

L'EREDITÀ DI CHIARA D'ASSISI FRA ITALIA E PAESI BASSI: DA ERMENTRUDE DI BRUGES A CATERINA FIESCHI

Debbo fare anzitutto una precisazione: non mi accingo a presentare risultati acquisiti ma solo elementi di una ricerca *in fieri*, ipotesi di lavoro che possono venire in un futuro confermate come smentite.

La mia proposta segue un duplice registro:

— per un verso la scelta di uno *status* religioso o semireligioso come scelta di libertà della donna (1) trova nelle diverse forme di vita francescana (all'essenziale: clarisse e terziarie) un punto di riferimento privilegiato in Italia come nelle regioni dell'Europa centrale

— d'altro canto fra queste monache e quasimonache (2) fioriscono esperienze mistiche o quanto meno forme di vita spirituale di forte intensità, spesso lacerate fra contemplazione ed azione; queste esperienze presentano singolari affinità in 'carismatiche' italiane e nordiche, tanto da porre il problema di una comunicazione di scelte e di contenuti all'interno del variegato mondo francescano.

Le figure indicate nel titolo fissano precisi limiti cronologici: Ermentrude fonda a Bruges il primo monastero di clarisse dei Paesi Bassi nel 1260 (3); Caterina Fieschi, forse terziaria francescana, altrimenti nota come Caterina da Genova, muore nella

(1) Il rifiuto di matrimoni decisi dalle famiglie d'origine secondo strategie politico-economiche e la scelta autonoma e responsabile di una vita religiosa sono stati sottolineati da A. VAUCHEZ, *L'ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIIIe et XIVe siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 315-337, in part. pp. 330 sgg.; sulla stessa linea si pone P. DINZELBACHER, *Movimento religioso femminile e santità mistica nello specchio della « Legenda sanctae Clarae »*, in *Chiara d'Assisi*, Atti del XX convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 3-31.

(2) Il termine non suona gradevole in italiano; non ne trovo di migliore; i più recenti studi francesi parlano di « demireligieuses ».

(3) Cfr. A. HEYSSE, *Origo et progressus ordinis sanctae Clarae in Flandria*, in « Archivum Franciscanum historicum » 37 (1944), pp. 165-201.

sua città nel 1510. Abbiamo quindi un arco di due secoli e mezzo entro il quale vorrei muovermi. Si tratta evidentemente di movimenti parziali e circoscritti, di accenni a problemi aperti che meriterebbero, ritengo, di essere approfonditi.

Qualche precisazione va dedicata alla situazione precedente, anche per un diretto raccordo con Caterina Fieschi. Pensiamo all'esplosione del beghinismo nei Paesi Bassi e, con minore 'concentrazione', in Francia e in Germania, alla fine XII secolo; alla presenza in Italia, in tempi appena successivi, delle bizzocche (4). Fra le beghine incontriamo le prime carismatiche, in un contesto che vede la mistica svilupparsi essenzialmente al femminile (5). Ricordiamo, contemporanee di Chiara, Beatrice di Nazareth, Hadewijk, Ida di Nivelles (6). In questo contesto si colloca la figura-raccordo di Giacomo da Vitry (7): confessore-biografo della beghina vallone Maria d'Oignies (8) ottiene da Roma l'approvazione della scelta di vita beghinale; ammira il nascente movimento francescano (9); forse conosce Francesco (10); certo

(4) Cfr. R. GUARNIERI, *Beghinismo d'oltralpe e bizzochismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV*, in *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del Terz'ordine regolare francescano femminile*, Atti del Convegno di studi francescani, Foligno, 22-24 settembre 1983, Roma 1984, pp. 1-13. Tra le ricerche di carattere generale sul movimento beghinale ricordo almeno A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen en begardenbeweging*, Antwerpen 1947; dello stesso autore ci interesserà più avanti un altro lavoro.

(5) Cfr. *Mystique*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. X, Paris 1980, coll. 1906-1909.

(6) Per una prima informazione sulle singole figure cfr. *Dictionnaire de spiritualité*, cit., *ad voces*.

(7) Questo canonico di Liegi che vive la seconda parte della sua vita tra l'Italia e i luoghi santi, divenendo vescovo di Acri e poi cardinale, è ben noto ai francescanisti; troviamo notizie biografiche piuttosto ampie nella introduzione a JACOBUS DE VITRIACO, *Lettres*, édition critique par R. B. C. HUYGENS, Leiden 1960.

(8) La figura di Maria d'Oignies è stata oggetto di studi anche molto recenti; cfr. M. LAUWERS, *Entre béguinisme et mysticisme. La Vie de Marie d'Oignies († 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine*, in « *Ons Geestelijk Erf* » 66 (1992), pp. 46-70; Id., « *Noli me tangere* ». *Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle*, in « *Mélanges de l'École française de Rome* » 104 (1992), pp. 209-268; I. GEYER, *Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerie und Rechtgläubigkeit* (Diss.), Frankfurt a. M. 1992.

(9) La lettera-testimonianza è notissima e ricorre in tutte le raccolte di fonti francescane: « *Unum autem in partibus illis inveni solatium, multi enim utriusque sexus divites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui Fratres Minores et Sorores Minores vocabantur* » (JACOBUS DE VITRIACO, *Lettres*, cit., p. 75).

(10) Questa diretta conoscenza era stata ipotizzata, secondo conget-

è in stretto contatto col card. Ugolino, futuro Gregorio IX, sostenitore e regolatore del movimento francescano maschile (e femminile) (11).

Ma veniamo al periodo ed alla problematica in cui vorrei inoltrarmi. Chiariamo anzitutto il *terminus a quo*; gli scritti tradizionalmente attribuiti a S. Chiara comprendono, accanto alle quattro lettere ad Agnese di Boemia, una lettera, di dubbia autenticità, ad Ermentrude (12). Questa, nata a Colonia, vive come reclusa a Bruges dal 1240 al 1252; avuta notizia del diffondersi del movimento francescano si reca a Roma ed Assisi; vede, forse, Chiara; ottiene comunque di trasformare il suo reclusorio in monastero; il numero delle consorelle cresce rapidamente e la comunità, necessitando di una sede più ampia, si sposta entro le mura della città con la fondazione appunto del monastero di Betleem nel 1260 (13); una fondazione che insiste, come ho accennato, su un territorio non certo povero di istituzioni religiose. La sua importanza viene chiaramente enfatizzata dalla lettera; per certi versi tardiva, se si considerano cronologia e frequenza dei conventi maschili, riceve dall'indirizzo di Chiara un particolare segno di distinzione.

Non disponiamo di ricerche approfondite su Ermentrude mentre la sua fondazione e quelle immediatamente successive sono state di recente oggetto di tesi di diploma a Lovanio, nell'intento anzitutto di chiarire il tessuto sociale da cui provenivano le clarisse della regione (14).

ture che mi parevano non troppo fondate, dal già citato Mens, in un saggio su cui tornerò fra poco: A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieuses parallèles d'inspiration commune*, in « Études franciscaines », 17 (1967), suppl. annuel, 78 pp., in part. pp. 48-49. Di recente ha però riparlato di un incontro come « probabilissimo » P. DINZELBACHER, *Movimento religioso femminile*, cit., p. 13.

(11) Il ruolo giocato da Ugolino nelle scelte di Francesco e dei primi seguaci è stato, ed è, lungamente dibattuto; interessanti contributi sono venuti dal convegno tenutosi nel Centro francescano di Fara Sabina il 19-20.5.1994, in particolare, per quanto riguarda Chiara, dalle relazioni di M. P. Alberzoni, M. Bartoli, J. Dalarun. Lo studio fondamentale, che ha aperto la via ad una considerazione unitaria di tutto questo movimento, rimane comunque quello di H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935.

(12) *Textus opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, ... cura et studio... G. BOCCALI, Assisi 1976, pp. 197-218. La lettera a Ermentrude è stata valutata autentica nella sostanza, se non nella forma, da E. GRAU, *Die Schriften der Heiligen Klara und die Werke ihrer Biographen*, in *Movimento religioso femminile*, cit., pp. 193-238.

(13) Su tutta la vicenda A. HEYSSE, *Origo et progressus*, cit.

(14) Cfr. le indicazioni fornite in « Ons geestelijk Erf », la rivista di

Al monastero di Betleem seguono numerosi altri: direttamente dipendenti sono quelli di Gand, Ypres, Wercken, St. Omer (15). Ancora una volta se il numero non è paragonabile a quello dei conventi maschili ammonta comunque a qualche decina. La situazione va forse valutata in termini di qualità più che di quantità. Indubbiamente le scelte dei monasteri di clarisse quali si vanno istituzionalizzando possono apparire decisamente vincolanti rispetto a forme di vita religiosa più libere già radicate nella regione (le beghine di cui dicevo prima). Non a caso molto più delle clarisse si diffondono, nel tempo, le terziarie, ed è questo un fenomeno che andrebbe approfondito; i dati più analitici sono quelli del *Monasticum batavum* che indica circa 150 centri per i soli Paesi Bassi settentrionali (16). Dal 1274, col concilio di Lione, vige d'altra parte per le comunità di stampo beghinale l'obbligo di affiliazione ad un ordine (17). Nel 1289 la *Supra montem* riconosce le comunità di penitenti come Terz'ordine francescano (18).

storia della spiritualità, in particolare fiamminga, edita dalla «Ruusbroegenootschap» dei gesuiti di Anversa.

(15) Cfr. A. HEYSSE, *Origo et progressus*, cit.; J. R. H. MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses*, New York 1983. Un aspetto a mio avviso significativo: se le prime filiazioni restano nell'ambito delle Fiandre l'ultima rinvia ad una località della Normandia.

(16) *Monasticon Batavum*, door M. SCHOENGEN, deel I, *De Franciscanaansche Orden*, Amsterdam 1941; *Supplement*, door D. DE KOK, Amsterdam 1942. Dati complementari ma più rapidi in Id., *Bijdragen tot de geschiedenis der Nederlandsche Klarissen en Tertiarissen voor de Herforming*, Utrecht 1927. In J. R. H. MOORMAN, *Medieval Franciscan*, cit., il Terz'ordine non è invece trattato. Cfr. anche P. B. DE MEYER, *Le clarisse nel Belgio* e D. VAN WELY, *Le clarisse in Olanda*, in *S. Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario*, Assisi 1954, rispettivamente pp. 445-473 e 473-489.

(17) Cfr. G. CASAGRANDE, *Il movimento penitenziale nei secoli del basso medio evo. Note su alcuni recenti contributi*, in «Benedictina» 30 (1983), pp. 217-233, in part. p. 231; *L'Ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, Atti del Convegno di studi francescani, Assisi, 3-4-5 luglio 1972, Roma 1973; *Il movimento francescano della penitenza nella società medievale*, Atti del 3° Convegno di studi francescani, Padova, 25-26-27 settembre 1979, Roma 1980; *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza (1215-1447)*, Atti del 4° Convegno di studi francescani, Assisi, 30 giugno, 1-2 luglio 1982, Roma 1982; O. VAN ASSELDONK, «Sorores minores». *Una nuova impostazione del problema*, in «Collectanea franciscana» 62 (1992), pp. 595-634; Id., *Sorores minores e Chiara d'Assisi a San Damiano. Una scelta tra clausura e lebbrosi?*, *ibid.*, 63 (1993), pp. 399-421.

(18) *La «supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una Regola*, Atti del 5° convegno di studi francescani, Ascoli Piceno, 26-27 ottobre 1987, Roma 1988.

Questa sorta di esplosione mi pare da collegarsi a due fatti:
— da una parte le crescenti diffidenze verso le beghine ed il riconoscimento, appena ricordato, di Niccolò IV con la *Supra montem* incoraggiano ad abbracciare la scelta del Terz'ordine;
— dall'altra va considerato lo sviluppo, nel XV secolo, anche in ambito francescano, del movimento dell'Osservanza; le terziarie si affiancano spesso, sul piano locale, a conventi di francescani osservanti (19), in un rinnovamento di istituzioni che tiene dietro alla crisi, di livello europeo, del XIV secolo.

Il quadro si presenta comunque complesso. Abbiamo fondazioni di clarisse che rimangono tali (e un'altra testimonianza di stretto legame con la fondatrice è data dal testo neerlandese della benedizione di Chiara, collegato alla lettera ad Ermentrude e presente in un numero significativo di codici; ancora precedente è il testo tedesco) (20). Altre volte le clarisse si trasformano in terziarie. Nel XV secolo poi i Paesi Bassi conoscono anche, come è ben noto, la diffusione di una nuova corrente religiosa, quella della *Devotio moderna*; in questo ambito assistiamo a gruppi di *Sorores vitae communis* che diventano terziarie (21).

Questo dedalo di fondazioni e passaggi ci è noto soprattutto per i Paesi Bassi ed il vescovato di Liegi; vi è senz'altro un coinvolgimento di territori francesi limitrofi. Per la contigua regione renana i dati disponibili vengono interpretati in modi molto diversi secondo posizioni che risentono, se non di campanilismo, di attaccamento di tipo nazionale. Gli specialisti dei Paesi Bassi, in particolare i fiamminghi, insistono infatti su un irradiazione a partire da territori culturalmente ed economicamente più evoluti (i loro) (22); i tedeschi su fenomeni contemporanei se non sulla precedenza cronologica di qualche figura (23). Il quadro si complica ancora quando coinvolge aree geograficamente staccate come la Provenza o le regioni austriache.

In connessione con questo 'movimento religioso femminile

(19) Cfr. fra l'altro G. CASAGRANDE, *Il movimento penitenziale*, cit., pp. 232-233.

(20) Cfr., per la versione tedesca, *Textus opusculorum*, cit., p. 194; per quella neerlandese D. DE KOK, *S. Clarae benedictionis textus neerlandici*, in « Archivum franciscanum historicum » 27 (1934), pp. 387-398 (con esame analitico di tutti i codici noti).

(21) I repertori citati, in particolare il *Monasticum batavum*, forniscono dati particolareggiati sui singoli casi.

(22) Cfr. fra l'altro A. MENS, *L'Ombrie italienne*, cit.

(23) Su questa linea si pone anche H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen*, cit.

le' (24) si sviluppa un'ampia letteratura, quasi sempre in volgare. Ad indirizzarne la spiritualità sono rivolte in gran parte le riflessioni, le prediche, gli scritti di autori come Eckardt, Ruusbroec, Taulero, Suso. Le idee di Ruusbroec conoscono poi una larga diffusione ad opera di quello che è stato chiamato il suo 'araldo': Herp, o Harphius, passato dai canonici di Windesheim ai francescani (25).

Siamo qui alle teorie mistiche, con le ben note diffidenze, i sospetti, talora le condanne.

Abbiamo poi (anzi prima e in parallelo) la mistica vissuta, testimoniata dal confessore/discepolo o descritta o cantata dalla stessa protagonista.

Il fatto è che, soprattutto per l'Europa centro-settentrionale, gli scritti religiosi del XIII-XV secolo costituiscono un grosso patrimonio, un retaggio da valorizzare nel modo migliore (26) sia dal punto di vista della storia religiosa che da quello della filologia; figurano infatti tra le primissime testimonianze letterarie delle rispettive regioni ed espressioni linguistiche: valloni, fiamminghe, tedesche. I contenuti presentano d'altra parte grosse affinità, indicando i passaggi che portano l'anima alla piena unione con Dio, sviluppando i temi delle nozze, del rapporto con l'umanità di Cristo.

Gli studiosi dei Paesi Bassi (27) sostengono l'esistenza di una spiritualità autoctona, con precisa e spiccata individualità, eventualmente diffusa per i più diversi canali in regioni anche lontane. In particolare, come ho ricordato sopra, si considera l'area renana subalterna e derivata, anche sulla scorta di dati sullo sviluppo economico.

Diverse chiavi interpretative vengono proposte da studiosi francesi, o di espressione francese, a favore quanto meno di un comune patrimonio renano-fiammingo, corrispondente ad un'area culturalmente se non linguisticamente omogenea (28).

(24) L'espressione si è diffusa a partire dagli studi del Grundmann.

(25) Anche per questi autori rimando, per una prima informazione, al *Dictionnaire de spiritualité, ad voces*; cfr. anche *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*, edited by P. MOMMAERS and N. DE PAEPE, Leuven 1984.

(26) Per una migliore conoscenza e valorizzazione di questo retaggio opera ad Anversa da oltre sessant'anni la già citata Ruusbroecgenootschap con la rivista « *Ons geestelijk Erf* ».

(27) Cfr. la nota precedente; in questo senso si veda anche almeno S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, 4 deels, Antwerpen 1950-1955.

(28) Su questa linea si sono mossi in particolare specialisti della spi-

Ancora più larga la prospettiva di chi sostiene l'esistenza di un'unica temperie spirituale di respiro europeo, o almeno mitteleuropeo (29).

Fin qui la vicenda parrebbe avere come scenario dominante l'Europa centro-settentrionale. Coinvolge invece luoghi e figure a noi vicini in scelte religiose affini per forme di vita e contenuti spirituali a quelli già accennati. Partendo dagli studi del Grundmann come da quelli del d'Ascoli il cappuccino Alcantara Mens ha sviluppato l'analisi parallela di un'Umbria italiana e di un'Umbria brabantina (30). Il movimento beghinale e quello di ispirazione francescana avrebbero comuni radici nella spiritualità del XII secolo, anzitutto cistercense. Ne deriverebbero lo stretto rapporto con l'umanità di Cristo, l'ottimismo e l'apertura di fronte al creato, la scelta di povertà; i Paesi Bassi introdurrebbero come *proprium*, la mistica dell'amore (*minnemystiek*), da collegare anche con la coeva poesia cortese. Lo studio di Mens si conclude col parallelo fra due sante eucaristiche: Chiara d'Assisi e la vallone Giuliana di Cornillon alla quale dobbiamo la nascita, a Liegi, della festa del Corpus Domini; una festa divenuta universale con Urbano IV, già canonico di Liegi.

Mens, come Grundmann e come molti francescanisti, non

ritualità moderna come Louis Cognet e Jean Orcibal, il primo delineando fra l'altro un breve profilo (L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris 1968), il secondo studiando l'influsso della mistica tardo-medievale su quella del XVI-XVII secolo (cfr. ad es. J. ORCIBAL, *La rencontre du carmel thérrien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959).

(29) È il caso in Italia della Guarnieri (cfr. note 4 e 31); su posizioni analoghe anche l'autrice del maggiore studio sul fondatore della *devotio moderna*: G. EPINAY-BURGARD, *Gérard Grote (1340-1384) et les débuts de la Dévotion Moderne*, Wiesbaden 1970; anche P. DINZELBACHER, *Movimento religioso femminile*, cit., sottolinea l'affinità di carismatiche provenienze da tutta Europa. Le diverse posizioni si sono confrontate in un convegno organizzato nel settembre 1989 ad Anversa dalla Ruusbroecgenootschap sul tema « Van Hadewijch tot Maria Petyt. Vrouwen en mystiek in de Nederlanden van de 13de tot de 17de eeuw »; le relazioni sono uscite, non tutte purtroppo, in « Ons geestelijk Erf » 66 (1992), nn. 1-2; fra esse M. LAUWERS, *Entre Béguinisme et Mysticisme*, cit., e G. EPINAY-BURGARD, *Hadewijch d'Anvers, Mechtilde de Magdebourg. Thèmes communs*, pp. 71-87; delle ricerche non pubblicate nella sede sopra citata avevo trovato particolarmente interessante M. HUOT DE LONGCHAMP, *Une représentante de la littérature des visions: Marguerite d'Oingt (†1310)* (una mistica occitana a proposito della quale si è sostenuta l'omogeneità del registro mistico in tutta l'Europa del primo Trecento); la gran parte delle comunicazioni ha riguardato invece testi di mistiche dei Paesi Bassi analizzati nella loro specificità.

(30) E. D'ASCOLI, *La vita spirituale anteriore a S. Francesco*, in « Colloctanea Franciscana » 2 (1932), pp. 5-34 e 153-178; A. MENS, *L'Ombrie italienne*, cit.

supera però il XIII secolo, mentre le affinità si ripropongono nei due secoli successivi, con una sorta se mai di riflusso dall'Europa settentrionale all'Italia.

Verso il XIV secolo si è spinta Romana Guarnieri; dopo aver insistito sull'ampiezza del fenomeno beghinale, riscontrabile anche in numerose esperienze italiane, ha fra l'altro sottolineato la vicinanza spirituale di figure quali Angela da Foligno, terziaria francescana, e Margherita Porete, la beghina condannata al rogo nel 1310, esplorando la diffusione in Italia dell'opera di quest'ultima (31).

Meno considerato il XV secolo per il quale comunque Massimo Petrocchi ha ipotizzato l'esistenza di una forma di *devotio moderna* in Italia (32); Giuseppe Alberigo si è interessato in questa prospettiva della personalità di Caterina Vigri (33).

Per quanto mi riguarda ho avvicinato anzitutto clarisse osservanti come Caterina Vigri, Eustochia Calafato, Camilla, poi suor Battista, da Varano (34); infine Caterina Fieschi (35). Que-

(31) R. GUARNIERI, *Beghinismo*, cit., p. 5; ID., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in « Archivio italiano per la storia della pietà » 4 (1965), pp. 353-708; cfr. anche *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Atti del Convegno di studi per il VII centenario della conversione della b. Angela da Foligno (1285-1985), Perugia 1987.

(32) M. PETROCCHI, *Una «Devotio moderna» nel Quattrocento italiano?*, Firenze 1961.

(33) G. ALBERIGO, *Caterina da Bologna dall'agiografia alla storia religiosa*, in « Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna », n. s., 15-16 (1963-1964, 1964-1965), pp. 5.23, in part. pp. 8-10.

(34) Su Caterina Vigri, detta da Bologna (1413-1463), cfr. G. ALBERIGO, *Caterina da Bologna*, cit., il mio S. SPANÒ, *Per uno studio su Caterina da Bologna*, in « Studi medievali » 3a serie, 12 (1971), pp. 713-759 e, quanto meno, l'edizione dell'operetta principale SANTA CATERINA VEGRI, *Le sette armi spirituali*, a cura di C. FOLETTI, Padova 1985.

Su Eustochia Calafato cfr. F. TERRIZZI, *La beata Eustochia (1434-1485)*, Messina 1982.

Di Camilla da Varano si è occupato il Boccanera: cfr. G. BOCCANERA, *Biografia e scritti della B. Camilla-Battista da Varano, clarissa di Camerino (1458-1524)*, Roma 1957, estratto da « Miscellanea Francescana » 57 (1957), pp. 64-94, 230-294, 333-365; BEATA CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Le Opere Spirituali*, nuova ed. a cura di G. Boccanera, Iesi 1958; cfr. anche G. NAPOLI, *La spiritualità della B. Battista da Varano*, in « Miscellanea francescana » 64 (1964), pp. 38-102.

Sia Caterina che Camilla hanno trovato spazio nell'antologia di *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI e C. LEONARDI, Torino 1988 (pp. 261-286 e 303-329).

(35) Di quest'altra Caterina (1446-1510) ho tracciato un profilo sintetico: S. SPANÒ, *Catherine de Genes*, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VII, Paris 1987, pp. 96-101; anch'essa compare in *Scrittrici mistiche*, cit., pp. 346-362.

ste donne hanno in comune una estrazione sociale elevata ed una buona cultura. Solo in alcune la scelta di vita è linearmente monastica. In particolare tormentato è l'itinerario di Caterina Vigri, educata alla corte Estense, partecipe in un primo momento dell'esperienza di un gruppo di pie donne che possono ricordare le *Sorores vitae communis* (36).

Altro elemento che le unisce è la profondità di una vita spirituale scandita da estasi e visioni, incentrata sull'amore per Cristo e il rapporto colla sua umanità; un Cristo ricevuto bambino fra le braccia e seguito in diverse forme sulla croce (37). Il loro itinerario spirituale è testimoniato da narrazioni, dirette o indirette. Queste testimonianze hanno una immediata diffusione fra i monasteri osservanti italiani, tanto da sovrapporre talvolta figure diverse; le stesse 'rivelazioni' sarebbero state fatte da Caterina Vigri alla marchigiana Camilla da Varano ed alla milanese Giulia Confalonieri (38). Un banale esempio di circolazione di testi: i due codici di cui disponiamo relativi alla messinese Eustochia Calafato sono rispettivamente conservati a Perugia e Ferrara (39).

Mi chiedo quanto questa circolazione non possa essere stata più ampia ed abbia portato ad una qualche conoscenza di testi (e movimento di persone) da una nazione all'altra, prima che la diffusione della stampa aprisse orizzonti nuovi (40). Mi sembra difficile che i percorsi paralleli ipotizzati dal Mens a partire dal XII secolo si prolunghino fino al XV; l'altra interpretazione, ri-

(36) L'ipotesi, avanzata, come già accennavo, da G. ALBERIGO, *Caterina da Bologna*, cit., non è condivisa da C. Foletti (SANTA CATERINA VEGRI, *Le sette armi*, cit., Introduzione, pp. 44-48) che insiste sulle radici francescane della Vigri, fin dalla sua prima scelta religiosa.

(37) Un primo contatto con le esperienze spirituali di queste donne si può già avere dalle pagine già indicate di *Scrittrici mistiche*, cit., nn. 34 e 35.

(38) S. SPANÒ, *Per uno studio*, cit., p. 757, n. 235; cfr. anche p. 746 e n. 169 per la circolazione di testi di e su Caterina.

(39) Cfr. G. MORABITO, *Eustochia (Smeralda) Calafato*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. III, Roma 1963, coll. 660-662.

(40) Alcuni anni or sono mi era capitato di fare alcune interessanti constatazioni relative alla presenza, fra Subiaco e Montecassino, di tre dei cinque codici italiani conosciuti di Ruusbroec; il fatto si spiegava con la presenza a Subiaco, agli inizi del XV secolo, di un gruppo di monaci provenienti dal centroeuropa, attratti dalla riforma sublacense (S. MARTINELLI SPANÒ, *Ruusbroec in Italia*, in « Rivista di Storia e letteratura religiosa » 9 (1973), pp. 445-456, in part. pp. 451-452). Per lo stesso Ruusbroec gli studiosi fiamminghi, a cominciare da Albert Ampe, sostengono che la diffusione del suo pensiero ha seguito il corso del Reno, attraverso la Germania e la Svizzera (cfr. l'articolo relativo sul *Dictionnaire de spiritualité*).

cordavo, postula un comune clima europeo dal quale scaturiscono analoghe risposte (41). Ricerche andrebbero condotte sui vari centri e fondazioni, sulla circolazione di uomini e di codici. Giacomo da Vitry non è presumibilmente un *unicum*. Alcuni sondaggi su cataloghi di biblioteche mi hanno fornito qualche indicazione, ancora però parziale e provvisoria (42). In particolare ho avvicinato ultimamente un vecchio studio, peraltro sconosciuto in Italia, sulla biblioteca del monastero di terziarie olandesi di S. Barbara a Delft e ho potuto mettere a confronto i dati forniti con quelli da me riscontrati per la biblioteca del Corpus Domini bolognese (43).

Il *terminus ad quem* di Caterina Fieschi appare per vari aspetti quasi la chiusura di un circolo. La sua vicenda di maritata che coinvolge il marito nell'assistenza agli ammalati più

(41) Cfr. sopra, in part. n. 29.

(42) Ho trovato alcune interessanti indicazioni nel pur vecchio lavoro di K. O. MEINSMA, *Middleeuwsche Bibliotheken*, Amsterdam 1902; oltre al rinvio alla biblioteca, unica femminile, di S. Barbara di Delft cui accenno nella prossima nota vi si trova l'inventario della biblioteca Zutphen dove incontriamo, oltre alla onnipresente *Legenda aurea*, testi di Ubertino da Casale e Giovanni da Pian del Carpine. Interessanti comparazioni potrebbero partire da A. DEROLEZ, *Inventaris van de handschriften in de Universiteitsbibliotheek te Gent*, Gent 1977; vi pullulano i nordici; presenti anche dei *Franciscaanse tractaten in het Nederlands*, del XV sec., numerosi *Sermoenen e Spiegels*. Nella Biblioteca dell'Università di Leida, fra i *Codices Vossiani latini*, descripsit K. A. DE MEYER, 4 deels, Leiden 1973-1984, incontriamo testi familiari, dalla solita *Legenda aurea* a scritti di Bernardino da Siena.

(43) W. MOLL, *De boekerij van het St. Barbara-klooster te Delft*, in « Kerkhistorisch Archief » 4 (1966), pp. 209-285; S. SPANÒ MARTINELLI, *La biblioteca del « Corpus Domini » bolognese: l'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile*, in « La Bibliofilia » 88 (1986), pp. 1-23. L'omogeneità fra le due biblioteche è relativa: vi è circa mezzo secolo di scarto cronologico; gli *items* del *Corpus Domini* sono 33 e comprendono anche testi liturgici e destinati alla preghiera comune, quelli di S. Barbara sono 109, tutti di uso personale; le clarisse bolognesi paiono più 'intellettuali' (dispongono di grammatiche non solo latine ma anche greche) e legate al loro tempo (dalla vicenda di Simonino di Trento alla guerra contro i Turchi alle controversie antiluterane), le terziarie di Delft hanno senz'altro maggiore domestichezza con i più vari testi spirituali, quasi sempre tradotti in neerlandese. Le affinità emergono comunque, e sono notevoli: vi è il ruolo centrale della Scrittura, con un approccio spesso facilitato da commenti ed esposizioni; assolutamente diretto e personale è il rapporto con Cristo e la sua passione; la mediazione-esempio dei mistici sono presenti nelle teorizzazioni di un Ruusbroec come nelle rivelazioni, miracoli, testimonianze di santità che esprimono due diversi contesti ma analoghe esigenze; ricorrono scritti di autori della stessa tradizione spirituale: Agostino, Bernardo, Bonaventura, talora attraverso le stesse opere spurie come il *Manuale* di Agostino.

gravi per dedicarsi poi essenzialmente alla contemplazione riprende un *topos* già ripetutamente incontrato (anzitutto nella Maria d'Oignies di Giacomo da Vitry); la sua scelta di carità ispirerà però nei discepoli più ampi coinvolgimenti che porteranno alla fondazione, da parte del Vernazza, degli Oratori del divino amore (44); d'altra parte il suo itinerario mistico si sviluppa in un diverso contesto storico-culturale, in cui la stampa rende più rapidi, e tangibili, i modi di circolazione. Se per un verso Caterina è apparsa dipendere dalla spiritualità di un Suso, di un Ruusbroec, di uno Herp la sua mistica ha affascinato gli spirituali del *grand siècle* francese, direttamente o attraverso la milanese Berinzaga (45) e dalla Francia è passata nella Spagna carmelitana (46). Così la sua esperienza di vita unitiva, la centralità del 'puro amore' hanno suscitato nel nostro secolo l'interesse del Debongnie, studioso, non a caso, dell'*Imitatio Christi* (47). Ma la storia della fortuna della Fieschi, di là dalle Alpi (e dai Pirenei) per un verso, nell'Italia della 'riforma cattolica' per un altro ed ancora tenacemente rivendicata come terziaria dai francescani e indiscussa patrona di Genova porta ormai fuori dei limiti che mi sono prefissa.

SERENA SPANÒ MARTINELLI

(44) Ci troviamo in quell'ambito di iniziative laicali indicate, muovendo dagli studi di Jedin, come di 'riforma cattolica'; sul connesso dibattito storiografico si presenta particolarmente chiara, anche se ormai da integrare per le ricerche degli ultimi anni, la messa a punto di M. ROSA, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici» 15 (1970), pp. 673-757.

(45) B. PAPASOGLI, *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Roma 1983; G. COZZI, *Berinzaga, Isabella Cristina*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 9, Roma 1967, pp. 103-105; anche la Berinzaga ha trovato spazio in *Scrittrici mistiche*, cit., pp. 394-8. Al problema ha dedicato numerosi studi Orcibal, a partire da *La rencontre du Carmel*, cit.

(47) P. DEBONGNIE, *La grande dame du pur amour. Sainte Catherine de Genes*, Bruges 1960; J. HUIJBEN - P. DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain 1957.

