anche con il nome di Tommaso da San Vittore o di Tommaso da Vercelli – intorno al 1238, produceva una parafrasi abbreviata del *corpus dionysiacum*. Riannodando i fili della tradizione sentenziava che l'itinerario dell'anima indicato dallo Pseudo Dionigi e da Riccardo – la via dell'amore – rappresentava il sistema migliore e il più efficace per avvicinarsi a Dio. E di questa via, di questo *Itinerarium* avrebbe parlato, ancora nel corso del secolo tredicesimo, Bonaventura da Bagnoregio. Il tasso di attrattività dello Pseudo Dionigi su Bonaventura fu molto alto: se ne ricava immediatamente la misura contando le citazioni testuali del *cor-*

¹⁷ *Patrologia Latina*, 196, col. 1217.

¹⁸ Ivi, col. 1222.

¹⁹ Cfr. a proposito di incremento reciproco di amore e conoscenza: U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 12-13. Per una esaustiva disamina dell'opera D. M. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia. The Theological Method of Richard of St. Victor (d. 1173)*, Brepols, Turnhout 2006.

²⁰ M. Mocan, *L'Arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*, Leo S. Olschki, Firenze 2012.

²¹ Ead., *Iacopone e la spiritualità vittorina: "Amor de caritate" e il "De quattuor gradibus violentae caritatis" di Riccardo di San Vittore*, in *La vita e l'opera di Iacopone da Todi. Atti del Convegno di studio. Todi, 3-7 dicembre 2006*, a cura di E. Menestò, CISAM, Spoleto 2007, pp. 289-309.

²² F. Belcari, *Incomincia uno trattato di S. Bernardo de' Quattro gradi della Carità*, in D. Moreni (a cura di), *Le lettere di Feo Belcari*, Saviucci, Roma 1843, pp. 105-166.

pus: circa 248²³. La *Theologia mystica* dello Pseudo Dionigi fu protagonista di un'intensa diffusione proprio nel corso del XIII secolo, allorché si era ormai conclusa la formazione del *corpus dionysiacum* in uso presso la Facoltà di Teologia di Parigi²⁴. Mentre Tommaso Gallo lavorava sui testi dello Pseudo Dionigi, in Inghilterra Roberto Grossatesta contribuiva a propagare – segnatamente in ambiente francescano oxoniense – le carte dello pseudo Dionigi e soprattutto la *Theologia Mystica*, che insegnava all'anima umana come fosse possibile perdersi nella luminosa caligine di Dio²⁵. Il *corpus* tradotto e commentato da Grossatesta è così composto: il *De celesti hierarchia*, il *De ecclesiastica hierarchia*, il *De divinis nominibus* e il *De mystica theologia*. Ma, ciò che risulta particolarmente interessante ai nostri fini è che, se si guarda all'intera impalcatura concettuale di Grossatesta, si capisce come egli postulasse un passaggio senza soluzioni di continuità dalle realtà fisiche a quelle metafisiche²⁶. Commentando la *Mystica theologia* Grossatesta sostiene che la caligine divina è talmente sfavillante da accecare l'uomo: così egli potrà disfarsi dei limiti della razionalità per ricevere gli insegnamenti direttamente da Dio²⁷. Unione mistica con Dio è ciò che attende l'anima, un'unione 'occulta e segreta' che immergerà l'anima in Dio²⁸. Alberto Magno, dal canto suo, a Parigi commentò lo Pseudo Dionigi e lo insegnò agli studenti finché, tra 1248 e 1252, lo trasmise all'allievo Tommaso d'Aquino che, infatti, avrebbe a sua volta commentato il *De divinis nominibus*²⁹. Alberto Magno era convinto che la dottrina dionisiana dell'illuminazione costituisse la prova della presenza divina. Quella dottrina infatti era stata confermata scientificamente dagli intellettuali che, da Avicenna in poi, avevano scritto sulla luce³⁰. Gli studi di Grossatesta, di lui stesso e, poi, dell'Aquinato avevano innalzato a teoresi e a dimostrazione il midollo semantico racchiuso nel commento alla Scrittura e alla liturgia già effettuato da san Bernardo da Chiaravalle, laddove si dava parola all'esperienza del mistero unitivo. Se sia Alberto Magno, sia Tommaso d'Aquino accanto all'*affectus*, quale mezzo di conduzione dell'anima a Dio,

²³ Biffi, *Figure del Pensiero medievale*, cit., I, p. 279.

²⁴ R. Quinto, *Scholastica. Storia di un concetto*, il Poligrafo, Padova 2001, p. 111.

²⁵ P. Scazzoso, E. Bellini (a cura di), Dionigi l'Areopagita, *Teologia Mistica*, in P. Scazzoso, E. Bellini (a cura di), *Dionigi l'Areopagita, Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009.

²⁶ C. Taylor Quinn, *Robert Grosseteste and the Corpus Dyonysiacum: accessing Spiritual Realities through the Word*, in *Editing Robert Grosseteste*, a cura di E.A. Mackie, J. Goering, University of Toronto Press, Toronto 2000, pp. 91-102; U. Gamba, *Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del "De mystica Theologia" del Pseudo-Dionigi Areopagita*, «Aevum», 18, 1944, pp. 100-132.

²⁷ Gamba, *Roberto Grossatesta traduttore e commentatore*, cit., p. 109.

²⁸ Ivi, pp. 107-108.

²⁹ J.A. Weisheipl, *Alberto Magno e le scienze*, ESD, Bologna 1994, p. 33.

³⁰ A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998 (ed. orig. Seuil, Paris 1994), p. 38.

contemprarono però anche l'*intellectus*, le indagini sui testi dello Pseudo Dionigi alimentarono anche una corrente di pensiero che privilegiò assolutamente la via affettiva.

Fu molto probabilmente grazie ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino che gli insegnamenti dionisiani passarono nelle prediche di Johannes Eckhart (1260-1328), di Johannes Tauler (1330-1361), e nel *Libretto dell'eterna sapienza* di Heinrich Seuse (1295/97-1366), noto nell'Europa mediterranea come Enrico Suso: tutti scritti destinati al popolo dei fedeli³¹. Un protagonista importante di quel periodo e di quella temperie, importante perché seppe conciliare speculazione filosofica e direzione spirituale, fu *Eckhardus teuthonicus*, il frate predicatore di nome Johannes Eckhart von Hochheim. Egli è passato alla storia come Meister Eckhart; maestro perché teologo e maestro perché mistico direttore d'anime anzi, come avrebbe scritto Tauler, perché vero e proprio *lebemeister*.

Eckhart sviluppa – come chiarisce molto bene Alain De Libera – un'intuizione di Alberto Magno, cioè il carattere noetico dell'unione detta mistica. Una simile intuizione si riallaccia alle riflessioni presenti sia in Agostino e in numerosi suoi commentatori, sia nelle carte vergate dallo pseudo Dionigi³². Meister Eckhart ricorse a piene mani al *corpus* dello pseudo Dionigi e, in particolare, usò il *De divinis nominibus* e il *De coelesti hierarchia*. Dal *De divinis nominibus* acquisì la convinzione che la luce divina pervade l'intero universo e sollecita ciascun uomo a ricercare una relazione unica e personale con il Creatore. L'amore divino, d'altra parte, per emanazione avvicina progressivamente l'essere umano a Dio finché l'amante non apparterà interamente all'amato e ne sarà consapevole. Dal *De coelesti hierarchia* trasse la certezza che l'uomo potesse giungere a Dio imitando gli angeli. Eckhart, quindi arriva a parlare del rapporto tra Dio e l'essere umano come un inabissamento che prevede una deprivazione di sé e uno stato di assoluta dedizione e passività (il verbo coniato da Eckhart per descrivere questa condizione è *gelassenheit*)³³. Dopodiché illustra la scintilla divina³⁴ situata nel 'fondo' dell'anima – il cosiddetto *vünkelin* – umana. Si tratta della versione eckhartiana della teoria della sinderesi esposta da Alberto Magno e da Ugo di Strasburgo, cioè il superamento dell'idea originaria secondo la quale era la scintilla a indurre l'uomo alla ricerca del Bene, per significare invece l'unità originaria dell'anima e di Dio. Il *vünkelin* è il luogo in cui il Verbo continua a generarsi nell'anima trasformandola

³¹ G. Dossetti, *La parola e il silenzio, Discorsi e scritti (1986-1995)*, Milano, Paoline, 2005, pp. 129-132.

³² De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 228.

³³ E. Rubino, *Meister Eckhart e Dionigi Areopagita*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di L. Sturlese, Academic Press, Fribourg 2008, pp. 113-122.

³⁴ Questo è un punto particolarmente controverso della dottrina di Eckhart, *I sermoni di Johannes Eckhart*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 105.

progressivamente mentre quest'ultima, altrettanto progressivamente, «partorisce se stessa»³⁵. Sappiamo che le teorie di Eckhart suscitarono il sospetto e la censura ma non tanto per la loro sostanza concettuale, quanto per il fatto che venissero insegnate a donne incolte e quindi passibili di cadere nell'eresia a causa di una cattiva comprensione delle sue parole. Parole che, in effetti, finivano per esaltare la libertà a discapito dell'obbedienza: non a caso si generò e si impose la 'favola' della prossimità di Eckhart ai circoli della dottrina del Libero Spirito³⁶.

Entro confini più certi e definiti si mosse Enrico Suso. Egli, il *Gottesfreunde*, conio la formula *philosophia spiritualis* per indicare la saggezza sovranaturale discendente da Dio; formula in cui racchiudeva il senso intimo del suo messaggio, un totale e dichiarato antirazionalismo del pensiero religioso a favore del contatto immediato ed estatico tra l'anima e il Creatore in virtù dell'amore³⁷. Negli scritti di Suso, che fu un indefesso curatore d'anime, compare un'unica protagonista: la Sapienza divina, personificata in Cristo e rivelata dalla Parola della Scrittura. Nella *Vita* di Suso, scritta insieme ad Elsbeth Stagel sua amatissima figlia spirituale come narrazione di lei e di sé 'in Cristo', la Sapienza-Cristo-Scrittura è rappresentata nel simbiotico abbraccio di una figura femminile con Cristo, cioè nell'amplesso della sposa mistica con lo sposo mistico divenuti tutt'uno³⁸. La sapienza così ricevuta dall'anima in ragione della grazia sovrabbondante di Dio riservata ai suoi fedeli, consente la partecipazione alla mente divina, cioè fa conoscere la volontà dello Sposo, il futuro, il senso delle Scritture e anche il segreto dei cuori³⁹. Sapienza è dunque anche *discretio spirituum* carismatica. Nel *De Horologio Sapientiae* (del 1334 circa) la materia è distesa in tre parti-fili conduttori, tre evocazioni simboliche delle tre ipostasi divine che, in definitiva, si risolvono nell'identificazione del fedele con la Passione dominica⁴⁰. Nel testo dedicato alla sapienza eterna,

³⁵ H. Wilms, *De scintilla animae*, «Angelicum», XIV (2), 1934, pp. 194-221.

³⁶ De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, p. 17.

³⁷ Le citazioni dalla *Vita* e dall'*Horologium Sapientiae* di Suso sono tratte dalle *Opere Spirituali*, a cura di B. De Blasio, Paoline, Alba 1971, perciò d'ora in poi saranno citate semplicemente come *Vita* e *Orol. Sap.* Per importanti accenni critici all'opera di Suso: G.G. Meerssemann, *Gli amici spirituali di S. Caterina a Roma nel 1378 alla luce del primo manifesto urbanista*, «Bullentino Senese di Storia Patria», 69, 1962, pp. 83-123, «Archivum Franciscanum Historicum», 1955, pp. 215-230; R. Guarnieri, *Per la fortuna di Ruusbroec in Italia. Le sorprese di un codice vaticano in Italia*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6, 1952, pp. 333-364; C. Gennaro, *Giovanni Colombini e la sua "brigata"*, «Bullentino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 81, 1969, pp. 237-271, p. 243 nota 1.

³⁸ *Vita*, 1,3.

³⁹ C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke*, Herder & Co., Fribourg-en-Brigau 1946, in partic. pp. 39-41.

⁴⁰ «Ora accadde che quando il religioso ebbe cominciato a scrivere intorno a questi tre argomenti, la passione, la sequela, e tutto quanto è contenuto in queste pagine, ed ebbe iniziato a scrivere della contrizione [...]. Allora s'accorse che, vicino a lui, alla sua destra, stava il nostro

composto tra 1328 e 1334, Suso discetta invece intorno a una sorta di stato mistico quiescente ma pressoché ininterrotto, cioè una continua relazione tra il fedele e Dio che riempie la creatura di sante 'ispirazioni'⁴¹.

Anche qui la strada che conduce al mescolamento dell'anima con Dio è scandita in tre stadi e tutti ruotano intorno alla Passione che prima va contemplata, poi meditata e infine superata allorché avrà luogo il colloquio con Dio. Cristo racconta all'anima il percorso che l'attende: «dovrai essere catturato e legato, tu sarai calunniato di nascosto dai miei oppositori e disprezzato pubblicamente». «Poi, quando avrai abbandonato la tua propria volontà e rinuncerai a te stesso e sarai libero in tutte le cose da tutte le creature [...] sarai condotto fuori con me sulla compassionevole via della croce, come un moribondo che va e che non ha più niente a che fare con questo mondo»⁴².

Infine seguirà il colloquio che comunicherà all'essere umano la *sapida scientia Dei*, opposta alla *scientia saeculi*, grazie alla quale comprenderà linguaggi sconosciuti e risolverà sottili questioni teologiche.

Ogni percorso umano di ascesa a Dio sarà del tutto irripetibile e personale, ma tutti i percorsi passeranno attraverso gli stadi descritti da Cristo. Se infatti Dio sceglie per ciascuno il modo più opportuno per conquistarlo e, dunque, costruisce con lui un rapporto personale e irripetibile, nondimeno consegna a tutti gli esseri umani un'unica *sequela*: la propria. Cristo insegna la direzione, la strada da seguire, rivolgendosi all'anima così: «la scuola della sapienza, [...] si legge nel libro aperto e steso del mio corpo crocifisso»⁴³. Perciò ogni persona è chiamata a riproporre mimeticamente le tappe dell'esistenza terrena di Gesù nella sua ed è, infine, in codesta riproposizione che risiede il *signum electionis*. Il *signum* non sarà tale se non sarà riconoscibile e, di conseguenza, finirà per fungere da garanzia della santità del cammino spirituale in-

buon Signore, in piedi come quando fu sciolto dalla colonna e in un atteggiamento così benevolo e paterno tanto da pensare che si trattasse di suo padre. [...] Gli era stata data una forza. Compresa allora che doveva subito completare la sua opera e che Dio intendeva rivestire con un abito di eterna bellezza, un abito color di rosa, meravigliosamente tessuto con le sue ferite, coloro che avessero trascorso del tempo nella meditazione della sua passione»; *Orol. Sap.*, pp. 75-76.

⁴¹ «[...] Grazie a queste meditazioni [della Passione di Cristo], ricevette molte ispirazioni relative alla luminosa verità divina e si instaurò in lui un intimo colloquio con la Divina Sapienza. Non si trattò di un vero colloquio verbale, né di risposte per immagini, tutto si svolgeva nella contemplazione, alla luce della Santa Scrittura, che non inganna mai, perché le risposte sono tolte dalla bocca della Sapienza Divina, cioè sono parole che essa stessa ha pronunciato nel vangelo, o tratte dagli insegnamenti dei sommi Maestri: contengono le stesse parole o hanno lo stesso significato o ancora presentano la verità conforme alla Sacra Scrittura, per mezzo della quale la Divina Sapienza ha parlato»; *Libretto dell'Eterna Sapienza*, con Introduzione e note di G. della Croce, traduzione di F. Belski, Paoline, Milano 1992, p. 74.

⁴² Ivi, p. 87.

⁴³ Ivi, p. 81.

trapreso dall'individuo. Garanzia per gli altri, per gli osservatori del soggetto, e nondimeno per il soggetto.

Ancora la Passione di Cristo quale mezzo e fine della progressiva ascesa dell'anima a Dio sta al centro dei testi redatti da Johannes Tauler, il frate predicatore figlio spirituale di Eckhart che fu detto l'«Illuminato» e il «Sublime». Tauler redasse alcuni *Sermoni* (*Die Predigten*⁴⁴) rivolti alle domenicane e alle terziarie di Strasburgo, Basilea, Colonia e dell'intero bacino renano che godettero di una certa diffusione. I sermoni di Tauler ci sono stati trasmessi grazie alle *reportationes* monastiche femminili (primo, in ordine di importanza, il monastero di S. Gertrude al Mercato Nuovo di Colonia) ma, poiché quei testi appaiono assai raffinati, Marco Vannini ha suggerito che Tauler li abbia rivisti e corretti affinché circolassero come *libelli* di meditazione e di edificazione⁴⁵. Mi sembra importante sottolineare che Tauler, dunque, si rivolgeva ad un pubblico di religiose destinate sì ad essere guidate sulla via di Dio, ma anche a diventare a loro volta guide di altre anime devote sia entro il perimetro claustrale, sia dalla grata, luogo d'incontro con chi le ricercava. Quindi i *Sermoni* sono rivolti ad un uditorio avanzato sotto il profilo spirituale ciò che li rende strumenti di direzione spirituale e strumenti di educazione all'illuminazione divina. Per Tauler l'uomo è composto da tre nature, sensibile, razionale e interiore; l'interiore (*innerer Mensch*) è il fondo dell'anima che alla fine coincide con la scintilla divina ed è luogo dell'unione mistica con Dio. Da lì a predicare il ripiegamento – agostiniano – sulla propria intimità per ascendere a Dio, la distanza è brevissima⁴⁶.

In tutti e tre i cosiddetti 'mistici' renani compare dunque la via affettiva di avvicinamento dell'uomo a Dio, pur con tutta l'eccezionalità del caso Eckhart, assai più complesso vista l'importanza attribuita dal teologo al distacco.

In ogni caso la circolazione e l'uso dei testi di Tauler e soprattutto di Suso ne mostra la prossimità alla cosiddetta 'via affettiva' di avvicinamento a Dio, una vera e propria corrente di pensiero e di spiritualità a cui appartennero molti teologi e direttori di coscienza. Ne fu un esponente significativo il monaco certosino Ugo da Balma, autore del testo *Viae Sion lugent* (composta tra 1272 e 1297) più conosciuto come *Theologia mystica seu Trivium Sacrum*, dove trionfava una percezione del rapporto con Dio di tipo volontarista⁴⁷, che riscosse un

⁴⁴ *Die Predigten Taulers*, ed. E. Vetter, Wiedmann, Berlin 1910.

⁴⁵ G. Taulero, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 1997, pp. 44-45. Peraltro l'unico manoscritto datato (21 settembre 1359), oggi conservato nel monastero di Engelberg, in Svizzera, riporta alcune correzioni testuali che farebbero pensare ad un intervento di Tauler stesso.

⁴⁶ L. Gnädinger, *Johannes Tauler: Lebenswelt und Mystische Lehre*, C.H. Beck, München 1993 pp. 240-256, pp. 366-395.

⁴⁷ *La Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura già volgarizzata prima del 1367 da frate Domenico da Montecchiello gesuato*, in P. Bartolomeo Sorio (a cura di), *Opere ascetiche di San*

certo successo nel pubblico dei lettori. Nel libro di Ugo da Balma la meditazione della Passione viene descritta come l'unico elemento necessario al credente per intraprendere la via unitiva – le altre due vie che la precedono sono quella purgativa e quella illuminativa –, ossia per raggiungere lo stadio più elevato della conformazione dell'anima a Cristo. Il libro fu addirittura volgarizzato per volontà di un mercante convertitosi improvvisamente alla *sequela Christi* nella Siena di metà Trecento: Giovanni Colombini († 1367). Un suo seguace, il notaio Domenico da Monticchiello che, pur non avendo abbandonato il secolo, desiderava in ogni modo far parte della cosiddetta *brigata de' povari* radunatasi attorno a Colombini, lo tradusse⁴⁸. È interessante lo scambio epistolare intercorso tra Giovanni Colombini e Domenico da Monticchiello in merito al volgarizzamento. Colombini, per chiarire un dubbio del volgarizzatore, esalta la conoscenza carismatica: «[...] ma veramente io mi credo che l'dottore di questo fatto sia sola la potenza di Dio, e lo scolaio sia solo l'anima, immediati l'uno e l'altro; gli altri ripititori possono più belare che parlare»⁴⁹.

La *Mystica theologia* consisteva ne «l'occulta sapienza dell'amore divino» e in quel libro il lettore avrebbe potuto trovare, come è spiegato nel prologo, la dottrina cristiana per eccellenza, derivata senza mediazione da Dio⁵⁰ perché:

Questa sapienza dell'amore non puote essere insegnata da uomo, di sotto diremo come ogni persona quantunque sia laica et idiota, stando nella scuola di Dio riceverà questa sapienza da lui sopra ogni intelletto per affetto d'amore, la quale niuno filosofo, né

Bonaventura volgarizzate nel Trecento, Verona 1852, pp. 31-96. Sul contenuto dell'opera. P. Scazzoso, *La liturgia-Chiesa dello Pseudo-Dionigi e la parola che la esprime*, «Aevum», 41, 1967, pp. 23-52; Id., *I rapporti dello Pseudo-Dionigi con la Santa Scrittura e con S. Paolo*, ivi, 42, 1968, pp. 1-28; Id., *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi I*, ivi, 49, 1975, pp. 1-35; ivi, 50, 1976, pp. 195-243. Per la datazione (tra 1230 e 1290) P. Dubourg, *La date de la "Theologia Mystica"*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 8, 1927, pp. 156-261.

⁴⁸ G. Pardi, *Sulla vita e sugli scritti di Domenico da Monticchiello*, «Bullettino Senese di Storia Patria», 3, 1896, pp. 22-42. Secondo l'autore (p. 43) il volgarizzamento del testo di Ugo da Balma risale al 1363; E. Levi, *Un rimatore senese alla corte dei Visconti, messer Domenico da Monticchiello*, «Archivio Storico Lombardo», 9, 1908, pp. 5-33 in cui l'autore mostra l'ultimo periodo della vita del notaio quando, ormai allontanatosi dai gesuati, si dedicò completamente alla poesia amorosa. Inoltre egli fu forse colui che materialmente raccolse l'epistolario colombiniano, dato che le uniche missive non firmate da Colombini o da Colombini e Vincenti sono appunto le sue.

⁴⁹ *Le lettere del B. Gio. Colombini da Siena*, a cura di A. Bartoli, Balatresi, Lucca 1856, p. 47.

⁵⁰ Parimenti la distinzione delle tre vie apparteneva all'opera di Suso, detta anche *De triplici via ad sapientiam*. Ildelfonso Tassi a tale proposito nota «un'opera uscita dalla certosa da segnalare per il grande influsso da essa esercitato nello sviluppo della metodizzazione della preghiera e della vita spirituale, è la *Mistica Theologia* [...] di Ugo da Balma. Questi fu uno dei primi scrittori metodici sulle vie spirituali; e la sua distinzione divenne l'usuale del linguaggio ascetico: via purgativa, via illuminativa, e via unitiva. Contemporaneo a S. Bonaventura, egli si incontrò nella trattazione delle stesse dottrine col grande dottore mistico». Id., *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952, p. 108.

niuno maestro, o scolaro secolare, quantunque studii, apprendere nolla puote con intelletto [...] Questa arte amorosa la quale è uno levamento di mente innamorata in Dio, s'acquista per unione d'amore secondo la quale come detto è, la presente intenzione dimostrando ch'ella è rinchiusa in ogni lato della santa Scrittura, pognendo l'esempio in uno, acciocché el simile si mostri nell'altra sentenza della Scrittura⁵¹.

Così si garantiva veramente a ciascun essere umano la possibilità di accedere alla più personale, profonda e segreta unione con Dio. Si tratta di frasi e concetti ripetutamente richiamati e riecheggianti da Giovanni Colombini; i suoi compagni avrebbero in seguito rinsaldato una simile interpretazione dell'azione divina attraverso la lettura meditata dell'*Horologium sapientiae* di Enrico Suso⁵². La circolazione e la fruizione dei libri di Ugo da Balma e di Suso nel gruppo dei laici riunitisi attorno al Colombini ci mostra, concretamente, come le alte speculazioni si infiltrassero nel tessuto vivo della società, alimentando pensieri, atteggiamenti, riflessioni e costumi qualificanti il rapporto tra uomini e Dio. Un rapporto che Colombini descrisse nei termini seguenti:

entra tale affetto et amore et affetto d'amore nell'abisso dell'amore, nelle divine tenebre, divine sono, ch'esso è essa divinità et abisso; tenebre sono, che sono oscure nel comprenderle e vederle, e più tenebre a parlarne. Questa salita et affogamento impedirebbe ogni considerazione et imaginazione d'alcuna cosa qualunque fosse. Solo l'amore trova l'amore e credo che sia godimento de' godimenti⁵³.

Sono veramente numerose le testimonianze due e trecentesche che risultano completamente allineate alle parole del Colombini. In particolare mi soffermerò su alcune testimonianze femminili, prodotte da donne appartenenti all'Ordine cistercense e agli Ordini Mendicanti o che comunque gravitavano intorno a tali Ordini, perché appaiono strettamente correlate alla letteratura di cui si è scritto sin qui. Di quelle esperienze vorrei sottolineare soprattutto il fatto che si iscrissero nel morfema mistico-nuziale. Tra i racconti agiografici più diffusi si annoverano le *Vite* di Maria di Oignes, di Cristina l'Ammirabile, di Lutgarda di Aywières e, limitatamente alle aree sassoni e germaniche del nord, delle valli danubiane e renane e dei Paesi Bassi, il *Liber spetialis gratiae* di Matilde di Hackerborn. Mentre, per quanto riguarda le regioni elvetiche e

⁵¹ Dal volgarizzamento effettuato da Domenico da Monticchiello e pubblicato a cura di Sorio, *La Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura*, cit., p. 32, p. 41.

⁵² È uno dei testi espressamente citati da Domenico da Monticchiello nella lettera inviata a Colombini per chiedergli delucidazioni intorno ad alcuni passi del testo firmato da Ugo da Balma, Colombini, *Le lettere*, cit., p. 49. Il volgarizzamento quattrocentesco *Oriuolo della sapienza* conservato in B.R.F., con segnatura Ricc. 1782 potrebbe essere gesuato, perché la miniatura iniziale che raffigura Suso genuflesso di fronte ad un crocifisso presenta il monogramma gesuato del nome di Cristo apposto sul cuore dell'autore.

⁵³ Colombini, *Le lettere*, cit., p. 50.

ancora il territorio renano, riscosse un certo successo la memoria di Matilde di Magdeburgo, che sotto le Alpi fu conosciuta pure da Petrarca e da Boccaccio⁵⁴. Grandissima fama ebbero poi gli scritti di Angela da Foligno e le agiografie e le opere di Caterina da Siena.

Il monastero femminile di Helfta, nei pressi di Eisleben in Sassonia, ospitò Matilde di Hackeborn nella seconda metà del XIII secolo. La badessa che l'aveva accolta, Geltrud, scrisse a quattro mani con lei una sorta di resoconto dettagliato delle sue visioni, conosciuto come il *Liber specialis gratiae*, e poi ne compose l'agiografia⁵⁵. Del *Liber* esistono molti testimoni manoscritti, a testimonianza del suo successo, nonché varie traduzioni in numerosi volgari⁵⁶. Il *Liber*, infatti, fu promosso e sostenuto nella sua circolazione in Europa dai frati predicatori che detenevano la cura del monastero e, in seguito, fu accolto nelle fila dell'intero Ordine dei Frati Predicatori. Il *Liber* è un inno all'amore divino e si incardina tutto sul cuore di Cristo, che, alla fine, viene donato da Cristo stesso a Matilde, in guisa di suggello del loro legame amoroso⁵⁷. Il testo termina con una sorta di autenticazione divina, tale da legittimarne i contenuti oltre ogni ragionevole dubbio. Si legge, infatti: «Tutto quello che è scritto in questo libro è fluìto dal Dio vivente nel cuore di sorella Matilde ed è stato annotato fedelmente così come Dio lo ha dettato dal cuore di lei e le mani di lei lo hanno scritto»⁵⁸. Geltrude, invece, scrisse altri due libri, gli *Exercitia spiritualia* e il *Legatus divinae pietatis*. In particolare nel *Legatus* si narra del rapporto estatico tra lei e Dio⁵⁹ e asserisce di essersi sposata con Cristo e che così il proprio cuore era stato trasformato nella dimora di Dio, dove Egli le imprime le stigmate e le concesse speciali privilegi spirituali⁶⁰. Cristo abitava anche nel cuore di Brigida di Svezia: nelle *Revelationes* sta scritto che Cristo la sposò e poi rimase nel suo cuore di carne, trasformandolo in un tabernacolo⁶¹.

L'Ordine dei Frati Predicatori, come ho scritto sopra, non soltanto si fece carico di queste opere e della memoria delle loro autrici, ma in certa misura sostenne e incoraggiò esperienze analoghe. Se è vero quanto asserisce Bernard Mc Ginn, cioè che la *Vita* della mistica sposa e innamorata di Cristo Maria di

⁵⁴ A. Degl'Innocenti, *Per un'edizione dei testi mistici: "status questionis" e prospettive di ricerca*, in A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi (a cura di), *Scrittrici mistiche europee, secoli XII-XIII*, Sismel, Firenze 2015, pp. XXIII-XXXIV: XXVII.

⁵⁵ Con la badessa collaborò un'altra monaca, il cui nome resta oscuro.

⁵⁶ K. Ruh, *Storia della mistica occidentale, volume II, Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 315.

⁵⁷ Ivi, p. 323.

⁵⁸ Pubblicato in Bartolomei Romagnoli, Degl'Innocenti, Santi, *Scrittrici mistiche europee*, cit., p. 392.

⁵⁹ Ruh, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 327.

⁶⁰ L. Paquelin (a cura di), *Revelationes Gertrudianae et Mechthildiana*, 2 voll., H. Oudin, Parigi 1877-1885, I vol., pp. 367-389; II vol., pp. 478-657.

⁶¹ Biblioteca Riccardiana Firenze, Ricc. 1740, *Caput XXX*.

Oignes, composta dal chierico regolare Giacomo da Vitry, costituisce il vero e proprio atto di nascita della 'nuova' agiografia femminile dell'Occidente latino⁶², si può sostenere, alla luce di quanto accadde nei circoli spirituali gestiti dai frati predicatori fino almeno al XVI secolo inoltrato, che l'Ordine ereditò ed accolse il racconto agiografico mistico. Giacomo conobbe Maria, una beghina, a Oignes, presso Nivelles, tra 1207 e 1210, e la frequentò fino alla morte di lei, occorsa nel 1213. Ne redasse dunque la *Vita*, alla quale si aggiunse, a partire dal 1231, un *Supplementum* composto da Tommaso di Cantimpré, altro chierico regolare che poi entrò a far parte dell'Ordine dei Frati Predicatori. L'agiografia di Maria di Oignes esalta il rapporto amoroso tra la donna e Cristo, presentandone la parabola esistenziale come se fosse diretta verso un unico fine: lo spozalizio mistico e l'effusione del dono della sapienza divina su di lei⁶³. Tommaso di Cantimpré, oltre al *Supplementum* alla vita di Maria di Oignes – ma in cui discetta soprattutto del legame tra lei e Giacomo da Vitry – fu autore delle agiografie di Cristina l'Ammirabile e di Margherita d'Ypres, altre due 'infiammate' spose del Creatore⁶⁴.

Il matrimonio con Cristo funge da protagonista nella parabola esistenziale di Caterina da Siena che, a sua volta, richiama molto da vicino le *Vitae* di Tommaso di Cantimpré. Le nozze tra il Creatore e Caterina generano una serie di oggetti simbolici – come la vera o la veste nuziali che attestano lo *status* sponsale di Caterina, a sua volta conferma suprema della sua cristificazione⁶⁵. Il parlare sapienziale sembra contraddistinguere molte tra le sante e le beate domenicane vissute tra Tre e Quattrocento. Se santa Caterina, nel *Dialogo*, apprende da Dio che Domenico «prese l'ufficio del Verbo», le sue seguaci più tarde – forse incoraggiate da quell'annullamento di genere per i consacrati di cui aveva scritto Tommaso d'Aquino⁶⁶ –, non di rado si sarebbero comportate come teologhe, benché in lingua materna. Caterina sarebbe divenuta la maestra di una schiera eccellente di discepole, tutte innamorate della Santa Scrit-

⁶² B. Mc Ginn, *The Flowering of Mysticism, Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, Crossard, New York 1998, p.62.

⁶³ Bartolomei Romagnoli, Degli Innocenti, Santi, *Scrittrici mistiche europee*, cit., pp. 112-151.

⁶⁴ Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Le Vitae Matrum di Tommaso da Cantimpré*, in Ead., *Santità e mistica femminile nel Medio Evo*, Cisam, Spoleto 2013, pp. 103-149. Segnalo un'importante lavoro dottorale in corso su questi temi: si tratta della tesi di dottorato di Mattia Zangari, presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, dal titolo *Agiografie, memoriali e fabulae depictae. Santità femminile fra testi e immagini dalle Vitae matrum al Monastero delle Conesse*, Pisa, Scuola Normale Superiore, relatrice Lina Bolzoni, tesi discussa nel dicembre 2016.

⁶⁵ E. Dupré Theseider (a cura di), *Le Lettere e Dialogo della divina provvidenza: Epistolario di Santa Caterina da Siena*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1940; G. Cavallini (a cura di), *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*, Edizioni Cateriniane, Roma 1980; Raimondo da Capua esalta, nell'agiografia di Caterina, il matrimonio mistico con Cristo: A. Belloni (a cura di), *Raimondo da Capua, Vita di Caterina da Siena (Legenda Maior)*, Paoline, Milano 2013.

⁶⁶ *Articulus 2, Secunda Secundae*, q. 177.

tura, da Caterina Fieschi, alla quale la «manna abscondita» della Scrittura provocava il congiungimento estatico con il Creatore, a Domenica da Paradiso, apostola e profetessa della Firenze di fine Quattrocento, oltre che autrice di varie operette spirituali e di una straordinaria raccolta di *Sermoni*⁶⁷. La protagonista assoluta delle memorie stilate da queste domenicane è la *cognitio Dei experimentalis per Verbum*. Lo sposalizio mistico e la conseguente *cognitio Dei* ritorna in numerose altre agiografie e testimonianze autografe femminili non domenicane. Basti ricordare Angela da Foligno che si volle distesa con Cristo nel suo sepolcro a riceverne i baci sulla bocca e a diventarne la sposa, oppure Giuliana di Norwich, che fu condotta da Cristo dentro il Suo corpo attraverso la ferita sul fianco la quale si aprì su un luogo di quiete e divina⁶⁸. Chiara da Montefalco si fuse con l'amato sposo Cristo e ne incorporò letteralmente la Passione: dopo la morte le consorelle le aprirono il cuore trovandovi la corona di spine, la colonna della flagellazione, i chiodi della croce e la spugna.

Siamo di fronte a concetti e pratiche che trascorrevano dall'alta speculazione teologica ai racconti agiografici e alla precettistica riservata all'educazione e alla direzione spirituale, dove la possibilità di attivare un vincolo sponsale con il Creatore viene presentato ai fedeli con insistenza dai pastori delle anime. Ma si tratta di un legame potenzialmente pericoloso perché potenzialmente 'a-nomico': come potrà l'anima fusa con Cristo nell'amplesso mistico, l'anima libera dai vincoli del peccato e illuminata dalla sapienza divina, non entrare in conflitto con l'obbedienza? A chi dovrà obbedienza, insomma, al Cristo sposo che le parla o agli uomini di Dio che l'ammaestrano e la dirigono quotidianamente?

La risposta teorica al rapporto tra la libertà della sapienza divina e l'obbedienza a una guida spirituale ecclesiastica compare già in Suso. Egli attesta pacificamente la necessità di un criterio superiore di verifica. Il sapiente secondo Dio dirige ed è al medesimo tempo diretto. Diretto da Dio senza mediazione alcuna ma anche diretto da uomini di Dio, interpretati quali emissari della volontà divina, quali 'pedine' di un santo gioco le cui regole di base sono note ma il cui significato supremo, in definitiva, resta nascosto negli abissi insondabili della 'mente' di Dio.

Altri direttori di coscienza svilupparono simili indicazioni in maniera molto concreta. Ricordo soltanto alcuni tra costoro e, primo fra tutti Girolamo da Siena (1335/6-1420), frate degli eremitani di Sant'Agostino. Fu attivo nei conventi di Siena, Firenze e Venezia, intessendo molteplici rapporti di figliolanza spirituale. Del suo 'mestiere' di guida delle anime devote restano

⁶⁷ I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Sismel, Firenze 2007.

⁶⁸ Giuliana di Norwich, *Il libro delle rivelazioni*, Ancora, Milano 1997, p. 160.

alcuni libri⁶⁹: il *Soccorso de' poveri*⁷⁰, l'*Adiutorio de' Povari*⁷¹ e una raccolta di epistole⁷². Pur istruendo le sue dirette nella pratica dell'unione mistica, pur assicurando la realtà di uno spozalizio effettivo con Cristo anche in assenza di voto monastico, Girolamo sentenziava che era fondamentale vincolarsi ad un solo padre e ubbidirgli docilmente «sença discernere o çudegare».

E dico, o anime, che sarebbe, al mio parere, di onesta necessità che ogni anima cristiana avesse sempre dinanzi agli occhi della mente la presenza di qualche cattolica e virtuosa persona, nelle cui mani prendesse consiglio, conforto, obbidienza e compimento di suoi voleri; dal quale, come da 'ntellettuale mammella, ricevesse el dolce latte della dottrina; la cui presenza vedesse come immagine di Cristo, e sempre se lo costituisse presente, a ciò che la immaginata presenza e la sua memoria gli fosse cagione di cessare la cagione del peccato. [*Una simile persona è*] el vostro prelado e lo ammaestratore dell'anime vostre, quello che vi pasce di esempli, di dottrina; e così el giudice temporale; e, brevemente, ogni persona che vi regge o vi governa, spiritualmente o temporalmente. A tutti siete tenute: a cui per reverenzia, a cui per obediencia, a cui per onore, e a cui per beneficio, e a cui per tutte queste cose⁷³.

Il legame con il padre viene presentato come effetto della volontà divina e segno di umiltà dell'anima devota. Il medesimo concetto è riproposto dal *Colloquio spirituale* del domenicano pisano Simone da Cascina († 1420), un libello che incontrò una certa fortuna e che fu dato alle stampe nel 1527⁷⁴. Il testo si presenta sotto forma di dialogo tra l'autore, una monaca di nome

⁶⁹ Sui testi di Girolamo e gli altri libri di direzione spirituale che saranno rapidamente evocati è in stampa un mio articolo intitolato "*Manipolare*" le coscienze e persuadere spiritualmente: la trattatistica religiosa rivolta alle donne in epoca medievale per il volume a cura di G. Piccinni, F. Franceschi e A. Esposito relativo alla violenza sulle donne nel Medio Evo.

⁷⁰ Una nota di possesso presente su una copia del *Soccorso* conservata in Biblioteca Riccardiana (da ora in poi B.R.F.), a Firenze, recita: «questo libro è di Mona Ginevra di Chonte Peruççi, donna di Stoldo Frescobaldi e lasciò a suoi figliuoli». Donna Ginevra apparteneva alla stirpe dei Frescobaldi, frequentatori del convento di Santo Spirito a Firenze e non è escluso che avesse ricevuto il *Soccorso* da uno di quei padri conventuali al cui consiglio si era rimessa. B.R.F. 1805, seconda carta.

⁷¹ Girolamo spiega: «Or anime mie care, perciò che questo trattato è tutto sopra lo salmo lo cui principio è *Qui habitat in adiutorio Altissimi*, e lo divino adiutorio è quella cosa, di che più aviamo bisogno ne le nostre battaglie e tentationi spirituali e corporali, imperò mi pare e voglio che questo libro doviate adiutorio nominare, in laude e reverentia», *Soccorso*, in I. di San Luigi, *Dell'opere toscane di Girolamo da Siena, dell'Ordine Romitano di Santo Agostino*, in Firenze, Cambiagi, 1770, *Delizie degli Eruditi Toscani*, t. 1, pp.1-94: 3.

⁷² *Girolamo da Siena, Epistole*, ed. critica di S. Serventi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2004.

⁷³ *Soccorso*, in I. di San Luigi, *Dell'opere toscane di Girolamo da Siena, dell'Ordine Romitano di Santo Agostino*, in Firenze, Cambiagi, 1771, *Delizie degli Eruditi Toscani*, t. 2, pp. 1-94: 9.

⁷⁴ *Lordine de la uera uita christiana [...] da messer Tizzone Gaetano di Posi diligentemente riuisto*, In Vienezza, per Girolamo da Lecco, 1527.

Caterina, un «fraticello» e una «monachetta» compagna di Caterina⁷⁵. Simone da Cascina dà largo spazio a visioni e rivelazioni ricevute dalle monache, addirittura le guida affinché abbraccino lo Sposo mistico, ma interrompe continuamente quell'abbraccio per difenderle dai pericoli spirituali implicati, per loro stessa natura, dalle nozze mistiche. Poiché più vicini a Cristo si giunge e più si moltiplicano e si incrudeliscono le tentazioni, va da sé che ci sia bisogno di un appoggio (sicuro e) terzo rispetto alla sposa e allo Sposo. Il padre-consigliere-verificatore è lì per assicurare la donna della bontà di quell'abbraccio o, in caso contrario, per svelarle l'illusione demoniaca.

Del tutto analoga è la soluzione prospettata dal domenicano Giovanni Dominici nel *Trattato* (o *Libro*) *d'amor di carità* dedicato alla figlia spirituale Bartolomea degli Alberti⁷⁶: per quanto l'anima sia sposa di Cristo, non sarà mai certa di essere al riparo dalla tentazione diabolica. Il rimedio è assicurato da un esterno inattaccabile: il padre spirituale⁷⁷. Egli è legittimato a esercitare la sua funzione di discreto degli spiriti e di correttore dalla Chiesa, depositaria e custode della Verità. Del resto se l'anima rifiutasse quella funzione, rifiuterebbe la Chiesa dimostrandosi così superba e quindi non in grazia di Dio. La vera libertà assicurata dallo Spirito, dunque, include l'obbedienza. L'anima liberamente decide di obbedire perché, in virtù della libertà assicurata dallo Spirito e dal suo mistico Sposo, sa che la Chiesa è Cristo, quel Cristo che lei ama e con cui è profondamente unita, tanto da aver lasciato defluire la propria volontà nella Sua in virtù dell'amore sponsale che li congiunge. È il trionfo dell'etica e della prassi monastica nella società civile. Il giurista Goffredo di Trani, riferendosi ai voti, aveva infatti scritto: «Potest vovere quilibet quia illud consilium vovere et cetera commune est omnibus. Qui enim vovet, opra pietatis spiritu et ideo non est sub lege, ubi enim est Spiritus Dei, ibi libertas, ut 19, q. 1, c. duae»⁷⁸.

I padri di cui si è parlato applicarono alla direzione spirituale quella lettura delle cose. E così lo iato tra libertà e obbedienza fu definitivamente superato.

⁷⁵ F. Della Riva (a cura di), *Simone da Cascina, Colloquio spirituale*, Leo S. Olshki, Firenze 1982, p. 30.

⁷⁶ A. Ceruti (a cura di), *Libro d'amore di Carità del fiorentino Giovanni Dominici*, Romagnoli-Dall'Acqua, Bologna 1889, p. 12. Anche di questo testo mi sono occupata in *Il Trattato d'amor di carità di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in G.C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, Profezia, Empiti riformistici fra Medioevo ed Età Moderna*, Sismel, Firenze 1999, pp. 47-81.

⁷⁷ Resta molto importante, per quanto attiene al versante del discernimento della santità femminile, l'articolo di A. Benvenuti, *Santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra Medioevo ed Età Moderna*, in *Actes du Colloque de Rome (27-28 ottobre 1988)*, Ecole Française de Rome, Roma, CXLIX (1), 1991, pp. 467-488.

⁷⁸ Goffredo di Trani, *Summa Super titulis Decretalium*, Venetiis, 1570, p. 136r.

2. I gesuati tra libertà e obbedienza: gli scritti di Antonio Bettini, gesuato e vescovo di Foligno

Antonio Bettini era nato a Siena nel 1396 in una famiglia aristocratica. Da giovane frequentò lo *Studium* senese, dove ottenne il titolo di *doctor utriusque iuris*⁷⁹, dopodiché fu ordinato sacerdote e gli furono concesse in beneficio sia la Pieve di Monte Santa Maria, sia quella degli Apostoli Pietro e Andrea di Trequanda. Oltre al ministero sacerdotale egli insegnò retorica all'Università di Siena⁸⁰ e fece parte integrante del circolo intellettuale forse più vivace della città, ovvero quello di Enea Silvio Piccolomini, del giurista Mariano Sozzini, di Francesco e di Agostino Patrizi e di Giovanni di Checco Cinughi⁸¹. Frequentò la confraternita della disciplina dell'Ospedale di Santa Maria della Scala, un'istituzione urbana potente e vitale, e, forse, fu proprio all'interno di quel circolo devoto che allacciò i primi rapporti con i frati gesuati di San Girolamo. Si trattava del gruppo senese dei seguaci di Giovanni Colombini: dal suo esempio e dall'esempio dei suoi primi compagni, si era sviluppato un movimento piuttosto popoloso e interessante, riconosciuto nel 1367 da Urbano V *vivae vocis oraculo* con il nome di gesuati. All'epoca del Bettini i gruppi gesuati erano diffusi nelle maggiori città italiane del centro-nord e vivevano secondo un sistema che era rimasto molto fluido fino al 1425, anno in cui, a causa di una inquisizione vescovile che ebbe luogo a Bologna, i gesuati non furono costretti a mettere per scritto la propria *forma vitae*. Così fu prodotto il primo testo normativo del movimento – autodefinitosi congregazione sul modello osservantino – noto come *Constitutiones*. Il testo riportava le abitudini dei gesuati, le standardizzava superando le diversità locali ed entrava in vigore in tutte le case e i conventi della congregazione. In buona sostanza i gesuati avevano adottato uno stile di vita simile a quello dei frati Mendicanti ma con la sostanziale differenza che non avevano una Regola poiché volevano seguire alla lettera il Vangelo, non venivano ordinati sacerdoti e pronunciavano i voti temporanei di povertà, castità e obbedienza ma senza reiterarli, perché consideravano vincolante l'intenzione. Internamente alle singole case i gesuati lavoravano costruendo vetrate, preparando medicinali o colori e vendendoli, ma in ciascun insediamento uno o più fratelli di comprovata fede e moralità si occupavano di aiutare i confratelli nel loro percorso di perfezionamento spirituale, pur se per la confessione e l'eucarestia, non essendo sacerdoti, ricorrevano al clero parrocchiale o, casomai, al

⁷⁹ O. Nardi, *Lo Studio di Siena nell'età rinascimentale: appunti e riflessioni*, «Buletto di Storia Patria», 99, 1992, pp. 249-265.

⁸⁰ Ugurgieri Azzolini, *le Pompe senesi o vera relazione delli huomini e donne illustri*, Per Antonio Fortunati, Pistoia 1649, p. 148.

⁸¹ Agostino Patrizi e Giovanni di Checco Cinughi avrebbero retto la neonata (per volontà di Pio II) diocesi di Pienza, P. Nardi, *Mariano Sozzini giureconsulto senese del Quattrocento*, Giuffrè, Milano 1974, p. 88.

clero *ad nutum*. Godevano, infine, dello stato di ecclesiastici. Si trattava di una modalità esistenziale non proprio consueta, tant'è che giusto tra 1434 e 1435 la casa gesuata di Venezia era stata inquisita e processata *auctoritate apostolica* per sospetta adesione alle dottrine del Libero Spirito. Se il processo si era concluso positivamente e Giovanni da Capistrano, chiamato dal pontefice ad occuparsi del caso, aveva solennemente proclamato l'innocenza dei frati gesuati, resta il fatto che la coltre dei sospetti e delle accuse attesta la difficoltà storica incontrata dalla forma di vita dei gesuati⁸².

Antonio Bettini, dal canto suo, nel 1439 per essere ammesso nelle fila dei *povari* gesuati dovette rinunciare ai benefici ecclesiastici, dal momento che non era possibile entrare nella congregazione se si possedeva qualcosa⁸³. In seguito fu nominato vescovo di Foligno, dove fu presule dal 1461 al 1485 e nel 1480 «sano della mente benché anticho et decrepito nella età di anni 84 incircha» rogò il suo testamento. Morì nel 1487 nel «luogo di Sancto Geronimo» di Siena, assistito dai suoi *fratres*⁸⁴. All'epoca il convento senese era diretto da Domenico da Siena, uno dei tre padri generali che avevano presieduto il capitolo bolognese del 1425 in cui furono redatte le *Constitutiones* ed era intenzionato sia a consolidare, sia a promuovere la congregazione. Antonio Bettini si dimostrò la persona più adatta a esaudire i desideri di frate Domenico, tant'è che intorno alla metà del secolo fu inviato a Roma per acquisire una nuova fondazione ai gesuati. L'abilità del senese valse la chiesa e l'insediamento dei Santi Giovanni e Paolo, sotto il giuspatronato della famiglia Orsini, nonché, attraverso la mediazione del cardinale Latino, la protezione da parte degli Orsini che diventerà una costante della storia gesuata⁸⁵. Il riconoscimento papale al convento dei Santi Giovanni e Paolo giungeva nel 1454⁸⁶; quattro mesi dopo il capitolo generale della congregazione stabiliva di mettere ulteriormente a frutto le capacità del senese, lo nominava vice-rettore di San Girolamo a Siena e lo incaricava di recarsi a Milano per procurare un'altra casa alla congregazione⁸⁷. Affinché i buoni uffici del Bettini a Milano conse-

⁸² Cfr. il mio *I "pauperes Yhesuati"*, cit.

⁸³ L. De Angelis, *Bettini Antonio, vescovo di Foligno 1396-1487. Notizie intorno all'autore del libro del Monte Santo di Dio e delle tre stampe che lo adornano*, Siena, s. ed., 1824-1826, p. 3.

⁸⁴ Per la data *ivi*, p. 426.

⁸⁵ *Ivi*, p. 281.

⁸⁶ La conferma arrivò da Niccolò V con bolla del 1 gennaio 1454, *Privilegia Iesuatorum* B.R.F., Ricc. 419, c. 11v.

⁸⁷ Capitolo generale del 20 maggio, Venezia, «Item ordinarono che don Antonio andasse a Milano, quando a luy paresse il tempo et esso gli avesse el modo, et che solliciti che alla impresa facta si dia expeditione. Et expedito et proveduto che serà al decto luocho di Milano, si desse opera di pigliare poy uno luocho a Bressa et che de' tucti gli altri luochi offerti alla compagnia per al presente si tacesse, salvoché a Viterbo, se possibile fusse trovare cosa che si facesse per i Poveri. Se ne pratici, come parerà a chi è commessa la visitatione», G. Dufner, *Antonio Bettini, Jesuat und Bischof von Foligno*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XVIII (8), 1964, pp. 399-428: 403.

guissero un risultato concreto, bisognò attendere l'elezione di Pio II e la messa in opera degli ambiziosi progetti che il papa senese aveva in mente per il suo concittadino. Enea Silvio riconosceva in Bettini uno degli uomini-chiave per procedere alla *reformatio in membris* di cui si era discusso a Costanza. All'apertura del Concilio di Mantova, nel 1459, Pio II lo inviò presso Francesco Sforza, duca di Milano, in veste di ambasciatore⁸⁸ e poco dopo lo nominò nunzio e collettore generale per la crociata nelle zone della Lombardia, del Piemonte, del Monferrato, di Genova e dello Stato della Chiesa, nonché penitenziere apostolico per tutte le parti d'Italia, eccezion fatta per Roma⁸⁹. Grazie alla benevolenza dello Sforza Bettini dava, inoltre, avvio ai lavori di edificazione del convento di San Girolamo a Milano, ubicato su un terreno di proprietà della famiglia Morigia, dalla quale sarebbe disceso Paolo, il gesuato storico della congregazione. Inoltre Bettini in breve tempo riuscì a intessere relazioni personali con numerose famiglie potenti di Milano, assicurando ai gesuati conversioni eccellenti e protettori di alto rango⁹⁰. Tra l'altro Bettini era diventato definitore della congregazione gesuata e quel ruolo gli imponeva continui viaggi di controllo e di verifica nei vari insediamenti, soprattutto per sedare il malcontento di quanti volevano accedere al sacerdozio e procedere, di fatto, ad una rifondazione dell'istituto. In conseguenza della sua ferma opposizione a che i gesuati ricevessero gli ordini sacri, fu eletto visitatore generale della congregazione con pieni poteri⁹¹. Bettini trascorse gli ultimi anni della sua vita assorbito quasi completamente dalla scrittura per difendere lo *status* dei confratelli, per promuovere la congregazione e, infine, per comporre trattati di direzione spirituale.

Si impegnò fino all'anno della morte per rinsaldare la struttura istituzionale della congregazione gesuata e per divulgarne le devozioni più tipiche⁹². Egli scrisse per un pubblico eterogeneo, dai pontefici ai semplici *christifideles*, alternando l'uso della lingua latina a quella volgare, componendo libri tecnici e scritti divulgativi. Il nucleo del suo pensiero può essere riassunto nella *reformatio ecclesiae* nel senso di ricostituzione della chiesa apostolica. Seguendo una teologia della storia che riconduceva l'evoluzione del *populus christianus*

⁸⁸ Antonio avrebbe nuovamente ricoperto la carica di ambasciatore presso lo Sforza in data 1466, questa volta, però, su incarico della Repubblica, al fine di ratificare una nuova alleanza tra Milano e Siena, L. Jadin, *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclesiastique, ad. Voc.*, coll. 1266-1267: col. 1267.

⁸⁹ P. Morigia, *Historia degli huomini illustri per santità di vita e nobiltà di sangue che furono giesuati*, Venetia, per Sebastian Combi, 1604, p. 281.

⁹⁰ L'inizio dei lavori per la costruzione del convento dovrebbe datare 1459. Sui rapporti del Bettini con la nobiltà milanese ancora ivi, pp. 293-321.

⁹¹ Morigia, *Historia degli huomini illustri*, p. 308.

⁹² Ciò non toglie che Bettini avesse lavorato molto anche per migliorare le condizioni della sua diocesi: tra le varie iniziative fulginate ricordiamo soltanto l'istituzione del locale Monte di Pietà.

all'evoluzione della chiesa, ravvisava una sorta di speculare ciclicità tra l'antichità cristiana e l'epoca delle Osservanze, alla quale riconduceva l'origine e lo scopo della congregazione gesuata. Il tentativo di ricostruzione eziologico – identitaria del Bettini si spiega anche in ragione dell'esistenza di forti tensioni interne alle fila dei gesuati a cui accennavo sopra: l'ambiguità dello statuto congregazionale, infatti, aveva persuaso molti frati a schierarsi a favore di una definitiva chiericalizzazione e sacerdotizzazione. Del resto la peculiarità della *forma vitae* gesuata rappresentava un elemento di debolezza notevole ed esponeva la congregazione a sospetti che non di rado si concretizzavano in *inquisitiones* a suo danno e, soprattutto, la costringeva a cercare delicate politiche di equilibrio con la chiesa locale e apostolica, nonché con i vari reggimenti civili, e a doverle reiterare nel tempo. Non possedendo una struttura istituzionale forte e capace di sorreggersi da sola, essa si affidava a protettori di rango, ai *consilia* di illustri giuristi da invocare alla bisogna, ai privilegi papali richiesti ed ottenuti *ad hoc*, ma tutto ciò non aveva il potere di far cessare lo stato di emergenza in cui la congregazione si trovava. Anche la *iurisdictio* pontificia, concessa nel 1427, non aveva cancellato le difficoltà poiché il papa era troppo distante dalle realtà locali per dirimere sollecitamente i problemi che affliggevano le varie case gesuate. Tale situazione spingeva numerosi *fratres* a ritenere che la soluzione definitiva potesse risiedere soltanto nell'omologazione completa della congregazione alle *religiones* approvate.

Bettini, invece, apparteneva all'ala più conservatrice, quella che non voleva trasformare lo *status quo ante*. Salvaguardava l'identità congregazionale interpretando l'*exemplum* di Colombini secondo tre assi portanti: cristomimesi, rifiuto del sacerdozio e pratica dell'orazione mentale. Se le idee e gli intenti generali di Bettini erano chiari e coerenti, affinché potessero dispiegarsi con successo ed ottenere una ricaduta altrettanto coerente sulla congregazione, si rendevano necessari sforzi aggiuntivi.

Egli mise a frutto le proprie conoscenze giuscanonistiche per iscrivere i confratelli in un morfema istituzionale scevro da incertezze. Il compito non era dei più semplici, poiché non era disposto a fare concessioni all'ala della congregazione favorevole al sacerdozio né intendeva sostituire le *Constitutiones* con una Regola approvata. Perciò compose un trattato, noto con il titolo di *Tractatus ad status Pauperum Iesuatorum Confirmationes* o *Alligationes pro Iesuatis*, che inviò a vari esperti di legge per ottenerne i *consilia* e, di seguito, al pontefice affinché ratificasse la proposta istituzionale e giuridica ivi formulata. Si tratta di una delle prime, forse della prima in assoluto, opere di Bettini scritte a favore dei gesuati⁹³. Appellandosi a *distinctiones* e *capitula iurium*, citando ripetutamente l'autorità di Tommaso d'Aquino, pur se con numerose aperture al *corpus* agostiniano, Bettini spiega ai dotti interlocutori che dalla

⁹³ Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Chigi I.VI.227.

forma vitae apostolica deriva la *forma vitae* consacrata dei chierici secolari e regolari. Questi ultimi abitano nei pressi di chiese non curate, dedicandosi all'orazione e alla contemplazione, conducendo vita in comune e ottemperando ai voti di povertà, castità e obbedienza, esattamente come fanno i gesuati. Perciò Colombini non avrebbe fondato, come invece gli imputavano alcuni suoi detrattori, una *nova religio*, ma avrebbe riproposto il modello apostolico. A tale accusa in particolare, Bettini contrappone poi una rigida e filologica dipendenza dal *De vera religione* di Agostino, che gli consente di restituire al termine *religio* il suo significato primitivo: «*religio autem appellata est que per eam uni Deo religamus*»⁹⁴.

L'autore legittima e formalizza anche il rifiuto del sacerdozio appellandosi all'*exemplum* cristico ed apostolico. Bettini riprende il testo delle *Constitutiones*, talora arricchendole, e non rinuncia a fornire ai lettori un breve racconto biografico del Colombini, contestualizzato alla nascita delle Osservanze regolari. Egli accentua l'ortodossia del beato con puntuali citazioni bibliche, fino a proporre un *loghion* di Giovanni Colombini costruito con la terminologia del Vangelo di Luca e delle epistole paoline⁹⁵. Il ritratto di Colombini giustifica lo *status* giuridico congregazionale cui Bettini intende approdare e che sarà accettato implicitamente da Pio II ed esplicitamente da Innocenzo VIII⁹⁶.

Al *Tractatus*, infatti, tecnico e destinato ad una fruizione ristretta, concepito per ottenere ai gesuati il riconoscimento apostolico dello *status* chiericale regolare senza il sacerdozio, Antonio Bettini avrebbe fatto seguire questo altro testo, formalmente assai diverso ma concettualmente tanto legato al primo da rappresentarne la rielaborazione divulgativa, cioè il *De vi et virtute dominice orationis*. Come il *Tractatus* legittimava la congregazione a livello canonico, così il *De vi et virtute dominice orationis* proponeva al vasto pubblico dei devoti la religiosità gesuata, giustificandola 'storicamente'. Il *De vi et virtute dominice orationis* fu scritto, a dispetto dell'intonazione, in volgare e, molto probabilmente, fu composto durante gli anni settanta del Quattrocento. L'opera conobbe una certa fortuna nei secoli seguenti, fu stampata a Brescia nel 1586 e a Genova nel 1690. Il titolo dell'edizione cinquecentesca, curata dal gesuato Angelo Leuco del convento bresciano, indica di per sé la valenza del testo: *Esposizione della dominica oratione [...] utilissima à ogni devoto christiano*. Pur se con numerose correzioni – e non soltanto formali e linguistiche – il testo di Bettini manteneva ancora nel Cinquecento una certa attualità, vuoi perché serviva a far conoscere la congregazione, vuoi perché intendeva guidare l'anima devota verso Dio per mezzo della recita consapevole e teologicamente

⁹⁴ Ivi, c. 12r.

⁹⁵ Vita presente nel codice B.A.V. ms. Chigi, I.VI.227.

⁹⁶ La bolla innocenziana, del 1492, nella copia del *Tractatus* conservata in Biblioteca Palatina di Parma, Fondo Parmense 694, c. 31r-v.

avvertita del *Pater Noster*. Antonio Bettini, infatti, ripercorrendo l'*iter* concettuale che da Agostino e Tertulliano giungeva fino ad alcuni esponenti delle Osservanze quattrocentesche, mostrava al lettore che il *Pater* è il *Breviarium Evangelii*, la *summa* – nel senso tecnico del termine – degli insegnamenti messianici. Conduceva l'esegesi dell'orazione dominica essenzialmente sui testi di Agostino e intendeva rivelare al lettore che Dio è infinitamente misericordioso; che il rapporto tra Dio e l'uomo ha sede nell'intimo della coscienza, nell'evangelico «cubicholo del cuore»; che i gesuati, eredi della *ecclesia primitivae formae* e cultori della recita del *Pater*, seguono i Vangeli e ripropongono nel mondo l'esempio di Cristo «nello stato della humilitate et della oratione et della contemplatione»⁹⁷. L'autore introduce la Vita del Colombini nel ventinovesimo capitolo del *De vi et virtute dominice orationis* allo scopo di spiegare l'origine della congregazione. La *sapida scientia* divina, miracolosamente infusa in Colombini per grazia, gli svela fin dall'inizio il portato santificante della recita del *Pater*⁹⁸.

All'intensa frequentazione del *Pater*, secondo l'autore, Colombini deve quella sorta di *sancta insania* che con «sommo ardore» lo spinge a «parere più tosto stolto et abiecto per l'amore di Iesù Christo che di parere humile». Esperto conoscitore delle epistole paoline e della letteratura monastica delle origini, Bettini introduce il motivo tipicamente paolino della follia per Cristo qualificandola come l'effetto della *metánoia*. La conversione di Colombini, infatti, lungi dall'essere inscritta soltanto nella pur polisemica *poenitentia* attestata dalla versione biblica geronimiana, appare più che altro come la traduzione linguistica e concettuale della *metánoia* di cui alle lettere di Paolo di Tarso. Bettini mostra il rovesciamento completo di valori che avviene nell'anima e nella mente del convertito per effetto della grazia, tant'è che persino la decisione che segna il passaggio esistenziale dal secolo al tempo di Dio – essere «deiecto, schernito et vilipeso, perseguitato et fragellato» – valica la semplice dimensione penitenziale per adire, invece, alla *sequela Christi* radicale:

credendo con sincero cuore che seguitare Iesù Christo puramente et semplicemente nella sua vita et doctrina, passione et morte, fusse perfectissima regola et sanctissima religione d'ogni perfectione; intendendo sempre niente aggiugnere alle parole di Christo et niente minuire et d'osservare le sue parole formalmente secondo el sentimento et secondo la lectera⁹⁹.

Bettini, tuttavia, è teologo ed erudito troppo avvertito per non cogliere la pericolosità dell'endiade «sentimento» e «lectera» applicata all'esegesi della

⁹⁷ *De Vi et virtute dominice orationis*, B.R.F. Ricc. 2876, c. 114v.

⁹⁸ B.R.F., Ricc. 2876, cc. 87v-88r.

⁹⁹ Ivi, c. 90r.

Scrittura effettuata senza il ricorso al magistero ecclesiale, perciò smorza immediatamente una simile posizione introducendo i sapienti «theologi» dai quali Colombini si reca in continuazione, in uno sforzo di verifica costante del proprio comportamento non meno che della dottrina professata. Analogamente nelle carte successive il Bettini cerca di addomesticare il misticismo appena introdotto, affrescando il quieto e cristiano convivere di Giovanni Colombini e della moglie Biagia, entrambi immortalati mentre, sposi in Cristo e non più nella carne, condividono castamente la recita del *Pater* e dell'*Ave*. La licenza dagli obblighi coniugali, accordata dalla pia Biagia al suo Giovanni, trasforma nuovamente il ritmo della narrazione ed il registro utilizzato dall'autore: adesso Colombini è finalmente solo e in quella solitudine si consacra alla recita senza interruzione del *Pater*. Bettini si lascia sedurre dall'«affocamento d'amore» del Colombini e intona una sorta di inno allo Spirito.

Et con ciò sia cosa che per la forza et per la virtù della dominica oratione, si prometta et ottenga lo Spirito di Dio, et habita nel cuore di colui che ora in fede. Et lo Spirito Sancto dove vuole spira et dove è lo Spirito Santo inè libertà. Et niuno sa onde venga né dove vada, et con ciò sia cosa che colui el quale ora al Padre come insegnò Iesù Christo, sia huomo iusto et viva iustamente. Tale iusto per la forza et per la virtù della dominica oratione, el Signore lo mena per le vie diritte et dimostragli el Reame del Cielo et donagli la scientia de sancti et honestalo nelle sue fatiche, et compie et fa perfecte le sue virtudi, et menalo alla gloria sempiterna et a quello ultimo beato fine al quale lo creò Iddio nostro. Onde l'huomo di Dio Giovanni, già fatto tempio dello Spirito Sancto, et già fatto giusto nel conspecto di Dio, et inspirato dallo Spirito Sancto, desiderando di servire a Dio ferventissimamente et di seguitare le vestigie e gli exempli et la doctrina del suo Signore Iesù Christo, spesso spesso considerava per qual via dovesse andare¹⁰⁰.

L'agiografo Bettini si è dunque diffuso nel commento di *ubi Spiritus ibi libertas*, considerandolo anche la conseguenza della recita del *Pater*. Un simile periodare sortiva l'effetto di evocare temi assai scottanti (uno per tutti l'impeccabilità dell'anima in stato di grazia) e che potevano richiamare l'eresia del Libero Spirito, i cui adepti erano soliti utilizzare un sistema di comunicazione crittato. Bettini, tuttavia, scialba la possibilità che si origini un'eco del genere, descrivendo gli scrupoli del Colombini, scrupoli di tipo storico da un lato e dottrinario dall'altro. Se, infatti, a detta del Bettini, Colombini «stava in grande tremore» a causa della *varietas* regolare e liturgica della Chiesa, per gli «scandoli e divisioni infra i cristiani», per la corruzione del clero non meno che per la «prohibitione del concilio di non fare et ordinare nuove religioni», egli era altresì consapevole della condanna dei fraticelli. Il confronto tra le affermazioni del Bettini e l'*Epistolario* colombiniano rivela, invece, una certa arbitrarietà della sua interpretazione, che attribuisce al Colombini una

¹⁰⁰ Ivi, cc. 92r/v.

consapevolezza che forse non gli appartenne interamente o comunque non gli appartenne esattamente in quei termini.

Lo scopo di Bettini è piuttosto palese, di Colombini egli sottolinea sia l'identità storica con i promotori delle Osservanze, sia la consentaneità spirituale con la *reformatio* quattrocentesca, a sua volta inserita all'interno di una teologia della storia che riconosce nel movimento osservantino coevo una tappa della manifestazione dello Spirito, assegnando alla Chiesa il ruolo di protagonista nel processo di restaurazione dell'ordine e della morale sociale, diretta promanazione della volontà divina. Colombini, per risolvere dubbi così strazianti, si rifugia nuovamente nel «chubicolo del cuore suo», prega e si rivolge a maestri spirituali in grado di aiutarlo. Tra tutte le guide che accompagnarono Colombini nel percorso della conversione, Bettini cita soltanto Pietro Petroni, il certosino di Maggiano. Anche in questo caso la scelta non è scevra da ulteriori significati, che esorbitano dall'esistenza di un effettivo legame tra i due che, pure, ci fu. Petroni, infatti, elargisce a Colombini il consiglio di vivere secondo la Parola, «niente aggiugnere e niente diminuire alli comandamenti di Dio», secondo la «dottrina et legge evangelica». A Bettini interessava dimostrare l'evangelicità del Colombini e dei suoi ma in maniera accettabile secondo i parametri dell'ortodossia, perciò trova il corrispettivo ecclesiastico della volontà di mantenersi adesi al Vangelo, senza mediazioni teologiche e filosofiche, in un esponente della Regola Benedettina, che, come è stato rilevato, è madre di una scuola di pensiero adusa allo studio e alla meditazione della sola Scrittura¹⁰¹. Per essere ancora più esplicito, Bettini conclude:

Posesi adunque l'huomo di Dio Giovanni tutto nel grembo della Sancta Romana Ecclesia, alla osservantia del santissimo evangelio, niente altro intendendo et niente altro pensando et niente altro volendo se non quello che intende, tiene ed ordina et insegna la Sancta Romana Chiesa, sposa di Iesù Christo et unica madre di tutte le chiese et di tutti li fedeli christiani, et incominciò con sommo studio et diligentia a venerare et honorare el sanctissimo et beatissimo sommo pontefice et gli altri prelati come vicarii di Iesù Christo et a sottomettersi alla loro autorità et consiglio et a perfectissimamente ubidire a loro per amore di Iesù Christo infino alla morte¹⁰².

La Chiesa è descritta come unica depositaria del magistero dell'interpretazione della Santa Scrittura. Ciò tutela Giovanni Colombini dall'eresia: egli non prende i voti, non segue una Regola, ma il riconoscimento del magistero ecclesiastico gli consente di vivere religiosamente senza correre alcun pericolo. Allorché numerosi uomini decideranno di condividere con lui la sua vocazione, si comporteranno alla stessa maniera. Essi avrebbero seguito l'esempio degli

¹⁰¹ B. Collet, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford University Press, Oxford 1985.

¹⁰² *De Vi et virtute dominice orationis*, B.R.F. Ricc. 2876, cc. 96v-97r.

apostoli e avrebbero messo in pratica le parole di Matteo, VI, 7: vivendo in comunità e poveramente, si sarebbero consacrati all'orazione mentale. Di nuovo Antonio Bettini enfatizza così tanto un aspetto delle pratiche devote della brigata, cioè l'attitudine alla preghiera silenziosa, da cancellare tutti gli altri e, primo fra tutti, il reiterato e gioioso grido al Nome di Gesù che fu eponimo del gruppo. La recitazione mentale del *Pater* e dell'*Ave*, veicolo di grazia, fu rivelata ai gesuati da Dio «acciò che lui ci infiammasse et ardesse del suo amore»¹⁰³.

Bettini ha dipinto, quindi, un santo fondatore perfettamente speculare alla congregazione quattrocentesca, riconducendo al suo insegnamento la morfologia istituzionale e devozionale che quest'ultima aveva assunto e che si apprestava ad assumere anche grazie al suo operato. Giovanni Colombini è il campione della *sequela Christi* secondo la Scrittura – fatta salva, ovviamente l'interpretazione ecclesiastica della Scrittura medesima –, ciò che egli ed i primi gesuati decisero fu effetto della grazia e della sapienza divina che li iscrissero a pieno titolo nel periodo di epifania storica dello Spirito generatore delle Osservanze. Appiattendo, fino a farle scomparire, le lacerazioni del travaglio storico dell'istituto sull'eone senza tempo della *fidelitas* degli eredi spirituali al loro padre e fondatore, l'autore salvava l'originalità dell'istituto gesuato, che risiedeva appunto nella consacrazione senza il sacerdozio e senza una Regola, e individuava al contempo un *proprium* gesuato ben definito e che si confaceva perfettamente al modello apostolico. Infatti, il rifiuto dell'ordinazione sacerdotale, insinuato da Bettini sullo scorcio del capitolo dedicato a Giovanni Colombini, anche se troverà sviluppo e motivazione nel capitolo seguente, risulta essere una diretta conseguenza dell'*imitatio Columbini*. Inoltre tale rifiuto trovava un significato ulteriore nell'esortazione a seguire l'esempio storico di Gesù Cristo, profeta e non levita. Bettini, in definitiva, affiancava alla figura di Colombini quale fondatore del movimento e, conseguentemente, quale paradigma esistenziale di riferimento, un altro e ben più cogente modello: quello cristico. Gesù Cristo è, in definitiva, il primo fondatore della *forma vitae* che i gesuati avrebbero recuperato e rivissuto nel dispiegarsi della storia dell'umanità, le cui sorti sono provvidenzialmente guidate dalla volontà divina. Una simile, eccellente, eziologia del movimento gesuato avrebbe conosciuto una solida fortuna nella letteratura e nella 'coscienza storica' della congregazione, diventando il motivo comune e condiviso sia da quanti aspiravano al sacerdozio sia da quanti, come il colto Generale tardo cinquecentesco Paolo Morigia, non erano affatto disposti a mutare la natura dell'istituto gesuato.

In definitiva l'elaborazione teorica di Bettini aveva sortito l'effetto di ricomporre libertà e obbedienza in maniera complicata ma funzionale, tanto più che a fianco della sua elaborazione teorica furono richiesti e ottenuti i privilegi papali necessari. Egli salvaguardò sia il margine di autonomia con-

¹⁰³ Ivi, c. 103r.

gregazionale necessario per mantenere l'assenza di una Regola riconosciuta e quindi la sequela del Vangelo come unica Regola, sia l'obbedienza alla Chiesa declinandola però nel senso di obbedienza ad alcuni dei crismi della legalità e della legittimità sanciti dalla Chiesa medesima. Ogni singolo aspetto fondante la vita della congregazione (l'assenza di una Regola, il rifiuto degli ordini sacri, la non reiterazione dei voti temporanei, il rifiuto dell'*iter* clericale) veniva garantito ricorrendo a privilegi specifici *ad hoc*. Adottando cioè il sistema tipico dell'obbedienza, ovvero il ricorso al magistero e all'autorità ecclesiastica per ottenere il riconoscimento opportuno, era riuscito ad assicurare ai gesuati una sorta di inter-zona fluidamente carismatica in cui era possibile vivere in una condizione di relativa autonomia pur senza evadere dal perimetro dell'obbedienza. Le *inquisitiones* e i sospetti gravanti sulla congregazione, nonché il suo stesso travaglio interno, mostrano tuttavia quanto quell'equilibrio fosse, in realtà, precario.