

TEOLOGIA, VISIONE E PROFEZIA.  
ILDEGARDA DI BINGEN E ALTRE DONNE TEOLOGHE

(Parte 1 di 3)

Maria Burger

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

NOTA EDITORIALE

*Come in ogni altra epoca, anche nel Medioevo, le donne hanno avuto modo, anche se in condizioni storico-sociali particolari, di esprimere la loro alte qualità intellettive nelle lettere, offrendo esempi in molteplici settori culturali e con generi letterari diversi. Potremmo ricordare: la nobile Dhuoda che scrive, nel secolo carolingio, un manuale per l'educazione religiosa e alla responsabilità politica del suo primogenito; la monaca, o forse meglio canonichessa, sassone Hrothsvith (Rosvita) di Gandersheim che, nel decimo secolo «di ferro», con la sua poesia intesse lodi di santi, drammatizza le storie di eroi cristiani a imitazione dei commediografi latini, celebra con poemi storici le gesta politico religiose del restauratore dell'impero Ottone I e le origini del suo monastero; Trotula, la più nota tra le «donne salernitane» attive come studiose e insegnanti intorno alla Scuola medica di Salerno nel secolo XI, che compose trattati sulle malattie delle donne gravide e puerpere e sulla cosmesi femminile; Maria di Francia, con i suoi «lais», genere di poemetti «del tutto originale» in cui si trovano una «alternanza e sapiente fusione fra tradizione dotta e cultura folclorica, esperienza cortese e adesione al fiabesco popolare» (Cocito); Eloisa, l'amante e sposa del filosofo e teologo Abelardo, poi divenuta capace lei stessa di risolvere questioni teologiche, che nel risentimento espresso nelle sue Lettere insegna al marito, distratto e solo concentrato sulle proprie disavventure, di quale abnegazione sia capace l'autentico sentimento o passione d'amore; e, passando naturalmente da tutte le scrittrici teologiche che qui vengono presentate e che si distribuiscono su di un arco temporale che va dal XII al XIV secolo, fino all'opera di Christine de Pisan, composta durante la guerra dei cent'anni, che nella Città delle Dame fa dire alla protagonista con voluta ironia: «Ahimè, mio Dio, perché non mi hai fatto nascere maschio? Tutte le mie capacità sarebbero state al tuo servizio, non mi sbaglierei in nulla e sarei perfetta in tutto, come gli uomini dicono di essere... ».*

*Se per teologia si intende esprimere l'intelligenza del mistero divino che sgorga da una esperienza di fede, è scontato che nel Medioevo si sia dato corso a una molteplicità innumerevole e inenarrabile di espressioni teologiche, maschili e femminili, originate da un'intensa mistica e svoltesi nella dimensione della prassi o dell'insegnamento orale che, a differenza degli scritti e dell'opera scritta, o non lasciano traccia o vengono raccontate da altri.*

*Maria Burger sceglie dunque di privilegiare le scrittrici di teologia le cui penetrazioni nel mistero divino hanno raggiunto una forma comunicativa diretta con gli scritti: le benedettine Ildegarda di Bingen, Elisabetta di Schönau, la benedettina/cisterciense Gertrude la Grande, la beghina Margherita Porete, la reclusa Giuliana di Norwich e la domenicana Caterina da Siena, espressive di spiritualità e di epoche diverse entro il Medioevo centrale.*

*La selezione, operata con questo criterio, produce l'effetto di «lasciar parlare le donne stesse» attraverso i generi espressivi che le condizioni socio-culturali nelle quali le donne religiose vivevano consentivano loro: la teologia, che è essenzialmente intelligenza delle Scritture raggiunta nell'esperienza pratico-contemplativa è da loro proferita in forma di descrizioni di visioni, autobiografie, lettere in prosa e in poesia.*

*Dalla presentazione della Burger si evince giustamente che la teologia delle donne medievali sia stata solo espressivamente diversa da quella degli uomini e che, se la loro teologia «diversa» è rimasta apparentemente poco o per nulla influente sulla teologia delle scuole nel Medioevo, di fatto allo sviluppo della teologia medievale – nel quale «si trovano sia il confronto come pure lo scambio tra teologia scolastica e teologia monastica, tra teologia di scuola e teologia spirituale» – «presero parte delle donne, anche se esse parteciparono solo in misura modesta alla discussione teologica».*

*Inoltre l'esistenza di una teologia, pur nella condizione sociale della donna medievale, mostra ulteriormente come la teologia sia un bisogno della fede in quanto tale, tanto più di una fede che, anziché ricercare o adattarsi a una collocazione sociologica, maturi una tensione mistico-contemplativa, che – come Agostino indicava – è desiderio e sforzo di intelligentia piena.*

## PARTE PRIMA

### LA TEOLOGIA E LE DONNE MEDIEVALI

#### IL CONTRIBUTO DELLE DONNE ALLA TEOLOGIA

Il Medioevo è il periodo nel quale la teologia cristiana si sviluppa gradualmente come scienza sistematica. A prima vista le donne non hanno avuto parte in questo processo. In una normale ricognizione teologico-dogmatica si incontrano uomini che hanno

insegnato in scuole e università, che hanno redatto commentari e trattati e che hanno preso decisioni di carattere dottrinale e su temi di politica ecclesiastica. In questo periodo scritti e discorsi autorevoli sono sempre riconducibili a un «ufficio» – una posizione di docente, una carica nella gerarchia ecclesiastica – ed esattamente da ciò sono escluse le donne fino dagli inizi. Come in altri contesti storici, anche qui sembra inutile cercare donne nei campi di attività che appartengono agli uomini<sup>1</sup>. Vogliamo pertanto percorrere il cammino che mostra come il contributo storico delle donne sia stato dato già da molto tempo: non si tratta tanto di mettere in evidenza come gli uomini – siano essi autori, cronisti medievali, teologi o storici moderni vedano e mostrino le donne – quanto piuttosto di lasciar parlare le donne stesse<sup>2</sup>. A questo proposito prenderemo visione dei testi nei quali le donne trattano temi teologici. Già nei passati decenni la ricerca storica e teologica indirizzata a valutare il contributo delle donne ha potuto dimostrare sulla base delle fonti e dei materiali consultati, che l'assenza e l'irrelevanza di contributi teologici da parte delle donne, così come essa emerge dalla letteratura storico-teologica, è quanto meno da mettere in dubbio<sup>3</sup>. Per documentare questa affermazione non abbiamo altro problema che quello scegliere tra i numerosi testi disponibili, avendo come solo limite quello di presentare le singole figure femminili, sulle quali è caduta la nostra scelta, nello spazio compatibile con la dimensione di questo contributo. I testi qui presentati si trovano normalmente all'interno di raccolte dedicate alla mistica femminile.

Quando infatti l'argomento trattato riguarda la letteratura religiosa o la pratica mistica vengono inserite parti delle loro opere riguardanti la sfera affettivo-spirituale o la poesia. I generi letterari nei quali sono raccolti testi di autori femminili si distinguono chiaramente da quelli della teologia di scuola. Al posto di trattati professorali o di dispute universitarie si trovano descrizioni di visioni, lettere, conversazioni, che necessitano di una specifica interpretazione. Un profondo solco ermeneutico divide la letteratura che ha per autore delle donne da quella prodotta dai loro colleghi maschi contemporanei. Questo fatto deve essere superato, se si vuole trovare una base di raffronto.

La teologia come discorso (*lógos*) su Dio (*theós*) trova e ha trovato forme espressive diverse nella riflessione sia sincronica che diacronica, che si completano reciprocamente. Già dando uno sguardo agli scritti biblici si vede come la teologia si possa esprimere attraverso diversi generi letterari: come cronaca, raccolta di detti, racconti biografici, lettere o racconti di visioni. Questi generi che si sono sviluppati in un breve lasso di tempo (per quanto riguarda il Nuovo Testamento), sono poi stati oggetto nel corso di secoli di ulteriore sviluppo e di integrazione.

---

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito e in generale per quanto riguarda il metodo di discussione, Bock 1987, 29.

<sup>2</sup> Cfr. Acklin Zimmermann 1994, 9-11.

<sup>3</sup> Questa ricerca è suffragata da un'ampia bibliografia: Børresen 1990, Erickson 1975, Lewis 1984, Lewis 1989.

La teologia come *sacra pagina* o come *sacra doctrina* doveva essere intesa innanzi tutto come spiegazione della sacra Scrittura. In seguito alla crescente sistematizzazione di tale interpretazione si rese possibile un confronto tra le opinioni delle diverse scuole. Lo stesso insegnamento dei Padri della Chiesa e successivamente degli autori medievali divennero anch'essi oggetto di ricerca teologica. In questo contesto, il metodo del *sic et non* sviluppato da Pietro Abelardo produsse una teologia creativa, basata sulla logica e sulla dialettica, che venne accolta nelle *Scolae* e nelle Università. L'affinamento dello strumentario scientifico-teologico, sia nell'interpretazione di Boezio del XII secolo o della ricezione di Aristotele del XIII secolo non deve sviare lo sguardo dall'oggetto proprio della ricerca teologica, la quale pone le sue premesse, prima che in una metodica, sul contenuto della Rivelazione, avendo come proprio fine la salvezza dell'uomo.

Nel periodo preso in considerazione da questo studio (dal XII fino al XIV secolo) si trovano sia un confronto come pure uno scambio tra teologia scolastica e teologia monastica, tra teologia di scuola e teologia spirituale. A questo proposito può essere ricordata la classica controversia tra Bernardo di Clairvaux quale rappresentante della spiritualità monastica e il dialettico Pietro Abelardo; possiamo studiare la reciproca compenetrazione di mistica e teologia nell'opera di Meister Eckhart. Questo è però anche il momento nel quale la teologia come scienza si pone in concorrenza con la metafisica e proprio in ciò trova la sua forma e la sua autocomprensione.

A questo sviluppo presero parte delle donne, anche se esse parteciparono solo in misura modesta alla discussione teologica.

Se noi non limitiamo il concetto di teologia a quella disciplina insegnata nelle *Scolae* e nelle Università secondo un modello ideale, ma lo estendiamo a documenti scritti in varie forme, allora ci si mostra in una sapienza proveniente dalla cultura monastica e dalla mistica, una teologia sviluppata spesso in un modo molto originale. In questa ricerca non si deve instaurare una contrapposizione tra una teologia universitaria al maschile e una teologia dell'esperienza al femminile<sup>4</sup>.

Va comunque menzionato il fatto che il luogo specifico della teologia femminile è il monastero o la comunità di beghine, ovvero in ultima analisi una comunità mistico-religiosa. Questa connotazione non è da ricondurre fondamentalmente a una diversa forma del pensiero teologico e degli scritti riscontrabile tra uomini e donne, bensì a una motivazione storico-sociale, secondo la quale a quei tempi l'attività delle donne era limitata entro un certo ambito, nel quale esse cercavano le loro possibilità di espressione. Dalla penna degli uomini invece ci sono state trasmesse entrambe le forme. I contributi femminili pervenutici sono contributi nei quali l'esperienza, la visione o l'incontro con il divino sono descritti in una forma comunicabile, in esecuzione di un ordine profetico. La documentazione di questa prassi è disponibile in forma di descrizioni di visioni, autobiografie, lettere in prosa e in poesia. In questi scritti redatti non necessariamente nella forma di trattati di teologia, sono riscontrabili

---

<sup>4</sup> Cfr. a questo proposito le varie pubblicazioni di Peter Dinzelbacher. Maria Burger

messaggi di natura teologica da raccogliere con una particolare cautela. La domanda che sempre ci si pone è la seguente: perché delle donne prendono la parola su questioni teologiche? Che tipo di pretesa mostrano questi testi? Come si debbono collocare nelle loro singole vite concrete?

## IL CONTESTO STORICO-SOCIALE

Sebbene si possano individuare alcuni tratti caratteristici della teologia prodotta da donne nel corso del Medioevo, in realtà ciascuna di queste donne si presenta con caratteristiche sue proprie. Il loro discorso teologico deve essere inquadrato in un contesto storico<sup>5</sup>. Già la successione temporale (qui dal XII fino al XIV secolo) come pure la loro condizione in seno alla Chiesa (benedettine, beghine, terziarie, ecc.) si implicano delle differenze. Inoltre vanno considerate la personalità di ciascuna di esse come pure l'influsso di terzi sui loro scritti. Le condizioni sociali e storiche hanno in questo contesto un'importanza maggiore di quanto non avvenga per la teologia universitaria.

Va tuttavia sottolineato che mancando il quadro di riferimento degli statuti universitari e degli stili di insegnamento un confronto tra gli scritti non viene facilitato. I testi e le biografie di donne sono criticamente analizzati, come indica la ricerca storica sulle donne, secondo ciascuna singola modalità espressiva<sup>6</sup>. Le biografie e le altre fonti descritte escono spesso dalla penna di cronisti maschi. Essi si servono di una tipologia del femminile come ad esempio quella topica della modestia che incontriamo anche nelle testimonianze autobiografiche. Essa può addirittura arrivare a nascondere la consapevolezza profetica delle donne che scrivono o i loro stili espressivi<sup>7</sup>. Nell'interpretazione deve però essere accantonata la tendenza a una attualizzazione unilaterale che va nella direzione di porre troppo velocemente domande circa l'individualità e l'emancipazione delle donne medievali. Alcuni aspetti che ci sembrano estranei o addirittura contraddittori si coniugano invece armonicamente all'idea di mondo dell'uomo medievale.

Come è dunque il contesto sociale e storico nel quale vivono le donne teologhe?

Innanzitutto dobbiamo tenere presente che la donna era esclusa nella società medievale da ogni funzione di comando; l'insegnamento e il potere spirituale le era precluso. Quando questa limitazione veniva superata, come nel caso delle badesse, la loro posizione doveva essere comunque approvata ufficialmente dall'autorità competente<sup>8</sup>. La donna inoltre non aveva neppure il diritto di testimoniare davanti ai tribunali. Poiché le donne venivano considerate deboli per natura e pertanto inclini

---

<sup>5</sup> Questo contesto può essere qui solo tratteggiato; per un approfondimento delle singole situazioni: Erickson 1975 e Opitz 1985 (in Bibliografia).

<sup>6</sup> Cfr. Vanja 1982; Opitz 1984

<sup>7</sup> Cfr. Gössmann 1990.

<sup>8</sup> Cfr. Shahar 1985, 50ss

alla tentazione<sup>9</sup>, veniva attribuito loro – in modo più frequente di quanto non accadesse agli uomini – la tendenza a cadere vittime di inganni.

Ogni volta che una donna, per un qualunque motivo, doveva apparire in pubblico era necessario che fosse a ciò legittimata.

Una motivazione per questa posizione di subordinazione della donna dipendeva dall'interpretazione di testi biblici, che avevano come sfondo una biologia e una medicina antiche: la debolezza del corpo e l'imperfezione trovano la loro espressione in una inferiorità di carattere. Questa convinzione venne trasferita nelle norme giuridiche<sup>10</sup>. Se la donna per mezzo di una forma di vita verginale supera la sua femminilità, allora può diventare simile all'uomo.

Lo *status* di vergini (consacrate) conferisce alle donne un ruolo particolare nella Chiesa e nella società anche se esse formalmente non godono di altri diritti rispetto alle donne comuni.

Una condizione importante che rendeva possibile alle donne di occuparsi di teologia fu la fondazione di monasteri femminili, nei quali a partire dal IV secolo nobili donne non sposate godevano di una certa libertà. Sebbene fosse loro precluso sia da un punto di vista politico sia da un punto di vista ecclesiastico l'accesso a uffici e a cariche, all'interno del chiostro potevano almeno in parte sfuggire alla tutela su di loro esercitata dalla struttura familiare patriarcale<sup>11</sup>. Inoltre esse riuscirono in un tempo relativamente breve a trasformare i monasteri in luoghi di formazione. La frequentazione della sacra Scrittura come pure quella di importanti testi patristici aprì alle donne l'accesso al pensiero teologico. L'appartenenza di queste donne alla nobiltà permetteva loro di meglio comprendere le relazioni tra Stato e Chiesa, in particolare per quanto riguardava incomprensioni e responsabilità: dalla riflessione su questi aspetti scaturirono anche attività politiche a partire già dal primo Medioevo<sup>12</sup>. A partire dal VII secolo venne adottata la *Regula Benedicti*, dapprima all'interno di regole miste (come nel caso della regola per monache di Donato di Besançon, 660). Non abbiamo quindi dall'inizio un ordine di benedettine ben stabilito davanti a noi, bensì delle comunità di diversa provenienza che si sottopongono alla regola benedettina. La fondazione di tali comunità dipendeva spesso dall'iniziativa del vescovo, il quale per questo motivo si occupava anche di provvedere ai bisogni materiali e spirituali della comunità femminile. La cura di queste comunità poteva essere anche affidata dal vescovo ad altre comunità di chierici o di monaci ubicate

---

<sup>9</sup> Eva era ritenuta dagli autori medievali e dai Padri il prototipo della debolezza di fronte alla tentazione da parte della donna.

<sup>10</sup> Il diritto canonico è condizionato in modo particolare dall'interpretazione biblica. Nonostante vi siano alcune differenze che si possono notare nella redazione dei codici, a seconda dei paesi europei, la posizione di inferiorità della donna può essere generalizzata. Per quanto riguarda le condizioni di vita della donna nel matrimonio cfr. Duby 1993.

<sup>11</sup> Ennen 1987, 45.

<sup>12</sup> Cfr. Ennen 1988.

nelle vicinanze; in ogni caso le donne erano sottoposte alla giurisdizione del vescovo. La crescita dei monasteri femminili fu, almeno all'inizio, meno consistente di quella dei monasteri maschili. Le comunità femminili furono permeate da un clima spirituale che facilitava la propensione a scrivere da parte delle donne. Alcuni nomi di donne scrittrici giunti fino a noi risalgono a quel periodo e a quel clima. L'opera poetica di Hrothsvith di Gandersheim (ca. 935-1000) ci rivela la domesticità di questa autrice sia con testi biblici sia con leggende cristiane come pure con i poeti dell'antichità con i quali si misura. Eloisa (ca. 1099-1164) ricevette la sua prima formazione, prima ancora del suo incontro con Pietro Abelardo, nel monastero di Argenteuil; quale priora poi del cenobio del Paracletto era in grado di dare risposte a domande di taglio teologico. Herrade di Landsberg (morta nel 1196), badessa di Hohenburg in Alsazia, diresse l'opera enciclopedica collegiale dal titolo *Hortus deliciarum*, nella quale erano raccolte le conoscenze circa le realtà della fede, della Chiesa, della natura.

Di Ildegarda di Bingen e di Elisabetta di Schönau tratteremo più esaurientemente più avanti all'interno di questo libro.

Nel periodo immediatamente successivo all'alto Medioevo ci si meravigliava del livello culturale impressionantemente elevato raggiunto da alcune donne<sup>13</sup>. Per le donne di rango nobile una buona formazione culturale era un fatto pressoché scontato. Spesso esse ricevevano un'istruzione superiore a quella riservata agli uomini destinati alla carriera delle armi. La loro istruzione era comunemente nelle mani di chierici. La maggior parte dei monasteri femminili del tempo erano caratterizzati da un'alta formazione scolastica e da una notevole capacità di scrivere<sup>14</sup>. Per questo motivo era abbastanza comune che nelle lezioni si utilizzassero testi pagani accanto a testi della sacra Scrittura. Contemporaneamente venne sempre più chiaramente sottolineato che la vita del monastero non era ordinata alla tranquillità, ma che doveva approdare a un modo di pensare che doveva essere coerentemente insegnato<sup>15</sup>.

Nelle città che proprio allora iniziavano a rifiorire vi erano per le donne appartenenti a diversi strati sociali possibilità di formazione, che potevano essere utilizzate a seconda del lavoro svolto. L'ingresso di donne negli ordini di nuova istituzione, ma anche il sorgere di comunità di beghine non possono essere comprese se non sulla base di una nuova autocoscienza che si andava sviluppando. Ciò che a noi è pervenuto dalle testimonianze scritte circa l'attività teologica delle donne è comunque solamente una parte dell'attività e dello stile di vita delle donne di questo tempo. Parlare (pubblicamente) e scrivere non appartengono alla «forma normale» della vita delle donne. Sappiamo però da cronisti (maschi), o dagli statuti dei vari

---

<sup>13</sup> Ennen 1987, 79ss.; Grundmann 1978/2

<sup>14</sup> Cfr. Ferrante 1980. Solo la fioritura delle università renderà gradualmente più difficile l'accesso all'istruzione

<sup>15</sup> Ciò è quanto si evince dallo *Speculum virginum* redatto attorno al 1100.

ordini o infine dalle istanze indirizzate alla curia papale quanto numerosi e complessi fossero i problemi delle comunità femminili<sup>16</sup>. È in questo contesto che devono essere comprese le testimonianze scritte sui movimenti religiosi femminili dell'epoca<sup>17</sup>.

È comunque ormai chiaro che le donne assunsero una posizione di grande apertura nei confronti dei movimenti di rinnovamento della Chiesa del XII e del XIII secolo e che decisero di partecipare a essi. Il privilegio nobiliare dei monasteri tradizionali e il numero troppo limitato di religiose rese necessarie nuove fondazioni nell'ambito del movimento riformato.

I primi movimenti religiosi accolti nei monasteri aperti alla riforma, nella predicazione itinerante e che furono all'origine della fondazione di ordini nuovi consentirono a un ampio strato di donne di scegliere una forma di vita religiosa nuova e portò allo sviluppo di una spiritualità propria. Da un punto di vista statistico si nota in questo periodo un chiaro incremento del numero di donne proclamate sante, anche se la forma nella quale si esprimeva la spiritualità femminile incontrava qua e là scetticismo<sup>18</sup>.

Sebbene i monasteri dell'alto Medioevo fossero riservati a donne provenienti dalla nobiltà e anche se dalla riforma cluniacense aveva prodotto come risultato un solo monastero femminile, la situazione cambiò velocemente con il sorgere e il fiorire degli ordini premostratense e cisterciense. Gli sforzi riformisti e gli ideali di questi ordini vennero accolti da molte religiose e portarono a richieste di affiliazione. Per questo motivo le comunità femminili diventarono molto numerose. Spesso accanto ai monasteri maschili vennero fondati monasteri femminili, riservati a nobildonne; nel caso dei premostratensi veniva spesso fondato un doppio monastero. In seguito le donne beneficiarono anche dell'attività dei conversi collegati a questo ordine. Negli istituti per conversi, laici – uomini e donne – avevano la possibilità di condurre una vita religiosa in rapporto con quella del monastero. Oltre a ciò i conversi si occupavano dei lavori necessari alla gestione del monastero, evitando quindi ai monaci di occuparsi di queste attività. In cambio essi erano affidati a monaci che provvedevano alla loro direzione spirituale. Questa situazione, con alcune varianti, si era generalizzata: i monasteri erano sottoposti a grande pressione per il forte afflusso di laici negli istituti di conversi che all'inizio avevano funzionato molto bene. Ciò provocò innanzi tutto una limitazione dello spazio concesso alle donne da parte dei monasteri maschili, all'abbandono della formula del doppio monastero e soprattutto a una consistente riduzione numerica delle donne. Alle comunità femminili vennero

---

<sup>16</sup> Grundmann 1977, 170ss.

<sup>17</sup> Allo stato attuale della ricerca mi sembra che questa categoria di «movimento religioso femminile» sia appropriata, così come è intesa da Ruh, Grundmann e Ennen, per descrivere il fenomeno, anche se essa si espone alla critica di una visione borghese, astorica e asociologica. Cfr. Weinmann 1990, 168ss. Per contro Degler-Spengler ha ancora una volta sottolineato che l'accento è posto sulla connotazione «religioso» e non su quella «femminile». Cfr. Degler-Spengler 1984, 86.

<sup>18</sup> Cfr. Bynum 1995, 136, 142.



prescritti una clausura stretta e la recita dell'ufficio in coro; nei monasteri poterono essere accolte solo coloro che erano in grado di provvedere al proprio mantenimento. Deliberazioni assunte in questo senso dall'ordine premonstratense sono documentate tra il 1140 e il 1230. I cisterciensi regolamentarono in un decreto del 1228 l'istituzione di nuovi monasteri femminili. Ciò significa che solo donne di condizioni nobili erano nella condizione di rispettare le premesse prescritte e che alle donne provenienti da altri ceti sociali venne di nuovo ampiamente preclusa la possibilità di entrare in monastero<sup>19</sup>. L'attività delle converse, che era di tipo manuale, subì una riduzione poiché alla religiose si chiedeva la sola recita dell'ufficio corale, e ciò ne mise in pericolo l'esistenza, per motivi economici.

Per un certo periodo vennero ancora tollerate piccole comunità femminili ai cui servizi i monasteri non volevano rinunciare, ma solo a condizione che esse non crescessero di numero. Dall'altra parte, il fatto che le deliberazioni assunte in questo senso venissero ribadite molto spesso, mostra come esse alla fine fossero quasi sempre aggirate. La crescita delle comunità femminili e l'evoluzione della loro spiritualità non potevano essere fermate. Parallelamente a questo sviluppo le donne cercarono all'inizio del XIII secolo anche un collegamento con gli ordini mendicanti di nuova formazione. I domenicani dapprima si mostrarono sensibili a questa tendenza, ma presto vennero subissati dall'elevato numero delle richieste. Al termine di un tiro alla fune tra comunità femminili, Capitolo generale e il papato, durato parecchi anni, vennero fissati dei limiti. Da un parte i domenicani cercavano di contenere il numero dei conventi femminili da incorporare e dall'altra le religiose trovarono nei Papi sostenitori delle loro richieste di ottenere una cura spirituale adeguata, sotto una regola di vita legata a un ordine. Le cose andarono allo stesso modo con i francescani, i quali tra l'altro, fin dal momento del riconoscimento del loro ordine, avevano rinunciato ad avere un ramo femminile. Alla fine le cose andarono diversamente, ed entrambi gli ordini mendicanti diedero vita al ramo femminile. Domenicane e Clarisse alla fine riuscirono a farsi accettare, ma questo ebbe per loro un prezzo: la vita di queste donne non corrispondeva più all'ideale di povertà evangelica, poiché furono ammesse solo comunità che avevano mezzi economici sufficienti per potersi mantenere. Come negli altri casi anche queste religiose dovettero rispettare l'obbligo della clausura e della recita dell'ufficio corale<sup>20</sup>.

In questo contesto è interessante osservare la posizione assunta dal monastero di Helfta in Sassonia. La comunità venne fondata nel 1229 dal conte Burcardo di Mansfeld e da sua moglie Elisabetta per permettere a un gruppo di religiose di Halberstadt di vivere secondo la regola cisterciense<sup>21</sup>. La comunità non venne però

---

<sup>19</sup> Brigitte Degler-Spengler ha studiato questa evoluzione dall'XI al XIII secolo e ne ha mostrato gli effetti sull'origine del movimento delle beghine; Degler-Spengler 1984. Cfr. anche Elm 1982; Degler-Spengler 1982 e 1985.

<sup>20</sup> Cfr. le esaurienti ricerche per il riconoscimento delle Domenicane e delle Clarisse in Grundmann 1977, 199-318.

<sup>21</sup> Cfr. Spitzlei 1991, 26-28.

incorporata all'ordine secondo le norme vigenti ma rimase in uno stato non ben definito, sotto la giurisdizione del vescovo di Halberstadt<sup>22</sup>. La cura spirituale delle donne venne probabilmente affidata ai domenicani<sup>23</sup>. Su di esse è anche riscontrabile un forte influsso francescano<sup>24</sup>. Mectilde di Magdeburgo, che come beghina si era assicurata l'assistenza dei domenicani, alla fine della sua vita cercò protezione in questa comunità.

Il movimento religioso femminile fu fin dall'inizio socialmente molto eterogeneo; in esso confluirono sia donne provenienti dalla nobiltà, sia anche donne comuni che rinunciavano volontariamente al possesso di beni, sia altre appartenenti a ceti sociali più poveri che dovevano guadagnarsi la vita mediante lavori manuali. Quanto era compreso in una *cura monialium*, cioè l'insieme delle comunità femminili incorporate in un ordine, era vincolato alla clausura e alla recita dell'ufficio corale. Ciò presupponeva che tutte le comunità fossero economicamente indipendenti. Escluse da questo regime rimasero le donne il cui patrimonio non era sufficiente per condurre una vita di quel tipo. Soprattutto quando gli istituti dei conversi cisterciensi furono sciolti esse dovettero cercarsi nuove possibilità di vita religiosa. In particolare, nell'Europa del Sud esse trovarono il modo di appoggiarsi agli ordini mendicanti, in una forma di vita regolata, come terziarie. Queste comunità di religiose, che volevano condurre una vita di penitenza e di ascesi nel mondo, ottennero alla fine del XIII secolo il riconoscimento papale.

Le comunità di beghine all'inizio sorsero indipendenti dagli ordini, e senza una solida organizzazione. L'esatto inizio del movimento delle beghine è avvolto dall'oscurità, anche se non mancano attribuzioni leggendarie a figure di fondatori, quali ad esempio Lambert le Bègue o santa Begga<sup>25</sup>.

In effetti il movimento deve aver fatto parte del movimento pietistico del XII e XIII secolo, nel quale sono da includere anche cisterciensi e premonstratensi, nonché domenicani e i francescani, e al quale appartenevano diversi altri gruppi più o meno eretici. Abbiamo visto come al momento della fondazione di nuovi ordini la componente femminile tendesse a essere un ramo molto forte e come d'altra parte, proprio per questo motivo, gli ordini incontrassero grosse difficoltà, cui reagirono con esclusioni e limitazioni. Non ci si deve perciò meravigliare che si ricercassero forme alternative di vita comune, che potessero rispondere alle esigenze anche di donne non di nobili origini o non di condizioni economiche elevate. Nel 1216 il papa Onorio III autorizzò la nuova forma di vita beghinale esperita da donne riunite in case comuni. «Nel caso delle prime beghine potrebbe essersi trattato di donne che non potevano più essere accolte come sorelle converse nei monasteri maschili e alle quali non era

---

<sup>22</sup> Ciò si può evincere dai contratti giuridici trascritti nel registro ufficiale degli atti. Cfr. anche Spitzlei 1991, 29ss. Nella ricerca è stato più volte messo in discussione se Helfta fosse un monastero di benedettine o di cisterciensi. Cfr. il sommario della ricerca in Bangert 1997, 22ss.

<sup>23</sup> Cfr. Spitzlei 1991, 33-36. Questa circostanza è confermata nell'opera di Gertrudela Grande

<sup>24</sup> Cfr. Bangert 1997, 27

<sup>25</sup> Elm 1980, 44

stato concesso di entrare in un monastero femminile come monache»<sup>26</sup>. Queste donne provenivano generalmente dalla piccola nobiltà o dalla borghesia rampante piuttosto che da strati sociali più bassi. Normalmente esse non erano affatto povere, anche se le loro disponibilità non erano sufficienti per essere accolte in un monastero. Inoltre nella loro scelta di vita contava il fatto che esse generalmente preferivano la semplicità piuttosto che le comodità della vita borghese o del chiostro. Purtroppo anche in questo caso si produsse presto una divisione tra le beghine benestanti, che vivevano preferibilmente da sole e conducevano una vita contemplativa, e le beghine «conventuali», che vivevano in case comuni e si dedicavano a lavori manuali. Più tardi, lentamente, iniziò un processo di «conventualizzazione», che trovò la sua forma stabile qualche tempo dopo nei beghinaggi («corti di beghine»), che alla fine divennero luoghi di clausura. Questo processo venne sostenuto soprattutto dai domenicani, i quali erano stati incaricati della cura spirituale delle beghine. In ogni caso nuove ricerche hanno mostrato che la tesi demografica, secondo la quale le beghine fossero donne spiritualmente non assistite a motivo del soprannumero, non regge più. Sia la ricerca diretta a indagare l'effettiva collocazione sociale delle beghine, che è ora disponibile per alcune regioni, sia quella volta a studiare la loro collocazione nel movimento religioso dell'epoca mostrano che il movimento delle beghine aveva un'impostazione spirituale che si ritagliò la sua specifica forma di vita in contrasto con i modelli di vita allora riservati alle donne e in urto con l'opposizione degli ordini maschili che si stavano sviluppando<sup>27</sup>.

A partire dal XIII secolo notiamo un numero sempre maggiore di donne che intenzionalmente non si univano ad alcuna comunità, vivendo solitarie o nelle proprie famiglie, concentrate nelle loro esperienze mistiche o dedite ad attività caritative. Una particolare forma di vita religiosa, vissuta fuori dalle comunità, era quella delle recluse o delle eremite, che a seguito di un permesso del vescovo si richiudevano in una cella o si facevano murare, per sfuggire al mondo e alle sue tentazioni. In quelle condizioni esse conducevano una vita di penitenza e di ascesi, si dedicavano a diversi lavori manuali (filavano, cucivano o anche trascrivevano libri) ed erano spesso disponibili a svolgere direzioni spirituali<sup>28</sup>.

Spesso, in questo periodo, si verificarono casi di pericolosa confusione oscillanti tra l'appartenenza a un ordine ortodosso e l'appartenenza a un movimento sospetto di eresia. Nonostante il collegamento spirituale agli ordini tradizionali, le beghine si muovevano tradizionalmente in uno spazio religioso e teologico relativamente libero, che però portava con sé occasioni di pericolosità. Negli atti del secondo concilio di Lione (1274), per la prima volta si parla del pericolo di eresia per le beghine. Esse vengono accusate di essere troppo entusiaste per le *subtilitates* e per le *novitates* e di

---

<sup>26</sup> Degler-Spengler 1984, 82

<sup>27</sup> .Cfr. la tabella circa l'appartenenza ai ceti sociali in Weinmann 1990, 193

<sup>28</sup> Questo modo di vita comporta il non assoggettamento ad alcuna regola. Comunque nel corso degli anni vennero formulate delle linee guida. Cfr. per es. L. Oliger, *Speculum inclusorum Auctore anonymo anglico saeculi XIV*, Facultas Theologica Pontificii Athenei Lateranensis, Roma 1938.

accostarsi alla Bibbia in modo un po' troppo autonomo<sup>29</sup>. In coincidenza con la condanna a morte per rogo inflitta a Margherite Porete, della quale tratteremo in seguito, il concilio di Vienne del 1311 espresse una condanna generale nei confronti degli insegnamenti del movimento, giudicati spiritualmente troppo liberi. Le deliberazioni assunte furono riprese e confermate nelle Clementine, già a partire dal 1317; il decreto *Ad nostrum*<sup>30</sup> costituì la base giuridica per ulteriori persecuzioni.

Rileviamo come, già al tempo di Ildegarda di Bingen, nel conflitto con i Catari, il sospetto di eresia si estendesse anche alle donne. Al movimento, fondato da uomini, si unirono molto rapidamente anche delle donne, con motivazioni sia sociali sia religiose. Va aggiunto che però oggi viene espressa una valutazione più prudente rispetto a quanto non avvenisse in passato in merito al numero effettivo delle donne che vi parteciparono: il motivo della stima per eccesso era attribuito alla loro seducibilità. Molto difficile è in questo caso la valutazione delle fonti, come è chiaramente sottolineato dalle ricerche più recenti<sup>31</sup>. «Le nostre fonti provengono quasi senza eccezioni da uomini di Chiesa che nutrivano sentimenti ostili nei confronti dei movimenti presi in considerazione»<sup>32</sup>. Per questo motivo resta il dubbio se l'ideologia dualista di questo movimento potesse offrire effettivamente alle donne un'alternativa attraente. Infatti, anche secondo questo insegnamento la donna aveva avuto una parte rilevante nel peccato originale; una presunta purificazione tra l'uomo e la donna poteva piuttosto procedere sulla linea della neutralizzazione dei sessi<sup>33</sup>. Purtroppo non troviamo nessuna testimonianza interessante ai fini della questione che ci interessa che provenga da scritti di donne colpite. In ogni caso alla fine del XIII secolo non si trovano più donne che svolgano funzioni di guida all'interno del movimento cataro. Per questo motivo non ve ne è stata alcuna che abbia assunto una posizione di rilievo per lo sviluppo di una teologia propria.

Ma anche le donne che appartenevano a gruppi non formalmente eretici venivano ritenute inclini alle eresie. In realtà tali donne normalmente non avevano ricevuto una formazione teologica di scuola, e quindi utilizzavano una modalità espressiva piuttosto libera, combinando assieme temi diversi. Presentavano i loro testi dando a essi una forte connotazione di autorevolezza e in questo modo infrangevano tabù e aspettative. In tal modo incorsero nelle attenzioni dell'autorità ecclesiastica e sottoposte a processi, furono condannate. Le diverse forme di vita rivelano, seppure con graduazioni differenti, il fatto che le donne non potevano decidere autonomamente nulla per quanto riguardava la loro vita religiosa, poiché a loro non era riconosciuta alcuna competenza al riguardo. Malgrado l'ampio spettro delle provenienze sociali e dei campi di attività delle donne, per quanto riguarda la loro teologia si può ritenere corretto quanto sostenuto da Bynum a riguardo della loro

---

<sup>29</sup> Cfr. Ruh 1975, 371ss.

<sup>30</sup> *Corpus Iuris Canonici*, Clem. T. VIII c. III. Cfr. Ruh 1982/1, 324.

<sup>31</sup> McLaughlin 1977; Bejick 1993. Entrambe si pongono in una posizione critica nei confronti degli studi di Grundmann 1977 e di Koch 1962 e propongono a loro volta un'altra modalità di valutazione delle fonti

<sup>32</sup> McLaughlin 1977, 35.

<sup>33</sup> Cfr. Shahar 1985, 241

spiritualità: «una pia donna contadina e una pia donna di nobili origini erano più simili tra di loro nella loro spiritualità di quanto non fosse ciascuna di loro rispetto a un uomo appartenente al corrispondente ceto sociale»<sup>34</sup>.

## LA SELEZIONE. LE RAGIONI DI UNA SCELTA

Operare una selezione dall'abbondante materiale, che nel frattempo è diventato disponibile, è alquanto difficile. Molti monasteri, comunità religiose e singole personalità hanno dato contributi teologici importanti nel corso del Medioevo. Per quanto ci riguarda abbiamo scelto di far parlare le donne stesse e per questo motivo abbiamo incluso nella nostra selezione solo quelle donne che ci hanno lasciato una testimonianza scritta della loro teologia. Escluse dalla nostra presentazione rimangono pertanto quelle donne la cui vita, le cui visioni e le cui rivelazioni ci pervengono solo dalla penna dei loro biografi, anche se le loro testimonianze possono essere considerate importanti dal punto di vista storico e spirituale<sup>35</sup>.

Poiché non abbiamo testimonianze scritte che documentino l'intero Medioevo, ci concentreremo su quanto alcune donne, collocabili in contesti diversi, ci hanno lasciato in un arco temporale di tre secoli (dal XII al XIV secolo). Porremo anche attenzione alle regioni dalle quali esse provengono e dal contesto che le caratterizzava.

Cominciamo con il XII secolo e con Ildegarda di Bingen e Elisabetta di Schönau, due benedettine che sebbene vivessero in condizioni molto simili si esprimevano in una forma assai diversa l'una dall'altra. Continueremo poi con Gertrude la Grande, che, formata nella tradizione benedettina e cisterciense, ha redatto le sue opere in latino.

Le altre tre donne che qui presenteremo non hanno fatto esperienza di vita monastica; si servono nei loro scritti della lingua popolare che parlavano. Con Margherita Porete potremo presentare la spiritualità delle beghine e trasferirci in Francia e pertanto studiare un caso che subì il controllo dei teologi dell'Università di Parigi. Avremo modo di avvicinare la mistica inglese del XIV secolo presentando la reclusa Giuliana di Norwich. Infine prenderemo in esame gli scritti di Caterina da Siena, e questo ci permetterà di rivolgere il nostro sguardo all'Italia e a un caso nel quale il dono della mistica starà alla base di un impegno politico.

---

<sup>34</sup>Bynum 1995, 149

<sup>35</sup>Cfr. Opitz 1984; Peters 1988; Ringler 1980; Vanja 1982