

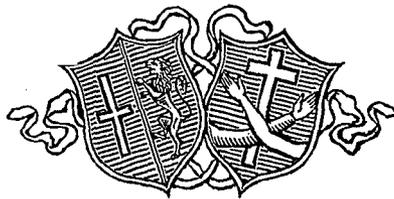
**MOVIMENTO RELIGIOSO FEMMINILE
E FRANCESCANESIMO
NEL SECOLO XIII**

SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI

**MOVIMENTO RELIGIOSO FEMMINILE
E FRANCESCANESIMO
NEL SECOLO XIII**

ATTI DEL VII CONVEGNO INTERNAZIONALE

Assisi, 11-13 ottobre 1979



ASSISI 1980

PREMESSA

Con la pubblicazione degli Atti del VII Convegno di studi organizzato dalla Società internazionale di Studi francescani, svoltosi in Assisi i giorni 11-12-13 ottobre 1979, si manifesta la volontà del Consiglio direttivo di allargare il dibattito degli studiosi interessati alla storia del francescanesimo ai problemi della sua collocazione nella società medievale europea dei secoli XIII e XIV. L'argomento affrontato in quella occasione, « Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII », costituiva una occasione per cercare di collocare la genesi e la diffusione delle forme di vita, delle istituzioni e degli ideali minoritici nel loro contesto più ampio. Di qui la necessità di gettare uno sguardo alle spalle, a quel mondo monastico benedettino « in crisi » cui nella sostanza — o almeno in buona parte — si sostituirono gli insediamenti femminili francescani, con il progredire della loro monacalizzazione. Fu questo uno degli esiti della politica pontificia nei confronti del movimento religioso femminile, allo scopo di riassorbirlo all'interno delle istituzioni ecclesiastiche, dopo che la comparsa della donna a nuove forme di responsabilità e di protagonismo sulla scena storica aveva costituito il fondamento di molti fermenti eterodossi ed ereticali. In altri termini — e ciò è stato mostrato molto bene dalle relazioni e soprattutto dalla tavola rotonda conclusiva, in cui i relatori hanno confrontato le loro opinioni e le hanno discusse con i partecipanti al Convegno — dalla prima comunità di penitenti femminili di San Damiano, perfettamente omogenea alle

forme di vita religiosa femminile fiorenti nel primo decennio del secolo nell'Europa e nell'Italia centro-settentrionale, si passò — attraverso il filtro dell'*Ordo pauperum dominarum de Valle Spoletana sive Tuscia* creato da Ugolino d'Ostia — alla creazione di un ramo femminile dell'ordine francescano, denominato prima *Ordo S. Damiani* e poi *Ordo s. Clarae*, progressivamente affidato, malgrado le resistenze dell'ordine, alla cura spirituale dei frati minori.

Mi preme sottolineare — per i consensi che sono stati manifestati in occasione del Convegno ed in seguito — l'ampio spazio dato alla discussione, con una disponibilità ed una vivacità non comuni, segno dell'interesse per l'argomento e della volontà di dibattito e di collaborazione dei partecipanti.

Questo volume è sotto i torchi nei giorni che precedono l'apertura dell'VIII Convegno di studi, indetto sul tema: «Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel secolo XIII», che si pone sulla stessa linea scientifica e storiografica del precedente, prima che la Società internazionale di Studi francescani, in concomitanza con l'apertura delle celebrazioni dell'VIII centenario della nascita di Francesco d'Assisi, dedichi il suo convegno del 1981 ad una ampia disamina della fortuna storica della figura dell'Assisiata.

Ancora una volta dobbiamo al Magnifico Rettore, prof. Giancarlo Dozza, ed al Consiglio di Amministrazione dell'Università di Perugia, se sono state assicurate le condizioni organizzative e finanziarie che hanno permesso la pubblicazione degli Atti del VII Convegno e l'organizzazione dell'VIII Convegno della Società internazionale di Studi francescani che si apre nel mese di ottobre.

Assisi, festa delle Stigmate 1980.

ROBERTO RUSCONI

Vice Presidente

della Società internazionale di Studi francescani

VERBALI DELLE SEDUTE

MATTINA DI GIOVEDÌ 11 OTTOBRE 1979
SALA DELLA CONCILIAZIONE DEL COMUNE DI ASSISI

Il 7° Convegno di Studi della Società internazionale di Studi francescani viene ufficialmente aperto dalle note delle chiarine d'argento dei valletti del Comune di Assisi.

Il Sindaco della città, comm. Enzo Boccacci, rivolge ai convegnisti, che gremiscono la sala, il seguente indirizzo di saluto :

ENZO BOCCACCI. — La città di Assisi saluta gli studiosi qui intervenuti per partecipare a queste giornate, che sono ormai diventate una puntuale ricorrenza ed un appuntamento d'obbligo per quanti s'interessano al Francescanesimo in particolare e al medioevo in generale.

Anche il Convegno che si tiene quest'anno — dopo i sei degli anni precedenti — si annuncia quanto mai ricco di stimoli di ricerca e di discussioni.

Questa volta si parla di santa Chiara, l'umile e grande « pianticella » di san Francesco.

Così grande è l'importanza di questa donna, che senza la sua figura non si capirebbe compiutamente la carica rinnovatrice nella Chiesa e nella società di s. Francesco e del movimento francescano.

Studiare la figura di lei e avvicinarsi alla spiritualità delle Clarisse aiuta anche a spiegare la grande capacità della nostra Chiesa a capire in ogni tempo i problemi e le esigenze del mondo femminile.

Bene ha fatto, pertanto, la Società internazionale di

Studi francescani a dedicare un Convegno al movimento femminile francescano, chiamando a tenere relazioni sul tema chiarissimi docenti.

Non si parlerà, è vero, soltanto di Chiara; ma partendo dall'indagine sul mondo del monachesimo femminile in generale, da quello dell'alto medioevo alle nuove forme di vita religiosa dei secoli XII e XIII, si cercherà di mettere in luce, nei suoi caratteri peculiari, il sorgere e l'estendersi del movimento femminile francescano, che da S. Damiano si diffuse su tutta la terra.

Il cristianesimo e il mondo devono molto a s. Chiara, per l'insegnamento della sua vita, fatta di scelte ispirate da ardore, da coraggio, da sicurezza. Quanto è cara al cuore di ogni assisano e di ogni innamorato del Francescanesimo quella data ormai lontana del 19 marzo del 1212, giorno della domenica delle Palme, in cui la fanciulla assisana, ricevuto il ramoscello d'olivo dalle mani del vescovo Guido, sfidando ferree convenzioni sociali del suo tempo, si recava nottetempo nella chiesetta di S. Maria della Porziuncola per farsi recidere da Francesco i biondi capelli e votarsi a Dio.

Quale orma ha lasciato il suo esempio è il suo insegnamento! Quanto è rispondente a verità l'elogio tessuto dalla penna di Tommaso da Celano: « Chiara, natia di Assisi, pietra preziosa di tutte le altre ad essa sovrapposta...

Infatti l'eletta donna, attratta a Dio dalle esortazioni dell'uomo santo, fu a moltissimi d'incitamento e di esempio a seguire la stessa sua via. Nobile di famiglia, più nobile di animo, castissima nella mente, giovinetta di età e di prudenza adulta, costante nel proposito e nel divino amore ardentissima. Chiara di nome, chiarissima nel costume, nella mente, nel governo della comunità, nei rapporti con la suprema autorità della Chiesa.

Essa fu la pietra angolare, sopra la quale sorse il mirabile edificio, la cui lode non si può dire degnamente da lingua umana, perché fu l'opera di Dio ».

Siamo grati, quindi, alla Società internazionale di Studi

francescani, al suo presidente prof. Ignazio Baldelli, al vicepresidente prof. Roberto Rusconi ed al Consiglio tutto, per averci dato questa nuova occasione di avvicinarsi a Chiara e alle Clarisse.

A tutti gli studiosi qui intervenuti formuliamo l'augurio di un fecondo lavoro.

Buona permanenza nella nostra, nella vostra Assisi.

IGNAZIO BALDELLI. — Signor Sindaco di Assisi, rappresentante del Ministero dei Beni Culturali, Comandante della Legione dei Carabinieri, cari amici, signore e signori, questo Convegno di studi è, come ben sapete, il settimo dal giorno in cui la Società di Studi francescani è risorta a nuova vita, da quando cioè essa si è data un nuovo statuto, che, nello spirito dell'antico, elevava l'istituzione alla dignità di istituto universitario. Si poteva legittimamente sperare che la vita istituzionale della Società si sarebbe svolta tranquillamente sui binari sagacemente posti. La volontà dell'Università di normalizzare gli istituti che sono sorti a Todi, a Gubbio e appunto ad Assisi sta invece ponendo in discussione quell'assetto. Ne parleremo naturalmente nell'Assemblea di sabato; ma voglio qui, davanti a tutti i convenuti, soci e non soci, assisani e non, ribadire fermamente il nostro proposito di salvaguardare lo spirito e i fini della nostra Società, anche, se necessario, con durezza; sul piano contingente il nostro atteggiamento sarà tuttavia pronto a cogliere proposte e innovazioni. Comunque vadano le cose, già questa mattina voglio ricordare solennemente che soltanto l'Assemblea della Società ha il potere di accogliere o non le proposte che verranno dall'Università.

L'attività della Società è chiara agli occhi di tutti: essa è divenuta un centro importante di riferimento. I nostri convegni internazionali di studi, regolarmente tenuti per sette anni consecutivi, hanno portato ad Assisi centinaia di studiosi di tutto il mondo; quei convegni sono entrati ormai nel calendario degli studiosi di cose francescane. Gli

Atti di quei convegni sono ormai un punto di orientamento necessario, oso dire, per tutta la medievistica. Viviamo nel mondo, e specialmente in Italia, un momento difficile, in cui la violenza e la crisi economica pongono in pericolo grave lo stesso assetto del vivere civile e gli storici presenti, proprio a causa del loro mestiere, ne sono più drammaticamente coscienti.

E allora il sapere di continuare a far vivere centri di studio come il nostro, che così robustamente si richiama a momenti eccelsi della vita umana, è come non mai di assoluta coerenza.

Apro quindi i lavori di quest'anno sotto un'insegna severa : *in spe contra spem*. Con la lieta serenità di sempre do il benvenuto e il bentornato a tutti i convenuti e ringrazio quanti hanno contribuito con la loro abnegazione alla vita della Società, specialmente il caro padre Stanislao da Campagnola, che quest'anno ha lasciato il Consiglio direttivo per la disposizione statutaria che vincola il posto di vicepresidente al cattedratico *pro tempore* degli Studi francescani nell'Università di Perugia. Vi ringrazio.

I lavori del Convegno hanno inizio sotto la presidenza del prof. Ignazio Baldelli, che invita il dom Jean Leclercq, O.S.B., dell'abazia di Clervaux, a tenere la relazione inaugurale.

Dom JEAN LECLERCQ, parla de : *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII* (pp. 61-99).

Alle ore 12, nella Residenza Municipale, i convegnisti sono ricevuti dal Sindaco della Città per un rinfresco.

POMERIGGIO DI GIOVEDÌ 11 OTTOBRE 1979
SALA DELLA CONCILIAZIONE DEL COMUNE DI ASSISI

Alle 15,30 riprendono i lavori, sotto la presidenza del p. Théophile Desbonnets, O.F.M., il quale dà senz'altro la parola al prof. Giovanni Gonnet, dell'Università di Bari.

Il prof. GIOVANNI GONNET tiene la sua relazione sul tema: *La donna nei movimenti pauperistico-evangelici* (pp. 101-129).

Il p. Desbonnets ringrazia il relatore e così interviene:

THÉOPHILE DESBONNETS. — Il me semble que les historiens ont souvent minimisé l'influence que les mouvements hétérodoxes avaient pu avoir sur le développement du franciscanisme naissant. Le professeur Gonnet, en nous faisant profiter, année après année, de la parfaite connaissance qu'il a de ces mouvements, nous aide à rétablir une plus juste perspective: en votre nom à tous je l'en remercie.

Et maintenant, si nous voulons exorciser la pluie qui continue à tomber, il n'y a rien d'autre à faire que de continuer à travailler. C'est pourquoi je propose de passer à la seconde partie de cette 'seduta', c'est à dire à la discussion sur la relation de dom Leclercq: *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, et j'invite ceux qui ont des questions à poser à se manifester.

OKTAVIAN SCHMUCKI. — Nella sua densissima relazione, padre Leclercq ha apportato dettagli molto interessanti sulla preminenza di origine nobiliare delle vocazioni nel movimento monastico femminile. Inoltre, ha messo l'accento sul carattere spesso coattivo delle «vocazioni» tra le fanciulle di tale discendenza. In vista del tema principale a cui è dedicato il presente convegno, sarebbe stato opportuno se avesse messo in maggior luce gli aspetti prettamente

spirituali del monachesimo femminile, come appaiono luminosamente in molte sante benedettine dell'epoca. Questa lacuna sorprende alquanto in uno studioso cui è universalmente riconosciuta competenza in materia di spiritualità monastica medioevale. Forse avrà occasione di far risaltare, nella stesura definitiva della sua relazione, eventuali convergenze o divergenze spirituali tra il movimento femminile monastico e quello delle Damianite.

Per inciso, nel testo proposto al pubblico ha accennato pure alla problematica relativa alle beghine. Mi permetto di ricordare che, da alcuni studi recenti, è stata evidenziata una certa convergenza religiosa tra le beghine e il movimento francescano. Poiché, a motivo della lingua in cui è scritta, l'opera facilmente sfugge, vorrei attirare la sua attenzione sull'indagine fondamentale di Alcantara Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIe-XIIIe eeuw*, Antwerpen 1947 (cf. *Bibliog. Franc.* VIII, n. 1074), o — nell'adattamento francese in vista in un pubblico più vasto — : *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune*, in *Etudes franciscaines. Supplément annuel* 17 (1967), pp. XIX-78.

ROMANA GUARNIERI. — Devo premettere una cosa: io non sono una francescanista, e sono venuta qui esclusivamente per imparare. Nata in Olanda e conoscendo l'olandese, le circostanze della vita mi hanno indotta a studiare il movimento mistico femminile nei Paesi Bassi tra la fine del 1100 e i primi del '300, cercando di individuare eventuali rapporti con analoghi movimenti coevi in Italia.

Devo dire che finora da questo convegno mi sembra che non siano sufficientemente emerse alcune cose che pure allo stato degli studi sono abbastanza chiare, e cioè che non solo in Fiandra, ma anche in Italia sul finire del 1100 fioriva già un vasto, libero movimento penitenziale, non solo maschile (come quello messo a nudo dal p. Meersseman), ma

anche femminile, a carattere quest'ultimo fortemente eremitico, ancora poco studiato (salvo forse per le Umiliate). Esso andrebbe preso in considerazione, studiando gli inizi di Chiara, la quale, dopo le relazioni di Gonnet e Leclercq, è spuntata fuori un po' come un fungo, senza un approfondito collegamento o almeno un tentativo di sutura con l'*immediato* retroterra culturale. Penso che si dovrebbe invece approfondire, se possibile — sia pure per estrapolazione, in mancanza di documenti diretti — il senso del soggiorno di Chiara non solo presso le benedettine (se ben ricordo in principio Chiara e le sue compagne, con la cosiddetta regola di Ugolino, si adeguano al modo di vivere benedettino, senza peraltro adottarne la regola), ma soprattutto quello presso le recluse di S. Angelo in Panzo. Per esempio, non sembra un caso, se una beata della Valle Reatina, più o meno coeva di Chiara, Filippa Mareri, sul termine della sua vita e — insieme — della sua esperienza di reclusa domestica, accetta di vivere con alcune compagne secondo la primitiva regola di s. Chiara, quella del 1218, più vicina alle prime esperienze damianite.

Nel caso della Mareri si tratta di una vera e propria vita parallela, in nulla dipendente — se non proprio all'ultimo — dalla esperienza di Chiara: entrambe sembrano aver vissuto qualcosa che era nell'aria, anche se a noi sfugge ancora nei suoi connotati precisi. Qualcosa del genere vale probabilmente anche per la b. Margherita Colonna, anche se la sua vicinanza ai francescani — a parte un ipotetico incontro con lo stesso Francesco — fu piuttosto stretta tramite il fratello card. Giovanni, amico e protettore degli Spirituali. Vicinanza che però non sembra affatto dipendenza: il suo soggiorno eremitico alla Mentorella e la sua morte a Roma in casa di un'amica bizoca, indipendente da qualsiasi ordine religioso, sono legate a tradizioni assai più antiche, che semmai confluiscono nel movimento femminile francescano, ma non ne dipendono. Anzi! Mi pare anche significativo e meritevole di un'accurata indagine storica — ma-

gari anche mediante un confronto di tipo strutturale delle singole *Vitae* — il fatto che le molteplici esperienze eremitiche delle recluse domestiche nostrane (le quali sono, in questa fase, autentiche « monache in casa », ossia bizoche — o pinzochere che dir si voglia) somigliano straordinariamente alle esperienze eremitiche vissute già sul finire del sec. XII dalle beghine fiamminghe, delle quali recò notizia al primitivo mondo francescano il canonico leodiense — e poi cardinale — Giacomo da Vitry, direttore spirituale e quindi biografo di una delle più famose tra le beghine fiamminghe, Maria d'Oignies. Tanto nel suo caso delle beghine — recluse fiamminghe quanto in quello delle bizoche-recluse nostrane colpisce la sostituzione della funzione sacrale, apotropaica della reclusa (funzione che ne giustificava il mantenimento da parte della comunità civile), con un carattere più interiore, volto sì alla preghiera contemplativa fino alla esperienza mistica, ma pur sempre strettamente connesso con una attività caritativo-apostolica che fu interdetta a Chiara e alle sue seguaci, ma che caratterizza appunto su scala europea l'intero movimento femminile semireligioso o semiclericale dei secoli XII-XIV.

Il cappuccino p. Alcantara Mens aveva cominciato col mettere a nudo alcuni contatti e alcune consonanze fra i due gruppi, quello fiammingo e quello italiano, ma poi, forse per il fatto che il suo bellissimo libro sulle beghine olandesi non è stato mai tradotto in nessuna lingua accessibile ai nostri giovani studiosi, un po' carenti in fatto di padronanza della lingua, tutto è rimasto lì. Peccato.

Perché io sono convinta che urge ricollocare anche le nostre « mulieres religiosae », le nostre « sanctimoniales », presenti e documentabili nell'Italia del secolo XII né più né meno che nelle Fiandre o in Renania, e che non vanno confuse con le « canonichesse », largamente presenti durante tutto il Medio Evo in Italia, in un più vasto contesto largamente europeo (ivi compresa *tutta* l'area mediterranea, slava, bizantina, persino araba).

Poi vorrei dire ancora una cosa, a cui converrà pure porre molta attenzione, se non vogliamo restare vittime di miti duri a morire. Studiando questi gruppetti, per lo più esigui, di donne devote, si ha l'impressione che molte volte esse si associno ad un ordine maschile piuttosto che a un altro, per ragioni puramente contingenti, piuttosto che per chiare scelte di ordine spirituale. Se trovavano a portata di mano un convento di francescani, si appoggiavano ai francescani, se un convento di domenicani, non c'erano problemi: andavano bene i domenicani. E ciò vale per i servi di Maria come per i carmelitani ecc. — Senza dire che a loro volta i vescovi, non ignari dell'antica tradizione relativa alle « sanctimoniales », spesso sceglievano di dare a questi gruppetti un minimo di istituzionalizzazione, organizzandole in minuscole comunità con regola agostiniana, indipendentemente dall'appartenenza dei loro amici e direttori spirituali a uno o ad un altro ordine.

Le mantenevano così direttamente sotto la loro giurisdizione, sottraendole — è il caso di rilevare — alla giurisdizione di un ordine inquieto come quello francescano (basta pensare ai pericolosi rapporti di una Chiara da Montefalco con i frati di Bevagna!). Certo, un conto è una sistemazione a carattere giuridico-istituzionale, e un conto è una affinità spirituale. Comunque, anche per Chiara da Montefalco, che peraltro vestì sempre *de bisco*, non dimentichiamo che cominciò reclusa, nel romitorio di S. Leonardo...

JEAN LECLERCQ. — Non posso che ringraziare R. Guarneri per tutti i fatti sui quali richiama l'attenzione degli studiosi. In una relazione di sintesi non era possibile trattare tutte le forme di vita della *mulierum sanctae* (*sanctimoniales*, reclusa, beate di tutti i nomi) nell'Italia dei sec. XI-XIV. È certo che studi di sociologia storica sui diversi ambienti rimangono da fare, ma già ne abbiamo un bel esempio nel saggio di G. ANDENNA, *Il monachesimo cluniacense femminile nella « Provincia Lombardie »*, in *Cluny in Lombar-*

dia - *Atti del Convegno di Pontida, 22-25 aprile 1977*, Cesena 1978, pp. 331-380.

Il fenomeno delle recluse è molto variegato. Ne ho trattato in una lezione data alla Columbia University di New York, che è in corso di pubblicazione, sotto il titolo: *Medieval Women Recluses*.

È certo pure che dobbiamo diffidare dei miti facili, come spero di ribadire in una lezione, già annunciata, all'Università di Madison, Wisconsin, su *Medieval Feminine Monasticism: Reality versus Romantic Images*. - Sono totalmente d'accordo con ciò che dice R. Guarnieri sul collegamento delle monache di tutti nomi coi vari ordini religiosi.

R. GUARNIERI. - Il p. Leclercq stamattina ci ha detto che nel sec. XII il movimento penitenziale femminile è legato al fenomeno delle recluse, la clausura delle grate sarebbe stata a poco a poco applicata alle cenobite. Ora, mi piacerebbe sapere — se possibile — come si configurasse nella pratica reale la clausura delle recluse nell'Italia centrale tra la fine del 1100 e i primi decenni del '200.

Questo perché, basandomi su documenti coevi o di poco posteriori a Chiara (mi riferisco alla vita della beata Filippa Mareri, a quella della b. Margherita Colonna edita dall'Oli-ger, alla vita della b. Chiara da Rimini edita dal Garampi, a quella della b. Umiliana dei Cerchi scritta da fra Vito da Cortona, tralasciando la vita della b. Angela da Foligno e quella di s. Margherita da Cortona, perché già più tardive), ho l'impressione che il tipo di clausura praticato da queste donne avesse ben poco a vedere con l'idea che generalmente ce ne siamo fatti noi: non si trattava in nessun modo di « murate vive ». Per loro la reclusione costituiva solo un momento di grande impegno penitenziale, per entro a una vita a carattere liberamente apostolico, come appunto sembra sognasse agli inizi Chiara al fianco di Francesco. Tutte queste sante e beate, per quello che mi consta, praticavano una reclusione temporanea, in certe loro « casette » poco di-

stanti dalla città oppure addossate alle mura cittadine, o anche dentro le torri cittadine, da cui però uscivano con molta libertà, per motivi di devozione, per raccogliere (o distribuire) elemosine o per pellegrinaggi vari. Insomma, mi domando che tipo di reclusione poté sperimentare Chiara presso le « mulieres religiosae reclusae » di S. Angelo in Panzo sul Subasio, in rapporto alla clausura poi praticata in S. Damiano, dopo l'accettazione non tanto della « forma vitae » proposta da s. Francesco e neppure tanto delle costituzioni di Ugolino, quanto della regola del 1247 e soprattutto delle ultime modifiche del 1253, con la definitiva rinuncia a qualsivoglia, anche remota, possibilità di attività apostolica. Ma forse la risposta dovrei chiederla al p. Grau !

JEAN LECLERCQ. — Non mi sembra di aver detto che il movimento penitenziale del sec. XII è legato al fenomeno delle recluse. Quest'ultimo non è che una delle molte manifestazioni del vasto movimento religioso femminile, nel monachesimo e fuori. Del resto, le forme di vita delle recluse erano molto complesse : non tutte erano delle « murate vive ». In questo senso ammetto che è stato una mia semplificazione il dire che la clausura delle recluse fu applicata alle cenobite. D'altra parte, le forme di clausura — sia nella legislazione che nella pratica — erano molto diverse, come spero di mostrare altrove. E non dobbiamo proiettare sulla clausura medievale le idee e le pratiche che sono prevalse dopo il Concilio di Trento, l'intervento di s. Carlo Borromeo, e l'inasprimento della legislazione nel sec. XIX e nella prima metà del XX.

Riguardo a s. Chiara stessa, la questione tocca piuttosto al p. Grau.

GIOVANNI GONNET. — Mi ha interessato in modo particolare la problematica con la quale p. Leclercq ha posto termine alla sua relazione : il monachesimo di classe, quasi esclusivamente di estrazione nobiliare ; la mancanza di vo-

cazione, soprattutto nei casi non infrequenti di costrizioni familiari ; la clausura, forse ispirata alla constatazione pessimistica che la virtù della donna è più fragile di quella dell'uomo ; le pratiche di donazione che potevano essere sospettate di simonia, e in ultimo il quesito se la vita monastica femminile abbia recato pregiudizio al matrimonio. Mi soffermerei su quest'ultimo punto. A parer mio p. Leclercq ha giustamente richiamato la preferenza dell'apostolo Paolo per il celibato, anche se leggiamo nelle sue epistole delle costanti esortazioni atte non solo a rafforzare l'istituzione della famiglia con l'amore reciproco dei coniugi, ma anche a consigliare il matrimonio come rimedio alla concupiscenza : « melius est nubere quam uri » (I Cor. 7, 9).

Dopo aver ringraziato gli autori dei precedenti interventi, il p. Desbonnets apre la discussione sulla relazione del prof. Gonnet.

DAMIEN VORREUX. — Je voudrais intervenir non pas pour poser des questions, mais pour fournir deux exemples à l'appui de ce qu'a dit le professeur Gonnet.

Le premier exemple est proposé pour illustrer l'attitude des moines à l'égard des femmes. Dans l'église de Vézelay, en France, un chapiteau raconte une scène de tentation : un démon présente une femme à saint Benoît. Il y a trois inscriptions : au-dessus de saint Benoît il est marqué « Benedictus » ; au-dessus du diable il est marqué « diabolus » ; et au-dessus de la femme il est marqué une deuxième fois « diabolus » ! Voilà pour l'équation « femme = danger » ou « femme = péché ».

Le deuxième exemple montre que la femme était considérée aussi comme élément actif de sainteté. C'est l'exemple de sainte Marie-Madeleine. Bien sûr, sainte Madeleine était vénérée comme pécheresse repentie, mais elle était vénérée aussi comme l'« apôtre des apôtres » : c'est elle qui leur annonça la Résurrection ! Très tôt, sa légende s'est emparée

de cette fonction d'apôtre, et les textes racontent avec éloge comment elle a prêché l'Évangile aux habitants de la ville de Marseille. Elle est ainsi présentée comme « prédicatrice » à l'époque où l'Église interdisait aux femmes de prêcher. Il est vrai qu'elle n'a pas prêché dans une église ni à un auditoire paroissial de fidèles ; elle annonçait l'Évangile à un auditoire encore païen. Sa légende ne la présente donc pas comme en contradiction avec les ordonnances de l'Église ; ces textes hagiographiques veulent exciter l'admiration des fidèles pour son zèle missionnaire. Cette référence, parmi bien d'autres, rend plus vraisemblable et plus compréhensible le désir manifesté par sainte Claire d'aller prêcher l'Évangile en terres infidèles.

GIOVANNI GONNET. — Je vous remercie de vos précieuses suggestions, surtout à propos de l'église de Vézelay. La question de la prédication des femmes a été souvent reprise par les polémistes anti-vaudois, qui rappellent tous l'exhortation de l'apôtre Paul : « mulieres in ecclesiis taceant » (I Cor. 14, 34), à savoir non seulement dans les églises proprement dites, mais aussi dans les réunions, bref « in conventu fidelium ». Or, se taire est évidemment le contraire de parler, mais est-ce que cela implique toute intervention verbale de la femme dans les assemblées de fidèles, ou bien seulement la faculté de prêcher ?

Dopo la discussione, il presidente di turno invita il prof. Fabio Bisogni dell'Università di Siena, a tenere la sua relazione.

Il prof. FABIO BISOGNI parla sul tema : *Per un census delle rappresentazioni di santa Chiara nella pittura in Emilia, Romagna e Veneto sino alla fine del Quattrocento* (pp. 131-165).

Il p. Desbonnets si complimenta col prof. Bisogni e chiude i lavori della prima giornata del Convegno.

MATTINA DI VENERDÌ 12 OTTOBRE 1979
SALA DI CULTURA FRANCESCANA
«P. ANTONIO GIORGI» DI S. DAMIANO

Il secondo giorno dei lavori si apre con la presidenza di turno del prof. Nino Scivoletto, dell'Università di Perugia, il quale invita il p. Pietro Giorgi, O.F.M. a rivolgere un saluto ai convegnisti che gremiscono la Sala.

Prende la parola il p. Pietro Giorgi, direttore della Sala francescana di S. Damiano.

PIETRO GIORGI. — Permettetemi di chiamarvi così — fratelli ed amici carissimi — con quella semplicità di linguaggio che va all'essenziale e che si intona con l'ambiente che vi circonda.

Non posso non manifestare la gioia e, vorrei dire, quasi la confusione nel vedere raccolta, qui in S. Damiano, qui, in questo centro francescano di spiritualità, tante eminenti personalità del mondo culturale di oggi. È per me una gioia per più motivi che si condensano in questo: la vostra presenza qui stabilisce — anche prima di parlare — un rapporto eloquente tra l'oggi della cultura (o meglio: l'oggi della ricerca dei valori autenticamente umani) e una esperienza di sette secoli fa, che ancora continua in quasi ventimila creature che l'hanno liberamente abbracciata e tuttora la vivono con intensità.

Voi che mi ascoltate, con molta maggiore competenza di me, potete misurare il significato di questo rapporto con tutte le sue implicanze storiche e culturali; a me spetta soltanto dirvi, ancor prima di cominciare, un grazie che viene dal cuore e dalla gioia della mia fede di cristiano e di francescano.

Questa gioia non è soltanto mia; è anche delle Clarisse che sono state avvertite di questo nostro incontro che stiamo facendo in quella che è la culla del loro ordine, centro ideale del loro spirito evangelico-contemplativo, di cui si nutrono,

del quale alimentano la loro vita claustrale, a cui Dio le ha chiamate.

Esse perciò sono qui presenti spiritualmente, e mi incaricano di ringraziarvi dell'onore che rendete, con le vostre ricerche scientifiche e le vostre pubblicazioni, alla loro madre e maestra Chiara d'Assisi. Anzi, desiderano anche testimoniare in base alla loro esperienza quanto voi, con lo studio, avete scoperto, cioè la freschezza dell'ideale religioso femminile inaugurato da Chiara e tuttora vivo nella Chiesa post-conciliare.

Il segreto di questa perenne freschezza e attualità è dovuto al contenuto puramente evangelico del messaggio francescano, che Chiara ha tradotto in termini di vita femminile eminentemente contemplativa, con caratteristiche proprie che la differenziano dal modello monastico benedettino.

Le Clarisse di oggi sono consapevoli del significato pregnante che Chiara ha voluto condensare nella denominazione data loro di « sorelle povere ». Sì, infatti, esse dovranno essere « sorores », non « dominae », come avrebbe voluto chiamarle, con squisita cortesia, Francesco, e neppure dovranno chiamarsi « Minorisse » come altri avrebbero desiderato, ma semplicemente ed evangelicamente « sorelle » o « suore » (che è lo stesso), con l'umile e incisiva qualifica di « povere ». Questo doppio titolo, che salda insieme le due beatitudini evangeliche della fraternità e della povertà, sta tanto a cuore a santa Chiara che lo inserisce ufficialmente all'inizio del primo capitolo della Regola da lei composta e approvata da Innocenzo IV, l'antivigilia della sua morte: 9 agosto 1253.

Il concetto di autorità come servizio a Dio e alla comunità è contenuto in germe in questa denominazione, alla quale — con la gioia di una riscoperta — si rifanno le Clarisse di oggi.

Anche una profonda « sensibilità ecclesiale » Francesco e Chiara hanno trasmesso alle loro figlie richiamandole continuamente alla responsabilità di rendere testimonianza al-

l'amore di Cristo non solo ai vicini, ma anche ai lontani, come membri della Chiesa militante e pellegrina sulla terra e con la fedeltà al « signor Papa » e alla Sede Apostolica di Roma.

Il lavoro « fatto con le proprie mani », ci dice ancora Chiara, è una grazia cui bisogna essere fedeli e alla quale bisogna impegnarsi in modo, però, da rispettare il primato dello spirito sulla materia, della preghiera sull'attivismo, che disperde e ci aliena dal nostro vero io.

Nella Regola di Chiara 1253 le Clarisse di oggi trovano anche un invito al « dialogo fraterno », un pressante richiamo alla riconoscenza verso Dio e verso i fratelli, uno stimolo alla collaborazione con l'abbadessa e tra di loro e soprattutto un appassionato appello alla povertà come espropriazione a favore degli altri per amore di Cristo povero e della Madre poverella.

Infine, tutto conduce alla letizia perfetta e universale di chi è abituato a contemplare il volto di Dio in tutte le realtà che lo circondano.

Chiedo scusa per essermi dilungato forse troppo; ma era pur giusto che, nel ringraziarvi di essere venuti fin qui, mi facessi interprete presso di voi della fede gioiosa, della fraterna riconoscenza e della preghiera vigilante delle « sorelle povere » di santa Chiara.

Il presidente ringrazia p. Pietro Giorgi per le belle parole e per la francescana ospitalità e invita la prof.ssa Clara Gennaro a tenere la sua relazione.

La prof.ssa CLARA GENNARO parla su: *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle « pauperes dominae » di S. Damiano alle clarisse* (pp. 167-191).

Il prof. Scivoletto si complimenta con la prof.ssa Gennaro per la sua appassionata esposizione e invita, quindi, p. Engelbert Grau, O.F.M., del Franziskanerkloster St. Anna di München, a presentare il proprio contributo di ricerca.

Il p. ENGELBERT GRAU tiene la propria relazione su: *Die Schriften der heiligen Klara und die Werke ihrer Biographen* (pp. 193-228).

Il prof. Scivoletto sottolinea l'acuto intervento del p. Grau, lo ringrazia vivamente e apre la discussione sulle ultime tre relazioni.

NINO SCIVOLETTO. — La storia dei manoscritti con le biografie della Santa e della loro diffusione, tracciata con tanta pazienza e con altrettanta perizia da padre Grau, non solo ci ha mostrato come l'Europa abbia preso coscienza del movimento femminile francescano, ma ci ha fornito tutti gli elementi per un giudizio complessivo su tale fenomeno. Noi ringraziamo il dotto studioso della sua relazione, ma in particolare della bella notizia relativa alla scoperta di un documento del XIV secolo.

Come in programma dichiaro aperta la discussione sulle relazioni Bisogni, Gennaro, Grau.

SERVUS GIEBEN. — Al prof. Bisogni vorrei proporre una questione di carattere generico: giacché è la prima volta che abbiamo in mezzo a noi uno specialista della iconografia francescana, sarebbe quanto mai opportuno che egli ci dicesse a che punto sta la questione della iconografia francescana. In tutti i congressi si lamenta questa lacuna, mentre ne viene sempre più rilevata l'importanza. Vorrei perciò chiedere quali mezzi, quali sussidi sono disponibili, e cosa bisogna fare per stimolare e favorire la ricerca in questo ricco e pressoché inesplorato settore di studio.

FABIO BISOGNI. — Lo studio dell'iconografia francescana è esattamente allo stesso punto in cui si trova lo studio di tutta l'iconografia cristiana, cioè ad un punto piuttosto arretrato. Da troppo tempo, infatti, è stata avvertita l'esigenza di studiare l'iconografia in modo scientifico. Il fatto è che la professione di iconografo richiede un tipo di pre-

parazione e uno spettro di ricerche molto ampi: si deve vagliare il materiale sia sotto l'aspetto storico-artistico, cioè in definitiva stilistico-attributivo, sia sotto l'aspetto di documento storico. E, inoltre, è assolutamente necessario conoscere e vagliare le fonti letterarie poiché, non mi stancherò mai di ripeterlo, non esiste rappresentazione figurata, almeno fino a tutto il Quattrocento, che non abbia alla base una precedente fonte letteraria.

I repertori iconografici sin qui pubblicati sono in generale assai carenti scientificamente. Il loro difetto maggiore, da cui derivano tutti gli altri, è quello di elencare esempi iconografici di epoche e scuole diverse, accettando le attribuzioni e le datazioni correnti — quando va bene — e in ordine sparso: esempi che spesso non hanno alcuna relazione tra di loro. Questo è un punto su cui bisogna insistere molto, poiché una ricerca seria non può effettuarsi, per ora, che per periodi e temi molto circoscritti. Solo quando si potrà disporre di spogli i più completi possibile e quando il materiale sarà criticamente vagliato potremo avventurarci a enunciare leggi generali. E per quanto riguarda i repertori iconografici segnalerò che ne esistono ormai diversi, ma appunto perché presentano raccolte troppo estese e disorganiche, in generale essi vanno usati con molta cautela.

Un altro fatto da segnalare è che nello studio iconografico ci si è poco serviti sinora delle fonti storiche, cioè di studi storici che hanno ormai una tradizione illustre, come, nel caso dei santi, gli *Acta Sanctorum*, gli *Analecta Bollandiana*, ecc.

Il problema fondamentale è, però, che l'iconografia non viene insegnata, cioè non c'è né trasmissione né approfondimento della scienza iconografica. Solo nei paesi anglosassoni si è sviluppata una tradizione di studio basata spesso sull'iconografia in senso stretto e interferente con essa, cioè l'iconologia, ma questa disciplina può avere finalità ed esiti diversi dall'iconografia.

ENGELBERT GRAU. — Die ältere und sicher auch richtigere Tradition, daß nämlich der Kaplan des Klosters das Ostensorium getragen und Klara davor gebetet hat, ist im Kanonisations-Prozeß niedergelegt und beruht auf Zeugen-aussagen. Interessanterweise wurde aber diese ursprüngliche Tradition neben der anderen Darstellung in der Kunst — daß nämlich Klara selbst das Ostensorium getragen hat — nicht vergessen. Wir haben in unserer Bibliothek in St. Anna München ein Leben der hl. Klara in Bildern (die Stiche sind von F. Bouttats), Antwerpen 1665: Der Kaplan trägt das Ostensorium, Klara steht daneben in Gebetshaltung.

ROMANA GUARNIERI. — Una piccola cosa volevo dire, a proposito del parallelismo tra l'iconografia di s. Chiara e l'iconografia della Madonna. Il prof. Bisogni ci parlava di una fonte letteraria: ma delle volte l'unica fonte che noi abbiamo è proprio la fonte iconografica, la quale può attestarci l'esistenza di una devozione che non è documentata altrimenti. Quindi non bisogna attaccarsi esclusivamente al mito della fonte letteraria, ma invece incorporare come fonte della storia della pietà anche la fonte iconografica.

Occorre fare molta attenzione ai desideri dei committenti, i quali sapevano esattamente quello che volevano e lo pretendevano sin nei minimi dettagli dall'artista.

FABIO BISOGNI. — A proposito della prima osservazione devo segnalare che esiste un esempio duecentesco di s. Chiara che tiene il Sacramento ed è nella scena relativa alla santa nello sportello di reliquiario della Pinacoteca di Siena. Però ribadisco che non ho trovato, e credo di aver fatto uno spoglio piuttosto ampio, un'immagine come tale della santa che tiene l'ostensorio fino al Quattrocento. Quindi il problema rimane.

Quanto alla seconda domanda, non è da credere che gli artisti potessero fare a loro piacimento, essi seguivano in

tutto e per tutto le indicazioni della committenza, come è anche rilevabile da contratti del tempo pervenutici. Ma anche la committenza aveva vincoli precisi, che sono appunto quelli dei testi delle fonti letterarie. E dunque, anche in questo caso, noi abbiamo bisogno di reperire una fonte letteraria molto precisa.

Ad esempio, però, per quanto riguarda il trittico di s. Chiara a Trieste e il parallelismo con la Vergine, certo che l'accento nel Processo di canonizzazione è importante, però ciò che occorre trovare è un testo, una fonte letteraria esplicita che istituisca questo parallelismo, perché quell'accento è troppo vago come fonte letteraria per un dipinto.

RAOUL MANSELLI. — Mi sia consentito brevemente ricusare il rimprovero fatto a noi storici di ignorare l'iconografia, che semmai riguarda gli storici dell'arte. Basterà accennare al fatto che l'amico carissimo Frugoni negli ultimi 15-20 anni della sua vita si era occupato quasi esclusivamente di questi problemi e che, a titolo personale, posso rendere testimonianza che di questi problemi parlavamo già prima degli anni '50.

Per quanto poi riguarda l'immagine di Chiara con il ciburio, il prof. Bisogni precisa che siamo cronologicamente alla metà del Quattrocento e allora va ricondotta ad uno stato d'animo non ancora ben studiato, ma che bisognerebbe approfondire, ed è la paura per i turchi. Non dimentichiamo che s. Chiara porta l'ostensorio non contro un nemico qualsiasi, ma contro i saraceni che vengono ad attaccare Assisi, come truppe di Federico II di Svevia. Prospetto, quindi, come interpretazione di questo tema iconografico un recupero di Chiara come protettrice contro i musulmani, allora rappresentati dai turchi. È inoltre in quest'impostazione iconografica risolto il problema, non del tutto preciso nella vita di Chiara, che la santa portava nelle sue mani l'ostensorio (*Legenda s. Clarae virginis*, 21-22). Quest'indicazione, come è ovvio, andrà sviluppata nell'ambito generale del-

l'iconografia di s. Chiara nel '400, come espressione della reazione in terra cristiana ed in ambito francescano del sentimento antiturco.

Il presidente di turno prof. Scivoletto apre la discussione sulla relazione della prof.ssa Clara Gennaro.

GIOVANNI GONNET. — Sarò brevissimo, dato il tempo veramente ristretto. Ieri molti di noi sono rimasti con la loro fame a proposito di uno dei punti sollevati dal padre Lecerq, cioè sulla estrazione sociale delle monache. Questi ci ha fatto rilevare come ci fossero in prevalenza monache di estrazione nobiliare. Ora, chiederei a Clara Gennaro se può toglierci un po' di questa fame per quanto riguarda le damianite e le clarisse, anzi se è possibile stabilire delle percentuali che chiariscano quante erano le monache provenienti dal mondo nobiliare, quante dalla borghesia e quante infine dagli strati più umili del volgo.

CLARA GENNARO. — Per quanto concerne questo problema disponiamo di un recente studio di p. Bougerol, i cui risultati ha esposto al convegno organizzato dall'École Française su Ordini mendicanti e la città in Italia Centrale, tenutosi a Roma nell'aprile del 1977 (J. G. BOUGEROL, *Il reclutamento sociale delle Clarisse di Assisi*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age — Temps Modernes* 89 [1977] 629-632). Il lavoro che ha fatto il Bougerol è molto semplice: ha preso i vari nomi delle testimoni del Processo di canonizzazione di Chiara e ha cercato di ricostruire, grosso modo, la loro estrazione sociale, i collegamenti con l'ambiente cittadino ed anche le relazioni di queste famiglie con Perugia. Le percentuali non le ho presenti, bisognerebbe avere sotto mano il testo del Bougerol. Comunque emerge nettamente che l'estrazione sociale di questo gruppo di donne è sostanzialmente nobiliare o alto-borghese.

Fra l'altro il Bougerol ha potuto, attraverso questa fonte, cogliere come la pacificazione fra borghesia e nobiltà all'interno di Assisi non fosse stata realizzata da Francesco solo nella pace del 1225, ma si fosse calata nel tessuto cittadino, come si rileva, appunto, dai nomi delle monache di S. Damiano, di famiglie nobiliari e borghesi.

MARCO BARTOLI. — Sul tema della composizione sociale del gruppo di S. Damiano mi sembra si debba rilevare la prevalenza del ceto aristocratico. La maggior parte delle 'sorelle' sembra provenire da quella piccola aristocrazia locale che aveva costituito il gruppo egemone ad Assisi prima della guerra con Perugia e che, anche negli anni successivi, rappresentava uno dei gruppi di maggiore rilevanza nella città.

Il fatto non è eccezionale, al contrario rappresenta un elemento di identità con tutto il movimento religioso femminile che, in tutta l'Europa, si sviluppò nella prima metà del XIII secolo. Tale movimento infatti, che raccoglieva anche spinte di emancipazione delle donne nella società, secondo il Grundmann, vide una prevalenza dei ceti aristocratici.

Non è un caso che queste spinte di emancipazione provenissero da ceti che, almeno in Italia, si trovavano ad essere, sotto molti punti di vista, in declino. Nel contesto delle nuove realtà urbane infatti si assiste una contemporanea trasformazione dei modelli culturali e sociali egemoni. Basti come esempio quello della famiglia e del ruolo che in essa aveva la donna: nei Comuni italiani un certo modello di famiglia aristocratica viveva a stretto contatto con un nuovo modello di famiglia, quella borghese-commerciale, in cui la donna aveva un ruolo e una rilevanza che i ceti aristocratici non avevano conosciuto.

È in questo contesto che le donne dei ceti aristocratici promuovono e aderiscono al nuovo movimento religioso femminile. Ed è in questa prospettiva che S. Damiano non

solo non è un'eccezione, ma anzi costituisce una realtà emblematica per tutto il movimento, almeno in Italia.

Il presidente di turno apre quindi la discussione sulla relazione del p. Grau.

LAZARO IRIARTE. — Ringrazio p. Grau di tanti dati importanti. Riguardo al *Testamento* vorrei fare due domande.

Lei, per spiegare la mancanza di manoscritti — meno male che adesso c'è quella scoperta importante — ha dato tre ragioni; io aggiungerei un'altra ragione: il fatto che, soprattutto nel secolo XIV, praticamente tutti i monasteri delle Clarisse professavano la Regola di Urbano IV. e non quella di s. Chiara. E sappiamo come ci sia una opposizione flagrante fra il *Testamento*, che afferma fortissimamente la povertà assoluta, senza possessi, per il monastero di S. Damiano e, invece, la Regola di Urbano IV che ammette i possessi. Allora mettere insieme questa Regola e il *Testamento* è un po' antinomico. Potrebbe essere un motivo. Ma poi un'altra domanda: quando si legge il *Testamento* di s. Chiara, si vede una differenza notevole fra la prima parte introduttiva sulla vocazione e la seconda che comincia con le parole *postquam Dominus* ecc., dove inizia il parallelismo con il *Testamento* di S. Francesco. Secondo me, questa seconda parte ha tutto il calore personale ed è di s. Chiara senza dubbio. Ma invece la prima parte, né logicamente né per il contenuto, sembra sia di s. Chiara. Per esempio, il termine *vocatio* nel senso moderno di « chiamata di Dio » non si trova nemmeno una volta negli scritti di S. Francesco, neanche nella *Vita prima* di Tommaso da Celano; comincia con la *Vita seconda* del Celano e poi nel gruppo degli Spirituali appare il termine più o meno come oggi viene usato. Poi un'altra constatazione: nelle edizioni ho trovato che spesso, nelle edizioni stampate, il *Testamento* comincia con quella seconda parte.

ENGELBERT GRAU. — Beginnen wir mit der 2. Frage. Mit Sicherheit hat Franziskus sein Testament « in einem Zug » in der letzten Woche vor seinem Tod diktiert. Ob das Testament der hl. Klara auch so geschrieben wurde, ist eine große Frage. Sie war lange Jahre krank, ja schwerkrank. Und es ist ohne weiteres möglich, daß sich die Abfassung ihres Testamentes über längere Zeit hinzog, vielleicht sogar über Jahre. Hier fehlt uns die Möglichkeit der Überprüfung an Hand der Quellen.

Zur 1. Frage. Im deutschsprachigen Gebiet findet sich eine deutsche Übersetzung der Regel von Urban IV. schon am Ende des 13. (!) Jahrhunderts. Übersetzungen des Testamentes folgen. Es ist noch kaum systematisch nach handschriftlichem Material gesucht worden. Und manches könnte geklärt werden, wenn noch mehr Quellenmaterial (= Handschriften) zum Vorschein kämen.

DIEGO CICCARELLI. — In merito alla scoperta del codice di Uppsala annunciata dal p. Grau, preciso che parecchi anni fa ne ho effettuato la collazione, mettendolo in rapporto con il codice latino del monastero delle clarisse di Montevergine in Messina ed il suo fedele volgarizzamento siciliano, pubblicato in questi mesi.

Dallo studio di questi ed altri codici ho rilevato l'esistenza di una tradizione che va meglio conosciuta, perché permette di rivedere o integrare il testo fornito da edizioni anche recenti, non basate sull'apporto di manoscritti. Ho giudicato essenziale affrontare una impegnativa ricerca codicologica che garantisca meglio l'autenticità di alcuni scritti di s. Chiara, fondandola su una sicura tradizione manoscritta.

ENGELBERT GRAU. — Der Text von Klaras Testament hat in der üblichen lateinischen Version eine Lücke. Diese Lücke ist in der Handschrift von Uppsala geschlossen. Ein Codex von Madrid (16. Jahrh.) schließt die Lücke mit genau

denselben Worten. Ein Zusammenhang zwischen beiden Handschriften scheint nicht zu bestehen. Damit ist immerhin die Möglichkeit gegeben, daß die Phrase ursprünglich ist. [Nachträgliche Bemerkung: diese Phrase fehlt wohl auch im Codex von Messina, den P. Boccali in seiner zweisprachigen Ausgabe benutzt hat.]. Die französischen Übersetzungen [= « Questi francesi »], die man zur Ausfüllung der Lücke benutzt hat, sind samt und sonders jüngeren Datums.

GIOVANNI GONNET. — La mia non è una domanda al p. Grau. Desidero piuttosto ringraziarlo per aver egli espresso tre auspici, che stimo di grande rilievo non solo per questa nostra Società, ma anche per il lavoro futuro dei nostri laureandi e ricercatori in storia medievale: 1) una ricerca « a tappeto » dei manoscritti, sul tipo di quelle fatte dai domenicani per la nuova edizione del Quétif-Echard; 2) una nuova edizione critica della *Legenda* di Tommaso da Celano; 3) una nuova biografia della santa. Se del primo auspicio mi interessa in particolare l'aspetto metodologico, chi meglio di p. Grau potrebbe realizzare gli altri due?

ENGELBERT GRAU. — Eine neue Biographie der hl. Klara unter Verwendung der jüngsten Forschung über Franziskus und seinen Orden wäre eine sehr verlockende und schöne Aufgabe. Ich würde mich am liebsten selbst darüber machen, bin aber leider durch allzu viel andere Arbeiten nicht dazu in der Lage. Ob sich nicht doch eine jüngere Kraft über diese Aufgabe machen könnte?

Um älteren Handschriften des Testamentes der hl. Klara auf die Spur zu kommen, sei noch folgender Hinweis gegeben: Man müßte in den Archiven (staatliche und städtische) der Städte nachforschen, wo einmal Klarissenklöster gewesen sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: in Nürnberg bestand ein berühmtes Klarissenkloster bis weit in die Reformationszeit hinein. Dort wäre mit Sicherheit im Stadtarchiv, bzw. im Staatsarchiv noch etwas zu finden.

NINO SCIVOLETTO. — Pur nella brevità del tempo a nostra disposizione, la discussione è stata vivace, ricca di spunti, tenuta ad alto livello, feconda. Di questo dobbiamo esser grati anzitutto ai relatori che hanno offerto materia al dibattito e poi ai singoli intervenuti per le domande poste. Se è stato notato che nel nostro programma ci sono alcune lacune, vorrei osservare che, ovviamente, non si possono esaurire tutti gli argomenti nel giro di tre giorni di lavori; ma gli ulteriori approfondimenti verranno ad opera e per merito dei molti giovani qui presenti e che già hanno saputo dar prova di preparazione, interesse, impegno, in una linea di continuità intorno a siffatte ricerche storico-religiose, cosa che non può mancare di rallegrarci e farci bene sperare per l'avvenire di tali studi.

POMERIGGIO DI VENERDÌ 12 OTTOBRE 1979
SALA DELLA CONCILIAZIONE DEL COMUNE DI ASSISI

I lavori riprendono nella sede abituale del Convegno sotto la presidenza di turno del prof. Paolo Brezzi.

PAOLO BREZZI. — Dopo i lavori della mattina passata a San Damiano, siamo ora di nuovo nella nostra sede abituale ed abbiamo un intenso programma: due relazioni, i cui autori non hanno bisogno di presentazione, ma piuttosto dei nostri ringraziamenti perché hanno accettato di collaborare al buon esito del nostro Convegno con i loro contributi, che ci apprestiamo subito ad ascoltare. Cedo la parola al collega, amico, prof. Raoul Manselli per lo svolgimento della sua relazione.

Il prof. Paolo Brezzi dà, quindi, la parola al prof. Raoul Manselli dell'Università di Roma.

Il prof. RAOUL MANSELLI presenta la propria relazione su: *La Chiesa e il francescanesimo femminile* (pp. 239-261).

PAOLO BREZZI. — Ringraziando calorosamente Manselli non tento assolutamente di fare una sintesi della sua ampia, lucida, acuta relazione. Mi sembra che essa si svolgesse, per così dire, su due binari: spontaneismo femminile religioso, da una parte; monacalizzazione, clericalizzazione, dall'altra. Attraverso un delicatissimo equilibrio tra queste due tendenze si è svolta la tematica di Manselli, cioè il séguito delle vicende di Chiara e delle sue compagne, con tutta la serie di interventi saggi e moderatori, ma talvolta anche un po' deformanti, delle autorità ecclesiastiche nei confronti dell'idea originaria delle prime seguaci di Francesco. L'autentico spirito dell'Assisiense fu conservato da Chiara e dalle sue « dominae » di San Damiano, e qui sta per l'apunto il merito del contributo del prof. Manselli — che ancora una volta ringrazio —, quello d'aver chiarito tale punto decisivo nella prospettiva generale del nostro Convegno pur ponendosi, come ciascuno degli oratori, da diverse angolazioni in conformità delle proprie opinioni e dei personali approfondimenti recati alla materia affrontata. Poiché siamo in ritardo sulla tabella di marcia dei nostri lavori cedo subito la parola al secondo relatore del pomeriggio, il prof. Roberto Rusconi, dell'Università di Perugia, che, continuando e sviluppando il discorso fatto finora sull'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, mostrerà con molte esemplificazioni le singole residenze delle Clarisse, le situazioni in cui vennero a trovarsi, gli aspetti assunti dal fenomeno in questione nel prosieguo del tempo.

Il prof. ROBERTO RUSCONI tiene la propria relazione su: *Espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII* (pp. 263-313).

PAOLO BREZZI. — Spiace che le esigenze di tempo abbiano obbligato il relatore a sfrondare la sua documentatissima e così puntuale esposizione tralasciando fatti e dati che s'inserivano a pieno titolo nel quadro complessivo del-

l'espansione del movimento religioso femminile francescano nel corso del Due e Trecento. Consulteremo nel testo stampato degli Atti tutte queste notizie, ma ci avrebbe fatti piacere ascoltarle fin d'ora, dato che l'Autore aveva compiuto una fatica notevole con grande cura. Lo ringraziamo di cuore, sinceramente e calorosamente; ma vorrei ancora far notare come, al di là della cronaca, egli abbia saputo mostrare che le vicende e le localizzazioni dell'espansionismo francescano erano ognora sorrette da uno spirito programmatore di tale movimento; in altri termini, per qualsiasi decisione che veniva presa c'era sempre, a monte, un motivo che indirizzava colà piuttosto che altrove, o che mirava a limitare un'iniziativa piuttosto che a favorirla, e via di seguito. Cogliere tutti questi moventi, e insieme darci tante informazioni, è stato il merito e il significato più valido della relazione Rusconi.

Ora, dopo un brevissimo intervallo, apriremo la discussione sulle due relazioni ascoltate; so che molti intendono prendere la parola, e questo è un ottimo segno, perché vuol dire che, pur dopo il moltissimo che già ci hanno dato i relatori, c'è ancora chi si sente di avere qualcosa di nuovo da aggiungere per arricchimento delle conoscenze in materia di espansione femminile francescana. Raccomando solamente, per ragioni di tempo, la massima brevità negli interventi e nel porre le domande.

MARCO BARTOLI. — Il prof. Manselli ricordava come, al momento della morte di Chiara, attorno a lei si trovi Leone. Il vincolo di amicizia che legava questi due compagni, particolarmente cari a Francesco, ci è testimoniato tra l'altro da quel breviario di Francesco che Leone volle affidare a Chiara.

D'altra parte il p. Grau ricordava l'amicizia tra Chiara ed Elia. Un'amicizia, quest'ultima, addirittura attestata da uno scritto di Chiara stessa.

A queste amicizie incrociate vorrei aggiungere, da parte

mia, la necessità di un'analisi del rapporto tra Chiara e Gregorio IX. Il papa, sin da quando era cardinale di Ostia e prima ancora di diventare Protettore dell'ordine, aveva manifestato per Chiara e le sue 'sorelle' un'attenzione e una premura particolari. Dopo la morte di Francesco però due episodi — raccontati dalla *Legenda s. Clarae virginis* — sembrano indicare un mutato indirizzo nei rapporti tra i due. Il primo, avvenuto durante le celebrazioni per la canonizzazione di Francesco, nel 1228, è quello del rifiuto, da parte di Chiara, d'esser sciolta dai vincoli del *Privilegium pauper-tatis*. Il secondo è la reazione della donna di Assisi alla bolla *Quo elongati* del 1230 in cui, tra l'altro, si vietava ai frati di recarsi nei monasteri femminili senza autorizzazione pontificia.

Non è qui possibile, per ragioni di tempo, addentrarsi nell'analisi di questi due episodi. Del resto, del rapporto tra Chiara e Gregorio IX bisognerà tornare a parlare a proposito dei rapporti tra S. Damiano e gli altri gruppi femminili e in particolare le *Pauperes moniales inclusae*.

Quello che a me preme sottolineare è la necessità di uno studio sul ruolo giocato da Chiara all'interno dell'intero movimento francescano del XIII secolo e dei suoi rapporti con tutta quella generazione che conobbe personalmente Francesco, di cui fecero parte Leone ed Elia, ma anche (sia pure a diverso titolo) il card. Ugolino e poi Angelo e Rufino e Ginepro ed Egidio... frati tutti che, non a caso, si ritrovano attorno al letto di Chiara morente.

Un tale studio potrebbe dare anche qualche nuova indicazione per l'analisi delle prime dispute all'interno del movimento francescano. La stessa amicizia incrociata con Leone e con Elia porta a un esame più cauto delle successive contrapposizioni tra i due e a una valutazione di maggiore affinità tra i rappresentanti del primo gruppo di compagni di Francesco.

Ma soprattutto lo studio del ruolo di Chiara all'interno del movimento francescano porta a concludere che ella scelse

di avere come interlocutore l'intero movimento e non soltanto il ramo femminile, ponendosi in una condizione di assoluta parità ed esercitando un'autorità spirituale che la colloca in un atteggiamento del tutto diverso dalla passività che, come ricordava il p. Leclercq, sarà tipica (soprattutto nei secoli successivi) dei rami femminili degli ordini religiosi.

RAOUL MANSELLI. — Rispondo brevemente e ringrazio il dott. Bartoli per avere voluto sviluppare alcuni spunti estremamente interessanti richiamandoci all'importanza del rapporto di Chiara con frate Elia, da una parte, e Leone, dall'altra. In realtà si è trattato di un problema diverso secondo che pensiamo ad Elia e al suo rilievo nel tentativo di rallentare il processo di clericalizzazione dell'Ordine e, quindi, anche di « monacalizzazione » delle « pauperes dominae ». Non dimentichiamo, infatti, che uno dei rimproveri rivolti da fra Salimbene ad Elia si riferisce, appunto, all'eccessiva importanza data ai fratelli laici rispetto a quelli chierici. Per frate Leone tutto induce a credere ad un rapporto di particolare affetto e devozione, come prova il fatto che alla sua comunità frate Leone lasciò alcuni dei suoi ricordi più cari. Si tratta, comunque, di problemi estremamente interessanti su cui prima o poi bisognerà ritornare.

LAZARO IRIARTE. — Il professor Rusconi ha fatto rilevare come, proprio negli anni della configurazione della fraternità di S. Damiano, sotto la guida di Chiara, la Sede Apostolica si proponeva come modello di vita monastica, in un certo senso, la riforma dei Cisterciensi e additava loro come una specie di influsso su altri istituti; quale importanza ebbe un tale influsso nell'orientamento del monastero di S. Damiano? Quale parte ebbe il cisterciense Ambrogio, confessore di Ugolino, nella redazione della Regola data da questo cardinale nel 1218/1219? Le prescrizioni di questa Regola, in concreto l'imposizione del silenzio continuo, rispecchiano un ideale monastico di stampo cisterciense. Forse si

dovrebbe leggere in un tale contesto l'episodio di Filippo Longo, che sostituì Ambrogio come visitatore durante il viaggio di san Francesco in Oriente; ho il sospetto che fosse la stessa Chiara a richiedere, in assenza di Francesco, l'assistenza di frate Filippo, che sappiamo in rapporto spirituale con Chiara dal tempo degli appuntamenti segreti prima della « conversione ». Il fatto che, al ritorno di Francesco, frate Filippo sia stato allontanato può essere capito come un compromesso del fondatore con Ugolino e il settore dei ministri. È da notare che, quando Chiara potrà finalmente dare una Regola « francescana » alle sorelle povere, reagirà contro una tale norma del silenzio continuo, di tipo cisterciense, scrivendo espressamente: « Possano sempre e ovunque comunicare quanto è necessario, ma con brevità e senza alzare la voce ».

RAOUL MANSELLI. — Ogni qualvolta bisogna sintetizzare molto in poco, si incorre in peccati di omissione, ed io non ho parlato affatto dei visitatori anche perché, in realtà, di loro si preoccupò, per il tempo che noi consideriamo, Ugolino come cardinale vescovo di Ostia, particolarmente attento ai problemi del movimento francescano. Naturalmente il problema dei visitatori è rilevante, ma avrebbe impegnato un'altra relazione, mentre qui mi limito a segnalare che il Grundmann nei suoi *Religiöse Bewegungen* ha già affrontato il problema (in base al lavoro di L. Oligier) da par suo. Quanto poi tocca specificamente Ambrogio cisterciense, non dovremo meravigliarcene, in primo luogo perché Ugolino aveva in questi monaci particolare fiducia, e poi perché per essere visitatore delle *sorores* occorreva un uomo di Chiesa, particolarmente esperto di vita monastica quali erano considerati i cisterciensi, mentre, nel primo formarsi delle suore, Francesco non aveva ancora intorno a sé persone culturalmente in grado di affrontare il problema. Del resto, questo emerse in pieno con Filippo Longo.

Quanto alla domanda se si possa ritenere Ambrogio com-

pilatore delle costituzioni, ritengo che si tratti di cosa possibile anche se nulla osta a che Ugolino personalmente, nella sua qualità di legato esperto e sensibile ai fatti politici, come a quelli religiosi, abbia potuto provvedere personalmente all'impresa. Direi che è molto difficile poter pensare a quali siano state le reazioni di Chiara alla « regola » di Ugolino ; di certo c'è solo il fatto che qualsiasi documento che sia stato proposto come forma di vita è stato da lei subordinato all'esperienza personale ed umana dell'esempio di Francesco, comunque esso sia stato poi, anche dagli stessi papi, sistemato. Basti a dimostrarlo la resistenza di Chiara contro ogni tentativo di eliminare la povertà totale. Ovviamente resta importante il problema delle visitazioni, ma anche per le vicende successive, quali quelle della Germania nord-occidentale, avrebbero comportato una troppo vasta discussione.

Segue la discussione sulla relazione del prof. Rusconi.

GIOVANNI GONNET. — Il collega Rusconi, citando processi inquisitoriali celebrati in Linguadoca nella prima metà del sec. XIII, ha ricordato che donne valdesi erano ad un certo momento passate nell'alveo delle clarisse. La mia domanda è questa : si tratta veramente di valdesi, oppure — come sospettava Yves Dossat (cfr. il suo contributo *Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'Inquisition*, in *Cahiers de Fanjeaux* 2 [1967] 216-217) — di gente ormai entrata a far parte del gruppo dei Poveri Cattolici ? Il Dossat scrive : « ...dans les textes litigieux, les 'Vaudois' sont certainement des Pauvres Catholiques... La confusion n'a rien d'étonnant. Pour beaucoup, le caractère original des Pauvres Catholiques se dégageait assez mal. Innocent III a dû intervenir à de nombreuses reprises pour prendre leur défense, il reconnaît lui-même qu'ils avaient conservé quelque chose de leurs habitudes et de leur extérieur, mais il les approuvait, car c'était pour mieux gagner l'esprit des hérétiques ». Si sa che quel

gruppo, come quello dei Poveri riconciliati — entrambi approvati da Innocenzo III rispettivamente nel 1208 e nel 1210 —, ebbe una vita piuttosto grama per i continui sospetti di eresia che gravavano sopra i suoi membri ex-valdesi, ed una studiosa non sospetta davvero di eresia come Christine Thouzellier giunge persino a dire che « l'ordre des Pauvres Catholiques » fu costretto a « végéter », mentre quello di S. Domenico, spalleggiato dalle gerarchie ecclesiastiche, andò sempre più crescendo e sviluppandosi « pour devenir un institut viable », per cui ben presto tanto i Poveri cattolici quanto i Poveri riconciliati furono incorporati in altri ordini canonicamente approvati. Ciò avvenne negli anni 1247 e 1256 sotto i papi Innocenzo IV e Alessandro IV (cf. CHRISTINE THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966, 271 nota 5 e 299 nota 127).

ROBERTO RUSCONI. — La domanda del prof. Gonnet risolveva il problema delle molteplici realtà di fede e di vita che caratterizzano la prima metà del secolo XIII. Molto spesso, a dire il vero, noi rimaniamo quasi accecati dalla grande espansione degli ordini mendicanti — aggiungerei, riconosciuti dalla Sede romana (e Gonnet giustamente precisa che alcuni erano anche molto più appoggiati di altri) — e dalla loro capacità di assorbire le diverse forme di vita religiosa: anche in questo agenti privilegiati della riconquista cattolica e romana della società europea nel secolo XIII.

Nel caso specifico, è giusto ricordare le confusioni interessate dei polemisti di parte cattolica, i quali tendevano ad assimilare ai Poveri di Lione o Valdesi — scomunicati — anche i Poveri cattolici, allo scopo di mettere in cattiva luce o di fare condannare questi ultimi: una dinamica che, per la Francia meridionale, è stata molto ben messa in luce dallo studio di Dossat ricordato. Peraltro io mi riferivo ad un altro studio di Dossat, di alcuni anni posteriore: *De Vaudès*

à *saint François à Montauban*, in *Cahiers de Fanjeaux* 8 (1973) 403-413. Nell'analisi interna di quella vicenda, però, Dossat ha mancato di riferirsi al peso della politica 'normalizzatrice' di pontefici come Innocenzo IV (1243-1254) ed Alessandro IV (1254-1261), ricordata da Gonnet.

MARINO BIGARONI. — Vorrei esprimere le mie perplessità verso l'opinione, oggi ripetuta da più parti, che cioè nella fondazione dei primi monasteri di Damianite siano occorse per lo più aggregazioni di nuclei preesistenti di « *mulieres penitentes* ». Premesso che non si può citare un solo caso di tali processi, suffragato da espliciti documenti, i documenti invece in nostro possesso sembra stiano ad attestare proprio il contrario. I primi monasteri di Damianite si costituirono sempre su di un documento vescovile, sollecitato dal cardinale Ugolino, diretto a lui, o a chi per lui, e ratificato poi da bolla pontificia. Il privilegio vescovile, che gratificava prima di tutto il monastero dell'esonazione giuridica dal vescovo, era sempre indirizzato « *abbatisse et monialibus* » già costituite in comunità ma « *secundum ordinem S. Damiani* ». Questo è evidente ad esempio nella fondazione di ben cinque, su sei, monasteri che sorsero nelle vicinanze di Todi vivente S. Chiara, dal 1223 in poi, come avrò modo di dimostrare in un mio lavoro di prossima pubblicazione. S. Francesco stesso, quando volle collocare provvisoriamente s. Chiara, non pensò ad altro che ad un *monastero* di Benedettine; evidentemente perché altre esperienze associative, che pur potevano esistere, non lo interessavano.

Quanto a diffidenze sull'ammettere il « visitatore delle Povere dame », sia esso fr. Ambrogio oppure fr. Filippo Longo, vorrei far osservare che fu invece proprio questo « visitatore » che a nome e per volontà di Ugolino procedeva alla fondazione dei monasteri. Queste fondazioni si operavano infatti in uno spirito niente affatto consono alla volontà di Francesco e di Chiara, che era di assoluta povertà

anche per i monasteri femminili. Ugolino dotava subito i nuovi monasteri di cospicui beni immobili, come avvenne ad esempio per il monastero di S. Maria di Montesanto di Todi (1235), cui Ugolino assegnò il vasto patrimonio dell'abbazia di S. Leucio costituito da 17 benefici (cfr. N. BACKMUND, *Ein inventar des Abtei St. Leucius in Todi, 1236*, in *Analecta Praemonstratensia* 45 (1969) 84-89; anche B.F. I, 342). Tanto che si potrebbe addirittura sostenere che il vero fondatore delle « Pauperes dominae » in pratica fu il cardinale Ugolino, non s. Chiara.

ROBERTO RUSCONI. — Nell'intervento di p. Bigaroni giustamente si sottolinea, alla fine, che il vero fondatore dell'*Ordo pauperum dominarum* è stato il cardinale Ugolino d'Ostia: ed infatti in tutta la prima parte della mia relazione ho cercato di mostrare quanti equivoci possano sorgere nel volere vedere a tutti i costi come monasteri di Clarisse anche quelli che agli inizi non lo erano affatto. In altri termini, le realtà che nella seconda metà del secolo XIII formano l'*Ordo sanctae Clarae* non si aggregano secondo un processo univoco e lineare. Proprio perché questa iniziativa faceva capo al cardinal Ugolino — ed ai suoi collaboratori, come il monaco cisterciense Ambrogio — era ovvio che emergesse la figura del visitatore delle monache: mi sono solo soffermato a sottolineare che, prima dell'approvazione della *regula bullata* del 1228 — ossia del momento in cui i Frati minori divengono un ordine riconosciuto con tutti i crismi —, non appare verosimile che un ufficio canonico venga affidato ad un seguace di Francesco. Di conseguenza mi sembra che tutte le narrazioni delle fonti sulla vicenda di Filippo Longo siano abbastanza viziate dalle polemiche del tempo in cui vennero redatte. Francesco stesso, dal canto suo, in coerenza con tutto il suo comportamento, non poteva che tenersi al di fuori di una istituzionalizzazione che come tale contraddiceva l'ispirazione di base della sua scelta evangelica (penso alla proprietà monastica).

Quanto al ricorso alla documentazione, mi sembra essere il primo criterio da seguire in questo genere di lavori, per sgombrare il campo da ipotesi e tradizioni utili forse per la devozione, ma non per il lavoro storico. In questo senso proprio il caso dei monasteri femminili di Todi — che ci hanno lasciato una ampia documentazione — è assai indicativo: a conferma, però, nel caso specifico di Todi, ad esempio nella documentazione relativa a Montecuti si fa riferimento a *pauperes moniales reclusae* (cfr. oltre al vecchio articolo di F. M. DELORME, *Documents sur Cuti, Montesanto, S. Francesco et S. Fortunato de Todi*, in *Misc. francesc.* 40 [1940] 221-248, la tesi di E. GUERRIERI, *Le clarisse di Montesanto in Todi nei secoli XIII e XIV*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1971-1972, relatore Stanislao da Campagnola).

In altri termini, non vorrei che si nutrisse diffidenza nel retrodatare le Clarisse, e poi si finisse involontariamente con il retrodatare le Damianite: la documentazione, invece, ci mostra ampiamente che il cardinal Ugolino d'Ostia aggrega nell'*Ordo pauperum dominarum* numerose comunità religiose femminili preesistenti e che solo in un secondo tempo — che coincide grosso modo con il suo pontificato sotto il nome di Gregorio IX — si fa luogo a vere e proprie fondazioni ex novo di questo ordine monastico femminile.

OKTAVIAN SCHMUCKI. — Mi riferisco all'osservazione sul ritmo di diffusione molto lento del movimento damianita o dell'ordine delle Clarisse. A mio avviso, sarebbe necessario esaminare approfonditamente l'atteggiamento di Francesco stesso nei confronti del movimento femminile da lui suscitato. Da un lato dimostra verso Chiara e le sue consorelle grande premura, promettendo loro l'assistenza sua e dell'ordine minoritico: « ...volo et promitto per me et fratres meos semper habere de vobis tamquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem » (*Forma vivendi s. Clarae*, n. 2: C. ESSER, *Opuscula sancti patris Francisci Assi-*

siensis, Grottaferrata 1978, 162). Ma è da rilevare che l'oggetto di questa « cura diligente e sollecitudine speciale » si limita esclusivamente alle monache di San Damiano. D'altro canto, non può sfuggire l'estrema cautela che il Poverello palesa nella *Regula bullata* (c. 11, n. 1-2 : C. ESSER, *Opuscula*, 236) : « Praecipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia mulierum, et ne ingredientur monasteria monacharum praeter illos, quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis ».

È indispensabile farsi un'idea chiara sui motivi di queste norme restrittive. Ritengo che in Francesco ci sia stata una viva coscienza dei pericoli di cui avevano sofferto i movimenti di povertà anteriori a lui. Difatti, non di rado la promiscuità dei sessi nella predicazione itinerante suscitò la critica e l'opposizione della gerarchia ecclesiastica.

Per la definitiva stesura della relazione si potrà utilmente tener presente questo sfondo religioso e sociale. Sarà sicuramente di grande utilità un'indagine del compianto p. Sofronio Clasen (*Franziskanische Christusbrautschaft. Die Stellung des hl. Bonaventura zum Orden der hl. Klara*, in *Franzisk. Studien* 35 [1958] 296-317), dove è esaminata tutta questa problematica in maniera veramente stimolante. Tra tutta una serie di testimonianze che dimostrano la grande prudenza dell'Ordine francescano nei riguardi del movimento femminile contemporaneo, è di particolare chiarezza un testo delle Costituzioni Narbonesi (rub. VI, n. 6 : M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, Firenze-Quaracchi 1941, 62s) : « Nullus frater aliqua monasteria monialium vel aliqua habitacula mulierum fieri aliqua ratione procuret. Nec a muliere votum continentiae requirat seu oblatum recipiat aut ad faciendum sibi obedientiam inducat ».

Fin nelle parole, ritorna qui tutta la problematica da cui fu travagliato san Francesco stesso. L'ordine minoritico si trovò in una forma di permanente conflitto di coscienza

quando si occupava dei monasteri delle Clarisse. Che questo innegabile dato di fatto non abbia contribuito ad accelerare la diffusione del movimento damianita mi sembra fuori dubbio.

ROBERTO RUSCONI. — L'atteggiamento di Francesco nei confronti del movimento religioso femminile (o più in generale del mondo religioso femminile) merita di essere messo a punto, al di fuori di taluni canoni celebrativi ed agiografici — per i rapporti con Chiara e San Damiano — oppure edulcorati e rugiadosi — è il caso di Giacomina dei Settesoli. In questo senso concordo nel ritenere che l'atteggiamento di Francesco nei confronti del *conventus* di San Damiano costituisca un settore a sé stante: soprattutto perché, io credo, la sua grande cautela — ricordata dal p. Schmucki — non è motivata tanto dal problema di eventuali sbandamenti ereticali del movimento francescano, quanto dal fatto che Francesco non pensa all'istituzione di un ordine religioso femminile. In altri termini, non mi sembra corrispondere alla biografia storica del personaggio il volergli attribuire una sorta di assillo nel dettare norme e regole, creare istituzioni, e via dicendo.

In questa prospettiva rientra il rapporto di assistenza dei *fratres minores* nei confronti delle *sorores* dimoranti in San Damiano: prima del confluire di entrambi nell'alveo delle istituzioni ecclesiastiche, in un momento nella sostanza irripetibile.

Diverse sono le successive cautele, perplessità, riserve, resistenze ed ostilità dell'Ordine dei frati minori, ai suoi diversi livelli, nell'accollarsi (uso volutamente questo termine) i monasteri femminili di ispirazione francescana, che vanno a formare l'*Ordo S. Damiani*, poi *Ordo s. Clarae*: per i problemi che ne derivavano, per una non disinteressata aderenza alla lettera dei precetti della *Regula bullata*, per la priorità data al ministero pastorale. Allora, però, vi è molta distanza — mi sembra — tra la problematica 'ombra' di Francesco e la visione europea di Bonaventura.

PAOLO BREZZI. — Ritengo di poter dire che, pur nella brevità del tempo a nostra disposizione, la discussione è stata vivace, feconda, ricca di spunti e tenuta a livello elevato. Di questo dobbiamo essere grati anzitutto ai relatori che hanno provocato con le loro importanti relazioni gli interventi, e a coloro che sono intervenuti per le loro risposte.

È stato detto molto giustamente che nel programma ci possono essere delle lacune. Come compartecipe, almeno in minima parte, dell'organizzazione stessa del programma di questo Convegno, in quanto membro del Consiglio di queste Società, devo far presente che per il fatto di contenere i lavori nel limite di due giorni, due e mezzo, non tutto evidentemente può essere affrontato, né si possono esaurire tutti gli argomenti. Semmai dobbiamo ringraziare chi ci offre materia per ulteriori approfondimenti e questo dimostra che il lavoro è ancora da compiere e penso che noi possiamo effettivamente affidarlo anche a quei giovani che già qui adesso cominciano a intervenire e con la presenza e con la parola dimostrano la continuità nell'interesse di queste ricerche.

MATTINA DI SABATO 18 OTTOBRE 1979
SALA DELLA CONCILIAZIONE DEL COMUNE DI ASSISI

I lavori della terza giornata del Convegno iniziano, sotto la presidenza del prof. Ignazio Baldelli, con la relazione del prof. André Vauchez, del Centre National de la Recherche Scientifique.

Il prof. ANDRÉ VAUCHEZ tiene la propria relazione su : *L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles* (pp. 315-337).

Il Presidente, prof. Baldelli, ringrazia il prof. Vauchez, sulla cui relazione apre la discussione.

WILLIBRORD VAN DIJK. — Alla sua origine, il monachismo è stato presentato idealmente come una sostituzione del martirio. Si è detto ieri che la santità femminile francescana non si sentiva impegnata a quel senso mistico di martirio. Però l'ideale francescano, anche in san Francesco, comprendeva il senso, anzi il desiderio, del martirio, come i frati del Marocco. Vorrei sapere se le prime sorelle di santa Chiara o le loro seguaci hanno avuto sia come « monache » sia come francescane il senso mistico della vita religiosa come d'una sostituzione del martirio.

GIOVANNI GONNET. — Une question seulement: comment expliquez-vous cette prolifération de femmes laïques qui sont en odeur de sainteté vers la fin du moyen âge, dont vous nous avez parlé au début de votre exposé? Est-ce là un effet du phénomène général de promotion et d'émancipation de la femme, ou, pour mieux préciser ma question, quelle place cette prolifération a-t-elle dans le processus d'émancipation? Car, là, le problème se complique: la femme hérétique s'estime libre vis-à-vis de toutes les hiérarchies, laïques et ecclésiastiques, alors que la femme sainte (ou en odeur de sainteté) s'estime toujours la servante de l'Église dominante.

ANNA BENVENUTI PAPI. — Il nucleo della domanda che intendo rivolgere al prof. Vauchez è questo: è lecito a suo avviso considerare l'elaborazione dei modelli di santità come uno dei tanti momenti di « organizzazione » del consenso da parte dei Mendicanti nei confronti della società cui essi indirizzano la propria cura pastorale? In questo contesto le risulta che tale operazione culturale assolve anche a funzioni « specializzate » e variabili, quali ad esempio l'essere asservita, come nel caso fiorentino di Umiliana dei Cerchi, alla causa antighibellina ed anticitara negli anni difficili di metà Duecento? Questo esempio — ma se ne potrebbero fare di più significativi, penso tra l'altro a Rosa da Viterbo — è per insistere sul tema della funzione sociale della

elaborazione agiografica — sia essa scritta, predicata, o comunque presente nell'area devoto-culturale — nell'esprimere o nel coagulare attorno a determinati valori una parte più o meno consistente della *societas* cittadina.

Un'analisi su questo rapporto tra « committenti », « utenti » e « operatori » del fatto agiografico può forse essere illuminante per chiarire sia certi portati sociali del fenomeno della santità femminile mendicante e dei francescani in particolare — penso alla ricca fioritura toscana di sante serve di estrazione comitatina, che si evolvono alla dignità di sante patronne in concomitanza con la crescita politico-culturale dei ceti degli inurbati — sia certe « manipolazioni » operate dai Mendicanti per guidare, ad esempio, la spontanea fioritura della spiritualità femminile, ed il diffondersi di svariate pratiche penitenziali legate alle necessità dello *status* muliebre.

RAOUL MANSELLI. — In primo luogo desidero vivamente ringraziare il prof. Vauchez, per averci ancora una volta voluto illustrare i risultati della sua lunga ed appassionata fatica sotto un angolo di visuale che si rivela particolarmente fecondo.

Proprio l'angolazione nella quale egli si è posto ci ha consentito questa mattina di recuperare e di inserire nel nostro discorso in modo molto più chiaro e preciso qualcosa che nei giorni scorsi era stato soltanto accennato. Già nella mia relazione, concludendo, avevo infatti rilevato che, accanto alle vere e proprie « *sorores minores* » o « *pauperes dominae* », quali troviamo intorno a s. Chiara o in altri monasteri, si forma un alone, per così dire, di altre donne che a vari livelli e in varie forme di sforzano di avvicinarsi all'ideale femminile della religiosità francescana. Ora, il prof. Vauchez stamattina, pur dovendo limitarsi a darci taluni esempi, come per campione, ci ha potuto mostrare vari tipi di questi avvicinamenti a Francesco ed a Chiara, parlandoci di alcune personalità scelte fra alcune più rap-

presentative. Ci troviamo così di fronte al problema della formazione dei gruppi che saranno poi chiamati « fratres et sorores de poenitentia », studiati con tanta ricchezza e vastità di dottrina dal p. Meersseman, limitatamente ai domenicani, ma per cui qualche cosa comincia ad emergere anche relativamente ai francescani. Se, infatti, i Minori, come ci racconta fra Salimbene, si infiltrano e si diffondono nella società fiorentina, non sarà male ricordare che gli aderenti ai domenicani scendevano per le strade a combattere gli eretici, come ancora oggi ricorda a Firenze la croce al Trebbio, risalente al tempo di s. Pietro Martire, alla metà del Duecento, come ci riferisce un libro di Felice Tocco, *Dante e l'eresia*, che la signora Benvenuti, vivendo, appunto, a Firenze, avrà certamente letto. Comunque quello che a me premeva qui segnalare è che intorno ai Minori e ai Predicatori, che si tratti di comunità maschili o femminili, accanto ed intorno agli organismi istituzionalmente presenti, si formi quello che io ho chiamato l'alone circostante. E questo, come mi pare emerga molto bene dalla relazione del prof. Vauchez, poteva avere una grande varietà di manifestazioni particolari: non a caso sono state ricordate sant'Elisabetta di Turingia, Dauphine de Sabran e altri ancora. Si deduce, quindi, da quanto il prof. Vauchez ha detto — ed è una delle indicazioni più interessanti —, che il movimento femminile, guardato nella sua complessità e non nelle sue realtà meramente istituzionali, ha avuto molteplicità di forme, varietà di aspetti devozionali, pluralità di pratiche e di forme di vita. In questo senso possiamo superare anche l'antitesi che in qualche modo si è profilata nella relazione del prof. Rusconi, al quale sembrava di rilevare una certa impossibilità di distinguere nettamente pratica di vita benedettina femminile e forma francescana, indicando i punti di contatto più che le divergenze tra forme di vita benedettine e forme di vita francescane. Ora, la relazione del prof. Vauchez ci sottolinea l'importanza dell'esemplarità come possibilità di intendere il senso effettivo

di questa spiritualità ed allora diciamo che il richiamo a San Damiano non si può ridurre ad un fatto meramente estrinseco, come qualche cosa istituzionalmente concretabile e definibile, ma vuol indicare un'esemplarità precisa e non equivoca, anche se circostanze diverse comportano varietà di modi di vita, che abbiamo visto possibili perfino all'interno di una stessa comunità. Ma, lo ripetiamo, il richiamo a San Damiano non può essere casuale, se teniamo presente che Francesco e Chiara, ognuno a suo modo, hanno voluto realizzare una comunità i cui aspetti essenziali non fossero normativi, ma guidati da un rapporto di esemplarità operante.

Il prof. Vauchez nella parte iniziale del suo discorso ci ricordava come quest'esemplarità nuova potesse avere manifestazioni spirituali diverse e nuove, che vanno sottolineate oggi con una certa energia, perché nei giorni scorsi la linea delle relazioni si è orientata piuttosto su istituzioni, problemi e rapporti istituzionali, laddove, questa mattina, è emersa in pieno l'importanza dell'esemplarità che, del resto, Francesco non si era mai stancato di ribadire e di ripetere soprattutto nei suoi ultimi anni, come ci testimoniano ripetutamente i suoi compagni.

È questo il fatto nuovo, che sia per i frati minori sia per le « pauperes dominae » dobbiamo — lo ripeto — ribadire in tutta la sua importanza, come motivo di riflessione per il prosieguo delle nostre ricerche.

ROMANA GUARNIERI. — Sempre nell'ambito delle mie ricerche sui rapporti tra la spiritualità delle beghine fiamminghe e di quelle italiane, volgarmente dette bizzoche, mi permetto se non di discutere, almeno di avanzare qualche dubbio su quanto detto dal prof. Vauchez a proposito di una nota tipicamente francescana nell'evoluzione del mondo devoto femminile verso il misticismo, in quanto tra le beghine fiamminghe e renane questa stessa evoluzione è nettamente anteriore all'influsso francescano e se mai legata ai

cistercensi (ma sempre con una forte componente eremitica, dalle caratteristiche ancora insufficientemente esplorate). Se analizziamo i caratteri della spiritualità beghinale fiammingo-renana e li confrontiamo con quelli delle nostre « *mulieres religiosae* », indipendentemente dal fatto che siamo approdate ad uno piuttosto che ad un altro ordine, l'analogia e forse addirittura l'identità delle tematiche salta agli occhi in una maniera impressionante. Tipico esempio, che per me andrebbe studiato in questo contesto, è ancora una volta la vita di Maria d'Oignies, finita di scrivere da Giacomo da Vitry ancora prima del suo incontro con s. Francesco e le donne del suo *entourage*. E proprio il Vitry, come ho già detto, rimane folgorato dalla analogia dell'esperienza umbra rispetto a quanto lui stesso aveva intimamente vissuto al fianco della beghina fiamminga, tanto intimamente che si ha addirittura l'impressione che, più che dirigere lui stesso, si sia verificato l'inverso (insomma un caso Francesco di Sales — Giovanna Chantal *ante litteram*, con buona pace dei censori del Bremond). Ma se tanto è vero, è chiaro che — a parte Chiara — le radici del misticismo delle donne in questione stanno altrove. E questo vale anche per le « pinzochere » dirette dai domenicani e a loro volta indirizzate verso le vette della contemplazione mistica: Caterina da Siena insegna. Nessun dubbio che i domenicani non abbiano a loro volta conosciuta la vita di Maria d'Oignies, se non altro attraverso lo *Speculum historiale* di Vincenzo de Beauvais, ai suoi tempi autentico bestseller.

Insomma, tante devozioni come quella a Gesù Bambino, alla passione di Cristo, al corpo di Cristo, al Sacro Cuore, ecc. ecc., sono già presentissime nelle Fiandre della fine del 1100. Uno studio comparato di questi fenomeni è ancora tutto da fare; probabilmente toglierebbe un po' di originalità alla tanto vantata originalità francescana nel campo della mistica femminile.

JÉRÔME POULENC. — Thomas de Celano (*Traité des Miracles*, num. 181) rapporte que saint François a lui-même donné l'habit franciscain à une certaine Praxède, une recluse de Rome. Il s'empresse d'ajouter qu'il s'agit là d'un cas unique dans la vie du saint. En effet la Règle non bullée avait interdit explicitement aux frères de recevoir sous leur obédience les femmes qui voulaient se consacrer à une forme de vie pénitentielle. Thomas de Celano écrivit son traité des miracles en 1252/1253. Je voudrais savoir si à cette époque on peut discerner dans l'Ordre un courant hostile à l'activité des frères dans les milieux pénitentiels féminins.

ANDRÉ VAUCHEZ. — Pour ne pas prolonger excessivement la séance, je m'efforcerais de répondre le plus brièvement possible aux questions aussi nombreuses que stimulantes qui m'ont été posées. Mais je tiens tout d'abord à remercier le Prof. Manselli de son intervention. Je pense qu'il a eu parfaitement raison de souligner la nécessité de dépasser une approche purement institutionnelle pour saisir dans toute son ampleur l'impact du message religieux de s. François en milieu féminin. Cela est particulièrement vrai pour le premier demi-siècle franciscain : ce n'est qu'à partir des années 1270/80 que les structures deviennent plus rigides et que les formes plus ou moins spontanées de vie religieuse qui avaient prévalu jusque là entrent, de gré ou de force, dans des cadres juridiques bien définis.

Le P. W. Van Dijk m'a interrogé sur les rapports qui ont pu exister entre les tendances ascétiques et mystiques du mouvement franciscain féminin et le désir du martyre. Je crois qu'il existe effectivement un lien très concret entre les deux phénomènes. Chez les moines, la mortification est souvent présentée et vécue comme un ascétisme de substitution. Comme leur genre de vie leur interdisait de s'exposer directement pour témoigner de leur foi, ils cherchaient à obtenir de façon détournée, en faisant souffrir leur corps, le martyre qui leur demeurait inaccessible. Dans la mesure

ou sainte Claire et ses compagnes vivaient cloîtrées à la façon des moniales, il est logique qu'elles aient fait la même expérience. Mais il y a chez les « Pauvres Dames » une différence d'accent : leur ascétisme se veut avant tout recherche de conformité au Christ souffrant. Il s'agit moins de se faire souffrir ou de se priver pour châtier son corps ou l'humilier que de revivre dans toute la mesure du possible la Passion du Christ, source de salut pour les hommes. Certes, au niveau des manifestations extérieures, il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui relève de la tradition ascétique bénédictine et ce qui se rattache à la spiritualité franciscaine. Mais lorsque les motivations des comportements sont explicitées, comme c'est parfois le cas dans des procès de canonisation comme celui de sainte Claire, on s'aperçoit que des apparences similaires recouvrent en fait des réalités assez différentes.

Le Prof. Gonnet, dans son intervention, a soulevé un très gros problème : celui de la signification profonde de cette multiplication des saintes femmes laïques aux derniers siècles du Moyen Age, dans le sillage des Ordres mendiants. On peut soutenir, avec quelque apparence de raison, que c'est le signe d'une émancipation des femmes, out tout au moins d'un accroissement de leur rôle dans la vie religieuse, domaine où elles étaient longtemps demeurées de grandes muettes. A partir du XIII^e et surtout du XIV^e siècle, on assiste à une prise de parole de la part des femmes dans l'Eglise et le prochain colloque de Todi étudiera précisément cet essor des révélations et du prophétisme féminin qui atteignit son apogée à l'époque du Grand Schisme et de la crise conciliaire. Il s'agit là sans aucun doute d'un phénomène positif, encore que beaucoup de contemporains, en particulier parmi les universitaires, aient vu dans cette invasion mystique le signe d'un dérèglement de la chrétienté... De fait cette affirmation de la femme dans le domaine religieux n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Ce qui fascine certains clercs chez leurs dirigées et les incite à

recueillir leurs propos inspirés, voire à organiser leur culte, c'est le caractère totalement spirituel de leur sainteté. Alors que la vocation à la perfection, pour les laïcs, passait par la médiation du temporel et du prochain (qu'il s'agisse des oeuvres de miséricorde, de l'exercice du pouvoir ou de la mise en pratique d'une éthique professionnelle), les mystiques avaient un contact direct et personnel avec Dieu, qui leur parlait, leur transmettait des messages et des visions et parfois même leur donnait la sensation enivrante d'être unies à lui. Le succès de la femme sur le plan religieux est donc lié à celui d'une conception purement spirituelle et même irrationnelle de la sainteté, qui ne valorise pas particulièrement la condition féminine dans sa réalité concrète et dans ses activités spécifiques. Il y a donc lieu, à mon avis, d'être très nuancé lorsqu'il s'agit d'apprécier la signification exacte de cette féminisation de la vie religieuse et des modèles hagiographiques qui caractérise indiscutablement en Occident les derniers siècles du Moyen Age.

En ce qui concerne les demandes fort intéressantes que m'a adressées Anna Benvenuti Papi, je me garderai bien de répondre à celles qui concernent le milieu florentin dans lequel a été composée la *Vita* de la b. Umiliana dei Cerchi, milieu qu'elle connaît de près et beaucoup mieux que moi¹. Je crois simplement qu'il est important de souligner le rôle joué par le personnage d'Umiliana aux yeux des franciscains de Santa Croce. A peine fut-elle morte, en effet, qu'ils commencèrent à rédiger sa biographie, à recueillir ses miracles, puis à composer une nouvelle *Vie*. S'agissait-il donc d'une personnalité si exceptionnelle ? Il nous est difficile de le dire puisque nous ne la connaissons qu'à travers ces sources hagiographiques franciscaines. Ce qui est certain, c'est que les Frères Mineurs de Florence ont voulu faire

¹ Comme elle l'a montré depuis dans son étude sur *Umiliana de Cerchi. Nascita di un culto nella Firenze del Duecento*, paru dans *Studi Francescani* 77 (1980) 87-117.

de son existence un *exemplum*, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire l'illustration concrète et attrayante d'un modèle de comportement qu'il souhaitaient diffuser. Le public visé semble avoir été celui des *mulieres religiosae*, nombreuses dans l'aristocratie et le « Popolo » florentin, qui avaient des aspirations spirituelles élevées et subissaient la fascination de l'éremitisme ou en tout cas de l'extrême ascétisme. L'objectif poursuivi par les frères était de faire rentrer ces expériences dans le cadre du Tiers Ordre franciscain pour les intégrer dans des structures régulières et les rendre plus raisonnables et plus conformes aux objectifs apostoliques et pastoraux des Ordres Mendians. Dans une certaine mesure, on peut mettre en parallèle ces rédactions de Vies de saintes toutes récentes avec l'entreprise de « rewriting » des Vies anciennes qui se développa en Toscane à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle. Là aussi les Mendians se sont efforcés de récupérer des figures de saints et de saintes qui n'avaient rien eu à voir avec eux de leur vivant (recluses, ermites, pénitentes) et de les rendre plus conformes à leur propre idéal religieux. L'impact de tous ces efforts est difficile à mesurer. Mais la liste impressionnante de témoins que l'on trouve au début de la *Vita* d'Umiliana prouve que, dès les années 1250 à Florence, de nombreux laïcs, hommes et femmes, gravitaient dans l'orbite des Frères Mineurs et espéraient parvenir à la perfection chrétienne dans le cadre du Tiers Ordre de s. François.

En ce qui concerne l'intervention de Madame R. Guarnieri, je suis absolument d'accord avec elle et si j'ai donné l'impression de croire que le contenu des Vies de saintes dont j'ai parlé était original, c'est que je me suis mal exprimé. De fait, les mystiques des Pays-Bas (Flandre, Brabant, pays de Liège) ont développé dès la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e la plupart des thèmes qu'on retrouve en Italie quelques décennies plus tard, comme le montre bien l'exemple de la Vie de Marie d'Oignies composée vers 1215 par Jacques de Vitry. Ce que j'ai voulu dire, c'est que

ces thèmes, qui étaient déjà largement répandus dans l'Europe du Nord, n'avaient pas encore trouvé un grand écho en Italie au début du XIII^e siècle et que c'est surtout sous l'influence des Franciscains que la spiritualité féminine, qui dans les régions méditerranéennes avait une tonalité érémitico-ascétique, s'est orientée vers la recherche des états et des expériences mystiques. Ce « retard » de l'Italie — mais aussi de la Provence ou de la Catalogne — par rapport aux Pays-Bas n'est pas facile à expliquer, mais il est réel. Il suffit de penser que les premières femmes mystiques qui parvinrent dans ces régions à une certaine notoriété sont Douceline, la soeur d'Hugues de Digne († 1274), et surtout sainte Marguerite de Cortone († 1297), sainte Angèle de Foligno († 1309) et sainte Claire de Montefalco († 1308). Or toutes les quatre ont été de leur vivant étroitement liées aux Frères Mineurs, et sont considérées comme des saintes franciscaines.

Enfin, pour répondre au P. J. Poulenc je dirais qu'il a posé une très bonne question et qu'il n'aurait pas été mauvais, dans ce colloque sur le mouvement franciscain féminin, de consacrer une communication aux amitiés féminines de s. François. On en a parlé certes à propos de sainte Claire avec laquelle il entretenait des relations étroites, mais on aurait pu évoquer d'autres amies spirituelles, comme Giacomina dei Settesoli ou Praxède, la recluse romaine. On ne peut pas dire que les sources dont nous disposons permettent de faire de grands développements sur ces femmes, mais il y aurait peut-être là une piste de recherche à suivre. En tout cas, après la mort de son fondateur, l'ordre franciscain a hésité entre deux attitudes. Certains frères, surtout nombreux dans les instances hiérarchiques, ne voulaient pas se laisser accaparer par la « *cura monialium* » et s'efforcèrent de réduire au strict minimum les relations avec les milieux féminins ; d'autres en revanche se rendirent bientôt compte que dans une perspective d'efficacité pastorale, il était important, sinon indispensable,

de passer par l'intermédiaire des femmes qui se montraient souvent les plus enthousiastes à leur égard et les plus réceptives à l'égard de leur message. Mais la méfiance initiale fut lente à disparaître et l'on peut en trouver un écho dans l'histoire des vicissitudes du culte de sainte Claire au sein de l'ordre des Frères Mineurs, qui ont été bien étudiées en 1954, dans le volume de centenaire de sainte Claire, par le P. A. Van Dijk. On y voit combien fut lente l'introduction de la fête de la sainte dans la liturgie franciscaine, puis—qu'il fallut attendre le chapitre général de 1340 pour que lui soient rendus les mêmes honneurs qu'aux autres saints canonisés de la première génération. Tout ceci nous incite à penser que la réserve des frères vis-à-vis des branches féminines du mouvement fut, au moins au niveau officiel, assez durable.

J. LECLERCQ

**IL MONACHESIMO FEMMINILE
NEI SECOLI XII E XIII**

I. SCHIZZO CRONOLOGICO E TENTATIVO DI CLASSIFICAZIONE :

1. Gli antecedenti. - 2. Lo sviluppo del XII secolo. - 3. Prolungamenti e arricchimenti nel XIII secolo.

II. PROBLEMI COSTANTI :

1. Nobiltà e reclutamento. - 2. Vocazioni forzate e clausura. - 3. Donazione o simonia ? - 4. Potere maschile crescente. - 5. Verginità e matrimonio.

CONCLUSIONE : La sfortuna di essere donna.

I. SCHIZZO CRONOLOGICO E TENTATIVO DI CLASSIFICAZIONE

Il materiale di questa relazione è vasto dal momento che include tutte le forme di vita monastica femminile nell'arco di due secoli, ad eccezione delle francescane che saranno oggetto di altre comunicazioni. Ed anche il tema è molto complesso. In realtà, per ogni epoca, occorre tener conto da una parte del passato, con tutto il peso con cui grava sul presente, e dall'altra dei dati sociali, economici, politici, culturali, ecclesiologici che sono nuovi ed incidono sull'evoluzione. Inoltre, con le intuizioni ed i carismi loro propri, santi e sante esercitano sullo sviluppo delle forme di vita un *influsso imprevedibile*. Come introdurre un po' d'ordine in questo ricco complesso di fatti ? Sembra utile richiamare in primo luogo le grandi linee dell'evoluzione, tentando di classificarne le manifestazioni in categorie che non siano imposte ai fatti, ma che da essi scaturiscano. Nel medesimo tempo si vedranno nascere e porsi in *continuità* problemi costanti, che riceveranno soluzioni contrassegnate anch'esse da determinati limiti i quali, essendo inerenti alla natura

umana e soprattutto ad una determinata tradizione culturale, quella dell'Occidente medievale, comportano anche elementi comuni¹.

1. *Gli antecedenti*

La situazione del monachesimo femminile nel XII secolo è in parte il risultato di ciò che fu in passato ed in parte una reazione ad esso. Non si può dunque comprenderla senza prima richiamare la situazione precedente. Compito delicato: è difficile riassumere una evoluzione lunga e varia. Non soltanto da un'epoca all'altra, ma in una stessa epoca, a seconda delle condizioni politiche, economiche, sociali, culturali di ciascun paese, e quasi di ogni regione, le evoluzioni si verificarono in maniera diversa.

Monasteri femminili erano esistiti in Occidente fin dalla antichità. Vi si viveva ispirandosi a testi o regole scritte per monaci o monache da san Girolamo, sant'Agostino, Cassiano,

¹ Nella sintesi che sto per presentare non sarà possibile rinviare se non a studi nei quali si troveranno precisi riferimenti ai fatti e ai testi. I rinvii a fonti bene determinate saranno fatti solamente quando verranno citate nel testo.

Per quanto riguarda la bibliografia generale, mi limito a segnalare i seguenti lavori:

- B. M. BOLTON, *Mulieres sanctae*, in *Women in Medieval Society*, ed. S. MOSHER STUART, University of Pennsylvania Press, 1976, 141-158; *Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP)*, a cura di G. PELLICCIA - G. ROCCA, 5 volumi pubblicati, Roma 1974-1978; M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967; G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* (Fliche et Martin, XII), Paris 1964; R. MEWZ, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Strasbourg 1949; J. RAMBAUD - BUHOT, *Le statut des moniales chez les Pères de l'Eglise, dans les règles monastiques et les collections canoniques jusqu'au XII^e siècle*, in *Sainte-Fare et Faremoutiers*, Paris 1956; PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benoit*, VII, Maredsous 1956: *Les moniales*.

san Cesario d'Arles, san Colombano e altri ². La Regola di san Benedetto non doveva essere conosciuta. La si trova menzionata a partire dal VII secolo, e soprattutto nell'VIII ³. Oltre la preghiera, il principale servizio ecclesiale al quale le monache si dedicavano era l'educazione delle giovani, alcune delle quali, ma non tutte, restavano più tardi in monastero. Fu questo il mezzo principale mediante il quale, in Inghilterra e sul continente, le monache contribuirono all'evangelizzazione. I monasteri femminili furono poco numerosi fino all'XI secolo, soprattutto nei paesi del sud dell'Europa, e generalmente composti di pochi membri. La loro diffusione e il loro aumento numerico coincide con lo sviluppo dell'aristocrazia merovingica, poi carolingia ed in seguito feudale. Ve ne erano di tre tipi. Alcuni non erano né associati ad un monastero maschile, né posti nelle sue vicinanze. Altri facevano parte di un « monastero doppio », costituito da una comunità di uomini e da una comunità di donne, entrambi sotto l'autorità di uno stesso abate o di una stessa abbadessa. Infine, vi erano quelli che si potrebbero chiamare « monasteri-gemelli », o « gemellati »: ed era il caso di quelle comunità di monaci e di monache che si trovavano in prossimità l'una dell'altra senza tuttavia che l'una dipendesse dall'altra. Ma molti di essi, in tutte e tre le categorie, erano monasteri familiari, ossia fondati da una famiglia, alla quale appartenevano, che vi designava l'abbadessa, vi inviava le proprie figlie a ricevere una educazione fino all'età del matrimonio, e vi collocava per sempre quelle fra esse che, per diverse ragioni, non era possibile maritare,

² J. RAMBAUD-BUHOT, *Le statut des moniales chez les Pères de l'Eglise, dans les Règles monastiques, et les collections canoniques jusqu'au XII^e siècle*, 149-174.

³ G. LUNARDI, art. *Benedettine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (in seguito sarà indicato con le iniziali DIP) I (1974) 1222-1248. Vedi anche più avanti, II parte, paragr. 1.

come pure le vedove ⁴. La famiglia « dotava » sia il monastero nel suo insieme sia ciascuna monaca in particolare.

Questa tipologia generale comportava a sua volta tre specie di « nonnae » ⁵: le monache propriamente dette, viventi, come i monaci, sotto il rigore di una regola approvata; le canonichesse che, come i canonici, conducevano una vita comune meno stretta e conservavano i loro beni patrimoniali; infine le reclusi, che vivevano sole in una cella o eremitaggio accanto a una cappella o a un monastero, oppure nelle loro vicinanze.

Tale fu, con qualche variante secondo i periodi e i paesi, la situazione generale fino all'XI secolo. Essa non mancò di essere travagliata da invasioni, come quelle dei Vichinghi, degli Ungari e dei Saraceni, da guerre e da altre calamità che non favorirono né il fervore né la prosperità materiale. Un rinnovamento si delinea nella seconda metà del secolo XI: nel 1061 sant'Ugo di Cluny fondò l'abbazia di Marciigny. Sembra che questo monastero sia stato, se non riservato a membri dell'alta nobiltà, quanto meno, di fatto, popolato soprattutto di membri di quest'ultima. Tuttavia certi abusi che si erano introdotti nell'epoca precedente vi furono evitati: si adottarono le forme di preghiera, di digiuno e di astinenza ed altri usi di Cluny; l'abate di Cluny, di persona o mediante un suo delegato, riceveva le professioni e manteneva il controllo dell'osservanza. Si cercava di non ammettere se non vocazioni sicure. Fu rafforzata la separazione dalla società: venne imposta una stretta clausura.

⁴ J. LECLERCQ, art. *Nobiltà*, di prossima pubblicazione nel DIP.

⁵ La parola latina *nonna* è semplicemente la forma femminile di *nonnus*, applicata ai monaci nella Regola di san Benedetto (63, 12) e in altri documenti antichi e medievali. Significa 'monaca': testi in *Novum glossarium mediae latinitatis. M-N*, ed. FR. BLATT, Copenhagen 1969, 1366-1367. Questa precisazione è necessaria per evitare che le si attribuisca il significato di « nutrice », come fa C. BAKER, *Les contemplatives, des femmes entre elles*, Paris 1979, 286. *Nonna* resterà sinonimo di *monialis*, come in S. Bernardo, *Ep. 114*, 3, in *S. BERNARDI Opera*, VII, Roma 1974, 299, 4: « Nonna et sanctimonialis... ».

2. *La fioritura del XII secolo*

Fu questo un gran secolo per il monachesimo femminile. Lo slancio di fervore che avevano annunciato, preparato, le riforme monastiche spontanee del X secolo, il fiorire di Cluny e delle grandi abbazie del secolo XI, infine la riforma gregoriana, si manifestò in questo campo come in tutti gli altri. Si assistette ad un triplice fenomeno: stabilizzazione dell'osservanza, liberalizzazione del reclutamento, diversificazione delle istituzioni e delle tradizioni. Al primo di questi fatti corrisponde un nuovo equilibrio sia nei rapporti con i monasteri maschili, dei quali si ricercava la vicinanza e l'aiuto, ma senza dipendere da essi, sia nella austerità: per esempio, nella maggior parte dei casi, la clausura non escludeva che abbadesse e monache uscissero, quando era necessario, ed intraprendessero perfino lunghi viaggi: santa Ildegarda di Bingen predicava sulle pubbliche piazze. In secondo luogo il processo di liberalizzazione, talvolta caratterizzato come una « democratizzazione », consisteva nel non escludere, almeno in certi monasteri, coloro che non appartenevano alla nobiltà o non potevano portare una dote. Infine alcuni monasteri già esistenti si unirono ai nuovi ordini nati dalla fine del secolo XI, ed altri furono fondati da questi ultimi: emerge in tal modo quello che si può designare come il nuovo monachesimo femminile del XII secolo. In esso si possono distinguere due categorie di ordini o di istituzioni: quelli in cui le monache, fin dall'inizio, ebbero una loro collocazione, talora la prima, e quelli nei quali furono accettate a poco a poco, talvolta lentamente e non senza resistenza.

La prima cronologicamente — e senza dubbio la più originale — delle istituzioni del primo gruppo fu quella di Fontevrault, in Francia, dove Roberto d'Arbrissel fondò, nel 1100, un monastero, non soltanto doppio, ma multiplo, dal momento che vi faceva vivere, in edifici diversi, una comunità di vergini, una di vedove, una di prostitute convertite,

una di lebbrosi e una di monaci; il tutto era posto sotto l'autorità di una abbadessa che doveva, preferibilmente, essere una vedova, poiché si supponeva che queste avessero più esperienza delle altre donne in materia di amministrazione. Povertà e separazione dal mondo erano strette; la clausura, severa, esigeva le grate, e non soltanto negli ambienti in cui, tradizionalmente, ve ne erano state per l'amministrazione dei sacramenti. Veli abbassati celavano il volto delle monache⁶. E poiché Roberto d'Arbrissel era in relazione con l'Aquitania e, per suo tramite, con la Spagna, ci si può chiedere se non abbia attinto da quelle regioni l'idea del sistema, praticato nell'Islam, di isolare le donne dagli uomini. Il suo istituto si diffuse rapidamente in Francia e in Inghilterra⁷.

Il secondo di questi nuovi istituti, anch'esso molto originale, è quello della Congregazione del Paracletto⁸. Nel monastero, fondato con questo nome da Pietro Abelardo, la comunità di monache delle quali Eloisa era abbadessa, venne a raggiungerlo verso il 1129; nel 1131 il vescovo di Troyes e il papa Innocenzo II confermarono la fondazione. La Regola di san Benedetto aveva, nel suo complesso, soddisfatto le monache, salvo a modificarne il testo per adattarlo ad esse⁹. Ma, per la prima volta, divenne oggetto di una critica acuta da parte di Eloisa, che le rimproverava di non poter essere praticata dalle donne. Per la verità essa denunciava, come incompatibili, alcune osservanze minori, relative soprattutto ai vestiti, e dettagli contenuti negli inni del-

⁶ J. DAoust, art. *Fontevrault*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* XVII (1971) 961.

⁷ J. DAoust, art. cit., 962.

⁸ D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard*, London 1979, 18-28; J. LECLERCQ, « *Ad ipsam Christi philosophiam* ». *Le témoignage monastique d'Abelard*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 46 (1970) 161-181.

⁹ È il caso considerato nel testo edito da A. LINAGE-CONDE, *Una regola monastica Riojana femenina del siglo X. El « Libellus a Regula S. Benedicti subtractus »*, Salamanca 1973.

l'ufficio divino. Per tutti e tutte la Regola conservava valore di programma spirituale. Nondimeno Abelardo rispose al desiderio di Eloisa redigendo un nuovo documento, che dava alla comunità una struttura complessa molto differente da quella del monachesimo femminile tradizionale. Al titolo di abbadessa preferisce, per la superiora, quello di diaconessa. Vi sarà sempre, vicino al monastero delle monache, un monastero di monaci; e in esso vi saranno preti che fungeranno da cappellani, e conversi per i lavori più pesanti. L'autorità suprema, su tutto l'insieme, è quella dell'abate, ma questi deve servire le monache, non dominarle. Abelardo compose altresì un nuovo innario e, sotto forma di due lunghe lettere, una storia della vita monastica femminile e un programma di studi per monache: questa sorta di *ratio studiorum* si ispira molto a san Girolamo. Il Paracleto fece cinque fondazioni mentre Eloisa era ancor viva, e questa congregazione durò fino al 1793.

Nell'anno stesso in cui il Paracleto veniva eretto in abbazia, nel 1131, sette giovani donne si riunivano a Sempringham, in diocesi di Lincoln, sotto la direzione di san Gilberto¹⁰. Alle monache egli aggiunse converse per servirle, conversi per i lavori dei campi, ed inoltre dei canonici regolari. Le Gilbertine vissero generalmente in monasteri doppi, le donne sotto la Regola di san Benedetto e gli uomini sotto quella di sant'Agostino; la Congregazione si sviluppò e arrivò a contare, dal XII secolo, una dozzina di comunità nelle Isole Britanniche. Gilberto aveva per un momento pensato di affiliare il suo istituto all'ordine cistercense, ma il capitolo generale di quest'ultimo rifiutò, nel 1147, di assumere il governo della comunità delle monache; e questo non è che un esempio delle reticenze che taluni ordini maschili del secolo XII adottarono verso le monache, cosa che non impedì loro affatto, più tardi, di accettare di occuparsene. Donde

¹⁰ D. KNOWLES, art. *Gilbertini e Gilbertine*, in DIP IV (1977) 1178-1182.

una nuova serie di istituti che, sorti spontaneamente come femminili, furono in seguito uniti ad istituti maschili.

Il primo esempio di questo lungo processo di assimilazione si trova nell'ordine cistercense¹¹. Fin dalle origini dell'ordine alcuni monasteri di monache avevano avuto con quest'ultimo quello che potremmo chiamare un « rapporto privilegiato ». Tuttavia occorre un centinaio d'anni di richieste da parte delle monache, e di resistenza da parte dell'ordine, perché fosse contrattata una vera unione. Verso il 1120, l'abate di Cîteaux, santo Stefano Harding — che ebbe l'importante ruolo di « terzo superiore e di riorganizzatore »¹² — fondò a titolo personale, e non come rappresentante dell'ordine, un monastero di monache a Tart; seguendo la sua intenzione, le monache vissero colà secondo la Carta della Carità e i principi dell'ordine; in trent'anni vi furono diciotto case filiali che costituirono una vera e propria congregazione. Parimenti, Morimond nel 1128 e Ugo di Pontigny, poco più tardi, fondarono comunità di monache. San Bernardo non poteva rimanere estraneo a questo movimento: tra il 1115 e il 1132, l'abate di Molesmes, d'accordo con gli abati di Pontigny, Clairvaux, Morimond e Fontenay, promulgò degli « statuti » per il monastero di Jully, dove, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, erano entrate le spose di coloro, tra i trenta compagni di san Bernardo, che erano sposati. Nel 1170, a proposito di Jully, Alessandro III parlerà dell'*institutio piee memoriae Bernardi*¹³.

Un'altra via attraverso la quale s'accrebbe la partecipazione femminile alla vita cistercense fu quella delle affi-

¹¹ M. CONNOR, *The First Cistercian Nuns and Renewal Today*, in *Cistercian Studies* 5 (1970) 131-154.

¹² J. LECLERCQ, *A Sociological Approach to the History of a Religious Order*, in *The Cistercian Spirit*, Spencer (Mass.) 1970, 136-139.

¹³ J. LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1-2, (1953) 192-194.

liazioni; ciò avvenne, ad esempio, quando nel 1147 tutta la Congregazione d'Obazine fu ammessa nell'Ordine: il capitolo generale permise a Stefano d'Obazine di rimanere abate della comunità delle monache che era vicina alla sua abbazia, senza tuttavia impegnare l'Ordine. Nel 1188, fu parimenti accettata l'abbazia di monache di Las Huelgas. Con le sue fondazioni e con i monasteri che ben presto si unirono a lei, fu organizzata in Ordine o Congregazione, con il suo primo capitolo generale di abbadesse nel 1189, presieduto dall'abate di Cîteaux, con la presenza di numerosi abati del medesimo ordine. Due anni più tardi, però, il capitolo generale rifiutò di obbligare le abbadesse spagnuole ad assistere al capitolo di Las Huelgas. Bisognò attendere la fine del secolo — esattamente l'anno 1199 — perché l'abate di Cîteaux e poi Innocenzo III facessero entrare ufficialmente Las Huelgas nella filiazione di Tart, che aveva il proprio capitolo generale e la cui abbadesa compiva le visite nelle sue case-filiali. Ed è soltanto dal secolo XIII in poi che il capitolo generale cistercense cominciò a legiferare formalmente per i monasteri di monache che, con ciò stesso, riconosceva come facenti parte dell'Ordine¹⁴.

Un'altra nuova istituzione fu quella delle « Certosine », la cui origine parrebbe situarsi verso la metà del XII secolo¹⁵: le monache di Prébayon, in Provenza, adottarono in quel luogo i libri liturgici della Certosa e le consuetudini redatte da Guigo I o il Vecchio. E può essere che abbiano accolto anche alcuni elementi tratti dalla Regola di san Cesario o dalle usanze di Cluny. Ma a differenza degli altri ordini, caratterizzati allora da una forte tendenza cenobitica, quest'ultime ammisero un elemento di solitudine che le ha fatte caratterizzare come « semi-eremitiche ». Esse furono

¹⁴ J. M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, VIII, Louvain 1941, *Indices*, 339-340; per il XIII secolo: 39 statuti di 24 capitoli generali appaiono con la rubrica: *Moniales. 5. Rebelles aut alias culpabiles*, 340.

¹⁵ UNA MONACA CERTOSINA, art. *Certosine*, in DIP II (1975) 773-775.

costrette a conservare la vita comune per esigenze economiche : non ebbero i mezzi necessari per costruire edifici simili a quelli dei certosini ; si adattarono così ai locali di cui disponevano. Più tardi, loro stesse e i certosini, elevarono a teoria e a programma spirituale ciò che, in realtà, scaturiva da condizioni finanziarie.

Tra i fondatori di nuovi ordini di canonici regolari, san Norberto di Xanten aveva suscitato mediante la sua predicazione, poco dopo il 1120, l'entusiasmo di donne dei dintorni di Valenciennes : queste desideravano vivere secondo il suo spirito seguendo i suoi religiosi di Prémontré. Vennero così ben presto fondati dei monasteri doppi¹⁶. Ma, a causa di difficoltà pratiche, il capitolo generale del 1137 decise di separare i monasteri dei religiosi da quelli delle religiose. I papi insistevano tuttavia in senso contrario. Infatti, a dispetto di influssi che non erano affatto in loro favore, queste religiose non cessavano di aumentare di numero : a metà secolo XII erano ormai più di mille. Ciò nonostante, nel 1198, Innocenzo III confermò la decisione del capitolo generale « di non accettare suore ». Pur con tali vicissitudini, esse continuarono ad esistere come una branca parallela dell'Ordine, senza far parte di esso¹⁷.

Le canoniche del secondo Ordine di Prémontré non sono che un esempio tra altri di istituti di vita monastica femminile che, a partire dal XII secolo, sorsero in prossimità di monasteri di canonici regolari o si unirono ad essi, costituendo talvolta con loro dei monasteri doppi. Per assimilazione ai canonici regolari, le si denominò « canoniche regolari ». Esse seguivano la Regola di sant'Agostino, ma le loro osservanze ed usi non differivano generalmente affatto da quelle di comunità femminili provenienti dal monachesimo tradizionale o dagli istituti del XII secolo affiliati ai nuovi

¹⁶ F. PETIT, *La réforme des prêtres au moyen âge. Pauvreté et vie commune*, Paris 1968, 92-98.

¹⁷ B. M. BOLTON, *Mulieres sanctae*, 142.

ordini monastici maschili. In conclusione, questo secolo, in continuità con i precedenti, aveva dato alla vita monastica femminile una forma stabile e abbastanza uniforme che avrebbe poi conservato. Talune sue osservanze saranno via via rese più rigide da una legislazione che non cesserà di amplificarsi ed irrigidirsi. Non rimedierà, tuttavia, a taluni abusi che erano all'origine di deviazioni che sarebbero esse pure durate e talvolta si sarebbero anzi aggravate. Il secolo XII era stato nello stesso tempo un momento di equilibrio e di espansione.

3. *Continuità e arricchimento nel XIII secolo*

Nel monachesimo tradizionale, ereditato dai secoli anteriori al XII e più o meno rigenerato nel corso di quest'ultimo, nulla di notevole si produsse durante il XIII, se non, in molti ambienti, un calo di reclutamento, anche nobiliare. In parte per la mancanza di denaro, che avrebbe consentito di mantenere un personale più numeroso, molte comunità e perfino, come sembra, la maggior parte di esse, erano costituite da un piccolo numero di monache, talvolta ridotte a due o tre. Alcuni monasteri cessarono perfino di esistere. Eccezionalmente venne fondata qualche nuova casa. Non si può parlare di decadenza generalizzata; ma l'istituzione dava segni di invecchiamento, e nessuna organizzazione, sia nei monasteri maschili, sia a livello di Sede Romana, era in grado di portare rimedio a tale situazione.

Vi fu maggior rigore nei monasteri di tipo nuovo fondati nel XII secolo o che, in quel periodo, si erano collegati ai nuovi ordini maschili. Si continuò a far fondazioni, e il numero delle monache si mantenne più elevato, oscillando, generalmente, come sembra, tra una o due dozzine di membri: ed anche questo fatto era in relazione con la situazione economica dei monasteri. I legami con gli ordini maschili si rafforzarono e i monasteri di monache persero la relativa autonomia che avevano goduto in passato. Non mancarono

conflitti tra esse e i monasteri maschili dei dintorni. Ed è difficile rilevare caratteristiche generali, tanto furono varie le situazioni. Per tal motivo sono tanto più apprezzate le poche monografie documentate di cui si dispone, come quella che Catherine F. Boyd ha dedicato al monastero cistercense di Rifreddo in Saluzzo¹⁸. Alcune statistiche relative a questo monastero rilevano che la comunità passò, secondo gli anni, da 12 a 24 membri, con una media di 20. Vi si assiste anche ai conflitti che opposero le monache e la vicina abbazia cistercense maschile, quella di Staffarda, specialmente a motivo del cappellano e dei fratelli conversi che il suo abate doveva inviare a vivere a Rifreddo, conflitti nei quali i papi presero, molto spesso, le parti delle monache. Problemi simili emersero tra le certosine. La superiora locale si vide ridotto sempre più il suo potere in favore del priore del vicino monastero maschile, del « vicario » che egli delegava presso le monache, del visitatore designato dal capitolo generale.

Tra gli ordini nuovi comparsi nel XIII secolo, non si farà cenno qui alle Clarisse, poiché ad esse, in questo convegno, saranno dedicate apposite comunicazioni. Per quanto riguarda i Carmelitani che passavano proprio allora dalle origini eremitiche, monastiche e contemplative, a una nuova forma di vita — quella di « frati mendicanti » dedicati alla vita apostolica —, non avevano particolari relazioni con comunità di monache. La prima menzione di *conversae* e *manumissae* in un contratto di associazione con una parrocchia di Carmelitani a Lucca, è del 1284¹⁹. Dall'inizio del XIV secolo, singole donne furono ammesse nell'Ordine a titolo di converse, *beatas* in spagnolo, *pinzochere* in italiano. Più tardi, soprattutto in Italia, intere comunità domandarono l'affi-

¹⁸ C. E. BOYD, *A Cistercian Nunnery in Medieval Italy. A Story of Rifreddo in Saluzzo, 1220-1300*, Cambridge (Mass.) 1948.

¹⁹ J. SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel, ca. 1200 A.D. until the Council of Trent*, Roma 1975, 108.

liazione. Quanto alle Domenicane furono associate ai Frati Predicatori fin dal tempo di san Domenico, il quale fondò quattro monasteri, a Prouille, a Tolosa, a Madrid e a Roma ²⁰. La loro evoluzione è parallela a quella attraverso la quale passarono altri istituti femminili, dapprima diversi dal monachesimo tradizionale, poi a poco a poco condotti ad adottarne il genere di vita. Nel monastero della « Santa Predicazione » fondato a Prouille nel 1206, le religiose sembrano essere state originariamente monache e « predicatrici »; e comunque aiutavano direttamente i Frati Predicatori e si dedicavano alla educazione. Progressivamente, là come nelle altre fondazioni di san Domenico, si trasformarono in monache claustrali, simili alle altre, seguendo pressapoco, per quanto possibile, e specialmente in campo liturgico, le Consuetudini dei Predicatori. Molte di esse erano « convertite », sia dall'eresia catara sia da una vita di immoralità. La loro vocazione era, da questo punto di vista, più che altrove, quella di penitenti. Il loro contributo alle attività dell'Ordine domenicano venne a consistere sempre più nel fatto che partecipavano alle cure dei Frati, intorno alle quali erano tenute da alcuni molto bene informate: ne sono testimonianza ed esempio le cinquanta magnifiche lettere che si scambiarono, tra il 1222 e il 1236, il beato Giordano di Sassonia, maestro generale dell'Ordine, e la beata Diana d'Andalò, fondatrice del monastero di Sant'Agnese di Bologna. In questo caso i legami giuridici avevano per complemento un'amicizia intensa, intima, pura e bella.

Così, nonostante il potente slancio creativo di cui gli ordini monastici del XII secolo avevano dato prova, malgrado quello dei nuovi ordini del XIII secolo, il monachesimo femminile si trovava ovunque ricondotto alle forme di esistenza dell'antico monachesimo tradizionale, anteriore al XII secolo e divenuto in quel tempo, se non più austero, quanto

²⁰ L. A. REDIGONDA, art. *Domenicane, monache*, in DIP III (1976) 780-798.

meno più rigido e, in ogni caso, più uniforme. Si manifestò allora una legge che si verifica in tutti i grandi periodi spirituali della storia della Chiesa : non si può spegnere lo Spirito ; se le istituzioni gli impediscono di manifestare la propria inesauribile fecondità in nuove forme di vita, egli emerge, per così dire, dal terreno cristiano attraverso canali imprevisi, talora apparentemente « selvaggi », e suscita, al di fuori delle istituzioni esistenti, nuove forme di vita. Ed è quanto avvenne, a partire dal XII secolo, e soprattutto dal XIII, in due forme diverse, rispondenti da una parte al bisogno di solitudine, e dall'altra di vita comune, delle donne che desideravano consacrarsi a Dio senza volere o senza potere — talora per motivi economici e sociali — entrare nelle istituzioni ereditate dal passato.

Al bisogno di vita solitaria corrispose un nuovo sviluppo della vita reclusa. Erano sempre esistite donne eremite o recluse di tipo monastico, ossia viventi in prossimità di un monastero di monaci o di monache e da questi dipendenti. Ma, nel secolo XIII ed in seguito, si assistette al moltiplicarsi delle recluse « urbane », viventi sia sole che con una, due o anche più compagne, nel cuore delle città, o nei sobborghi, o in ambienti in cui il bisogno di intercessione era maggiormente sentito, come porte della città, ponti, ospedali, cimiteri. La loro sussistenza materiale era assicurata dagli stessi fedeli ; l'assistenza spirituale era loro prestata dai vescovi e dal clero. Questa forma di vita conobbe una vasta diffusione, esercitò un influsso profondo e vario, fu illustrata da sante delle quali si scrissero le *Vite*, fu oggetto di Regole ammirabili. Tutto questo aspetto della vita religiosa femminile è stato studiato altrove ²¹.

Le « donne religiose » che desideravano vivere in comune, ma non potevano o non volevano entrare negli ordini esistenti, furono all'origine del vastissimo movimento cono-

²¹ J. LECLERCQ, *Solitude and Solidarity: the Case of Medieval Recluses*, di prossima pubblicazione.

sciuto soprattutto con il nome di beghine e che sorse spontaneamente in più regioni d'Europa²². Si tratta infatti di una generazione spontanea: « sono uscite recentemente dalla polvere », *de pulvere nuperrime surrexerunt*, scrive a proposito di un loro gruppo un certo Giovanni de Deo²³. A seconda dei diversi luoghi furono chiamate *sorores paenitentiae*, *bizochae*, *pyzocarae*, *mantellatae*, *vestitae*, ed altri nomi ancora, ma soprattutto *beghinae*. L'origine di quest'ultima parola ha dato luogo a molte ipotesi e rimane oscura. Comunque sia, si tratta di *mulieres religiosae* che, nelle città, a partire dalla seconda metà del XII secolo, si costituirono in comunità semi-religiose. Ben presto, alcune di esse furono attratte dai predicatori di sette dette catare, fin troppo felici di accoglierle ed anche di utilizzarle per la diffusione delle loro idee; e poiché erano alla ricerca di una vita austera trovavano a volte nel catarismo la possibilità di realizzarla. Bisognerà quindi distinguere, fin dall'inizio, queste beghine « eretiche » da quelle ortodosse, delle quali si tratterà in questa relazione.

Questo fenomeno fu estremamente vario; le sue realizzazioni andavano da forme di esistenza vicine a quelle del monachesimo tradizionale o nuovo, ad altre che ne differivano molto, così che talune di esse si avvicinavano a quelle delle recluse. La più antica attestazione storica molto esplicita si colloca in Wallonie, specialmente nella diocesi di Liegi, tra il 1170 e il 1200. Molte di esse vissero dapprima « nelle loro proprie case », *in domibus propriis*, poi si raggrupparono in specie di villaggi quasi-monastici, chiamati beghinaggi, in « case » raggruppate attorno a una chiesa o cappella con l'assistenza di *boni viri*, chierici o laici. L'esistenza di questi

²² A. MENS, art. *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in DIP I (1974) 1165-1180; L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca (N.Y.) 1978, 128-130.

²³ Dal DU CANGE, 579, s.v. *Pyzocarae*, citato da G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. PACINI, Roma 1977, 375.

beghinaggi è attestata intorno al 1233 circa. Alcune di queste religiose si dedicarono ad opere di assistenza caritativa, come la cura dei lebbrosi. Tutte riservavano ampio spazio alla preghiera, fatta in comune, nella vicina cappella, o nella solitudine della casa. Non erano per nulla legate da una stretta obbedienza, come le monache, ma vivevano nel celibato. Insistevano molto, specialmente agli inizi, sulla povertà²⁴. Conobbero un secolo — dal 1230 al 1330 circa — di vasta diffusione, durante il quale alcuni beghinaggi contarono centinaia di membri. Un gruppo speciale, legato spiritualmente ai Frati Minori, si sviluppò in Provenza, dalla prima metà del XIII secolo, sotto il nome di « Dame di Rouboud »²⁵. Si ebbero anche altre pie associazioni, o « compagnie », che costituivano dei veri « istituti » designati come tali e diversi dai « terzi ordini » apparsi a fianco del primo e del secondo ordine dei Minori e dei Predicatori.

Il movimento fu illustrato da una santa e dal suo biografo: Maria d'Oignies, nella cui *Vita* il canonico regolare Giacomo di Vitry offrì una lunga e idilliaca descrizione di questa specie di nuove monache. Dal 1207 era vissuto a Oignies; ordinato prete nel 1210, era stato confessore di Maria, ad un tempo beghina e reclusa, che sarebbe morta nel 1213. Di essa e delle sue emule trattò ancora negli altri suoi scritti: la *Historia occidentalis*, gli *Exempla*, i *Sermoni alle beghine*. Nel 1216, fu eletto dai crociati vescovo di S. Giovanni d'Acri. Passando da Roma mentre si recava nella sua diocesi, ottenne dal papa Onorio III il permesso per quelle « donne religiose di continuare a vivere insieme nella loro casa e di incitarsi al bene con reciproche esortazioni », in tutto il Regno di Francia e nell'Impero²⁶. Ed era appena trascorso un anno da che il IV Concilio del Laterano aveva proibito la fondazione di nuovi ordini religiosi. Così, a poco

²⁴ BOLTON, *Mulieres sanctae*, 145.

²⁵ P. PÉANO, art. *Beghine di Provenza*, in DIP I (1974) 1180-1183.

²⁶ Art. *Beghine*, in DIP I (1974) 1170.

a poco, questa nuova forma di vita religiosa assunse una propria fisionomia e ricevette l'approvazione, mentre le nuove forme di vita monastica erano sempre più assimilate a quelle antiche. Tuttavia la storia del monachesimo femminile tradizionale, da questo punto di vista assai deludente, non escludeva una certa apertura a nuove possibilità future.

II. PROBLEMI COSTANTI

1. *Nobiltà e reclutamento*

Una prima constatazione — e la più importante — si impone lungo tutta l'evoluzione che abbiamo appena tracciata: l'influsso della nobiltà. Ciò fu importante pressoché fin dalle origini del monachesimo occidentale, a partire dal IV e V secolo. Allorché crollano le strutture amministrative dell'Impero romano, il loro potere passa nelle mani di una nuova aristocrazia, quella delle famiglie cristiane. Ed inoltre l'aristocrazia delle regioni invase dai barbari venuti dal Nord si rifugia nel Sud della Gallia e vi fonda monasteri: si tratta di « monasteri familiari », di « monasteri di stirpe », di « monasteri nobili »; essi costituiscono « chiese private » delle quali una famiglia aristocratica assicurava la continuità, cosa certamente vantaggiosa ma non priva di molti inconvenienti. Tale fenomeno si manifesterà, con varianti, ma costantemente, durante tutto il Medioevo, ed anche in seguito²⁷. Ora, ciò era contrario all'intento iniziale di instaurare una società ispirata all'ideale evangelico e al modello offerto dalla comunità apostolica di Gerusalemme, nella quale tutto era stato messo in comune tra i membri

²⁷ J. LECLERCQ, art. *Nobiltà* di prossima pubblicazione nel DIP. L'importanza della nobiltà e delle relative conseguenze in tutto il campo della vita religiosa sono state ampiamente esposte da A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, p. 317-415: *Nobility and Religion*.

eguali di una stessa famiglia di Dio. Anche i santi legislatori e riformatori non cessavano di richiamare questo ideale. Nel secolo VI san Benedetto vi insiste con viva forza: la nascita, sia essa nobile o no, non deve introdurre differenza alcuna tra i monaci. Ma la pressione sociale in senso opposto è così forte che l'abuso si reintroduce. Nei secoli VII e VIII anche Beda il Venerabile si esprimerà nel senso di una società senza classi²⁸. Tale sarà parimenti il proposito, in tutte le epoche che seguiranno, dei riformatori e dei fondatori di ordini nuovi. Ma quella che è stata chiamata la « reazione nobiliare », che è una reazione di difesa, non cessa di riapparire e, quasi sempre, di prevalere. Certamente i monasteri legati a famiglie nobili adempivano una funzione sociale ed anche politica: quella di pregare per coloro che detenevano il potere. Ma ciò non veniva affatto compensato dalle conseguenze negative che ne seguivano.

La prima consisteva nel fatto che le superiori venivano molto spesso designate dai capi delle famiglie che possedevano e dotavano il monastero: scelte a motivo della loro solidarietà con quelle famiglie, per la loro capacità amministrativa, o perché accettavano le idee e favorivano gli interessi delle famiglie dominanti e ricche, esse inclinavano a governare « con uno stile secolaresco » e talvolta « militare », obbligando a una obbedienza cieca i loro soggetti impotenti, ai quali non restava che la risorsa dell'eroismo — che, normalmente, è raro — o della mormorazione e della rivolta interiore²⁹.

Un'altra conseguenza, più grave ancora, era che la vita monastica veniva riservata praticamente alle nobili: le non nobili erano tra di loro l'eccezione; e taluni monasteri praticavano perfino l'« esclusivismo nobiliare », ammettendo sol-

²⁸ H. M. R. E. MAYR-HARTLING, *The Venerable Bede, the Rule of St. Benedict and Social Class*, Jarrow Lecture 1976.

²⁹ J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'obéissance au moyen âge. I. Une épître sur le murmure*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 125-180.

tanto nobili, e talora specializzandosi in un certo livello di nobiltà: imperiale o regale, o elevata, o media, o bassa. Ed inoltre le reclutate di questi monasteri erano generalmente collocate dalle loro famiglie, tanto nell'infanzia quanto nell'adolescenza, senza avere liberamente scelto tale vita. Talvolta addirittura, durante una gravidanza, veniva deciso in anticipo che, qualora il nascituro fosse stato una figlia, se ne sarebbe fatta una monaca. In molti casi, il diritto di primogenitura consentiva al solo primo nato, o a una delle figlie soltanto, di sposarsi e di ereditare la proprietà familiare, che doveva rimanere indivisa. Le altre figlie, come le handicappate per l'uno o l'altro motivo, o quelle che, per ragioni diverse, non erano in grado di realizzare un matrimonio compatibile con gli interessi della famiglia, come pure le vedove che non potevano rimaritarsi, erano collocate in monastero senza il loro consenso³⁰. Le nobili dame che vivevano nel secolo avevano talvolta il diritto di esigere da una abbadessa che accordasse loro una monaca a titolo di ancella o di dama di compagnia³¹.

Questo monachesimo di classe faceva talmente parte delle abitudini mentali che anche una santa come Ildegarde, nel XII secolo, le giustificherà, o per lo meno tenterà di farlo con motivazioni che a noi sembrano poco convincenti: prenderà a pretesto, ad esempio, la distinzione che sussiste tra i nove cori degli spiriti celesti, che non si confondono gli uni con gli altri... A siffatta concezione si opponeva, sem-

³⁰ P. SCHEUTEM, *Das Mönchtum in der Altfranzösischen Profandichtung (12.-14. Jahrhundert)*, Münster in Westf. 1919, 26-34: *Monchsberuf und Eintritt*.

³¹ L'uso è testimoniato anche da questo esempio: « Item quedam nobilis domina petivit ab abatissa quadam, ut daret sibi monialem unam, que staret secum. Et dedit unam humilem et pacientem. Iterum rogavit eam ut daret aliam et dedit ei unam superbam et litigiosam et impacientem. Hanc retinuit secum dicens: Talis erat mihi necessaria, cum qua in paciencia lucrari possum », ed. J. TH. WELTER, *La Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti...*, Paris-Toulouse 1926, 157, n. 213.

pre nel secolo XII, quella illustrata dall'anonimo *Specchio delle Vergini* (*Speculum virginum*). L'autore distingue tra « vera » e « falsa » nobiltà: la prima è spirituale, la seconda è carnale e mondana³². I canonisti, poi, e i legislatori ecclesiastici accettavano molto spesso una situazione per la quale non sembrava esistere un rimedio efficace.

Resta difficile proporre non soltanto delle statistiche, ma anche solo delle proporzioni relative al numero delle monache nobili e non nobili; ma l'insieme delle fonti di cui disponiamo e degli studi ad esse dedicati conferma l'impressione che anche negli ordini nuovi, fondati su criteri di riforma spirituale, la maggioranza delle monache appartenesse alla nobiltà, e che molte di esse non fossero venute in monastero per loro libera scelta. Ora, questo fatto sta forse a indicare che esse non divennero monache oneste né felici? Non sembra questa la conclusione. La mentalità generale, condivisa da tutti e da tutte, e gli anni di formazione sembrano aver concorso a mantenere una fedeltà meritevole al programma monastico. Possediamo tuttavia — per verità in piccolo numero — qualche poema o canzone di monache infelici, molto simili alle « chansons de mal mariées »³³. Come in quest'ultimo caso, è difficile discernere l'aspetto letterario, ossia l'invenzione gratuita e l'artificio, presente in tali scritti, e la parte di sincerità e di realtà. Ma il tema comune di queste lamentazioni di monache è « l'essere state

³² M. BERNARDS, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln-Graz 1952, 148-152, 221-222. Esempi di tentazione di orgoglio derivanti dal fatto di appartenere alla nobiltà sono indicati da G. DE MARTEL, *Un exemple de sermons « ad monachas » au moyen âge*, in *Studia monastica* 19 (1977) 347.

³³ Alcune canzoni di monache collocate nel chiostro contro la loro volontà sono edite in P. DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford 1968, 857-860; P. BEC, *La lyrique française au moyen âge (XII^e-XIII^e siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux*, Paris 1977-1978, II, 20-22; cfr. I, 74-75.

fatte monache », la loro sofferenza e il desiderio di poter essere liberate dagli obblighi di una esistenza non voluta.

Le nuove istituzioni — reclusioni, beghinaggio — comparse alla fine del secolo XII per offrire possibilità diverse da quelle del monachesimo tradizionale, antico o nuovo, parrebbero assicurare, almeno in via di principio, e soprattutto nei loro inizi, la libertà delle vocazioni, come l'uguaglianza delle condizioni. Ma in molte di esse si reintrodusse la priorità, e perfino l'esclusiva, accordata alle donne di condizione nobile, o borghese, o ricca.

2. *Vocazioni forzate e clausura*

La storia della clausura è già stata narrata altrove³⁴. Qui sarà sufficiente riassumerne i tratti principali. Dal secolo VI era stata oggetto di decreti emanati da vescovi o da concili regionali. Essi limitavano le possibilità di ammettere uomini nei monasteri più che il permesso di uscire alle abbadesse o alle monache; queste ultime uscivano nella misura in cui lo richiedevano le relazioni sociali o i negozi da trattare: la loro clausura non differiva da quella che la Regola di san Benedetto prevedeva per i monaci. Talune tendevano ad uscire più del dovuto e la necessità stessa in cui le autorità ecclesiastiche locali si trovarono a dover riaffermare frequentemente l'obbligo della clausura dimostra che questa, anche entro i limiti allora richiesti, era oggetto di infrazioni. Su tutti questi punti continuarono a verificarsi gli stessi problemi nel monachesimo tradizionale del XII secolo e anche in seguito.

Ma dal secolo XII, nei monasteri nuovi, uniti sia a un ordine antico, come era Marcigny a Cluny, sia a uno degli ordini nuovi, la clausura divenne più stretta; la legislazione ne fissò le norme fin nei minimi particolari concernenti porte, chiavi, muri, grate al confessionale, e anche talvolta

³⁴ J. LECLERCQ, art. *Clausura*, in DIP II (1975) 1166-1183.

alla finestra attraverso la quale si poteva comunicare con la gente di fuori: la clausura delle recluse fu a poco a poco applicata alle cenobite. L'idea del monastero considerato come una « prigione » nella quale si entra e si resta liberamente, per amore — idea che vale per i monaci come per le monache — venne illustrata da nuovi simboli.

Il motivo più chiaramente invocato per giustificare questo rafforzamento della clausura era la convinzione che la virtù delle donne è più fragile di quella degli uomini: un Idung di Prüfening, nel XII secolo, ha scritto, per esempio, su questo tema, pagine molto rivelatrici. Un altro motivo, più profondo, ma non formulato, consisteva nella vulnerabilità degli uomini, soprattutto chierici, che sentivano il bisogno di proteggere la propria virtù evitando di vedere donne consacrate a Dio, quando potevano tutti i giorni incontrarne altre ³⁵. Ma la principale ragione restava il fatto che un buon numero di monache erano divenute tali contro la propria volontà: bisognava impedire loro ogni possibilità di accostare uomini, come esse desideravano. Così, presso le Gilbertine, la clausura fu resa più stretta dopo che una monaca, collocata nel monastero di Watton all'età di quattro anni da Enrico Murdach, cistercense divenuto arcivescovo di York, compì, verso il 1160, una fuga intorno alla quale Aelredo di Rievaulx scrisse una relazione circostanziata ³⁶.

Qualcuno ha tentato di dimostrare che il realismo molto

³⁵ *Argumentum de quatuor quaestionibus*, ed. E. DEMM, *Reform Mönchtum und Slavenmission im 12. Jahrhundert*, Lübek-Hamburg 1970, 121-125. Questo stesso testo è stato riedito con maggior cura da R. B. C. HUYGENS, *Le moine Idung et ses deux ouvrages « Argumentum super quatuor quaestionibus » et « Dialogus duorum monachorum »*, in *Studi medievali*, s. 3^a, 18 (1972) 354-364; l'apparato delle fonti identificate dimostra che Idung dipende soprattutto da san Girolamo, ma anche da autori profani: Cicerone, Giovenale, Orazio (citato quattro volte).

³⁶ *P.L.* 195, 789-796.

marcato di questo racconto aveva un intento riformatore³⁷. E ancora, sempre secondo questo testo, la crudele punizione inflitta al fautore della fuga, messa in atto da una monaca, mirava soprattutto ad attenuare il disonore che derivava, per costei e tutto il suo ambiente, dal fatto che era venuta meno alla castità del corpo, almeno altrettanto quanto a quella del cuore. L'episodio di Watton induce a ritenere che, con o senza vocazione, le religiose di certi ambienti monastici convenivano su un certo numero di valori — onore, fedeltà —, e di osservanze, come una clausura inizialmente relativamente aperta, e si sostenevano vicendevolmente per il mantenimento di queste norme. Così quando tali prescrizioni venivano violate si produceva una reazione di difesa, che consisteva sempre nel riattivare la mutua fiducia mediante leggi strette e protezioni materiali.

Il papato intervenne, per la prima volta, in materia di clausura delle monache, con Alessandro III, nella seconda metà del secolo XII, e precisamente a proposito delle Gilbertine. Durante il secolo XIII sarà imposto ad alcuni nuovi istituti un « voto di clausura ». Ma bisognò attendere l'anno 1298 perché venisse promulgata da un papa una legislazione universale e perpetua ; Bonifacio VIII lo fece in un decreto le cui prime parole sono rivelatrici : *Periculoso ac detestabili quorundam monialium statui...*³⁸. Viene così stabilita una legge universale partendo da un caso particolare di « certe » monache la cui condotta è « pericolosa e detestabile ». Ma

³⁷ G. CONSTABLE, *Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton: an Episode in the Early History of the Gilbertine Order*, in D. BAKER, *Medieval Women* (Studies in Church History. Subsidia, 1), Oxford 1978, 205-226. Questo pregevole articolo abbonda di informazioni, non soltanto sulle Gilbertine, ma sul monachesimo femminile del XII secolo in generale, sull'evoluzione della legislazione relativa alla clausura, e su quella dei rapporti tra i rami maschili e femminili degli ordini del XII secolo.

³⁸ *Sextus liber Decretalium*, l. II, tit. XV, cap. un., ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, II, Leipzig 1922, 1053-1054.

per quale motivo si teme? Non per la loro vita di preghiera, ma per la loro *integritas*. Per proteggerla vengono adottate misure per il mondo intero e per tutti i secoli avvenire: *perpetuo irrefragabiliter valitura... in quibuslibet mundi partibus*. Senza dubbio, più oltre, si fa allusione a quella libertà spirituale che, tradizionalmente, era considerata come una delle condizioni della vita contemplativa, e quasi il suo equivalente: *servire Deo liberius*. Ma tale motivo viene in secondo luogo, ed è secondario. Il più importante e quello più volte riaffermato è di sopprimere ogni occasione di lussuria, ogni *lasciviendi opportunitas*. La clausura diventa un bene in se stesso, e il primo di tutti, quello al quale altri vanno sacrificati, a cominciare dalla povertà: la vita claustrale infatti esige delle rendite e riduce le possibilità di lavoro. Le sole uscite dal monastero previste sono occasionate da relazioni di carattere secolare, soprattutto economico ed anche politico: l'abbadessa o la priora potranno andare a prestare giuramento di fedeltà al loro sovrano, rendergli omaggio (*homagium*) per il feudo (*feodum*) che da lui detengono, dal momento che dipendono dai signori di questo mondo (*principes saeculares ac alios dominos*). Un lungo appello è indirizzato a questi ultimi, affinché riducano quanto più è possibile queste occasioni. Dopo una nuova allusione al pericolo (*periculum*) che soltanto la reclusione fa evitare alle monache, si avverte che chiunque infrangerà questo decreto incorrerà nell'« acrimonia » del papa.

Il documento non mancò di suscitare opposizioni, soprattutto nel monachesimo tradizionale, ma anche nei monasteri di tipo nuovo. Alcune monache si appellarono al fatto che avevano, mediante la loro professione, promesso di osservare la clausura prevista da san Benedetto, ma non questa specie di incarceramento³⁹. Le cistercensi di Bréone appellarono all'abate di Locedio contro l'applicazione della bolla *Periculoso*: « quod cum ipse tanta essent paupertate

³⁹ G. LUNARDI, art. *Benedettine*, in DIP I (1974) 1129.

gravate quod non haberent unde possent huiusmodi clausuram facere... »⁴⁰. « In alcuni luoghi i vescovi trovarono impossibile far applicare la *Periculoso* per la forte opposizione sia da parte delle monache che della popolazione laica »⁴¹. E tutto si svolse come se allora fosse prevalso il principio che : *lex non acceptata non obligat*.

Concludendo, la legislazione relativa alla clausura delle monache non è stata elaborata se non in età relativamente tarda, dalla fine del XII secolo e dal momento in cui si sviluppa ampiamente il diritto canonico. Ma essa è stata soprattutto precisata, e sempre nel senso di un maggior rigore, in periodi di decadenza, e per conseguenza di riforma, in cui si voleva rimediare ad abusi limitati nel tempo e nello spazio ; in seguito i decreti allora emessi sono stati estesi a tutti i luoghi e a tutti i tempi. Questa legislazione è sempre stata fatta da uomini che non conducevano affatto la vita delle donne rinchiuso, né tanto meno le consultavano. E la sua applicazione era affidata a uomini che erano, tradizionalmente, o i vescovi, o i superiori del ramo maschile di un ordine religioso, o i membri del personale della curia romana. In concreto se i vescovi riuniti nei concili o nelle sinodi si sono generalmente mostrati molto stretti, sono stati molto spesso, a titolo personale, assai accomodanti.

3. Donazione o simonia ?

Tutto si tiene nel sistema complesso, ma chiuso, che costituisce la vita monastica del Medioevo. Il reclutamento prevalentemente nobiliare fa sì che certe monache divengano tali senza vocazione. Da ciò la necessità di proteggerle contro se stesse e contro gli uomini, e di proteggere gli uomini, rinchiudendole in una stretta clausura. Questa, a sua volta, esige che tale comunità chiusa, i cui scambi con l'esterno

⁴⁰ Citato da BOYD, *A Cistercian Nunnery*, 99, n. 17.

⁴¹ P. ANSON, *Papal Enclosure for Nuns*, in *Cistercian Studies* 3 (1968) 121.

sono molto limitati, possiede risorse economiche sufficienti perché le monache possano assicurare autonomamente la propria sussistenza, in una osservanza che lascia poco tempo al lavoro e alle rendite che ne derivano. A questa situazione ha risposto la pratica della donazione fatta dai genitori in occasione dell'entrata di una figlia in monastero. Questa pratica era all'origine e restò, in linea di principio, diversa da quella della dote per le figlie da maritare, istituzione che conobbe parimenti una evoluzione nel diritto romano, poi nel diritto germanico ed in seguito in quello dei diversi paesi d'Europa. Mentre la dote era generalmente esigita dai genitori ed oggetto di contrattazione tra le due famiglie degli sposi, la donazione fatta quando una figlia entrava in monastero si supposeva libera e spontanea. Ma, di fatto, era frequentemente imposta, cosa considerata come normale e che poteva anche garantire l'autenticità di una vocazione: senza di essa, certi genitori avrebbero potuto essere tentati di sbarazzarsi facilmente, grazie ad una recezione gratuita, di una o di più loro figlie. Lo stesso problema, e la stessa soluzione, esisteva d'altronde anche per i figli maschi.

Come tutte le procedure anche questa poteva diventare occasione di abusi, e lo divenne di fatto allorché la donazione venne imposta, e la somma fissata fu elevata. I fondatori di ordini nuovi e i riformatori si sforzarono di far osservare la gratuità della ammissione, almeno per le figlie i cui genitori non erano in grado di fare donazioni. Ma non sempre raggiunsero il loro intento. A partire dal XII secolo, nelle scuole, alcuni canonisti e maestri nell'arte di discutere le sentenze o autorità videro nella donazione una forma di simonia, e la condannarono come tale, senza tener conto sufficientemente delle condizioni economiche che la giustificavano; ma si trattava verosimilmente di una specie di falso problema ⁴². Nel 1215, Innocenzo III e il IV Concilio del Laterano promulgarono un canone che affermava:

⁴² L'intera evoluzione è stata oggetto di un documentatissimo vo-

« Quoniam simoniaca labes adeo plerasque moniales infecit, ut vix aliquas sine pretio recipiant in sorores, paupertatis praetextu volentes huiusmodi vitium palliare, ne id de caetero fiat, penitus prohibemus... »⁴³. La proibizione fu efficace soltanto in parte. Si dovette attendere il Concilio di Trento, perché la donazione fosse interamente dissociata dalla simonia, venisse accettata come legittima e divenisse l'oggetto di una legislazione che ne regolamentava la pratica.

In tal modo, tanto per la donazione come per la clausura, era stata sancita una legislazione di carattere universale e perpetuo per abusi le cui cause non erano state riconosciute. Nella pratica si continuò ad ammettere, conformemente alla tradizione, che una offerta accompagnasse l'entrata di una giovane in monastero, purché ciò non divenisse oggetto di alcun obbligo, o di alcuna promessa o contratto avente forza di obbligazione. La ragione che continuava a giustificare tale pratica era che la povertà della maggior parte dei monasteri femminili non permetteva loro di ricevere soggetti senza donazione. D'altra parte tale difficile situazione economica delle comunità era essa stessa conseguenza del fatto che le monache, a causa della loro clausura, non erano in condizioni favorevoli per attendere ad un lavoro che consentisse loro di guadagnare da vivere in una economia ancora largamente di tipo rurale; e neppure potevano da sole provvedere all'amministrazione delle loro proprietà. Più la clausura diveniva stretta e più la donazione era necessaria e tendeva a rivestire il carattere di una dote obbligatoria. Nella stessa misura le comunità femminili dipendevano sempre più da uomini che potessero lavorare per loro e gestire i loro beni.

lume di J. H. LYNCH, *Simoniactal Entry into Religious Life 1000 to 1260. A Social Economic and Legal Study*, Columbus (Ohio) 1976. Una bibliografia sulla dote è presentata *ibid.*, XIX, n. 30, e 202, n. 62; vi si aggiunga F. CUBELLI - G. ROCCA, art. *Dote*, in DIP III (1976) 968-972.

⁴³ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. ALBERIGO et al., Freiburg in Breisgau 1962, 240, can. 64.

4. *Crescente predominio maschile*

I rapporti del monachesimo femminile con gli ordini maschili, ed anche con le autorità ecclesiastiche in generale, furono determinati dagli stessi fatti che portarono a rinforzare la clausura e ad esigere praticamente la dote: paura di pericoli che sarebbero potuti derivare a monaci, religiosi e chierici, dalla frequentazione di donne consacrate a Dio; preoccupazione per il tempo e il lavoro che sarebbe stato richiesto dall'assistenza spirituale loro prestata a pregiudizio delle occupazioni proprie alla vita dei monaci o dei religiosi; desiderio di non aggiungere ai problemi economici dei monasteri maschili quelli dei monasteri femminili dei quali sarebbero stati incaricati. Per questi motivi gli ordini maschili — ad eccezione di Fontevrault, che lo era solo in parte — furono generalmente riservati, inizialmente allorché si trattò di aiutare le monache, ed in seguito quando si presentò il problema di governarle. In questo secondo campo, tuttavia, le monache persero progressivamente l'autonomia goduta per l'innanzi e si trovarono sempre più sotto il dominio degli uomini.

Questa evoluzione generale si fece sentire, con delle varianti, un po' dappertutto, a cominciare dai paesi celtici e anglosassoni: le donne, nella società secolare, avevano usufruito di uno statuto pressoché uguale a quello degli uomini e che ebbe i suoi riflessi nella Chiesa e nel monachesimo. Ma dalla conquista normanna dell'Inghilterra, le concezioni sociali in vigore sul continente, e tributarie della tradizione romana antica, si imposero là come altrove⁴⁴: « L'abitazione dei monaci deve essere il proprio monastero », dichiarava uno dei primi documenti legislativi dell'ordine

⁴⁴ N. HUNT, *History of the Benedictine and Cistercian Nuns in Britain*, in *Cistercian Studies* 8 (1978) 157-169; J. LECLERCQ, *The Tenth Century English Benedictine Reform*, in *The Ampleforth Journal* (1980), di prossima pubblicazione; S. M. STUART, *Introduction*, in *Women in Medieval Society*, 8-10.

di Cîteaux⁴⁵; e così alle monache veniva inviato il minor numero possibile di sacerdoti per essere loro cappellani e di conversi per aiutarle nei lavori. Disponiamo di sermoni indirizzati da monache a monache ma scritti da un monaco⁴⁶. Un *exemplum* riferito da Giacomo di Vitry testimoniava pubblicamente il fatto che le indiscrezioni dovute a certi domenicani, confessori di monache, non giocavano affatto in favore della loro buona reputazione⁴⁷.

In breve si possono applicare all'insieme del monachesimo femminile le conclusioni alle quali è giunta una donna che ha dedicato le sue ricerche storiche ad alcuni ordini che beneficiarono nondimeno di una affiliazione ad un ordine maschile:

⁴⁵ *Instituta monachorum Cisterciensium de Molismo venientium*, c. 15, ed. C. NOSCHITZKA, *Codex manuscriptus 31 Bibliothecae Universitatis Labacensis*, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 6 (1950) 15. Citato e commentato da R. DE GANCK, *The Cistercian Nuns of Belgium in the Thirteenth Century seen against the Background of the Second Wave of Cistercian Spirituality*, in *Cistercian Studies* 5 (1970) 136.

⁴⁶ G. DE MARTEL, *Un exemple de sermons « ad monachas » au moyen âge*, 342-352; *Prediche alle donne del secolo XIII*, a cura di C. CASA-GRANDE, Milano 1978, 82-42, 86-92, 137-173.

⁴⁷ « Novi quosdam ex predicatoribus qui valde religiosi dicebantur et zelum videbantur habere, sed non secundum scientiam, cum venissent ad partes illas in quibus floret religio pre ceteris locis, maxime in monialibus et ceteris virginibus simul in diversis collegiis habitantibus, ceperunt predicare et confessiones audire. Quaedam autem ex dictis mulieribus infirmitates et temptationes suas et fragilis nature lapsum sub confessionis sigillo ostenderunt illis tamquam viris religiosis ut eorum orationibus specialius juvarentur. Illi vero temerarie non solum suspicati sunt alias esse tales sed in diversis tam clericorum quam laicorum congregationibus, qui predictae religioni moribus suis valde dissimili detraherent, predicaverunt memoratas sanctarum virginum congregationes potius esse postribula quam conventus religiosos et ita paucarum defectus in omnes diffundentes, quantum in ipsis fuit religionem Deo et Deum timentibus approbatam infamantes, multos scandalizaverunt », ed. TH. F. CRANE, *The Exempla on Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, London 1890, 86, n. LXXX. Più oltre, 169, n. LXXX, si specifica che si tratta di domenicani.

« Abbiamo visto quanto difficilmente tali integrazioni furono ottenute dalle comunità femminili, e pensiamo di avere sufficientemente dimostrato che la difficoltà a farsi accettare dai loro fratelli costituisce il tratto comune per eccellenza delle monache di questo tempo.

Perché non tentarono di costituirsi esse stesse in ordine, cosa che avrebbe potuto risolvere le loro difficoltà? È un fatto che, a parte l'incerta eccezione di Fontevrault, non esistono ordini femminili nel periodo classico.

Pensiamo che tale carenza si possa attribuire più che a un riserbo femminile, che abbiamo visto quasi inesistente in talune religiose molto dure nel difendere i loro diritti, ad una fedeltà alle iniziative del loro venerato fondatore, ad un rispetto delle norme da lui stabilite. Anche la chiusura ha la sua parte, ma abbiamo detto che fu spesso mal rispettata, almeno nei fatti se non nei testi. Il papato, sempre favorevole alle monache quando si trattava di collegarle ai grandi ordini, diffidava senza dubbio di una troppo grande autonomia e non dovette mai favorire la creazione di un ordine specificamente femminile. Gli ordini maschili inoltre avrebbero dovuto augurarsi tale indipendenza che li avrebbe sollevati dall'impegno. Non sembra che l'abbiano fatto. Questi religiosi, assillati da donne devote, senza dubbio giudicarono, coscientemente o no, che era preferibile mantenere uno stato di soggezione il quale, anche se li imbarazzava, pareva loro più conforme alla tradizione e all'atteggiamento abituale della Chiesa »⁴⁸.

5. *Monachesimo e matrimonio*

Vi è infine un problema che non si può tralasciare di porre: la vita monastica femminile ha recato pregiudizio al matrimonio? Qualcuno lo afferma. Come andarono veramente le cose? Si impone anzitutto una distinzione preli-

⁴⁸ M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique*, 153.

minare: la vita monastica femminile non supposeva affatto la verginità; si è visto come molte monache fossero vedove o separate da un marito consenziente. Non ci tratteremo qui a studiare quando e come si è giunti ad associare, in qualche istituzione, consacrazione delle vergini e professione monastica⁴⁹. A proposito dello stato monastico in quanto tale, non è ancora stata stabilita una distinzione tra le affermazioni teoriche che lo riguardano e il concetto che la generalità dei cristiani se ne faceva nella realtà. L'idea che lo stato matrimoniale non abbia goduto di grande considerazione urta con un gran numero di testi e di fatti⁵⁰, a cominciare dalla costante riaffermazione, contro ogni forma di catarismo, che il matrimonio è un bene, il cui legame sussiste anche se due sposi si separano per entrare in monastero: « questa separazione — afferma Egberto di Schönau († 1184) contro i suoi avversari — non la consigliamo ad alcuno, come fate voi »⁵¹.

Una certa superiorità del celibato volontario sul matrimonio continuò ad essere affermata, seguendo una tradizione che risaliva a san Paolo e ai Padri della Chiesa. Ma, come loro stessi avevano fatto, non si cessava di mettere in guardia contro l'orgoglio che poteva nascere da questa stessa superiorità⁵². E nella grande preghiera solenne che fa parte del rituale della consacrazione delle vergini dalle origini fino ai nostri giorni, è detto esplicitamente che non si tratta affatto di « diminuire l'onore dovuto alle nozze », poiché « la benedizione data al santo matrimonio fin dal-

⁴⁹ Bibliografia ampia e recente nell'art. *Consacrazione delle vergini*, DIP II (1975) 1613-1627.

⁵⁰ Nell'opera *Monks and Marriage in the Middle Ages*, di prossima pubblicazione, ho indicato testi e fatti.

⁵¹ *Sermones contra Catharos*, 5, 2, in P. L. 197, 27.

⁵² Questo aspetto dottrinale è stato studiato da M. BERNARDS, *Speculum virginum*, cit., e E. S. GREENHILL, *Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum. Versuch einer Deutung*, Munster in West. 1962.

l'inizio rimane » sempre ⁵³. Se si prende in considerazione l'insieme della letteratura spirituale — quella relativa al monachesimo e quella che riguarda il matrimonio —, si ha l'impressione che si tratti di due vocazioni, ognuna delle quali comporta gioie, doveri, rischi, e che l'intento principale fosse di offrire, a quanti l'avevano ricevuta, delle giuste motivazioni. Se qualche cosa ha potuto nuocere alla stima della vita coniugale, va ricercato nella letteratura secolare — cortigiana, goliardica o di altro tipo. Ed anche questo non è ancora ben definito a proposito di molti romanzi ⁵⁴. Per quanto concerne poi gli autori spirituali, specialmente nel XII secolo, essi hanno utilizzato la vita d'amore nel matrimonio per parlare dei più alti misteri della fede, cosa che induce a supporre che conoscessero ed apprezzassero la realtà posta a base di tali metafore ⁵⁵. Si può perfino scorgere presso molti di loro una certa tendenza a presentare una immagine idealizzata della vita coniugale. Avveniva però che fossero più oggettivi quando parlavano della vita monastica, che conoscevano meglio. Sarebbe interessante sapere se molti vescovi e predicatori si esprimevano come il certosino s. Ugo di Lincoln, vescovo di quella città dal 1186 al 1200 : « Il regno di Dio non è riservato ai monaci, agli eremiti e agli anacoreti... Tutti i veri cristiani devono avere un cuore aperto all'amore, lingue fedeli e

⁵³ Ecco il testo come è più volte citato da R. METZ, *La consécration des vierges*, 143, n. 18, 146, n. 433 : « Ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent ac super sanctum coniugium initialis benedictio permaneret, existerent tamen sublimiores animae quae in viri et mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligerent quod nuptiis praenotatur ». Il testo, che si trova nel Sacramento Leoniano, ed in seguito in tutti i sacramentari e i pontificali, è probabilmente dello stesso san Leone, secondo METZ, *ibid.*, 146.

⁵⁴ Questo fatto è sottolineato da P. MÉNARD, *Les lais de Marie de France*, Paris 1979, 134-141.

⁵⁵ *Monks and Marriage*, cit., cap. VII.

corpi casti ». E il suo biografo aggiungeva: « L'uomo di Dio sviluppava queste idee descrivendo e difendendo i caratteri propri di queste virtù e le loro reciproche differenze. Egli insegnava che, come gli altri, la gente sposata, la quale non si elevava al di là della misura e dei limiti del proprio stato, non doveva essere considerata come priva della virtù della castità, ma che, al pari delle vergini e dei celibi volontari, sarà ammessa alla gloria del regno celeste »⁵⁶.

CONCLUSIONI

La sfortuna di essere donna

La storia del monachesimo femminile nei secoli XII e XIII è ammirevole e presenta, nello stesso tempo, aspetti drammatici. Da un lato una grande istituzione spirituale, erede di un lungo passato di dottrina, di virtù e di esempi di santità, tenta senza sosta di ringiovanirsi, di liberarsi dai condizionamenti socio-economici dai quali era stata profondamente segnata, in Occidente, al tempo delle invasioni e nelle società che da esse derivarono. Dall'altra gli uomini e le circostanze le impedivano di realizzare tutte le sue possibilità. Ciò che rimane delle oppressioni esercitate dalla nobiltà, o quanto da essa spontaneamente rinasce dal momento che non esiste « società senza classi », impedisce al monachesimo femminile di liberarsi dall'influenza della nobiltà e dalle conseguenze che ne derivano, nel settore del reclutamento, della clausura divenuta sempre più stretta, della necessità della dotazione accordata dai ricchi e potenti ai monasteri o alle singole monache. Di fronte alle spinte di una rinnovata vitalità, la legislazione della Chiesa fa riferimento al passato, si rafforza, e si assiste, ad esem-

⁵⁶ *The life of St. Hugh of Lincoln*, ed. D. C. DORRIS - H. FARMER, London 1961, 46-48. Che la stima per il celibato sia stata di carattere eccezionale, mentre l'orientamento al matrimonio era comune, è quanto ha dimostrato A. MURRAY, *Reason and Society*, 342-349, 373 e *passim*.

pio, al fatto paradossale per cui, durante il secolo XIII, vennero imposte la clausura stretta e perfino un voto di clausura a religiose per le quali né i fondatori né le fondatrici li avevano previsti. Questa incapacità della autorità della Chiesa a soddisfare con nuove strutture nuovi bisogni spirituali, provoca il sorgere e il mirabile sviluppo di un numero incalcolabile di « donne religiose » che trovano nei reclusori e nei beghinaggi quella possibilità di darsi a Dio e di servire la Chiesa che non potevano realizzare nei monasteri di tipo antico o recente. La lentezza, il ritardo, ed anche l'incapacità che si rileva nell'apparato amministrativo della Chiesa, si salda dunque con un risultato positivo a livello di vita spirituale reale. Si possono rafforzare leggi antiche che non rispondono più a situazioni nuove, ma non si può impedire allo Spirito di inventare soluzioni che incidiranno sul presente e sull'avvenire e saranno più tardi approvate.

Due atteggiamenti sembrano dominare tutta questa evoluzione. Innanzitutto la paura che le monache siano contaminate dal mondo. L'idea che, con il loro esempio, potessero influire positivamente su di esso, è totalmente assente. Una conseguenza di questa separazione materiale sempre più rigida sarà la creazione delle suore « esterne » o « torriere » che escono e per la cui virtù non si nutre alcun timore. Poi la convinzione che le donne costituiscano una categoria di esseri umani che non possiede le qualità che permettano loro di prendere in mano il proprio destino, di assumere le proprie responsabilità, di autogovernarsi, in breve di rispondere agli appelli che lo Spirito fa loro intendere senza dipendere dalle decisioni di monaci, di religiosi o di ecclesiastici. E questo non è che uno dei settori particolari nei quali si manifestò un antifemminismo generalizzato, sia pure in grado diverso. Un san Bernardo, per esempio, vi aderì meno di altri⁵⁷. Questo disprezzo, manifesto

⁵⁷ J. LECLERCQ, *S. Bernard et les femmes*, in corso di pubblicazione.

o inconfessato, verso le donne, ivi comprese le monache, aveva le sue radici nelle tradizioni filosofiche pre-cristiane della Grecia e di Roma molto più che nella rivelazione cristiana. Un san Girolamo aveva largamente contribuito alla sua diffusione⁵⁸. Nel Medioevo provoca prese di posizione che a noi sembrano eccessive, ma che nulla aggiungono a quanto autori antichi, cristiani e non, avevano già espresso, con maggior violenza che buon gusto⁵⁹.

Per illustrare queste considerazioni basterà citare una testimonianza, quella di Idung di Prüfening, benedettino riformatore che, nel XII secolo, pone il problema se i monaci e le monache che seguono la stessa Regola di san Benedetto debbano avere, quanto alla clausura, leggi differenti, e risponde che la fragilità stessa del sesso femminile esige una protezione, una *custodia*, più stretta. Dopo aver attinto esempi dalle « mitologie » pagane dell'antichità greco-romana, aggiunge: « Il sesso femminile, della cui custodia trattiamo qui, ha quattro grandissimi nemici; due in se stesso: e sono la concupiscenza carnale e la curiosità propria alla leggerezza femminile; due provengono dall'esterno: il temerario appetito del piacere (*libido*) degli uomini e la perniciosissima invidia del diavolo di compiere il male. Inoltre, a differenza dell'uomo, la donna può perdere la propria verginità qualora subisca violenza ». E per diverse pagine l'autore sviluppa queste considerazioni appoggiandosi soprattutto ad uno scrittore la cui scelta è caratteristica, san Girolamo. Paragona successivamente le vergini consacrate agli angeli e alle spose di Cristo; insiste più volte sul pericolo per l'uomo di volger lo sguardo su di esse, richiama gli esempi di stupro riferiti dall'Antico Testamento. Sembra dimenticare che i temi utilizzati, essendo

⁵⁸ D. S. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca (N.Y.) 1964, 113-165: *Women and Marriage*.

⁵⁹ J. LECLERCQ, *Un témoin de l'antiféminisme au XIII^e siècle*, in *Revue bénédictine* 80 (1970) 304-309.

di origine spirituale, non sono suscettibili di applicazione letterale, o ancora che essi hanno lo stesso valore per tutti i cristiani di ambo i sessi; tace sul fatto che gli uomini possono guardare donne in gran numero fuori dei monasteri, a meno che il fatto della loro verginità non attiri su alcune, e non provochi in essi, una curiosità speciale. E conclude: « Non bisogna dunque lasciare a questo sesso la libertà di autogovernarsi, a causa della sua naturale tendenza alla mutabilità e delle tentazioni che provengono dall'esterno, alle quali la loro debolezza non permette di resistere »⁶⁰.

Questo testo è di una forza — e quasi di una violenza —, e di una insistenza che ci sconcertano. Teologi, e soprattutto autori spirituali, più larghi di spirito e di cuore di questo oscuro Idung, non l'avrebbero senza alcun dubbio sottoscritto. Tuttavia, nella controversia del XIII secolo, sulla possibilità, per le donne, di diventare preti, si notano delle espressioni simili. Per esempio, secondo san Tommaso, « Il limite fondamentale della natura della donna, e che la rende incapace di essere ordinata, è il suo stato di naturale soggezione (*quia mulier statum subjectionis habet*) »⁶¹. Per san Bonaventura, « è l'uomo maschio (*vir*) che è l'immagine di Dio a motivo del suo sesso »⁶². Secondo Duns Scoto, « dopo la Caduta, le donne non possono avere alcun grado di superiorità nella razza umana »⁶³. Non possono pertanto possedere alcun potere d'ordine. Tuttavia, a proposito degli atti di giurisdizione posti da talune di esse, troviamo nella Glossa ordinaria delle Decretali una sentenza, che la storia del monachesimo femminile ci ha reso familiare: « Esse non possono pronunziare sentenza, ad eccezione, forse, secondo la consuetudine, di quelle che provengono dalla nobiltà »⁶⁴.

⁶⁰ Ed. E. DEMM, *Reform Mönchtum*, 121-125.

⁶¹ F. CARDMAN, *The Medieval Question of Women and Orders*, in *The Thomist* (1978) 587.

⁶² *Ibid.*, 589.

⁶³ *Ibid.*, 592.

⁶⁴ *Ibid.*, 596.

Potranno almeno avere uguali possibilità di giungere alla santità riconosciuta pubblicamente dalla Chiesa? In linea di principio sì: «La Chiesa si è costantemente gloriosa della sua credenza fondamentale secondo la quale, nella città celeste, non vi sarà discriminazione: almeno nella vita ultraterrena, uomini e donne, saranno uguali»⁶⁵. Tuttavia, le statistiche dimostrano «che era molto più difficile a donne che a uomini essere riconosciute come sante»⁶⁶. Non solo, ma tra coloro che lo furono, la maggior parte è ancora costituita da quelle di nobili natali⁶⁷.

⁶⁵ J. T. SCHULENBURG, *Sexism and the Celestial Gynaecium from 500 to 1200*, in *Journal of Medieval History* 4 (1978) 119.

⁶⁶ *Ibid.*, 129.

⁶⁷ Traduzione dal francese di D. Valerio Cattana, O.S.B.

GIOVANNI GONNET

**LA DONNA PRESSO I MOVIMENTI
PAUPERISTICO-EVANGELICI**

Parlare della donna nei movimenti pauperistico-evangelici vuol dire affrontare, sia pure parzialmente, la grossa questione della donna nel Medio Evo, quella questione che gli storici tedeschi o di lingua tedesca — dal Manser al Bücher, come dal Werner al Koch¹ — hanno resa celebre col termine di « Frauenfrage ». Facendo tesoro dell'ormai imponente letteratura sull'argomento², e tenendo conto delle indagini promosse e condotte sia alla Mendola nel 1965 dal « Centro di Studi medievali » dell'Università Cattolica del Sacro Cuore³, sia a Poitiers nel 1977 dal « Centre d'Études Supérieures de Civilisation médiévale » di quell'Università⁴, mi tocca prima di tutto precisare i limiti del mio argomento, ristretto com'è al ruolo che la donna ebbe non presso tutte le eresie del Basso Medio Evo, ma solo nei movimenti

¹ G. M. MANSER, *Die Frauenfrage nach Thomas von Aquin*, Olten 1910; K. BUECHER, *Die Frauenfrage im Mittelalter. Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1922; E. WERNER, *Zur Frauenfrage und zum Frauenkult im Mittelalter: Robert von Arbrissel und Fontevrault*, in *Forschungen und Fortschritte* 29 (1955) 269-276; G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin 1962.

² Cfr. la bibliografia aggiornata fino al 1962 in KOCH, *Frauenfrage*, 201-211, e in D. HERLIHY, *Land, Family and Women in Continental Europe, 701-1200*, in *Traditio* 18 (1962) 60.

³ *I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di Studi. Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milano 1968.

⁴ In *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) 93-263.

ad ispirazione patarinico-evangelica. Saranno perciò escluse dal mio discorso sia le correnti dualistiche che quelle panteistiche, nonché quelle contemporanee o posteriori nate dall'escatologismo gioachimita sfociato di volta in volta presso gli Spirituali, i Fraticelli, i Beghini provenzali e gli Apostolici di Segarelli e di Fra Dolcino, anche se talvolta mi dovrò riferire ad esse per meglio chiarire, al confronto, la mia particolare porzione di ricerca. Come giustamente esordiva il Koch in un suo saggio del 1964 — e apparso recentemente in italiano nel *Medioevo ereticale* di Ovidio Capitani — la ricerca sulla questione femminile nel Medio Evo si è « limitata quasi esclusivamente a quei movimenti nei quali la questione (stessa) ha trovato espressione particolarmente chiara e concreta, cioè soprattutto al Beghinismo, alle correnti mistiche ad esso legate e agli ordini religiosi, a tutti quegli aspetti che, visti in complesso, rimasero nell'ambito dell'ortodossia »⁵. Il padre Nicolas Huyghebaert, parlando alla Mendola nel 1965 sulle donne laiche nella vita religiosa dei secoli XI e XII, ma in una regione ristretta quale la provincia ecclesiastica di Reims, aveva cura di annotare che, se « laico » si oppone a « chierico », tutte le donne sono laiche, ad eccezione però delle religiose: « la donna laica vive nel mondo, mentre la religiosa se ne è ritirata »⁶. Ora, la donna « eretica » vive anch'essa nel mondo, salvo poche e significative eccezioni. E, al pari della religiosa, è la vivente espressione di due grossi fenomeni distinti e complementari, che contraddistinguono il passaggio dall'Alto al Basso Medioevo: il primo, della promozione femminile, rispetto allo stato d'inferiorità in cui la donna in genere vi-

⁵ G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, in *Studi medievali*, ser. 3^a, V/2 (1964) 741-774; trad. it. di T. Grandi, *La donna nel Catarismo e nel Valdismo medioevali*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977, 245-275.

⁶ N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in *I laici*, 347, nota 6.

veva nei secoli precedenti; il secondo, della sua emancipazione, che occorre portare all'attivo non solo del movimento dell'amor cortese o delle lotte politico-sociali sfocianti nella nascita del Comune, ma anche — come dice bene l'Huyghebaert — delle « grandi avventure spirituali e monastiche dei secoli XI e XII », ivi compresa « l'effervescenza eterodossa » ⁷.

La promozione o l'emancipazione della donna avvengono dunque su piani diversi e lungo linee divaricanti. Tra i primi casi del posto nuovo occupato dalla donna, due sono veramente emblematici: ad Anversa, verso l'anno 1100, Tanchelmo pone una donna a capo della sua « gilda » dei Dodici Apostoli, mentre a Fontevrault, in pieno secolo XII, Roberto d'Arbrissel sottomette una comunità di uomini, chierici compresi, all'autorità spirituale di una donna ⁸. Nel primo caso ci troviamo già in piena eresia, laddove nel secondo siamo in un ambiente ancora ortodosso, ancorché l'iniziativa « rivoluzionaria » di Roberto non godesse delle particolari simpatie di Pietro il Venerabile e in genere degli ambienti cluniacensi, che non vedevano di buon occhio quella comunità in cui « laici et clerici mistim ambulabant » ⁹. Necessità dunque di distinguere i due campi: il primo, della donna che diventa parte attiva nelle istituzioni monastiche, non più monopolio del religioso di sesso maschile; il secondo, della donna che al pari dell'uomo diventa protagonista dei movimenti ereticali popolari del Basso Medio Evo. Entrambi questi tipi di donna appartengono, all'inizio, all'*ordo laicorum* ¹⁰, ma le strade scelte sono del tutto diverse: una porterà in parecchi casi alla santità codificata dalla Chiesa, l'altra condurrà spesso all'esilio, alla confisca dei beni, al

⁷ *Ibid.*, 346-347.

⁸ *Ibid.*, 388, note 211 e 212.

⁹ Cfr. C. D. FONSECA, *Discorso di apertura*, in *I laici*, 18.

¹⁰ Sugli « ordines » medievali la bibliografia è abbondantissima: cfr. Y. CONGAR, *Les laïcs et l'ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, in *I laici*, 88-117.

carcere perpetuo ed anche alla pena capitale. Ci sarebbero ancora altre due aeree di studio, già tentate in parte; la prima, già prescelta dall'Huyghebaert, concerne il posto della donna laica nella vita religiosa, vale a dire il suo atteggiamento verso le cose della religione e circa gli uomini e le istituzioni della Chiesa, ma non in senso univoco, in quanto l'interesse della donna per la Chiesa ha il suo diretto correlativo nell'interesse della Chiesa per la donna, essendo questa insieme o di volta in volta la protetta o la protettrice della Chiesa stessa¹¹; mentre l'altra indagine, ancora più complessa, riguarderebbe il posto della donna rispetto alla vita politica, sociale ed economica come ha tentato di fare il Fossier nel Colloquio di Poitiers del 1977¹².

Il padre Huyghebaert, limitatamente agli anni trenta del secolo XII ed a un ambiente piuttosto ristretto, lamentava che le fonti a sua disposizione provenissero quasi tutte da un mondo in genere diffidente verso la donna, come quello dei chierici e dei monaci: per essi, a quei tempi, la donna era il « caput malorum », la radice di tutti i mali, la responsabile di tutte le tristezze e di tutte le asperità di questa vita. D'altra parte — osservava — poco, se non nulla, è stato scritto da parte delle stesse donne, nella maggior parte dei casi poco istruite¹³. Che cosa dire rispetto al nostro tema?

Il Koch osservava con ragione che, mentre presso i Pauliciani di Armenia e presso i Bogomili di Tracia la donna godeva di una posizione di parità con l'uomo simile a quella che aveva nel cristianesimo primitivo, tanto la Chiesa greco-ortodossa quanto la romana ne svalorizzarono la funzione¹⁴, per cui fatalmente si assisté ad una singolare forza

¹¹ HUYGHEBAERT, *Les femmes*, 347.

¹² R. FOSSIER, *La femme dans les sociétés occidentales*, in *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) 93-102.

¹³ HUYGHEBAERT, *Les femmes*, 348.

¹⁴ KOCH, *La donna*, 246-247. Per la posizione della donna nell'Alto Medioevo cfr. P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*,

di attrazione esercitata da quei movimenti eterodossi che, ispirandosi alla prassi delle primitive comunità cristiane, ridavano alla donna un ruolo attivo nel culto. Così avvenne, prima, nei gruppi ereticali che, connessi probabilmente coi Bogomili bosniaci, vennero dal Dupré-Theseider in poi distinti col nome di pre-catari, poi presso i Catari veri e propri (detti in Francia Albiges), ed infine presso Umiliati, Poveri di Lione, Poveri Lombardi e sette affini. Le fonti, qui sono o « neutre » (quali i cronisti, come Raoul Glaber, Adhémar di Chabannes e Landolfo Seniore) o in largo modo « cattoliche » (da Guibert de Nogent, Hugo di Rouen, Raoul di Coggeshall, Evervino di Steinfeld, Ecberto di Schönau, Cesario di Heisterbach, Hildegard von Bingen fino a Bernardo di Clairvaux e a Geoffroy d'Auxerre ecc.). Con Goffredo giungiamo alla fine del secolo XII e alle prime avvisaglie contro i Valdesi, noti per il momento solo sotto il nome di Poveri di Lione, ai quali vennero subito assimilati gli Umiliati¹⁵. Da questo vario complesso di fonti, dove raramente gli eretici sono descritti come effettivamente furono nella loro realtà esistenziale, ma sono generalmente schedati sulla base di dati più o meno stereotipati, risalenti fino alle opere anti-manichee di S. Agostino¹⁶, si ricava che le donne, che

Milano 1968, in particolare il cap. V: *Dalla società della foresta al mundeburgio regio*, § 2: *Dalla certezza del prezzo dell'uomo al riconoscimento del suo valore*, in cui, 474-521, si parla anche della donna, dal suo stato di « essere debole, immondo e traditore » al suo affermarsi « come persona »; nonché O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari 1979, 118-187.

¹⁵ Cfr. la decretale *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem* del Concilio di Verona (1184): « Imprimis ergo Catharos et Patarinos, et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere », in G. GONNET, *Enchiridion Fontium Valdensium*, I, Torre Pellice 1958, 51.

¹⁶ Cfr. H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *L'eresia medievale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1971, 30-32.

nel secolo XI emersero nei gruppi di Orléans e di Tolosa nel 1022, e a Monforte in Piemonte nel 1028, provenivano in genere dalle « classi più umili dei servi della gleba »¹⁷, pur non escludendosi a priori origini da classi sociali più elevate. Nel secolo successivo, si assiste alla fondazione di vere e proprie comunità femminili, come a Bucy-le-Long nei pressi di Soissons verso il 1114 e a Reims nel 1176, mentre attorno ad agitatori come il già ricordato Tanchelmo di Anversa e il monaco Enrico di Cluny affluiscono molte donne, attratte soprattutto dalla speranza di un'assistenza non solo spirituale, ma anche materiale¹⁸. Data la consistenza di questa presenza femminile, non sorprende scoprire tra le file eretiche delle donne dalle qualità superiori, degne cioè di ricoprire i ruoli, finora riservati agli uomini, di « perfetti » o di « magistri ». Se nel Nord francese, in Belgio, in Olanda e nella regione renana la questione femminile trovò uno sbocco, tra ortodossia e eresia, nel movimento delle Beghine¹⁹, nel Sud della Francia e in Italia essa s'incanalò nell'ambito dualistico dei Catari, o in quello evangelico dei Valdesi e delle correnti ad esso affiliate, come gli Umiliati²⁰, per non parlare del monachesimo contemporaneo o posteriore.

Nelle poche fonti tipicamente valdesi, poco o nulla si parla della donna e della sua funzione nella comunità. Che il movimento valdese delle origini reclutasse anche delle donne, lo si ammette sulla fede di testimonianze posteriori, di origine soprattutto controversistica o inquisitoriale. È bensì vero che uno dei pochi documenti valdesi a noi rimasti, il *Rescriptum* della riunione di Bergamo tra delegati francesi e delegati lombardi, ci parla di « fratres ac sorores », di

¹⁷ KOCH, *La donna*, 247.

¹⁸ *Ibid.*, 248.

¹⁹ Cfr. G. GONNET, *I Valdesi e la mistica renana*, in *Protestantesimo* 88 (1978) 137-156; trad. anche in franc. in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59 (1979) 143-159.

²⁰ KOCH, *La donna*, 249-250.

« amici et amicae », ma la sua data è piuttosto tardiva rispetto alle origini, essendo del 1218 circa ²¹. Ma il *propositum vitae* annesso alla *professio fidei* di Valdesio di Lione, datato nel marzo 1180, parla solo genericamente della volontà del ricco mercante e dei suoi primi seguaci di rinunciare al mondo, erogando le proprie ricchezze ai poveri e dandosi alla povertà assoluta, col chiaro proposito di considerare i consigli evangelici alla stessa stregua dei precetti, e nulla più ²². Lo stesso si deve dire del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca, composto verso il 1190-1194 prima del rientro di questo importante seguace di Valdesio nel girone della Chiesa romana: esso esalta il fondatore del movimento, sempre nominato nel testo *Valdesius* ²³, giustifica la rinuncia sua e dei suoi compagni ai beni terrestri e rivendica il loro diritto di astenersi da qualsiasi lavoro manuale per darsi alla predicazione libera da ogni impaccio d'ordine economico o ecclesiastico: proprio ciò che ai Poveri di Lione rimprovereranno per primi Gioacchino da Fiore, Bernardo di Fontcaude e Alano da Lilla nell'ultimo decennio del secolo XII o all'inizio del XIII; ma costoro, insieme col vescovo Ardizzo di Piacenza e con Goffredo d'Auxerre, sono anche i primi ad accennare esplicitamente ad un ministero femminile valdese.

Il cistercense Goffredo d'Auxerre era stato presente, insieme coi suoi confratelli Enrico di Marcy e l'arcivescovo di Lione Guichard, ad un « concilium » convocato a Lione nel marzo 1180 per giudicare il caso di Valdesio e fare sottoscrivere da lui quella *professio fidei* di cui abbiamo parlato prima, la quale scagionasse lui e i suoi compagni da ogni

²¹ *Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno qui sunt in Alamania*, ed. Preger (1875), in GONNET, *Enchiridion*, 171; anche in *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a cura di A. Patschovsky e K. V. Selge, Gütersloh 1973, 21.

²² GONNET, *Enchiridion*, 35; K. V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, II, Berlin 1967, 5.

²³ GONNET, *Enchiridion*, 37, 41 e 42; SELGE, *Die ersten Waldenser*, II, 8, 95 e 96.

sospetto di eresia; poi, quando l'iniziatore del valdismo ritornò — come si esprime lo stesso Goffredo — « ad vomitum », egli si scagliò contro di lui, accusandolo di persistere nel « colligere et disseminare discipulos, in quibus non desunt miserae etiam mulierculae oneratae peccatis quae domos penetrant alienas, curiosae etiam et verbosae, procaces, improbae, impudentes »: come due di esse che ce l'avevano a morte col vescovo di Clermont, perché era piuttosto duro con gli eretici e soprattutto con le donne dedite alla predicazione itinerante. Goffredo si sofferma a lungo su queste due predicatrici, accusate anche di libertinaggio²⁴. Vera o falsa che sia questa testimonianza di Goffredo, resta il fatto che questo, di una predicazione femminile, era il più grosso scandalo possibile agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche, tanto a Roma quanto alla periferia. Ci ritorna su il primo polemista anti-valdese, il premonstratense Bernard di Fontcaude, in un trattato *Adversus Waldensium sectam* redatto verso il 1190-92, poco dopo una delle tante dispute che in quel torno di tempo si solevano avere tra cattolici ed eretici²⁵: non solo vi accenna brevemente nel cap. IV sulla predicazione laica, severamente condannata²⁶, ma dedica tutto il cap. VIII alla stessa predicazione femminile, da lui considerata come uno degli errori più gravi, e ciò secondo il dettato del IV Concilio di Cartagine, espressamente richiamato: « Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat »²⁷. I Valdesi, secondo Bernardo, ad-

²⁴ GONNET, *Enchiridion*, 46-47. Ad un certo punto il polemista esclama: « Quid ergo dicimus, fratres, ...per vicos et plateas meretricula praedicatrix occurrat? » (*Ibid.*, 47).

²⁵ Fu quella di Narbonne del 1190, alla quale accenna lo stesso Bernardo nel « prologus » della sua opera, in GONNET, *Enchiridion*, 65-66.

²⁶ *Ibid.*, 70: « ...praedicant omnes passim, et sine delectu conditionis, aetatis vel sexus... ».

²⁷ *Ibid.*, 80: « Praeter errores jam dictos, graviter errant, quia feminas, quas suo consortio admittunt, docere permittunt, cum hoc sit apostolicae doctrinae contrarium... ».

durrebbero a loro giustificazione sia l'esortazione di Paolo a Tito (Tito 2, 3-5), sia l'esempio della profetessa Anna (Luca 2, 36-38): nel primo caso, l'apostolo esorta le donne anziane a tenere un comportamento degno di persone credenti, sapendo dare buoni consigli che siano atti ad insegnare alle donne più giovani ad amare il marito e i figli; nel secondo, l'evangelista racconta come l'anziana profetessa, giunta nel tempio di Gerusalemme al momento della presentazione del bambino Gesù al Signore, si mettesse a ringraziare Dio parlando di Gesù a tutti coloro che aspettavano la liberazione della città. Ma, replica Bernardo, un conto è parlare o insegnare in privato, un conto è predicare: « Non est idem praedicare et loqui. Omnis enim, qui praedicat vel docet, loquitur; sed non omnis, qui loquitur, praedicat aut docet »²⁸. La stessa polemica è ripresa con maggiore virulenza prima, verso il 1193-1194, dal profeta calabrese Gioacchino da Fiore nel suo *De articulis fidei*, in cui dichiara che « merito anathematizat Ecclesia Lugdunenses hereticos, qui indifferenter et indiscrete, tam viri quam mulieres, sine doctrina, sine gratia, sine ordine, non tam annuntiant quam adulterant verbum Dei »²⁹; poi, qualche anno dopo, anche da Alano da Lilla nella sua *Summa quadripartita adversus haereticos* del 1202 circa: costui, attribuendo ai Valdesi quanto scrisse l'apostolo Paolo a Timoteo sui falsi credenti (2 Tim. 3, 1-9), annovera tra i loro molti errori quello di condursi dietro delle « mulierculas » e di farle predicare « in conventu fidelium », proprio quelle « mulierculae » di cui parla l'apostolo, « oneratae peccatis, quae du-

²⁸ *Ibid.*, 81.

²⁹ *Ibid.*, 100: poco prima Gioacchino aveva ricordato il divieto apostolico contenuto in 1 Cor. 14, 34 (« Mulier taceat in ecclesia »), chiarendo « quod autem omnibus quibus licet bona loqui non liceat solempniter predicare, manifestum est quia mulieribus, quibus licet bona loqui, secundum apostolum predicare in ecclesia aut docere non licet » (*Ibid.*, 99).

cuntur variis desideriiis, semper discentes et nunquam ad veritatis scientiam pervenientes »³⁰.

Questa caratteristica tipologia paolina, di donne cariche di peccati che s'introducono nelle case altrui, diventa ormai un luogo comune, presente non solo presso Goffredo d'Auxerre e Alano da Lilla in tutta la sua crudezza verbale, ma anche, sia pure attenuata, presso qualcuno dei controversisti del secolo XIII. Fin qui le fonti ci hanno parlato solo dei Poveri di Lione, ormai già noti col nome più generalizzato di Valdesi, ma una lettera del vescovo di Piacenza Ardizzo, scritta sul finire del secolo XII, si riferisce indubbiamente ai Poveri di Lombardia — od anche più in generale ai Valdesi italiani — i quali hanno la sacrilega presunzione di far officiare il venerando sacramento del Corpo del Signore non solo ai « laici », ma anche alle donne³¹. Il quadro comincia a profilarsi più chiaramente: alle origini il ministero femminile valdese non si limitava alla sola predicazione, ma includeva anche l'amministrazione di certi sacramenti. Quest'ultima funzione, come vedremo tra poco, non fu accettata senza contrasti, anzi fu uno dei motivi di dissenso che verso il 1205 portarono alla scissione tra Poveri di Lione e Poveri di Lombardia. D'altra parte, non tutte le fonti ci documentano apertamente sull'amministrazione femminile dei sacramenti: tra quelle finora esaminate, solo Ardizzo è esplicito. Ma, se passiamo alle testimonianze del secolo XIII, vedremo meglio quale fu effettivamente, nella realtà concreta, la posizione e la funzione delle donne presso questo o quel gruppo dell'ormai vasta diaspora valdese in Europa.

Per l'inizio del secolo è fonte interessante il ms. 609 della

³⁰ *Ibid.*, 104.

³¹ Edito da A. DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959) 273-274: « non solum laici eorum licet otiose venerandi dominici corporis sacramenta facere presumpserunt, verum etiam et eorum mulieres hoc ipsum presumpsisse cognoscuntur » (citato anche da KOCH, *Frauenfrage*, 173, nota 121).

Biblioteca di Tolosa — sfruttato fin dalla seconda metà del secolo XIX da noti studiosi dell'eresia nel Sud francese quali Belhomme e Douais ³² —, nel quale si parla di « mulieres valdenses... predicantes de sacramento ». Negli anni successivi, la documentazione si fa ancora più ricca. Lo pseudo Ermengaud, riferendosi ad una confessione fatta da tre valdesi davanti al vescovo di Valence, nei primi vent'anni del secolo XIII, ricorda che costoro affermavano « quod tam laici quam femine sine scientia etiam litterarum possunt predicare » ³³. Verso la metà del secolo gli inquisitori Moneta e Sacconi sono altrettanto espliciti: il primo dice chiaramente che « mulieres... eorum praedicant in Ecclesia » ³⁴, mentre il secondo accenna anche all'amministrazione del sacramento eucaristico ³⁵, testimonianza, questa, confortata da un elenco anonimo di *Errores Pauperum de Lugduno vel Lombardorum* ³⁶. L'Anonimo di Passau (noto anche come Pseudo Rainerio) scriveva verso il 1260 che, tra le cause principali del successo e della diffusione dell'eresia valdese in terra germanica, c'era quella secondo la quale « omnes, viri et femine, parvi et magni, nocte et die non cessant discere et docere » ³⁷. Più o meno nello stesso tempo l'inquisi-

³² Citato da KOCH, *Frauenfrage*, 160, note 25, 27 e 28, nonché 172, nota 118; ID., *La donna*, 250, nota 16.

³³ GONNET, *Enchiridion*, 155.

³⁴ MONETA DI CREMONA, *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. T. A. Ricchini, Romae 1743, 442 (citato da KOCH, *Frauenfrage*, 171, nota 109).

³⁵ RAINERIO SACCONI, *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, ed. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle*, Roma 1939, 78 (citato da KOCH, *Frauenfrage*, 174, nota 126).

³⁶ KOCH, *Frauenfrage*, *ibid.*

³⁷ PSEUDO-RAINERIO, *Liber contra Waldenses hereticos*, ed. J. Gretser, Ingolstadt 1613, 51, in PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 70. Cfr. anche, *ibid.*, 76: « Apud nos vero tam viri quam femine docent... Apud nos vero rarus est vir vel femina, qui textum eundem [novi testamenti] non sciat vulgariter recitare ». KOCH, *Frauenfrage*, 171, nota 109, riferendo da un altro brano dell'Inquisitore: « Item dicunt quod omnis laicus, et etiam foemina, debeat praedicare ». Le altre cause del successo dell'eresia, in numero di sette, sono, oltre la seconda già ricordata: I, la vanagloria;

tore Davide d'Augsburg azzarda una spiegazione psicologica dell'opportunità tattica della predicazione valdese: « Non autem solo viri sed et femine apud eos docent, quia feminis magis patet accessus ad feminas pervertendas »³⁸. Infine Anselmo d'Alessandria, nell'enumerare le differenze tra Poveri di Lione e Poveri di Lombardia, nota che, se presso entrambi i gruppi le donne avevano la stessa facoltà di predicare, tuttavia non venivano più « ordinate » come nel passato³⁹. Questa, dell'ordinazione femminile presso i Valdesi medievali, è un'altra grossa questione, che va esaminata parallelamente all'evolversi del movimento valdese verso un tipo di organizzazione ecclesiastica tendenzialmente gerarchica, su cui torneremo tra poco. Intanto possiamo far nostra una giusta osservazione del Koch: « La predicazione femminile presso i Valdesi era — contrariamente a quanto succedeva presso i Catari —, sino alla fine del secolo XIII, una manifestazione di massa, non eccezione, ma regola. Si potrebbero spiegare le differenze. Mentre il Catarismo in questo periodo era già una chiesa del ceto medio, gerarchicamente irrigidita, i Valdesi, che si reclutavano soprattutto dalle classi e ceti inferiori, formavano ancora una libera confraternita di poveri predicatori vaganti senza limiti gerarchici, che proprio a motivo di questa diversa base sociale e religiosa... potevano ampiamente riconoscere ai membri femminili della setta diritti uguali »⁴⁰.

III, la traduzione in volgare delle Sacre Scritture; IV, lo scandalo dato da coloro che non vivono come gli apostoli; V, l'insufficienza dottrinale dei dottori della Chiesa; VI, l'irriverenza di qualche sacerdote nei riguardi dei sacramenti; infine VII, l'odio contro la Chiesa (cfr. PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 70-72).

³⁸ DAVIDE D'AUGSBURG, *De inquisitione hereticorum*, ed. W. Preger, München 1879, 209 (citato da KOCH, *Frauenfrage*, 171, nota 109).

³⁹ ANSELMO D'ALESSANDRIA, *Tractatus de haereticis*, ed. A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20 (1950) 818 (citato da KOCH, *Frauenfrage*, 170, nota 101, nonché 171, nota 109).

⁴⁰ KOCH, *La donna*, 274.

Senonché, questa volta alla stregua dei Catari, anche i Valdesi si erano premuniti di ospitare le donne in talune specie di comunità monastiche, più o meno simili nello scopo e nell'organizzazione sia ai conventi femminili catari o beghini, sia alle « congregationes conventuales » degli Umiliati ⁴¹, presso le quali — contrariamente all'esistenza parallela degli « hospicia » dove potevano convivere insieme uomini e donne — le « mulierae » vivevano sole o, come presso le congregazioni conventuali umiliate, separate dagli uomini ⁴². L'*hospicium* valdese ebbe una grande importanza per la vita e per l'estensione del movimento: era insieme un luogo di sosta per i « barba » itineranti, un ospizio vero e proprio per chi era stanco o malato (*xenodochium*), ed anche una sorta di *schola* o *collegium* per i futuri aspiranti al ministero. Retto da un « maior », che nel corso del secolo XIV era il 'pendant' valdese del perfetto cataro ⁴³, esso veniva finanziato dalle collette raccolte annualmente presso i capitoli generali, ai quali partecipavano — ora in Francia, ora in Germania, ora in Italia — i delegati delle varie comunità sparse nella vasta diaspora europea. La stessa organizzazione si ripeté presso quei gruppi di valdesi che, in Linguadoca con Durando d'Osca e in Lombardia con Bernardo Prim, ritornarono nel girone della Chiesa romana rispettivamente nel 1208 (Poveri cattolici) e nel 1210 (Poveri riconciliati) ⁴⁴; ma il ridimensionamento in senso orto-

⁴¹ Così come queste ultime sono state descritte da Giacomo di Vitry, cfr. KOCH, *Frauenfrage*, 166, note 66 e 67.

⁴² Su tutta questa materia cfr. KOCH, *La donna*, 254-257; ID. *Frauenfrage*, 162: qui, nota 45, viene citato un passo dal trattatello anonimo *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes Christi seu Pauperes de Lugduno*, ed. W. Preger, München 1891, 709, secondo cui « duo vel tres in uno hospitio cum duabus vel tribus mulieribus, quas suas uxores esse fingunt vel sorores ».

⁴³ Cfr. G. GONNET - A. MOLNAR, *Les Vaudois au moyen-âge*, Torino 1974, 180-181, dove le notizie sugli ospizi e i capitoli annuali sono tratte dal trattatello anonimo citato nella nota precedente.

⁴⁴ Sul « major » (o « majoralis ») cfr. G. GONNET, *Portata e limiti*

dosso si ripercuote subito sul terreno del ministero femminile, come si vede chiaramente dalla professione di fede fatta firmare a Bernardo per istigazione del pontefice Innocenzo III, nella quale si ha una lunga lista di errori dai quali ormai i Poveri riconciliati si dovranno purgare radicalmente: tra essi spicca la sempre deprecata opinione che fosse lecito « mulieribus Evangelium in Ecclesia... docere »⁴⁵. Comunque stiano le cose, è forse proprio per combattere l'influenza di tutti questi conventi o ospizi, sia catari che umiliati o valdesi, che s. Domenico, tra le sue primissime fondazioni, creò il convento femminile di Prouille in Linguadoca, anche per ospitarvi le catare, perfette o no, che fosse riuscito a convertire⁴⁶. La data di questa fondazione va tenuta presente: 1207. Più tardi, verso il 1215, un altro convento femminile domenicano venne fondato a Tolosa, al quale però — osserva il Koch — non arrise « alcun successo »⁴⁷, causa indubbiamente il grande sviluppo del movimento femminile eterodosso.

Riassumendo i dati fin qui raccolti, possiamo affermare che tutte le fonti cattoliche sono concordi nel porre nel massimo rilievo la partecipazione delle donne valdesi al ministero sia della Parola che dei sacramenti, ad eccezione di un solo documento, questa volta di provenienza valdese, che è piuttosto reticente sul ruolo della donna. Di fatto il *Rescriptum* più sopra citato, che fa il resoconto della riunione convocata nei pressi di Bergamo nel 1218 tra sei delegati dei Poveri di Lione e sei dei Poveri di Lombardia, allo scopo di appianare i dissensi esistenti allora tra i due filoni principali del valdismo medioevale, ci fa sapere che uno dei motivi di discordia tra gli uni e gli altri era proprio la possibilità o meno delle donne di celebrare il sacrificio euca-

dell'episcopato valdese nel medioevo, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* n. 104 (dic. 1958) 41.

⁴⁵ GONNET, *Enchiridion*, 139.

⁴⁶ KOCH, *La donna*, 257.

⁴⁷ *Ibid.*, 258.

ristico: i francesi decisamente contrari, i lombardi favorevoli, purché le donne chiamate a tale scopo fossero irreprensibili, conformemente alla teoria dell'*ex opere operantis* da loro professata in opposizione a quella dell'*ex opere operato* seguita dai francesi⁴⁸. D'altra parte è presumibile che le donne facessero parte di quelle *laborantium congregationes* che tanto fastidio davano ai francesi, ancora fedeli al principio originario che i predicatori non dovessero lavorare con le proprie mani, ma ricevere il necessario per vivere dai fedeli⁴⁹. Questa strana reticenza valdese sulla partecipazione attiva delle donne a tutte le espressioni del ministero sacerdotale, dovuta forse agli opposti punti di vista dei due gruppi circa l'amministrazione dei sacramenti, è totalmente assente presso un altro inquisitore fin qui non nominato, il domenicano Stefano di Borbone: costui, riprendendo nella prima metà del secolo XIII uno schema sull'origine dei Poveri di Lione che ritroviamo poi ormai assestato in pieno secolo XIV presso il primo trattatista dell'ufficio inquisitorio — cioè Bernardo Gui⁵⁰ —, insiste sul fatto che « tam homines quam mulieres, idiote et illitterati, per villas discurrentes et domos penetrantes et in plateis predicantes et eciam in ecclesiis, ad idem alios provocabant »⁵¹. Più oltre Stefano riferisce sulla testimonianza di un valdese da lui catturato nella diocesi di Besançon, a Jonvelle sur Saône: costui aveva studiato a Milano nella *schola* che colà avevano fondato i Poveri di Lombardia, conosceva a memoria tutto il Nuovo Testamento e parte dell'Antico, e sapeva dell'esistenza di ben diciassette sette « a se invicem divisas et adversas », tra le quali non solo i due gruppi dei Poveri di Lione e dei Poveri lombardi, ma anche i Torto-

⁴⁸ GONNET, *Enchiridion*, 176-182.

⁴⁹ *Ibid.*, 173-174.

⁵⁰ Cfr. BERNARD GUI, *Practica officii Inquisitionis hereticae pravitatis*, del 1321-1324 circa, ed. parz. di G. MOLLAT, *Manuel de l'Inquisiteur*, I, Paris 1926, 34-37.

⁵¹ Cfr. PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 16.

lani, gli Arnaldisti, gli Speronisti, i Catari (detti anche Paterini, Manichei, Burgari) ed altri. Orbene, chiarisce a questo punto il nostro testimone, « alii dicunt omnes bonos viros sacerdotes, non mulieres, alii non distinguunt in sexu »⁵². Comunque, per Stefano, non c'è dubbio: « mulier, si bona, potest exercere officium sacerdotis », e la sua certezza proveniva dall'esperienza diretta e personale, in quanto aveva egli stesso visto un'eretica compiere la consacrazione delle specie eucaristiche su una cassetta sistemata ad altare⁵³.

Dicevamo prima che la questione dell'ordinazione femminile presso i Valdesi medioevali non era stata risolta univocamente, prova la testimonianza del prigioniero di Stefano di Borbone. Di fatto, da documenti dell'Inquisizione in Linguadoca della prima metà del secolo XIII⁵⁴, si rileva che le donne valdesi inquisite nel Sud francese non compaiono più come predicatrici, bensì solo come colpevoli di aver ospitato in casa loro i predicatori e di aver celebrato con loro la Santa Cena, senza però che sia detto esplicitamente che l'amministrassero esse stesse⁵⁵. La non disponibilità delle donne alla funzione sacerdotale è documentata non solo dal trattatello anonimo *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes Christi seu Pauperes de Lugduno* già da noi sfruttato per i dati sugli « ospizi » e sui capitoli annuali dei Valdesi⁵⁶, ma anche dal « Registro » dell'inquisitore Jacques Fournier di Pamiers, della prima metà del secolo XIV⁵⁷: nel primo si legge che nei capitoli

⁵² *Ibid.*, 47-48.

⁵³ KOCH, *Frauenfrage*, 170, nota 99, e 174, nota 127; ID., *La donna*, 271 e 273.

⁵⁴ Segnalati da A. DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 (1947) 85-194, ed in parte editi in PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 55-69.

⁵⁵ PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 61 e 63.

⁵⁶ Cfr. più sopra, note 43 e 44.

⁵⁷ Cfr. *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318-1325)... publié avec introduction et notes par JEAN DUVERNOY*, voll. 3, Toulouse 1964. Scelta di testi su albigesi e valdesi a cura dello

annuali « credentes non admittuntur nec perfecti haeretici juvenes, nec mulieres, quamvis sint perfectae et antiquae »⁵⁸; nel secondo che « in suo statu nullo modo reciperent virgines, nec viduas, quia non possunt praedicare nec ordinem diaconatus accipere »⁵⁹, anche perché « nullus apud eos habet officium praedicandi nisi presbyter et majoralis »⁶⁰. Tutto ciò rivelerebbe una svolta importante nell'ecclesiologia valdese, parallelamente a quanto era avvenuto sia nel cristianesimo primitivo, sia nel catarismo⁶¹: si passa progressivamente da una organizzazione di tipo congregazionista (ogni credente, uomo o donna, purché di provata fede e di buoni costumi, nonché esperto nelle Sacre Scritture, può predicare e celebrare anche i sacramenti) ad un'altra di tipo presbiteriano o addirittura episcopale, con una distinzione sempre più marcata tra ministri e semplici fedeli, ed infine con la gerarchizzazione degli stessi ministri, distinti in diaconi, presbiteri e vescovi, tra i quali primeggia l'episcopo detto anche *major* o *majoralis*, che certe fonti si compiacciono nel mettere allo stesso livello del pontefice romano⁶². In questa gerarchizzazione valdese — il Koch parla addirittura, con particolare riguardo al Catarismo, di «feudalizzazione» delle sette ereticali⁶³ — il ruolo delle donne

stesso, *Inquisition à Pamiers. Interrogatoires de Jacques Fournier, 1318-1325, choisis, traduits du texte latin et présentés par JEAN DUVERNOY, Toulouse 1966.*

⁵⁸ KOCH, *Frauenfrage*, 168, nota 87.

⁵⁹ *Ibid.*, 168, nota 89, e 170, nota 103: si tratta della deposizione del diacono valdese Raymond de Sainte-Foy de la Côte-Saint André nell'Isère, vivente allora a Pamiers, cfr. DUVERNOY, *Inquisition à Pamiers*, 28.

⁶⁰ KOCH, *Frauenfrage*, 172, nota 114.

⁶¹ *ID.*, *La donna*, 259.

⁶² BERNARD GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. G. Mollat, 48-50: « ...sciendum est quod Valdenses habent et constituunt sibi unum superiorem super se, quem vocant majoralem suum, cui omnes tenentur obedire, sicut omnes catholici sub obedientia domini pape ».

⁶³ KOCH, *La donna*, 259.

tende a diminuire, passa in secondo piano, perde comunque d'importanza, abbassandosi quasi a quello che aveva e conservava presso la Chiesa romana, dove vigeva appieno il divieto paolino « mulier taceat in Ecclesia » (1 Cor. 14, 34; cf. anche 1 Tim. 2, 12).

Prima di concludere, vorrei tentare di rispondere a tre interrogativi: primo, da quali ceti sociali provenivano le donne di cui abbiamo fin qui parlato; secondo, come esse venivano considerate dal punto di vista dogmatico, morale, sociale; terzo, infine, come inquadrarle rispetto alla ben nota organizzazione della società secondo gli *ordines*, così cari alla mentalità medievale?

Quanto al primo interrogativo, ben poco si sa, specialmente dalle fonti di provenienza ereticale, sulla provenienza delle donne impegnate nell'opera viva e entusiasta della riforma della Chiesa del loro tempo. Come abbiamo già detto, il *Rescriptum* di Bergamo del 1218 parla solo, congiuntamente, di « fratres et sorores » e di « amici et amicae » e, se cita nomi di persone, lo fa unicamente per personaggi di sesso maschile quali Viveto, compagno di Valdesio, i dodici delegati di Francia e d'Italia, altri membri della « *societas valdesiana* » e i latori della lettera ⁶⁴: tutto sommato, una situazione ben diversa dal primo sodalizio francescano, a proposito del quale si sa praticamente tutto del Santo e dei suoi primi compagni. Probabilmente vale per il movimento valdese delle origini ciò che si è detto sul conto della Pataria: in contraddizione col Werner, il Violante — in un importante contributo presentato alla Mendola nel 1965 — afferma che « il movimento patarino non aveva un carattere classista, anche se per la sua condanna delle eccessive ricchezze del clero poteva aver trovato più pronta e più viva risonanza negli strati sociali inferiori », e forse, ma « secondo una fonte nettamente favorevole alla pataria, il *Liber ad*

⁶⁴ Cfr. più sopra, nota 21.

amicum di Bonizone », « soprattutto » tra « i poveri »⁶⁵. Ma Violante ricorda pure, sulla base del cronista Landolfo Seniore, che fra i patarini, « indicati come *populi turba maxima* o *magna multitudo...* », era « segnalata anche *aliquantum pars nobilium* »⁶⁶. D'altra parte, continua il Nostro, « potevano essere indotti ad aderire al movimento patarinico i rappresentanti dei nuovi ceti medi, possessori di capitali liquidi oltre che di immobili..., per avversione ai ceti feudali e alle grandi fortune immobiliari costituite dai benefici ecclesiastici »⁶⁷. Lo stesso si può dire dei primi valdesi. Il fondatore del movimento, Valdesio, era un mercante, cioè un appartenente alla ricca borghesia di Lione. Il suo esempio dovette sicuramente spingere altri membri del ceto medio a compiere lo stesso gesto, prova il sostegno che un amico del lionese gli diede ospitandolo a casa sua e dandogli da mangiare quando Valdesio si privò totalmente dei suoi beni⁶⁸. Lo slancio evangelistico del nascente sodalizio dovette pure attrarre qualche chierico, come Durando d'Osca, ben fornito di cultura e competentissimo nelle Sacre Scritture come provano i suoi scritti contro il catarismo⁶⁹. Ma delle donne che aderirono al movimento, poco o nulla vien detto in questa prima fase delle origini valdesi. Fonti posteriori, ma tutte di parte avversa, citano sì nomi di donne, ma per coprirle di vergogna, come nel racconto attribuito ad Ermengaud di Béziers, un compagno di Durando d'Osca anche lui rientrato nelle file romane⁷⁰. A differenza dei Catari, le donne valdesi si reclutavano specialmente negli strati più umili della popolazione, operaie nei centri cittadini e contadine

⁶⁵ C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, in *I laici*, 615-616.

⁶⁶ *Ibid.*, 616-617.

⁶⁷ *Ibid.*, 617.

⁶⁸ Cfr. il *Chronicon universale anonymi canonici laudunensis*, ed. G. WAITZ, *MGH*, *SS*, *XXVI*, 447-449.

⁶⁹ Cfr. le opere di Dondaine, Thouzellier e Selge.

⁷⁰ GONNET, *Enchiridion*, 157.

nelle campagne ⁷¹, salvo il caso, più unico che raro, di una delle sorelle del Conte di Foix Raimond Roger, ricordata dal cronista Guglielmo di Puylaurens nella sua *Historia Albigensium* come presente — insieme all'altra sorella catara — alla disputa di Pamiers del 1207, la quale, fra parentesi, spinse il gruppo poi chiamato dei « Poveri cattolici » a rientrare in seno alla Chiesa romana ⁷². In quanto alle fonti relative agli Umiliati, esse menzionano donne addette alla produzione tessile, come testimonia Umberto di Romans ⁷³ e, sulla sua scia, il più noto storico del movimento ⁷⁴. Tutto ciò è ampiamente confermato dal Volpe, limitatamente però alla situazione italiana ⁷⁵, ed il fenomeno umiliato — è bene ricordarlo — riguarda essenzialmente la nostra penisola. Nelle altre regioni europee si ha la stessa frequenza di una provenienza delle donne dal mondo dei « tixerands », specialmente nel nord francese e nelle Fiandre, come si rileva in particolare dai documenti esaminati dal Limborch nella sua *Historia Inquisitionis* del 1692 ⁷⁶. L'Anonimo di Passau è meno generico : parlando dei modi di riconoscere gli eretici, scrive che « negociaciones non habent propter mendacia et juramenta et fraudes vitandas, sed tantum vivunt de labore manuum ut opifices ; doctores eciam ipsorum sunt textores et sutores » ⁷⁷. Ma c'erano anche, come a Lione, dei « borghesi », prova quel Baragnon di Tolosa ricordato in fonti inquisitoriali del secolo XIV ⁷⁸. Questi dati — che in

⁷¹ KOCH, *La donna*, 250 ; ID., *Frauenfrage*, 158, nota 9.

⁷² GONNET, *Enchiridion*, 127.

⁷³ KOCH, *Frauenfrage*, 167.

⁷⁴ L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Milano 1911.

⁷⁵ G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Firenze 1926, specialmente le pagine 48-60.

⁷⁶ KOCH, *Frauenfrage*, 158, nota 10.

⁷⁷ PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 74.

⁷⁸ Su Baragnon cfr. GONNET-MOLNAR, *Les Vaudois*, 171, nota 210.

un'indagine più sistematica della mia si potranno meglio organizzare e confrontare a vari livelli temporali e regionali — sono indubbiamente preziosi. In particolare ci fanno capire come il rifiuto del giuramento, tipico del fondamentalismo evangelico dei Valdesi e di altre sette ad essi coeve, li abbia allontanati dal prendere parte attiva agli affari commerciali delle proprie città, ed anche alla vita politica dei nascenti comuni. Un'altra caratteristica valdese era quella di presentarsi sotto mentite spoglie per meglio adescare — come dicono gli inquisitori ⁷⁹ — gli eventuali proseliti: dai travestimenti scelti si ricava indirettamente quali erano le professioni più usuali, che meno davano nell'occhio, come quelle dei sarti, barbieri, mietitori ecc. Ora, è evidente che le donne valdesi — coniugate o non — vivevano appieno non solo l'esperienza spirituale, ma anche la situazione sociale dei vari gruppi in cui vivevano.

Quanto al secondo interrogativo, diversamente che per la dogmatica cattolica, a mente della quale la posizione subordinata della donna rispetto all'uomo si faceva risalire tra l'altro al libro della *Genesi* col suo insistere — scrive Koch ⁸⁰ — « su creazione secondaria e tentazione primaria », presso i Valdesi medievali, postisi subito a contatto coi testi biblici per opera loro fatti tradurre in volgare, le cose dovettero apparire alquanto diverse, anche se la loro relativa imperizia teologica non consentiva loro di fondare una nuova dogmatica. Tuttavia, il loro letteralismo biblico doveva averli messi, per così dire, in allarme: se tutti gli uomini, ivi comprese le donne, sono uguali in quanto figli di Dio e perciò fratelli, non ci potevano essere dubbi sull'uguaglianza dei sessi, e le descrizioni della vita della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme, che scoprivano nei primi capitoli

⁷⁹ Tra gli altri Stefano di Borbone e l'Anonimo di Passau: cfr. PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 17, 47 e 75.

⁸⁰ KOCH, *La donna*, 260.

del libro degli Atti degli Apostoli, dovevano tranquillizzarli al riguardo. Adopero apposta le espressioni verbali « dovette », « doveva », « potevano », « dovevano » — che sono tipicamente ipotetiche —, perché quanto affermo qui non è esplicitamente documentato nelle fonti. Lo rileva indirettamente il Violante a proposito della pataria: « il richiamo dell'attenzione dei laici ai testi scritturistici (sia pur letti e commentati da chierici) dovette certo influire notevolmente sulla mentalità e sulla spiritualità dei patarini milanesi »⁸¹. D'altra parte le fonti cattoliche abbondano più di accuse che di riconoscimenti, trattando gli eretici, per bene o male che vada, di « falsa santità », di « falsa pietà », e persino di « falsa povertà »⁸². Tuttavia, in rari casi, tra le maglie delle accuse spuntano qua e là delle note più positive, come quelle che troviamo presso l'Anonimo di Passau⁸³ ma, se la testimonianza è senza dubbio bella, non ci dice nulla sull'etica femminile, a meno che, com'è probabile, l'Anonimo includa genericamente nel suo dire gli appartenenti ai due sessi.

Ben diversa era la situazione presso i Catari. La loro dogmatica non era univoca: mentre per i dualisti assoluti « la donna appariva — scrive Koch — come strumento del maligno per la tentazione del buono », presso altri, della tendenza moderata, « Eva non era la tentatrice, l'origine del peccato, ma il desiderio sessuale..., creata solo allo speciale scopo di tentare Adamo ». Più tardi si suppose « che il Dio buono avesse avuto due donne », con le quali avrebbe generato figli e figlie, che « il cielo fosse popolato di altre donne..., pensate come puramente spirituali », concezione che si avvicina a quella paolina secondo la quale nel regno

⁸¹ VIOLANTE, *I laici*, 667.

⁸² Cfr. G. GONNET, *Sul Concilio di Verona*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* n. 140 (dic. 1976) 28-30.

⁸³ In PATSCHOVSKY-SELGE, *Quellen*, 74, dove l'Anonimo di Passau indica, tra i mezzi di riconoscimento degli eretici, i loro buoni costumi ed il loro parlare conciso ed onesto.

dei cieli « non esistono né uomo né donna..., ma tutti sono come gli angeli, cioè privi di terrena sessualità... Questa visuale — conclude il Nostro — era nello stesso tempo il fondamento teorico per l'uguale valutazione e l'uguaglianza dei diritti della donna nella setta catara, poiché la differenza tra uomo e donna esisteva soltanto nel corpo transitorio e corruttibile, non nelle anime »⁸⁴. In questo contesto si comprendono meglio certe tesi del Koch, a prima vista contraddittorie: i principii della continenza assoluta e della condanna del matrimonio, lungi dal diffamare la donna, ne esalterebbero la natura celeste, comune ad entrambi i sessi. Lo stesso si dovrebbe dire del « disprezzo della materia carnale nel libertinismo » — e qui Koch dà una patente di obbiettività alle fonti cattoliche normalmente accusate di calunnia nei riguardi degli avversari — perché, dato che « nec homo nec mulier a cingolo infra potest peccare », ne verrebbe rinforzata « la posizione di uguaglianza di uomo e donna »⁸⁵.

Naturalmente tutto ciò non può valere per l'etica valdese, sganciata com'è da qualsiasi speculazione gnostico-manichea e solo fondata sul Nuovo Testamento, anche se il richiamo all'asessualità degli esseri umani nel Regno dei Cieli⁸⁶, o l'attrazione del matrimonio solo spirituale in uso presso talune comunità cristiane dei primi tempi⁸⁷, abbiano potuto in certo qual modo influenzare i rapporti tra i sessi.

Quanto al terzo interrogativo, infine, nei secoli precedenti il XIII si viene formulando la teoria dei *tres ordines* che, variamente espressi da un autore all'altro, denunciano a prima vista il carattere essenzialmente gerarchico della « *societas christiana* » non solo laica, ma anche ecclesiastica.

⁸⁴ KOCH, *La donna*, 260-263.

⁸⁵ *Ibid.*, 267.

⁸⁶ *Gal.* 3, 28 e *Col.* 3, 10.

⁸⁷ *Cfr.* *1 Cor.* 7, 5.

Secondo il Chélini ⁸⁸, tale teoria si sarebbe andata formando attorno a due temi neo-testamentari, spesso contaminati tra loro, la parabola dei talenti (Matt. 25, 14-27) e il paragone tra la Chiesa e il corpo umano (1 Cor. 12, 12-30), ma con questo di particolare, che da una parte, per opera di Alcuino, ai doni della parola e della sapienza si son venuti aggiungendo quelli delle ricchezze, dell'amministrazione e delle arti e mestieri, mentre dall'altra, per opera di s. Bonifacio, ai vari membri del corpo fu aggiunta l'anima: come nel corpo non c'è che un'anima, ma numerose membra diverse per le loro funzioni, così nella Chiesa non c'è che una fede, ma diverse dignità caratterizzate ognuna dalla propria « ministratio », come p. es., l'ordo dei poveri accanto a quello dei ricchi, e l'ordo dei giovani accanto a quello dei vecchi. Così si assiste — conclude il Chélini — al « glissement d'une métaphore évangélique et spirituelle vers une théorie sociale et politique », per cui si viene a « identifier un état de fait social à un dessein providentiel dans la mesure où les fonctions sociales étaient assimilées aux *dona Dei* » ⁸⁹. Più tardi, questa volta per merito di s. Agostino, si giunge allo schema semplificato dell'*ordo trinus*, basato sia sulle tre diverse situazioni in cui gli uomini verranno sorpresi a stare al momento del giudizio universale (Luca 17, 34-36 e Matt. 24, 40-41), sia sull'interpretazione tipologica dei tre personaggi di Noè, Daniele e Giobbe che si trovano citati nel libro di Ezechiele (14, 14), dove Noè simboleggerebbe i *doctores* o i responsabili della Chiesa che lavorano « in agro », Daniele i *continentes* o i contemplativi che stanno « in lecto », e Giobbe i *coniugati* occupati « in molinando » ⁹⁰. L'introduzione dei coniugati in questo schema ha la sua importanza: è l'assunzione del matrimonio visto — per dirla col Ché-

⁸⁸ J. CHÉLINI, *Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne*, in *I laïcs*, 28-50.

⁸⁹ *Ibid.*, 30-31.

⁹⁰ Cfr. CONGAR, *Les laïcs*, 85.

lini — come il « sacrement des laïques par excellence »⁹¹. Nello stesso tempo, accanto ai tre ordini della società ecclesiastica acquistano peso gli altri tre ordini della società civile, distinti in *oratores* o « sapientes ad consulendum », *bellatores* o « milites ad propugnandum », e *laboratores* o « artifices ad ministrandum », secondo la formula ispirata da Platone al monaco cisterciense Alger di Clairvaux⁹²; mentre, verso la fine del secolo XI, per merito di Bonizone di Sutri, si passa dallo schema trinario a quello binario delle due società dei chierici e dei laici⁹³. Comunque, per farla breve, lo schema che più degli altri configurò la gerarchizzazione delle due società fu l'*ordo trinus* dei monaci, chierici e laici che troviamo presso Teodulfo d'Orléans⁹⁴. A questa triplice distinzione si sarebbe aggiunto una specie di quarto ordine, quello dei *Pauperes Christi*, costituito talvolta dalle vedove, dagli orfani e da tutti gli altri poveri e nel quale, in contraddizione con la teoria « organiciste » degli *ordines*, sarebbe nato un vero sentimento di classe all'interno della società laica⁹⁵.

La cosa si comprende facilmente se si tiene presente che i famosi tre ordini erano fissi: a nessuno era concesso passare dall'uno all'altro e tanto meno mescolarsi l'uno con l'altro. Più grave, poi, la questione del « regale sacerdozio » dei laici, che tornò a galla ai tempi della Pataria: mentre Pier Damiani, scrivendo al prefetto dell'Urbe Cinzio, aveva praticamente ammesso che qualunque cristiano è sacerdote per grazia di Cristo, riecheggiando così noti passi delle epistole pietrine (1 Pi. 2, 5 e 9), si fissava ormai il testo canonistico « desunto — come ricorda il Fonseca⁹⁶ — da una let-

⁹¹ CHÉLINI, *Les laïcs*, 45.

⁹² CONGAR, *Les laïcs*, 90 e 99.

⁹³ *Ibid.*, 96.

⁹⁴ CHÉLINI, *Les laïcs*, 82.

⁹⁵ *Ibid.*, 42.

⁹⁶ FONSECA, *Discorso di apertura*, 9, nota 23, e 16, nota 45.

tera di san Leone Magno », secondo il quale « praeter Domini sacerdotes nullus audeat predicare, seu monachus sive ille laicus cuiuslibet scientie nomine gloriatur ». Dato quanto sopra, si capisce anche come promozione ed emancipazione della donna, nel modo in cui si erano manifestate in senso tanto ortodosso quanto eterodosso, fossero destinate a dare un colpo mortale all'organizzazione gerarchica della società basata sulla fissità degli *ordines*. Il laico, uomo o donna, che si ponga a capo di un sodalizio di monaci o si metta a predicare e a celebrare persino i sacramenti, ha ormai superato il confine tra *ordo laicalis* e *ordo clericalis*. Lo ha visto chiaramente il Congar quando, a conclusione del suo saggio, scrive che i movimenti religiosi popolari, che hanno inizio con la Pataria milanese, « sont — cito testualmente —, par leur inspiration et leur logique profondes, la négation de l'organisation des *ordines* comme structure arrêtée. Ils tendent à une Eglise de frères, indépendante des structures séculières : ils vont en ce sens, non seulement jusqu'à la critique des cadres de l'ère constantinienne, mais jusqu'au refus du privilège monastique ou clérical en fait de perfection et de *vita apostolica*, voire même jusqu'au rejet du sacerdoce hiérarchique. En toute hypothèse, ils représentent de multiples enjambements des barrières dressées par les *ordines* : tant d'hommes et de femmes qui appartiennent au *vulgus*, souvent à la classe des « tisserands », qui sont des *illitterati* et des *idiotae*, se mettent à théologiser, réclament de lire eux-mêmes les Écritures, discutent avec les prélats qui les interrogent, veulent prêcher, résistent aux hommes d'armes ou prennent eux-mêmes les armes... »⁹⁷. Ma ha anche ragione lo Huyghebaert quando, anch'egli concludendo il suo contributo alla Mendola, dice che « on a le droit de parler d'émancipation, surtout si c'est pour affirmer que la femme a pris conscience, plus fortement qu'auparavant, de l'origi-

⁹⁷ CONGAR, *Les laïcs*, 115-116.

nalité de son existence spirituelle. Durant toute l'Antiquité, et encore longtemps après, la femme a été soumise à l'homme au point de n'avoir de signification propre que par référence à lui : elle était l'épouse et la mère, quand elle n'était pas le jouet de ses passions. A présent l'idéal de virginité et de continence, prêché avec tant d'insistance par l'Eglise, porte ses fruits : la femme a découvert son autonomie spirituelle, sa finalité chrétienne qui fait d'elle l'égale de l'homme »⁹⁸.

⁹⁸ HUYGHEBAERT, *Les femmes*, 386.

FABIO BISOGNI

PER UN CENSUS DELLE RAPPRESENTAZIONI
DI SANTA CHIARA NELLA PITTURA IN EMILIA,
ROMAGNA E VENETO SINO ALLA FINE DEL
QUATTROCENTO

La scienza iconografica deve procedere, per dare frutti attendibili, anzitutto ad una schedatura sistematica del materiale e quindi ad uno studio dello stesso sia dal punto di vista storico che storico-artistico. Poiché il materiale iconografico serve essenzialmente come documento storico, esso dovrà subire il vaglio che di regola subiscono i documenti; ma affinché tale vaglio sia completo, anche la storia dell'arte, persino nei suoi aspetti più intrinseci di 'conoscenza' e attribuzione, deve intervenire in pieno. Un lavoro impiantato e condotto su tali presupposti avrà una ricaduta positiva sia sulle scienze storiche in generale, cioè sulla storia dei movimenti religiosi, delle loro trasformazioni, del culto, della propagazione di ideologie o dell'impatto di fatti contingenti, ma anche fornirà un materiale vagliato e sicuro alla storia dell'arte la quale, nel suo immane sforzo di ricostruzione di personalità e movimenti — cioè anche per il fine ultimo di individuazione stilistica — non può non tener conto di fatti storici e di quelli iconografici in particolare.

Ho cercato varie volte di definire la funzione dell'iconografia come scienza ausiliaria nei confronti della storia dell'arte¹ e posso quindi speditamente venire al nostro argomento. Il quale, come si accorgerà chi vorrà fare il con-

¹ F. BISOGNI, *Iconografia e propaganda religiosa in due cicli veronesi del Trecento*, in *Scritti di storia dell'arte in onore di Ugo Procacci*, I, Milano 1977, 157-168; *The 'Catalogue of Italian Art': a Computer-produced Iconographical Analysis*, in *Museum* 80 (1978), No. 3/4, 199-204.

fronto con il materiale che già ho pubblicato recentemente, non costituisce una ripetizione o una ripresentazione di quanto ho già detto, ma anzi un ampliamento di orizzonte, e, almeno in un caso, anche di correzione, per l'iconografia di santa Chiara nelle scuole di pittura e nell'ambito geografico qui considerati². Né pretendo, con questo contributo ulteriore, di aver esaurito la ricerca di altre testimonianze per quell'ambito, essendo l'iconografia una disciplina, come tutte le altre, che richiede un lavoro continuo di accumulazione e di analisi.

Dai dati reperiti si può già delineare un'espansione iconografica della santa, e quindi del culto, più intensa nella Romagna e nel Veneto per tutto il Trecento — non ho per ora trovato alcuna testimonianza per il Duecento — mentre nell'Emilia del Trecento e nell'Emilia, Romagna e Veneto del Quattrocento le rappresentazioni della santa sono assai meno frequenti.

Un altro dato da rilevare è che la maggior parte delle raffigurazioni reperite si lega, come anche si dirà scheda per scheda, ad ambienti francescani, mentre piuttosto raro sembra essere il culto della santa al di fuori di quella cerchia; ciò che avviene anche per S. Ludovico di Tolosa e per S. Bonaventura — per non citare che i santi maggiori —, contrariamente alla enorme diffusione del culto, e quindi dell'iconografia, di S. Francesco e alla notevole diffusione di quella di S. Antonio da Padova — specie in ambito della pittura padovana — e, a suo tempo, di S. Bernardino da Siena.

Un aspetto poi generalmente poco considerato nella elencazione dei dati iconografici sui santi è il contesto in cui si

² F. BISOGNI, *St. Clare*, in G. KAFTAL, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Florence 1973, 225-229. Per l'errore cfr. qui nota 54. Devo anche precisare che nel presente contributo non sono stati presi in considerazione i dipinti dei Crivelli e dei crivelleschi poiché questi pittori hanno operato prevalentemente nelle Marche.

trovano le immagini o le scene. Eppure, come potremo constatare dalle schede, da questa considerazione vengono all'iconografia molti elementi interessanti. In linea generale si può dire per S. Chiara che la santa viene immessa in un contesto di santi e sante della più antica e provata reputazione, e quindi culto, e che nella grande maggioranza dei casi si accompagna con una delle sante più celebrate, forse la più celebre, cioè S. Caterina d'Alessandria.

Diamo qui di seguito alcune considerazioni generali sul modo con cui la santa viene rappresentata nell'ambito geografico e cronologico proposto.

Per quanto riguarda il tipo fisico, la santa è rappresentata in genere come giovane. Solo nelle immagini n. 14 (Talamello) e n. 33 (Venezia) è stata leggermente invecchiata.

Per quanto riguarda l'abito, si tratta in genere di quello tradizionale, ma alcune volte esso presenta dei problemi e delle particolarità vistose. Anzitutto per le immagini del Trecento non troviamo lo scapolare tra gli indumenti indossati dalla santa, salvo due casi di cui uno (n. 2, Faenza) non sicuro, perché lo scapolare non è ben visibile, anche se la presenza di esso è postulata dalla sicura mancanza del cordone nell'immagine; nell'altro caso (n. 13, Milano) la presenza dello scapolare è sicura, ma non si può avere la certezza matematica che si tratti di S. Chiara. Nella pittura del Quattrocento la santa veste lo scapolare, con sicurezza, solo nell'ambito della pittura emiliana, mentre nella pittura veneta esso è certamente assente in tutti quei casi in cui l'immagine è facilmente analizzabile, mentre rimane dubbio nei casi in cui l'immagine, per varie ragioni, non è chiaramente visibile. Ho trovato però qualche esempio di pittura veronese del Quattrocento in cui la santa veste lo scapolare³. Un interessante problema a sé è costituito dalla

³ Nelle Regole del 1219 e del 1247 è esplicitamente ammesso l'uso dello scapolare: L. WADDING, *Annales Minorum*, an. 1219, num. 47,

presenza del mantello a strisce in tutto l'ambito della pittura veneziana e veneta del Trecento e del Quattrocento, salvo rarissime eccezioni (n. 21; Piove di Sacco; n. 22, Trieste)⁴. Qualche altra eccezione è ravvisabile in rappresentazioni di consessi di santi — nei quali d'altra parte la presenza della santa è piuttosto deducibile che identificabile con sicurezza — i quali però fanno scarsamente testo in quanto presentano i sacri personaggi per gruppi quasi astratti, per categorie: di martiri, cavalieri, fondatori di ordini, ecc. Insomma sono rappresentazioni della chiesa trionfante e non sono evidentemente legati a committenza precisa rispetto ai santi⁵. Invece il mantello a strisce deve

I, ad Claras Aquas 1931³, 347; *ibid.*, an. 1247, num. 43, III, ad Claras Aquas 1931³, 547-548.

⁴ Per Trieste, come si vedrà a suo luogo (n. 22 di questo census), il problema è che il mantello a strisce appare nella scena della parte centrale, ma non nella scena di uno degli sportelli. Un altro caso problematico è costituito dal polittico di Zanino di Pietro al Museo del Petit Palais a Avignone (cfr. M. LACLOTTE - E. MOGNETTI, *Avignon - Musée du Petit Palais. Peinture Italienne*, Paris 1976, n. 251, ill.). Infatti nell'ultimo scomparto a destra, nella predella, le vecchie foto mostrano una santa Chiara con il giglio e il mantello unito ma questa immagine era stata quasi completamente ridipinta, così che non è possibile sapere se il pittore ottocentesco avesse seguito una traccia più antica, ciò che però sembra assai improbabile date le condizioni dello scomparto. All'estremità sinistra della stessa predella è un'altra immagine, originale stavolta, di una santa francescana in atteggiamento dolente, e con attributi, se ci sono, difficilmente riconoscibili; infatti il catalogo citato la definisce dubitativamente come S. Elisabetta ciò che del resto farebbe supporre la forma del velo e del mantello, non propriamente da clarissa. Riassumendo, se questa immagine è da terziaria non possiamo considerarla come elemento probante del nostro discorso, se invece l'immagine si riferisce ad una clarissa, allora essa costituisce un'altra eccezione alla regola della pittura veneziana.

⁵ Ecco un elenco di esempi di rappresentazioni di tal genere nelle quali la santa dovrebbe essere rappresentata, ma risulta difficilmente identificabile data la folla di santi:

a) Padova. Battistero del Duomo. Giusto de' Menabuoi. Affresco della

avere un significato preciso, ma per almeno supporre tale significato il mantello dovrà essere rapportato agli attributi. Ho notato infatti che allorché la santa viene rappresentata con il mantello a strisce e cioè nell'ambito veneto — ho trovato un solo esempio fuori di questo ambito ⁶ —, tiene anche una croce ma non il giglio, salvo in un caso (n. 24, Roma), in cui ha questo attributo ma non la croce ⁷. Per converso nell'eccezione ricordata (n. 21, Piove di Sacco), in cui il mantello è normale, la santa ha il giglio. E d'altra parte il n. 21 è opera di un pittore, e cioè Paolo Veneziano, nel cui ambito (n. 18, Tifis; n. 20, Praga) S. Chiara viene rappresentata anche con il mantello a strisce e la croce. Ora sappiamo bene che i pittori non si sarebbero mai azzardati, e meno che mai nel Trecento, ad inventare alcunché; essi seguivano le regole dettate dalla committenza la quale, in casi come questo, si atteneva all'uso. In attesa dunque dei risultati di ulteriori ricerche, l'unica ipotesi che si può avanzare è che nel Veneto l'ordine femminile assumesse anche l'aspetto di ordine di 'penitenti'. Anzi l'eccezione n. 21

cupola, c. 1376-78. Cfr. R. PALLUCCHINI, *La pittura veneziana del Trecento*, Venezia-Roma 1964, 125, fig. 398.

- b) Venezia. Gallerie dell'Accademia. Jacobello del Fiore. Incoronazione della Vergine in Paradiso, c. 1438. Cfr. S. MOSCHINI MARCONI, *Gallerie dell'Accademia di Venezia. Opere d'arte dei secoli XIV e XV*, Roma 1955, 30-31, fig. 28.
- c) Venezia. S. Pantalon. Antonio Vivarini e Giovanni d'Alemagna. Incoronazione della Vergine in Paradiso. Tavola firmata e datata 1444. Cfr. R. PALLUCCHINI, *I Vivarini*, s.d. [ma 1961], 19, 102, fig. 44.
- d) Venezia. Gallerie dell'Accademia. Michele Giambono. Incoronazione della Vergine in Paradiso. Tavola c. 1447. Cfr. MOSCHINI MARCONI, *Gallerie*, 26-27, fig. 24.

⁶ È a Bastia Mondovì nella chiesa di S. Fiorenzo. Si tratta di un affresco di pittore locale del '400. S. Chiara è rappresentata con il mantello a strisce, il giglio e la regola; accanto è un'immagine di S. Caterina da Siena. Cfr. A. GRISERI - G. RAINERI, *San Fiorenzo in Bastia Mondovì*, Bastia 1975, 42, fig. 26.

⁷ Nel caso del dipinto di Ravenna (n. 29 di questo census) le condizioni non permettono di stabilire se la santa tenga una croce o un giglio.

sta forse a significare che esistevano due tipi diversi e contemporanei di monasteri femminili.

Per quanto riguarda gli attributi, tenendo presente quanto detto sopra si deve notare che mentre il giglio è l'attributo predominante nella pittura riminese ed emiliana, esso è quasi del tutto assente in ambito veneto. In tutto l'ambito considerato è invece assai frequente la presenza del libro della regola. Come già abbiamo detto, nella pittura veneta la santa tiene di regola una croce, ma una croce piccola nel Trecento, un po' più grande nel Quattrocento. In un caso (n. 28, Rieti) tiene una grande croce, ma là ci troviamo dinanzi ad una scena allegorica in cui sei santi francescani tengono ciascuno una grande croce e sono inginocchiati dinanzi alla Crocifissione. In un altro caso (n. 16, Ferrara), sempre una scena allegorica, la santa tiene in mano un Crocifisso. So bene che il culto per la Croce è tipicamente francescano, ma si converrà che la presenza o assenza di essa e la sostituzione con altri attributi è fatto che deve essere spiegato attraverso conoscenze storiche più articolate. Ciò per dire che mentre nelle due scene allegoriche ricordate è assai convincente l'indicare nel culto francescano della Croce l'origine delle rappresentazioni di S. Chiara, dinanzi ai diversi raggruppamenti indicati si dovrà trovare una spiegazione più puntuale. Verso la fine del Quattrocento in ambito veneziano abbiamo un esempio (n. 31, Vienna) della santa che tiene un pastorale, segno che viene concesso alle superiori dei monasteri femminili, o almeno a qualcuna di esse, una dignità pari a quella delle badesse degli ordini monastici. Infine, sempre nella seconda metà del Quattrocento, compare l'attributo dell'ostensorio (n. 33, Venezia) in ambito veneto, compresa Verona, come anche nel resto d'Italia⁸. Come si sa questo attributo deriva dal passo della leggenda che descrive la santa cacciare i 'Sara-

⁸ Cito alcuni esempi della pittura veronese ai quali dovrò riferirmi anche più avanti:

zeni' assediati San Damiano presentando la pisside con il Sacramento. Di questa scena abbiamo anche illustrazioni duecentesche⁹ ma mai una immagine della santa fino appunto al Quattrocento avanzato. È assai probabile che il recupero quattrocentesco di questa leggenda, testimoniato dall'iconografia, risulti, come è stato fatto osservare nelle discussioni di questo Convegno, dalla pericolosa pressione dei Turchi sull'Europa del tempo e quindi dal valore deprecatorio e di esorcismo, nonché di ausilio, di questa rappresentazione. Insomma un aspetto nuovo del culto della santa invocata contro i Turchi invasori assimilati ai 'Saraceni' della leggenda. Né sarebbe da meravigliarsi se tale aspetto fosse stato propagandato da Giovanni da Capestrano.

-
- a) Stuttgart. Staatgalerie. Domenico Morone, c. 1500. Tavola trasportata su tela. Il dipinto mostra la Madonna seduta con il Bambino sulle ginocchia. Alla sinistra è inginocchiata S. Chiara, con il mantello a strisce, tiene il giglio, un ramoscello, il libro e un piccolo pane o frutto; la Madonna le pone una coroncina in testa; sulla destra c'è S. Caterina d'Alessandria alla quale il Bambino infila un anello nel dito, cioè è la rappresentazione del Matrimonio Mistico. Questa immagine di S. Chiara ha subito le più strane identificazioni: nel Catalogo del Museo, *Katalog der Staatgalerie Stuttgart. Alte Meister*, Stuttgart 1962, 135 si trova: « Die Madonna zwischen den beiden Katharinen »; negli Elenchi di Berenson è definita come S. Brigida, ciò che non ha senso dal momento che S. Brigida non potrebbe mai, per ovvie ragioni, avere il giglio, e inoltre l'abito, come andiamo dimostrando, è solo di S. Chiara. Cfr. B. BERENSON, *Italian Pictures of the Renaissance*, London 1968, 281, fig. 1305.
- b) Verona. S. Bernardino, Biblioteca Vecchia. Domenico Morone. Affresco datato 1508. Qui S. Chiara ha il mantello a strisce, lo scapolare e il giglio e presenta una donatrice. Cfr. BERENSON, *ibidem*.
- c) Verona. Museo di Castelvecchio. Francesco Morone. Tela. In questo caso la santa ha il mantello a strisce, lo scapolare, l'ostensorio e presenta due donatrici. Cfr. BERENSON, *Italian Pictures*, 282.

⁹ Siena. Pinacoteca Nazionale. Seguace di Guido da Siena. Sportello. Cfr. P. TORRITI, *La Pinacoteca Nazionale di Siena*, Genova 1977, 37-38, ill.

1. *L'iconografia di S. Chiara nella pittura riminese del Trecento*

Iniziamo con le raffigurazioni della santa nella pittura riminese del Trecento, una scuola della massima importanza nel ricchissimo panorama dell'arte italiana di quel secolo. Come è noto la scuola raggiunse altissimi livelli qualitativi e si diffuse, per poco più di un cinquantennio, nella Romagna soprattutto ma anche a nord fino a San Salvatore di Collalto e a sud fino a Fermo ¹⁰.

1. Boston (Mass.). Giuliano da Rimini. Dossale firmato e datato 1307. Figg. 1, 2.

Una scritta nella parte inferiore ci informa che il dipinto fu eseguito per una confraternita, la quale è anche rappresentata, e composta di sole donne, inginocchiate ai lati della Vergine in trono. Il dipinto proviene dalla cappella della Confraternita di S. Giovanni Decollato a Urbania (una volta Castel Durante), già detta 'della morte' poiché la cappella si trovava presso il cimitero dei frati minori cui essa apparteneva. Un problema è il poter mettere in relazione la 'fraternitas' della iscrizione con la Confraternita di S. Giovanni Decollato che aveva sede nella cappella ¹¹. È infatti assai poco probabile che le signore e signorine in abito laico, e variato a seconda del grado sociale, inginocchiate ai piedi della Madonna possano aver costituito una Confraternita di S. Giovanni Decollato — il quale infatti non è nominato nella iscrizione — che costituiva di regola una associazione per aiuto spirituale ai condannati a

¹⁰ Per una valutazione di questa scuola pittorica, cfr. C. VOLPE, *La Pittura Riminese del Trecento*, Milano 1965.

¹¹ Per la trascrizione delle scritte e informazioni generali, cfr. PH. HENDY, *European and American Paintings in the Isabella Stewart Gardner Museum*, Boston 1974, 110-112; ill. L'autore suppone che il dipinto provenga da un monastero, forse di clarisse; non esiste però alcuna prova di una tale provenienza.

morte. D'altra parte nel dossale, subito alla destra della Madonna in alto, e quindi in posizione d'onore, è rappresentato S. Giovanni Battista, riscontrato dall'altra parte da S. Giovanni Evangelista. La soluzione del problema sta forse nella considerazione che S. Giovanni Decollato era il titolare della chiesa e che la Confraternita testimoniata dal dipinto, e certamente intitolata alla Madonna, aveva semplicemente sede in quella chiesa.

Altro fatto indicativo che possiamo ricavare dal dipinto è che su otto santi rappresentati ai lati della Madonna, solo tre sono santi uomini, e cioè oltre ai ricordati S. Giovanni Battista e S. Giovanni Evangelista, S. Francesco che riceve le stimmate (santo d'obbligo in una chiesa certamente francescana), mentre le altre cinque sante sono donne e cioè S. Maria Maddalena cui appare un angelo nel deserto, S. Chiara, S. Caterina d'Alessandria, S. Agnese e S. Lucia. E questo fatto è ovvio trattandosi di una Confraternita femminile. Più indicativo è invece che S. Chiara si trovi qui ormai promossa al livello delle sante di culto universale¹².

2. Faenza. Museo Civico. Giovanni da Rimini. Tavola. Fig. 3.

Il secondo esempio di scuola riminese è in una tavola di Giovanni da Rimini da porsi verosimilmente ancora entro il primo decennio del secolo, anche per l'evidenza di sostrato duecentesco, anzi di cultura bizantina e adriatica¹³ nell'immagine della Madonna *glükophilousa* e nella ieraticità dei tre santi centrali nel registro inferiore. Ai lati di essi le immagini di S. Francesco e di S. Chiara sono leggermente spostate di tre quarti non solo, evidentemente, per realizzare un'idea spaziale ma anche per atteggiamento di rispetto dei due ultimi arrivati nei confronti di S. Michele

¹² Per una approfondita discussione storico-artistica sul dipinto cfr. VOLPE, *La Pittura*, 10-12, 69, fig. 1.

¹³ Per la definizione di 'Scuola Adriatica', cfr. E. B. GARRISON, *Italian Romanesque Panel Painting*, Florence 1949, 11.

Arcangelo, S. Giovanni Evangelista (?) e S. Caterina d'Alessandria.

S. Chiara indossa qui un mantello marrone su una tunica marrone più chiara e tiene la regola. Ma questa immagine presenta anche, come già si è detto, una singolarità unica: non vi è traccia del cordone francescano. Il fatto è inequivocabilmente provato dall'analisi più attenta e diretta del dipinto, ciò che mi era precedentemente sfuggito ¹⁴. Eppure non v'è dubbio che si tratti di un'immagine di S. Chiara. Una spiegazione probabile è dunque che qui la santa indossi lo scapolare e dunque il cordone rimanga invisibile, anche se va detto chiaramente che pure l'identificazione di uno scapolare è assai problematica. E d'altra parte questa del dipinto sembra una data troppo tarda perché ci fosse ancora una certa libertà nell'abito delle clarisse ¹⁵.

Anche quest'opera, come la precedente, fu probabilmente eseguita per una chiesa francescana o per una commissione francescana (considerate le misure ridotte: cm 50 × 35), tenuto conto appunto della presenza di S. Francesco e di S. Chiara ¹⁶.

3.-4. Ravenna. Ex monastero di S. Chiara. Affresco. Pietro da Rimini, c. 1330. Figg. 4, 5.

Il ciclo di affreschi di santa Chiara a Ravenna ci presenta per due volte l'immagine della santa: una a figura intera e l'altra, nelle vele, a mezza figura. In ambedue le immagini la santa tiene il giglio, mentre solo nell'immagine delle vele è presente il libro della regola. In effetti anche l'immagine di S. Francesco accanto alla santa non ha la regola ma tiene la croce e mostra la ferita nel costato. È chiara l'enfasi posta sulla figura di S. Francesco, *alter Christus*, e sul culto della Croce, quasi brandita dal santo.

¹⁴ F. BISOGNI, *St. Clare*, 225-228.

¹⁵ Cfr. nota 3.

¹⁶ VOLPE, *La Pittura*, 18-14, 70, fig. 29.

L'immagine della santa è dunque, per analogia, concentrata sulla virtù della castità simboleggiata dal giglio. Va sottolineato che il colore biancastro del velo è solo dovuto alla caduta del colore nero di cui restano alcune tracce.

Questa immagine ha un grande interesse iconografico poiché chiaramente deriva da quella dipinta da Giuliano da Rimini nel 1307 nel dossale ora a Boston (Fig. 2). E poiché questa dipende da un'immagine assisiata, sia pure in controparte, come ha rilevato Previtali¹⁷, se ne deduce l'esistenza di una tradizione iconografica, in ambito riminese, che risale ad Assisi. Anzi vedremo in seguito simili riprese dell'iconografia assisiata della santa e non in controparte (nn. 8, 12).

Nel caso qui presentato è evidente la maggior naturalezza, e quasi mondanità, con cui la santa tiene con la mano il mantello rispetto all'esempio di Giuliano da Rimini. Pietro da Rimini cioè scioglie in senso più gotico quel gesto di gelosa chiusura dell'immagine di Giuliano e dell'affresco assisiato. Anche le pieghe dell'abito si assottigliano, si moltiplicano e si svolgono secondo cadenze più moderne. Di conseguenza il riferimento iconografico è di scarsa utilità nella datazione degli affreschi di Ravenna; esso, appunto, ci testimonia quasi esclusivamente della ripetizione nel tempo di uno stesso modulo di rappresentazione¹⁸.

5. Monaco. Alte Pinakothek. Pittore riminese del terzo decennio del '300. Ala di dittico. Figg. 6-7.

L'insieme del dipinto costituisce un dittico, probabilmente per devozione privata, considerate le misure (cm 65 × 28 circa ogni valva). È anche il dipinto di scuola riminese che mostra la maggior enfasi sul culto per la santa. Infatti è raffigurata nella posizione d'onore alla destra della Madonna con il Bambino e nello scomparto iniziale e preminente

¹⁷ G. PREVITALI, *Giotto e la sua bottega*, Milano 1967, 85, figg. 124, 127.

¹⁸ VOLPE, *La Pittura*, 28, 74-75, figg. 100-101.

del dittico. Perciò è plausibile pensare che l'opera avesse una destinazione francescana femminile, ciò che è confermato dalla presenza, nell'altro lato del trono, di un'altra santa, quasi certamente S. Caterina d'Alessandria tenuto conto della ricchezza dell'abito striato d'oro, derivato dalla tradizione bizantina di vestire in tal modo i personaggi più importanti e a simboleggiare qui la stirpe regale della santa. Inoltre, come già abbiamo detto, S. Caterina d'Alessandria è la santa con cui più spesso viene rappresentata S. Chiara. Infine la santa ha l'attributo del libro, tipico di S. Caterina, a testimonianza della sua sapienza, con la quale sconfisse anche i filosofi pagani ¹⁹.

6. Venezia. Collezione Cini. Pittore riminese del terzo decennio del Trecento. Tavola. Figg. 8-9.

Questa tavola della collezione Cini è stata attribuita ad un maestro riminese che il Volpe, proprio da quest'opera, chiama Maestro della Madonna Cini, mentre lo Zeri identificava la tavola come opera del Maestro di Verrucchio ²⁰. Qui la Vergine, *galaktotrophousa* nell'atteggiamento se non nello stretto modulo iconografico bizantino, ha ai lati del trono le due umili figurine inginocchiate e in preghiera — come due devoti — di S. Francesco e di S. Chiara. Che la tavola — forse una volta accompagnata da storiette laterali — provenga da una chiesa francescana è indubbio, ed è anche probabile che si trattasse di una chiesa di clarisse considerando che Santa Chiara tiene il posto d'onore alla destra della Vergine.

7. Firenze. Museo Stibbert. Maestro di Verrucchio. Terzo-quarto decennio del Trecento. Ala di dittico. Fig. 10.

Anche questo dipinto, per la preponderante presenza di sante, è dovuto certamente ad una commissione femminile,

¹⁹ *Ibid.*, 34, 77-78, figg. 154-155.

²⁰ *Ibid.*, 35-36, 78, fig. 150.

però non sicuramente francescana poiché è probabile che in tal caso l'immagine di S. Chiara sarebbe stata posta in posizione più preminente. Comunque la santa anche qui è promossa al grado delle grandi sante martiri di culto universale; ché tali sono nella tipologia, anche se non è possibile identificarle precisamente con il loro nome, le due ai lati della Vergine (delle quali però una sarà certamente Lucia e l'altra o Agnese o Agata o Apollonia o Barbara). Invece, come è regola quasi costante nella pittura riminese, S. Chiara si contrappone, nello scomparto inferiore, a S. Caterina d'Alessandria la quale, in quanto figlia di re, porta la corona e il mantello foderato di vaio (i danni e i restauri subiti del dipinto ci impediscono di identificare altri attributi).

L'importanza di questa immagine di S. Chiara consiste nella sua vicinanza con quella dipinta da Giuliano da Rimini nel dossale di Boston (n. 1) e con quella del Maestro di S. Nicola nella Basilica inferiore di Assisi²¹. Anzi essa sembra essere una combinazione fra le due dal momento che la santa tiene il mantello con ambedue le mani, pur avendo la regola e il giglio²².

8. Bologna. Pinacoteca Nazionale. Pittore Riminese c. 1330.
Ala di dittico. Fig. 11.

Anche questa immagine rimanda, per l'atteggiamento, a quella della santa dipinta dal Maestro di S. Nicola nella chiesa inferiore di Assisi. Di nuovo l'immagine è contrapposta a quella di S. Caterina d'Alessandria. Il dittico doveva avere una provenienza francescana, considerata la presenza dell'immagine di S. Francesco e della scena delle stimmate all'interno della scena della Crocifissione, secondo un modulo abbastanza frequente nella pittura del Trecento²³.

²¹ Cfr. nota 17.

²² VOLPE, *La Pittura*, 38, 79, fig. 171.

²³ *Ibid.*, 43, 83, fig. 211.

9. Vaduz. Collezione Liechtenstein. Pittore riminese del quarto-quinto decennio del Trecento. Ala di dittico. Fig. 12.

Anche per questo dipinto si può con certezza indicare una provenienza francescana considerando la presenza tra i santi nel registro inferiore di S. Chiara con la regola e il giglio, S. Francesco e S. Ludovico di Tolosa; inoltre il primo santo a sinistra sembra essere S. Luigi IX di Francia, terziario francescano; infatti tiene una corona e un ramoscello, quasi certamente il giglio (*fleur de lys*) emblema dei sovrani di Francia. Tra i santi è presente anche qui S. Caterina d'Alessandria ²⁴.

10. Mercatello sul Metauro. S. Francesco. Giovanni Baronzio (?). Polittico. Fig. 13.

Il dipinto, da porsi verosimilmente nel quinto decennio del secolo, presenta i tre maggiori santi francescani: S. Francesco, S. Chiara e S. Ludovico di Tolosa, come si addice a un'opera per una chiesa francescana. Qui la santa, con la regola e il giglio, si contrappone a S. Caterina d'Alessandria nell'altro estremo scomparto del polittico ²⁵.

11. Urbino. Galleria Nazionale delle Marche. Maestro dell'Incoronazione di Urbino. Frammento di polittico. Fig. 14.

In una delle due cuspidi del frammentario polittico è rappresentata S. Chiara con il giglio. Sebbene non possiamo supporre quali fossero gli altri santi rappresentati nelle parti mancanti, pure la presenza di almeno due delle sante martiri di culto universale, difficilmente identificabili però, ci riconduce ad un accostamento piuttosto frequente e fa supporre una committenza femminile anche se certamente

²⁴ *Ibid.*, 48, 83, fig. 213.

²⁵ *Ibid.*, 48, 83, fig. 206.

non francescana : essa certo non avrebbe 'esiliato' S. Chiara nel pannello della cuspide ²⁶.

12. Faenza. Pinacoteca Civica. Pittore riminese del sesto (?) decennio del Trecento. Polittico. Fig. 15.

Il dipinto proviene certamente da un monastero delle clarisse a Faenza tenuto conto non solo della presenza di tre santi francescani ma soprattutto della clarissa committente nello scomparto centrale, inginocchiata vicino a S. Martino ²⁷.

S. Chiara è rappresentata, ancora una volta, nella stessa posizione, salvo l'innesto della regola, dell'immagine assiate più volte ricordata, quasi a conferma di una lunga tradizione iconografica. Anche in questo caso è presente S. Caterina d'Alessandria ²⁸.

2. *L'iconografia di S. Chiara nella pittura Emiliana del Trecento e del Quattrocento*

Nell'ambito della pittura emiliana del Trecento ho reperito sinora una sola immagine e poche altre nel Quattrocento. Ma per il secolo XIV andrà notato che la diaspora della pittura riminese si attuò anche nel territorio emiliano vero e proprio, oltre che nel resto della Romagna, nel Veneto e nelle Marche. Perciò è assai probabile che alcuni dei dipinti riminesi con immagini di S. Chiara, già elencati, possano provenire dall'Emilia.

Nessuna novità per quanto concerne l'iconografia della santa che viene in genere rappresentata con il libro, con il giglio e con l'abito tradizionale. Con in più, come abbiamo

²⁶ *Ibid.*, 50, 87, fig. 292.

²⁷ A. ARCHI, *Pinacoteca di Faenza*, Faenza 1964, scheda 2, dice che il dipinto deve provenire da un monastero faentino, ma riduce a uno solo due monasteri diversi.

²⁸ VOLPE, *La Pittura*, 54, 89, fig. 305.

già detto, un raro esempio trecentesco, se proprio di S. Chiara si tratta, della santa che indossa lo scapolare (n. 13) mentre per il Quattrocento questo indumento sembra ormai la norma.

13. Milano. Pinacoteca di Brera. Bartolomeo e Jacopino da Reggio. Trittico. Fig. 16.

L'immagine trecentesca è nel trittichetto (cm 67×92) firmato da Bartolomeo e Jacopino da Reggio. Il fatto che in documenti si trovino menzionati a Reggio due pittori di questo nome in pieno Quattrocento ha provocato lo spostamento di quest'opera a un'epoca che non è certo la sua²⁹ fino a che Roberto Longhi non ne ha chiaramente indicato l'appartenenza al Trecento «...forse ancora prima del '50»³⁰. E infatti l'opera rimanda alla cultura padovana della metà del secolo, o appena oltre, solo a considerare il profilo e l'ampiezza volumetrica della pia donna che sostiene la Vergine, a sinistra nella Crocifissione; e anche alla cultura veneziana nei panneggi goticamente elaborati, specie nei santi del registro superiore. La struttura del reliquiario — ché questo era l'ufficio degli incavi circolari — è piuttosto singolare e non molto frequente nella pittura italiana del Trecento. E inoltre una volta aperto il trittichetto assume l'aspetto di un edificio gotico. Altri due esempi di strutture così fortemente architettoniche sono il dossale del Museo di Reggio Emilia, al quale quest'opera è stata avvicinata anche per lo stile³¹, e l'altare portatile a Brno in Cecoslovacchia, di cultura pittorica diversa³². Altri dipinti con loculi per re-

²⁹ F. MALAGUZZI VALERI, *La Pittura Reggiana del Quattrocento*, in *Rassegna d'Arte* 3 (1903), n. 10, 145-146.

³⁰ R. LONGHI, *Lavori in Valpadana*, Firenze 1973, 76-77 (Ristampa del corso universitario 1934/1935).

³¹ MALAGUZZI VALERI, *La Pittura*, 146-147, ill.

³² O. PUJMANOVA, *Neznámý oltářík Roberta z Anjou z Moravské Galerie v Brně*, in *Umění* 26 (1973) 12-33, figg. 1-6.

lique sono reperibili nel Trecento italiano ma vorrei segnalare il reliquiario di Arbizzano (Verona) il quale, se non ha la ricchezza di struttura di quello di Bartolomeo e Jacopino da Reggio, è pur sempre un impressionante esempio di dipinto-reliquiario ³³.

Nelle arcate delle due bifore gotiche sottostanti la Crocifissione sono ravvisabili, da sinistra, S. Francesco, S. Ludovico di Tolosa, S. Benedetto e quindi la santa che proponiamo di identificare come S. Chiara: ha infatti il libro della regola e il giglio. Solo il fatto di indossare uno scapolare ad una data così alta provoca un minimo dubbio. Ma va anche detto, a sostegno, che da sotto lo scapolare sembra apparire il cordone francescano. E d'altra parte chi potrebbe essere altrimenti questa santa? Vicina come è a S. Benedetto potrebbe essere identificata come S. Scolastica, ma non trovo esempi di questa santa con il giglio, bensì con la palma, e, fatto ancora più importante, il colore dell'abito non è nero deciso come quello di S. Benedetto accanto, e come quello di tutte le rappresentazioni di questa santa, ma piuttosto grigio-scuro, come quello dei due santi francescani.

Se l'identificazione con S. Chiara è esatta, come sembra, il trittico potrebbe benissimo avere avuto una committenza francescana, o legata al culto francescano, vista la presenza di tre santi dell'Ordine.

13bis. Modena. Museo Civico di Storia e d'Arte Medievale e Moderna. Tomaso da Modena. Cimasa. Fig. 17.

Riesco ad inserire all'ultimo momento, quando questo saggio è già in bozze, questo ulteriore esempio di pittura emiliana trecentesca dovuto a Tomaso da Modena prima degli anni 50 del secolo e pubblicato recentissimamente da

³³ Sul reliquiario di Arbizzano cfr. M. T. CUPPINI, *L'arte gotica a Verona nei secoli XIV-XV*, in *Verona e il suo territorio*, III/2, Verona 1969, 295. Foto Preschern & Baroni, Rovereto.

Carlo Volpe (in *Tomaso da Modena. Catalogo a cura di L. Menegazzi*, Treviso, luglio-novembre 1979, 173-174). La presenza di S. Francesco all'altro lato estremo della cimasa ci fa supporre una committenza francescana, mentre l'immagine della santa, con il giglio ed il libro, rientra nei canoni comuni di rappresentazione.

14. Talamello. Chiesa del Cimitero. Antonio Alberti da Ferrara. Affresco firmato e datato 1437. Fig. 18.

A poco meno di un secolo di distanza dall'immagine precedente (n. 13) troviamo un'immagine della santa negli affreschi commissionati da un Giuseppe Sclani, di Rimini, dell'ordine dei frati minori³⁴. Qui S. Chiara, con lo scapolare, ha l'attributo del giglio e tiene un libro aperto, proprio in mostra, nel quale era certamente una scritta, fatto piuttosto raro nella iconografia della santa³⁵. Il fatto di essere rappresentata in mezzo a sante della chiesa universale come S. Caterina d'Alessandria, S. Agnese, S. Maria Maddalena, le quali sono atteggiata in modo tale da evidenziare la posizione frontale e dominante della santa Chiara, dà a quest'ultima una decisa preminenza nel sacro consesso.

15. Lugano. Collezione Thyssen. Francesco del Cossa. Tavola. Fig. 19.

Per l'immagine di Francesco del Cossa nella Collezione Thyssen a Lugano, Longhi ha proposto una collocazione del piccolo pannello (cm 27×8), insieme all'altro con S. Caterina d'Alessandria, nel complesso della pala ora a Dresda ma proveniente dalla chiesa dell'Osservanza di Bologna.

³⁴ F. M. ALIBERTI GAUDIOSO, *Antonio Alberti da Ferrara*, in *Restauri nelle Marche*, Urbino 1973, 113-140.

³⁵ Per esempio, un versetto dal *Lignum Vitae* di S. Bonaventura (ripreso dal Canticum dei Cantici) nella tavola dell'Accademia di Firenze di Pacino di Bonaguida, rappresentante appunto il *Lignum Vitae*. Cfr. L. MARCUCCI, *Gallerie Nazionali di Firenze. I dipinti toscani del secolo XIV*, Roma 1965, 18-21, fig. 4. Cfr. anche il n. 28 del presente catalogo.

Come nota il critico «...la presenza di Santa Chiara è appropriatissima in un altare di chiesa francescana com'era l'Osservanza...»³⁶.

La santa ha gli attributi soliti del libro e del giglio e sembra anche indossare lo scapolare.

16. Ferrara. Pinacoteca Nazionale. Francesco Pelosio. Tavola. Fig. 20.

In questo straordinario dipinto attribuito da Longhi a Francesco Pelosio³⁷ viene recuperato, in termini di forme rinascimentali, il patetismo tipicamente francescano già espresso, nei secoli precedenti, nella partecipazione allegorica dei santi francescani, come nell'Albero della Vita o nelle Crocifissioni, ai momenti più drammatici e dolorosi della vita o dell'allegoria del Cristo³⁸.

In quest'opera, oltre la Vergine, S. Giovanni Evangelista, le Pie Donne, S. Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, appaiono tutti i santi francescani più importanti e cioè S. Francesco, S. Antonio, S. Chiara, S. Bernardino, S. Ludovico. La presenza di S. Bernardino da Siena — qui rappresentato non nella sua qualifica di predicatore ma invece tutto compreso dal drammatico avvenimento e tanto più partecipa in quanto l'unico ad avere forza di ritratto — sposta obbligatoriamente il dipinto a dopo il 1450.

S. Chiara brandisce il Crocifisso e tiene il libro, prezioso e ornato come un Libro d'Ore principesco, così come preziosa è la fibbia del suo mantello. L'estremo risalto possi-

³⁶ R. LONGHI, *Officina Ferrarese*, Firenze 1956, 31, fig. 93 (Ristampa dell'edizione del 1934).

³⁷ *Ibid.*, 20-21, fig. 53.

³⁸ Il S. Francesco ai piedi della Croce è rappresentato frequentemente nella pittura del Trecento italiano. Per l'Albero della vita, oltre quello citato alla nota 35, si deve ricordare quello straordinario, ma purtroppo frammentario, nella chiesa di S. Maria Maggiore a Bergamo. Cfr. S. MATALON, *Affreschi Lombardi del Trecento*, Milano 1963, 366-367, fig. 62.

bile dato alla santa nei confronti non solo degli altri personaggi francescani ma addirittura rispetto alle Pie Donne, una delle quali ella avanza in piano prospettico, indica con tutta probabilità una committenza francescana femminile.

17. Bologna. Gallerie Comunali d'Arte. Pittore emiliano dell'ultimo quarto del Quattrocento. Tavola. Fig. 21.

Una committenza sicuramente legata all'ordine francescano, anzi probabilmente all'Osservanza, ha ordinato la tavola, completa di cimasa, predella e pilastri con immagini di santi, ora alle Gallerie Comunali d'Arte di Bologna. I due stemmi nobiliari ai lati della predella dovrebbero poter indicare con sicurezza la famiglia che commissionò l'opera. Nella parte centrale ai lati della Madonna che adora il Bambino stanno S. Bernardino da Siena e S. Antonio Abate. L'opera ha avuto varie attribuzioni finché Longhi non ha definito il pittore «...probabilmente un locale, intorno al 1480-85, che si appoggia a modelli toscani più antichi...»³⁹.

Oltre che per il problema stilistico, ancora aperto, il dipinto ha un notevole interesse iconografico, sia per le tre scene bernardiniane nella predella⁴⁰, sia per i santi nei pilastri. Di questi ultimi andranno dimenticate le confuse identificazioni del catalogo del Museo e riproposte correttamente. Dunque dall'alto in basso nel pilastro di sinistra: S. Francesco, S. Chiara, S. Rocco, il beato Giovanni da Capistrano; dall'alto in basso nel pilastro di destra: S. An-

³⁹ R. LONGHI, *Officina*, 169 (Ristampa di *Ampliamenti nell'Officina Ferrarese*, 1940). Precedentemente era stato pubblicato da G. Zucchini, *Catalogo delle Collezioni Comunali d'Arte di Bologna*, Bologna 1938, 86-89, fig. 16.

⁴⁰ Non ho pubblicato queste tre scene nel mio capitolo *St. Bernardine of Siena* in G. KAFTAL, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, 149-152, poiché esse sono oggetto di un particolare studio in corso di preparazione. Anche di uno studio particolare sono oggetto l'immagine e le scene di S. Bernardino dello stendardo della Pinacoteca di Bologna, indicate in quel museo come di Michele di Matteo, e che invece dovranno essere considerate di Giovanni da Modena.

tonio da Padova. S. Ludovico di Tolosa e una beata francescana che potrebbe essere la beata Agnese. Tralasciamo per ora il problema di quest'ultima beata e della presenza del beato Giovanni da Capestrano e notiamo solamente che S. Chiara tiene il giglio e il libro aperto di fronte allo spettatore.

3. *L'iconografia di santa Chiara nella pittura Veneziana del Trecento e del Quattrocento*

Passiamo ora ad esaminare un buon gruppo di esempi della pittura veneziana del Trecento e del Quattrocento. Come già abbiamo detto nell'introduzione, in questa scuola di pittura e quindi nell'area geografica veneta troviamo una caratteristica particolare e cioè che il mantello indossato dalla santa è segnato da righe trasversali, certo specchio di un uso effettivo. Oltre agli esempi di scuola veneziana sono riuscito a reperire, come già detto, nella pittura italiana, e non solo in quella dell'Italia del Nord dunque, un altro solo caso in cui la santa porta tale tipo di mantello e precisamente in un affresco a Bastia Mondovì in Piemonte. Questa caratteristica del mantello a strisce si presenta anche in un gruppo di dipinti del Quattrocento veronese ⁴¹.

In ambito veneto, e nel Quattrocento avanzato, si trovano anche esempi di S. Chiara che tiene il pastorale (n. 31) e ancora in ambito di pittura veneziana e veronese del Quattrocento tardo la santa viene rappresentata con in mano l'ostensorio. In ambito della pittura italiana uno dei primi esempi di questo attributo in un'immagine dovrebbe essere nel polittico di Francesco d'Antonio Balletta nella chiesa di S. Rosa a Viterbo ⁴².

⁴¹ Cfr. nota 8.

⁴² Per l'attributo dell'ostensorio in ambito veronese cfr. nota 8. Per l'immagine di Francesco d'Antonio cfr. I. FALDI, *Pittori Viterbesi di cinque secoli*, Roma 1970, 21, 145, fig. 70. Il Kaftal indica erroneamente

Va anche notato che le poche scene riferibili a S. Chiara che ho potuto ritrovare in tutta l'Italia del Nord fino alla fine del Quattrocento sono tutte di scuola veneziana e si collocano tutte verso la metà del Trecento.

18. Tifis (U.R.S.S.). Galleria. Paolo Veneziano. Polittico.
Fig. 22.

Il primo esempio veneziano che propongo è questa immagine dipinta in un polittico di Paolo Veneziano databile verso il 1340. Il nome della santa è chiaramente scritto sul fondo ed ella è presentata con il libro e la croce, i tipici attributi dell'area veneta.

Il polittico proviene certamente da una chiesa francescana, infatti oltre a S. Chiara vi sono rappresentati S. Francesco, S. Antonio, S. Ludovico. Tra le sante abbiamo S. Caterina d'Alessandria e S. Agnese vergine e martire ⁴³.

19. Venezia. Gallerie dell'Accademia. Paolo Veneziano. Polittico. Fig. 23.

Questo grande polittico dipinto da Paolo Veneziano verso la metà del Trecento proviene dalla chiesa di S. Chiara a Venezia ⁴⁴. Il complesso contiene pochissime immagini di santi in parti secondarie mentre è formato praticamente, oltre che dalla Incoronazione della Madonna nella parte centrale, da scene della vita di Cristo e scene della vita di S. Francesco, tra cui questa della vestizione della santa. Vediamo Chiara inginocchiata dinanzi al santo nell'atto di ricevere il mantello, a strisce, e a destra la stessa santa che

questo dipinto del 1441, confondendolo probabilmente con quello dello stesso pittore in S. Giovanni in Zoecoli a Viterbo: G. KAFFAL, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florence 1965, 289. Il polittico di S. Rosa dovrebbe invece essere di qualche anno posteriore.

⁴³ PALLUCCHINI, *La Pittura*, 33, figg. 86-89.

⁴⁴ MOSCHINI MARCONI, *Gallerie*, 15-16, fig. 12.

entra nella chiesa del monastero ⁴⁵. Tipico della tradizione iconografica bizantina è il semicerchio in alto, simbolo del cielo aperto sulla scena, da cui provengono raggi; uno di essi, più lungo degli altri, va a posarsi sulla testa di S. Francesco.

20. Praga. Galleria Nazionale. Bottega di Paolo Veneziano. Trittico. Fig. 24.

Anche in questo dipinto santa Chiara tiene la regola e la piccola croce. È interessante notare che nel registro inferiore delle due ali mobili S. Chiara è equiparata non solo a sante veneratissime nella chiesa universale quali S. Caterina d'Alessandria e S. Maria Maddalena, ma anche a S. Marina (l'ultima sulla destra), veneratissima invece solo nell'area veneziana ⁴⁶.

21. Piove di Sacco (Padova). S. Martino. Seguace di Paolo Veneziano. Polittico. Fig. 25.

L'immagine di S. Chiara in questo dipinto è di un interesse estremo in quanto, come abbiamo detto nell'introduzione, è un raro esempio di una immagine della santa con il mantello a colore unito e non a strisce. Il dipinto dovrebbe essere stato nella chiesa attuale *ab antiquo* e inoltre la chiesa non sembra mai essere stata francescana ⁴⁷ e in ogni caso le due donatrici inginocchiate ai lati del trono nella parte centrale non sono certamente monache. È quindi solo attraverso le fonti storiche che potremo tentare di risolvere il dilemma provocato dalla presenza, nello stesso ambito territoriale e di pittura, di due mantelli così diversi.

⁴⁵ In una stessa scena sono dipinti due momenti della leggenda, e questo secondo un tipico e frequentissimo procedimento medioevale.

⁴⁶ PALLUCCHINI, *La Pittura*, 57, fig. 186.

⁴⁷ *Ibid.*, 58-59, fig. 191.

22. Trieste. Museo Civico di Storia e d'Arte. Paolo Veneziano e bottega veneziana. Trittico. Figg. 26-27-28.

Il trittico, detto 'di S. Chiara', costituisce un grosso problema sia storico-artistico che iconografico. Per il primo aspetto del problema diciamo brevemente che la parte centrale e le parti laterali sono di due mani diverse. La prima di un pittore-miniaturista non ancora ben definito, le altre date anche a Paolo Veneziano ⁴⁸. Per ciò che concerne l'altro corno del problema, quello iconografico, diciamo subito che troviamo una discrepanza tra la scena della morte di S. Chiara nella parte centrale, cui assistono monache chiaramente con il mantello a strisce, e la scena allegorica nello sportello destro in cui S. Chiara, insieme a S. Agnese, presenta delle fanciulle al vescovo e ove la santa ha un mantello del tutto normale. Così nella immagine soprastante quest'ultima, della Madonna della Misericordia, le monache inginocchiate ai piedi della Vergine hanno mantelli del tutto normali, anzi quella che sembra la superiora, in posizione d'onore, ha un abito decisamente più chiaro delle altre e che a prima vista sembra non usuale per una clarissa. Forse la spiegazione è che essendo passato il monastero dalle clarisse alle benedettine gli abiti negli sportelli furono ridipinti per adeguarli all'Ordine? ⁴⁹ Il fatto è che il trittico è stato pulito di recente e che i colori sembrano originali. Comunque sia, è chiaro che l'insieme testimonia due diversi usi, probabilmente origini diverse della parte centrale e dei due sportelli, e anche tempi diversi di esecuzione.

L'opera si presenta con una parte centrale (cm 133,5 × 110) divisa in 36 riquadri con scene della vita di Cristo e

⁴⁸ L. RUARO LOSERI, *La pittura su tavola, il Trecento e Trieste, in Pittura su tavola delle collezioni dei Civici Musei di Storia e Arte di Trieste*, Milano 1975, 28-30, *Catalogo n. 1*. Nello scritto è ben messa in evidenza l'ambiguità della situazione del monastero di Trieste tra indirizzo benedettino e francescano, ciò che può produrre una spiegazione delle diversità testimoniate dall'iconografia.

⁴⁹ *Ibidem*.

della Madonna, la Veronica, la morte di S. Chiara e le stimmate di S. Francesco.

Tra le scene, dopo l'Ascensione è rappresentata la *Dormitio Virginis* con il Cristo che tiene l'*animula* della Madonna. Accanto è la Morte di S. Chiara, cui è presente la Madonna che tiene in un panno l'*animula* della santa, e in questo caso la rappresentazione è una leggera forzatura della fonte letteraria ⁵⁰. Ai lati sono due angeli e monache vestite con il tipico mantello a strisce. Un'iscrizione in alto dice: HIC BEATA VIRGO RECIPIT ANIMAM SANCTE CLARE ⁵¹. Segue poi la scena delle Stimmate di S. Francesco. È interessante notare come la morte di S. Chiara sia equiparata a quella della Vergine, cioè un parallelismo tra i due eventi e le due protagoniste; così come la scena seguente con le Stimmate di S. Francesco allude al parallelismo con la passione di Cristo.

Come si è detto, ai lati della parte centrale il complesso presenta due pannelli laterali divisi ciascuno in tre parti.

Lo sportello di sinistra ha in alto un'altra scena singolare: S. Giovanni Battista e S. Giovanni Evangelista che tengono l'*animula* di S. Chiara (Fig. 27) e l'identificazione è indubbia poiché i nomi dei tre personaggi sono scritti nel fondo. Dal cielo scende la figura di Cristo ad accogliere l'anima della santa. Si tratta chiaramente di una scena allegorica che non trova riscontro, o almeno io non l'ho trovato, nelle fonti letterarie, e costituisce certamente un segno di distinzione per S. Chiara; e del resto alcune scene simili, riferite ad altri santi, sono reperibili ⁵². Nello stesso sportello seguono, nei registri inferiori, le immagini dei santi protettori di Trieste.

⁵⁰ AA.SS., *Augusti*, II, Antverpiae 1785, 751, n. 57.

⁵¹ M. BIANCO FIORIN, *Catalogo n. 1*, in *Pittura su tavola dalle collezioni dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste*, cit. Diamo qui una integrazione probabile della scritta.

⁵² Cfr. F. BISOGNI, *St. Catherine of Siena*, in KAPTAL, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, fig. 244.

Nello sportello di destra, anch'esso diviso in tre registri, abbiamo in alto una *imago pietatis* e accanto una Madonna della misericordia (S. MARIA MATER MISERICORDIE suona la scritta)⁵³ ma, come ho già detto, le monachine raccolte sotto il mantello della Vergine non sembrano propriamente clarisse, a parte la questione del mantello.

Nel registro inferiore abbiamo un'altra scena allegorica: S. Chiara (il nome è scritto sopra) e S. Agnese (anche lei con il suo nome) presentano un gruppo di fanciulle inginocchiate a un vescovo (EPISCOPUS suona la scritta) con aureola ma senza nome, probabilmente un caso di santificazione dell'autorità. Anzitutto si deve notare che qui S. Chiara ha il suo mantello normale e non a strisce, tiene una piccola croce e un libro; poi che S. Agnese è chiaramente Agnese vergine e martire e non la beata Agnese sorella della santa come ho erroneamente interpretato in precedenza⁵⁴ e ciò è dimostrato dall'aver la santa una coloratissima tunica azzurra e un altrettanto colorato mantello rosso. Riguardo al significato della scena vorrei chiarire e leggermente correggere quanto ho già scritto⁵⁵: dicevo infatti che « le clarisse fanno atto di sottomissione al vescovo di Trieste ». Ora qui è chiaro che non si tratta ancora di clarisse ma di novizie o aspiranti tali. Infatti tra le fanciulle solo quella più vicina a S. Chiara ha un abito grigiastro dello stesso colore di quello della santa e ha la testa coperta dal velo, le altre giovani hanno invece abiti di colori squillanti e portano ancora intorno al capo scoperto il nastro tipico delle vergini nelle rappresentazioni medioevali; il che vuol dire che questo era l'uso⁵⁶. È vero invece, come ho già ac-

⁵³ BIANCO FIORIN, *Catalogo n. 1*.

⁵⁴ F. BISOGNI, *St. Clare*, 228, fig. 274. Non c'è nessuna possibilità di poter identificare questa S. Agnese come la beata Agnese di Praga che fu clarissa e dunque avrebbe vestito in un'immagine l'abito dell'Ordine e non sarebbe mai stata anteposta a S. Chiara.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. le fanciulle inginocchiate dinanzi alla Madonna nel dossale di Giuliano da Rimini, n. 1 del presente catalogo.

cennato ⁵⁷, che questa scena allude ad un fatto della vita di S. Chiara: nel giorno della Domenica delle Palme la santa, ancora giovinetta, per umiltà non si avvicina al vescovo che distribuisce le palme ed è il vescovo che allora scende dall'altare a portargliela. Insomma una scena che ricorda alle novizie la mansuetudine di S. Agnese e l'umiltà di S. Chiara.

Nell'ultimo registro sono rappresentate S. Barbara, S. Caterina e S. Margherita. Questo sportello di destra ha dunque una funzione specificatamente didattica e commemorativa rivolta espressamente alle monache e alle novizie.

23. Venezia. Gallerie dell'Accademia. Lorenzo Veneziano.

Polittico firmato e datato 1357. Fig. 29.

Il grande polittico di Lorenzo Veneziano all'Accademia presenta le immagini di ben 57 santi, di cui 36 in formato ridotto nei 12 pilieri. Il dipinto è assai interessante dal punto di vista iconografico, e specie per l'argomento che qui ci interessa poiché esso era destinato ad una chiesa non francescana ⁵⁸ e quindi ci può dare un'idea non 'di parte' sul culto dei santi francescani. Troviamo dunque nel più importante registro, quello mediano, l'immagine di S. Francesco, mentre nei pilieri sono rappresentati, in scala minore, S. Chiara e S. Antonio da Padova. S. Chiara è con il mantello a strisce e tiene il libro e una piccola croce; un'iconografia dunque che possiamo considerare come la più diffusa in ambito veneziano trecentesco.

Si deve anche notare che la stessa proporzione è mante-

⁵⁷ BISOGNI, *St. Clare*, 229, nota 1.

⁵⁸ Il polittico proviene dalla chiesa di S. Antonio di Castello che era dei canonici regolari di S. Antonio abate; cfr. E. A. CIOGNA, *Delle Iscrizioni Veneziane*, I, Venezia 1824, 157-158. Per la descrizione e la discussione storico-artistica del polittico cfr. MOSCHINI MARCONI, *Gallerie*, 9-11, fig. 6. Dalle riproduzioni fotografiche i santi nei pilieri sono difficilmente visibili, perciò ho controllato direttamente l'immagine di S. Chiara.

nuta per i santi domenicani: S. Domenico nel registro medio e Tommaso d'Aquino e Pietro Martire nei pilieri.

24. Roma. Pinacoteca Vaticana. Pittore padovano del penultimo quarto del Trecento. Tavola. Fig. 30.

L'attribuzione di questo dipinto all'ambiente padovano e quindi veneto da parte di Roberto Longhi⁵⁹ trova conferma nell'abito della santa Chiara, cioè nel mantello a strisce. Anche in questo caso la santa, con il giglio e il libro, è in compagnia di due sante martiri di culto universale e di S. Maria Maddalena.

25. Baltimore. Walters Art Gallery. Catarino. Polittico. Fig. 31.

Anche in questo caso il dipinto non proviene da ambiente francescano, come si può dedurre dai santi rappresentati e anche dalla posizione defilata dell'immagine di S. Chiara. La santa ha il mantello a strisce, la croce e il libro. Se poi, come sembra, il dipinto proviene dalle Marche⁶⁰, è una testimonianza in più del culto della santa in quella regione, oltre che una testimonianza nella pittura veneziana. Questo problema si pone con i dipinti importati in antico da altre regioni e quindi da diversi ambiti culturali: essi sono ad un tempo testimonianze di carattere locale e testimonianze all'interno della scuola pittorica cui appartengono. Ciò avviene soprattutto in quelle zone dell'Italia dove più forti erano le correnti di importazione di manufatti artistici, per esempio le Marche, la Puglia, la Liguria⁶¹.

⁵⁹ LONGHI, *Officina*, 93, fig. 17.

⁶⁰ F. ZERI, *Italian Paintings in the Walters Art Gallery*, Baltimore 1976, 55-58, fig. 28.

⁶¹ Come è noto le Marche e la Puglia, specie lungo le coste e soprattutto nel Quattrocento, importarono numerosissime opere d'arte da Venezia. La Liguria importò opere, ed artisti, nel Trecento e nel Quattrocento, dalla Toscana, specie Siena, dall'Emilia e quindi dalla Lombardia.



Fig. 1 - Boston (Mass.). Giuliano da Rimini. Dossale.



Fig. 2 — Boston (Mass.). Giuliano da Rimini. Dossale, particolare.



Fig. 3 — Faenza. Museo Civico. Giovanni da Rimini. Tavola.



Fig. 4 - Ravenna, Ex monastero di S. Chiara, Pietro da Rimini, Affresco.

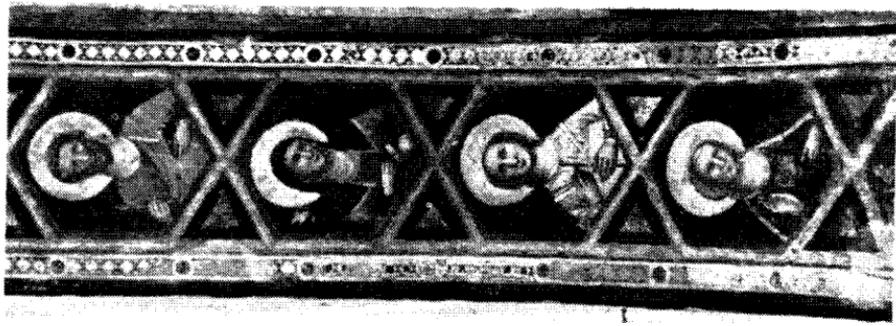


Fig. 5 - Ravenna, Ex monastero di S. Chiara, Pietro da Rimini, Affresco nella volta.

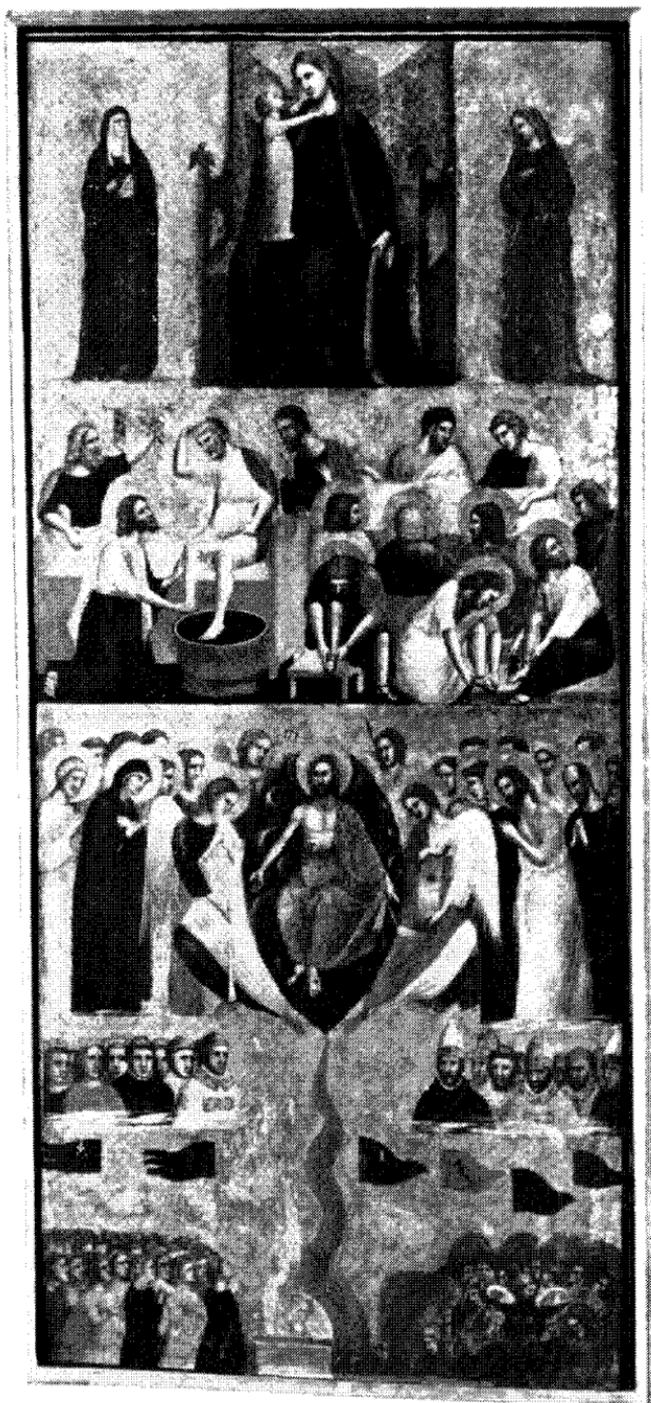


Fig. 6 -- Monaco. Pinacoteca. Pittore riminese. Ala di dittico.



Fig. 7 — Monaco. Pinacoteca. Pittore riminese. Ala di dittico, particolare.

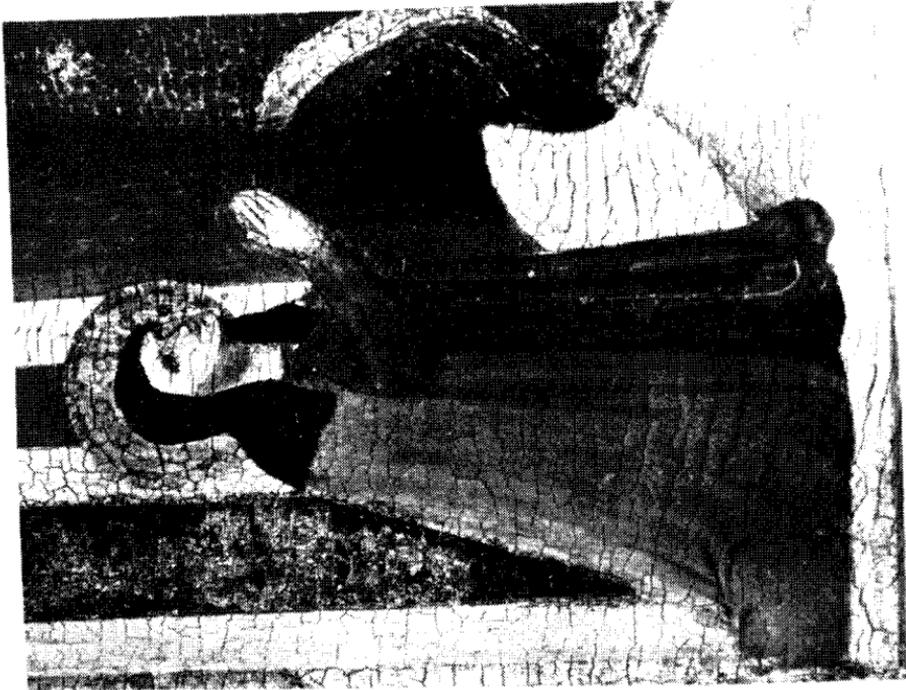


Fig. 9 - Venezia, Collezione Cini, Pittore riminese, Tavola, particolare.



Fig. 8 - Venezia, Collezione Cini, Pittore riminese, Tavola.

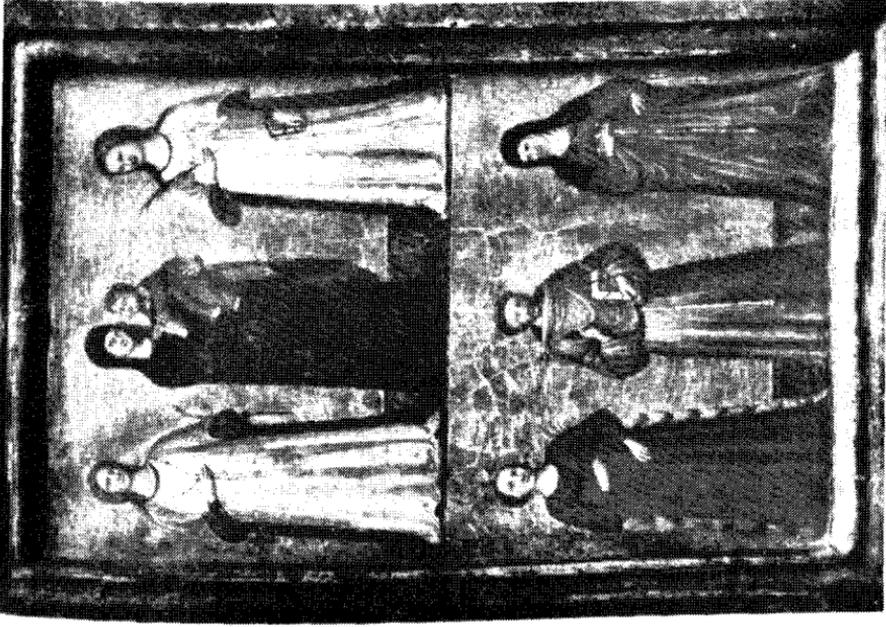


Fig. 10 — Firenze. Museo Stibbert. Maestro di Verrucchio.
Ala di dittico.

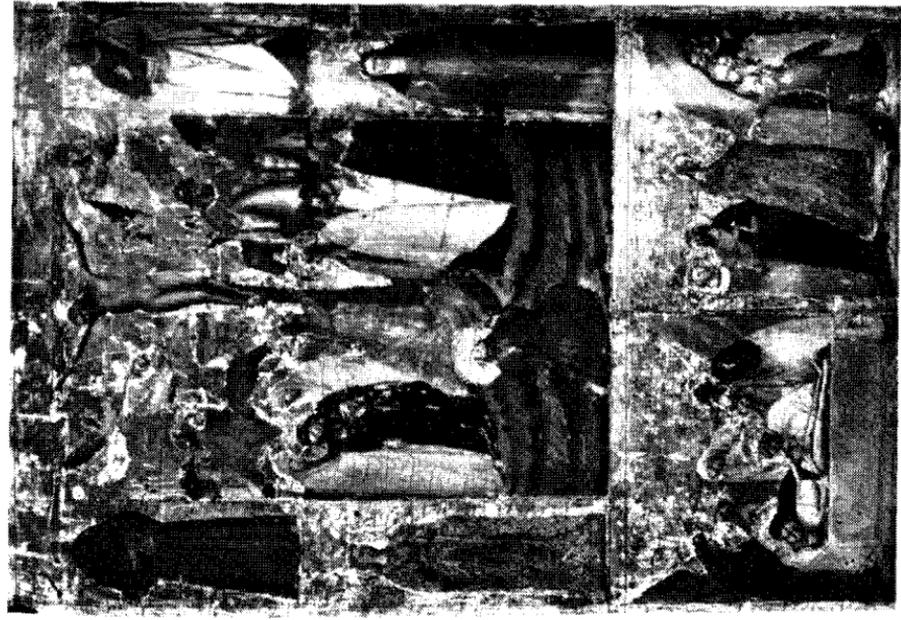


Fig. 11 — Bologna. Pinacoteca Nazionale. Pittore bolognese.
Ala di dittico.

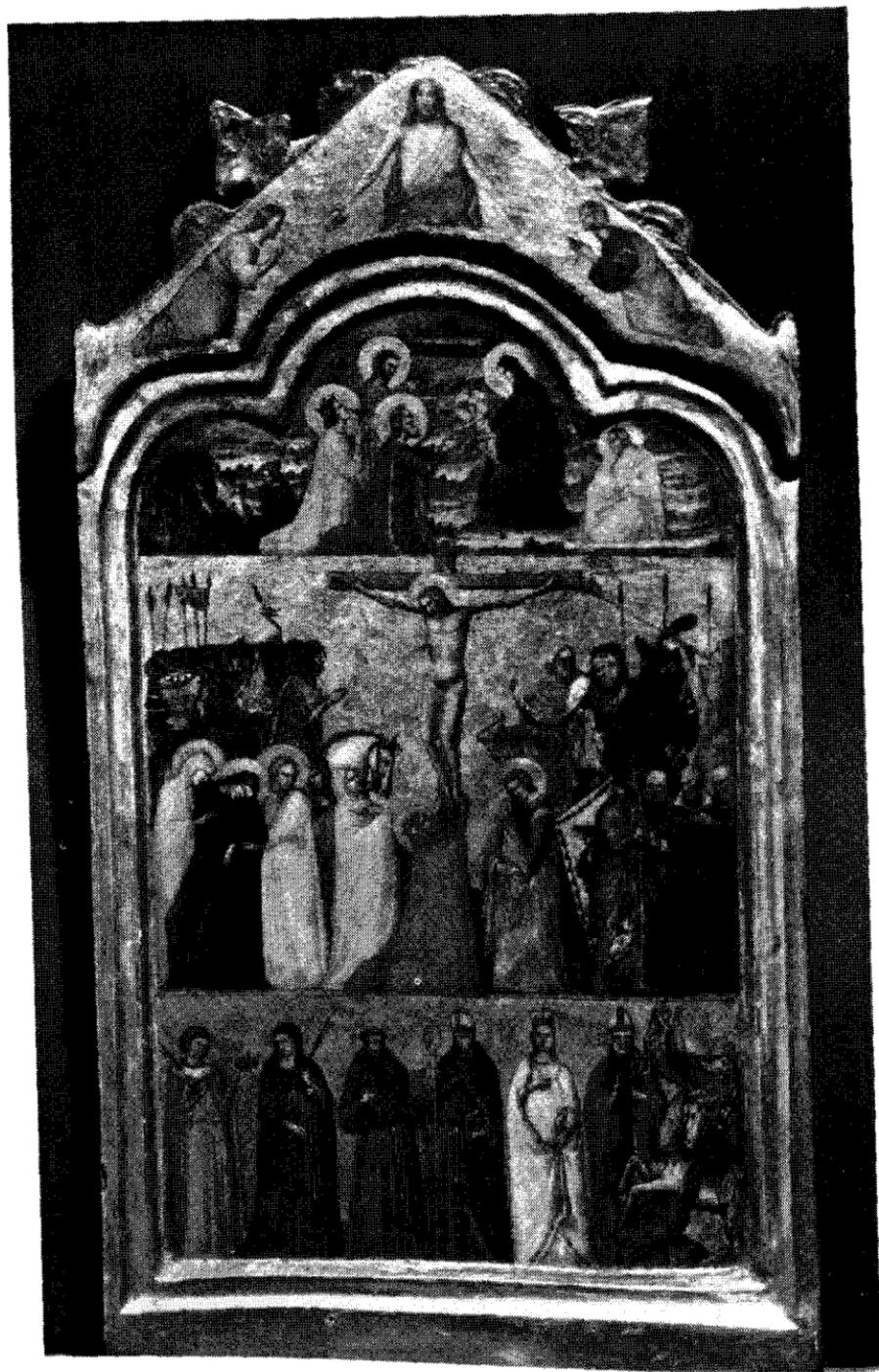


Fig. 12 — Vaduz. Collezione Liechtenstein. Pittore riminese. Ala di dittico.

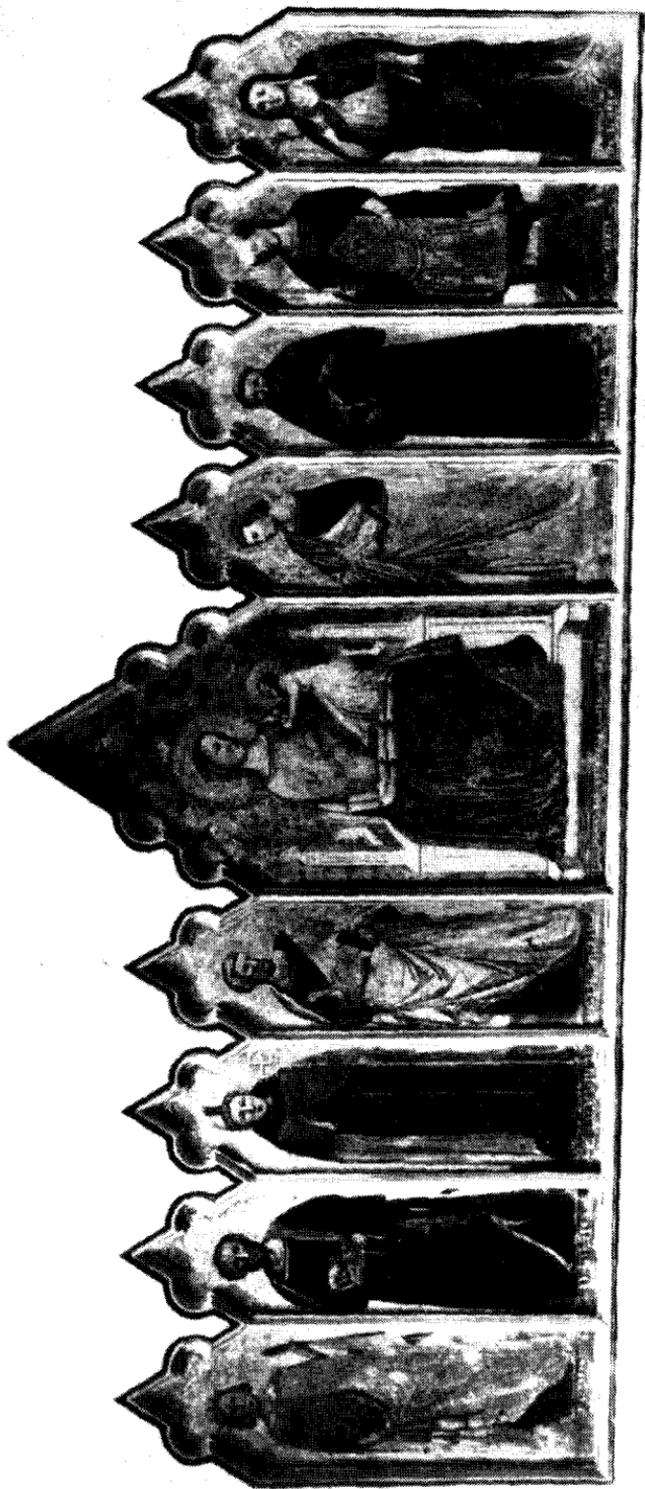


Fig. 13 - Mercatello sul Metauro, S. Francesco, Giovanni Baronzio (?),
Polittico.



Fig. 14 - Urbino, Galleria Nazionale delle Marche. Maestro dell'Incoronazione di Urbino. Frammento di polittico.

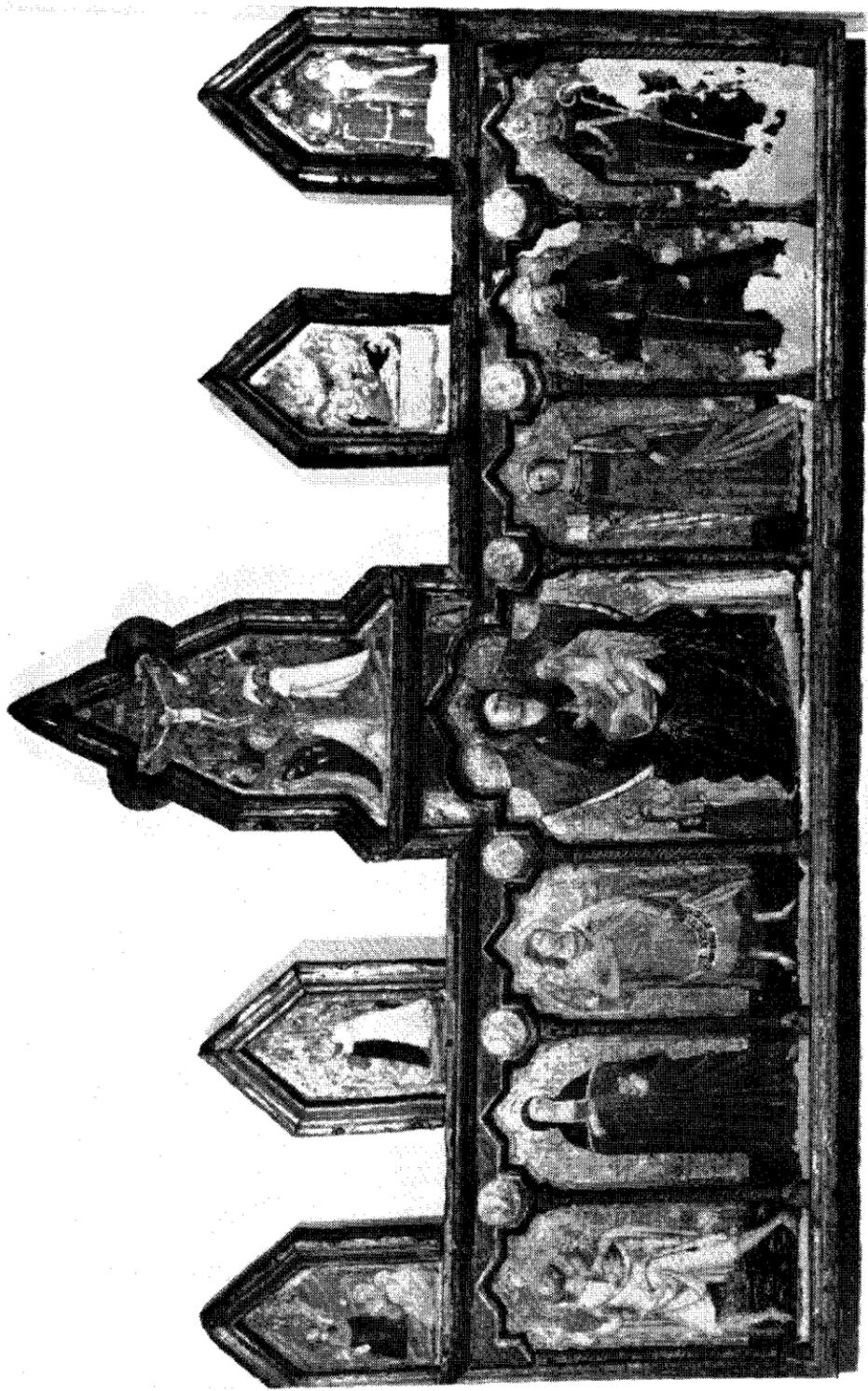


Fig. 15 - Faenza. Pinacoteca Civica. Pittore riminese. Polittico.

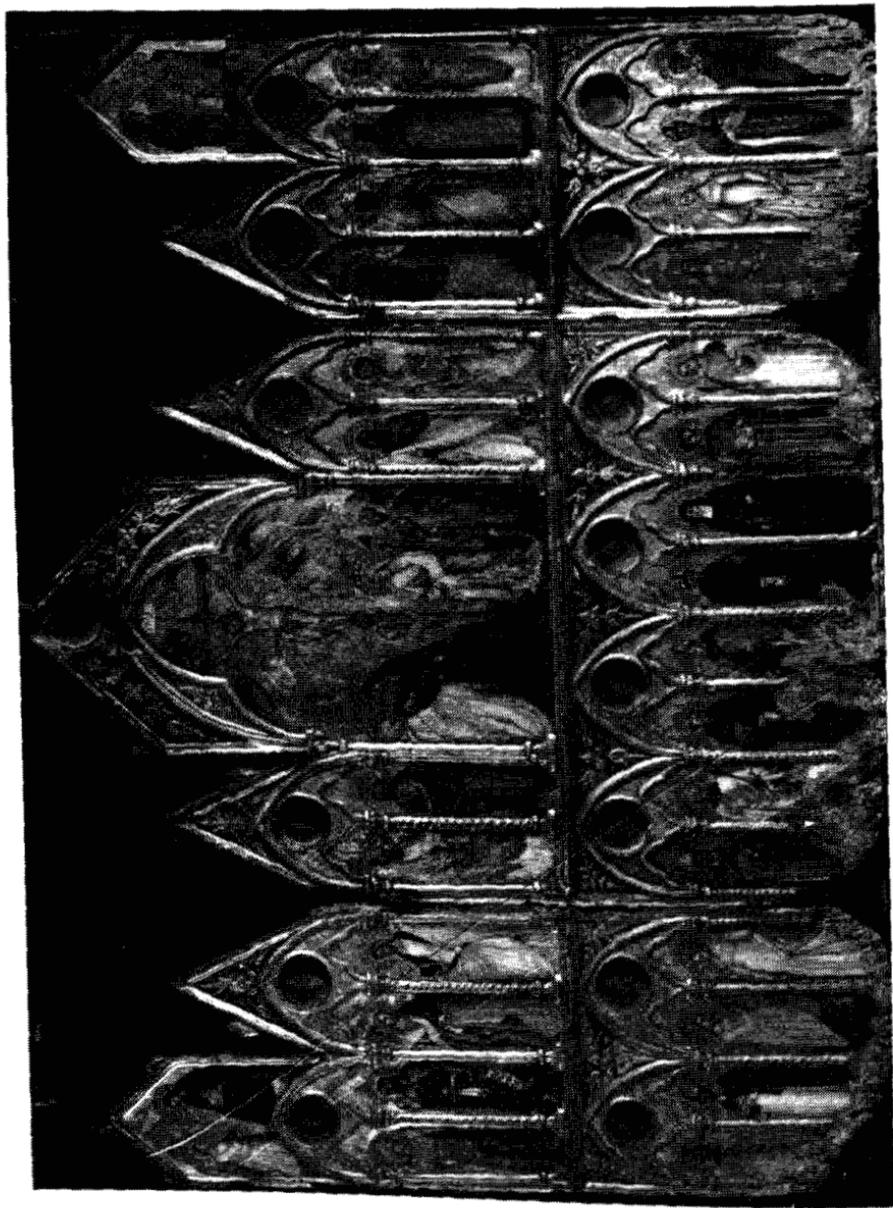


Fig. 16 - Milano. Pinacoteca di Brera. Bartolomeo e Jacopino da Reggío.
Trittico.

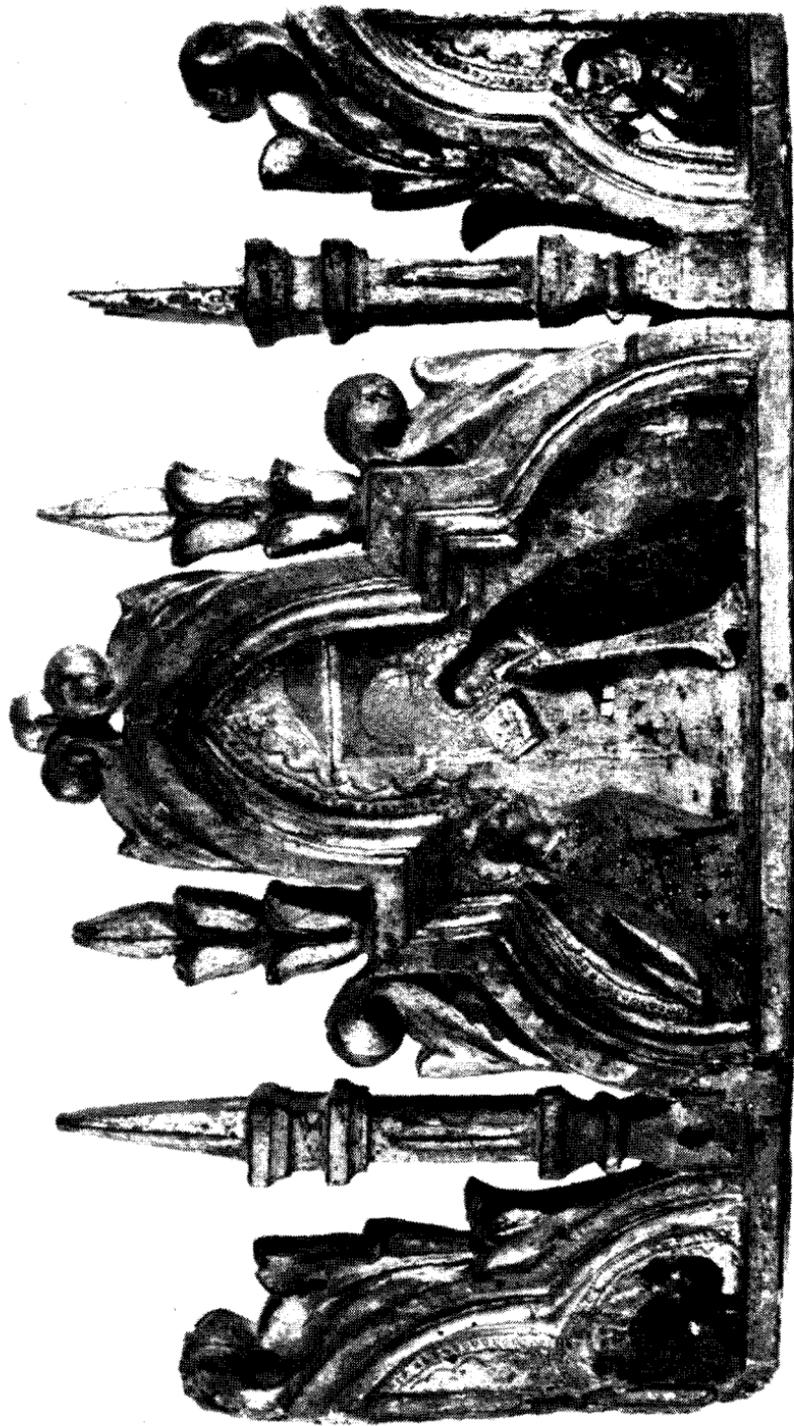


Fig. 17 — Modena. Museo Civico di Storia e d'Arte Medievale e Moderna.
Tomaso da Modena. Cimasa.



Fig. 18 — Talamello. Chiesa del Cimitero. Antonio Alberti da Ferrara.
Affresco.



Fig. 19 - Lugano. Collezione Thyssen. Francesco del Cossa. Tavola.



Fig. 20 — Ferrara, Pinacoteca Nazionale, Francesco Pelosio, Tavola.



Fig. 21 – Bologna. Gallerie Comunali d'Arte. Pittore emiliano dell'ultimo quarto del Quattrocento. Tavola.

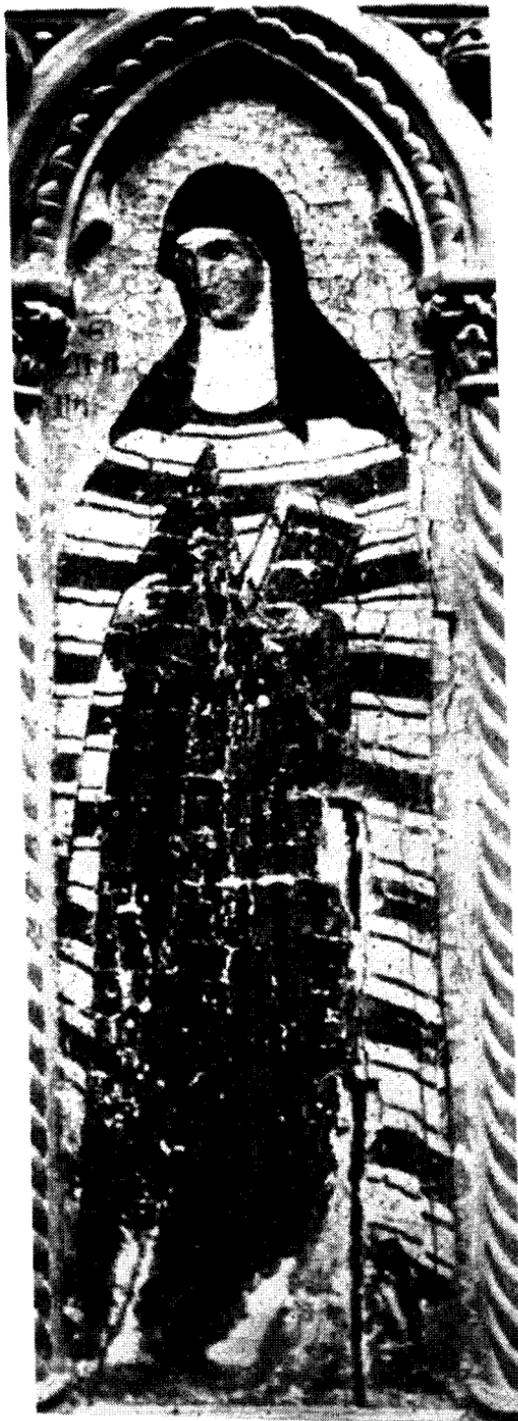


Fig. 22 - Tiflis. Galleria. Paolo Veneziano. Polittico, particolare.

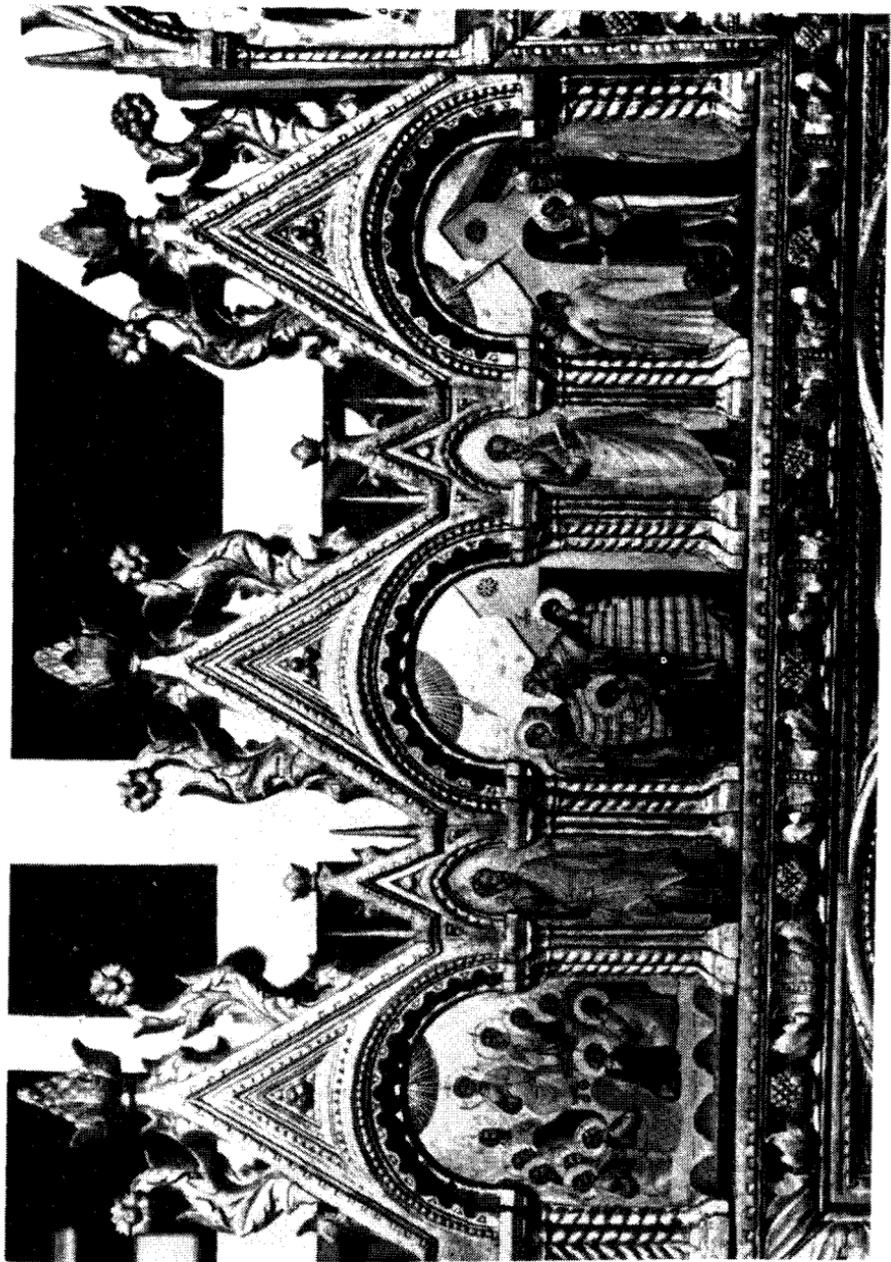


Fig. 23 - Venezia, Gallerie dell'Accademia. Paolo Veneziano, Polittico, particolare.

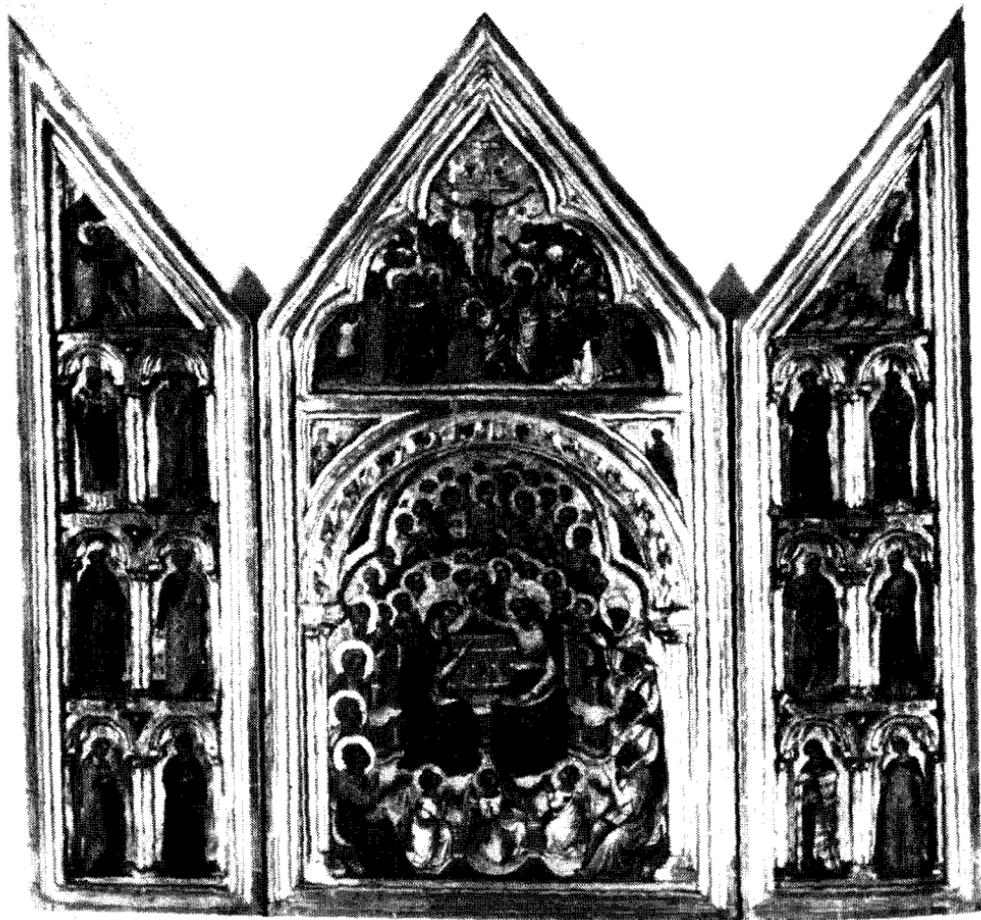


Fig. 24 - Praga, Galleria Nazionale. Bottega di Paolo Veneziano. Trittico.

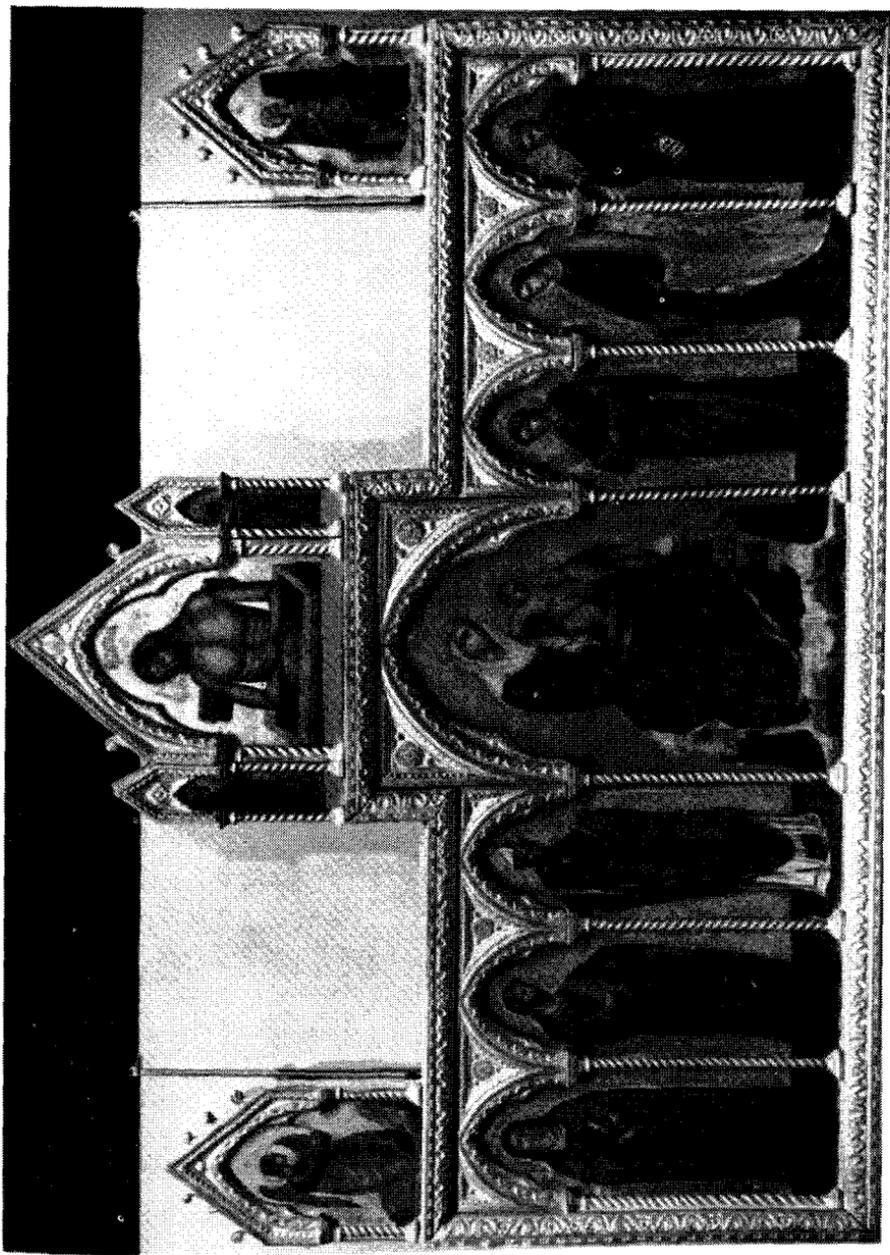


Fig. 25 — Piove di Sacco. S. Martino. Seguace di Paolo Veneziano.
Politico.



Fig. 26 – Trieste. Museo Civico di Storia e d'Arte. Paolo Veneziano e bottega veneziana. Trittico, particolare.



Fig. 27 – Trieste. Museo Civico di Storia e d'Arte. Paolo Veneziano e bottega veneziana. Trittico, particolare.



Fig. 28 – Trieste. Museo Civico di Storia e d'Arte. Paolo Veneziano e bottega veneziana. Trittico, particolare.

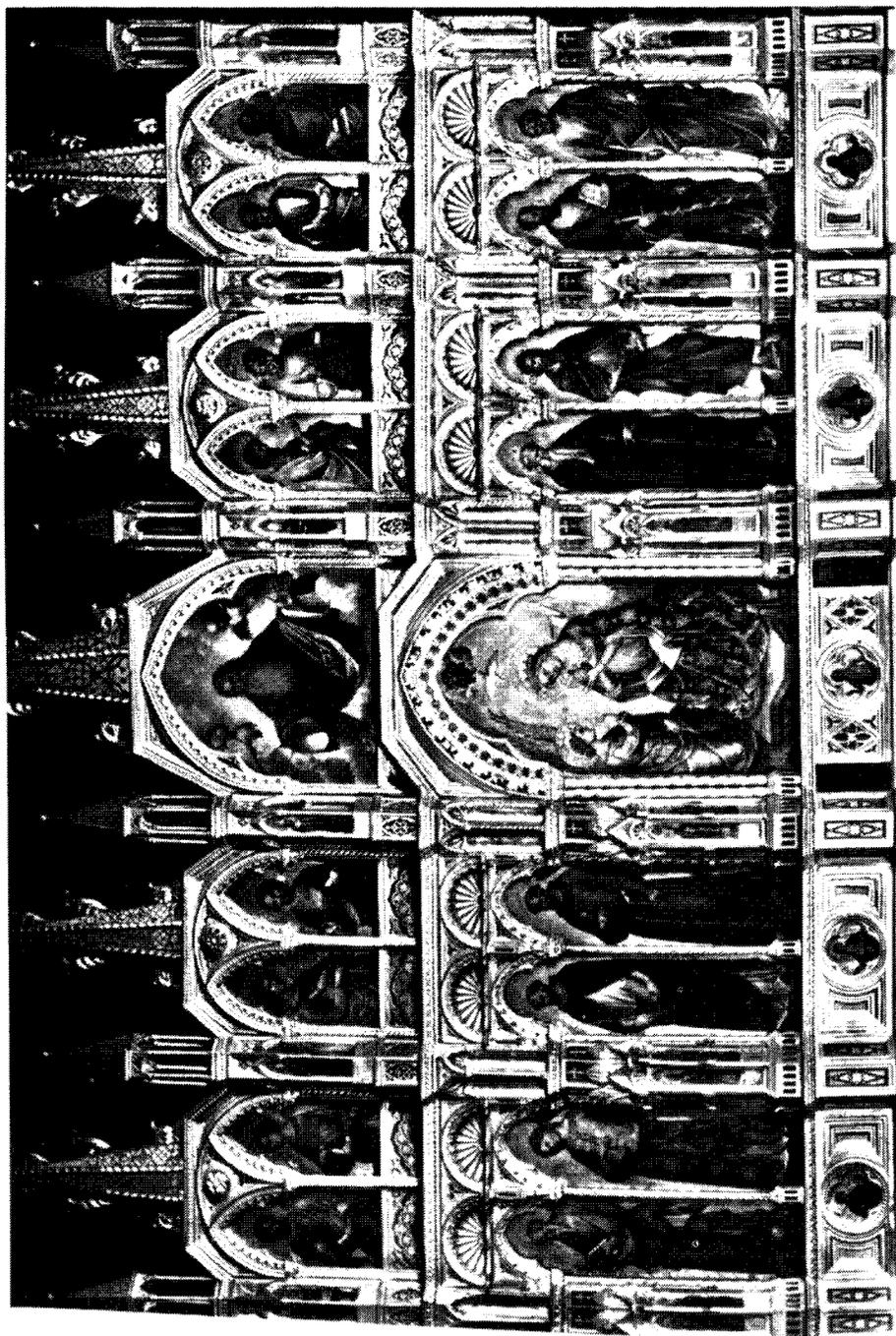


Fig. 20 — Venezia, Gallerie dell'Accademia. Lorenzo Veneziano, Politico.



Fig. 30 – Roma. Pinacoteca Vaticana. Pittore padovano del penultimo quarto del Trecento. Tavola.



Fig. 33 – Praga. Cattedrale di S. Vito. Jacobello di Bonomo. Polittico, particolare.

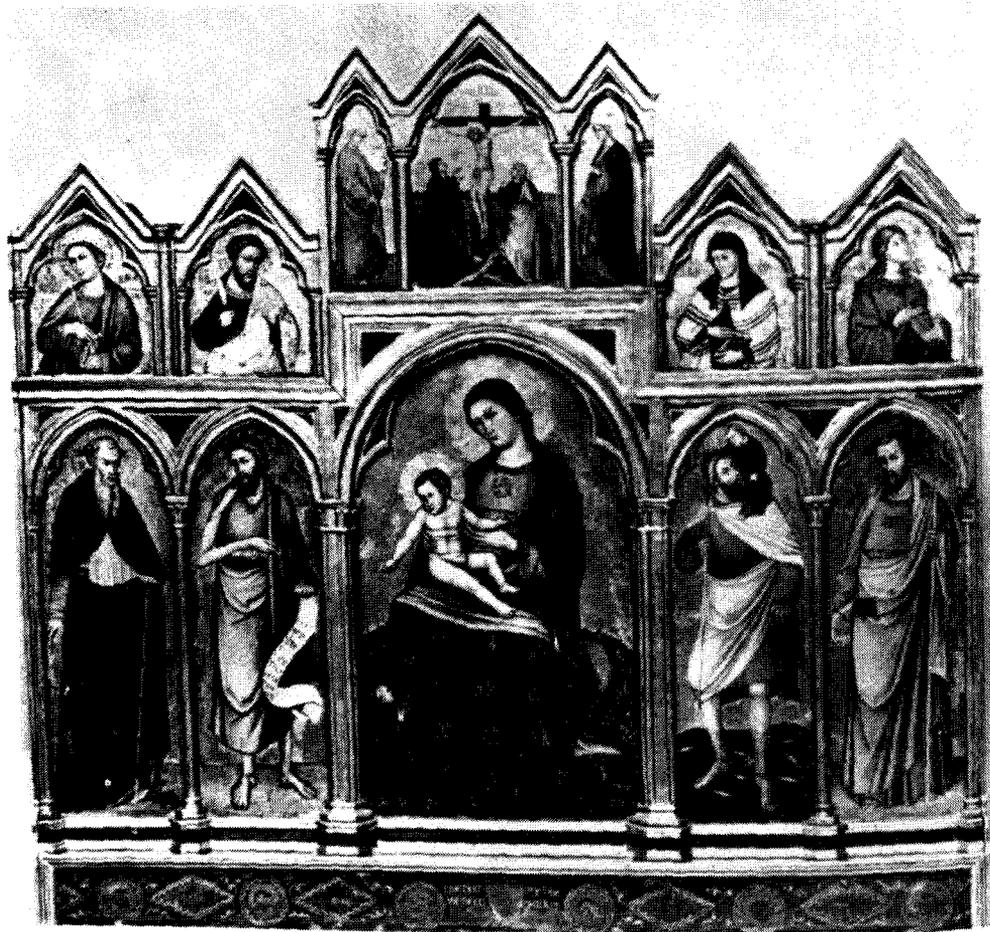


Fig. 31 – Baltimore, Walters Art Gallery. Catarino. Polittico.

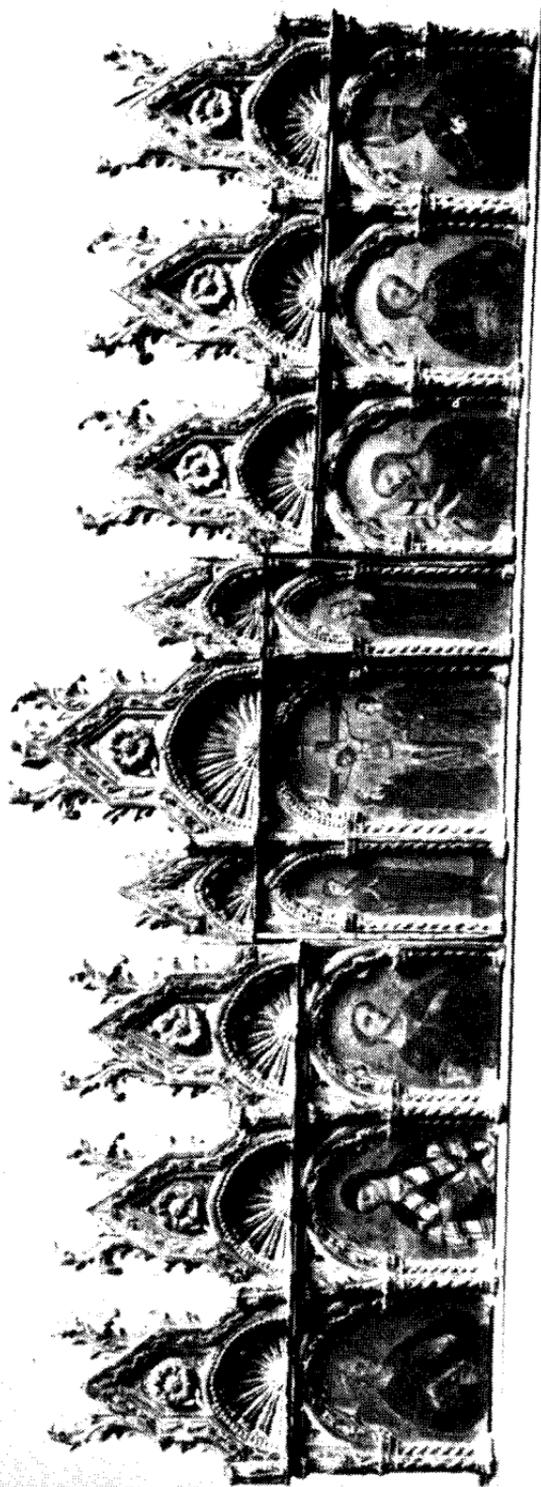


Fig. 32 — Sant'Arcangelo di Romagna, Municipio, Jacobello di Bonomo.
Politico, particolare.



Fig. 34 — Rieti, Pinacoteca. Zanino di Pietro. Trifido.



Fig. 35 - Ravenna. Museo Nazionale. Pittore veneziano XIV-XV sec.
Tavola.



Fig. 36 - Andria. Santa Maria Vètere. Antonio Vivarini.
Frammento di polittico.



Fig. 37 - Vienna. Kunsthistorisches Museum. Antonio Vivarini.
Frammento di polittico.

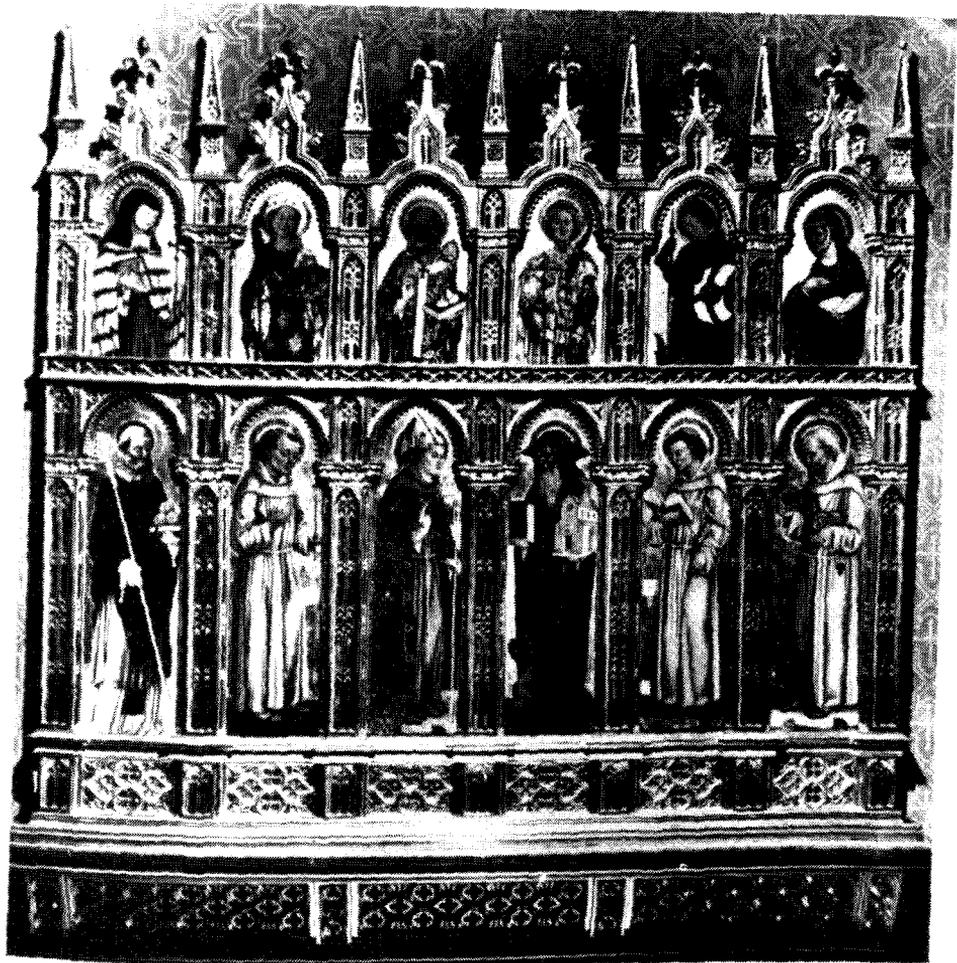


Fig. 38 — Praga. Narodni Galerie. Bottega di Antonio Vivarini. Parti di polittico.



Fig. 39 -- Venezia. Gallerie dell'Accademia. Pittore veneziano della seconda metà del Quattrocento. Tavola, frammento.

Si noterà anche come in questo polittico S. Chiara sia l'unica santa 'moderna' e infatti gli altri santi rappresentati sono tutti di culto antico ⁶².

26. Sant'Arcangelo di Romagna. Municipio. Jacobello di Bonomo. Polittico firmato e datato 1385. Fig. 32.

Il dipinto proviene dalla locale chiesa dei Minori, ciò che rende ragione della presenza di quattro santi francescani: S. Francesco a figura intera nel registro inferiore, S. Antonio da Padova, S. Chiara e S. Ludovico di Tolosa, a mezza figura, nel registro superiore ⁶³. Anche qui la santa si trova in compagnia delle sante di culto universale.

27. Praga. Cattedrale di S. Vito. Jacobello di Bonomo. Polittico. Fig. 33.

Non si conosce con sicurezza la provenienza di questo dipinto ⁶⁴ il quale però testimonia il culto della santa, anche qui equiparata alle sante antiche, fuori anche dell'ambito francescano, visto che nessun altro santo dell'Ordine è presente. Gli attributi sono quelli tradizionali in area veneziana del Trecento, del libro e della piccola croce.

28. Rieti. Pinacoteca. Zanino di Pietro. Trittico, firmato. Fig. 34.

L'esempio successivo appartiene al pittore veneziano Zanino di Pietro, attivo tra la fine del Trecento e il primo

⁶² Da notare in questo polittico l'eccezionale rappresentazione di S. Barbara (il nome è scritto sul fondo) con una freccia: cfr. BISOGNI, *St. Barbara*, in KAFTAL, *Iconography*, 104-105 e nota 2, fig. 134. Si deve anche notare che l'ultima santa a destra, nel registro superiore del polittico, non può essere che S. Maria Maddalena, ciò che è ampiamente provato dai capelli sciolti sulle spalle e dal frammento di iscrizione sul fondo. Inoltre è evidente che nella ricostruzione della cornice santa Barbara e S. Maria Maddalena sono state invertite.

⁶³ PALLUCCHINI, *La Pittura*, 202-203, figg. 625, 629.

⁶⁴ *Ibid.*, 203-205, figg. 620, 623.

Quattrocento e presenta una iconografia rarissima ⁶⁵. Si tratta infatti di un trittico a sportelli mobili nella cui parte centrale è dipinta la Crocifissione mentre negli sportelli sono effigiati, nella parte interna per ciascun lato, tre santi francescani inginocchiati che tengono la croce e un cartiglio con scritte difficilmente interpretabili ⁶⁶. Nella parte esterna degli sportelli sono scene della vita di S. Francesco.

Si noterà che anche qui S. Chiara, rappresentata tra S. Elisabetta d'Ungheria e S. Francesco, ha un mantello a strisce. Questo fatto ci pone un problema poiché il pittore è veneziano e il trittico era *ab antiquo* nella chiesa del convento francescano di Fonte Colombo nella valle reatina. Dunque, la presenza di questo abito singolare di S. Chiara può dimostrare che esso era diffuso oltre il territorio veneziano ove di regola è documentato? D'altra parte che il trittico sia stato dipinto per un convento dell'Italia centrale sembra dimostrato da un altro fatto. Nello sportello di destra sono rappresentati S. Ludovico di Tolosa, S. Antonio di Padova e il terzo non è S. Bonaventura, come sin qui detto ⁶⁷ ma il beato Raniero da Borgo S. Sepolcro ⁶⁸. Infatti l'immagine non ha aureola ma raggi e il beato tiene una specie di *circulum praecatorium* che è il suo attributo nelle

⁶⁵ Che può però derivare dalle rappresentazioni dell'*Albero della Vita* cfr. note 35, 38. Il culto della santa per il SS. Sacramento e per la Croce è testimoniato anche in *AA.SS.*, *Augusti*, II, 760-761. Inoltre un interessante dipinto di Bonifacio Bembo ad Avignone mostra un S. Francesco che riceve le stimmate con inginocchiato davanti un personaggio che tiene una croce (ed è dubbio che possa essere un francescano) e una S. Chiara con il pastorale che benedice un personaggio inginocchiato anch'esso con una croce (ed è impossibile che sia una clarissa come invece sostiene il catalogo del museo); credo che la ricerca dell'identità dei due personaggi inginocchiati dovrà volgersi verso una compagnia laicale. Cfr. LACLOTTE-MOGNETTI, *Avignon*, n. 27, ill.

⁶⁶ L. MORTARI, *Museo Civico di Rieti*, Roma 1960, 14-16, figg. 8-14.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *Bibliotheca Sanctorum* XI, Roma 1968, 45. Il beato è detto anche Rainero.

rarissime immagini che si hanno di lui ⁶⁹. Poiché il beato ha avuto culto soprattutto nell'Italia centrale — e infatti non ho trovato altra sua immagine in tutto il territorio veneto ed emiliano — è certo che la sua presenza nel trittico è legata a fatti di culto locale.

È chiaro il senso devozionale di tutta la rappresentazione, in relazione al culto per la Croce tipico dell'ordine francescano.

29. Ravenna. Museo Nazionale. Pittore veneziano fine sec. XIV—inizi sec. XV. Tavola. Fig. 35.

Di grande interesse iconografico è questo dipinto anche per la presenza dell'immagine della Trinità. In una accolta di santi antichi ed autorevolissimi è rappresentato sulla estrema sinistra (ma probabilmente il pannello è tagliato) S. Francesco, a destra S. Chiara con il mantello a strisce, la regola e, probabilmente ma non sicuramente date le condizioni del dipinto, la piccola croce ⁷⁰.

30. Andria (Bari). Santa Maria Vetere. Antonio Vivarini.

Frammento di polittico firmato e datato 1467. Fig. 36.

Le immagini di S. Chiara nella pittura veneziana del Quattrocento sono assai rare, o comunque non ne ho potuto reperire sinora molte, specie in confronto con la ricchezza del secolo precedente. Ma questo frammento di polittico testimonia la fedeltà ad un modello iconografico attraverso gli anni. Infatti anche qui la santa oltre che al mantello a strisce, tiene la croce, stavolta un po' più grande, e la regola. Anche in questo caso si pone il problema se il frammento del polittico, certamente inviato da Venezia, attivissimo centro di esportazione di opere d'arte eseguite evi-

⁶⁹ Cfr. l'immagine dipinta dal Sassetta, nella Collezione Berenson a Firenze; E. CARLI, *Sassetta e il Maestro dell'Osservanza*, Milano 1957, 50-76, fig. 47.

⁷⁰ G. PAVAN, *Icone dalle collezioni del Museo Nazionale di Ravenna*, Ravenna 1979, 86, ill.

dentemente su commissione, testimoni un uso del mantello a strisce veneziano o anche pugliese. Personalmente propendo per la prima soluzione ma è chiaro che saranno le prove documentarie a fornire una soddisfacente soluzione ⁷¹.

31. Vienna. Kunsthistorisches Museum. Antonio Vivarini.
Frammento di polittico. Fig. 37.

Questo, con un altro esempio lombardo ⁷², sono gli unici dipinti che ho potuto reperire ove S. Chiara tenga il pastorale, e in questo caso anche la regola. È chiaro, come ho già accennato nell'introduzione, che ciò significa un privilegio concesso alle superiori dei monasteri. Il fatto che questi due esempi siano ambedue quattrocenteschi farebbe presumere che tale privilegio fosse accordato, a qualche superiora o a tutte non so, proprio in quel secolo e, direi, verso la metà ⁷³.

32. Praga. Narodni Galerie. Bottega di Antonio Vivarini.
Parti di polittico. Fig. 38.

I pannelli superstiti di questo polittico (la cornice nella illustrazione è stata creata posteriormente per tenere insieme i frammenti) dimostrano che l'insieme doveva avere una provenienza francescana, ma da una chiesa francescana maschile. Infatti nel registro inferiore abbiamo rappresentati S. Francesco, S. Ludovico di Tolosa, S. Antonio da Padova e S. Bernardino mentre S. Chiara è confinata nella parte superiore.

Oltre agli attributi soliti del mantello a strisce, della regola e della croce, in questo caso la santa sembra indossare uno scapolare, ciò che è una rarità nella pittura veneziana sinora considerata ⁷⁴.

⁷¹ PALLUCCHINI, *I Vivarini*, 33, fig. 119.

⁷² Cfr. nota 65.

⁷³ PALLUCCHINI, *I Vivarini*, 38, fig. 123. BISOGNI, *St. Clare*, 226-227.

⁷⁴ B. BERENSON, *Pitture Italiane del Rinascimento. La Scuola Veneta*, Firenze 1958, 205.

33. Venezia. Gallerie dell'Accademia. Pittore veneziano della seconda metà del Quattrocento. Tavola, frammento. Fig. 39.

Il dipinto ha una vicenda attributiva abbastanza complessa ma che oscilla comunque tra la scuola veneta e quella emiliana ⁷⁵. Ora questo è proprio un caso in cui l'iconografia ci viene in aiuto poiché non è dubbio che la presenza del mantello a strisce fa propendere piuttosto verso la prima. E infatti abbiamo visto che anche allorché i pittori veneziani dovevano esportare i loro dipinti in zone non venete, mantenevano questa caratteristica all'immagine della santa, ma non abbiamo esempi che testimoniano un uso inverso, cioè pittori non veneziani che usino questa particolarità, eccetto il caso cui ho già accennato ⁷⁶.

Ma in questo esempio la santa tiene anche un ostensorio, oltre la regola, e persino una specie di stola. È questo, come ho già detto, l'unico esempio che sono riuscito a reperire in ambito veneziano, ma non veneto, considerando i casi di pittura veronese, che sono però già verso il '500 ⁷⁷.

⁷⁵ MOSCHINI-MARCONI, *Gallerie*, 176, fig. 202; LONGHI, *Officina*, 184, fig. 418; BISOGNI, *St. Clare*, 227-228.

⁷⁶ Cfr. nota 6.

⁷⁷ Cfr. nota 8.

CLARA GENNARO

CHIARA, AGNESE E LE PRIME CONSORELLE:
DALLE « PAUPERES DOMINAE » DI S. DAMIANO
ALLE CLARISSE

Il piccolo gruppo di donne che intorno a Chiara si raccolse presso S. Damiano, e la cui storia rimane in gran parte nascosta e sotterranea, rappresenta la polla più ricca, forse, certo la più nota di tutto un largo movimento religioso femminile che tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII si verificò in Italia, come in altri paesi dell'Europa.

Movimento inquieto, che preme e che cerca nuove forme di espressione religiosa e non trova né spazio né voce alla ricerca più profonda che lo connota negli ordini già esistenti. Una storia questa ancor tutta da studiare e da scoprire, collegata indubbiamente anche ad una crescita culturale e spirituale che la donna in questi secoli cerca principalmente all'interno della vita religiosa.

Sono gruppi, come è noto, radicati nelle realtà in cui sorgono, che si propongono una vita silenziosa di preghiera e di lavoro povero manuale, in case che diventano luoghi d'incontro e di irradiazione evangelica nel cuore stesso della città, o nelle immediate vicinanze. Il gruppo di Chiara e delle sue compagne se fu certo suscitato dalla parola e dallo spirito di Francesco affonda, perciò, le sue radici in una terra già smossa e già inquieta. Difficile, invece, stabilire quanto il sorgere della miriade di questi gruppi femminili in tutta l'Italia centro-settentrionale — e che s'impone all'attenzione anche di chi solo scorra il *Bullarium Franciscanum* — dovesse all'ordine francescano stesso. Tutto lascia supporre che il movimento francescano abbia funto da catalizzatore di un movimento già preesistente. Sulla vita dei primi anni di Chiara, Agnese e delle prime sorelle a S. Damiano po-

che, si sa, sono le testimonianze coeve, che hanno colto il gruppo nel suo nascere e non nelle forme che si sono imposte negli ordinamenti successivi.

E se questo è problema comune alla storia di tutti i gruppi che abbiano avuto una vita non spenta sul sorgere, si fa particolarmente spinoso per le damianite, che riceverono dal cardinal Ugolino — cioè dall'esterno — la loro regola solo dopo pochissimi anni di vita. Jacques de Vitry è una di queste pochissime voci che ci parla del gruppo di S. Damiano dei primi anni: nella nota lettera¹, scritta da Genova nell'ottobre 1216, quest'uomo di Chiesa, sensibile e attentissimo alle espressioni religiose del suo tempo, vede i minori come un fenomeno unitario, caratterizzato dal vivissimo fervore religioso e da una rigorosa povertà. Distingue sì i modi di vita: mobile quello dei frati, stabile quello delle donne, ma nulla lascia intravedere il carattere specificamente monastico, o claustrale, che il movimento femminile assumerà ben presto.

Lo stesso termine di *monasterium*, che indicava le tradizionali comunità religiose se sembra caduto, o evitato, come nel *Privilegium Paupertatis* dove Gregorio IX — che forse segue il precedente testo di Innocenzo III — parla di «vos» e di «ecclesia vestra» come nota giustamente il Grundmann², o, in uomini come Jacques de Vitry, è sostituito, nella ben netta coscienza di trovarsi di fronte ad una nuova realtà, con quello di *hospitium*³. Il capitolo VI della Regola di Chiara, riproposto nelle sue linee essenziali nel Testamento, e le testimonianze delle prime compagne al Processo di canonizzazione definiscono, mi pare, con notevole

¹ IACOBI VITRIACENSIS de beato Francisco eiusque societate testimonia. Epistula I data Ianuae a. 1216 oct., in H. BOEHMER, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen 1930, 67.

² H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974, 132, nota 149.

³ IACOBI VITRIACENSIS de beato Francisco, 67.

chiarezza il cuore del progetto originario di Chiara: una forma di vita fondata su di una povertà radicale, che si traduceva anche per Chiara e per le sue compagne, come per Francesco, nella condivisione della condizione dei poveri del tempo, nel lavoro manuale e quando fosse necessario nella questua, cioè nella totale dipendenza della povertà dagli altri; una vita comune, segnata dalla ricerca di una unanimità nella carità e dall'umiltà, che è respiro essenziale della minorità francescana («vivere et humiliter conversari et esse unanimes in charitate»⁴ sono le ultime volontà di Francesco per le donne di S. Damiano); una preghiera non intellettuale, semplice, che nasce da un vangelo interiorizzato e da un rapporto profondo con tutta la creazione; un'attenzione amorosa, serena e servizievole per tutte le sofferenze, le povertà colte attorno a sé.

E quanto Chiara e le sue sorelle fossero radicate nella realtà di Assisi ci testimonia la presenza di un mondo variegatissimo, che costantemente accorreva a S. Damiano appesantito e tribolato a cercarvi aiuto e sostegno. Non solo. Dello stesso radicamento ci parla la convinzione comune ad Assisi che Chiara e le sue sorelle fossero state poste a salvaguardia della città⁵, che avevano salvato, in un ricordo che si tinse subito di leggenda, dai 'Saraceni', ossia dalla soldataglia di Federico II.

Questo gruppo, costituito, come ha sottolineato recentemente il Bougerol in un suo intervento⁶, da donne delle

⁴ *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore frate Leone*, ed. P. SABATIER, cap. 90, Paris 1898, 180-181. Il testo che Francesco avrebbe composto per le donne di S. Damiano è ora edito da G. BOCCAÏ, *Canto di esortazione di S. Francesco per le 'Poverelle' di S. Damiano*, in *Coll. francisc.* 48 (1978) 5-29.

⁵ Z. LAZZERI, *Il processo di canonizzazione di santa Chiara di Assisi*, in *Arch. francisc. hist.* 18 (1920), test. XVIII, 6.

⁶ J. G. BOUGEROL, *Il reclutamento sociale delle Clarisse di Assisi*, in *Les Ordres Mendicants et la ville en Italie centrale (v. 1220-1350). Actes de la Table Ronde (Rome 27-28 avril 1978)*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes* 89 (1977) 629-632.

famiglie più potenti di Assisi, ha vissuto per diversi anni senza avvertire il bisogno di una regola: la *formula vitae*? data loro da Francesco, in parte — e certamente nella parte essenziale — inserita nella Regola⁸ e nel Testamento di Chiara⁹, pone al centro del progetto delle damianite la vita secondo il Vangelo e la sollecitudine di Francesco per loro; ed accanto alla formula si costituisce un insieme di *observantiae S. Damiani*, nate dall'esperienza del gruppo e dall'insegnamento di Francesco affidato a lettere, note, a quei «plura scripta»¹⁰, insomma, di cui parla Chiara nel Testamento.

I rapporti tra Francesco e Chiara e le sue sorelle furono piuttosto intensi nei primi anni (probabilmente prima delle «Constitutiones» di Ugolino): Francesco sosteneva questo gruppetto di donne con la sua presenza e con la sua predicazione — e quanto amate fossero le sue prediche testimonia la decisione da lui presa un giorno, e ricordata nella *Vita II* di Tommaso da Celano¹¹, di affidare solo ad un gesto nudamente penitenziale una predicazione che nasceva dal silenzio; tracciava loro, come si è ricordato, delle linee di vita; mandava loro compagne non sempre vagliandone a fondo la vocazione, come Chiara sapeva forse meglio fare per affinamento raggiunto nella vita comune. Il loro rapporto si fonda sulla consapevolezza di un comune spirito e di una felice consonanza nella lettura *sine glossa* del Vangelo. Per Francesco Chiara è la «cristiana» perché in nessuno come in lei egli vede espresso, vissuto, illuminato il Van-

⁷ K. ESSER, *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, 12)*, Grottaferrata 1978, 162.

⁸ G. BOCCALI, *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium, S. Mariae Angelorum — Assisii 1976: Clarae Regula 6, 2-4.*

⁹ *Ibid.*, *Clarae Testamentum* 29, 88.

¹⁰ *Ibid.*, 84.

¹¹ THOMAE DE CELANO *Vita Secunda S. Francisci*, in *Analecta Franciscana X (1926-1941)*, cap. 157, num. 207.

gelo, a lei e alle sue compagne egli si rivolge nei momenti di oscurità, quando si sente incerto sulle strade su cui è chiamato; Chiara, a sua volta, ricorda nel Testamento Francesco come sua colonna, unica consolazione dopo Cristo e suo sostegno e si sente sua «plantula», da lui generata allo spirito di Cristo, in cui entrambi si sentono radicati.

Francesco non avvertì mai il rapporto che legava lui e i suoi frati con le monache di S. Damiano come estensibile a tutto il movimento che al progetto vissuto da Chiara e dalle sue sorelle si rifaceva. Rifiuto netto e radicale che, se si colloca sulla linea seguita da tanti altri ordini religiosi che avvertivano come peso e pericolo per la loro vita spirituale e organizzativa la cura spirituale delle monache, come ha ben mostrato il Grundmann¹², trova, forse, una più specifica motivazione nel timore di una trasformazione dell'ordine dei minori in senso monastico, trasformazione che questa cura avrebbe comportato o comunque favorito. Problema questo — di Francesco nei confronti del mondo religioso femminile — che richiederebbe un'analisi specifica e uno studio ulteriore e che qui mi limito ad indicare.

Le Povere Donne di S. Damiano, nel loro rapporto profondissimo, anche se discreto con Francesco, nella radicalità con cui vivono la vita evangelica diventano ben presto un punto di riferimento per gruppi di donne, che vogliano vivere una vita religiosa secondo nuove forme, gruppi già costituiti o che si vengono costituendo. Estremamente interessante è la rete di rapporti, che spontaneamente si creano tra questi gruppi, di cui sempre più marcatamente le damianite rappresentano il perno.

Tema questo affidato specificamente ad una relazione, quella di Rusconi, ma di cui è necessario far cenno perché illumina il carattere stesso della vita di queste donne, che non vivono certo chiuse entro gli orizzonti di S. Damiano, ma in un rapporto talmente intenso con gli altri gruppi fem-

¹² GRUNDMANN, *Movimenti, passim*.

minili, da lasciar intravedere in Chiara e nelle sue prime compagne quel medesimo slancio apostolico di un Francesco, nella fiducia di una rigenerazione evangelica dell'umanità, che investe, attraverso loro, anche il mondo femminile. Da S. Damiano partono così costantemente — lo stesso processo di canonizzazione ne porta varie testimonianze — le compagne di Chiara ad 'informare' non solo i vicini monasteri umbro-toscani, ma anche quelli dell'Italia settentrionale e in anelli di diffusione sempre più ampi, quelli boemi, tedeschi, francesi e spagnoli.

Balvina, così, fonderà il monastero di Valle Gloria di Spello¹³, di cui diverrà abbadessa, e presso cui ebbe come compagna per un anno suor Pacifica di Guelfuccio¹⁴; mentre un'altra Balvina, quella da Coccorano, era stata mandata per un anno e mezzo nel monastero di Arezzo¹⁵, e ancora Agnese, sorella di Chiara, oltre ad 'informare' nel 1219 il monastero di Monticelli, presso Firenze, fu a Verona, Padova, Venezia, Mantova tra il 1224 e il 1238; sempre da S. Damiano avrebbe avuto origine, secondo la cronaca di Nicolaus Glassberger¹⁶, il monastero di Ulm, tanto per ricordare solo alcuni di questi contatti. Sarebbe interessante poter cogliere, seguendo la storia dei vari gruppi, man mano che emergeranno i fondi monastici relativi, con studi analoghi a quello molto attento e serio dell'Andenna per S. Pietro di Cavagnetto nei pressi di Novara¹⁷, quale incidenza abbia avuto sulle loro scelte la presenza delle donne di S. Damiano e, nella varietà di forme e di linee, verificare se i monasteri 'informati' dalle compagne di Chiara siano stati quelli che maggiormente si sono attenuti ad una

¹³ LAZZERI, *Il processo*, test. I, 15.

¹⁴ *Ibid.*, test. I, 14.

¹⁵ *Ibid.*, test. VII, 11.

¹⁶ NICOLAUS GLASSBERGER, *Chronica*, in *Analecta Franciscana* II (1887) 572

¹⁷ G. ANDENNA, *Le Clarisse nel Novarese (1252-1300)*, in *Arch. francisc. hist.* 67 (1974) 185-267.

vita di rigorosa povertà. È difficile non supporre un collegamento profondo, per esempio, tra le sorelle di S. Damiano e quelle di S. Severino di Colperseto, alle quali Francesco era legato da un rapporto affettuoso — ad esse aveva affidato una pecorina, come riporta in uno degli episodi più affascinanti nella sua semplicità Tomaso da Celano nella *Vita I*¹⁸ e in una sosta presso di loro aveva conosciuto e convertito Pacifico, «che nel secolo veniva detto re dei versi»¹⁹.

Nel 1231 queste donne appaiono fedeli ad una linea di rigorosa povertà — «sufficiantiam suam in paupertate ponentes» — come risulta da una bolla di Gregorio IX, che si preoccupa di assicurare loro un aiuto economico, promettendo un'indulgenza di 40 giorni per chi provveda loro²⁰.

L'irradiazione del gruppo nell'ambiente circostante già nei primissimi anni sembra inoltre esser confermato da un documento del 1217, da cui risulterebbe che Chiara stessa, insieme a due compagne, Marsebilìa e Cristiana, acquistarono un fondo a Foligno per insediarvi un monastero, in cui poi Marsebilìa rimase come abbadessa²¹.

Di fronte all'estrema varietà, ricchezza e vivacità di questi gruppi, la Chiesa si sentì sollecitata ad intervenire, per dare indicazioni, norme ed una forma unitaria ad un movimento che, pur fervido, rischiava di apparire torbido e confuso e tale da mettere in discussione, tra l'altro, la condizione e la posizione della donna nella Chiesa e nella vita religiosa in particolare. Il movimento pareva, infatti, assumere dimensioni tali che pareva presentarsi come un ordine nuovo e questo dopo che il concilio lateranense IV aveva

¹⁸ THOMAE DE CELANO *Vita prima S. Francisci*, in *Analecta Franciscana X* (1926-1941), cap. XXVIII, num. 78.

¹⁹ *Vita Secunda*, cap. LXXII, num. 106.

²⁰ *Epitome B.F.*, num. 77.

²¹ M. SENSI, *Le Clarisse a Foligno nel secolo XIII*, in *Coll. francisc.* 47 (1977) 349-363.

stabilito non potessero sorgere ordini al di là di quelli già esistenti.

Per Chiara e per il gruppo di S. Damiano inizia così la lunga lotta per la fedeltà ad un'intuizione, amata con tanto maggiore intensità in quanto colta come viva nella persona di Francesco. La fedeltà alla vita a cui si sentono chiamate si confonde e si fa una cosa sola con la fedeltà a Francesco, come si avverte con grande nettezza in ogni scritto di Chiara. Se di Francesco si ricorda la decisissima resistenza di fronte a chi lo invitava a conformarsi alle regole degli altri ordini religiosi, forse anche più dura è la lotta, sofferta e silenziosa, sostenuta da Chiara, che la porta ad una dolorosa operazione di scavo, di ricerca di ciò che rappresenta l'essenziale, il cuore della sua vocazione, distinguendolo da ciò che, pur non conforme alla sua sensibilità e alla sua linea, tuttavia non intacca in profondità ciò che ritiene irrinunciabile.

Certamente — sia detto tra parentesi — né digiuni, né veglie, né preghiere purificarono tanto Chiara quanto questa lotta segreta e profonda che segna tutta la sua vita. «E se qualcuno — scriverà nella seconda lettera ad Agnese di Boemia, tra il 1235 e il 1238, invitandola ad un atteggiamento che fu costantemente il suo — ti dice o ti suggerisce altre iniziative, che impediscono la via di perfezione che hai abbracciata o che ti sembrino contrarie alla divina vocazione, pur portandoti con tutto il rispetto, non seguire però il consiglio di lui, ma attaccati, vergine poverella, a Cristo povero»²². Tra il 1215 e il 1216 paiono, infatti, coincidere la concessione da parte di Innocenzo III del *Privilegium Paupertatis* e l'accettazione del titolo di abbadessa,

²² «Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediatur quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari, sed pauperem Christum, virgo pauper, amplectere» in BOCCALI, *Concordantiae*, II *Epistula Clarae ad Agnetem*, 17-18.

in conformità alla regola benedettina, da parte di Chiara, che pur lo aveva rifiutato per ben tre anni, rifiuto questo che va al di là del topos tanto frequente nell'agiografia monastica della non accettazione, appunto per tre volte, di una carica, per lo più quella episcopale, e che rivela una concezione diversa della vita religiosa da quella benedettina, da parte dell'assisiata.

Ma l'inserimento entro il largo alveo della regola benedettina avvenne con le cosiddette *constitutiones ugolinianae*²³, con cui si tentava di dare una struttura e una norma unitaria ai vari gruppi femminili, tra i quali quello di S. Damiano.

Constitutiones che sarebbe errato considerare nate da una esterna e brutale volontà di incanalamento o di irregimentazione di esperienze religiose spontanee, perché ebbero origine, invece, da un serio sforzo di valorizzazione e di interpretazione del carattere fortemente e fervidamente contemplativo di questi gruppi che un uomo come Ugolino, dotato di sensibilità religiosa, seppe percepire.

Con le *constitutiones* Ugolino puntava ad un profondo rinnovamento della vita religiosa in una riproposizione radicale e rigorosa delle più profonde esigenze monastiche, e in primis della *fuga mundi*, colta nella più piena letteralità, come assoluta separazione, anche fisica, dall'ambiente circostante, nella forma della 'reclusione', secondo una tradizione che aveva visto negli ultimi secoli risorgere esperienze di questo genere, condotte per lo più da solitari, ma talvolta anche da associati, con una ricerca e un'accentuazione di tipo essenzialmente mistico.

Questo tipo di vita religiosa comporta — ed è carattere non a caso presente anche nelle *constitutiones ugolinianae* — una costante tensione ascetica esercitata in veglie, tempi di silenzio, digiuni, secondo ritmi e modalità rigidamente normati e stabiliti.

²³ B.F., I, 394-399.

Una scelta quella di queste nuove forze che fu di ordine certamente strutturale, frutto di un'analisi della situazione ecclesiale-religiosa del suo tempo — e che rappresentò uno dei poli della politica ecclesiastica di Ugolino, anche e soprattutto quando salì al soglio pontificio, ma che nasceva anche dall'esigenza di un collegamento con le radici più profonde della sua ricerca spirituale. In questa linea si possono intendere non solo le lettere a Chiara ²⁴ — «mater salutis suae», come la chiama Ugolino — e alle sorelle di S. Damiano, che degnamente si inseriscono nel genere letterario delle lettere di amicizia monastica, o le visite a S. Damiano (nel ricordo di una delle quali nasce una delle più belle delle epistole) ²⁵, ma anche i rapporti intensissimi con alcuni dei monasteri che hanno accettato la sua regola, come quel S. Paolo di Spoleto, presso cui Gregorio IX — in una visita celebrata e ricordata con stupore e ammirazione nella *Vita I* di Tomaso da Celano ²⁶ — sosterrà nel maggio del 1228 nel corso della lotta con Federico II.

E tuttavia rimane un netto e sicuro iato tra il fervido progetto monastico del cardinale Ugolino e la ricerca di altre forme espressive, sia nell'ambito della spiritualità come in quello dei modelli di vita religiosa, quale veniva avvertita almeno da alcuni di questi gruppi femminili, e talvolta (come nel caso di Chiara e delle compagne di S. Damiano) anche con un notevolissimo livello di coscienza.

Che altro fosse il linguaggio di Ugolino e delle «sorores minores» rivela con estrema chiarezza, tra l'altro, la lettera di Gregorio IX dell'11 maggio 1238 ad Agnese di Boemia ²⁷,

²⁴ K. ESSER, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara von Assisi*, in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 274-295.

²⁵ *Ibid.*, 277. La lettera è l' *Ab illa hora* scritta presumibilmente dopo la Pasqua del 1220. È qui anche che si trova l'espressione di «mater salutis suae» riferita a Chiara.

²⁶ *Vita prima*, pars III, num. 122.

²⁷ *B.F.*, I, 248.

in cui ripercorrendo le tappe dell'itinerario delle damianite, coglie come momento fondamentale la concessione, sua, e l'accettazione, loro, delle *constitutiones*, cibo solido che egli contrappone al *potum lactis* della *formula vitae* di Francesco, che fu sempre avvertita, invece, dalle Povere Signore di S. Damiano come il cardine della *forma paupertatis*, a cui tendevano con tutte se stesse.

Nessun tema quanto, forse, quello della clausura pone in luce la radicale diversità dei linguaggi spirituali. Per Chiara — anche se è molto difficile rintracciare senza forzature il progetto originario, tuttavia è possibile coglierne negli scritti lo spirito e le vibrazioni — non si poneva il problema di normare una separazione dal mondo, che era delle profondità del cuore e che si traduceva in una ricerca di silenzio, di raccoglimento per rendere più intensa e senza ombre la contemplazione. Le linee che Francesco aveva tracciato per il comportamento dei frati nell'eremo — è una indicazione, sapiente, della Lainati²⁸ — e il modo di vita che Francesco perseguiva per la Porziuncola, che voleva centro e modello per tutti i minori offrivano luce sufficiente per una vita ritirata di tipo contemplativo, da cui Francesco stesso si sentiva costantemente attratto e a cui riteneva necessario ricorrere nei momenti più duri e impegnativi della sua ricerca religiosa e nei momenti di svolta dell'ordine. Al di là delle indicazioni che Francesco suggeriva per i suoi frati nell'eremo per tempi e scansioni di silenzi e di preghiera, che ricalcavano per altro ritmi propri della vita monastica, per cui ci sarebbe difficile distinguere la dipendenza in questi punti della regola di Chiara da Francesco o da Ugolino — o da una comune tradizione, a cui l'uno e l'altro attingevano — significativa — e non equivoca — è la presenza e la funzione delle serviziali (*servientes*

²⁸ C. A. LAINATI, *Introduzione, a Scritti e fonti biografiche di S. Chiara d'Assisi*, Sez. IV di *Fonti Francescane*, II, Assisi 1977, 2227.

extra monasterium), esemplata, probabilmente, su quella dei frati-madri della *Regula pro eremitoriis* ²⁹.

Nella Regola di Chiara le serviziali appaiono ormai nettamente distinte dalle altre sorelle, pur se ad esse non subordinate, ma non si sarà verificata pure tra loro, nei primi tempi, quell'alternanza di funzioni e di ruoli che la *Regula pro eremitoriis* prevede tra i figli, assorti nella preghiera intensa e continua e le madri che vegliano su di loro, perché non vengano turbati e distratti nel loro raccoglimento? Per Chiara le serviziali — termine certo che ben più di quello di *moniales* doveva esserle caro e doveva richiamarle la dignità della *minoritas* — si collocano, comunque, al cuore del gruppo stesso e in alcuni gesti di particolare attenzione — come la lavanda dei piedi — riportata da varie testimoni del Processo di canonizzazione ³⁰ — si coglie l'atteggiamento verso di loro di Chiara, che le sente sorelle a pieno titolo. E a questo proposito è significativo, in un periodo e in un mondo come quello religioso in cui l'abito si carica di simboli, segna uno stato, fa tutt'uno con la condizione di chi l'indossa, che Chiara prevedesse nella sua regola, a differenza di quanto aveva stabilito Innocenzo IV nella regola del 1247, un'uguaglianza di abito per tutte.

Serviziali che vengono ritenute profondamente legate alla realtà francescana delle damianite dallo stesso Innocenzo IV, che le prevede in quella regola del 1247 ³¹ di cui abbiamo già fatto cenno e di cui parleremo più distesamente, mentre sono assenti — e non a caso — nella regola di Ugolino, che parla sì di *servientes*, ma non facendo cenno di nessuna uscita dal *claustrum* ³². Presenza delle serviziali che non può essere ritenuta solo funzionale e organizzativa, ma che fa corpo in maniera profonda con la concezione della

²⁹ *Regula pro eremitoriis data*, in ESSER, *Opuscula*, 296-298.

³⁰ LAZZERI, *Il processo*, test. III, 9; X, 6.

³¹ B.F., I, 476-488, particolarmente 482.

³² *Ibid.*, 394-399, particolarmente 396.

vita delle *sorores minores* e della *forma paupertatis*, da esse perseguita, come rivelano le parole con cui Chiara accompagnava, come è noto, secondo la testimonianza di sora Angeluccia de messer Angeleio da Spoleto, le serviziali quando uscivano, ammonendole «che quando vedessero li arbori belli fioriti et fronduti laudassero Idio; et similmente quando vedessero li homini et le altre creature, sempre de tutte e in tucte le cose laudassero Idio»³³, parole dove la comunione con il creato e con l'ambiente umano viene colta in tutta la sua intensità e collegata anche con la prospettiva itinerante e, diciamo così, 'dispersa' nel mondo, propria della spiritualità minoritica. E al di là di questi elementi strutturali, presenti nella vita del gruppo di S. Damiano, un modo di sentire e di vivere la *fuga mundi* ben diverso da quello 'claustrato' del cardinale Ugolino si coglie anche nella testimonianza, concorde, di due sorelle — suor Cecilia Cacciaguerra e suor Balvina da Coccorano — che riportano che quando Chiara seppe che «nel Marocco erano stati martirizzati certi frati» — e ciò avvenne nel gennaio del 1220 — «essa diceva che ce voleva andare»³⁴.

Sono testimonianze queste che troppo chiaramente parlano di una tensione, anche in Chiara come in Francesco, tra la vocazione apostolico-missionaria e quella contemplativa, che fu poi per una serie di motivi di tipo essenzialmente socio-culturale, abbracciata e fatta propria dall'assiate, che non avvertì, però, mai la necessità di creare per sé e per le sue compagne schermi, a dividerle dal mondo, così rigidi come quelli previsti dalle *constitutiones*.

Per il cardinale Ugolino la clausura diventa, invece, la chiave di volta di un ordinamento severamente ascetico, di stampo rigidamente monastico, fondato su *certae regulae et mensurae, certae leges disciplinae* — sono parole del pro-

³³ LAZZERI, *Il processo*, test. XIV, 9.

³⁴ *Ibid.*, test. VI, 6; VII, 2.

logo della Regola — ³⁵ che avrebbero permesso una vita seriamente regolata e conseguentemente reso possibile un profondo rinnovamento religioso.

Chiara, tuttavia, pur consapevole di quanto estranee fossero alla ricerca sua e delle sue sorelle le *constitutiones*, le accettò, come accettò la Regola benedettina, cogliendo solo nella *forma paupertatis* il nucleo essenziale della vita evangelica, il punto irrinunciabile, il crogiolo dove si sarebbe provata la fedeltà ultima alla propria vocazione e a Francesco, la via di perfezione su cui non era possibile accogliere l'insegnamento o il consiglio d'alcuno (come aveva ammonito Francesco stesso nelle ultime volontà per le sorelle di S. Damiano).

La povertà è segno significantissimo dell'incarnazione di Cristo, che Chiara, sulle orme di Francesco, e con una particolare vibrazione affettuosa, vede nel « Signore del cielo e della terra, adagiato in una mangiatoia » ³⁶ ; è virtù, unita *in radice* con la « santa umiltà » e « l'ineffabile carità », per cui Cristo « volle patire sul legno della croce e su di esso morire della morte più infamante » ³⁷. È su questo punto, dunque, che Chiara concentra i suoi sforzi e la sua lotta : è nel *Privilegium Paupertatis*, già concesso e stilato di suo pugno da Innocenzo III che si riconosce e trova radicata la linea della *minoritas*, che l'accomuna a Francesco e la rende sua « plantula ».

Ottiene, quindi, da Gregorio IX, all'inizio del suo pontificato la conferma del *Privilegium* e quanto Chiara l'avesse caro ne avevano coscienza molto viva le sue prime com-

³⁵ *B.F.*, I, 395.

³⁶ « Rex angelorum, Dominus caeli et terrae in praesepio reclinator » in BOCCALI, *Concordantiae*, IV *Epistola S. Clarae ad Agnetem*, 21.

³⁷ *Ibid.*, 18, 23 : « In hoc autem speculo refulget beata paupertas, sancta humilitas et ineffabilis caritas, sicut per totum speculum poteris cum Dei gratia contemplari » (18) « In fine vero eiusdem speculi contemplare ineffabilem caritatem, qua pati voluit in crucis stipite et in eodem mori omni mortis genere turpiori » : *ibid.*, 23.

pagne che, quando nel Processo di canonizzazione ne parlano, vibrano come chi tocchi la materia incandescente e rivelativa di una vita. Per Beatrice, una delle sorelle carnali di Chiara la santità della sua madre e sorella si rivelava sì nella verginità, nell'umiltà, nell'assiduità all'orazione, nel disprezzo di se stessa, «nel fervore dell'amore di Dio, nel desiderio di martirio», ma stava «massimamente nello amore del Privilegio della povertà»³⁸, mentre «sora Filippa», terza testimone, ricorda che Chiara «lo Privilegio della povertà... lo onorava con molta reverenza et guardavalo bene e con diligenza», sottolineando il timore che essa nutriceva «de non lo perdere»³⁹. Timore certo non infondato, come testimoniano le pressioni costanti e sollecite perché Chiara accettasse per sé e per le compagne delle proprietà, come riportano alcune damianite nel Processo di canonizzazione e la stessa Leggenda, che riferisce anche la proposta di Gregorio IX di sciogliere Chiara dal voto e, insieme, la fiera risposta dell'assiate di non desiderare a nessun patto e mai in eterno di essere dispensata dalla sequela di Cristo⁴⁰.

L'atteggiamento di diffidenza di Gregorio IX nei confronti della volontà di alta povertà di Chiara e delle sue compagne era radicato in una tradizione ben consolidata nella Chiesa e nella vita monastica, che vede nella povertà una condizione che espone alle preoccupazioni del mondo e perciò poco favorevole a chi voglia dedicarsi ad una seria vita spirituale. Come scrive il pontefice, nel 1232, alle monache di S. Maria delle Povere recluse di Milano, nel dotarle dei beni dell'ospedale di S. Biagio di Monza, egli si preoccupa che «abundante iniquitate et refrigescente cari-

³⁸ LAZZERI, *Il processo*, test. XII, 6.

³⁹ *Ibid.*, test. III, 14.

⁴⁰ *Legenda sanctae Clarae virginis*, ed. F. PENNACCHI, Assisi 1910, num. 14.

tate multorum necessitas nimia» non le costringa, «quod absit», a volgersi indietro ⁴¹.

Ed è preoccupazione sentita e profonda che lo rende attento e paziente nell'escogitare sistemi per provvedere al sostentamento di queste donne che non vogliono possedere. Così quando nel 1233 un cittadino senese offre al monastero delle povere monache recluse di S. Petronilla di Siena i propri beni, che queste non vogliono ricevere, Gregorio IX li affida ai consoli dei mercanti della città perché ne devolvano i frutti «in usus ipsarum... fideliter» ⁴².

Pur se è difficile rintracciare fasi e tempi distinti nella storia di S. Damiano — le scansioni sembrano semmai tutte imporsi dall'esterno, da chi voleva dare forma e norma alla vita delle «sorores minores» — tuttavia la tensione spirituale di Chiara si fa sempre più accesa nell'enucleazione sempre più cosciente di alcuni punti che costituiscono il cuore del Vangelo così come in lei, anche attraverso la voce di Francesco, è risuonato.

Uno dei punti focali le appare il libero rapporto spirituale con i compagni di Francesco, che debbono poter avere accesso a S. Damiano, portando quel pane di cui lei e le sue compagne hanno bisogno. Resistenza di Chiara che nasce da una consapevolezza sempre più avvertita dei limiti imposti alla crescita spirituale del suo gruppo dalle *constitutiones ugolinianae* e da una rigida interpretazione della vigilanza nei rapporti tra frati e *sorores*, quale discendeva anche dalla lettura data da Gregorio IX nella «Quo elongati» ad un capitolo, l'undicesimo, relativo a questo punto, della *bullata* ⁴³. La posizione durissima di Chiara e

⁴¹ L. WADDING, *Annales Minorum*, ann. 1221-1237, II, ad Claras Aquas 1981³, 681.

⁴² *Ibid.*, 687.

⁴³ H. GRUNDMANN, *Die bulle 'Quo elongati' Papst Gregors IX.* già edito in *Arch. francisc. hist.* 54 (1961) 3-25, ora in GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, I: *Religiöse Bewegungen*, in *Schriften der Monumenta*

delle sue compagne, pronte a intraprendere quello che noi oggi chiameremmo uno 'sciopero della fame', ci parlano con estrema nettezza della forza con la quale l'assisiata avvertiva la necessità di uno scambio e di un rapporto spirituale, libero e semplice, con i minori.

Pur se l'esperienza di S. Damiano era stata segnata profondamente dalle *constitutiones ugo linianae*, che avevano condizionato dall'interno modi e ritmi di vita, i quali avevano assunto, almeno in parte, un carattere nettamente monastico, per Chiara s'impone con un'intensità nuova, a quanto ci è dato di cogliere dagli anni '30, l'esigenza profonda di dare alle sorelle una regola propria, che evidenziasse l'anima francescana e minoritica del gruppo.

E ad illuminare questa tensione valgono in modo rilevantissimo le bellissime lettere ad Agnese di Boemia, dove si esprime in tono altissimo una mistica, che nasce dall'elaborazione e dall'incontro di una spiritualità monastica con la fervida radice minoritica. Lettere che testimoniano anche della nascita e dello sviluppo, sempre più intenso, di un rapporto di amicizia spirituale tra queste due donne, dapprima 'madre' Chiara di Agnese, più giovane nel cammino spirituale, poi 'madre e figlia' (quarta lettera, pare, del 1253)⁴⁴, rapporto in cui ciascuna delle due donne si sente, cioè, generata e generatrice nell'incontro con l'altra.

E anche quando non sia stata Chiara a spingere Agnese di Boemia nel 1238 — come suggerisce cautamente il Roggen nel suo rapido, intelligente e vivissimo libretto su Chiara⁴⁵ — a chiedere per lei e per il gruppo che intorno a lei si era costituito a Praga, l'esonero dalle *constitutiones ugo linianae* e la possibilità di potersi fondare sulla *formula vitae* di Francesco, cercando di ottenere alla periferia, di-

Germaniae historica, Band 25/1, Stuttgart 1976, 222-242. L'edizione della bolla è a pp. 236-242; il passo in questione è a pp. 241-242.

⁴⁴ BOCCALI, *Concordantiae*, IV *Epistula*, 4.

⁴⁵ H. ROGGEN, *Lo spirito di S. Chiara*, Milano 1970.

ciamo così, ciò che poteva poi essere esteso a tutto il movimento — certamente possiamo dire comune il cuore e maturata insieme la ricerca che spinse Agnese alla formulazione di una così precisa richiesta.

Ma fu proprio quando Innocenzo IV, salito al soglio pontificio parve riconoscere, con la bolla *Cum omnis* dell'agosto del 1247⁴⁶ la radice francescana del movimento damianita, non componibile entro lo schema benedettino, che Chiara intese come non poteva, ancora una volta, accettare una regola formulata dall'esterno ed estranea sostanzialmente allo spirito che animava l'esperienza sua e delle sue compagne.

A Chiara sembrò infatti che la Regola di Innocenzo IV, pur attenta ad altri aspetti del francescanesimo per l'assiate più marginali (quali una certa relazione con l'esterno permessa alle *servientes*, un collegamento più intenso con i minori ai quali le univa la comune recita dell'ufficio divino secondo la consuetudine francescana e la cura spirituale delle monache ad essi affidate) — questa regola dicevo — tradisse, poi, il cuore stesso della minorità, cioè il rifiuto di possedere, la povertà vissuta in tutta la sua pienezza. Gli ultimi anni di Chiara furono segnati, dunque, dalla stesura della Regola e quale importanza l'assiate attribuisse alla sua accettazione da parte della Chiesa ci testimonia sora Filippa, che dice che Chiara desiderava «pure uno di potesse ponere epsa bolla — s'intende la bolla di approvazione — alla boccha sua et poi de l'altro di morire»⁴⁷.

Una Regola — è importante ricordarlo — che giungeva a conclusione di tutta un'esperienza religiosa non facile e che non fu sempre lasciata libera di realizzarsi seguendo un proprio libero sviluppo interno. Pertanto la Regola riflette le voci e le tradizioni diverse che hanno pesato sulla vita religiosa delle Povere Signore di S. Damiano. Per Chiara,

⁴⁶ *B.F.*, I, 476-483.

⁴⁷ LAZZERI, *Il processo*, test. III, 32.

tuttavia, essa rappresentava la confessione esplicita, oggettiva, direi, della volontà di una totale comunanza di vita tra i frati minori e le sorelle di S. Damiano. E certamente la filiazione francescana è evidentissima: la *bullata* costituisce la base portante di tutta la Regola di Chiara, che deve, però, attingere, per tutto quanto concerne la vita comune, non solo dalla Regola di Benedetto, ma anche da quella di Ugolino e di Innocenzo IV. Ma dove la voce di Chiara si alza piena, libera, spiegata è in quel capitolo che nella divisione attuale è il VI, inserito non a caso al centro, cardine e perno di tutta la regola. L'amore e la fedeltà alla 'santissima povertà' non vengono ivi indicate astrattamente come norme, ma vengono avvertite come il filo rosso di tutto un itinerario spirituale, il cuore della loro vocazione, rivelato ad esse da Dio e illuminato dalla parola di Francesco, impegno, perciò, inviolabile, costitutivo del loro essere e della loro scelta.

Vi si coglie il tono altissimo delle pagine del Testamento di Francesco (che indubbiamente Chiara ebbe qui presente); entrambi — Francesco e Chiara — giunti al culmine, al termine della loro vita, ne ripercorrono, nella luce di una sofferenza scarnificante ed essenzializzante, i momenti fondanti, ne indicano il fuoco animatore, le illuminazioni ultime, tentano di comunicare il punto più alto di comprensione da essi raggiunto. Anche il linguaggio e il «genere letterario» differenziano questo capitolo dal resto del testo e lasciano intravedere un temperamento spirituale libero, non meschinamente chiuso in regolamentazioni esteriori, pur se capace, in alcune specificazioni che vi si formulano, di una traduzione concreta di ideali di vita. Ma ad illuminare dal di dentro la Regola, e a comprendere più profondamente la vita delle prime sorelle e lo spirito che le animava, nulla vale tanto quanto quello splendido documento rappresentato dal Processo di canonizzazione di Chiara.

Dalle testimonianze delle compagne emerge così il ca-

rattere tutto francescano del governo di Chiara: madre spirituale e 'serva' delle sue sorelle, come prescrive la Regola, di lei le compagne ricordano la tenera sollecitudine che si mostrava anche nelle quotidianità dei gesti, che rivelavano un amore concreto e sensibile, un'attenzione personale a ciascuna di loro e ne sottolineano più di ogni altra qualità la misericordia. Nella Regola Chiara vedrà come un compito specifico dell'abbadessa quello della consolazione delle afflitte, perché, scriveva, «non prevalga nel cuore delle afflitte il morbo della disperazione»⁴⁸. Ma quale forza a questa norma viene dalla testimonianza di sora Agnese de messer Oportulo, che ci testimonia che quando Chiara vedeva «alcuna delle sore patere qualche temptatione o tribulatione» la chiamasse «secretamente» a sé «e con lacrime la consolava, et alcuna volta li se gettava alli piedi»⁴⁹.

Il Processo ci informa anche di quali fonti si alimentasse la vita spirituale di queste donne. L'ascolto della Scrittura, accolta soprattutto tramite la predicazione ne costituisce indubbiamente uno dei cardini. Ancora sora Agnese de messer Oportulo ci testimonia che «madonna Chiara molto se delectava de udire la parola de Dio»⁵⁰, ed è tratto questo che l'autore della *Legenda* riprende e sviluppa⁵¹. E quale importanza Chiara vi annettesse ci attesta tra l'altro il duro scontro di cui abbiamo già parlato, che ebbe con Gregorio IX proprio a questo riguardo. Ed è dato interessante in quanto si coglie qui sul nascere quell'esigenza di nutrire in modo serio tutta una spiritualità, che condurrà alla formazione di una letteratura religiosa in volgare, proprio all'interno degli ordini mendicanti femminili. Ed inoltre ci fa

⁴⁸ BOCCALI, *Concordantiae, Clarae Regula*, IV, 2: «Consoletur afflicta. Sit etiam ultimum refugium tribulatis, ne, si apud eam remedia defuerint sanitatum, desperationis morbus prevaleat in infirmis».

⁴⁹ LAZZERI, *Il processo*, test. X, 5.

⁵⁰ *Ibid.*, test. X, 8.

⁵¹ *Legenda*, cap. 37.

avvertiti di come non solo il laicato, ma anche i monasteri, almeno di questi ordini nuovi, sentissero sempre più marcatamente la necessità di accostarsi alla Scrittura, e in modo particolare al Vangelo ed affidassero essenzialmente alla figura del predicatore un compito di mediazione.

Altra grande scuola spirituale di Chiara e delle sue sorelle era rappresentata dalla liturgia, anch'essa fondata, peraltro, sulla Parola. La preghiera loro, poi, a quanto si rileva dalle testimonianze delle compagne era centrata essenzialmente sulla partecipazione cordiale ed affettuosa ai momenti fondamentali della vita di Cristo e in modo particolare a quello della Passione⁵². La Parola, la liturgia, la preghiera costituivano, dunque le fonti più vive a cui queste donne attingevano il mistero cristiano, che Chiara voleva significato anche da gesti semplicissimi, ma evocativi delle realtà profonde come la distribuzione alle sorelle dopo compieta di acqua benedetta, a ricordo dell'acqua sgorgata dal costato crocefisso di Cristo, di cui si faceva memoria nel canto dell'aspersione nel tempo pasquale⁵³.

Ed è forse questa la linfa più propria, che scorre quasi nascosta in tutta la vita di Chiara e delle compagne e che fa di queste donne non delle benedettine, ma delle francescane: questa significatività di ogni cosa, questo esprimere in gesti e in parole misurate, e però piene ed essenziali, il mistero di vita, che avvertivano di vivere. Così il segno di croce che Chiara amava ripetere sugli oggetti umili e quotidiani⁵⁴, il servizio della lavanda dei piedi delle servi-

⁵² LAZZERI, test. X, 3; X, 10; XI, 2.

⁵³ *Ibid.*, test. XIV, 8.

⁵⁴ *Ibid.*, test. I, 16-18; III, 6 e *passim*; *Legenda*, capp. 32-35. Nei *Fioretti* l'immagine di Chiara è legata alla benedizione dei pani alla presenza di Gregorio IX — durante una visita del pontefice a S. Damiano — e al miracolo di un segno di croce rimasto impresso sui pani stessi (*I Fioretti di S. Francesco*, in *Fonti Francescane*, I, num. 1867). Nasce intorno a Chiara la memoria di miracoli eucaristici, come questo ricordato dai *Fioretti* o quello di una moltiplicazione di pani, ricordato nel processo di

ziali⁵⁵, che ella compiva certamente nello spirito di quel passo del Vangelo di Giovanni (Gv. 13), caro anche a Francesco, il risvegliare le sorelle chiamandole nella notte «con certi segni ad laudare Dio»⁵⁶, parlano di una tensione spirituale che, presente non solo in momenti 'religiosi', ma sottesa ad ogni gesto del vivere, gli dà sale e senso.

Con l'accettazione della Regola da parte di Innocenzo IV, si concludeva insieme la vita di Chiara e tutto un travaglio, che aveva condotto il gruppetto di S. Damiano, attraverso obbedienze e resistenze, a costituirsi in un ordine specificamente francescano fondato su una rigorosa fedeltà alla povertà.

Ma quelle donne che vagavano a piedi nudi per tutta l'Italia settentrionale e per un'area ancora più ampia che giungeva sino alla Spagna, alla Francia e alla Germania, cinte del cordone e con l'abito di S. Damiano — chiamate appunto *discalceatae*, *chordulariae* o anche *Minoretæ* — contro le quali Gregorio IX nel 1241, Innocenzo IV nel 1250 e Alessandro IV nel 1257 e nel 1261⁵⁷ invitavano con toni sempre più duri le autorità ecclesiastiche ad intervenire non avranno espresso un'anima del movimento francescano femminile, che non aveva trovato possibilità di affermarsi e di vivere nella Chiesa del XIII secolo?

È una domanda che non può non porsi quando si tenga presente che nel 1298 Bonifacio VIII imponeva a tutto il

canonizzazione (LAZZERI, *Il processo*, test. VI, 16), che sono espressione della consapevolezza nell'ambiente circostante della devozione intensissima di Chiara per l'eucarestia. Mi chiedo se questo elemento non vada ad arricchire e a rendere più complessa la discussione sul comportamento sacerdotale di Chiara e soprattutto sulla lettura in questa chiave data dai testimoni, al di là dell'episodio legato all'attacco dei 'Saraceni' a S. Damiano, in cui Chiara avrebbe portato — o avrebbe fatto portare — davanti a sé il SS. Sacramento (LAZZERI, *Il processo*, test. IX, 2 e *passim*).

⁵⁵ Vedi nota 30.

⁵⁶ LAZZERI, *Il processo*, test. II, 9.

⁵⁷ B.F., I, 290; *ibid.*, 541-542; *ibid.*, II, 183-184; *ibid.*, 417.

monachesimo femminile l'obbligo fermissimo di una chiusura stretta. Tutto il mondo religioso femminile, quale ne fosse lo spirito e la ricerca, veniva costretto ad esprimersi attraverso la grata e nel chiuso del chiostro.

Le clarisse, anche a questo riguardo, hanno rappresentato l'ordine sul quale il papato si è fondato per un rinnovamento del monachesimo femminile⁵⁸, che non poteva sorgere se non da una netta e riaffermata radicalità di vita, il cui senso e la cui direzione però veniva intravvista e indicata per la donna solo nella contemplazione protetta e salvaguardata da un impatto con l'ambiente circostante.

Prospettiva, questa, che credo vada tenuta presente, pur se è solo sulla fedeltà all'altissima povertà, intesa come condizione di una vita colta nella sua nuda essenzialità e insieme come atteggiamento di creaturalità e di totale dipendenza dal Padre, che va misurata la lotta di Chiara e delle sue compagne, che non solo furono le interpreti più rigorose e fervide del cuore del messaggio di Francesco, ma anche riaffermarono in tutta la sua radicalità nella Chiesa e nella società del XIII secolo il rivoluzionario e contestatissimo valore della povertà.

⁵⁸ Vedi a questo riguardo, tra l'altro, R. BRENTANO, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna 1972, pp. 270-271 e *passim*.

ENGELBERT GRAU OFM

DIE SCHRIFTEN DER HEILIGEN KLARA
UND DIE WERKE IHRER BIOGRAPHEN

Stellt man die Schriften der hl. Klara und die Werke ihrer Biographen den Schriften des hl. Franziskus und seiner Biographen gegenüber, so fällt sofort das zahlenmäßige Mißverhältnis in die Augen. Natürlich hat das seinen Grund vor allem darin — wenigstens was die Biographien betrifft —, daß ein Leben in einem streng klausurierten beschaulichen Kloster weniger reich an Ereignissen ist als das apostolische Leben eines Franziskus, obwohl sich auch in S. Damiano manches außergewöhnliche äußere Ereignis abgespielt hat. Im ganzen gilt aber doch vom Leben der hl. Klara jenes Wort des Biographen: « In huius locelli ergastulo, prae caelestis amore Sponsi, virgo se Clara conclusit »¹.

Auch die Zahl der erhaltenen Schriften der hl. Klara ist äußerst gering, nicht weil die Korrespondenz der Heiligen sehr gering gewesen wäre, sondern weil man der Aufbewahrung und Erhaltung ihrer Schriften allzu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat.

I. DIE SCHRIFTEN DER HL. KLARA²

Die erhaltenen Schriften der hl. Klara sind schnell aufgezählt: Fünf Briefe, die Regel von 1253, das Testament und der Segen.

¹ *Legenda sanctae Clarae Virginis*, ed. F. PENNACCHI, Assisi 1910, 15 (nr. 10).

² Es sei auf folgende Untersuchungen, bzw. Einführungen zu den Schriften der hl. Klara hingewiesen:

1. Die Briefe

Wie umfangreich der Briefwechsel der hl. Klara eigentlich gewesen ist, läßt sich schwerlich sagen. Sicher ist nur, daß sie mehr Briefe geschrieben haben muß als die wenigen erhaltenen. Wir wissen z.B. umgekehrt, daß Franziskus an Klara geschrieben hat, wie sie selbst in ihrem Testament bestätigt: «Nec contentus fuit [Franciscus] in vita sua nos hortari multis sermonibus et exemplis ad amorem et observantiam sanctissimae paupertatis, sed et plura scripta nobis tradidit...»³. Ähnliches bekundet Kardinal Rainald in seiner Bestätigung der Klara-Regel: «...formam vitae... quam vobis beatus pater vester sanctus Franciscus verbo et scripto tradidit observandum...»⁴. Diese Schriften sind nicht erhalten geblieben, und leider auch nicht die eventuellen Antworten von Klara. Ferner sind uns zwei Briefe erhalten,

-
- a) M. FABINDER, *Untersuchungen über die Quellen zum Leben der hl. Klara von Assisi*, in *Franzisk. Studien* 23 (1936) 296-306.
- b) E. GRAU, *Leben und Schriften der hl. Klara. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen*, Werl 1976⁴, 13-25.
- c) MARTIN DE BARCELONA, *Estudio científico de las fuentes históricas de San Francisco y Santa Clara*, Barcelona 1981.
- d) F. OLGIATI - CH. A. LAINATI, *Scritti di Chiara d'Assisi*, in *Font Francescane*, II, Assisi 1977, 2241-2298.
- e) I. OMAECHEVARRIA, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos. Introducciones, traducción y notas*, Madrid 1970.
- f) P. ROBINSON, *The Writings of St. Clara of Assisi*, in *Arch. francisc. hist.* 3 (1910) 438-447.
- g) W. SETON, *The Letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia*, in *Arch. francisc. hist.* 17 (1924) 509-519.
- h) J. K. VYSKOČIL, *Legenda Blahoslavené Anežky a čtyři Sv. Kláry [Die Legende der seligen Agnes und die vier Briefe der hl. Klara]*, Praha 1932.

³ *Testamentum S. Clarae*, 34, in *Concordantiae verbales Opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*. Editio textus aliaeque multae adnotationes cura et studio Joannis M. BOCCALI, S. Mariae Angelorum 1976, 187.

⁴ *Regula S. Clarae, Bulla Innocentii Papae IV*, 15 (ed. BOCCALI, 168).

die Kardinal Hugolin an Klara gerichtet hat: einer aus der Zeit, da er noch Kardinal war, und der andere aus der Zeit seines Pontifikates als Gregor IX⁵. Die Antworten Klaras auf diese Briefe fehlen ebenfalls. Daß zwischen Hugolin, bzw. Gregor IX. und Klara öfter Briefe gewechselt wurden, bestätigt die *Legenda S. Clarae*, die heute allgemein Thomas von Celano zugeschrieben wird, mit folgenden Worten: « Saepe quidem nova, ut assolet, emergente difficultate et cum esset Ostiensis Episcopus et postquam ad culmen apostolicum esset euectus, supplex eidem virgini per epistolam factus, poscit suffragium, sentit auxilium »⁶. Ähnlich steht es mit der Korrespondenz zwischen Klara und ihrer leiblichen Schwester Agnes. Von letzterer ist uns ein einziger Brief erhalten⁷, doch keine Antwort Klaras. Daß beide Schwestern öfter Briefe gewechselt haben, ist als sicher anzunehmen, allein schon deswegen, weil Agnes als Äbtissin des neuen Kloster Monticelli manche Anfrage in Hinblick auf die regulare Observanz und besonders bezüglich des Lebens in Armut hatte und Klara um Auskunft und Klärung bat. Von diesen Briefen — ausgenommen der einzige von Agnes — und den Antworten Klaras ist nichts erhalten geblieben. Ein weiterer Briefwechsel ergab sich aus den gleichen Gründen mit jenen Schwestern, die zur Gründung von neuen Klöstern von S. Damiano ausgesandt wurden und für kürzere oder längere Zeit, manche auch für immer, in den Neugründungen blieben, wie z.B. Vallegloria (Spello), Siena, Cortona, Arezzo u.a.⁸. Auch davon ist nichts auf uns gekommen.

Eine ausgedehntere Korrespondenz führte Klara mit der

⁵ Vgl. dazu die Studie von K. EBER, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara von Assisi*, in *Franzisk. Studien* 85 (1953) 274–295.

⁶ *Legenda*, nr. 27 (ed. PENNACCHI, 38).

⁷ Der Text des Briefes steht in der *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* (Anal. Franc. III), ad Claras Aquas 1897, 175–177.

⁸ Vgl. Z. LAZZERI, *Il Processo di Canonizzazione di Chiara d'Assisi*, in *Arch. francisc. hist.* 13 (1920) 403–507, I. Testimonia, 14; u.ö.

seligen Agnes von Prag. Davon sind vier Briefe Klaras erhalten geblieben, jedoch kein einziges Schreiben von der Hand der seligen Agnes. Gewiß mögen hier auch manche Briefe Klaras nicht in Prag angekommen sein. Darauf spielt die Äbtissin von S. Damiano in einem ihrer Briefe selbst an, wenn sie bezüglich der Briefbeförderung von den «*viarum pericula manifesta*» spricht⁹. Daß wegen der Unsicherheit der Verkehrswege manche Briefe ihren Empfänger nicht erreichen, ist sogar uns im hochentwickelten 20. Jahrhundert keine unbekannte Tatsache.

Schließlich dürfte Klara auch noch an manche andere, uns unbekannt Adressaten geschrieben haben, z.B. an Wohltäter. Von all dem ist leider nichts erhalten geblieben.

a) *Die vier Briefe an die selige Agnes von Prag*

Die vier erhaltenen Briefe der hl. Klara an die selige Agnes von Prag sind Antworten auf Briefe, die, wie gesagt, verlorengegangen sind. Das älteste Zeugnis in den Quellen, daß Klara mit Agnes korrespondierte, findet sich in der *Vita Agnetis*, wo es heißt: «*Cum autem sanctitas eius [Agnētis] mirabilis ad aures sanctissimae Clarae virginis pervenisset, illa tam nobili prole divina gratia fecundata gaudens, magnificavit Altissimum eamque crebrius suis gratos litteris materno reverenter ac affectuosissime consolans, studiose in sancto proposito confortavit*»¹⁰. Bedenkt man, daß Agnes 1282 (2. März) gestorben ist und die *Vita* zwischen 1283 und 1322 entstand¹¹, so ist das immerhin ein beachtenswertes Zeugnis. An der Echtheit der vier Briefe hat man lange Zeit gezweifelt, weil keine andere lateinische Vorlage bekannt war als jene in den *Acta Sanctorum* von 1668¹². Eine Ausnahme bildete nur der erste

⁹ *IV. Epistola S. Clarae*, 6 (ed. BOCCALI, 213).

¹⁰ ВЪСКОЌИЛ, *Legenda*, 108.

¹¹ Vgl. *a.a.O.*

¹² *Acta Sanctorum, Martii*, I, Antwerpen 1668, 506–508.

Brief, der in einer Kopie der *Chronica XXIV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum* erhalten war, die 1491 von dem bekannten Ordenschronisten Nikolaus Glaßberger angefertigt war¹³. Nun publizierte W. Seton im Jahre 1915 einen mehr als hundert Jahre älteren deutschen Text aller vier Briefe¹⁴. Die Handschrift, welche diesen Text enthält, stammt aus der Staatsbibliothek Bamberg. Auch die Schreiberin ist bekannt: Katharina Hofmenin, 1336 bei den Klarissen in Nürnberg eingetreten, 1380–1383 und 1390–1393 dort Äbtissin, und gestorben 1393. Seton entdeckte darüber hinaus noch weitere vier Handschriften mit dem gleichen Text: zwei weitere in Bamberg, eine in Wolfenbüttel und eine in Dresden¹⁵. L. Oligier hatte fast zur selben Zeit in Nürnberg eine sechste Handschrift entdeckt¹⁶.

Je länger sich Seton mit den deutschen Texten der vier Briefe beschäftigte, desto mehr kam er zur Überzeugung, daß der deutsche Text keine Übersetzung des Bollandisten-Textes sei, sondern umgekehrt der Text der Bollandisten eine Rückübersetzung des deutschen Textes ins Lateinische. Er gab sich der festen Hoffnung hin, daß die lateinische Vorlage der deutschen Texte gefunden würde. Diese ältere lateinische Vorlage war aber bereits entdeckt, und zwar 1896 von A. Ratti, dem späteren Papst Pius XI., damals

¹³ Die Hs. befindet sich im Franziskanerkloster zu Hall/Tirol und ist beschrieben in *Anal. Franc.* III, XVI. Der Text dieses 1. Briefes von der Hand Glaßbergers stimmt fast wörtlich mit dem Text der Hs. von Mailand überein, von der gleich die Rede sein wird. Das zeigt, daß der Schreiber über eine gute Quelle verfügte.

¹⁴ Vgl. W. SETON, *Some New Sources for the Life of Blessed Agnes of Bohemia including a Fourteenth Century Latin Version and a Fifteenth Century German Version of Her Life* (*British Society of Franciscan Studies*, 7), Aberdeen 1915, 51–55, 151–164.

¹⁵ SETON, *The Letters*, 510.

¹⁶ *Arch. francisc. hist.* 12 (1919) 118.

Präfekt der Ambrosiana in Mailand¹⁷. Die Nachricht über die Auffindung des lateinischen Textes war seinerzeit kaum beachtet worden. Als Seton darauf aufmerksam gemacht wurde, war er sich alsbald mit Ratti einig, daß die Mailänder Handschrift zwischen 1280 und 1330 geschrieben ist und damit dem Ableben der seligen Agnes sehr nahe kommt. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Handschrift um eine unmittelbare, auf jeden Fall aber sehr frühe Kopie der Originalbriefe von Prag. 1924 konnte Seton den lateinischen Text der Briefe publizieren¹⁸. Eine endgültige kritische Ausgabe der vier Briefe besorgte J. K. Vyskočil¹⁹ im Rahmen seiner Edition der *Vita b. Agnetis*, in der Seton an einigen Stellen des Textes berichtigt wird. Vyskočil konnte auch die Abfassungszeit der Mailänder Handschrift noch etwas einengen, und zwar auf die Zeit zwischen dem 18. Januar 1283 und dem 8. November 1322. Damit ist die Echtheit dieser Briefe sichergestellt.

Die Empfängerin der vier Briefe ist Agnes von Prag, die Tochter König Ottokars I. von Böhmen (1197–1230) und der Königin Konstanze von Ungarn. Agnes war als Kind mit König Heinrich (VII.), dem Sohn Kaiser Friedrichs II. (1210 bzw. 1215–1250), verlobt. Nachdem aber Heinrich die Tochter Herzog Leopolds von Österreich, Margarete, geheiratet hatte, scheint sich Heinrich III. von England (1216–1272), nach einigen Quellen Friedrich II. selbst, um ihre Hand beworben zu haben²⁰. Agnes willigte aber nicht ein, wohl in Hinblick auf die Auflösung der

¹⁷ A. RATTI, *Un codice pragensis a Milano con testo inedito della vita di S. Agnese di Praga*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, ser. II, 29 (1896) 392–396.

¹⁸ Siehe oben, Anmerkung 2 g.

¹⁹ Siehe oben, Anmerkung 2 h.

²⁰ Vgl. K. WENK, *Hat sich Friedrich II. um die Hand der seligen Agnes von Prag beworben?*, in *Arch. francisc. hist.* 15 (1922) 203–207. — M. FABBINDER, *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarisse*, Werl i. Westf. 1957.

ersten Verlobung. 1232 ließen sich die ersten Minderbrüder in Prag nieder. Durch sie erhielt Agnes genauere Kunde vom hl. Franziskus und von Klara. Agnes baute den Minderbrüdern eine Kirche, errichtete ein Hospital für Arme und Kranke, an das sie 1233 ihr eigenes Kloster St. Salvator anschloß, um an Pfingsten 1234, 11. Juni, in dasselbe einzutreten. Auf Agnes' Bitten hatte Papst Gregor IX. 1233 Klarissen aus Trient nach Prag geschickt²¹, um bei der Neugründung zu helfen. In diesem neuen Kloster wollte Agnes mit ihren sieben Gefährtinnen aus hochadeligem Geschlecht, die mit ihr eingetreten waren, so leben wie Klara von Assisi mit ihren Schwestern in S. Damiano. Der Kampf um die strenge Form der Armut blieb auch Agnes nicht erspart, doch war sie damit nicht so erfolgreich wie Klara.

Die Abfassungszeit der vier Briefe läßt sich nur ungefähr bestimmen. Die Meinungen gehen nicht unerheblich auseinander, wie aus der folgenden Aufstellung zu ersehen ist:

Brief	Robinson	Faßbinder	Vyskčoil	Omaechevarria	Olgiati-Lainati
I.	vor 1234	vor 11.6. 1234	nach 11.6. 1234	1234	nach 5.6. 1234
II.	um 1235	1234-1239	1235-1236 (sicher vor Mai 1238)	1235-1238	1235-1238
III.	Anfang 1238	Anfang 1238	5.5.-18.12. 1238	1235-1238	vor 1238
IV.	kurz vor 11.8.1253	August 1238	kurz vor 11.8.1253	1252	1253

²¹ Vgl. W. SETON, *Some New Sources for the Life of Blessed Agnes of Prag including Some Chronological Notes and a New Text of the Benediction of St. Clara*, in *Arch. francisc. hist.* 7 (1914) 185-197. - VYSKČOIL, *Legenda*, 106-107.

Das bunte Bild der angegebenen Zeiten zeigt, daß schlüssige Argumente für sichere Daten schwerlich zu finden sind. Nach meiner eigenen Meinung ist der I. Brief vor Pfingsten 1234 geschrieben; der II. Brief in der Zeit von 1234–1238; der III. Brief in den ersten Monaten 1238; der IV. Brief zwischen Februar und Anfang August 1253.

b) *Der Brief an Ermentrudis von Brügge*

Antonio Melissano da Macro berichtet in seinen *Supplementa* zu den *Annales Ordinis Minorum* des L. Wadding²², daß die hl. Klara zwei Briefe an Ermentrudis geschrieben habe. Ermentrudis hatte in Flandern mehrere Klöster gegründet, die nach der Weise von S. Damiano leben wollten²³. Melissano spricht zwar von zwei Briefen, führt dann aber nur einen an und leitet ihn mit folgenden Worten ein: «...ideoque [Clara] ad eam [Ermentrudem] binas scripsit epistolas huiusmodi tenoris»²⁴. Dann folgt der Wortlaut eines Briefes. Aus der Art, wie der Brief eingeführt ist, kann man den Schluß ziehen, daß hier nicht ein Originaltext sondern eine Inhaltsangabe beider Briefe vorgelegt wird. Der Brief ist also in dieser Form nicht authentisch. Weil auch die Vorlagen, die Melissano benützt hat, nicht weiter bekannt sind, wird dieser Brief in der von ihm überlieferten Form von manchen überhaupt als zweifelhaft angesehen. Vergleicht man aber die Gedanken dieses Briefes mit denen in den Briefen an Agnes von Prag, dann kann man sagen: die Gedanken sind im wesentlichen dieselben.

²² Diese Ergänzungen reichen von 1213–1500 und sind in der 2. und 3. Auflage der *Annales* jeweils an Ort und Stelle beige gedruckt; vgl. B. PANDŽIĆ, *Gli «Annales Minorum» del p. Luca Wadding*, in *Studi Francescani* 54 (1957) 275–287, besonders 284, Anmerkung 31.

²³ Zu ihrem Leben: WADDING, *Annales*, ad annum 1257, Suppl. nr. 8–27. – D. DE KOK, *De origine Ordinis s. Clarae in Flandria*, in *Arch. francisc. hist.* 7 (1914) 234–246. – A. HEYSSE, *Origo et progressus Ordinis S. Clarae in Flandria*, in *Arch. francisc. hist.* 37 (1944) 165–201.

²⁴ WADDING, *Annales*, ad annum 1257, Suppl. nr. 20.

Die Bedeutung der Briefe der hl. Klara liegt vor allem darin, daß sie trotz der geringen Anzahl, die überliefert ist, einen tiefen Einblick in ihr religiöses Leben gewähren, in ihre Geistigkeit, d.h. insbesondere in ihr Verständnis der Nachfolge Christi. Einen breiten Raum nehmen in ihren Ausführungen die Armut und Demut ein; in reichen Bildern, in liturgischen und biblischen Anspielungen entfaltet sie ihre Gedanken über die Armut und Demut Christi. Die Sinndeutung ihres nach außen so unauffälligen, nach innen so reichen Lebens in der strengsten Klausur und völligen Abkehr von der Welt mündet immer wieder in den Lobpreis Gottes, der sie und ihre Schwestern zu diesem Leben in der Kirche berufen hat. Daraus ergeben sich dann ganz von selbst die Hinweise und Mahnungen, auch die fernen Töchter möchten sich der Berufung würdig erweisen, ihr treu bleiben und zum Gipfel der Vollkommenheit gelangen. Die Geistigkeit der hl. Klara ist typisch orientiert an Franziskus. Doch drückt Klara in durchaus eigenständiger Sprache ihre Gedanken aus; sie tut es in echt fraulicher Weise und setzt die Akzente entsprechend ihrem streng kontemplativen Leben. Es finden sich großartige, ja abgrundtiefe Gedanken in diesen Briefen, die nur jemand schreiben kann, der tief in Gottes Wort und in den Sinn der eigenen Berufung eingedrungen ist, und konsequent und radikal, dazu in tiefer Freude über Gottes Gnade und Ruf danach lebt.

Für den Historiker und Biographen liefern die Briefe der Heiligen neben indirekten Hinweisen auch manche interessante direkte Fakten. Das gilt z.B. vom zweiten Brief an Agnes von Prag, wo Klara auf den Generalminister, Bruder Elias, zu sprechen kommt und folgendes schreibt ²⁵: « In hoc autem, ut mandatorum Domini securius viam perambules, venerabilis patris nostri Heliae, generalis ministri, consilium imitare; quod praepone consiliis ceterorum

²⁵ II. *Epistola*, 15–17 (ed. BOCCALI, 204).

et reputa tibi carius omni dono. Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediat, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari, sed pauperem Christum, virgo pauper, amplectere». Wie Klara die Willensmeinung des hl. Franziskus, ihres geistlichen Vaters, allen sonstigen Vorschriften vorzog, so standen für sie — das geht aus diesen Zeilen klar hervor — die Anordnungen seines derzeitigen Nachfolgers, des Bruders Elias (1232–1239), an erster Stelle. Sie wollte dies auch von den anderen Klöstern so gehalten wissen, damit die Verbindung mit dem Ersten Orden aufrechterhalten bliebe. Man kann diese Stelle aus Klaras Feder bei der Beurteilung des Bruders Elias nicht hoch genug bewerten. Denn aus diesen Zeilen klingt nicht nur die Achtung und Ehrfurcht vor dem Generalminister des Ordens und seinem Amt sondern ohne Zweifel auch eine tiefe persönliche Verehrung, die Klara dem Bruder Elias entgegenbrachte.

Im dritten Brief an Agnes sind die Ausführungen Klaras über das Fasten aufschlußreich und zeigen damit ein Stück des alltäglichen Lebens der Schwestern in S. Damiano. Interessant ist überdies, daß sich Klara selbst zu den «Gesunden und Kräftigen» («sanae et validae») rechnet²⁶, obwohl sie seit 1224/25 von schwerer Krankheit geplagt war²⁷. Was die körperliche Abtötung betrifft, war Klara — wie Franziskus — hart bis zum Übermaß gegen sich selbst, aber voll der weisen Mäßigung gegen ihre Schwestern. Darum gibt sie Agnes von Prag den besorgten Rat und bittet mit bewegten Worten: «...a quadam indiscreta et impossibili abstinentiae austeritate quam te agram cognivi, sapienter, carissima, et discrete te retrahi rogo et in Domino peto, ut vivens vivens (!) confiteris Domino

²⁶ III. *Epistola*, 25.27 (ed. BOCCALI, 210).

²⁷ L. HARDICK, *Zur Chronologie im Leben der hl. Klara*, in *Franzisk. Studien* 85 (1953) 174–210, hier besonders 202.

rationabile tuum Domino reddas obsequium, et tuum sacrificium semper sale conditum »²⁸.

Der vierte Brief liefert einen Hinweis darauf, daß Agnes, Klaras leibliche Schwester, zur Zeit der Abfassung des Briefes von Monticelli wieder nach S. Damiano zurückgekehrt war²⁹.

Abschließend sei noch gesagt, daß Klara die lateinische Sprache sehr gut beherrschte und gewandt ihre Gedanken zum Ausdruck bringen konnte.

2. Die Regel der hl. Klara von 1253³⁰

Nach den Briefen ist über die Regel der hl. Klara zu sprechen. Die Geschichte dieser Regel beginnt eigentlich mit dem Tag, da Klara die Welt verließ, und findet ihren Abschluß einen Tag vor dem Tod der Heiligen. Weil diese Geschichte für das Verständnis der Regel wichtig ist, wird sie im folgenden umrissen.

Klara lebte mit ihren Schwestern in S. Damiano bald nach ihrer Einkleidung (18./19. März 1212) bis 1218/19 unter der persönlichen Leitung des hl. Franziskus. Ihre Lebensform war nach dem Beispiel des Heiligen und seiner Brüder das Evangelium. Bald gab Franziskus eine kurze schriftliche Regel, die sog. « *Forma vivendi* »³¹, die gleich

²⁸ III. *Epistola*, 40–41 (ed. BOCCALI, 210).

²⁹ IV. *Epistola*, 38 (ed. BOCCALI, 216).

³⁰ Vgl. oben Anmerkung 2; dazu E. GRAU, *Die Regel der hl. Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223)*, in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 211–273. – Z. LAZZERI, *La « Forma vitae » di S. Chiara e regole sue e del suo Ordine*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario, 1253–1953*, Assisi 1954, 79–121; doch können wir in verschiedenen Punkten mit Lazzeri einig gehen. – L. OLIGER, *De origine Regularum Ordinis S. Clarae*, in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 181–209, 418–447.

³¹ *Regula S. Clarae*, VI, 3–4 (ed. BOCCALI, 174); *Testamentum S. Clarae*, 38 (a.a.O., 187). – Vgl. auch den Brief Gregors IX. vom 11. Mai 1238 an die selige Agnes von Prag (*Bull. Franc.*, I, 248).

der franziskanischen Urregel von 1209/10 im wesentlichen nur aus Worten der Heiligen Schrift zusammengestellt war. Doch wie diese ist auch jene verlorengegangen; nur Bruchstücke sind von der einen in der *Regula non bullata*, von der anderen in der Regel der hl. Klara erhalten geblieben. Die «*Forma*» war keine Regel im eigentlichen Sinn, da ihr die für ein klösterliches Leben notwendigen Einzelbestimmungen fehlten. Man kann sie als «*geistliches Dokument*» bezeichnen. Wie Franziskus für seine Brüder, ersetzt auch Klara das Fehlende durch ihr lebendiges Beispiel. Zudem galt die «*Forma*» nur für S. Damiano, weil Franziskus nur für die dortigen Schwestern zu sorgen sich verpflichtet hatte. Klara hielt aber an dieser «*Forma*» immer beharrlich fest, weil sie die beiden ihr so wesentlichen Punkte enthielt, um die sie ihr Leben lang gekämpft hat: die vollkommene Armut gemäß dem Evangelium und dem Beispiel des hl. Franziskus und dazu die geistliche Betreuung durch die Minderbrüder. Die «*altissima paupertas*»³² wurde ihr schon 1215/16 von Papst Innozenz III. (1198–1216) durch das «*Privilegium paupertatis*» bestätigt³³, das Gregor IX. in feierlicher Weise am 17. September 1228 erneuerte³⁴.

Inzwischen hatte Kardinal Hugolin, Bischof von Ostia, als päpstlicher Legat 1218 in der Toscana Klöster nach der Art von S. Damiano gegründet und diese neu entstandenen Frauenklöster organisiert. Er verfaßte für sie eine neue strenge, ausführliche Ordensregel³⁵. Sie setzt die

³² *Regula S. Clarae*, VIII, 4 (ed. BOCCALI, 176).

³³ Vgl. E. GRAU, *Das Privilegium paupertatis der hl. Klara. Geschichte und Bedeutung*, in *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 17–25.

³⁴ Text in *Seraphicae Legislationis Textus Originales*, ad Claras Aquas 1897, 97–98.

³⁵ Der Text dieser Regel ist zu finden in *Bull. Franc.*, I, 268–267 und nochmals 394–399. – Zur Klausurfrage in Hugolins Regel vgl. E. GRAU, *Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der hl. Klara*, in *Studia Historico-Ecclesiastica. Festgabe für L. Spätling* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 19), Roma 1977, 312–314.

Benediktinerregel voraus, weshalb man oft auch von den « Konstitutionen Hugolins » spricht. Was Klara am meisten am Herzen lag, die strenge Armut und der Anschluß an den Minderbrüderorden, wird darin gar nicht erwähnt. Mögen fast alle anderen Klöster außerhalb Assisi diese neue Regel angenommen haben, in S. Damiano wurde sie sicher nur soweit beobachtet, als sie nicht gegen die « Forma vivendi » des hl. Franziskus verstieß. Manches wurde aber angenommen und ging auch später in Klaras Regel ein.

Am 13. November 1245 bestätigte Innozenz IV. (1243–1254) in feierlicher Form die Regel Hugolins für alle Klarissenklöster³⁶, änderte indes schon zwei Jahre später, bewogen durch die Bitten der Schwestern, seine Maßnahme und gab am 6. August 1247 eine neue Regel³⁷. In einer weiteren Bulle vom 23. August 1247 verpflichtete er wiederum alle Klarissen auf die neue Regel³⁸ und gab auch die Gründe für die Neuredaktion an: verschiedene Zweifel an der Regel Hugolins, viele Dispensen von ihr, worunter die Einheitlichkeit des Ordens gelitten habe. Die neue Regel, im wesentlichen eine mildere Fassung derjenigen Hugolins, legte nicht mehr die Benediktinerregel zugrunde sondern die *Regula bullata* der Minderbrüder von 1223. Hatte sich Hugolin über die für Klara so wichtige Frage des Besitzes, bzw. der Armut ausgesprochen, so erlaubte nun Innozenz IV. gemeinsames Eigentum an beweglichen und unbeweglichen Gütern. Die Seelsorge der Klöster wird allerdings dem Ersten Orden übertragen. Auch die Aufsicht über die Klöster wird jetzt dem Generalminister der Minderbrüder, bzw. dem Provinzialminister, in dessen Provinz das Kloster liegt, abgetreten. Es ist sicher, daß Klara die Regel Innozenz' IV. nicht übernommen hat. Doch lassen sich Spuren von ihr in der Regel der hl. Klara nachweisen.

³⁶ « *Solet annuere* », in *Bull. Franc.*, I, 394–399.

³⁷ Text in *Bull. Franc.*, I, 413–427.

³⁸ « *Quoties a nobis* », in *Bull. Franc.*, I, 488.

Klara wollte unbedingt eine artgemäße Regel nach dem Geist des hl. Franziskus. Darum machte sie sich nun selbst ans Werk; sie begann mit der Niederschrift wohl um 1247³⁹. Und nachdem Innozenz IV., seinen nicht gerade glücklichen Griff einsehend, am 6. Juni 1250 erklärt hatte, daß keine Schwester zur Annahme seiner Regel gezwungen werden dürfe⁴⁰, und so die Allgemeinverpflichtung widerrufen war, konnte Klara mit Recht hoffen, die Bestätigung der römischen Kurie für ihre eigene Regel zu erhalten.

Die Regel der hl. Klara erhielt eine zweifache kirchliche Bestätigung, an Rang und Qualität allerdings verschieden. Die erste Bestätigung erteilte der Ordensprotektor, Kardinal Rainald durch das Schreiben « Quia vos » vom 16. September 1252⁴¹. Klara gab sich damit aber nicht zufrieden, obwohl diese Bestätigung ausdrücklich im Namen des Papstes geschah⁴². Sie wollte, daß ihre Regel von der höchsten kirchlichen Autorität selbst bestätigt würde, also durch eine päpstliche Bulle. Die Umstände, wie es dazu kam, sind mit Sicherheit zu rekonstruieren aus den wenigen, im wahrsten Sinne des Wortes außerordentlichen Tatsachen, die überliefert sind, zusammen mit dem, was wir über die Ausstellung päpstlicher Bullen wissen⁴³.

Glücklicherweise ist die Originalbulle Innozenz' IV. « Solet annuere » vom 9. August 1253 erhalten. Die Bulle enthält auch das schon erwähnten Schreiben « Quia vos » des Kardinals Rainald. Am oberen Rand der Bulle ist, von Innozenz IV. mit eigener Hand geschrieben, zu lesen: « Ad instar fiat S. », d.h. « Es werde gemäß der Vorlage

³⁹ Vgl. OLIGER, *De origine*, 435.

⁴⁰ « Inter personas », in *Bull. Franc., Supplementum*, 22.

⁴¹ *Regula S. Clarae*, Prologus, 10–17 bis Epilog, 14 (ed. BOCCALI, 176–182).

⁴² *Regula S. Clarae*, Prologus, 16 (ed. BOCCALI, 168).

⁴³ Vgl. zum folgenden: E. GRAU, *Die päpstliche Bestätigung der Regel der hl. Klara (1253)*, in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 317–323.

(dem Entwurf) ausgeführt. S. » Darunter steht von gleicher Hand geschrieben: « *Ex causis manifestis michi et protectori mon fiat ad instar* »⁴⁴, d.h. « Es werde aus den mir und dem Protektor des Klosters [mon = monasterii] bekannte Gründen gemäß der Vorlage (dem Entwurf) ausgeführt ».

Was bedeuten nun diese vom Papst selbst geschriebenen Sätze? Der erste Satz ist eine Formel, mit der die Päpste die ihnen vom Datar, dem Vorsteher der päpstlichen Kanzlei, zur Ausfertigung von Bullen vorgelegten Bittgesuche unterschrieben. Zur Unterschrift auf solchen Bittgesuchen verwendete der Papst den Anfangsbuchstaben seines Taufnamens, in unserem Fall « S » = Sinibaldus⁴⁵. Nach der Kurialgepfogenheit ging jeder Bulle ein Bittgesuch voraus, das dann vom Papst in der angegebenen Weise unterzeichnet wurde. Die Unterschrift des Papstes mit seinem Namenssigel bedeutete die Gewährung der Bitte, die dadurch schon Rechtskraft erlangte. Für die päpstliche Kanzlei war es zugleich die Anweisung, das entsprechende Schriftstück auszufertigen. Die Bulle selbst wurde vom Papst nicht mehr unterschrieben außer in manchen besonderen Fällen, z.B. bei Bestätigung von Eigentum; dann unterschrieben gewöhnlich auch Kardinäle. Im Normalfall genügte für die Echtheit des Schriftstückes der Name des Papstes, der groß geschrieben oben an erster Stelle stand, zusammen mit dem Siegel, das am Ende in der Kapsel (= bulla) angeheftet wurde.

Die Bedeutung des zweiten längeren Satzes ergibt sich aus dem Folgenden: Innozenz IV. besuchte Klara zweimal in ihrer letzten schweren Krankheit, das zweite und letzte Mal zwischen dem 1. und 8. August 1253⁴⁶. Klara, ermutigt durch diese unerhörte Herablassung — wann war je der

⁴⁴ Texte und einschlägige Literatur bei OLIGER, *De origine*, 429.

⁴⁵ Sinibald Fieschi aus Genua, zum Papst gewählt am 25. Juni 1243.

⁴⁶ Vgl. GRAU, *Die päpstliche Bestätigung*, 320–321.

Papst an das Sterbebett einer Nonne geeilt? —, hat sicher anläßlich eines dieser Besuche, wahrscheinlich des zweiten, um die Erfüllung ihres sehnlichsten Wunsches gebeten: Bestätigung der Regel durch eine päpstliche Bulle. Die Tatsache, daß bei der schriftlichen Ausfertigung der Bulle, wie vorhin geschildert, der Kurialstil nicht eingehalten wurde, vielmehr Bulle und Bittgesuch gleichsam in eins zusammenfielen, zeigt die außergewöhnlichen Umstände dieser Regelbestätigung und nicht zuletzt auch das große Wohlwollen des Papstes. Im einzelnen kann man daraus entnehmen, daß sehr wahrscheinlich überhaupt kein schriftliches Bittgesuch vorlag, oder dieses mindestens nicht zur Hand war, vielmehr Innozenz der mündlichen Bitte an Klaras Sterbebett die mündliche Bestätigung gab; ferner daß der Papst, um die Nichteinhaltung der üblichen Form auszugleichen, auf die Originalbulle die bekannten Worte schrieb: « Ad instar fiat S. », welche das rechtliche Inkrafttreten ausdrückt; und schließlich, um das Zuwiderhandeln gegen den gewöhnlichen Amtsweg zu erklären und späteren Mißhelligkeiten vorzubeugen, noch beifügt: « Ex causis manifestis... »⁴⁷.

Der Gang der Ereignisse war also folgender: Innozenz IV. bestätigte die Regel mündlich am Sterbett der Heiligen, ließ die Bulle nach Rückkehr in seine Residenz bei S. Francesco durch die Dataria ausfertigen — Datum der Ausfertigung ist der 9. August 1253 — und schickte das Dokument, wie der Heiligsprechungsprozeß berichtet⁴⁸, einen Tag vor Klaras Tod, also am 10. August 1253, durch einen Minderbruder zu Klara nach S. Damiano, die es mit höchster Ehrfurcht entgegennahm.

Noch ein weiteres steht, von fremder Hand geschrieben, am äußeren Rand der Bulle: « Hanc beata Clara tetigit et osculata (!) est pro devotione pluribus et pluribus vici-

⁴⁷ Vgl. *a.a.O.*, 321–322.

⁴⁸ *III. Testimonia*, 32 (LAZZERI, *Il Processo*, 59).

bus »⁴⁰, d.h. « Die selige Klara berührte und küßte diese Bulle aus Ehrfurcht immer und immer wieder ». Klara hatte ihr Ziel erreicht und konnte in Ruhe sterben. Die Schwestern gaben ihr das Zeichen ihres Sieges, die Bulle, mit ins Grab. Erst 1893 wurde die Bulle wieder gefunden und wird als kostbarer Schatz im Kloster S. Chiara zu Assisi aufbewahrt und gezeigt⁵⁰.

Seit L. Wadding⁵¹ wurde die Regel der hl. Klara als von Franziskus verfaßt betrachtet. Doch ist diese Ansicht heute aufgegeben und Klara allgemein als Verfasserin anerkannt⁵², freilich ist vieles nicht als authentisch sondern als original anzusprechen, um diese Unterscheidung, die K. Eßer bei den *Opuscula* des hl. Franziskus mit Recht eingeführt hat⁵³, auch hier zu gebrauchen.

Klaras Regel ist eine vollständige Ordensregel, deren Vorbild unverkennbar die *Regula bullata* des Minderbrüderordens von 1223 ist, aus der Klara vieles wörtlich herübergenommen hat. Viele Vorschriften zweiten und dritten Ranges aber, mehr oder weniger « technische Dinge » (z.B. über die Klausur, die Pforte, Sprechöffnung, Gitter usw.), die in der Minderbrüderregel nicht vorkommen, übernahm sie zum Teil aus den Regeln Hugolins und Innozenz' IV. Klara erwähnt keine der früheren Regeln mit Namen außer der « *Forma vivendi* »⁵⁴. Für Klara galt eben das Wort des hl. Franziskus, seine schriftlichen und mündlichen Belehrungen als Grundlagen ihres Lebens und ihrer Regel.

⁴⁰ Text bei OLIGER, *De origine*, 429.

⁵⁰ Vgl. *Seraphicae Legislationis Textus Originales*, 2-3. — Über die Abschriften vgl. *a.a.O.*, 5.

⁵¹ WADDING, *Annales*, ad annum 1224, nr. 1.

⁵² Vgl. u.a. OLIGER, *De origine*, 432-435 und FABINDER, *Untersuchungen*, 302.

⁵³ K. EßER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition* (Spicilegium Bonaventurianum, 13), Grottaferrata 1976, 7 u.ö.

⁵⁴ *Regula S. Clarae*, VI, 2-4 (ed. BOCCALI, 174).

So ist es ganz natürlich, daß Klaras Regel ganz vom Geist des hl. Franziskus erfüllt ist. Alles, was Franziskus besonders am Herzen lag — ausgenommen das strikte Geldverbot — und auch für die Armen Frauen gelten konnte, findet man in Klaras Regel. Auch sie hebt wie Franziskus den evangelischen Charakter der Regel nachdrücklich hervor. Um die Schwestern betont darauf hinzuweisen, daß sie kraft ihrer Berufung gehalten seien, nach der Form des Evangeliums zu leben, setzt sie wie Franziskus zu Anfang und Ende ihrer Regel das gewichtige Wort vom Evangelium, das wie eine Klammer das Ganze zusammenhält: « *Forma vitae Ordinis Sororum pauperum... haec est : Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare* », und am Ende der Regel : « *...et sanctum Evangelium, quod firmiter promisimus, in perpetuum observemus* »⁵⁵. Die zwölf Kapitel — die Einteilung in Kapitel geschah erst später nach dem Vorbild der *Regula bullata* der Minderbrüder ; die Originalbulle hat einen durchlaufenden Text —, die zwischen dem doppelten « *sanctum Evangelium* » stehen, sind geformt aus dem Geist des Evangeliums : das Leben nach den evangelischen Räten ; die Mahnung an die Kandidatinnen, ihr Eigentum an die Armen zu verteilen ; die Arbeit ; die absolute Armut ; die Bettelarmut ; die Güte gegen die Fehlenden ; das Verhältnis zwischen Äbtissin und Schwestern ; das Verhältnis der Schwestern zueinander ; die geistlichen Ermahnungen, besonders zu Liebe und Demut ; mittelbar auch der Name « *Sorores pauperes* ». Nur vom Evangelium her sind beide Regeln zu verstehen ; die evangelische Substanz gibt ihnen den besonderen Ton und Charakter⁵⁶.

So sehr die Klara-Regel von der Minderbrüderregel abhängig ist, Klara übernimmt diese Regel nicht automatisch, sondern paßt jeweils ihre Vorschriften, wo es nötig

⁵⁵ *Regula S. Clarae*, I, 1-2 und XII, 13 (ed. BOCCALI, 168 und 181).

⁵⁶ Vgl. GRAU, *Die Regel der hl. Klara*, 242-245, 249-256, 259-262.

ist, den eigenen Verhältnissen in kluger Weise an, ohne aber dabei die franziskanische Eigenart zu verletzen. Sie löst das Geldproblem auf eigene Weise⁵⁷, verschärft gegenüber der Minderbrüderregel wesentlich die Fastenvorschriften und die Bestimmungen bei Aufnahme der Kandidatinnen⁵⁸. Alles, was der Minderbrüderregel eigen ist und von ihr nicht übernommen wurde, läßt sich in die Worte zusammenfassen: äußeres Apostolat, Organisation des Ordens, Verbindung von tätigem und beschaulichem Leben. Diese Auslassungen sind begründet einerseits in der Verschiedenheit der Aufgaben, der Wirksamkeit und Tätigkeit beider Orden, andererseits in der Verschiedenheit eines Männer- und Frauenordens an sich, und schließlich auch in der ganz verschiedenen Entwicklung, die beide Orden nahmen⁵⁹. Bei aller Strenge, die in den Vorschriften der Klara-Regel spürbar ist, wirkt sie in keiner Weise kleinlich und eng. Die Vorschriften atmen immer eine gewisse Weite und echte Menschlichkeit. Dies wird besonders deutlich an den Stellen, wo ein Vergleich mit der Regel Hugolins möglich ist.

3. Das Testament der hl. Klara⁶⁰

Wie Franziskus seinen Brüdern ein Testament hinterlassen hat, so auch die hl. Klara ihren Schwestern. Wie Franziskus hält auch sie Rückschau auf ihr Leben und die Anfänge ihres Ordens. Sie spricht von ihrer Bekehrung, ihrer Berufung, der Ordensgründung, vom Privileg der

⁵⁷ Vgl. E. GRAU, *Die Geldfrage in der Regel der hl. Klara und in der Regel der Minderbrüder*, in *Chiara d'Assisi* 1 (1958) 115–119; dasselbe in etwas verkürzter Form in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 266–270.

⁵⁸ Die Änderungen sind nicht willkürlich durchgeführt, sondern durch wichtige Gründe veranlaßt; vgl. GRAU, *Die Regel der hl. Klara*, 269–270, 263–266, 270–272.

⁵⁹ Vgl. *a.a.O.*, 272–273.

⁶⁰ Vgl. oben Anmerkung 2.

Armut, das ihr Papst Innozenz III. verliehen, vom engen Anschluß an den Minderbrüderorden. Rührende Worte weihet sie dem Andenken des hl. Franziskus, den sie den « Gründer und Pflanze » ihres Ordens nennt⁶¹. Sich selbst betrachtet sie nur als seine « kleine Pflanze »⁶². Das Testament klingt aus in Ermahnungen voll Herzlichkeit und Güte an ihre Nachfolgerinnen im Äbtissinnenamt und an alle Schwestern, der hohen Berufung immer treu zu bleiben. Das ganze geistliche Dokument ist durchzogen vom Dank an Gott, der ihr diese einzigartige Berufung in der Kirche und durch sie geschenkt hat. – An äußeren Ereignissen berichtet das Testament nichts, was nicht aus anderen Quellen bekannt wäre.

Leider ist bis jetzt kaum etwas von einer älteren Überlieferung des lateinischen Textes des Testamentes bekannt geworden. Der übliche Text steht bei Wadding⁶³. Die

⁶¹ *Testamentum S. Clarae*, 48 (ed. BOCCALI, 188): « fundatorem, plantorem ».

⁶² *A.a.O.*, 37: « plantuncula » (ed. BOCCALI, 187) und 49: « plantula » (*a.a.O.*, 188).

⁶³ *Annales Minorum*, ad annum 1253, nr. 5. Dieser Text weist eine Lücke auf, die man aus der *Chronik* des MARKUS VON LISSABON und drei französischen Übersetzungen zu ergänzen suchte; es handelt sich um den *Vers 41* (ed. BOCCALI, 187; vgl. *Seraphicae Legislationis Textus Originales*, 233, Anmerkung 8). Der Text des Wadding wurde auch von den Bollandisten (*Acta Sanctorum, Augusti*, II, Antwerpen 1735, 747–748) und den *Textus Originales* (273–280) übernommen. – Nun bietet sich aber für die Ausfüllung der Lücke der bisher nicht beachtete Codex C 63 der Universitätsbibliothek Uppsala weitaus besser an. Er enthält das Testament und stammt nach Auskunft der Bibliothek aus dem 14. Jahrhundert (Kloster der Birgittinnen Vadstena), obwohl ich ihn wegen des Schriftbildes mehr dem 15. Jahrhundert zusprechen würde. Auf jeden Fall ist er älter als Markus von Lissabon und die oben genannten französischen Übersetzungen. Nach dieser Hs. hat der *Vers 41* folgenden Wortlaut: « sic teneantur usque in finem illae quae mihi succedent in officio sanctam paupertatem cum Dei auxilio observare et facere observari » (fol. 182 r). Dieser Text findet sich nun wortwörtlich auch im Codex 1258 des Archivo Histórico Nacional in Madrid (fol. 256 vb);

Angabe über seine Quelle besagt so viel wie nichts: « Ex memoriali antiquo »⁶⁴. Das Fehlen älterer Handschriften, d.h. aus dem 13. und 14. Jahrhundert, war denn auch der Hauptgrund, warum viele Historiker die Echtheit des Testamentes bezweifelten. Dieser Zweifel wurde noch verstärkt durch einige Stellen im Testament selbst, die manchen verdächtig erschienen. W. Goetz faßt 1904 seine Bedenken gegen die Echtheit in folgende Worte zusammen⁶⁵: « Sabatier nimmt es für echt (*Spec. Perf.*, S. 182, Anm. und S. 320, Anm. 1), P. Bonaventura und Lempp halten es für unecht; Lemmens hat es (*Röm. Quartalschr.* XVI, 97) von neuem verteidigt. Aber das flüssige Latein des Testamentes, die starke Benutzung der Klarissenregel, die Erwähnung eines angeblich von Innozenz III. gegebenen Privilegs machen es doch stark verdächtig. Diejenigen, die sich für die Echtheit der beiden Dokumente ausgesprochen haben, mögen den Widerspruch des Testamentes zur *Leg. tr. Soc.* gerade an diesem Punkt vergleichen. Die *Leg. tr. Soc.* sagt am Schlusse von c. 7: 'Quarum vita mirifica et institutio gloriosa a sanctae memoriae domino Papa Gregorio IX., tunc temporis Hostiensi episcopo, auctoritate sedis apostolicae est plenius confirmata'. Diese Stelle ist aber entstanden aus den Worten der Vita prima: '...ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino Papa Gregorio, tunc temporis Hostiensi episcopo, susceperunt'. Wäre die Angabe des Testamentes der hl. Klara richtig, so wäre die Angabe der *Leg. tr. Soc.* zum mindesten ungenau. Denn da der Kardinal von Ostia erst nach dem Tode Innozenz' III. zu Franz in Beziehung getreten ist, so fällt die von der *Leg.*

beschrieben ist diese Hs. von A. URIBA in *Archivo Ibero-Americano* 34 (1974) 303–334. – OLIGER (*De origine*, 188, Anmerkung 4) vermutet übrigens, daß Wadding seinen Text von Marianus von Florenz genommen hat.

⁶⁴ WADDING, *Annales Minorum*, ad annum 1253, nr. 4.

⁶⁵ W. GOETZ, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung*, Gotha 1904, 112–113, Anmerkung 1.

tr. Soc. gemeinte Konfirmation oder Anerkennung irgend-einer Lebensregel erst in die Zeit Honorius' III... ».

Bleiben wir gleich beim letzten Argument. Dieses trifft zusammen mit jenem « zweiten Anachronismus »⁶⁶, den van Ortroy gegen die Dreigefährtenlegende vorbringt. Mit Recht fragt man sich aber, ob diese Deutung der Worte der Dreigefährtenlegende, wie Goetz und van Ortroy sie geben, « die einzig mögliche ist und ob nicht schon », wie S. Clasen mit Recht sagt⁶⁷, « die vorherigen Bemühungen um Anerkennung ihrer [d.h. der hl. Klara und ihrer Schwestern] Lebensweise zur Erklärung der Gefährtenworte ausreichen ». Hatte doch schon zuvor Innozenz III. trotz des Verbotes neuer Ordensgründungen durch das IV. Laterankonzil 1215/16 Klara das « Privileg der Armut » gewährt und damit die Lebensweise von S. Damiano stillschweigend anerkannt. Ferner wissen wir, wie schon gesagt, daß Kardinal Hugolin als päpstlicher Legat 1218 — also gerade in der Zeit Honorius' III. — in der Toscana « Klarissenklöster » gründete, so daß mit den Worten der Dreigefährtenlegende nicht mehr gesagt ist, als Celano schon 1228 angedeutet hat. Dessen Worte lauten im Zusammenhang: « Et haec ad praesens de virginibus Deo dicatis et devotissimis ancillis Christi dicta sufficiant, cum ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino papa Gregorio, tunc temporis Ostiensi episcopo, susceperunt, proprium opus requirat et otium »⁶⁸. Nach dem damaligen Stand der Forschung konnte Goetz mit Recht sagen: « Das Testament der hl. Klara kann mit völliger Sicherheit weder für echt noch für unecht erklärt werden, aber es ist in hohem

⁶⁶ Vgl. F. VAN ORTROY, *La Légende de S. François d'Assise dite Legenda trium Sociorum*, in *Analecta Bollandiana* 19 (1900) 128–131.

⁶⁷ *Die Dreigefährtenlegende des hl. Franziskus*. Einführung von S. CLASEN, Übersetzung und Anmerkungen von E. GRAU (Franziskanische Quellschriften, 8), Werl 1972, 34.

⁶⁸ 1 Celano 20 (*Anal. Franc. X*, 18).

Maße verdächtig »⁶⁹. Der angeführte Widerspruch zur Dreigefährtenlegende ist auf jeden Fall als erledigt anzusehen.

Wie steht es aber mit den anderen drei Argumenten gegen das Testament : das flüssige Latein, die starke Benutzung der Klararegel und die Erwähnung des Privilegs der Armut, das schon Innozenz III. gewährt habe ? Auch diese drei Einwände haben nach den heutigen Erkenntnissen samt und sonders keine Berechtigung mehr. Wir wissen von den Briefen der hl. Klara, die zu der Zeit als Goetz schrieb, im Original noch nicht bekannt waren (ev. ausgenommen der erste Brief), daß die Äbtissin von S. Damiano ein gewandtes Latein schrieb. Ferner war noch nicht allgemein anerkannt, daß Klara selbst die Verfasserin der Regel ist, was heute niemand mehr bezweifelt. Wenn Klara als Verfasserin der Regel diese im Testament an einigen wichtigen Stellen « zitiert », warum sollte das gegen die Echtheit des Testamentes sprechen ? Und schließlich ist jetzt völlig gesichert, daß schon Innozenz III. das *Privilegium paupertatis* gegeben hat⁷⁰. – Somit sind vom Inhalt des Testamentes her keine Bedenken gegen seine Echtheit zu erheben⁷¹.

Als einzige Schwierigkeit bleibt das Fehlen alter Handschriften, wie schon L. Oligier erklärte⁷²; genauer gesagt, lateinischer Handschriften, die über das 15. Jahrhundert

⁶⁹ GOETZ, *Die Quellen*, 112.

⁷⁰ Vgl. E. GRAU, *Das Privilegium paupertatis Innozenz' III.*, in *Franzisk. Studien* 31 (1940) 337–349; dazu oben Anmerkung 33.

⁷¹ Bezüglich der Worte, die Klara den hl. Franziskus zum Wiederaufbau von S. Damiano in Testament (13–14 [ed. BOCCALI, 185]) sprechen läßt, vgl. FAßBINDER, *Untersuchungen*, 305–306. – Hinzuzufügen wäre, daß es ohne weiteres möglich ist, daß die drei Gefährten, die vor Abfassung des Testamentes geschrieben haben, diese Worte, die in S. Damiano lebendige Tradition waren, in S. Damiano in Erfahrung gebracht haben.

⁷² OLIGIER, *De origine*, 187. – Vgl. aber das oben in Anmerkung 63 zum Codex C 68 der Universitätsbibliothek Uppsala Gesagte.

hinausgehen. Diese Tatsache mag auf den ersten Blick befremdlich scheinen und nicht gerade für die Echtheit des Testamentes sprechen. Es lohnt sich aber, die Situation genau zu überdenken, weil die Angelegenheit dann ein anderes Gesicht erhält.

Darum sei auf folgende Gesichtspunkte hingewiesen : zum ersten scheint mir, daß bisher niemand systematisch nach älteren Handschriften gesucht hat. Hier sich auf den Zufall verlassen, bedeutet : nichts oder kaum etwas finden. Über die Gründe wird gleich noch zu sprechen sein. Es sei eine Parallele angeführt : Für ihre Editionen der *Opuscula s. Francisci* 1904 hatte H. Boehmer ca. 22 Handschriften, L. Lemmens einige mehr. K. Eßer konnte ca. 178 Textzeugen seiner Edition zugrunde legen. Ja, Boehmer und Lemmens hatten aus dem 13. Jahrhundert nur zwei Handschriften, Eßer sechs. Diese Verbreiterung der Basis der Handschriften war aber nur möglich durch langjähriges und geduldiges Suchen und Durcharbeiten von Bibliothekskatalogen und durch Nachgehen jeder nur möglichen Spur. Freilich, das sei gerne zugestanden, ist dem Fleißigen gelegentlich das Glück besonders gewogen ! Ein zweites, das aber nur für den süddeutschen Raum gilt, doch mag es anderswo ähnlich ergangen sein : Im Raum der ehemaligen Straßburger Provinz (*Provincia Argentinensis*) unseres Ordens (einschließlich der *Bavaria*, die erst 1620 selbständig wurde) gab es mehr als 30 Klarissenklöster. Die wenigsten dieser Klöster hatten einigermaßen gute Bibliotheken, vergleichbar etwa denen des Ersten Ordens (wobei diese den alten Mönchsorden gegenüber wiederum schlecht abschnitten). Bei Aufhebung der meisten Klöster, sei es nun zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert, sei es durch die Säkularisation am Beginn des 19. Jahrhunderts, ging man mit den Archiven und mit den zumeist kümmerlichen Bibliotheken der Schwestern nicht sorgsam um, weil es sich eben nicht um Kostbarkeiten handelte. Vieles wurde verschleudert oder überhaupt vernichtet. Was in öffentliche

Hände übergang, fand dann seinen Platz in irgendwelchen stattlichen oder städtischen Archiven, weniger in Bibliotheken. Auch davon ging wiederum im zweiten Weltkrieg vieles verloren. Was an staatliche Bibliotheken ging — dies ist in diesem Fall sicher das wenigste —, ist im allgemeinen in den Handschriften-Katalogen zu finden. Was aber noch in Archiven liegt, ist vielfach mangels zugänglicher Verzeichnisse kaum auffindbar. Es wäre viel Zeit und Geduld erforderlich, hier zu suchen. Aber ich bin überzeugt, es würde sich lohnen. Noch ein drittes: Wir haben im deutschen Sprachraum, vor allem im niederdeutschen, viele Übersetzungen des Testamentes wie auch der Regel der hl. Klara in die Landessprache⁷³. Ja, von der sog. Urbanistinnen-Regel der Klarissen (bestätigt von Urban IV. 1263) gibt es sogar deutsche Handschriften vom Ende des 13. Jahrhunderts⁷⁴. Dies deutet doch offensichtlich darauf hin, daß man sich mit Regel und Testament in deutscher Sprache beschäftigte und sie wohl auch schon frühzeitig bei Tisch nicht mehr in lateinischer, sondern in deutscher Sprache verlesen hat. Dann ist es aber auch verständlich, daß man den lateinischen Abschriften nicht mehr allzu viel Aufmerksamkeit und Sorgfalt — auch in der Aufbewahrung — geschenkt hat.

An der Echtheit des Testamentes der hl. Klara ist nicht zu zweifeln. Und ich bin der festen Überzeugung, daß man auch noch die eine oder andere ältere Handschrift finden wird, wenigstens solche aus dem 14. Jahrhundert.

⁷³ Vgl. dazu *Arch. francisc. hist.* 27 (1934) 395–396; 40 (1947) 290–291. – D. VAN HEEL, *Handschriften berustende in de Goudse Librye*, Gouda 1949, 24–26. – Zu einer italienischen Übersetzung vgl. *Coll. francisc.* 13 (1943) 173.

⁷⁴ Vgl. K. RUH, *David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache*, in *Augusta 955–1955*, Augsburg 1955, 75.

4. *Der Segen der hl. Klara* ⁷⁵

Auch bei der letzten Schrift der hl. Klara, dem Segen, steht es mit der handschriftlichen Überlieferung recht prekär. Auch hier fehlen frühe lateinische Handschriften. Darüber hinaus weist der Segen selbst viele Varianten auf, Zusätze auf der einen, Auslassungen auf der anderen Seite. Einmal ist der Segen an die selige Agnes von Prag allein oder an Ermentrudis von Brügge gerichtet, dann an alle Schwestern, die nach der Weise von S. Damiano leben ⁷⁶. Es existieren eine ganze Reihe von Übersetzungen in verschiedene Sprachen, so z.B. ins Niederdeutsche in all den Handschriften aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die auch das Testament enthalten ⁷⁷. Den ältesten bisher bekannten Text hat W. Seton gefunden ⁷⁸. Es handelt sich um eine mittelhochdeutsche Übersetzung aus dem Jahr 1393; dieses Datum ist gesichert. Der Text ist sicher älter als der italienische und die zwei französischen in der offiziellen Ausgabe der «*Seraphicae Legislationis textus originales*» ⁷⁹. Der Segen in der von Seton gefundenen Form ist nur an die selige Agnes von Prag gerichtet.

Erst Ende des vergangenen Jahres tauchte in einem ordensinternen Nachrichtenblatt des Klarissenordens ⁸⁰ ein angeblich älterer lateinischer Text auf, der sich im Klarissenkloster zu Messina befindet. Letzten Endes wird dann aber doch gesagt: Codex «*forsitan ad initium saeculi XV pertinet*» ⁸¹. Er ist also doch jünger als Setons Text, immerhin

⁷⁵ Vgl. oben Anmerkung 2 a-f; dazu W. SETON, *Some New Sources* (wie oben Anmerkung 21). Vgl. auch oben Anmerkung 14.

⁷⁶ Vgl. FABBINDEr, *Untersuchungen*, 300.

⁷⁷ Vgl. oben Anmerkung 73.

⁷⁸ SETON, *Some New Sources*, 185-190 (wie oben Anmerkung 21).

⁷⁹ 281-282, 284-285.

⁸⁰ *Pro monialibus. Notitiae et Commentaria circa Monasteriorum Franciscalium Vitam et Renovationem*. n. 70 (Roma 1978) 44-47.

⁸¹ A.a.O., 45.

aber wäre er älter, als der bekannte lateinische Text des S. Bouvier ⁸², der auf das Jahr 1679 zu datieren ist. Doch gibt es aus dem 15. Jahrhundert mehrere lateinische Texte ⁸³. Was bezüglich der Handschriften des Testaments der hl. Klara gesagt wurde, gilt auch vom Segen: eine gründliche Suche könnte einiges zutage bringen.

In der erwähnten Mailänder Handschrift mit dem ältesten lateinischen Text der Briefe der hl. Klara an Agnes von Prag fehlt der Segen, weshalb seine Echtheit von manchen in Zweifel gezogen wird ⁸⁴. Denn in Setons deutschem Text schließt sich der Segen unmittelbar an den vierten Brief an, weshalb die Schreiberin einer ähnlichen Handschrift, Margaret von Wisenthau schreibt: «der letst (!) segen und der V brieft» ⁸⁵. Ein durchschlagendes Argument gegen die Echtheit des Segens ist in diesem Fehlen in der Mailänder Handschrift schon deswegen nicht zu sehen, weil in anderen Handschriften der Segen auf das Testament folgt. Der Segen erhält vielleicht auch eine Stütze durch die *Legenda S. Clarae*, wo es heißt ⁸⁶: «Benedicit [Clara] devotos [fratres] devotasque suas et omnibus dominabus monasteriorum pauperum tam praesentibus quam futuris largam benedictionis gratiam imprecatur». Freilich, ob der Biograph hier unmittelbar auf den schriftlichen Segen anspielt, ist fraglich.

Der Segen beginnt mit der Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit. Dann folgt die aaronitische Segensformel aus Num 6, 24–26, die auch aus den Schriften des hl. Franziskus bekannt ist ⁸⁷, an die sich ein längerer persönlicher Segen anschließt. Von der Form und vom Inhalt her sind

⁸² D. DE KOK, *De origine*; der Text, 244–245.

⁸³ Vgl. die oben Anmerkung 68 angeführten Handschriften.

⁸⁴ Vgl. FABBINDER, *Untersuchungen*, 301.

⁸⁵ SETON, *Some New Sources*, 187 (wie oben Anmerkung 21).

⁸⁶ *Legenda*, nr. 45 (ed. PENNACCHI, 63).

⁸⁷ EßER, *Die Opuscula*, 143.

für den Text von Seton keinerlei Einwände gegen die Echtheit des Segens der hl. Klara zu erheben. Stil und Ausdrucksweise der Briefe, des Testamentes und des Segens erweisen sich als einheitlich.

II. DIE BIOGRAPHEN DER HL. KLARA UND IHRE WERKE ⁸⁸

Der zweite Teil unserer Ausführungen befaßt sich mit den Biographen der hl. Klara und mit ihren Werken. Wenn auch mittelalterliche Legenden keine Biographien in unserem heutigen Sinne sind, so bezeichnet man allgemein die Schreiber auch als Biographen und nennt ihre Werke auch Biographien.

1. Die « *Legenda sanctae Clarae Virginis* »

Aus Anlaß der Heiligsprechung der hl. Klara im August 1255 gab Papst Alexander IV. (1254–1261) eine Legende der neuen Heiligen in Auftrag, die in einer ganzen Reihe von Handschriften erhalten geblieben ist. Wie aus dem Prolog der Legende hervorgeht ⁸⁹, wurde sie nach der Kanonisation in Angriff genommen; man nimmt an, daß sie 1256 abgeschlossen war. F. Pennacchi gab 1910 eine kritische Edition heraus ⁹⁰, welcher der Text des Codex 338 der Biblioteca Comunale von Assisi zugrundegelegt ist. Dem Herausgeber waren 19 im allgemeinen vollständige Handschriften bekannt, von denen er aber nur sieben

⁸⁸ Vgl. oben Anmerkung 2 a–f; dazu L. CELLUCCI, *Le leggende francescane del secolo XIII nel loro aspetto artistico*, Modena 1957, 93–102. – F. CASOLINI, *Leggenda di santa Chiara vergine d'Assisi*, Santa Maria degli Angeli – Assisi 1962².

⁸⁹ « ...Claram... quam et tu, Papa beatissime... Sanctorum catalogo ascripsisti » (ed. PENNACCHI, 2).

⁹⁰ Oben Anmerkung 1.

benützte. Seit dieser Zeit sind über ein Dutzend mehr Handschriften dazugekommen.

Als erstes interessiert die Frage: Wer ist der Verfasser dieser Legende? Die uns bekannten Handschriften nennen kaum einen Namen. Jedoch lautet das Incipit der Vorlage der Bollandisten, vorausgesetzt, daß sie es wörtlich übernommen haben: « Incipit vita sanctae Clarae virginis, quam composuit devotus doctor Bonaventura »⁹¹. Tatsächlich hielt man lange Zeit den hl. Bonaventura für den Verfasser der Legende. Ein Vergleich freilich dieser Legende mit den Franziskus-Legenden des Kirchenlehrers spricht in gar keiner Weise zu seinen Gunsten⁹². Dagegen fällt die Verwandtschaft mit den Franziskuslegenden des Thomas von Celano schon bei oberflächlicher Lektüre ins Auge. Darum bemühte sich auch Pennacchi um den Nachweis der Autorschaft des Celano⁹³, wenn auch seine Argumente nicht alle durchschlagend sind. M. Faßbinder⁹⁴ und F. Casolini⁹⁵ griffen das Problem auf breiter Basis nochmals auf und konnten die Autorschaft Celanos erhärten.

In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf eine philologische Arbeit über das Latein des Thomas von Celano von P. Hoonhout, die leider viel zu wenig bekannt ist⁹⁶. Das Buch ist nämlich in niederländischer Sprache geschrieben und hat darum nicht die gebührende Verbreitung gefunden. In Anhang II geht der Verfasser kurz von philologischen Aspekten her der Frage nach: « Ist Celano der Verfasser der *Legenda sanctae Clarae*? »⁹⁷. Hoonhout

⁹¹ *Acta Sanctorum, Augusti*, II, 740, nr. 9.

⁹² Z. LAZZERI, *La Vita di Santa Chiara*, Quaracchi 1920, IV; hier wollte Lazzeri die *Legenda* noch dem hl. Bonaventura zusprechen!

⁹³ *Legenda*, ed. PENNACCHI, XIII-XXVIII.

⁹⁴ FAßBINDER, *Untersuchungen*, 319-324.

⁹⁵ CASOLINI, *Legenda*, 6-14.

⁹⁶ P. HOONHOUT, *Het latijn van Thomas van Celano*, Amsterdam 1947.

⁹⁷ A.a.O., 243-244.

greift, wie er sagt « willkürlich » ein Kapitel heraus, nämlich das 25., examininiert den lateinischen Text und gelangt dann zu folgendem Urteil, indem er wörtlich sagt: « Auch wenn es richtig ist, daß viele von den angedeuteten Phänomenen nicht ausschließlich dem Celano zugeschrieben werden können, sondern zum ganzen Latein des Mittelalters gehören, so bleibt dennoch die große Häufigkeit der Übereinstimmungen zwischen der Syntax der *Legenda S. Clarae* und der *Franziskus-Biographien* auffallend »⁹⁸. Diese Feststellung eines Fachphilologen ist immerhin beachtenswert!

Nun existiert aber doch ein literarisches Zeugnis für die Verfasserschaft des Celano, das zwar nicht der ältesten Zeit angehört, das aber dennoch darauf hinweist, daß auch diese Tradition lebendig geblieben ist. Ein unbekannter toskanischer Minderbruder schrieb zu Anfang des 16. Jahrhunderts, bzw. Ende des 15. eine « *Vita di Santa Chiara* », von der gleich noch die Rede sein wird. Der Verfasser nennt in seinem Prolog nicht weniger als viermal Thomas von Celano den Verfasser der *Legende*⁹⁹. Wenn hier schon ein Name für den Verfasser der *Legenda* eingesetzt wird und an eine Fälschung zu denken wäre, dann hätte es auf jeden Fall näher gelegen, den noch berühmteren Namen Bonaventura einzusetzen.

Mag nun auch die äußere Bezeugung der Autorschaft Celanos nicht befriedigend sein, die innere Verwandtschaft dieser *Legende* mit der *Franziskus-Trilogie* des Celano ist ganz offensichtlich. Hier wie dort finden sich die gleichen für Celanos Werke so charakteristischen Kennzeichen, « die Häufigkeit antiker (heidnischer und christlicher), biblischer, asketischer, theologischer Reminiszenzen, die Vorliebe für Antithesen, Kontraste, Vergleiche, Wortspiele »¹⁰⁰, dazu der durchgehende Gebrauch des sog. *Cursus*. Selbst jene Be-

⁹⁸ A.a.O., 244.

⁹⁹ LAZZERI, *La vita*, 2.

¹⁰⁰ FABINDER, *Untersuchungen*, 323.

scheidenheitsformel, Topos genannt, welche die mittelalterlichen Autoren von den antiken übernommen haben ¹⁰¹ fehlt im Prolog weder hier noch dort. Zusammenfassend kann man sagen: an der Verfasserschaft des Thomas von Celano ist nicht zu bezweifeln.

Noch wichtiger als die Frage nach Entstehungszeit und Autorschaft ist die dritte nach dem quellenmäßigen Wert der *Legenda*. Aus der «*Prooemialis epistola Summo Pontifici destinata*» ist zu ersehen, daß dem Verfasser die «*acta sanctae Clarae*» ¹⁰², d.h. der Heiligsprechungsprozeß und die Kanonisationsbulle als Vorlagen dienten. War er sich seiner Sache irgendwo nicht sicher oder glaubte Lücken, bzw. fehlerhafte Aufzeichnungen oder Unstimmigkeiten vor sich zu haben, dann ging er «*ad socios beati Francisci, atque ad ipsum collegium virginum Christi*» ¹⁰³. Er suchte also die Schwestern der hl. Klara in S. Damiano auf oder die Gefährten des hl. Franziskus. Aus der letzteren Tatsache wollte man schon den voreiligen Schluß ziehen, der Verfasser der *Legende* habe gar nicht dem Minderbrüderorden angehört ¹⁰⁴. Der Schluß ist aber nicht stichhaltig, weil die «*Gefährten des hl. Franziskus*» niemand anders sind als seine «*vertrauten Gefährten*», wie auch schon aus 2 Celano bekannt ist ¹⁰⁵. Der Verfasser fügt dann noch folgende Bemerkung bei: Er sei sich darüber im klaren gewesen, «*non licuisse antiquitus historiam texere, nisi his, qui vidissent, aut a videntibus accepissent*» ¹⁰⁶. Dieses Zeugnis ist wertvoll, weil es für die subjektive Zuverlässigkeit der

¹⁰¹ Vgl. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954³, 93–95.

¹⁰² *Legenda*, ed. PENNACCHI, 2.

¹⁰³ A.a.O.

¹⁰⁴ Vgl. *Acta Sanctorum, Augusti*, II, 755, Annotata b).

¹⁰⁵ Vgl. THOMAS DE CELANO, *Vita II*, Prologus, I (*Anal. Franc. X*, 129) und Caput CLXVII (a.a.O., 259).

¹⁰⁶ *Legenda*, ed. PENNACCHI, 3.

Arbeit des Autors bürgt. Wenn er auch selbst nicht Augenzeuge war und den Unsicherheiten mündlicher Berichterstattung nicht entgehen konnte, so muß man ihm und seinem Werk doch einen hohen Grad an Wahrhaftigkeit zubilligen.

Man darf nicht vergessen, daß mittelalterliche Legenden eines Heiligen keine modernen Biographien sind. Mittelalterliche Heiligenleben sind immer mehr oder weniger schematisch. Nach heutigem Verständnis fehlt den Verfassern meist die eigentliche Kunst des Charakterisierens. Sie sehen ihre Heiligen weniger von der menschlichen Seite her; ja, sie wollen sie gar nicht so sehen, betrachten sie fast nur «von oben her». Was der Heiligkeit Abbruch tun könnte, wird beinahe ängstlich vermieden; andererseits sucht man mit Fleiß und Eifer auch rein natürliche und menschliche Züge, Dinge und Begebenheiten übernatürlich zu erklären. Dies ist kein abwertendes Urteil über mittelalterliche Hagiographen, es soll nur darauf hingewiesen werden, daß auch sie Kinder ihrer Zeit waren. Schließlich bleibt dahingestellt, wer den Heiligen und ihrem Leben besser gerecht wird, wir Moderne, die allzu gerne das eigene Menschliche auch in die Heiligen hineinprojizieren und an ihnen sehen möchten, oder das Mittelalter, das sie fast nur im Lichte des Jenseits sieht.

Exkurs: Der Heiligsprechungsprozeß ¹⁰⁷

Um die Legende des Thomas von Celano recht zu beurteilen, ist es nötig, den Heiligsprechungsprozeß in unsere Überlegungen einzubeziehen. Er ist, wie gesagt, die wichtigste Quelle für den Verfasser der Legende. Zwar gehören die Prozeßakten nicht zu den Biographien, doch sind sie

¹⁰⁷ Vgl. dazu LAZZERI, *Il Processo*; FABINDER, *Untersuchungen*, 325–329; OLGIATI-LAINATI, *Processo di canonizzazione di santa Chiara*, in *Fonti Francescane*, II, 2299–2383.

auf Grund ihrer Natur ein Dokument, an dem alle biographischen Werke kritisch überprüft werden müssen

Das lateinische Original des Prozesses konnte bisher nicht aufgefunden werden sondern nur eine umbrisch-italienische Übersetzung aus dem 15. Jahrhundert, die B. Bughetti 1920 in der Privatbibliothek Landau (Florenz) entdeckte, sie aber Z. Lazzeri zur Veröffentlichung überließ¹⁰⁸. Die Akten beginnen mit der Bulle « Gloriosus Deus » des Papstes Innozenz IV. vom 18. Oktober 1253¹⁰⁹, durch die Bischof Bartholomäus von Spoleto vom Papst beauftragt wurde, nach einem beigefügten Frageschema das Leben Klaras genau zu erforschen und die geschehenen Wunder sorgfältig zu prüfen. Bischof Bartholomäus hatte in solchen Geschäften schon Erfahrung, weil er erst vor einem Jahr den Prozeß des seligen Simone da Collazzone zu führen hatte.

Am 24. November 1253 begann der Bischof mit seiner Untersuchungs-Kommission in S. Damiano die Arbeit. Dem Tribunal gehörten außer dem Bischof, seinem Archidiakon Leonardo von Spoleto, dem Erzpriester Jacobo von Trevi und dem Notar Martino die Brüder Leo, Angelo und Marco an ; letzterer war der Kaplan der Schwestern in S. Damiano. Die Brüder konnten die Aussagen der Schwestern überprüfen und gegebenenfalls ergänzen. Fünfzehn namentlich aufgeführte Schwestern machten ihre Aussagen, als letzte die kranke Schwester Balvina, die am 28. November befragt wurde. Am gleichen Tag wechselte die Kommission ihren Sitz und zog nach der Kirche S. Paolo um, wo vier weltliche Zeugen aus Assisi vernommen wurden, die Klara schon von Jugend auf gekannt hatten. Der letzte weltliche Zeuge, ein gewisser Joanni (!) de Ventura von Assisi machte seine Aussagen am 29. November in der gleichen Kirche. Die

¹⁰⁸ LAZZERI, *La Vita*, VII-X.

¹⁰⁹ *Bull. Franc.*, I, 684. - Vgl. zum folgenden LAZZERI, *Il Processo*, 403-406 ; 489-498.

Vernehmungen dieser weltlichen Zeugen geschah in Gegenwart hochgestellter Persönlichkeiten von Assisi. Alle Aussagen mußten, wie es bei solcher Gelegenheit üblich ist, unter Eid gemacht werden. Es waren also fünfzehn Schwestern und fünf weltliche Zeugen. Der Text der Übersetzung bricht nach dem 20. Zeugen ab mit den Worten: « Finis, Deo gratias. Amen »¹¹⁰. Es ist aber sicher, daß diesen Zeugenvernehmungen noch ein zweiter Teil in den Akten folgte, nämlich die Untersuchung der Wunder, die seit dem Tod Klaras geschehen waren. In dem erhaltenen Teil des Prozesses wird nur von einem einzigen solchen Wunder berichtet. Diese weitere Untersuchung zog sich bis Ende Juni 1254 hin. Immerhin, der weitaus wichtigste Teil des Prozesses ist wenigstens in Übersetzung erhalten. Ob freilich außer den zwanzig erwähnten Zeugen noch andere herangezogen wurden, z.B. einige Brüder, läßt sich nicht sagen. Bei der verhältnismäßig kurzen Zeit, welche für die Prozedur der Zeugenvernehmungen aufgewendet wurde, ist es aber nicht wahrscheinlich.

Nachdem die Prozeßakten nur in Übersetzung bekannt sind, stellt sich natürlich die Frage: Ist die Übersetzung zuverlässig? Eine genaue Antwort darauf kann nur hinsichtlich der Bulle « Gloriosus Deus » gegeben werden, weil von ihr auch der lateinische Originaltext überliefert ist¹¹¹. Hier ist allerdings festzustellen, daß die italienische Übersetzung keine Ehre einlegt; ja, sie ist an manchen Stellen sogar fehlerhaft. Freilich, das muß zugestanden werden, ist der Stil dieser Bulle, wie vieler anderer aus dieser Zeit, so bilderreich und geradezu überladen, um nicht zu sagen barock, daß ein Übersetzer seine liebe Mühe und Not haben kann. Wer nun von dieser Übersetzung ausgehend den Schluß ziehen wollte, daß die Übertragung der Zeugenaussagen ins Italienische ebenso wenig verlässig

¹¹⁰ A.a.O., 408.

¹¹¹ Vgl. oben Anmerkung 109.

sei, dürfte irren. Denn diese Aussagen sind in schlichter Form gemacht, auch kehren bestimmte Formeln immer wieder. Man darf auch annehmen, daß die Zeugen im Sinne ihrer italienischen Sprache Antwort gaben und nicht « lateinisch » dachten. So wird auch die lateinische Form ihrer Antworten erheblich schlichter gewesen sein als der glänzende Stil der päpstlichen Bulle. Die italienische Übersetzung der Zeugenaussagen wird dem lateinischen Original entsprechen ¹¹².

Der Autor der *Legenda*, Bruder Thomas von Celano, hatte also die gesamten Prozeßakten — einschließlich des zweiten Teils über die Wunder, die im italienischen Text nicht enthalten sind — für sein Werk zur Verfügung. Das allermeiste davon, einschließlich der Wunderberichte, die im zweiten Teil der Legende — wohl mit Auswahl — geschildert werden ¹¹³, hat Celano verarbeitet. Lazzeri gibt eine sehr detaillierte Aufstellung ¹¹⁴, aus der klar ersichtlich ist, welche Einzelheiten für das Leben Klaras Celano ausgelassen hat. Es handelt sich dabei um Aussagen über Klaras Familie, Jugend, über ihr Verlassen der Welt, ihr inneres Leben; es fehlen einzelne Züge, die dem Autor nicht in das Bild strahlender Heiligkeit zu passen schienen ¹¹⁵. Aus der Tabelle von Lazzeri ist aber auch zu ersehen, was der Autor der Legende den Zeugenaussagen hinzufügen konnte, was also Celano, wie erwähnt, bei den Gefährten des hl. Franziskus und bei den Schwestern in S. Damiano darüber hinaus in Erfahrung bringen konnte. Es geht dabei nicht gerade um wesentliche Dinge, z.T. aber um ergänzende Einzelheiten, besonders Klaras Tod und ihr Begräbnis

¹¹² Vgl. FAßBINDER, *Untersuchungen*, 327.

¹¹³ *Legenda*, nr. 49–61 (ed. PENNACCHI, 73–90).

¹¹⁴ LAZZERI, *Il Processo*, 427–430. — Für *Legenda* nr. 40 ist dort eine Ergänzung anzubringen: die in der *Legenda* berichtete Vision einer Benediktinerin aus dem Kloster S. Paolo zu Bastia fehlt im Prozeß.

¹¹⁵ Vgl. FAßBINDER, *Untersuchungen*, 329.

betreffend. Wunderbare Begebenheiten, die zu Klaras Lebzeiten geschehen waren, hat der Verfasser in den ersten Teil der Legende eingearbeitet; sie und einige mehr finden sich auch im Prozeß. Die Wunder nach dem Tod stehen, wie gesagt, im zweiten Teil der Legende, der mit dem Bericht der Heiligsprechung schließt.

B. Bughetti charakterisiert den Prozeß sehr treffend in einem Brief an Lazzeri mit folgenden Worten: « E quel Processo ci leggemmo subito insieme tra noi due soli [d.h. Bughetti und Lazzeri, unmittelbar nach der Entdeckung der Handschrift]; e non tanto il nuovo ci colpiva e rallegrava, nella parte sostanziale quasi tutto a noi già noto per il tuo libro [d.h. die *Vita di Santa Chiara*], quanto ci commoveva ed esaltava quella immediatezza di racconto, come se il tempo fosse tornato indietro, a un tratto, di sette secoli, e la parola tornasse viva di quelle tra le più antiche e innamorate compagne di S. Chiara, che le virtù, le dolcezze, le lodi, la vita tutta della Madre meravigliosamente cantano e scolpiscono, come nessun leggendista o artista poi è mai più riuscito a riprodurre »¹¹⁶.

Nach diesem Exkurs über den Prozeß sind wir in der Lage, das Verhältnis zwischen den Prozeßakten und der *Legenda* des Celano kurz folgendermaßen zu umreißen: Die *Legenda* ist im großen und ganzen die literarische Bearbeitung des Materials des Heiligsprechungsprozesses, verfaßt von dem literarisch hochgebildeten Thomas von Celano. Verglichen mit der Legende sind die Prozeßaussagen weniger feierlich, ja meist sogar sehr nüchtern; aber sie sind erfüllt von einer Unmittelbarkeit und Unbefangenheit des Erzählten und von einer Frische der Aussagen der Schwestern, so daß der Prozeß mit Recht als « Kronzeuge » für das Leben der hl. Klara bezeichnet wird¹¹⁷.

Unsere Ausführungen über die Legende des Celano seien

¹¹⁶ LAZZERI, *La Vita*, VII.

¹¹⁷ FAßBINDER, *Untersuchungen*, 326.

abgeschlossen mit einem Hinweis, genauer gesagt mit einem Desiderat. Die lateinische Ausgabe der Legende von Pennacchi wurde 1910 publiziert, also vor rund 70 Jahren. Doch hat man, wie schon gesagt, seit dieser Zeit ein gutes Dutzend Handschriften mehr gefunden, deren Textbestand kritisch untersucht werden müßte. Pennacchi hatte den Codex 338 der Biblioteca Comunale von Assisi als Basis-Text gewählt. Nun hat aber schon seinerzeit M. Bihl an Hand von Beispielen festgestellt¹¹⁸, daß dieser Text — nun wörtlich — « öfter weder der beste, noch überhaupt gut genannt werden kann ». Ferner hat Pennacchi keine Klassifizierung der Handschriften vorgenommen. Darum wäre es an der Zeit, daß der Text der *Legenda* unter Beziehung aller kritisch zu sichtenden Handschriften neu erarbeitet würde. Bei dieser Gelegenheit wären auch jene zwei Kapitel von der handschriftlichen Überlieferung her zu überprüfen, die Pennacchi im Anhang bringt¹¹⁹. Sie finden sich in den vom Herausgeber benützten Handschriften einzig und allein im Codex Cleop. B. II des British Museum und wurden auch von den Bollandisten in ihren Text der Legende aufgenommen¹²⁰. Doch stammen sie m.E. aus jüngerer Zeit und sind allgemein von den *Fioretti* her bekannt.

2. Die von Thomas von Celano abhängigen Legenden

Nachdem Thomas von Celano seine *Legenda sanctae Clarae Virginis* geschrieben hatte, verschwand der Heiligsprechungsprozeß und war, wie es scheint, vergessen. Bis zum beginnenden 16. Jahrhundert wird er nirgends erwähnt.

¹¹⁸ *Arch. francisc. hist.* 3 (1910) 754.

¹¹⁹ Die Überschriften dieser Kapitel lauten: 1. De eo quod beatus Franciscus et beata Clara insimul vescentes rapti fuerunt. 2. De efficacia benedictionis Crucem miraculo panibus impressit: *Legenda* (ed. PENNACCHI, 98–104). Bei Pennacchi finden sich in den Anmerkungen auch die Fundstellen für beide Kapitel.

¹²⁰ *Acta Sanctorum, Augusti, II, 762–763, nr. 39–45.*

Alle weiteren Legenden, die in der Folge erschienen, stützten sich fast nur auf Celano. Sie sind durchwegs kürzer und bringen zum Leben der hl. Klara kaum etwas Neues.

a) *Die «Legenda versificata S. Clarae Assisiensis»*

Als erste dieser Legenden sei genannt die *Legenda versificata*. Sie existiert in nur einer einzigen Handschrift, nämlich in dem schon öfter erwähnten Codex 338 der Biblioteca Comunale von Assisi. B. Bughetti hat diese Legende in einer vorzüglichen Ausgabe 1912 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht ¹²¹.

Wie über Franziskus besitzen wir also auch über Klara eine *Legenda versificata*. Der Dichter der Verslegende des hl. Franziskus ist bekanntlich Heinrich von Avranches ¹²²; der Verfasser der *Legenda versificata* der hl. Klara ist leider unbekannt. Heinrich von Avranches hatte sein Werk einige Jahre nach dem Tod des hl. Franziskus gedichtet, wahrscheinlich 1229. Seine einzige Grundlage war die *Vita prima* von Celano, so daß darüber hinaus zum Leben des Heiligen so viel wie nichts Neues zu finden ist. Gewidmet ist seine Verslegende Papst Gregor IX. Bei der Verslegende der hl. Klara ist die Situation ganz ähnlich: der unbekannte Dichter hat sein Werk sicher vor dem 21. Mai 1261 begonnen; es ist Papst Alexander IV. gewidmet, der an diesem Tag gestorben ist. Des Autors Quelle ist einzig und allein die Klara-Legende des Celano. Beide Legenden sind in Hexametern geschrieben.

b) *Tres Legendae minores sanctae Clarae Assisiensis*

Diese drei kleinen Legenden stammen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und wurden wohl bald nach der Heiligsprechung der hl. Klara für den liturgischen Gebrauch verfaßt. Die erste und zweite dieser Legenden

¹²¹ *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 237-260, 459-481, 621-631.

¹²² *Anal. Franc.* X, LI-LV; der Text: a.a.O., 405-521.

sind in einer ganzen Reihe von Handschriften überliefert, während die dritte nur in einer einzigen existiert. M. Bihl hat alle drei in einer sorgfältigen kritischen Ausgabe ediert¹²³. Außer Celano ist auch die Heiligensprechungsbulle — der Prozeß in seiner knappsten Form! — benützt¹²⁴. Die zweite dieser Legenden bringt in einem Appendix I die Mitteilung: fünf Jahre nach Klaras Tod sei ihre Grabeskirche fertiggestellt und ihr Leichnam dorthin übertragen worden; aus diesem Anlaß habe Papst Alexander IV. einen Ablass gewährt¹²⁵.

c) « *Gaudia S. Clarae seu Vita eius versificata* » und einige andere Verslegenden

Die Vers-Vita « *Gaudia S. Clarae* » wie auch ihre mittelhochdeutsche Übersetzung entstanden zwischen 1350 und 1380. Beide Formen hat L. Oligier genau untersucht und die Texte ediert¹²⁶, doch hatte W. Seton die deutsche Fassung schon vorher entdeckt, wenn auch in anderen Handschriften, und diesen Text ebenfalls herausgegeben¹²⁷. Die Vers-Vita besteht in beiden Fassungen, der lateinischen und der deutschen, aus 54 Strophen, die in der lateinischen Gestalt je sechs, in der deutschen je acht Verse haben. Die Quellen dieser Vita sind die *Legenda* des Celano und die Kanonisationsbulle. In Strophe 9 ist jene legendarische Begegnung zwischen Franziskus und Klara angesprochen,

¹²³ *Arch. francisc. hist.* 7 (1914) 32–54.

¹²⁴ Text in *Bull. Franc.*, II, 81–84; *Legenda*, ed. PENNACCHI, 108–118; LAZZERI, *Il Processo*, 501–507.

¹²⁵ *Arch. francisc. hist.* 7 (1914) 52.

¹²⁶ L. OLIGIER, *Gaudia S. Clarae Assisiensis seu Vita eius versificata*, in *Arch. francisc. hist.* 12 (1919) 110–131. — DERSELBE, *Die Legende de hl. Klara von Assisi in mittelhochdeutschen Versen*, in *Franzisk. Studien* 7 (1920) 179–189.

¹²⁷ W. SETON, *A German Metrical Version of the Legend of S. Clare*, in *Arch. francisc. hist.* 11 (1918) 384–397.

von der schon einmal die Rede war ¹²⁸. Mit guten Argumenten hält Oligier den lateinischen Text für das Original. Entstanden ist die *Vita* in Nürnberg und wurde sehr wahrscheinlich von einem Minderbruder verfaßt. Die Übersetzung könnte von einer Klarissin stammen, möglicherweise von der vorhin erwähnten Katharina Hofmenin, welche die Briefe der hl. Klara in deutscher Sprache abgeschrieben hat.

Diesen beiden Verslegenden sind noch zwei in italienischer Sprache hinzuzufügen, die ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammen. Die eine wurde von E. Monaci herausgegeben ¹²⁹. Die Verfasserin ist eine Klarissin aus Venedig. Oligier ist der Ansicht, daß hier die Legende des Celano nicht direkt benützt wurde sondern vielmehr das liturgische Offizium zusammen mit einigen anderen Notizen aus der Geschichte des Klarissenordens ¹³⁰. Das Werk besteht aus 484 Versen. – Die zweite Verslegende steht bei den Liedern des Jacopone da Todi ¹³¹ und umfaßt 171 Verse. Oligier hält es für sehr zweifelhaft, ob Jacopone wirklich der Verfasser ist. –

Die beiden liturgischen Reimoffizien der hl. Klara, die nach dem Vorbild der Reimoffizien des Julian von Speyer verfaßt sind, brauchen hier nicht besprochen zu werden, weil sie biographisch nichts einbringen ¹³².

Wenn auch die von Celano (und dem Heiligensprechungsprozeß) abhängigen Legenden und Viten keinen eigentli-

¹²⁸ Vgl. oben Anmerkung 119 : das erste der beiden dort angegebenen Kapitel.

¹²⁹ E. MONACI, *Leggenda di Santa Chiara verseggiata da antica rima-trice anonima*, Imola 1892 ; angeführt bei OLIGIER, *Gaudia S. Clarae*, 120, Anmerkung 5. Das Werk war mir nicht zugänglich.

¹³⁰ A.a.O.

¹³¹ *Le poesie spirituali del B. Jacopone da Todi*, ed. F. TRESATTI, Venetia 1617, lib. III, nr. 27, 361–364 ; ebenso in *Poesie scelte di Jacopone da Todi*, ed. B. SOMMO, Verona 1858 und 1860.

¹³² G. M. DREVES, *Analecta hymnica*, Bd. 5, Leipzig 1889, 157–160 und Bd. 25, Leipzig 1897, 209–212. – Sie wurden öfters herausgegeben.

chen Beitrag zum Leben der hl. Klara leisten, so sind sie doch eindrucksvolle Zeugnisse für die Liebe und Verehrung, welche die Mit- und Nachwelt der hl. Klara entgegenbrachten.

3. *Mariano von Florenz*

Wie schon gesagt, benützte keine Legende bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts den Heiligsprechungsprozeß. Er taucht erst wieder auf in dem Werk des Bruders Mariano von Florenz: « Delle dignità et excellentie dell'Ordine della seraphica Madre delle povere donne santa Chiara da Ascesi ». Das Werk existiert in mehreren Handschriften¹³³. Eine gedruckte Ausgabe ist bisher nicht erschienen und auch keine kritische Untersuchung des Textes.

4. *La Vita di Santa Chiara*

Von größerer Bedeutung als das Werk des Mariano von Florenz, und unabhängig von ihm, ist die schon einige Male genannte « Vita di Santa Chiara », Ende des 15. Jahrhundert, bzw. Anfang des 16. von einem toskanischen Minderbruder verfaßt. Im Prolog¹³⁴ äußert sich der Verfasser selbst zu der Aufgabe, die er sich gestellt hat, und wie er bei Abfassung der *Vita* vorgegangen ist. Die bekannte *Legenda* habe Thomas von Celano geschrieben « con elegante et ordinatio stile », doch habe er nicht alles aus den Prozeßakten, die er auch « Leggenda di messer Bartolomeo vescovo di Spoleto » nennt, in seine *Legenda* eingefügt. Dann fährt er wörtlich fort: « Onde, a consolazione delle dilette e devotissime figliuole di questa nostra gloriosa madre beata Chiara, descriveremo in questa vulgare la vita d'essa Beata, scritta per il sopradetto frate Tommaso, con alcune altre

¹³³ LAZZERI, *La Vita*, 214–215.

¹³⁴ A.a.O., 2–3.

cose degne di memoria cavate dalle Cronache dell'Ordine, inserendo ancora quelle relitte del vescovo di Spoleto, cioè del suo Processo »¹³⁵.

So hat sich der Verfasser aller ihm bekannten Quellen bedient, da und dort seine eigenen Gedanken eingefügt und so die vollständigste *Vita* der hl. Klara geschrieben. Die Sprache ist einfach und doch anmutig, ja poetisch. B. Bughetti, ein vorzüglicher Kenner des Werkes, sagt: « Questa Vita che ha in sè tanta più verità storica e psicologica intorno a S. Chiara, che non qualunque altro scritto precedente, dà il buon principio e prepara come gli occhi e i cuori alla luce più piena ancora e sfolgorante del Processo, che tu [d.h. der Adressat des Briefes, Z. Lazzeri] non tarderai molto a donare alla nostra amorosa aspettazione »¹³⁶. Mit den letzten Worten spielt Bughetti auf die Publikation des Prozesses 1920 an, welche der Ausgabe der *Vita* alsbald folgte. Hervorgehoben sei noch, daß Lazzeri seiner Ausgabe der *Vita* eine genaue Angabe der Quellen zu jedem Kapitel beigegeben hat¹³⁷. Als Lazzeri 1920 die *Vita* veröffentlichte, waren ihm vier Handschriften bekannt, die er auch beschreibt¹³⁸. Ob inzwischen noch andere gefunden wurden, konnte ich nicht feststellen.

Es ist bedauerlich, daß dieser *Vita*, soweit ich sehe, keine größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. An Übersetzungen konnte ich nur eine französische feststellen¹³⁹.

Mit der *Vita* di Santa Chiara stehen wir an dem Punkt, wo Quellen und Literatur sich überschneiden. Über die eigentlichen Quellen zum Leben der hl. Klara wurde ausführlich gesprochen, auch sekundäre Quellen wurden, soweit sie von Wichtigkeit sind, miteinbezogen. Grundsätzlich

¹³⁵ A.a.O.

¹³⁶ A.a.O., X: aus dem Brief von BUGHETTI an den Herausgeber der *Vita*, LAZZERI.

¹³⁷ A.a.O., 217–221.

¹³⁸ A.a.O., 205–212.

¹³⁹ M. HAVARD DE LA MONTAGNE, *Sainte Claire d'Assise*, Paris 1924.

ausgelassen wurden jene Hagiographen, die in ihren Legenden, die sie über andere Heilige schrieben, da und dort auch auf Klara zu sprechen kommen, wie z.B. Thomas von Celano in seinen Franziskus-Legenden¹⁴⁰, oder der hl. Bonaventura u.a. Nicht eigens erwähnt wurde L. Wadding; zwar berichtet er in seinen Annalen zu den Jahren 1212, 1223, 1243, 1252 und 1253 über Klara, doch kann er nicht zu den eigentlichen Biographen gezählt werden.

Bevor wir noch einen kurzen Gang durch die neuere bibliographische Literatur über die hl. Klara unternehmen, darf hingewiesen werden, daß es im Rahmen unserer Ausführungen in diesem zweiten Teil, «Die Biographen der hl. Klara und ihre Werke», nicht möglich ist, alles und jedes aufzuzählen. Zur Ergänzung sei verwiesen auf E. Franceschini, *Biografie di Santa Chiara*¹⁴¹.

5. Biographien aus dem 19. und 20. Jahrhundert

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erschien in Frankreich eine Biographie über die hl. Klara von F. Demore, die durch ihre Übersetzungen ins Italienische, Spanische und Deutsche weite Verbreitung fand¹⁴². Diese Biographie hat einen starken aszetischen Einschlag, wodurch das Historische und auch die Herausstellung der geistigen Gestalt der hl. Klara oft in den Hintergrund gedrängt werden. – Nicht vergessen seien hier die beiden Biographien der hl. Klara von V. Locatelli und A. Cristofani, beide aus Assisi gebürtig¹⁴³.

Aus der verhältnismäßig großen Fülle der Biographien unseres Jahrhunderts können ebenfalls nur einige herausge-

¹⁴⁰ In 1 Celano 18–20 hatte Bruder Thomas ein ganzes Kapitel über Klara und ihren Orden in seine Legende eingearbeitet.

¹⁴¹ E. FRANCESCHINI, *Biografie di S. Chiara*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII Centenario. 1253–1953*, 268–274. Erschienen auch in *Aevum* 27 (1953) 289–306.

¹⁴² F. DEMORE, *Vie de Sainte Claire d'Assise*, Marseille, 1848.

¹⁴³ Vgl. FRANCESCHINI, *Biografie*, 267–268.

griffen werden; dies geschieht in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens.

Die Klara-Biographie von M. Beaufreton¹⁴⁴, erschienen 1916, ist gut und kritisch geschrieben. Leider standen dem Autor weder der Prozeß noch die *Vita* zur Verfügung, so daß sein Hauptgewährsmann nur Thomas von Celano ist. – A. Henrion veröffentlichte ihr ausgezeichnetes Leben der hl. Klara 1921¹⁴⁵. Hier wird nun zum ersten Mal in einer modernen Biographie der Heiligsprechungsprozeß, den Lazzeri gerade eben hatte erscheinen lassen, voll einbezogen. – F. Casolini¹⁴⁶ schrieb ihre wohlbekannte Klarabiographie erstmals 1927, die in der Folge mit etwas geändertem Titel mehrere Neuauflagen erlebte. Dieses Klara-Leben gehört sicher zu den besten, die geschrieben worden sind. Die Quellen sind vorzüglich verarbeitet. – Ein historisch gut fundiertes und ansprechend geschriebenes Lebensbild der Heiligen ließ M. Faßbinder 1934 erscheinen¹⁴⁷. In dieser Ausgabe schenkte die Autorin damals dem deutschsprachigen Leser die erste moderne deutsche Übersetzung der Briefe der hl. Klara. – Die beste englisch-amerikanische Biographie stammt von N. de Robeck, die 1951 publiziert wurde¹⁴⁸.

Die Ausführungen zu diesem Teil möchte ich mit einem zweiten Desiderat beschließen: So ausgezeichnete Biographien wir von der hl. Klara vor allem aus unserem Jahrhundert besitzen, es wäre doch an der Zeit, daß ein neues Klara-Leben geschrieben würde, in das alles miteinzubringen wäre, was in den letzten 25–30 Jahren über die hl. Klara und die Anfänge ihres Ordens erarbeitet worden ist.

¹⁴⁴ M. BEAUFRETON, *Ste. Claire d'Assise (1194–1253)*, Paris 1916.

¹⁴⁵ A. HENRION, *Visioni di Assisi. Sorella Chiara la Primogenita del Poverello*, Milano 1921 (1925²).

¹⁴⁶ F. CASOLINI, *Speculum sine turbine clarum. S. Chiara d'Assisi*, Milano 1927 (*Chiara d'Assisi, rilucente specchio*, Assisi 1953², Assisi 1954³).

¹⁴⁷ M. FAßBINDER, *Die heilige Clara von Assisi*, Freiburg 1934.

¹⁴⁸ N. DE ROBECK, *St. Clara of Assisi*, Milwaukee 1951.

RAOUL MANSELLI

LA CHIESA E IL FRANCESCANESIMO FEMMINILE

Il problema del francescanesimo femminile è uno degli aspetti fra i più significativi certo, ma non il solo, di un fenomeno di eccezionale importanza e varietà, al quale — spiace dirlo, ma non si può tacere di fronte a fatti di tale rilievo — non è stata, a nostro avviso, data l'attenzione che indubbiamente merita. Dopo secoli, infatti che le donne dei guerrieri e dei contadini — per riprendere un'espressione dell'amico e collega Duby —, ove si faccia qualche eccezione, sembrano non apparire mai sul palcoscenico della storia, di colpo, nel XII secolo, noi le vediamo, a fianco dei loro padri, fratelli e mariti, partecipare non alla vita politica o militare, ma certo, a quella religiosa, con una intensità e vivacità senza eguali¹. Non è qui il caso di ripercorrere gli episodi di presenza femminile in tutti i fenomeni evangelici ed ereticali dell'XI e XII secolo, da san Roberto d'Arbrissel a

¹ Non esiste ancora, per quanto mi risulti, una storia della donna nel mondo politico, religioso e nella società dei secoli XII-XIII, che abbia una sua validità critica; vanno citati, comunque, M. BERNARDS, « *Speculum virginum* ». *Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln 1955; G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin 1962; N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XIII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in *I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Milano 1968, 346-390; gli atti del Colloque di Poitiers, dedicato ai problemi della donna nel Medio Evo, pubblicati in *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) (contributi di R. Fossier, M.-Th. d'Alverny, R. Arnaldez, I. Beaucamp, Ch. Frugoni, A. Gieysztor, R. Lejeune, J. Verdon, E.-R. Labande); R. ABELS - E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, in *Medieval Studies* 41 (1979) 215-251.

Valdo, o di ricordare le grandi personalità monastiche di un'Ildegarde o di un'Elisabetta di Schönau², ma, proprio in Italia, non si potrà davvero tacere l'importanza e il rilievo delle donne nel grandioso fenomeno degli Umiliati ove, coniugate o continenti, hanno esercitato un rilievo ed una funzione sociale, economica e religiosa che le pongono in una posizione nettamente precisa e distinta³. C'è persino da domandarsi se, e fino a qual punto, almeno alle origini hanno praticato la predicazione; certo il lavoro era perfettamente uguale per gli uomini e per le donne, impegnando tutti durissimamente. Né dobbiamo dimenticare la presenza femminile nelle città italiane ove partecipano intensamente all'attività della vita urbana. Del resto, persino nella letteratura religiosa e spirituale di quest'epoca, se nel campo laico abbiamo l'emergere e il fiorire della poesia cortese, che è una poesia per la donna, nel campo religioso abbiamo un esprimersi globale, da un lato, di tutta una serie di composizioni poetiche, ispirate al più crudo misoginismo, ad opera di Marbodo di Rennes o di Ildeberto di Lavardin o di Goffredo di Vendôme e, dall'altro, di composizioni poetiche ad esaltazioni di Maria: tutte nella loro antitetività espressione concorde di un'attenzione e di una tensione diversa per la presenza e la realtà femminile⁴. Eva peccatrice e responsa-

² Mi permetto di rinviare in proposito a R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, 2a ed. accresciuta, Roma 1975 (Studi storici, 5); su Roberto d'Arbrissel e Fontevrault si veda la ricchissima bibliografia raccolta in J. F. HINNEBUSCH, *The « Historia Occidentalis » of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Fribourg 1972 (Spicilegium Friburgense, 17), 270-272.

³ Oltre all'opera ancora sempre fondamentale di L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i Comuni nei secoli XII e XIII*, Milano 1911 (ristampa anastatica: Roma 1970), cfr. R. MANSELLI, *Gli Umiliati, lavoratori di lana*, in *Produzione, commercio e consumo dei panni di lana*, Firenze 1976, 281-286, e la bibliografia raccolta sugli Umiliati in J. F. HINNEBUSCH, *The « Historia »*, 285.

⁴ Cfr. R. R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris 1960 (Bibliothèque École Pratique

bile del peccato o Maria madre del Cristo sono, in realtà, i due aspetti della donna che acquistano un significato diverso ed esigono un approfondimento che per ora non ci viene ancora dagli studi in corso ⁵.

Quanto si diceva fin qui — ricollegandoci al già detto precedentemente dagli oratori che mi hanno preceduto — vuole soprattutto sottolineare il fatto vorrei dire inevitabile di una presenza femminile e di un'incidenza femminile nel francescanesimo, tale che se fosse mancato, dovremmo davvero limitare il significato storico stesso di Francesco d'Assisi ⁶. Quanto, invece, è davvero più problematico, incidendo sullo sviluppo ed evoluzione dello stesso francescanesimo femminile e, in particolare, nelle sue relazioni con la Chiesa, è come sia stato possibile questo trapasso dell'ideale di Francesco nell'anima femminile. Ed è problema di tanto maggior rilievo in quanto, segnando un tratto caratteristico ineliminabile, ha creato e suscitato problemi di varia natura, da psicologici a giuridici, con i quali la Chiesa si è dovuta, in vario modo, misurare e scontrare.

Il punto fondamentale dal quale noi dobbiamo partire è quello di renderci finalmente e definitivamente conto — come, del resto, proprio nei nostri convegni ho avuto più volte l'occasione di sottolineare — che la scelta, l'opzione decisiva di Francesco d'Assisi non è stata meramente pauperistica, ma globalmente evangelica, il che, nella dimensione storica concreta del secolo XII, non si risolveva nella pura e semplice rinuncia ai propri beni, ma nel passaggio

des Hautes Études); si vedano anche R. LEJEUNE, *La femme dans les littératures française et occitane du XI^e au XIII^e siècles*, in *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) 201-217; J. VERDON, *Les sources de l'histoire de la femme en Occident aux X^e-XIII^e siècles*, *ibid.*, 219-251.

⁵ Cfr. comunque E. GULDEN, *Eva und Maria, eine Antithese als Bildmotiv*, Köln 1966.

⁶ Cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961², 148-150.

ad un altro stato⁷. Mi sia consentito qui ribadire quanto Francesco stesso ci dice all'inizio del suo Testamento e cioè che egli non si è convertito per un incontro con un povero, ma per aver vinto, nell'amore, l'amarezza orrenda che gli suscitavano i lebbrosi, con i quali comprende i veri e propri malati, tutti quanti quelli che noi oggi, con un termine assai comodo della sociologia contemporanea, chiamiamo gli emarginati, i marginali. Inoltre, non si dimentichi che anche dopo l'approvazione della *forma vitae* di Francesco da parte di Innocenzo III, egli costituisce una *fraternitas*, che non è *ipso iure* ed *ipso facto* una *religio*; ebbene, Chiara dopo i colloqui notturni e le spiegazioni che precedettero la sua fuga da casa, entra a far parte, a suo modo e come donna, di questa *fraternitas*, sollevando immediatamente un primo problema, quello cioè della sua posizione nella *fraternitas* stessa. È a questo punto importante notare — e ci sembra il primo tratto estremamente significativo della saggezza e del discernimento di Francesco d'Assisi — che egli evitò qualsiasi confusione all'interno della *fraternitas*; se Chiara con un procedimento liturgico, che non oso definire senza precedenti ma che in qualche modo mi sembra per lo meno singolare, viene accolta nella chiesa dai frati — né risultano essere presenti delle donne —⁸, però dopo la solenne accettazione della nuova sorella e dopo la rinuncia di Chiara, immediatamente venne affidata ad una comunità femminile a cui, come è noto, si aggiunsero ben presto altre persone, da sua sorella Agnese ad altre donne intorno a lei⁹.

⁷ Mi soffermo più estesamente su tali problemi in R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi*, Roma 1980 (di cui è in preparazione una *editio maior*).

⁸ Cfr. la *Legenda* di Chiara attribuita a Tommaso da Celano, c. 8, con la descrizione della scena dell'accoglimento di Chiara in S. Maria della Porziuncola.

⁹ *Ibid.*, cap. 8, 10; si tratta del monastero benedettino di S. Paolo a Bastia; da qui, come la leggenda ci informa, Chiara passa, prima nel monastero di S. Angelo di Panso, ove la raggiunse Agnese, per trasferirsi poi nella residenza definitiva a S. Damiano.

Nasceva così il problema di come potesse essere ripreso da donne e in un gruppo o in una comunità femminile l'ideale francescano. Era certamente un problema, in quanto, pur non avendo Francesco fatto nulla per attirare un qualche consenso femminile, a ciò ben presto provvide proprio Chiara, ottenendo col gesto suo e della sorella e poi con l'arrivo di altre donne della sua casa, una rinomanza di cui una eco precisa troviamo nella leggenda di Chiara, con una precisa indicazione dei vari modi in cui questa rinomanza operò ad ogni grado sociale, raggiungendo e incidendo sulla vita anche e persino delle maritate. Vale a questo proposito la pena di riportare il passo integralmente per l'efficacia della rappresentazione che ne risulta: « Spargitur enim paulo post opinio sanctitatis virginis Clarae per proximas regiones et in odorem unguentorum eius undique mulieres currunt. Festinant virgines eius exemplo Christo servare quod sunt, maritatae castius agere satagunt, nobiles et illustres amplis contemptis palatiis erecta sibi monasteria construunt, atque pro Christo in cinere et cilicio vivere magnam gloriam ducunt... Plures denique matrimonio intrato mutuo consensu continentium se lege vincientes, viri ad Ordines, uxores ad monasteria transeunt. Mater filiam, filia matrem invitat ad Christum, soror sorores allicit et amita neptes. Omnes aemulo fervore Christo servire desiderant. Omnes huius vitae angelicae, quae per Claram inclaruit, fieri participes optant »¹⁰.

Fra le molte ombre dei primordi del francescanesimo femminile rimane indubitabilmente fermo il fatto che la *forma vitae* proposta da Francesco alle sue sorelle rimaneva la forma evangelica, in tutto quello che la realtà sociale dell'epoca — non dobbiamo sottovalutarne la presenza e l'importanza — e la tradizione ecclesiastica rendevano possibile¹¹. In questo Francesco evitava gli eccessi dello spon-

¹⁰ *Ibid.*, cap. 10.

¹¹ Il testo di questa *Forma vivendi quam scripsit S. Franciscus S. Cla-*

taneismo femminile con tutto quanto poteva esserci di eccessivo, di paradossale ed, alla fine, potenzialmente eretico, come la predicazione pubblica femminile. Ciò comporta — ed è importante per il nostro assunto — che Francesco collochi Chiara con le sue altre compagne in una religiosità inquadrata nella Chiesa e nelle sue norme di vita religiosa, prescrivendo anche per loro la pratica dell'Evangelo. Come per i Minori, ancor più per le sorelle Minori (ci sia consentita la bella denominazione che per loro formò Giacomo da Vitry)¹² si crea perciò una dinamica di rapporti fra esigenza evangelica ed istituzione della Chiesa: vale la pena di notare, sia pure di passaggio e senza voler dare alla circostanza un peso maggiore di quel che meriti, il fatto che in tutto il movimento francescano femminile, in Assisi, non emerge una specifica funzione svolta da quel vescovo Guido che ha avuto nei primi anni del francescanesimo un suo ruolo, anche se non facilmente precisabile. I vari trasferimenti di Chiara, prima che i frati si fissassero alla Porziuncola e le sorelle a S. Damiano, sono sempre determinati, per quello che sembra emergere dalle fonti, da Francesco, che, del resto, come risulta da una quantità notevole di indizi e da testimonianze precise, fu sempre accanto a Chiara con vigile, amorevole attenzione, frenandone addirittura il rigore e l'impegno severo di penitente. È questo il modo in cui, tra povertà e penitenza, si cerca di realizzare la pratica di vita evangelica nelle chiuse mura, prima, di monasteri benedettini, poi, a S. Damiano. Le sorelle, che ben presto

rae, che si ricava dalla regola di Chiara del 1253, consiste, come è noto, in una sola frase, particolarmente ricca di contenuto, in cui vengono sottolineate l'origine divina della vocazione di Chiara e la sua intenzione di rendersi figlia ed ancella di Dio Padre e sposa dello Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione evangelica, e in cui Francesco s'impegna per sé e per i suoi frati di averne sempre « *curam diligentem et sollicitudinem specialem* ».

¹² Cfr. R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry. Édition critique*, Leyden 1960, lettera I, 75-76.

avranno vari nomi, indicando, appunto, una difficoltà di definizione formale e precisa¹³ — ma fra cui, lentamente e per qualche tempo, prevalse la forma « *pauperes dominae* de S. Damiano », almeno come denominazione generica e corrente —, diventano un problema giuridico-istituzionale a cui la Chiesa non riesce a dare una concreta e univoca soluzione. Ci troviamo, ed è il caso di dirlo esplicitamente, di fronte ad una situazione profondamente diversa da quella dei frati minori. Questi per le necessità della predicazione e per la consuetudine dei due capitoli annuali di Pentecoste e di s. Michele erano obbligati a rincontrarsi periodicamente, facendo riferimento ad un centro, che era personalmente Francesco o, più tardi, Pietro Cattani e frate Elia. In questi incontri si è venuto formando un'articolazione gerarchica prima ancora che questa venisse determinata in forme giuridicamente istituzionalizzate. Quando, quindi, si giunse alla regola, vi era già una struttura. Questa mancava, invece, assolutamente al movimento femminile, per due ragioni diverse ma funzionanti nella medesima direzione: da una parte, Chiara non è stata mai, da un punto di vista giuridico, capo della comunità femminile — come è stato Francesco, sia pure solo per un certo tempo — ma sempre e soltanto alla testa della comunità di S. Damiano, anche se nel progresso del tempo, per la sua autorità personale, per la devozione infinita al maestro e padre spirituale, per la sua fermezza, venne acquistando, come vedremo, di fronte ai pontefici, una posizione di assoluta preminenza. Quest'unità, d'altra parte, mancava anche per un fatto più ampio e che si collegava a quell'esigenza diffusa religiosa femminile, di cui abbiamo in precedenza parlato. Accanto, infatti, alle « *pauperes dominae* » o anche « *pauperes inclusae* de S. Damiano », si era venuta articolando una serie di fenomeni

¹³ Cfr. J. OMAECHEVARRIA, *Clarisse*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* II (Roma 1974) 1116-1117: « Varietà di denominazioni ».

spontaneistici femminili a largo raggio, che, collocandosi nella grande categoria dei *penitentes* — la cui importanza nella società medioevale del Duecento e Trecento si viene sempre più mostrando di decisiva incidenza —, tentava, a vario titolo e in vario modo, di realizzare l'ideale evangelico, non senza esperienze di vita esemplare, se non di predicazione nella società ¹⁴.

Abbiamo parlato di spontaneismo ed è punto sul quale insistiamo, perché rimane uno dei tratti significativi del francescanesimo femminile, come anche uno dei suoi aspetti più difficili a recepire dalla Chiesa del Duecento. Non dobbiamo dimenticare che, da Innocenzo III a Gregorio X, viene operato uno sforzo di eccezionale portata, di cui bisognerà un giorno studiare l'importanza globale, per coordinare e sistemare in un rapporto proporzionalmente reciproco e dialetticamente organico, il complesso di quelli che abbiamo chiamato fenomeni spontaneistici, dagli Umiliati a quelli che saranno poi gli Eremitani di S. Agostino. Per i Minori, di cui qui dobbiamo soprattutto occuparci, è fatto rilevante la clericalizzazione, di cui abbiamo già parlato altra volta, e che è, appunto, uno di questi fenomeni di sistemazione degli Ordini Religiosi ¹⁵.

Ora, a quest'istituzionalizzazione, proprio per il modo con il quale sono venuti emergendo e configurandosi i vari monasteri di sorelle, questi riluttano come ad una sistema-

¹⁴ Restano fondamentali in proposito i lavori di G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, I-III, Roma 1977, ma recentemente, per l'impegno, anzitutto, del p. Mariano d'Alatri, anche sui penitenti facenti capo ai francescani veniamo sempre di più e sempre meglio informati, come mostrerà soprattutto la pubblicazione degli atti del convegno dedicato a *Il movimento francescano della Penitenza nella società medioevale*, Roma 1980.

¹⁵ Cfr. R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, XIV), 181-208; IDEM, *I frati minori nella storia religiosa del secolo XIII*, in *Quaderni Catanesi* 1 (1979) 7-24.

zione unitaria; paradossalmente si potrebbe dire che in questa riluttanza ad indicazioni e decisioni istituzionali da parte della Chiesa oppongono maggiore resistenza proprio quelle comunità che più sono legate e vicine a Chiara. Ne viene come conseguenza una continua e permanente oscillazione e varietà di decisioni ed impostazioni dei pontefici nei riguardi delle varie case delle « pauperes dominae » o, come anche sono chiamate, « pauperes inclusae de S. Damiano ». Si ha l'impressione che i pontefici siano disorientati di fronte ad un fenomeno che sfugge alle precedenti classificazioni e categorie. Questo emerge già nelle lettere di Onorio III nelle quali esamina, discute ed approva le decisioni prese da Ugolino di Ostia, che, non dimentichiamolo, fino alla sua elezione pontificale ebbe, prima a titolo personale e poi ufficialmente, rapporti precisi con Francesco d'Assisi. Tra queste lettere merita di essere particolarmente segnalata una, di Onorio III, all'abadessa e monache del monastero di S. Maria *ad sepulcrum de Monticello*, in diocesi di Firenze (9 dicembre 1219)¹⁶, nella quale trascrive e ratifica un privilegio del cardinale Ugolino, che allora era in Toscana, come legato, per cercare di metter pace fra i comuni italiani del Centro-nord in vista della crociata, e che proprio allora, nel 1218, si era incontrato a Firenze, appunto, con Francesco, iniziando un'amicizia durata fino alla morte¹⁷. Ebbene questo privilegio espone come il legato aveva ricevuto da una persona, prima che questa si fosse fatta monaca in quel luogo — cioè a S. Maria di Monticello —, « fundum

¹⁶ È la bolla *Sacrosancta Romana Ecclesia*: cfr. *Bullarium Franciscanum*, I, 3-5.

¹⁷ Sull'incontro fiorentino tra Francesco ed Ugolino e sull'interpretazione data dell'amicizia dei due dalle prime fonti biografiche di Francesco, cfr. E. PÁSZTOR, *San Francesco e il cardinale Ugolino nella « questione francescana »*, in *Coll. francisc.* 46 (1976) 209-239 (per l'incontro fiorentino, *ibid.*, 210-217); della legazione del cardinale Ugolino abbiamo il registro: cfr. G. LEVI, *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Roma 1890 (Fonti per la storia d'Italia).

quemdam quem habebat in loco qui S. Sepulcrum de Monticello dicitur, cum omnibus pertinentiis suis in ius et proprietatem Ecclesie Romane ». Il fondo dalla donatrice, Avvenente, era stato donato appunto al cardinale Ugolino, perché vi si dedicasse un monastero in onore di Dio e della Vergine gloriosa, seguendo la regola di s. Benedetto, ma osservando le norme secondo cui vive l'Ordine delle Dame di S. Maria di S. Damiano di Assisi.

La bolla è assai più importante di quanto non possa apparire esteriormente, in quanto, al di là di imprecisioni della donatrice quanto alle sorelle in S. Damiano, mostra che vi era rispettata in pieno la regola della povertà assoluta: si osservi che la donazione venne fatta al card. Ugolino, non al monastero, con la caratteristica, che ritroveremo, sempre con lo stesso cardinale Ugolino, anche per i frati in occasione del celebre episodio di Francesco che rifiuta la proprietà del convento dei frati costruito per loro a Bologna, obbligando Ugolino (in un'altra delle sue legazie) a riconoscere che il convento dei frati era proprietà del legato e della Chiesa Romana¹⁸. Poiché la stessa formula ricorre per le monache di S. Maria di Gattaiola presso Lucca¹⁹ e di S. Maria fuori porta de Camullia presso la via romea di Siena²⁰, noi ci troviamo di fronte ad una caratteristica, che ben presto entrerà in crisi, di povertà che non ammette né il proprio, né il comune. Siamo cioè di fronte ad una situazione nella quale ancora si afferma e si determina la decisione di Francesco che le suore, come i frati, nulla posseggano di proprio. Ed è interessante rilevare che l'unica cosa che viene accettata è precisamente la proprietà da parte della Chiesa Romana. È in questo senso interessante che fino a quando Ugolino non diventa papa e non acquista, quindi, il senso

¹⁸ Cfr. PÁSZTOR, *San Francesco e il cardinale Ugolino*, 235-236.

¹⁹ *Bull. Franc.*, I, 10-11.

²⁰ *Ibid.*, 11-13.

e la consapevolezza giuridica del proprio diritto di intervento, rispetta la tradizione di s. Francesco.

È ben noto che morto Francesco, morto Onorio III e divenuto pontefice Ugolino, come Gregorio IX, egli venne orientandosi ad una certa attività personale nei riguardi del movimento francescano, come ha provato e prova la famosa bolla « Quo elongati »²¹. Ebbene, lo stesso Ugolino, tra la fine del 1218 e il 1219, dopo di avere proposto la regola benedettina alle sorelle di S. Damiano²², manifestò più volte la tendenza di uniformarle al movimento benedettino, trovando, però, la più netta e decisa opposizione in Chiara, ma non in tutte le sue consorelle²³. Questo risulta nella maniera più chiara dal fatto che durante il pontificato di Gregorio IX, si viene profilando una netta distinzione fra monasteri che hanno dei beni, e che quindi si allineano alla tradizione benedettina della proprietà comunitaria, ed altri, invece, che vivono esclusivamente di elemosina²⁴. In questo senso è in-

²¹ Cfr. H. GRUNDMANN, *Die Bulle « Quo elongati » Papst Gregors IX*, in *Arch. francisc. hist.* 54 (1961) 3-25.

²² Si veda su tali problemi L. OLIGER, *De origine regularum ordinis s. Clarae*, in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 181-209, 413-447.

²³ Cfr. K. ESSER, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara*, in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 274-295.

²⁴ Questa constatazione ha potuto far sorgere il dubbio se in tal caso possiamo considerare Clarisse, nel senso vero del termine, quei gruppi femminili che venivano autorizzati a possedere, tanto da distinguerli come si trattasse di due differenti realtà. Che una distinzione ci sia nel fatto del possesso è indubbio quanto al fatto stesso; ma da ciò non si può dedurre, a nostro avviso, una distinzione quanto al fatto che di questi gruppi, comunque sia, è ispiratrice e modello ideale Chiara d'Assisi. Dobbiamo guardarci, in casi come questi, dall'introdurre distinzioni giuridiche astratte, laddove c'è un fenomeno di vita in movimento che cerca le sue strade e le sue sistemazioni tra tentativi, prove e correzioni. Riteniamo che storicamente sia erroneo negare al francescanesimo femminile, come del resto a quello maschile, una sua evoluzione. Vale la pena in proposito di osservare che gli analoghi fenomeni in seno al francescanesimo maschile, in trasformazione e in sviluppo, non hanno mai tro-

teressante l'oscillazione del già ricordato monastero di S. Maria de Monticello presso Firenze: il 30 novembre 1228 viene autorizzato dal pontefice a ricevere una donazione che sembra data direttamente al monastero con *ius patronatus*²⁵, ma, curiosamente, il 1° maggio 1230 lo stesso pontefice concede indulgenza a coloro che danno elemosina alle « pauperes moniales incluse mon. S. Mariae de Monticello », le quali « sufficientiam suam in paupertate posuerint ita quod fidelium tantum elemosinis sustentantur »²⁶. Sono oscillazioni che non escludono, ad esempio, che il monastero di Monteluca presso Perugia il 3 genn. 1228 viene detto vivere secondo la regola benedettina e riceve anche un dono di un frate, ma, un anno e mezzo più tardi, aderendo alla loro supplica il papa avverte che le suore possono osservare « altissime paupertatis propositum » per cui non possono essere costrette da nessuno a ricevere possessioni²⁷. Poco dopo, però, il 18 luglio del 1231, lo stesso papa concede

vato la loro sistemazione in documenti sia perché sono andati casualmente perduti (le varie formulazioni della regola di cui si parlano le fonti), sia perché non c'era bisogno di fissarla in un documento. Per le « sorelle » il caso ha voluto che un momento ed uno solo dei molti possibili sia rimasto documentato, quello relativo alla proprietà; la ragione ci sembra che vada ricercata nel fatto che, mentre i frati minori potevano evitare ogni qualsiasi possesso, sia perché così imponeva la regola e la volontà di Francesco, sia perché potevano ricorrere all'elemosina (interdetta, se non esplicitamente, di fatto, alle sorelle), le « sorelle », chiuse nelle mura delle loro case, dovevano in qualche modo sopravvivere, sia ricorrendo, di necessità, al possesso, non senza garbate spinte in questo senso dell'autorità papale, sia tentando di vivere delle offerte dei fedeli. Ciò viene confermato dal fatto che in più di un caso — come al Monteluca di Perugia — si passa dall'uno all'altro modo di procurarsi di che sopravvivere. Il problema, però, è di tale importanza che speriamo di discuterlo in altra sede.

²⁵ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 47; W. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III - Alexander IV*, in *Arch. francisc. hist.* 64 (1971), n. 83.

²⁶ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 62; Thomson, n. 116.

²⁷ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 38-39; Thomson, n. 60.

loro « molendinum, terras, vineas, oliveta, hortos et alia, nostro nomine apud Perusium comparata iura et actiones nobis inde competentia », come sua elargizione ²⁸. Si ha però il dubbio che tutto questo sia stato rifiutato, se cinque anni dopo lo stesso pontefice, in data 7 marzo 1235, invita a dare elemosine in quanto le suore suddette « tanta sint egestate gravate » ²⁹. È interessante rilevare che l'afflusso di elemosine dev'esser stato tale che, pochi mesi dopo, il 25 agosto, possono comprare dei beni ³⁰.

Comunque che specialmente l'area dell'Italia centrale fosse attaccata alla strettissima povertà lo prova il fatto che ancora una volta Gregorio IX concede un'indulgenza a quanti versano elemosine alle « pauperes moniales S. Salvatoris de Collepresseto S. Severini terrenam substantiam abnegantes pro Christo et sufficientiam suam in paupertate ponentes », per cui vogliono vivere solo dell'elemosina dei fedeli ³¹. D'altra parte, come abbiamo detto, alcune di queste « povere incluse », per esempio a Milano, ricevono i beni di un ospedale inoperante, pur essendo « moniales pauperes » che hanno scelto di seguire Cristo in povertà ³². Senza ulteriormente insistere su altri di questi dati (ma non vogliamo dimenticare addirittura Pamplona in Spagna) vale la pena di ricordare che, non lontano da Assisi, nel ducato di Spoleto, Gregorio IX accorda alle monache « monasteriorum pauperum » di poter prendere dei cibi, « pulmentum » e « vinum linphatum », con una qualche deroga dai severi digiuni di s. Chiara stessa ³³. Un'ultima, interessante indicazione ci viene da Siena con un episodio estremamente caratteristico. Un cittadino di Siena voleva dare i suoi beni

²⁸ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 73 ; *Thomson*, n. 133.

²⁹ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 148 ; *Thomson*, n. 268.

³⁰ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 172 ; *Thomson*, n. 304.

³¹ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 73 ; *Thomson*, n. 134.

³² Cfr. *Bull. Franc.*, I, 96 ; *Thomson*, n. 178.

³³ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 101 ; *Thomson*, n. 193.

al monastero « pauperum inclusarum de S. Petronilla », ma queste non li accettano per mantenere la loro integrale povertà; è singolare che il papa si rivolge allora « consulibus pizzicarolis mercatorum Senensium » (21 sett. 1233), incaricandoli di amministrare i beni di questo cittadino, dando le entrate « in usum ipsarum »³⁴. Ne risulta un problema, che è stato discusso dal p. Grau, e cioè che la povertà totale delle incluse non escludeva la possibilità di maneggiare del denaro e questo si capisce facilmente per la condizione delle Clarisse che naturalmente non potevano uscire dalle loro dimore³⁵.

Da quanto abbiamo detto finora, ci si configura, insieme con le oscillazioni che sono emerse, anche una particolare caratteristica di povertà, che esponeva o poteva esporre le Clarisse alla condizione di più assoluta miseria, in quanto, diversamente dai frati, né era concesso loro di uscire per cercare lavoro, né potevano « petere elemosinam ostiatim ». Ci si spiega così, in relazione all'ambiente umano e sociale circostante, il fatto che una devotissima di s. Chiara, quale fu la principessa di Boemia, Agnese di Praga, fu costretta ad ammettere per il suo monastero una povertà di tipo benedettino con possesso comunitario³⁶.

In questa situazione Chiara e il movimento femminile francescano si diffuse, pur con le oscillazioni a cui abbiamo accennato e che non riesce facile seguire per tutto il resto d'Europa anche perché non sempre la documentazione è quale noi vorremmo. Ma è senz'altro interessante che subito dopo il concilio di Lione, il 13 nov. 1245, con la bolla « Solet annuere », Innocenzo IV confermava la norma di vita che Ugolino aveva proposto per la comunità di S. Damiano

³⁴ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 116-117; *Thomson*, n. 218.

³⁵ Cfr. E. GRAU, *Die Geldfrage in der Regel der hl. Klara und in der Regel der Minderbrüder*, in *Chiara d'Assisi* 1 (1958), 115-119.

³⁶ Cfr. W. SETON, *The Letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia*, in *Arch. francisc. hist.* 17 (1924) 509-519.

estendendola a tutte le altre comunità³⁷. In questo modo si cercava di superare quella situazione di varietà di cui finora abbiamo fatto cenno. Che il problema stesse a cuore al pontefice, risulta dal fatto che due anni dopo, nell'agosto del 1247, veniva data una nuova regola che in qualche modo riprendeva con degli ammorbidimenti quella di Ugolino³⁸. In particolare veniva decisamente accantonata la povertà totale, per introdurre quella di tipo monastico, come unica valida per tutti. Possiamo credere a quanto dice Innocenzo IV: secondo lui si erano verificati fino ad allora vari inconvenienti; proprio alcune delle testimonianze ricordate in precedenza, ove si parla di vera e propria *egestas*, miseria, quindi, al limite della fame, senza che le povere recluse potessero porre rimedio, indussero il pontefice ad una tale decisione. Bisogna però anche dire che non solo questo fatto portava un giurista, quale era Innocenzo IV, ad una decisione siffatta, ma anche un'esigenza di portare ordine nella singolare situazione di trovarsi di fronte a due regole: quella benedettina e quella evangelica. Per questo il papa, ritenendo di continuare lo spirito di quello che aveva ordinato Gregorio IX, dichiara che la « *regula S. Benedicti vos non ligat ad aliud nisi ad obedientiam, abdicationem proprii et perpetuam castitatem, que substantialia cuiuslibet religionis existunt* »³⁹. Per il resto dovevano osservare la loro *formula vitae*. Che cosa questa *formula vitae* possa essere, abbiamo già detto che tendeva ad attenuare l'originaria severità. Ne venne che Chiara non accettò mai la regola del 1247 e, alla fine, prendendo come modello la regola dei frati minori — ma non voglio insistere troppo su fatti noti — la adattò alla sua condizione e, diciamo pure, al suo

³⁷ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 394-399; *Thomson*, n. 776.

³⁸ Si veda sulle modifiche della regola la già citata voce di J. OMAE-CHEVARRIA (nota 13), con ricca bibliografia.

³⁹ Cfr. *Bull. Franc.*, I, 488; *Thomson*, n. 1042.

ideale, il quale rimaneva fermamente legato all'esempio ed allo spirito di Francesco.

Non è nostro compito in questa sede di discutere questa regola, in quanto opera personale della Santa. Ma, senza dubbio, va detto che essa era costruita con straordinaria abilità in quanto si appoggiava su indicazioni e dati autentici di Francesco, che diventava, quindi, lo schermo e il garante e, infine, l'esempio dell'ideale di vita delle francescane.

È ben noto che questa regola ebbe una prima approvazione dal cardinale protettore il 12 settembre 1252, e che la conferma papale dopo due visite di Innocenzo IV a Chiara morente, venne elargita il giorno prima della sua morte. Tanto che fu deposta nella sua tomba come atto e momento conclusivo della sua esistenza.

In questo senso e dentro questi limiti possiamo dire che Chiara è riuscita, almeno nelle linee essenziali, a sostenere e mantenere il suo movimento nella fisionomia originaria ben più di quanto non siano riusciti i frati minori. La sua inflessibile energia seppe accettare e riconoscere le difficoltà ed i limiti di quello che io ho chiamato lo spontaneismo dei gruppi femminili, ma mantenendo fermo un preciso ideale, che la legava al suo maestro spirituale.

Finora il nostro discorso si è rivolto a considerare la Chiesa soprattutto nella sua realtà centrale, che è il papato, colto nello sforzo di riordinamento e strutturazione di un movimento o meglio, di una serie di movimenti in sé e per sé difficili da coordinare e sistemare. Bisogna, d'altra parte, considerare questi stessi movimenti nella loro consistenza e realtà locale a cui già abbiamo rivolto, in parte, la nostra attenzione, ma che si possono esaminare anche da vicino, grazie ad una serie di documenti di notevole interesse nel porre in luce la presenza e la portata all'interno di comunità cittadine. Si presenta in questo senso preziosa la città di Milano⁴⁰. Ma bisogna prima dire che una serie di indica-

⁴⁰ Cfr. P. SEVESI, *Il monastero delle Clarisse in S. Apollinare di Mi-*

zioni emergenti dall'uso di una formula analoga ci permette di dire che il grande propagatore di questo fenomeno delle « sorores de S. Damiano » è stato, senza dubbio, il cardinale Ugolino : l'ultimo testo contenuto nel suo registro di legato è una vera e propria formula che doveva servire ai vescovi che avessero voluto istituire monasteri di queste sorelle.

Dal complesso dei documenti relativi a Milano, che cominciano coll'11 febbraio 1223, emerge la sensazione di un piano organico di operazioni, di vendite e di trasferimenti di proprietà, che consente, appunto, l'erezione del monastero : al centro di queste operazioni è l'arcivescovo Enrico Settala, il quale prima fa compiere una vendita da parte della chiesa di S. Apollinare, ad un Siro Morone, il quale funge da intermediario per il monastero, che « hedificari et fundari debet infrascripta petia terre, ad honorem Dei et beate Marie ; in quo monasterio debent esse moniales que debent ibi vivere secundum Ordinem et regulam beati Damiani, de valle Spoliti iuxta civitatem de Sixi ». Successivamente l'arcivescovo che ha voluto aderire ad una preghiera del cardinale Ugolino, con l'assenso del suo capitolo — segue in tutto questo la formula del cardinale Ugolino —, concede la chiesa di S. Apollinare con tutto l'edificio per abitarvi all'abadessa Giacoma, perché vi costituiscano un monastero del quale le monache entrano in possesso pochi giorni dopo, l'8 novembre 1224. Ancora qualche mese e poi il 4 febbraio 1225 un privilegio dell'arcivescovo che ricorda l'intervento del cardinale Ugolino e ricalca la formula che questi aveva dettato, concede i luoghi già ricordati perché ivi vivano come « ancille Christo Deo devote in paupertate » servendo il Signore « secundum formam vite pauperum dominarum clausarum in Valle Spoleti manentium eisdem sororibus auctoritate domini pape traditam per episcopum memoratum ». È in

lano (*Documenti, sec. XIII-XVIII*), in *Arch. francisc. hist.* 17 (1924) 338-364 ; 520-544 (l'articolo continua, ma per l'arco cronologico dei documenti che qui ci interessano, questa è la parte rilevante).

pieno il riconoscimento dell'azione di Ugolino da Ostia, da una parte, a cui l'arcivescovo aggiunse l'esenzione dalla giurisdizione arcivescovile.

Non è possibile purtroppo entrare nei particolari di questi interventi a favore delle monache; non si può però fare a meno di sottolineare, proprio per chiarire i rapporti delle suore con il mondo religioso cittadino, che quando Gregorio IX, il 18 febbraio 1233, attribuisce loro i beni dell'ospedale di S. Biagio di Monza, perché ormai inattivo, come abbiamo già ricordato, ebbene, ne prendono possesso, perché le monache non possono uscire dal monastero, quattro procuratori, Guglielmo Prima e Giacomo di Graza *fratres de Penitentia* e Raimondo Boazoni e Manfredo Gualtieri, *fratres Umiliati*. Il pontefice, comunque, deve aver fatto questa donazione proprio come in precedenza abbiamo visto per Monticelli, dopo di avere rilevato che era rimasto senza efficacia un suo appello ai « potestates et populi civitatum Lombardie » nel quale li aveva invitati ad aiutare appunto le suore di S. Apollinare: « Licet autem ad proximas extendenda sit charitas, ad eas tamen debet exuberare personas, quae voluntarie facte sunt pauperes propter Christum. Unde pauperes moniales reclusas provincie vestre que suam in paupertate sufficientiam posuerunt, decet vos in Deo, pro cuius hoc faciunt amore diligere et misericorditer compati necessitatem eorundem ». E purtroppo il papa aveva dovuto constatare che « elemosine qui dantur eis a christifidelibus deferri quandoque non permittuntur ad ipsas, quod utique nimis in humanum existit cum non nisi per elemosinarum suffragium sustententur, universitatem vestram monemus et hortamur in Domino... quatenus... quolibet statuto cessante, permittatis monialium nuntiis libere de civitatibus vestris extrahere et ad ipsas afferre quecumque fideles in elemosinam largiuntur eisdem ». A questo primo appello altri ne erano seguiti, sia al nuovo arcivescovo Guglielmo Rizzoli, sia alla stessa data, al podestà e al consiglio di Milano. Ma le difficoltà devono essere continuate, se il 21

febbraio 1233, il papa si rivolge al podestà e al comune di Monza perché le monache abbiano il loro ospedale. La vicenda dura ancora qualche tempo, ma è possibile a questo punto rendersi conto della situazione non facile, in cui proprio nella loro esigenza di povertà e di vivere d'elemosina, lo abbiamo già notato in un altro contesto sociale con Monticelli, le povere dame di S. Damiano vengono a trovarsi addirittura a causa del trasferimento del denaro, raccolto per loro nelle varie parti della Lombardia e che doveva essere trasferito a Milano.

Ci troviamo, quindi, di fronte ad un inserimento nella Chiesa, al centro come nella periferia, che è proprio, per il modo di vita che hanno scelto le suore, di una difficoltà estrema. Il privilegio di povertà che Chiara aveva voluto con tanta fiducia nell'aiuto provvidenziale di Dio, si risolveva nella concretezza dei rapporti economici, sociali ed umani, nella difficile condizione dell'Italia settentrionale tra città della seconda lega lombarda e città fedeli a Federico, in una situazione di complessità estrema. E non basta. Perché questi problemi che a Milano abbiamo visto emergere così nitidamente si intravedono ad esempio a Faenza e altrove, mostrando come ogni monastero pone localmente problemi diversi, confermando, quindi, quella che io ho chiamato la mancanza di unità organica e coerente del movimento femminile.

Questi problemi, del resto, non sono oltanto italiani; abbiamo in precedenza accennato ad Agnese di Praga, non possiamo ora tralasciare la formazione di una comunità femminile di origine francescana in Ungheria, ove sorse come ripercussione della canonizzazione della vedova del langravio di Turingia, sant'Elisabetta d'Ungheria, avvenuta nel 1235⁴¹. Intorno ad una cappella, eretta in suo onore nel

⁴¹ Cfr. J. KARÁCSONYI, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*, II, Budapest 1924, 445-536: « Sanctimoniales ordinis sanctae Clarae ».

1238 a Trnava nell'Ungheria nordoccidentale (Nagyszombat), si era riunito un certo numero di donne, chiuse in clausura e dedite alla preghiera. Questa comunità presa sotto la protezione *beati Petri*, il 20 maggio 1239, riceveva in dono dal re Bela IV, nel 1240, un villaggio: nel decreto reale si precisa che la comunità è formata di « sorores regulam et ordinem s. Francisci profitentes ». Ancora un'altra denominazione! Poco dopo Innocenzo IV estendendo anche all'Ungheria la politica di alleggerimento della severità della regola, concedeva abiti più caldi, con riparo di pelliccia durante l'inverno. Per il papa si tratta di « sorores de ordine S. Damiani ». Un'altra fondazione che prova sempre questa tendenza spontaneistica di cui più volte si è parlato, si è avuto alla fine del secolo XIII, nel 1297, sempre nell'Ungheria settentrionale, a Pozsony (oggi Bratislava).

Analoga origine spontanea ed analoga attenzione da parte dei papi si ha in Francia, a Bordeaux ⁴², dove nel 1239 Gregorio IX raccomanda al re d'Inghilterra — non si dimentichi che era duca d'Aquitania —, « abatissa et moniales s. Francisci Burdigalensis, ordinis S. Damiani ». Per loro qualche anno dopo, tra il 1245 e il 1246, vengono stabilite alcune agevolazioni, sia per gli abiti, sia perché « liceat eisdem sororibus redditus et possessiones recipere, ac ea libere retinere, non obstantibus contraria consuetudine sub statuto sui ordinis confirmatione Sedis Apostolice, aut quacumque firmitate alia roboratis ». Non sappiamo per quali difficoltà, alcuni anni dopo, nel 1252, anche per contrasti relativi all'assistenza spirituale si trasferiscono a Malcalhau.

Ma c'è un altro movimento femminile di cui conclusivamente bisogna almeno far cenno. Se con l'affermazione di quelle che ormai possiamo chiamare le Clarisse sembrano

⁴² F. DELORME, *Documenta quaedam Clarissarum historiam generalem et speciatim Monasterii Ordinis S. Clarae Burdigalensis illustrantia* (sec. XIII-XIV), in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 41-51 e 321-351. Ai nostri fini importa specialmente la prima parte dell'articolo.

diminuire quelle che abbiamo chiamato le penitenti dei primi anni, occorre però tener presente un fatto che si è ormai maturato lentamente e che sta arrivando, sfociando verso le sue conclusioni. Uomini e donne, coniugati e coniugate o non, vanno lentamente nelle forme più varie e diverse, si potrebbe dire, di luogo in luogo, coordinandosi intorno ai frati minori. Sono associazioni pie, gruppi di penitenti, gruppi spontanei di preghiera o di devozione, ma come per i Domenicani ha mostrato il p. Meersseman, così anche intorno ai francescani si articola una complessità di aderenti, di varia struttura sociale, di varia composizione e qualità economica, di diversi atteggiamenti mentali, in un rapporto di tensione fra mondo esterno e comunità francescana. In questa realtà per vari rispetti la presenza delle Clarisse sembra esercitare un'influenza, in proporzione meno rilevante, per l'ovvio fatto del rapporto sacerdotale. Non va dimenticato però che queste comunità femminili accanto alle maschili hanno a modo loro e con voce propria risposto ad un'esigenza del loro tempo: quell'ideale di povertà, di aderenza all'ideale di Francesco, che era stato lanciato all'interno della società e della Chiesa del Duecento, trovava in Chiara e nelle sue consorelle la sua realizzazione. È significativo che nella crisi del francescanesimo e nel contrasto tra comunità e Spirituali, le clarisse sembrano assenti. Ma non bisogna confondere il silenzio con l'assenza. Non è un caso che frate Leone legasse al monastero di S. Chiara molte delle sue cose; se non c'inganniamo e senza voler dare alle nostre parole valore di accenno polemico, le « pauperes incluse », le figlie di Chiara, gli erano, nel fondo, più vicine al cuore e probabilmente più vicine al suo non dimenticato padre e maestro. Chiara, c'è appena bisogno di ricordarlo, tra le perplessità, i dubbi e i cedimenti di molti, le inquietudini e le ribellioni di altri, e più pochi, era rimasta, fino alla morte, con signorile fierezza e amore indimenticato al suo ideale, ferma nell'adesione e nella fedeltà al modello di Francesco e di Cristo.

ROBERTO RUSCONI

**L'ESPANSIONE DEL FRANCESCANESIMO
FEMMINILE NEL SECOLO XIII**

Nell'ambito degli studi di storia religiosa della fine del medioevo assai scarso appare l'interesse per le vicende relative al sorgere, al diffondersi, all'organizzarsi delle comunità e delle istituzioni religiose femminili che si richiamavano all'ideale francescano oppure si ricollegavano giuridicamente all'ordine dei frati minori, sino a dare vita, con il trascorrere del tempo, ad un vero e proprio ordine francescano femminile¹.

Infatti, dopo le ricerche di Lempp alla fine dell'800² e di Wauer agli inizi del '900³, se si eccettua la grande sintesi di Herbert Grundmann sui movimenti religiosi medioevali⁴, ci si occupa del francescanesimo femminile solo nel contesto di altre problematiche — ad esempio dei rap-

¹ Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979², 354 sg.

² E. LEMPP, *Die Anfänge des Clarissenordens*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 13 (1892) 181-245; con la sua ricostruzione polemizza L. LEMMENS, *Die Anfänge des Clarissenordens*, in *Römische Quartalschrift* 16 (1902) 93-124. Una discussione tra i due autori è riportata in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 23 (1902) 626-629; 24 (1903) 321-323.

³ E. WAUER, *Die Anfänge des Klarissenordens in den slawischen Ländern*, Leipzig 1903; *Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen*, Leipzig 1906.

⁴ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Ketzererei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935 (2^a ed. riveduta ed aumentata: Darmstadt 1961; su di essa è condotta la trad. italiana: *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974).

porti tra il cardinale Ugolino di Ostia e Francesco d'Assisi⁵ — oppure a latere di ricerche che hanno per oggetto il mondo delle beghine⁶ oppure delle penitenti femminili⁷: comunque, in maniera episodica e nella sostanza marginale⁸.

⁵ L. ZARNCKE, *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des heiligen Franz*, in *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* 42 (Leipzig 1930); B. ZOELIG, *Die Beziehungen des Kardinals Hugolino zum hl. Franziskus und zu seinem I. Orden*, in *Franzisk. Studien* 20 (1933) 1-33 (ampliato: Münster i. W., 1933); K. V. SELGE, *Franz von Assisi und Hugolino von Ostia*, in *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 9), Todi 1971, 157-222; cfr. ID. *Franz von Assisi und die römische Kurie*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970) 129-161.

Anche se non vi si fa menzione di Chiara e delle sue compagne, ricordo il recente lavoro di E. PÁSZTOR, *San Francesco e il cardinale Ugolino nella « questione francescana »*, in *Coll. francisc.* 46 (1976) 209-289.

⁶ A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging. Vergelijkende studie: XII^{de}-XIII^{de} eeuw*, Antwerp 1947; E. W. MC DONNEL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New York 1969^a.

⁷ F. VAN DEN BORNE, *Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens. Vorgeschichte, Entwicklung der Regel. Ein Beitrag zur Geschichte des Ordens- und Bruderschaftswesen im Mittelalter* (Franziskanische Studien, Beiheft 8), Münster 1925; G. G. MEERSEMAM, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg/Suisse 1961 (cfr. ora *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977, 355-389); i recenti convegni di studi francescani organizzati ad Assisi, Roma, Padova: *L'ordine della penitenza di san Francesco nel secolo XIII*, Roma 1973 (anche in *Coll. francisc.* 43 [1973]); *I frati penitenti di san Francesco nella società del Due e Trecento*, Roma 1977; *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, Roma 1980.

⁸ Per indicare due esempi molto recenti, una certa attenzione a questa tematica è stata dedicata in *Les mendiants en pays d'Occident XIII^e siècle*, in *Cahiers de Fanjeaux* 8 (1973): in particolare E. BARATIER, *Le mouvement mendiant à Marseille*, 177-191; A. BOCQUET, *Les Clarisses méridionales*, 217-224 (si tratta però del riassunto dello studio citato più oltre, alla nota 11); J. VINAS, *Les premières religieuses du monastère Sainte-Claire de Béziers. 1259-1512*, 225-231. Negli atti della tavola rotonda pubblicata in *Les Ordres Mendiants et la ville en Italie centrale*

Anche nell'ambito più ristretto della storiografia francescana sono soprattutto le scadenze centenarie a fornire lo spunto per la pubblicazione di numerosi studi di carattere erudito, in genere nelle riviste storiche minoritiche: in particolare nel 1912, quando viene fatto cadere il settimo centenario della «fondazione» dell'ordine delle clarisse⁹, e nel 1953, in occasione della celebrazione centenaria della morte di s. Chiara d'Assisi¹⁰.

Se questo è lo stato della ricerca storica, si comprende immediatamente come due ostacoli di non poco conto si frappongano a chi voglia affrontare — sia pure a grandi linee — il tema dell'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII. In primo luogo, i dati tradizionali, raccolti e ripetuti nella storiografia francescana, appaiono nella maggior parte dei casi del tutto inutilizzabili e persino sospetti. Essi risalgono, in molte occasioni, alla storiografia minoritica del '500 e del '600, vale a dire ad un periodo in cui ogni fondazione francescana cerca di ricondurre le proprie origini a Francesco, a Chiara o almeno ai loro primi compagni e compagne. In realtà, questi dati, quando è pos-

(v. 1220 - v. 1350), in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes* 89 (1977) 557-773, vi sono invece solo alcuni accenni isolati, ad eccezione di J. G. BOUGEROL, *Il reclutamento sociale delle Clarisse di Assisi*, 629-632.

⁹ In questa circostanza apparvero sulle riviste storiche francescane numerosi lavori dedicati a singoli monasteri (vedi più oltre i titoli di quelli più interessanti per questa sede) e alcuni studi di carattere più generale: l'importante lavoro di L. OLIGER, *De origine regularum ordinis s. Clarae*, in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 181-209, 413-447, ed un abbozzo di storia dell'ordine di RENÉ DE NANTES, *Les origines de l'Ordre de Sainte Claire (1212-1263)*, in *Études francisc.* 28 (1912) 105-185. Allo stimolo esercitato da questo centenario sono da ricondurre anche la prima edizione moderna della *legenda* attribuita a Tommaso da Celano: *Legenda sanctae Clarae virginis*, a cura di F. PENNACCHI, Assisi 1910, ed i numerosi contributi eruditi di Z. Lazzeri: cfr. M. BERTAGNA, *In memoria del p. Zefferino Lazzeri, O.F.M.*, in *Studi Francesc.* 72 (1975) 369-374.

¹⁰ In particolare il volume celebrativo: *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)*, Assisi 1954.

sibile una verifica, non solo non trovano conferma nella documentazione (in particolare in quella archivistica), ma il più delle volte ne vengono radicalmente smentiti e ridimensionati a devote falsificazioni posteriori¹¹. Interna a questa carenza se ne riscontra una ulteriore, ben più gravida di conseguenze sul piano della ricerca storica: la tendenza della storiografia erudita minoritica ad assimilare globalmente all'ordine delle clarisse — o comunque alla influenza degli ideali e delle istituzioni francescane — anche fondazioni femminili la cui genesi appare, invece, molto complessa, e di frequente del tutto estranea a qualsiasi collegamento con il movimento francescano e l'ordine dei frati minori.

Da ciò deriva la evidente necessità di porre ordine, innanzitutto, nel materiale a nostra disposizione, facendo ricorso ad una periodizzazione rigorosa. Infatti è indispensabile distinguere i molteplici fattori dalla cui azione, nel corso del secolo XIII, è segnata l'evoluzione e la espansione del francescanesimo femminile¹². Vi è un periodo delle

¹¹ Come esempi di revisione dei dati tradizionali si possono indicare: C. ROMERI, *Le Clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta. Collana di notizie*, in *Le Venezie francescane* 20 (1953), fasc. 3-4, 7-143; AGATHANGE [BOCQUET] DE PARIS, *L'origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine au XIII^e siècle*, in *Coll. francisc.* 25 (1955) 5-52; I. VAZQUEZ, *Documentación pontificia medieval en Santa Clara de Salamanca. Un suplemento al « Bullarium franciscanum »*, in *Studia historico-eclesiastica. Festgabe L. G. Spätling*, Roma 1977, 347-418. Particolarmente importanti possono essere anche talune tesi di laurea, come quelle discusse presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia: oltre ai titoli indicati più oltre, rimando ad A. BARTOLI LANGELI e C. FOIANO, *Tesi di laurea difese alla Cattedra di Studi francescani dell'Università di Perugia*, in *L'Italia francescana* 46 (1971), fasc. 2, 171-179; 53 (1978) fasc. 1, 61-68.

¹² La periodizzazione che segue è diversa da altre proposte sino ad ora. Approfitto dell'occasione per precisare che eviterò di puntualizzare ogni volta concordanze o discordanze delle mie affermazioni rispetto ad opere di carattere generale, come quelle già citate di Lempp, Wauer, Oligier, Grundmann, oppure a manuali di storia francescana, come J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year*

origini, che abbraccia la vita di Francesco d'Assisi ed il pontificato di Onorio III († 1227); il periodo del pontificato di Gregorio IX — già cardinale Ugolino di Ostia — (1227-1241), caratterizzato dai numerosi interventi papali volti ad incanalare nell'alveo istituzionale del francescanesimo femminile anche altre forme di vita religiosa e ad assimilare l'*Ordo Sancti Damiani* alle istituzioni monastiche preesistenti; il pontificato di Innocenzo IV (1243-1254), nel corso del quale si accentuano queste tendenze normalizzatrici e prende corpo una precisa linea di intervento del papa nei confronti dell'intero movimento religioso femminile in Europa¹³; dopo i discreti interventi di Alessandro IV (1254-1261), volti a collegare più strettamente ai frati minori l'*Ordo sanctae Clarae*¹⁴, il pontificato di Urbano IV (1261-1264), con le controversie relative alla regola «urbaniana», ma soprattutto con le resistenze dell'ordine dei frati minori ad instaurare stretti legami istituzionali con i monasteri dell'ordine di s. Chiara¹⁵. Infine, sul volgere del

1517, Oxford 1968 (per Chiara e le clarisse, in particolare 32-39, 205-215, 406-416) e il più vecchio GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris 1928 (in particolare, *Appendice II*: 8, 593-617). Del pari attinente al nostro argomento è, con una angolatura particolare, M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967, chap. VI, 120-151.

¹³ Cfr. L. PISANU, *Innocenzo IV e i Francescani (1243-1254)*, Roma 1968, in particolare il cap. VI, *Le difficoltà interne dell'Ordine: L'Ordine e le Clarisse*, 201-205, per una esposizione dei fatti francamente sommaria.

¹⁴ Cfr. L. PELLEGRINI, *Alessandro IV e i Francescani (1254-1261)*, Roma 1966, 86-95 (questo lavoro presenta gli stessi limiti di quello citato nella nota precedente). Non si dimentichi che fu Alessandro IV a canonizzare Chiara: *Clara claris*, 19 ottobre 1255 (*BF II*, 81-84).

¹⁵ Z. LAZZERI, *Documenta controversiam inter Fratres Minores et Clarissas spectantia (1262-1297)*, in *Arch. francisc. hist.* 3 (1910) 664-679; 4 (1911) 74-94; ID. *Duae Bullae ineditae Alexandri IV et addenda quaedam circa controversiam inter Fratres Minores et Sorores s. Clarae*, *ibid.* 6 (1918) 389-392; C. CENCI, *Frammenti bonaventuriani*, *ibid.* 57 (1964) 529-531.

secolo, con la decretale *Periculoso* di Bonifacio VIII, nel 1298¹⁶ si sancisce la definitiva trasformazione delle forme di vita religiosa femminile di ispirazione francescana in istituzioni monastiche di tipo tradizionale, dopo aver stabilito il 4 giugno 1296, con la *Quasdam litteras*, l'affidamento della *cura monialium* all'ordine dei frati minori.

Al termine di questo periodo una prima statistica dei monasteri di clarisse venne fatta redigere dal capitolo generale dei frati minori tenuto a Napoli nel 1316: in poco più di cento anni dall'ingresso di Chiara e delle sue prime compagne a S. Damiano le istituzioni monastiche femminili francescane avevano raggiunto la cifra di 372¹⁷.

1. Il francescanesimo femminile tra 1216 e 1226.

Il sorgere, gli inizi, la diffusione, l'espansione del francescanesimo femminile si inseriscono all'interno della problematica di quel « movimento religioso femminile » — come lo ha definito Herbert Grundmann — che segna con motivi suoi specifici la trasformazione della società occidentale nei secoli XIII e XIV, interessando nello stesso tempo la vita culturale, religiosa, sociale.

¹⁶ Sulle reazioni a questo provvedimento, si veda il recente studio di E. OCCHIPINTI, *Clausura a Milano alla fine del XIII secolo: il caso del monastero di S. Margherita*, in *Felix olim Lombardia. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini*, Milano 1978, 197-212 (con ampie indicazioni della bibliografia precedente).

¹⁷ G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, II, Quaracchi 1918, 245 sgg., pubblica alcune serie statistiche delle province, custodie, conventi e monasteri minoritici: in particolare i *loca sanctae Clarae* vi appaiono per la prima volta agli inizi del secolo XIV. Tra le statistiche di questo periodo è preferibile rifarsi, a titolo indicativo, alla *Series generalis capituli Neapolitani* del 1316, dal momento che appare problematica la datazione sia della *Series provinciarum Saxonica* sia della *Series Berolinensis*, che sembra dipendere dalla precedente.

Il denominatore comune delle comunità femminili sorte all'interno di questo movimento è la aspirazione ad abbracciare una particolare forma di vita religiosa penitente: senza con questo seguire regole precise o, meglio, senza professare formalmente una regola monastica e senza aderire o collegarsi in alcun modo agli ordini maschili esistenti. La fioritura di queste comunità — caratterizzate dalla spontaneità e dalla autonomia della loro origine — si radica certo nelle trasformazioni della società occidentale, che favoriscono la comparsa massiccia della donna sulla scena della vita — e non solo di quella religiosa¹⁸: a questa ondata, però, non corrispondono sbocchi istituzionali. In particolare, alla spinta di queste comunità femminili ad aggregarsi, ad affiliarsi, ad essere incorporate negli ordini religiosi esistenti si contrappone una progressiva chiusura da parte di coloro che in precedenza le avevano accettate: da parte dei Premostratensi già prima del 1198, da parte dei Cistercensi con alcune disposizioni capitolari del 1228¹⁹. Ed anche se è documentato un ampio scarto tra la drasticità delle norme e la prassi locale — per cui spesso l'ordine cistercense non riesce a resistere alle pressioni delle comunità femminili che domandano l'affiliazione — non viene meno il dato fondamentale di una divaricazione crescente tra l'espansione del movimento religioso femminile ed il restringimento dei già ridotti accessi alla vita religiosa istituzionale²⁰.

¹⁸ Cfr. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, in particolare il cap. IV, *Gli inizi del movimento religioso femminile*, 147 sgg.

¹⁹ Per queste vicende si veda la relazione di J. LECLERCQ, supra,

²⁰ Sul monachesimo femminile di questo periodo si vedano le vivaci pagine di R. BRENTANO, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna 1972, cap. IV, *Fortezze di preghiera*, 253-306 (trad. ital. di *Two Churches. England and Italy in the Thirteenth Century*, Princeton 1968). Per una informazione puntuale, sia statistica che bibliografica, sui diversi ordini monastici femminili di questo periodo, rinvio ai repertori più noti e in particolare alle recenti 'voci' del *Dizionario degli istituti di perfezione*, I-VI (1974-1979) (in prosecuzione).

Non diversamente da quanto si verifica nell'Europa centro-settentrionale dei decenni tra la fine del secolo XII e gli inizi del secolo XIII ²¹, anche nell'Italia centrale si formano numerose comunità religiose femminili, caratterizzate dalla vita povera e dall'assenza di una regola monastica precisa o di un collegamento con un ordine religioso maschile. In questo contesto si colloca la prima diffusione del francescanesimo femminile, negli anni della vita di Francesco d'Assisi compresi nel pontificato di Onorio III (1216-1226) (esula infatti dall'ambito di questa esposizione il discorso relativo a S. Damiano ed ai suoi rapporti con Innocenzo III) ²².

La prima testimonianza intorno al francescanesimo femminile ci è stata tramandata in una lettera del canonico regolare Jacques de Vitry, vescovo di Acri. Scritta da Genova nell'ottobre del 1216, essa costituisce in assoluto il primo documento storico relativo al movimento francescano, redatto da un contemporaneo. Osservatore attento

²¹ Si veda il parallelo tracciato tra Umbria e Fiandre in A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune* (Études franciscaines, suppl. ann.), Paris 1967 (che riprende gran parte del materiale sviluppato in ID., *Oorsprong en betekenis* [cfr. nota 6]).

²² Si veda in questo stesso volume la relazione di C. GENNARO, supra, 187-191. La questione è stata affrontata soprattutto in rapporto al c.d. *privilegium paupertatis* rilasciato da Innocenzo III a Chiara: cfr. P. SABATIER, *A quelle époque sainte Claire d'Assise obtint-elle du souverain pontife le « Privilège de la Pauvreté » ?*, in *Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria* 24 (1918) 71-121 (tradotto in italiano: *Il « Privilegio di Povertà »: quando S. Chiara d'Assisi l'ottenne dal Sommo Pontefice ?*, in *Misc. francesc.* 24 [1924] 3-33, e ristampato, con leggere modifiche: *Le privilège de la pauvreté*, in *Revue d'histoire franciscaine* 1 [1924] 1-54); A. CALLEBAUT, *Saint François et les privilèges, surtout celui de la pauvreté concédé a Ste. Claire par Innocent III*, in *Arch. francisc. hist.* 20 (1927) 182-193; E. GRAU, *Das « Privilegium paupertatis » Innocenz' III*, in *Französk. Studien* 31 (1949) 337-349. Ricordo anche un breve cenno in M. MACCARONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, 324, nota 1.

e perspicace dei fermenti e delle realtà religiose del tempo ²³, Jacques de Vitry traccia nella sua lettera un ritratto ammirato del francescanesimo primitivo, che contrappone all'atteggiamento mondano della curia pontificia. Di entrambi egli aveva fatto conoscenza diretta durante il suo soggiorno a Perugia nei mesi di giugno e di luglio del 1216: « Unum tamen 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 (...). Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitiiis simul commorantur; nichil accipiunt, sed *de labore manuum suarum vivunt*, valde autem dolent et turbantur, quia a clericis et laicis plus quam vellent honorantur » ²⁴.

In questa testimonianza appare difficile distinguere le *sorores minores* — come Jacques de Vitry chiama le *pauperes dominae* di S. Damiano — dalle altre comunità di penitenti femminili dell'Italia centrale, ad esempio S. Maria di Vallegloria presso Spello ²⁵ (non a caso ben presto en-

²³ Cfr. K. ELM, *Die Entwicklung des Franziskanerordens zwischen dem ersten und letzten Zeugnis des Jakob von Vitry*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226* (Atti del IV Convegno della Società internazionale di Studi francescani), Assisi 1977, 193-233, in particolare 198 sgg.

²⁴ R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acres. Édition critique*, Leiden 1960, 75 e 76. Sul valore di questa testimonianza si vedano le opinioni di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'« Ordo Poenitentium » di san Francesco nelle cronache del Duecento*, in *L'ordine della penitenza*, 157, nota 41; L. PELLEGRINI, *Introduzione a Cronache e altre testimonianze*, in *Fonti francescane*, Assisi 1977, 1818.

²⁵ S. Maria di Vallegloria è senza dubbio alle origini una comunità di penitenti femminili, insediata alle pendici del monte Subasio, a due chilometri dal centro urbano di Spello. Vi è un'ampia bibliografia su questo insediamento: Z. LAZZERI, *L'antico monastero di Vallegloria vicino a Spello*, Arezzo 1913 (estratto da *La Verna* 9 [1911-1912] e 10 [1912-1913], con aggiunta di documenti in appendice); M. FALOCI PULIGNANI, *Le clarisse di Vallegloria a Spello*, in *Misc. francesc.* 14 (1913) 165-170 (cfr. anche *ibid.* 12 [1910] 135-136); cenni in M. SENSI, *Incarcerate e penitenti*

trata però nell'area damianita)²⁶. Ennesima conferma questa, se si vuole, dell'assenza di un preciso carattere istituzionale nel movimento francescano femminile delle origini: la stessa estensione dell'area di influenza della comunità religiosa di S. Damiano difficilmente può venire identificata con la espansione di un « secondo ordine francescano »²⁷.

Appare arduo, peraltro, riuscire a tracciare con precisione gli esatti confini di questa 'area damianita', qualora si cerchi di vagliare criticamente l'elenco di insediamenti religiosi femminili che la erudizione storiografica ricollega direttamente a Chiara, come S. Maria 'de Charitate' presso la fonte Carpello a Foligno²⁸, o piuttosto alle sue prime com-

a Foligno nella prima metà del Trecento, in *I frati penitenti* 305, e ID., *Le clarisse a Foligno nel secolo XIII*, in *Coll. francisc.* 37 (1977) 349-363. Importanti osservazioni sono contenute in G. SILVESTRI, *Il monastero di S. Maria di Vallegloria nel secolo XIII*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, anno accademico 1972-1973, relatore Stanislao da Campagnola.

²⁶ Nel 1213 secondo una cronaca locale, peraltro giunta in una redazione che giustifica taluni dubbi di manipolazione: M. FALOCI PULIGNANI, *Le cronache di Spello degli Olorini*, in *Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria* 23 (1918) 255. Si è considerata una testimonianza indiretta dell'antichità di questa aggregazione la menzione di Vallegloria al secondo posto, dopo S. Damiano, nella lettera del cardinale Rinaldo di Ostia del 18 agosto 1228 (cfr. OLIGER, *De origine regularum*, 207-208 e 445-446; I. OMAECHEVARRIA, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporaneos*, Madrid 1970, 299 sgg.).

²⁷ I. MAGLI, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del medioevo italiano*, Milano 1977², 46-7, insiste molto sul fatto che le damianite, abbracciando uno stato di vita penitente, si inseriscono nel mondo delle pie donne dell'Italia centrale agli inizi del sec. XIII. Della stessa autrice ricordo l'interessante contributo: *Il problema antropologico-culturale del monachesimo femminile*, in *Enciclopedia delle religioni* IV (1972) 627-641.

²⁸ SENSI, *Le clarisse a Foligno nel secolo XIII*, 349-363, il quale, ripubblicando un *instrumentum venditionis* del 27 agosto 1217 (già in *Misc. francisc.* 12 [1910] 135) dalla trascrizione fattane nel sec. XVII da Ludovico Jacobilli, sembra confermare, sia pure tra qualche velato

pagne ²⁹: a Benedetta per S. Maria di Siena ³⁰, a Pacifica di Guelfuccio ³¹ oppure a Balbina di Offreduccio da Spello per S. Maria di Vallegloria ³², a Lucia di Roma per Cortona ³³, a Balbina, cugina di Chiara, per Arezzo ³⁴, ad

dubbio, che le tre penitenti nominate nell'atto (Chiara, Marsebilia e Cristiana) siano da identificare con la santa e due sue compagne. Molto probabilmente tale identificazione deve essere lasciata cadere, ma è questo un argomento su cui vale la pena di tornare.

²⁹ L'elenco che segue è desunto da I. OMAECHEVARRIA, *Las Clarisas a través de los siglos*, Madrid 1972, 53.

³⁰ BF I, 33; THOMSON, *Checklist*, n. 51 (cf. infra, nota 33).

³¹ Z. LAZZERI, *Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, in *Arch. francisc. hist.* 13 (1920) 445: « excepto uno anno nel quale de licentia de epsa beata Madre stecte nel monasterio de Vallis Glorie de Spello, per informare le sore del decto loco » (*Test.* I, 14). Per SILVESTRI, *Il monastero di S. Maria di Vallegloria*, 61 sgg., l'intervento non risalirebbe al momento della fondazione — come usualmente si ritiene — ma agli anni '40, forse quando si volle riportare il monastero sulla linea damianita dopo che la regola di Innocenzo IV del 1247 aveva stabilito il principio della liceità della proprietà.

³² FALOCI PULIGNANI, *Le cronache di Spello*, 255 (ma cfr. supra, nota 25).

³³ Le affermazioni in tal senso di Lodovico da Pelago, *Sommario della storia della chiesa e del convento di S. Margherita di Cortona*, 1781, 240-243, nota 11^a, riprese con qualche riserva da S. MENCHERINI, *Le Clarisse in Cortona. Documenti inediti del secolo XIII*, in *La Verna* 10 (1912-1913) 323-332, non trovano affatto riscontro nella documentazione originaria utilizzata da fr. Lodovico e ripubblicata — dalle carte di S. Chiara di Cortona conservate all'Archivio di Stato di Firenze — da Z. LAZZERI, *Documenti del secolo XIII sul monastero delle Clarisse di Cortona*, in *La Verna* 11 (1913-1914) 65-75. Infatti in maniera inequivocabile la donazione del 13 maggio 1225 è a favore di una « domina Lucia sanctimonialis » non ulteriormente specificata. E sempre di una indeterminata « Lucia sanctimonialis » e della « forma vite et religionis pauperum dominarum de Valle Spoletana » si parla nella approvazione del vescovo Martino, inserita nella conferma di Gregorio IX (*Religiosam vitam eligentibus*, del 1229: *ibid.*, 68-69); cfr. W. L. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Three Orders of St. Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Arch. francisc. hist.* 64 (1971), dove stranamente non è ricordata. Anche su questo caso varrà la pena di tornare.

³⁴ Secondo il *Processo*, ed. cit., 469 (*Test.* VII, 11), ad Arezzo vengono

Agnese, sorella di Chiara, per S. Maria di Monticelli presso Firenze³⁵. Si tratta, mi sembra chiaro, di tradizioni non manifestamente infondate, se si tiene conto dell'omogeneità dell'area geografica interessata e del fatto che, al contrario di quanto si è sostenuto ripetutamente³⁶, la clausura delle *sorores* di S. Damiano non impediva loro spostamenti — come in genere non li impediva alle recluse del tempo³⁷. In verità, tolte di mezzo le tradizioni devote, non sostenibili documentariamente, dobbiamo riconoscere l'esistenza di una ampia circolazione delle damianite: la cronologia — laddove è possibile riscontrarla — suggerisce però di spostare talune testimonianze ai decenni successivi e ad

inviate per un anno e cinque mesi Balbina di messer Martino da Cocorano e un'altra suora, in un periodo non determinato, ma posteriore al 1217 — tradizionalmente identificato con l'anno della fondazione, il 1220, senza peraltro nessun supporto documentario: cfr. B. BUGHETTI, *Arezzo francescana negli scritti di Girolamo Aliotti O.S.B. († 1480) e del suo annotatore*, in *Arch. francisc. hist.* 11 (1918) 570.

³⁵ Cfr. Z. LAZZERI, *Il monastero di Piccarda (ossia le Clarisse di Monticelli nella storia di Firenze)* in *La Verna* 10 (1912-1913) 169-181, 266-270, 361-367, 440-458; L. DI STOLFI, *Le prime Clarisse a Firenze. Il monastero di Monticelli*, in *Frate Francesco* 13 (Roma 1940) 81-87. La presenza di Agnese a Monticelli si deduce solo dalla sua lettera a Chiara riprodotta nei *Chronica XXIV Generalium (Analecta franciscana, III, ad Claras Aquas 1897, 175-7)*, usualmente datata al 1230 circa o al più tardi al 1234 (cfr. OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 302-303). È bene precisare che nella lettera non appare alcuna indicazione che comprovi sia stata scritta da Firenze. Ad ogni modo la presenza di Agnese a Monticelli sarebbe posteriore al 1228 e non è ad essa, quindi, che si può far risalire una originaria filiazione damianita del monastero. I dati noti su Agnese sono stati raccolti in LAZZERI, *Il processo di canonizzazione*, 496, e C. A. LAINATI, *Santa Chiara d'Assisi. Cenni biografici di S. Agnese d'Assisi*, Assisi 1980², 112-122.

³⁶ C. A. LAINATI, *La clôture de sainte Claire et des premières clarisses dans la législation canonique et dans la pratique*, in *Laurentianum* 14 (1978) 228-250; E. GRAU, *Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der hl. Klara*, in *Studia historico-ecclesiastica*, 311-346.

³⁷ Si veda la relazione di J. LECLERCQ in questo stesso volume e l'intervento di Romana Guarnieri nel corso della discussione.

inquadrarle nella crescente influenza di S. Damiano su comunità femminili preesistenti e originariamente indipendenti.

Queste comunità di penitenti volontarie, che sorgono al di fuori delle istituzioni ecclesiastiche — ed anche al di fuori del movimento e dell'ispirazione francescana — vengono ricondotte nell'alveo tradizionale del monachesimo femminile soprattutto ad opera del cardinale Ugolino d'Ostia. Nel corso della legazione che negli anni 1217-1219 lo porta nell'Italia centro-settentrionale, Ugolino, come Jacques de Vitry, si imbatte nella realtà del movimento religioso femminile. Nei confronti di queste comunità egli mette in atto una linea di intervento molto precisa. Il presupposto della sua azione, infatti, è la volontà di ricondurre il mondo delle *mulieres religiosae* all'osservanza della costituzione *Ne nimia religionum diversitas* approvata, nel 1215, al IV concilio del Laterano: essa imponeva di adottare la *regula* e la *institutio* proprie di ordini già riconosciuti dalla Chiesa³⁸. A questo scopo egli redige nel 1218/1219 una *forma vitae vel religionis pauperum dominarum de Valle Spoleti sive Tuscia*. In gran parte ricavata dalla regola benedettina — che i monasteri femminili appartenenti al nuovo *ordo* dovevano professare, in osservanza delle norme conciliari —, egli la adatta però alle esigenze specifiche di comunità femminili ed anche all'orientamento di imporre ad esse una rigida clausura³⁹: tendenza questa ormai di gran lunga prevalente negli ambienti della riforma ecclesiastica, come dimostrano le disposizioni approvate nel 1213 dal capitolo generale dei Cistercensi, l'ordine che nei decenni precedenti aveva

³⁸ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Freiburg i. Breisgau 1962, 218.

³⁹ Per il testo della *forma vite* o *forma vivendi* ugoliniiana, cfr. OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 211-232; per le sue differenti redazioni, si veda in particolare I. VAZQUEZ, *La « forma vitae » hugoliniana para las Clarisas en una bula desconocida de 1245*, in *Antonianum* 52 (1977) 94-125.

rappresentato lo sbocco istituzionale del movimento religioso femminile ⁴⁰.

In questo contesto, tenuto conto della grande familiarità di Ugolino d'Ostia con l'ordine cistercense e del dettato delle disposizioni conciliari, cadono taluni falsi problemi, come quello del ruolo della regola benedettina nei primordi del francescanesimo femminile ⁴¹ oppure della volontà di manipolare l'ideale francescano, che avrebbe indotto Ugolino a sostituire alla povertà la clausura ⁴². Nella sua genesi, ispirazione e svolgimento l'azione di Ugolino, volta a istituzionalizzare il movimento religioso femminile dell'Italia centrale, prescinde dal francescanesimo delle origini. Anzi dalla documentazione appare evidente che il cardinale cerca di raggruppare in un unico ordine monastico, l'*Ordo pauperum dominarum de Valle Spoleti sive Tuscia*, sia insediamenti dell'area damianita, sia preesistenti comunità di penitenti femminili per nulla ricollegabili al movimento francescano, sia nuove fondazioni facenti capi a questo *ordo*.

È certo molto difficile riuscire a delimitare questi confini, che invece Ugolino doveva avere ben presenti, almeno a giudicare dalla documentazione a noi nota. Infatti, se si confrontano le lettere che, nell'arco di pochi giorni, vengono inviate nel 1219 a quattro monasteri femminili — Monteluca a Perugia (29 luglio), S. Maria fuori Porta

⁴⁰ J. M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, I, Louvain 1934, 405, num. 3.

⁴¹ Cfr. G. SALVI, *La Regola di s. Benedetto nei primordi dell'Ordine di s. Chiara*, in *Benedictina* 8 (1954) 71-121. Sulla questione delle regole delle clarisse, fondamentale resta OLIGER, *De origine regularum ordinis s. Clarae*, da integrare con VAZQUEZ, *La « forma vitae » hugoliniana*, e I. OMAECHEVARRIA, *La « Regla » y las reglas de la orden de Santa Clara*, in *Coll. francisc.* 46 (1976) 98-119. Non sembrano invece fondate le ipotesi di Z. LAZZERI, *La « forma vitae » di S. Chiara e le regole sue e del suo ordine*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 79-121.

⁴² P. SABATIER, *Vita di San Francesco d'Assisi*, Milano 1978, 170-172 (tr. italiana della *Vie de S. François d'Assise*, Paris 1931).

Camollia a Siena (29 luglio), S. Maria di Gattaiola in diocesi di Lucca (30 luglio), S. Maria di Monticelli presso Firenze (27 luglio) —, ci si accorge che nei primi tre casi si fa riferimento alla regola benedettina ed alla *forma vitae* ugoliana, mentre solo per il quarto si nominano le *observantiae regulares* dell'ordine *dominarum Sancte Marie de Sancto Damiano de Assisio* ⁴³. A conferma di un atteggiamento diversamente calibrato del cardinale — il quale certo non sottovalutava che comunità di damianite e comunità di penitenti femminili configuravano comunque situazioni molto diverse tra loro — si ricordi il tenore della « formula dell'atto con cui un vescovo concede facoltà di fondare un monastero secondo la regola del cardinale Ugolino », conservata alla fine del suo registro : ed infatti nel corpo del formulario si menzionano solo Perugia, Siena, Lucca, mentre si tace di Firenze e, ancor più, di Assisi ⁴⁴.

A questo punto è però necessario affrontare un altro problema, filtrato sinora attraverso una notevole deformazione storiografica : la presunta resistenza di Francesco ad aggregare al suo ordine anche un ramo femminile — forse anche perché, almeno sino agli inizi degli anni '20 del secolo XIII, al momento del suo ritorno dall'Oriente, Francesco non pensa nemmeno a fondare un ordine dei frati minori, nel senso più stretto del termine ⁴⁵. A dimostrare in maniera definitiva la inequivocabile ostilità di Francesco a dare vita ad un ordine francescano femminile viene usualmente invocata la vicenda che ha per protagonista frate Filippo Longo : condannato da Francesco, nella ricostru-

⁴³ OLIGER, *De origine regularum*, 195-196.

⁴⁴ Ed. G. LEVI, *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Roma 1890, 153-154.

⁴⁵ Appaiono imprecise le osservazioni, al proposito, di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane*, 355. Cfr. S. SPIRITO, *Fraternità e ordine in San Bonaventura*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, II, Grottaferata 1973, 190 sgg.

zione tradizionale, per la sua ambizione a diventare visitatore delle Povere Dame ⁴⁶. Eppure si può con fondamento sostenere che Filippo non lo fu prima del 1228. Innanzitutto, perché il racconto della *Chronica* di Giordano da Giano — redatta a partire dal 1262, vale a dire nel momento in cui i frati minori resistono alle pressioni dell'Ordine di s. Chiara e di Urbano IV, dirette a far loro assumere la *cura monialium* delle clarisse — sembra non tanto voler indicare il carattere giuridico della funzione di Filippo (che tra l'altro vi è detto *zelator*, e non *visitor*), quanto sottolineare l'ostilità di Francesco ad una istituzionalizzazione del francescanesimo femminile: « Nam frater Philippus, qui erat zelator dominarum pauperum, contra voluntatem beati Francisci, qui omnia per humilitatem maluit vincere quam per iudicii potestatem, impetravit litteras a sede apostolica, quibus dominas defenderet et turbatores earum excommunicaret » ⁴⁷. Parimenti al tentativo di far risalire a Francesco stesso riserve e resistenze, proprie invece dei decenni in cui si agita la controversia tra ordine dei frati minori e Santa Sede a proposito della *cura monialium*, deve essere ricondotta la testimonianza di frate Stefano, riferita da Tommaso da Pavia († 1278/1279) ⁴⁸: « Illius [*sc.* Clarae] et monasterii sui curam habebat. Nec unquam ipse aliud monasterium mandavit fieri, licet tempore suo aliqua monasteria constructa fuerint, procuracione quorumdam ».

Né è possibile credere alla demonizzazione della figura di Filippo Longo, subentrato nell'ufficio di visitatore delle

⁴⁶ Per la vicenda, cfr. OLIGER, *De origine regularum*, 417 sgg., 443 sgg., e Z. LAZZERI, *De fr. Philippo Longo anno 1244 omnium clarissarum visitatore atque de initio monasteriorum Volaterrarum et Castri Florentini*, in *Arch. francisc. hist.* 13 (1920) 286-289.

⁴⁷ *Chronica fratris Jordani*, ed. H. BOEHMER, Paris 1908, 12-13.

⁴⁸ Edita in L. OLIGER, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe unacum appendice textuum de S. Francisco*, in *Arch. francisc. hist.* 12 (1919) 383 e 383-384, da cui sono tratte le due citazioni che seguono nel testo.

clarisse alla morte del monaco cistercense Ambrogio (peraltro ancora nominato in un atto del 1228)⁴⁹, sempre secondo Tommaso da Pavia: « Tunc frater Philippus Longus procuravit sibi commicti monasteria supradicta, auctoritatem habere a summo Pontifice, ut in eorum obsequia secundum arbitrium suum fratres deputaret Minores. Quo audito, beatus Franciscus turbatus est valde, maledixitque illi sicut sui ordinis destructori ».

Se pure il racconto appare perlomeno dubbio per le sue inverosimiglianze cronologiche, oltre a questo contrasta in maniera stridente con la fama di Filippo, fedele *socius*, che non ha mai tradito la *intentio* di Francesco: attestata dalla *Vita prima* di Tommaso da Celano nel 1228/1229⁵⁰, dalla sua menzione da parte di Leone, Rufino ed Angelo nella lettera di Greccio dall'11 agosto 1246⁵¹, dalle deposizioni nel processo di canonizzazione di s. Chiara nel 1258⁵².

L'argomento decisivo per questa controversa questione è la difficoltà a sostenere che, prima della approvazione della *Regula bullata* con la *Solet annuere*, il 29 novembre 1228, il cardinale Ugolino d'Ostia potesse sorrogare ad un cistercense, nell'ufficio ecclesiastico di visitatore delle monache, un qualsiasi *frater* appartenente ad un ordine non ancora approvato ufficialmente dalla Santa Sede. Ed infatti, prima della approvazione della *Regula*, un intervento dei frati minori nella fondazione di un insediamento religioso femminile appare solo in un caso, per le *pauperes reclusae* di

⁴⁹ Come risulta da un documento reso noto in I. CERI, *Il monastero delle clarisse di S. Maria di Monteluca in Perugia nel secolo XIII (Con una nota sul suo « Scriptorium » nel secolo XV)*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, anno accademico 1964-65, relatore Ilarino da Milano.

⁵⁰ *Vita prima*, I, 25, in *Analecta franciscana* X (1926-1941) 21-22.

⁵¹ Ed. TH. DESBONNETS, *Legenda trium sociorum. Édition critique*, in *Arch. francisc. hist.* 67 (1974) 89.

⁵² LAZZERI, *Il processo di canonizzazione: Test.* VI, 1; X, 8; XII, 5; XVII, 8.

S. Salvatore di Colpersito — a San Severino Marche — e nell'atto con cui il vescovo di Camerino concede a loro come visitatori e correttori i frati minori, salvo il caso che « non essent ordinati »: in maniera significativa, la concessione episcopale, datata 16 giugno 1223, ci è nota solo dalla conferma del 24 dicembre 1224 (successiva, cioè, alla approvazione della *Regula bullata*)⁵³.

In effetti, anche in una questione come la *cura monialium* da parte dei frati minori, appare notevole la differenza che intercorre tra la *Regula non bullata*, in cui si riflette l'esperienza della comunità francescana sino al 1221, e la *Regula bullata* del 1223, con cui viene data una spinta istituzionale decisiva alla progressiva chiericalizzazione dell'ordine minoritico. Infatti, nel cap. XII della *Regula non bullata* viene in sostanza escluso ogni e qualsiasi legame organico tra i frati minori e le *mulieres religiosae*, con il divieto di ricevere queste donne all'obbedienza, e quindi in sostanza di dare vita ad un ramo femminile del nascente ordine francescano: « Et nulla penitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam, sed dato sibi consilio spirituali, ubi voluerit, agat poenitentiam »⁵⁴.

Nel capitolo XI della *regula bullata*, invece, questo divieto non appare più, per lasciare il posto ad un testo di netto sapore canonistico, sotto il titolo 'Quod fratres non ingrediantur monasteria monacharum': « Praecipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia mulierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum praeter illos, quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis »⁵⁵. Dopo la *Solet annuere* i frati minori

⁵³ L'atto è ripubblicato in OLIGER, *De origine regularum*, 199-200. Per i rapporti di Francesco con questo monastero, cfr. *Vita prima*, I, 78, ed. cit., 58; *Vita secunda*, II, 106, *ibid.*, 193.

⁵⁴ *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, ed. K. ESSER, Grottaferrata 1978, 265.

⁵⁵ *Ibid.*, 236.

appartengono ad un vero e proprio ordine religioso, canonicamente eretto, e pertanto ad essi può essere conferito l'incarico di visitatore dei monasteri femminili e la cura spirituale delle monache. Infatti, proprio a partire dal 1223-1224 cominciano ad apparire atti relativi a comunità religiose femminili in cui si fa diretto riferimento alle istituzioni minoritiche, come nel già citato caso di S. Salvatore di Colpersito, e in quelli di Faenza ⁵⁶ e di Milano ⁵⁷.

Tra 1223 e 1226 si consolida, nell'Italia centro-settentrionale, l'organizzazione su basi monastiche tradizionali del movimento penitenziale femminile, in parte di autonoma ispirazione pauperistico-evangelica, in parte più direttamente legato alla ristretta cerchia delle damianite e all'esperienza della primitiva fraternità minoritica, in parte configurato in nuove fondazioni (come nel caso di Città di Castello) ⁵⁸, fino a raggiungere un notevole sviluppo con l'inserimento, in taluni casi, anche di insediamenti originariamente benedettini ⁵⁹. Questo è l'obiettivo dell'azione del cardinale Ugolino, come indicano i suoi numerosi interventi, volti a dare un esito unitario ad una situazione complessa e sfumata. Ad esempio, nel primo documento relativo a S. Apollinare di Milano, dell'11 febbraio 1223, la volontà dei fondatori fa riferimento a « moniales que debent ibi

⁵⁶ F. LANZONI, *Le antiche carte del convento di S. Chiara in Faenza*, in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 261-276 e 482-493, in particolare 268 sgg. Proprio in relazione a questa documentazione è bene ricordare che non necessariamente un *frater*, nominato in un atto, appartiene all'ordine dei frati minori.

⁵⁷ P. M. SEVESI, *Il Monastero delle Clarisse in S. Apollinare di Milano*, in *Arch. francisc. hist.* 17 (1924) in particolare 343 sgg.

⁵⁸ Cfr. L. OLIGER, *Documenta originis Clarissarum Civitatis Castelli, Eugubii (a. 1223-1263) necnon statuta monasteriorum Perusiae Civitatisque Castelli (saec. XV) et S. Silvestri Romae (saec. XIII)*, in *Arch. francisc. hist.* 15 (1922) 71 sgg.

⁵⁹ Per uno dei casi più antichi: M. FALOCI PULIGNANI, *Le Clarisse di S. Paolo presso Spoleto in documenti inediti del secolo XIII*, in *Misc. francisc.* 11 (1909) 65-82 e 12 (1910) 57-59.

vivere secundum ordinem et regulam Beati Damiani de Valle Spolliti iuxta civitatem de Sixis», mentre la successiva approvazione vescovile si riferisce alla *forma vitae* ugoliniana⁶⁰.

È questo un fenomeno che sta assumendo una fisionomia ed una struttura precisa durante gli ultimi anni di vita di Francesco: né interessa in questa sede risolvere gli elementi relativi alla «collaborazione» in tale opera da parte di Francesco stesso, richiamata da Gregorio IX in una lettera ad Agnese di Praga del 1238⁶¹.

Pochi mesi prima della morte di Francesco, il 3 marzo 1226, il vescovo di Verona, Jacobo di Breganze, nel concedere il riconoscimento canonico al monastero di S. Maria in Campo Marzio, seguendo il formulario ugoliniano, vi menziona a titolo di esempio i «monasteria eiusdem religionis de Azisio, de Perusio et de Senis»⁶². È in un atto rogato il 13 aprile 1226 a Gubbio Ugolino risulta aver affidato la «cura et sollicitudo monasteriorum Dominarum Pauperum inclusarum» a Pacifico, il primo frate minore realmente noto come visitatore delle monache⁶³.

⁶⁰ SEVESI, *Il Monastero delle Clarisse in S. Apollinare*, 343-345.

⁶¹ *De conditoris omnium*, 9 maggio 1238; BF I, 241-242; THOMSON, *Checklist*, num. 429. Per talune valutazioni sulla veridicità storica dell'asserzione di Gregorio IX, cfr. MEERSSEMANN, *Dossier*, 52 sg.; G. ODOARDI, *L'ordine della penitenza di san Francesco nei documenti pontifici del secolo XIII*, in *L'ordine della penitenza*, 94-99.

⁶² ROMERI, *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta*, 9, che riproduce un documento pubblicato in G. B. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, Verona 1752, 684 sg. Si veda anche G. SANDRI, *Il vescovo Jacopo di Breganze e la prima sistemazione dell'ordine dei minori in Verona*, in *Le Venezie francescane* 1 (1932) 13 sg.

La formula «monasteria religionis predictarum Pauperum Dominarum, videlicet de Assisio, de Perusio, de Senis» si trova anche nel riconoscimento canonico di S. Maria «de Virginibus» di Trento, del pari stilato secondo il formulario ugoliniano e dal vescovo Gerardo da Cremona l'8 settembre 1229 — un atto in cui appare come procuratore delle monache fr. Pacifico: ROMERI, *Le clarisse*, 12-13, da B. BONELLI, *Monumenta ecclesiae Tridentinae*, II, Trento 1761, 561 sgg.

⁶³ OLIGER, *Documenta originis Clarissarum... Eugubii...*, 98 sg.

2. L'«*Ordo S. Damiani*».

Dopo la morte di Francesco, ascenso al pontificato Ugo-
lino d'Ostia con il nome di Gregorio IX nel marzo del
1227, la espansione del francescanesimo femminile viene a
coincidere con la diffusione dell'ordine delle *pauperes mo-
niales reclusae*, come esse vengono denominate nei docu-
menti (peraltro redatti secondo formulari molto incerti e
oscillanti), prima che, nel corso degli anni '30, si affermi
la denominazione di *Ordo S. Damiani*⁶⁴, quasi a sottoli-
nearne l'unitario carattere 'francescano'. A rendere più age-
vole questo esito, a rendere cioè francescano anche ciò che
non lo era stato oppure nemmeno lo voleva essere, un no-
tevole impulso venne dato dalla canonizzazione di Fran-
cesco nel 1228: ed è proprio la *legenda* agiografica del
nuovo santo, la *Vita prima* di Tommaso da Celano, redatta
tra 1228 e 1229, a divulgare ampiamente l'ideale minoritico
anche nella forma abbracciata da Chiara⁶⁵.

Gregorio IX, dal canto suo, mira anche a instaurare un
preciso collegamento istituzionale tra questi monasteri e
l'ordine dei frati minori. Infatti, con la *Quoties cordis* del
14 dicembre 1227 il ministro generale dell'ordine dei frati
minori è incaricato di prendersi cura delle *pauperes monia-
les reclusae*⁶⁶. Si tratta di un provvedimento che appare
essere stato concepito come una estensione di quanto pre-
visto dal cap. XI della *Regula bullata* del 1223: non senza

⁶⁴ Si vedano in particolare la documentazione relativa a Faenza, in LANZONI, *Le antiche carte*, e a Milano, in SEVESI, *Il Monastero delle Clarisse in S. Apollinare*.

⁶⁵ *Vita prima*, I, 8, num. 18-19, ed. cit., 17. Si veda a questo proposito M. BARTOLI, *Gregorio IX, Chiara d'Assisi e le prime dispute al P'nterno del movimento francescano*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 8^a, 35 (1980) 9 (dell'estratto).

⁶⁶ *BF* I, 36; THOMSON, *Checklist*, num. 58, ove si corregge la data erronea indicata da Sbaraglia.

creare problemi, se nella *Quo elongati* del 28 settembre 1230 — la prima esposizione ufficiale della regola minoritica — proprio le disposizioni relative alle monache costituiscono l'ultimo dei punti per i quali si rende necessario un intervento chiarificatore ⁶⁷.

Il primo elenco di questi monasteri è noto dalla lettera che il cardinal Rinaldo, protettore dell'ordine dei frati minori, indirizza loro il 18 agosto 1228, per comunicare che nell'ufficio di visitatore delle *pauperes dominae* a frate Pacifico è subentrato frate Filippo Longo ⁶⁸. Nell'elenco delle ventiquattro fondazioni formalmente affidate alla cura dell'ordine minoritico, a marcare il raggiungimento dell'obiettivo unitario di Ugolino, compaiono i monasteri dell'area damianita accanto a quelli sorti certamente per iniziativa del cardinale e dei suoi collaboratori oppure per i quali il suo intervento regolatore era stato decisivo.

Numerosi fattori inducono, però, Gregorio IX a intraprendere, nei confronti del movimento religioso femminile e della sua istituzionalizzazione, una linea radicalmente diversa da quella da lui tenuta durante il cardinalato. Infatti, quando nel corso della sua legazione in Toscana e Lombardia Ugolino aveva dato vita all'*Ordo pauperum dominarum*, Onorio III lo aveva autorizzato — dietro sua richiesta — a conferirgli un orientamento marcatamente pauperistico ⁶⁹. Non pare realistico sostenere che, a suo tempo, Ugolino abbia voluto erigere fondazioni nel rispetto dell'ideale pauperistico-evangelico delle penitenti femminili solo per mero tatticismo, vale a dire unicamente per inglobare all'interno delle istituzioni ecclesiastiche questi feno-

⁶⁷ Ed. H. GRUNDMANN, *Die Bulle « Quo elongati » Papst Gregors IX*, in *Arch. francisc. hist.* 54 (1961) 24-25; il suo commento al passo è a pag. 7; su queste disposizioni è intervenuto di recente BARTOLI, *Gregorio IX*, 6 e nota 21.

⁶⁸ Edita in OLIGER, *De origine regularum*, 207-208 e 445-446; cfr. OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 209 sgg.

⁶⁹ *Littere tue*, 27 agosto 1218: *B FI*, 1-2; THOMSON, *Checklist*, num. 2.

meni di vita religiosa spontanea: rinunciando poi, una volta raggiunto lo scopo, all'impostazione iniziale. Divenuto papa, Gregorio IX semplicemente prende atto delle reali difficoltà di ordine economico che ne travagliano l'esistenza. Di conseguenza, nel corso degli anni '30 del secolo XIII, egli conferisce con assoluta regolarità beni immobili alle *pauperes moniales reclusae* dell'ordine di S. Damiano, surrogandole spesso nei beni di precedenti istituzioni monastiche, maschili e femminili, decadute o in decadenza: processo ampiamente documentato in casi come quelli di Milano, Spoleto, Todi ⁷⁰. È in questo contesto, probabilmente, che si rende necessaria, nel 1239, una seconda redazione della *forma vitae* ugoliniana ⁷¹.

A favorire questa progressiva e irreversibile assimilazione della nuova istituzione ai tradizionali istituti del monachesimo contribuisce la decisione del capitolo generale dei Cistercensi del 1228, con cui si determina di chiudere ogni processo di affiliazione all'ordine dei monasteri femminili ⁷²: in questo modo i rami femminili degli ordini mendicanti divengono a loro volta l'unico sbocco istituzionale del movimento religioso femminile. Non bisogna sottovalutare, inoltre, i riflessi della contemporanea evoluzione

⁷⁰ Per Milano, cfr. SEVESI, *op. cit.* (supra, nota 57); per Spoleto, i lavori di M. FALOCI PULIGNANI citati supra, nota 59, oltre a N. BRUNORI, *Le clarisse di Spoleto e i loro rapporti con i pontefici del secolo XIII*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, anno accademico 1969-1970, relatore Stanislao da Campagnola; per Todi, F. M. DELORME, *Documents sur Cuti, Montesanto, S. Francesco et S. Fortunat de Todi*, in *Misc. francesc.* 40 (1940) 221-244, ma soprattutto E. GUERRIERI, *Le clarisse di Montesanto di Todi nei secoli XIII-XIV*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, anno accademico 1970-1971, relatore Stanislao da Campagnola.

⁷¹ Si veda VAZQUEZ, *La « forma vitae »*; OMAECHEVARRIA, *La « Regla » y las reglas*.

⁷² J. M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, II, Louvain 1934, 68, num. 16.

dell'ordine dei frati minori. La prospettiva originaria di Francesco e dei suoi primi compagni, infatti, era che i frati mendicassero cibo ed elemosine non solo per sé, ma anche per le *sorores* damianite, dal momento che la clausura impediva ad esse sin dall'origine la mendicizia, cui si frapponevano anche rilevanti ostacoli socio-culturali. Una pratica questa che diviene inattuale quando il numero degli insediamenti femminili cresce e, soprattutto, nel momento in cui l'ordine minoritico si indirizza con sempre maggiore decisione verso il ministero pastorale.

Nella svolta della politica pontificia nei confronti delle istituzioni monastiche uscite dal movimento religioso femminile, agli inizi del pontificato di Gregorio IX, si colloca anche un documento singolare come il *privilegium paupertatis* concesso al monastero di S. Damiano il 17 settembre 1228⁷³, a Monteluca di Perugia il 16 giugno 1229⁷⁴ e — secondo taluni — a Monticelli di Firenze verso il 1230⁷⁵:

⁷³ Secondo il racconto della *Legenda sanctae Clarae*, num. 14 (ed. PENNACCHI, 22-23) — dove non si fanno però riferimenti cronologici — Gregorio IX, recatosi ad Assisi nell'estate del 1228 per la cerimonia della canonizzazione di san Francesco (16 luglio), tentò di persuadere Chiara ad accettare la proprietà di beni. Di fronte alla sua tenace opposizione le rilasciò la *Sicut manifestum* del 17 settembre 1228, dove si legge la secca espressione: « ut recipere possessiones a nullo compelli possitis »: *BF* I, 771; THOMSON, *Checklist*, num. 80. Per questa interpretazione della vicenda, cfr. OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 145, nota 23; BARTOLI, *Gregorio IX*, 9.

⁷⁴ *BF* I, 50; THOMSON, *Checklist*, num. 95.

⁷⁵ Lo si desume usualmente da un accenno della lettera indirizzata da Agnese a Chiara, durante il suo soggiorno fiorentino (cfr. supra, nota 35) e dal tenore della *Quoniam ut ait* di Gregorio IX del 1° maggio 1230: *BF* I, 62; THOMSON, *Checklist*, num. 116. Così fanno da ultimi OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 303, nota 3; LAINATI, ...*Cenni biografici*, 119. A prescindere dalla lettera, che presenta taluni problemi redazionali (OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 302 sgg.), la bolla di Gregorio appare un normale rilascio di indulgenze ai benefattori, e questo può indurre a interpretare in maniera molto più generica un passo in genere considerato riferirsi direttamente al *privilegium paupertatis*: « Cum igitur

peraltro, non tutti i monasteri femminili appaiono particolarmente ansiosi di prostrarre nel tempo la condizione pauperistica delle origini, come appare dal caso di Monteluca, che a distanza di pochissimo tempo non esita a ricevere ed accettare beni ⁷⁶.

In sostanza, dunque, il volto del francescanesimo femminile nel corso degli anni '30 diviene progressivamente quello di una istituzione monastica, modellata sia sugli ordinamenti tradizionali (proprietà di beni) sia secondo gli orientamenti disciplinari della riforma ecclesiastica, nutrita di una spiritualità francescana i cui contenuti sono certamente nuovi, ma anche condizionati dal tessuto istituzionale in cui sono vissuti: proprio per questo, però, molto diversi dall'ispirazione primitiva del movimento francescano e delle prime fondazioni damianite. A partire da questo decennio, quando una simile trasformazione è in atto e si compie, il francescanesimo femminile si espande con queste caratteristiche al di là delle Alpi, dove si moltiplicano gli insediamenti dell'*Ordo S. Damiani*.

Certo permangono notevoli resistenze a una siffatta evoluzione, che si manifestano soprattutto in rapporto alle vicende della imposizione di una nuova regola da parte di Innocenzo IV. Il papa, infatti, nel 1247 cerca di uniformare le molteplici norme da cui sono regolati i monasteri dell'ordine di S. Damiano, autorizzando formalmente anche la proprietà in comune di beni ⁷⁷. Peraltro, per quante

dilecte in Christo filie... sufficientiam suam in paupertate posuerint, ita quod fidelium tantum elemosynis sustentantur, universitatem vestram rogamus... ut per subventionem vestram ipse valeant sustentari». Cfr. Z. LAZZERI, *Bulla Innocentii papae IV, an. 1253, «Privilegium paupertatis» monasterio florentino iam concessum comprobans*, in *Arch. francisc. hist.* 8 (1915) 310-312.

⁷⁶ Gregorio IX, *Ad faciendam vobis*, 18 luglio 1231: *BF* I, 73; THOMSON, *Checklist*, num. 138.

⁷⁷ *Cum omnis vera religio*, 6 agosto 1247: *BF* I 476-483; THOMSON, *Checklist*, num. 1082.

opposizioni si facciano ad accettare norme che prevedono esplicitamente la proprietà monastica, mi sembra si tratti, nella generalità dei casi, di resistenze formali, legate alla volontà di rispettare in astratto un ideale pauperistico, ma del tutto disarticolate rispetto ad una realtà che da questo ideale appare ormai ben lontana. Per quanti contrasti sorgano ogni volta che un pontefice tenta di unificare sotto un'unica regola i monasteri dell'ordine di S. Damiano nel corso del secolo XIII (da questo punto di vista per i monasteri femminili francescani si può parlare davvero di una sostanziale anarchia), l'assimilazione di quest'ordine al mondo monastico tradizionale non è certo un problema di regola, quanto di proprietà.

La vicenda personale di Chiara e del monastero di S. Damiano — come mostrano anche i suoi rapporti con i *socii* superstiti di Francesco ⁷⁸ —, ma soprattutto le modalità di approvazione della regola da lei redatta e le circostanze del ritrovamento della lettera originale di Innocenzo IV ⁷⁹, appartengono alla storia di una sopravvissuta: dopo la sua morte, ben presto S. Damiano si assimila alle altre istituzioni monastiche femminili dell'ordine ⁸⁰. Allo stesso modo la vicenda di Agnese di Praga, la quale riesce a farsi conferire il *privilegium paupertatis* nel 1238 ⁸¹, è la storia di una eccezione.

⁷⁸ Cfr. M. BARTOLI, *Chiara testimone di Francesco*, in *Quaderni catanesi* 1 (1979) 467-498.

⁷⁹ Cfr. E. GRAU, *Die päpstliche Bestätigung der Regel der hl. Klara (1253)*, in *Franzisk. Studien* 35 (1953) 317-323; ID., *Die Regel der hl. Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223)*, *ibid.* 211-273; ID., *Die Geldfrage in der Regel der hl. Klara und in der Regel der Minderbrüder*, in *Chiara d'Assisi* 1 (1953) 115-119.

⁸⁰ Cfr. F. CASOLINI, *Il protomonastero di S. Chiara in Assisi*, Milano 1950, 32, P. ROBINSON, *Inventarium omnium documentorum quae in archivo protomonasterii S. Clarae Assisiensis nunc asservantur*, in *Arch. francisc. hist.* 1 (1908) 423: *Cum a nobis*, 26 maggio 1288 (BF III, 473).

⁸¹ *Pia credulitate tenentes*, 15 aprile 1238: BF I, 236-237; THOMSON, *Checklist*, num. 419.

3. *La diffusione al di là delle Alpi dell'Ordine di S. Damiano e dell'Ordine di s. Chiara*

Ricondurre ad un discorso unitario i 372 monasteri femminili francescani registrati nella *Series generalis capituli Neapolitani* del 1316⁸² è certo difficile, anche se, senza dubbio, a partire dal terzo decennio del '200 il minimo comune denominatore è la assimilazione dell'ordine di S. Damiano alle istituzioni monastiche tradizionali. È questo il modello che viene diffuso al di là delle Alpi e cui vengono progressivamente assimilate anche le fondazioni già esistenti o progressivamente assorbite. È però indispensabile tener conto delle differenti situazioni nazionali e regionali in cui si inseriscono i nuovi monasteri femminili francescani: molto spesso la forma di queste istituzioni deriva certo dalla loro ispirazione originaria, ma talora, anche in modo più marcato, dalla situazione religiosa del paese in cui essi sorgono⁸³.

a. In Francia gli insediamenti femminili francescani si diffondono con una certa rapidità ed in un'ampia area geografica, sino a raggiungere nel 1316 la cifra complessiva di 47 monasteri, divisi tra le cinque province minoritiche⁸⁴.

Anche in questo caso è necessario constatare un notevole scarto tra le asserzioni delle tradizioni storiografiche locali ed i dati offerti dalla documentazione archivistica. Secondo queste tradizioni, infatti, ogni fondazione viene fatta

⁸² GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica*, 249 (cfr. nota 17). I monasteri situati in Italia secondo questa *series* sono ben 198.

⁸³ Si veda l'intervento di K. ELM nella *Tavola rotonda* conclusiva del VI Convegno della Società internazionale di Studi francescani, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Assisi 1979, 308-309.

⁸⁴ *Series generalis capituli Neapolitani*, 249. Il contributo di A. DE SERENT, *Le Clarisse in Francia*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 379-403, appare poco accorto nel riassumere senza vaglio i dati tradizionali.

risalire direttamente all'invio di discepoli di Chiara oppure all'arrivo dei primi compagni di Francesco ⁸⁵. Accade così che la prima fondazione in ordine di tempo, Reims, fatta tradizionalmente risalire al 1220, abbia invece un riscontro documentario solo a partire dal 1237, anno in cui viene consacrata la chiesa ⁸⁶. Allo stesso modo, al 1239 risalgono i primi documenti relativi alle monache francescane di Bordeaux ⁸⁷. La documentazione, poi, si infittisce durante il pontificato di Innocenzo IV: Narbonne (1246) ⁸⁸; Toulouse (1247) ⁸⁹; Montpellier (1250) ⁹⁰; ma soprattutto dopo il 1262-1263, con il pontificato di Urbano IV, cui si deve una nuova regola per le clarisse (1263) e dal quale il monastero di Longchamp, fondato nel 1255 per iniziativa di Isabella di Francia, riceve una regola particolare (1263) ⁹¹.

⁸⁵ Per una critica di queste tradizioni, cfr. AGATHANGE DE PARIS, *L'origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine au XIII^e siècle* (cfr. nota 11); si veda anche ID., *Les monastères de Clarisses fondés au XIV^e siècle dans le Sud-Ouest de la France*, in *Études franciscaines*, n.s., 9 (1958) 1-35, 129-141.

⁸⁶ Cfr. WAUER, *Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen*, 81-82, 167.

⁸⁷ F. M. DELORME, *Documenta quaedam Clarissarum historiam generalem et speciatim monasteri O.S. Clarae Burdigalensis illustrantia* (saec. XIII-XVI), in *Arch. francisc. hist.* 5 (1912) 41-51, 321-351; ID., *Quatre bulles du XIII^e siècle pour les Damianites de Bordeaux*, *ibid.* 8 (1915) 302-304. Si veda anche AGATHANGE DE PARIS, *L'origine et la fondation*, 27-28, num. 4.

⁸⁸ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 42, num. 10.

⁸⁹ *Ibid.*, 49-52, num. 13; G. DELORME, *Supplément au Bullaire franciscain. A propos du monastère de Sainte-Claire à Toulouse*, in *La France franciscaine* 3 (1914) 11-44, 129-166.

⁹⁰ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 38-42, num. 9.

⁹¹ Cfr. OLIGER, *De origine regularum*, 436-439. Per un interessante studio di un monastero mendicante femminile dovuto all'iniziativa regia alla fine del '200, si veda N. COULET, *Un couvent royal: les Dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix au XIII^e siècle*, in *Les mendiants en pays d'Oc*, 233-262: in quel caso una piccola comunità di penitenti femminili, di ispirazione pauperistica, viene trasformata in una ricca signoria ecclesiastica, in cui le monache sono reclutate nel ceto nobiliare.

In regioni come l'Aquitania e la Provenza, in cui la diffusione di comunità di *continentes* (denominazione delle fonti locali per indicare le *mulieres religiosae*) attesta l'esistenza di un vivace movimento religioso femminile, il processo di istituzionalizzazione delle comunità di penitenti femminili all'interno dell'ordine di S. Damiano si svolge con una dinamica non dissimile da quella con più ampiezza descritta ed analizzata per la penisola italiana.

Progressivamente molte di queste fondazioni, autonome e spontanee comunità di penitenti femminili, ricevono una regola « francescana » e vengono, anche in tempi diversi, aggregate all'*Ordo S. Damiani* e poi all'*Ordo s. Clarae*⁹²: è questo, con ogni probabilità, il caso di Béziers, in Provenza⁹³, con certezza di Toulouse⁹⁴, forse anche di Beyries in Aquitania⁹⁵.

Peraltro non tutte queste comunità di *continentes* si aggregano alle istituzioni francescane. Questo non accade certo per loro presunte « stravaganze »⁹⁶, come è parso a chi ha letto con criteri troppo interni la documentazione pontificia⁹⁷. Anzi, di frequente gli ostacoli derivano in primo luogo dalle forti resistenze alla politica pontificia di incorporazione di queste comunità femminili negli ordini men-

⁹² Una rilevante eccezione è costituita dalle beghine di Roubaud e dai loro monasteri di Hyères, Marsiglia, Parigi: G. M. GIACOMOZZI, *L'Ordine della penitenza di Gesù Cristo, Contributo allo storia della spiritualità del sec. XIII*, Roma 1962, 46-49. Per il beghinaggio di Hyères, fondato da Douceline, sorella di Ugo di Digne: A. SISTO, *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, Firenze 1971, in particolare 32-34 e 141 sg.; C. CAROZZI, *Douceline et les autres*, in *La religion populaire en Languedoc*, in *Cahiers de Fanjeaux* 11 (1976) 251-267.

⁹³ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 25-27, num. 3; VINAS, *Les premières religieuses du monastère Sainte-Claire de Béziers* (cfr. nota 8).

⁹⁴ Cfr. supra, nota 89.

⁹⁵ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 23-25, num. 2.

⁹⁶ *Ibid.*, 7.

⁹⁷ Cfr. infra, 304 sgg.

dicanti, resistenze che provengono dai superiori degli ordini stessi e dall'episcopato locale: è questo, ad esempio, il caso di Périgueux, in Aquitania, dove un gruppo di pie donne impiega ben quaranta anni prima di riuscire a fondare nel 1290 un monastero di clarisse ⁹⁸.

Un caso particolarmente interessante, a comprovare l'ampio spettro della funzione normalizzatrice delle istituzioni femminili francescane, è quello del monastero di Montauban, situato in uno dei più importanti centri valdesi della Provenza. Si tratta di una fondazione di tipo spontaneo e di iniziativa strettamente privata, risalente al 1258, che con una donazione di Alfonso di Poitiers nel 1270 acquista sicurezza materiale ⁹⁹. Tutte le persone compartecipi di questi due atti — testimoni, acquirenti, le stesse due vedove che per prime vi prendono l'abito — rinviano alle più antiche famiglie valdesi della località: quasi che a Montauban i valdesi del 1241 siano diventati, tra 1258 e 1270, francescani ¹⁰⁰.

Ulteriori aggregazioni all'ordine di S. Chiara, infine, si hanno dopo la soppressione di taluni ordini religiosi in seguito alle decisioni del II concilio di Lione nel 1274: ad esempio, Beyries ¹⁰¹ e Mont-de-Marsan ¹⁰².

b. Nella *Series generalis capituli Neapolitani* del 1316 per l'intera penisola iberica vengono registrati ben 37 monasteri ¹⁰³. Anche per essi gli studi più recenti hanno invi-

⁹⁸ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 42-47, num. 11.

⁹⁹ *Ibid.*, 32-34, num. 7.

¹⁰⁰ Y. DOSSAT, *De Vaudès à saint-François à Montauban*, in *Les mendiants en pays d'Oc*, 408-413, che dal canto suo conclude: « Ce déclin n'est pas dû principalement à l'activité de l'Inquisition, il s'explique surtout par le rayonnement de la spiritualité franciscaine » (pag. 412).

¹⁰¹ Cfr. nota 95.

¹⁰² AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 34-38, num. 8.

¹⁰³ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 249. Una esposizione pedissequa dei dati tradizionali è in FEDELE DE LEJARZA, *Le Clarisse nel mondo ibero-americano*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 405-425.

tato a diffidare, o meglio a verificare puntualmente i dati cronologici forniti dalla storiografia locale, che fa ovviamente risalire le prime fondazioni francescane femminili a viaggi di donne devote ad Assisi oppure all'arrivo nella penisola di compagne o discepolo di Chiara ¹⁰⁴.

In verità, anche nelle provincie settentrionali della penisola iberica sono ampiamente diffuse, nei primi decenni del secolo XIII, comunità di penitenti femminili, radunate in romitori intitolati alla Vergine, definiti nella documentazione locale con il termine di « beaterios ». E proprio la loro incorporazione nell'*Ordo Sancti Damiani*, con l'attribuzione della *forma vitae* ugoliniana, costituisce il primo veicolo per la diffusione del francescanesimo femminile nella penisola ¹⁰⁵.

Se prendiamo in considerazione il primo insediamento noto, quello di Pamplona, la documentazione suffraga ampiamente quanto detto sino ad ora. Dopo l'elezione di papa Gregorio IX, a lui si rivolgono le penitenti di una comunità religiosa di Pamplona intitolata a S. Maria delle Vergini, domandandogli semplicemente di dare loro un *ordo* canonicamente riconosciuto. Il pontefice conferisce loro il 31 marzo 1228 la « formam et modum vivendi, quem adhuc in minori officio constituti, dum in Tuscie et Lombardie partibus legationis officio fungeremur, universis pauperibus monialibus reclusis tradidimus » ¹⁰⁶. Si noti bene che dalla documentazione relativa al periodo delle origini di Santa Engracia di Pamplona nulla emerge che possa far collegare

¹⁰⁴ Molto critico nei confronti di queste tradizioni locali, insostenibili sul piano critico, è VAZQUEZ, *Documentación pontificia medieval en Santa Clara de Salamanca* (cfr. nota 11), specie pp. 354 sgg.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 353.

¹⁰⁶ *Cum a nobis petitur*, 31 marzo 1228, edita in OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 216-232; cfr. THOMSON, *Checklist*, num. 64. Su questo monastero esiste un modesto contributo di J. R. DE LARRINAGA, *Las Clarisas de Pamplona*, in *Archivo Ibero-Americano*, ser. 2^a, 5 (1945) 242-277.

quella comunità di penitenti alle istituzioni minoritiche oppure agli ideali francescani. Non è dunque un fatto singolare che venga omessa la sua menzione nell'elenco dei monasteri femminili — peraltro tutti italiani — che nella lettera del card. Rinaldo del 18 agosto 1228 risultano avere per visitatore prima frate Pacifico e poi frate Filippo. Il caso di Pamplona mostra con eccezionale chiarezza, invece, come Ugolino, una volta asceso al soglio pontificio, abbia considerato suo obiettivo primario estendere il suo *Ordo* a tutte le monache recluse: con la lettera del 1228 egli trasferisce anche oltralpe la sua politica nei confronti del mondo religioso femminile.

Un ulteriore passo in avanti in questa direzione si registra nel 1234, quando una pia donna di Saragozza gli manifesta il desiderio di donare i suoi beni per la fondazione di un monastero — senza specificare l'ordine a cui esso avrebbe dovuto appartenere: Gregorio IX la esorta ad edificare un monastero dell'*Ordo Sancti Damiani*¹⁰⁷. Infine, nel 1238, è lo stesso pontefice a promuovere, con una serie di lettere, l'erezione del monastero di S. Maria di Salamanca dell'*Ordo S. Damiani*¹⁰⁸.

Ulteriori osservazioni sulle fondazioni dell'ordine di S. Damiano — e poi dell'ordine di s. Chiara — con ogni probabilità ricalcherebbero la dinamica dei fatti già analizzata per l'Italia e la Francia: purtroppo, però, l'attuale stato degli studi consente di redigere con fatica solo una cronologia appena attendibile di questi insediamenti religiosi femminili.

¹⁰⁷ *Virtutem sibi*, 19 aprile 1234: *BF* I, 125; THOMSON, *Checklist*, num. 232. Si vedano i vecchi studi di A. LOPEZ, *Monasterio de Santa Catalina de Zaragoza*, in *Archivo Ibero-Americano* 2 (1914) 353-386; J. R. DE LARRINAGA, *Las Clarisas de Santa Catalina de Zaragoza. Su gran antigüedad y riqueza diplomática*, *ibid.*, ser. 2ª, 9 (1949) 351-377.

¹⁰⁸ VAZQUEZ, *Documentación pontificia*, 380 sgg.

c. La *Series generalis capituli Neapolitani* del 1316 annovera 40 monasteri francescani femminili nelle tre province minoritiche di Germania. La loro diffusione appare peraltro stentata quando si tenga conto anche della cronologia: solo quattro sono i monasteri francescani nel 1255, e ben tre di essi sono stati fondati dopo il 1250 ¹⁰⁹.

Il mondo delle *mulieres religiosae* nei paesi di lingua germanica appare particolarmente vivace sin dalla fine del secolo XII e, come ha osservato Herbert Grundmann, « già prima dell'arrivo in Germania, degli ordini mendicanti, e per lungo tempo senza la loro collaborazione, si erano formati da iniziali comunità di beghine veri e propri conventi » ¹¹⁰. Dopo la chiusura degli accessi alle fondazioni cistercensi e premostratensi, più numerose in area franco-germanica che altrove ¹¹¹, queste comunità si orientano progressivamente verso l'ordine dei frati predicatori, ingenerando un lungo braccio di ferro tra movimento femminile, che nell'ordine vuole essere incorporato, e frati domenicani, i quali cercano di resistere e di frenare questa spinta ¹¹². Anche in questa vicenda ha un peso decisivo l'intervento pontificio, in particolare di Gregorio IX. Nel 1232, quando si tratta di imporre all'Ordine della Penitenza di S. Maria Maddalena — esi-

¹⁰⁹ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 249. Verso la fine del secolo XIII la provincia della Germania superiore conterebbe circa 18 o 19 monasteri: K. EUBEL, *Geschichte der Oberdeutschen Minoritenprovinz*, Würzburg 1886, 12 sg. Nel 1325, infine, la cronaca di un anonimo minorita di Basilea riprende in sostanza i dati della *Series generalis capituli Neapolitani*: L. LEMMENS, *Chronik der Strassburger Franziskanerprovinz*, in *Römische Quartalschrift* 14 (1900) 255. Per WAUER, *Entstehung und Ausbreitung*, 70, nel 1325 per le tre province minoritiche di Germania sono da annoverare solo 29 monasteri di clarisse. Si veda, al proposito, l'esposizione di carattere generale di L. HARDICK, *Le Clarisse nel mondo tedesco*, 427-448.

¹¹⁰ GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 185.

¹¹¹ *Ibid.*, 150.

¹¹² GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, cap. V, *L'inserimento del movimento religioso femminile negli Ordini mendicanti*, 171-271.

stente dal 1227 — una *regula* ed una *institutio*, per adempiere ai dettami del IV concilio del Laterano del 1215, il pontefice trasferisce queste religiose dall'osservanza della regola cistercense all'osservanza della regola agostiniana e delle costituzioni delle monache domenicane di S. Sisto a Roma, inserendole in questo modo nell'area delle istituzioni domenicane ¹¹³.

L'entità di questa aggregazione del movimento religioso femminile, diretta in prevalenza verso l'ordine dei frati predicatori, è indicata con estrema precisione dai dati numerici: nel 1277, su 83 monasteri femminili domenicani ben 40 appartengono alla provincia tedesca ¹¹⁴; nel 1287 il loro numero è già di 70 ¹¹⁵; nel 1303, dei 141 monasteri di tutto l'ordine ancora circa la metà, 74 o forse 81, sono situati nella provincia tedesca ¹¹⁶.

Di fronte a questi dati si comprende con facilità che il processo di normalizzazione e di istituzionalizzazione del movimento religioso femminile nei paesi di lingua tedesca ha avuto come punto di riferimento un altro ordine mendicante, quello dei frati predicatori. Infatti, se si eccettua il monastero di Ulm « Uff dem Gries », fondato nel 1237 o 1239 dalle *sorores* damianite chiamate a Praga da Agnese di Boemia — almeno secondo la tardiva testimonianza del cronista osservante boemo Nicolaus Glassberger ¹¹⁷ —, i mo-

¹¹³ Cfr. A. MARTINEZ CUESTA, *Maddalene*, in *Dizionario degli istituti di perfezione* V (1978) 806 sgg.

¹¹⁴ J. QUETIF — J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Lutetiae Parisiorum 1719, 1; H. WILMS, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen 1920, 48; ID., *Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster*, in *Quellen und Forschungen* 24 (1928) 5.

¹¹⁵ H. FINKE, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn 1891, 46.

¹¹⁶ WILMS, *Geschichte*, 46; *Die älteste Verzeichnis*, 75 sgg., 79 sgg. Cfr. H. DENIFLE, *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, in *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1881) 643.

¹¹⁷ N. GLASSBERGER, *Chronica*, in *Analecta franciscana* II (1887) 572; cfr. *Chronica anonyma fratrum minorum Germaniae*, *ibid.* I (1885) 298.

nasteri dell'*Ordo s. Clarae* menzionati nella *Cum a nobis* di Alessandro IV dell'8 marzo 1255 sono solo altri tre ¹¹⁸, tutti fondati dopo il 1250: Pfullingen nel Württemberg, Paradies presso Konstanz ¹¹⁹, Strassburg « auf dem Rossmarkt ». Ad essi, poi, si può aggiungere un monastero di beghine di Würzburg, passato nel 1254 all'ordine delle damianite ¹²⁰.

Le fondazioni femminili, che fanno salire il numero dei monasteri francescani in Germania a poco più di una ventina alla fine del secolo XIII, dunque sono in genere posteriori sia alla morte di Chiara (1253) sia, soprattutto, all'introduzione della regola di Urbano IV (1263), da loro osservata. È proprio durante il pontificato di Urbano IV, infatti, che le *mulieres religiosae*, le quali « sub nomine predicti ordinis [S. Damiani] monasteria de novo edificare conantur » ¹²¹,

¹¹⁸ BF II, 19-20; THOMSON, *Checklist*, num. 1873. Alessandro IV scrive al ministro provinciale della Germania superiore per assicurarlo che, oltre ai monasteri elencati, nessun altro sarebbe stato sottoposto alla cura spirituale dei frati minori, malgrado le continue richieste delle religiose di altri ordini (*Quanto studiosius*, 13 maggio 1255: BF II, 47; THOMSON, *Checklist*, num. 1916) e delle clarisse di monasteri dipendenti da vescovi: cfr. PELLEGRINI, *Alessandro IV*, 88 (con le relative indicazioni bibliografiche).

¹¹⁹ Innocenzo IV, *Cum venerabilis*, 6 luglio 1250 (BF I, 545 sg.; THOMSON, *Checklist*, num. 1282), con la quale il ministro provinciale della Germania superiore viene incaricato di assumerne la cura spirituale.

¹²⁰ HARDICK, *Le Clarisse nel mondo tedesco*, 443. Per alcune comunità di Beghine, indicate nelle fonti come « Sammlungen » oppure « Seelhaus » abitata da « Seelschwestern », ricollegate in qualche modo al primo ordine francescano e trasformate in terziarie nel 1315-1316, dopo i decreti del concilio di Vienne (1311) e per precisa volontà di Giovanni XXII, cfr. E. GRAU, *Der franziskanische Dritte Orden in Oberdeutschland im 13. und 14. Jahrhundert*, in *I frati penitenti*, 125-132.

¹²¹ Alessandro IV, *Licet pie mentis*, 14 marzo 1261: BF II, 417; THOMSON, *Checklist*, num. 2996. Ricollegandosi alle tesi di Wauer, PELLEGRINI, *Alessandro IV*, 89, ritiene erroneamente che « in Germania alcune monache, venendo meno alla legge della clausura, lasciavano il proprio monastero e si spostavano da un luogo all'altro per edificare, prive ovviamente della debita licenza, altri monasteri ».

riescono ad abbracciare la forma di vita francescana nell'*Ordo s. Clarae*¹²².

Ulteriori aggregazioni si hanno, anche nei paesi di lingua tedesca, dopo il II concilio di Lione del 1274, quando talune fondazioni appartenenti agli ordini soppressi in quella circostanza passano alle clarisse: è questo ad esempio il caso del monastero delle saccate di Klein/Basel (1279) e dei monasteri dell'ordine di S. Maria Maddalena di Nürnberg (1278) e Regensburg (1286)¹²³.

d. La solida organizzazione delle beghine fiamminghe e il fatto che il loro modo di vita fosse stato approvato da Roma già nel 1216 — almeno secondo la testimonianza di Jacques de Vitry¹²⁴ — può spiegare il ritardo e l'esiguità delle erezioni di monasteri femminili francescani nelle Fiandre¹²⁵. Questo fenomeno appare tanto più rimarchevole quando si constata che tra 1219 e 1250 vengono fondati nell'area delle Fiandre almeno 28 conventi dell'ordine dei frati minori: ben 22 di questi conventi appartengono poi alle custodie della parte meridionale del paese, proprio laddove maggiore ampiezza era stata raggiunta dal movimento delle beghine¹²⁶. Ed invece solo alla metà del secolo viene fondato un monastero femminile francescano a Bruges, da

¹²² Le osservazioni di WAUER, *Entstehung und Ausbreitung*, 113, a proposito della «propaganda di clarisse», mi sembra si debbano riferire piuttosto a questi gruppi di penitenti femminili: di qui il venire meno di un parallelismo tra le vicende germaniche e quelle centro-italiane, da lui sostenuto.

¹²³ HARDICK, *Le Clarisse nel mondo tedesco*, 432, 439 sgg.

¹²⁴ HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, 74: è la stessa in cui vengono menzionati i *fratres minores* e le *sorores minores* (cfr. supra, nota 24).

¹²⁵ Cfr. BENJAMIN DE TROEYER, *Béguines et tertiaires en Belgique et aux Pays-Bas aux XIII^e-XIV^e siècles*, in *I frati penitenti*, 138, secondo cui le beghine non erano indotte a farsi clarisse probabilmente perché, in questo modo, avrebbero dovuto adottare un genere di vita claustrale e monacale.

¹²⁶ *Ibid.*, 137.

Ermentrude : ad esso si aggiungono, nell'intero arco del secolo XIII, solo altre quattro fondazioni ¹²⁷.

Nell'area corrispondente all'attuale Olanda, poi, i primi monasteri di clarisse risalgono al secolo XV inoltrato. Prima di allora le poche comunità religiose femminili, che si richiamavano in qualche modo al francescanesimo, erano quelle di terziarie regolamentate da Niccolò IV nel 1289 : nei documenti locali « Suore di Santa Chiara del Terz'Ordine di San Francesco » oppure « Suore di Santa Chiara del Terzo Ordine di Penitenza » ¹²⁸.

e. Anche in Inghilterra, alla rapida diffusione dell'ordine dei frati minori non corrisponde un'altrettanto immediata espansione del francescanesimo femminile ¹²⁹. Infatti, nel discorso di Robert Grosseteste, indirizzato al capitolo provinciale minoritico di Oxford nel 1237 o 1238, si accenna solo alla perfezione dello stato religioso delle *Begine* ¹³⁰.

Forse per breve tempo vi fu un insediamento di *sorores*

¹²⁷ Per le lettere di Chiara a Ermentrude, si veda la relazione di E. GRAU in questo stesso volume, 202-205. Ricordo i vecchi studi di HILDEBRAND [DE HOOGLEDE], *Ermentrude et les origines des clarisses en Belgique*, in *Neerlandia franciscana* 2 (1919) 67-84, e D. DE KOK, *De origine ordinis S. Clarae in Flandria*, in *Arch. francisc. hist.* 7 (1914) 234-246, ampiamente superati da A. HEYSSE, *Origo et progressus Ordinis S. Clarae in Flandria*, *ibid.* 37 (1944) 165-201. Scarse indicazioni in P. B. DE MEYER, *Le Clarisse nel Belgio*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 465 sg.

¹²⁸ D. VAN WELY, *Le Clarisse in Olanda*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 475.

¹²⁹ Brevi cenni in P. LAVERY, *Le Clarisse nel mondo anglosassone*, *ibid.*, 485-493, che rinvia ancora a A. F. C. BOURDILLON, *The Order of Minoreesses in England* (British Society of Franciscan Studies, XII), Manchester 1926.

¹³⁰ *Tractatus fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam*, ed A. G. LITTLE ; riedizione a cura di J. MOORMAN, Manchester 1951, 99. Le *inclusae* cui Thomas of Eccleston accenna ripetutamente non sembra possano essere in alcun modo assimilate a monache francescane.

minores a Northampton, prima del 1252¹³¹, ma solo a partire dagli anni '80 compaiono fondazioni monastiche femminili francescane: non per iniziativa di frati minori, si badi bene, bensì di famiglie nobiliari, le quali non a caso si rifanno al modello e alla regola del monastero fondato da Isabella di Francia a Longchamps¹³².

f. Sporadici, infine, appaiono gli insediamenti monastici francescani nell'Europa orientale¹³³: per la cronica instabilità politica e militare dell'area, per le sue caratteristiche di area di confine religioso tra cattolicesimo latino e oriente ortodosso. A favorire una limitata diffusione di questi monasteri — undici fondazioni, sorte tra il 1254 e la fine del secolo — può avere contribuito il loro carattere élitario, vale a dire la loro derivazione da iniziative facenti capo comunque a famiglie governanti¹³⁴. Per non ripetere considerazioni generali più volte ricordate, accenno a due soli casi, collocati nell'area dell'attuale Cecoslovacchia. A Trnava un gruppo di penitenti riceve nel 1239 la regola dell'*Ordo S. Damiani*, nel contesto delle iniziative di Gregorio IX nei confronti del movimento religioso femminile¹³⁵. Quanto al monastero di S. Salvatore di Praga nel 1234, la sua vicenda coincide con la storia di Agnese di Boemia, figlia di re Ottokar I, e del suo particolare legame con Chiara di Assisi e gli ideali di S. Damiano¹³⁶.

¹³¹ MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, 211. Forse si tratta delle *sorores minores* cui accenna LAVERY, *Le Clarisse nel mondo anglosassone*, 485.

¹³² LAVERY, *Le Clarisse nel mondo anglosassone*, 485-486.

¹³³ B. PANDZIC, *Le Clarisse nel mondo magiaro-slavo*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca*, 449-463; WAUER, *Die Anfänge des Klarissenordens in den slawischen Ländern* (cfr. nota 3).

¹³⁴ PANDZIC, *Le Clarisse nel mondo magiaro-slavo*, 449.

¹³⁵ *Ibid.*, 453, si attribuisce questa scelta all'« influsso dei francescani »; si veda anche J. KARÁCSONYI, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*, II, Budapest 1924, 445-536.

¹³⁶ Per le lettere di Chiara ad Agnese di Boemia si veda la relazione

4. *Limiti alla diffusione del francescanesimo femminile nella seconda metà del secolo XIII.*

Dall'esposizione sin qui condotta è certo emersa una complessa pluralità di situazioni e, soprattutto, l'esistenza di realtà nazionali e regionali non omogenee, in cui i ritmi e le modalità di diffusione e di espansione del francescanesimo femminile concordano solo quando siano ricondotti a grandi riferimenti generali: primo tra tutti, l'incidenza della politica pontificia nei confronti della vita religiosa femminile.

Peraltro, pur con tutte le cautele necessarie, un breve esame della cronologia degli insediamenti francescani femminili — per quanto si debba mettere in conto una sua ampia perfettibilità — sembra indicare un rallentamento nella loro espansione dopo la metà del secolo. Associato a questo elemento se ne riscontra immediatamente un altro, per quanto riguarda la formazione di queste comunità religiose femminili e la loro erezione a fondazione monastica: una dinamica molto diversa da quella registrata sia in Italia centrale, sia nella Francia meridionale, sia nella Spagna settentrionale. In altre parole, i ripetuti interventi pontifici, a partire da Gregorio IX sino a Innocenzo IV ed Urbano IV, hanno progressivamente monacalizzato il francescanesimo femminile: con il tempo l'*Ordo S. Damiani*, poi *Ordo s. Clarae*, nel suo processo di istituzionalizzazione si è man mano assimilato al monachesimo femminile preesistente, di cui nella sostanza ripete caratteristiche e limiti, in particolare — è ciò ad interessarci a questo punto — per quanto riguarda le modalità di erezione di nuove fondazioni e la possibilità di accedervi¹³⁷.

di E. GRAU in questo stesso volume, 198-202 Dopo i fondamentali studi di W. SETON, condotti all'inizio del secolo, si possono ritrovare i riferimenti essenziali in M. FASSBINDER, *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarissin*, Werl. West, 1957.

¹³⁷ Si potrebbero citare numerosi esempi al proposito. Ricordo solo l'eccellente lavoro di G. ANDENNA, *Le Clarisse del Novarese (1252-1300)*,

Si ripropone di conseguenza una sorta di divaricazione tra la crescita cospicua di un movimento religioso di penitenti femminili e la chiusura ovvero la restrizione ovvero la insufficienza dei suoi possibili sbocchi in istituzioni monastiche: a questo punto, però, nel novero dei monasteri chiusi devono essere annoverati anche gli insediamenti femminili francescani.

Anche se la documentazione è nota, non è inutile ripercorrere il fitto succedersi di interventi pontifici con i quali si cerca di arginare — di fatto, con un'aspra condanna — la spinta di gruppi di pie donne ad entrare nell'area delle istituzioni francescane. Il primo intervento al proposito risale allo stesso Gregorio IX, il quale nel 1241 ordina a tutti i vescovi ed arcivescovi di intervenire contro la *religio simulata* di quelle donne le quali vagano a piedi nudi, cinte dal cordone e dall'abito di S. Damiano, comunemente dette *discalceatae*, *chordulariae* oppure *minoretæ* ¹³⁸. Se non si rimane rinchiusi in una rigida aderenza al testo papale, vi sono pochi dubbi a concludere che si tratta di donne attratte dall'ideale francescano, cui già a quella data è preclusa la possibilità di entrare nell'ordine di S. Damiano oppure di fondarne un insediamento ¹³⁹.

Dal canto suo Innocenzo IV cerca di aggregare in maniera definitiva le comunità religiose femminili ai nuovi ordini mendicanti: il 2 giugno 1246 affida all'ordine dei frati minori la cura di 14 monasteri (3 in Spagna, uno a Bor-

in *Arch. francisc. hist.* 67 (1974) 185-267: in esso viene studiato in maniera esemplare un insediamento femminile francescano, che dal suo sorgere — alla metà del '200 — manifesta un carattere pienamente monacalizzato. Nelle sue vicende appaiono evidenti il ruolo politico di determinate famiglie in relazione al monastero e la sua complessa attività patrimoniale.

¹³⁸ *Ad audientiam*, 21 febbraio 1241: *BF* I, 290; THOMSON, *Checklist*, num. 541.

¹³⁹ Così conclude GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 205.

deaux, 10 in Italia) ¹⁴⁰, e tra 1245 e 1250 aggrega all'ordine dei frati predicatori ben 32 monasteri solo in Germania ¹⁴¹. Malgrado tutto questo, non tutte le comunità di *religiosae mulieres* riescono a vincere le resistenze frapposte ai loro desideri di un collegamento con i frati minori vuoi da parte dei vescovi vuoi da parte dei superiori dell'ordine: tra i tanti esempi, particolarmente documentati sono quelli di Périgueux in Aquitania ¹⁴² e di Eger in Boemia ¹⁴³. Ed allora, di nuovo, Innocenzo IV dirige lettere contro queste donne, nel 1246 indirizzandosi ai vescovi di Narbonne, Aix, Embrunn ¹⁴⁴ e nel 1250 agli arcivescovi e vescovi della Lombardia, della Marca Trevigiana e della Romagna. Quest'ultima lettera, che inizia con le parole *Cum harum rector* — ripetuta più volte a distanza di tempo —, mostra in maniera evidente quale fosse l'indirizzo stabile dei pontefici in materia, al di là di sollecitazioni particolari: « Sicut nuper a viris accepimus fidedignis, quedam muliercule interius onerate peccatis, foris tamen sanctitatis, cuius virtutem prorsus abnegant, speciem pretendentes... absque iugo discipline damnabiliter evagantur circumeundo varias regiones... sub nomine ordinis S. Damiani... se velle monasteria eiusdem ordinis construere profitentes, super ipsorum fundationes litteras a nobis impetrant, tacita veritate » ¹⁴⁵.

L'elenco di queste lettere pontificie è assai lungo, e si concentra nell'arco di circa vent'anni, indice di tensioni difficili ad eliminarsi: oltre ai testi già ricordati, Innocenzo IV ripete nel 1250 al vescovo di Salamanca la lettera di Grego-

¹⁴⁰ *Cum sicut ex parte vestra*: BF I, 418; THOMSON, *Checklist*, num. 829-842.

¹⁴¹ Per le indicazioni relative, cfr. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 197.

¹⁴² AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 42-47, num. 11.

¹⁴³ HARDICK, *Le Clarisse nel mondo tedesco*, 429.

¹⁴⁴ AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 7, nota 7: manca in THOMSON, *Checklist*.

¹⁴⁵ BF I, 541; THOMSON, *Checklist*, num. 1251.

rio IX del 1241 ¹⁴⁶ e il 17 agosto 1251 si rivolge a tutti i vescovi di Francia e probabilmente di Inghilterra ¹⁴⁷; il suo successore, Alessandro IV, si indirizza di nuovo ai vescovi di Aquitania e Guascogna nel 1257 ¹⁴⁸ ed ai vescovi e arcivescovi della Germania superiore nel 1261 ¹⁴⁹.

Ulteriore riprova di questa chiusura degli accessi al monachesimo femminile, anche a quello che ormai fa capo ai nuovi ordini mendicanti, e in particolare ai francescani, si può ricavare dalle vicende di alcune penitenti, a noi note perché le protagoniste sono in seguito assurte a fama di santità. Certo i loro rapporti con i frati minori non possono essere messi in dubbio, e non solo sul piano di una generica influenza religiosa e spirituale del francescanesimo su di esse ¹⁵⁰. Ad esempio, nella *legenda* di Umiliana dei Cerchi († 1246), completata da due frati minori intorno al 1250, si parla esplicitamente di un suo desiderio inappagato di entrare tra le Damianite di Monticelli a Firenze ¹⁵¹. E il gruppo

¹⁴⁶ *Ex parte dilectarum*, 30 settembre 1250: BF I, 556; THOMSON, *Checklist*, num. 1316.

¹⁴⁷ *Cum harum rector*: ai vescovi di Francia, citata in AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 7, nota 7 (manca in THOMSON, *Checklist*); ai vescovi inglesi: THOMSON, *Checklist*, num. 1400, che rinvia a W. BROWN (ed.), *The Register of Walter Giffard, Lord Archbishop of York. 1266-1279* (Surtees Society, 109), 93-94.

¹⁴⁸ *Cum harum rector*, 8 gennaio 1257: BF II, 183; THOMSON, *Checklist*, num. 2300. È indicata in maniera imprecisa in AGATHANGE DE PARIS, *L'origine*, 7, nota 7.

¹⁴⁹ *Licet pie mentis*, 14 marzo 1261: BF II, 417; THOMSON, *Checklist*, num. 2996.

¹⁵⁰ Mentre i penitenti maschi — in genere membri di confraternite — non vivono in comunità, questo genere di vita sembra essere più frequente nel caso di donne, sino a sfociare in organismi conventuali. Le *domus propriae* delle penitenti — piccoli convitti — si localizzano intorno alle chiese degli ordini mendicanti. A Firenze, ad esempio, sono documentate presso S. Maria Novella nel 1258, presso S. Croce nel 1266: cfr. A. BENVENUTI PAPI, *I frati della penitenza nella società fiorentina del Due-Trecento*, in *I frati penitenti*, 205, nota 46.

¹⁵¹ Per l'episodio si veda VITUS CORTONENSIS, *Vita beatae Humilia-*

di pie donne che la conobbero e la imitarono non diedero vita ad un monastero damianita, bensì ad una comunità di terziarie, dette « vestite di S. Croce » oppure « di S. Francesco », ovvero pinzochere¹⁵². Nel caso di Umiliana, si potrebbe pensare ad una manipolazione minoritica della vicenda in sede di compilazione agiografica: essa rimarrebbe comunque la spia di un dato di fatto scontato, l'esistenza di preclusioni all'accesso nei monasteri femminili oppure alla erezione di nuove fondazioni. Anche a Rosa da Viterbo († 1252) viene attribuito un analogo desiderio non appagato. In questo caso, però, la dinamica dei fatti tradisce una ben diversa realtà: il tentativo di Pietro Capotosto, parroco di S. Maria del Poggio, il quale voleva erigere un monastero di « S. Rosa » tra 1253 e 1255, viene frustrato dalle proteste delle monache francescane viterbesi¹⁵³.

Nella seconda metà del secolo XIII l'Italia centrale pullula letteralmente di comunità di *religiosae mulieres*, di penitenti femminili a volte troppo sbrigativamente assimilate agli ordini religiosi esistenti, e in particolare all'ordine benedettino, a causa dell'osservanza della regola di s. Benedetto. Nella pratica, invece, questo significa semplicemente adottare una regola tradizionale della vita religiosa, senza con questo allacciare un qualsiasi legame istituzionale con

nae de Cerchis, in *AA.SS.*, *Maii*, IV, Antverpiae 1685, num. 11, 388-389. Sul personaggio rinvio ai recenti studi di A. BENVENUTI PAPI, *Umiliana dei Cerchi. Nascita di un culto nella Firenze del Duecento*, in *Studi francesc.* 77 (1980) 87-117; *Id.*, *Cerchi, Umiliana*, in *Dizionario biografico degli italiani XXIII* (1979) 692-696.

¹⁵² Cfr. M. D. PAPI, *Le associazioni laiche di ispirazione francescana nella Firenze del Due-Trecento*, in *I frati penitenti*, 228.

¹⁵³ Secondo G. ABATE, *S. Rosa da Viterbo, terziaria francescana (1233-1251). Fonti storiche della vita e loro revisione critica*, in *Misc. franc.* 52 (1952) 113-278, in particolare 268-272. Sulla vicenda divergono i pareri di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'« Ordo poenitentium » di san Francesco nelle cronache del Duecento*, in *L'ordine della penitenza*, 157 sg., e di MARIANO D'ALATRI, *« Ordo paenitentium » ed eresia in Italia*, *ibid.*, 194-196.

uno dei rami maschili dell'ordine benedettino¹⁵⁴: escludendo, però, in questo modo, anche un legame con un altro ordine, ad esempio di mendicanti.

Uscendo dall'ambito di queste considerazioni, si constata che altrettanto frequente è la menzione, nei documenti, di comunità di *encarceratae* oppure *reclusae*, sorte per iniziative individuali di conversione, autonome e spontanee, di singole penitenti. I loro reclusori appaiono indipendenti da qualsiasi istituzione ecclesiastica e sono privi di riconoscimento canonico¹⁵⁵.

Il germinare di queste comunità all'esterno delle istituzioni preesistenti, collegate ai nuovi ordini mendicanti oppure agli ordini monastici, si spiega individuandone i diversi fattori: una indubbia restrizione censitaria e sociale dell'accesso a singoli monasteri (anche se un preciso rapporto tra ceti — feudali, nobiliari e mercantili — e istituzioni religiose femminili nel sec. XIII è ancora da definire in maniera rigorosa); oggettiva esistenza o meno di istituzioni monastiche in un determinato territorio da un lato, possibilità, finanziaria e canonica, di erigerne di nuove, dall'altro¹⁵⁶.

Per quanto riguarda, in particolare, gli insediamenti femminili francescani, è necessario ricordare — accanto alle vicende della controversia relativa alla *cura monialium*, in

¹⁵⁴ Nell'ottica di un inserimento di queste comunità nell'area benedettina sono redatti, ad esempio, R. SASSI, *Notizie storiche del monastero di S. Margherita in Fabriano*, in *Benedictina* 1 (1947) 233-248; A. PANTONI, *Monasteri sotto la regola benedettina a Perugia e dintorni*, *ibid.* 8 (1954) 231-256.

¹⁵⁵ Cfr. SASSI, *Notizie storiche*, 234. Si veda anche U. NICOLINI, *Ricerche sulla sede di fra Raniero Fasani fuori di Porta Sole a Perugia*, in *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria* 63 (1966) 190, 191, 197 sg.

¹⁵⁶ G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni* fondata da A. FLICKE e V. MARTIN, XII/1, Torino 1973, 254, nota 309, insiste invece sul carattere di libera scelta del beghinaggio, in alternativa alla vita monastica.

cui Pontefici e frati minori miravano a obiettivi del tutto divergenti ¹⁵⁷ — il tenore delle disposizioni del tempo di Urbano IV (1263), con cui si fissano precisi rapporti tra entità delle rendite di un monastero e numero delle monache che è possibile incorporare in esso ¹⁵⁸.

Una spinta alla regolarizzazione deriva certo anche dalle stesse comunità di penitenti: « la crescita numerica, la precisazione dell'ideale da perseguire, l'esigenza di un'organizzazione gerarchica resero necessarie per le pie donne, ... da una parte la definizione della loro situazione giuridica, dall'altra l'assunzione di una regola canonica di vita religiosa » ¹⁵⁹. Ad essa peraltro conducono anche diversi altri fattori, di più ampia portata rispetto alla dinamica interna di queste comunità ed alla tendenza a fare riferimento oppure ad essere assimilate alle maggiori correnti di spiritualità e agli ordini che le incarnano: in particolare, disposizioni normative di carattere generale, come la XXIII costituzione, *Religionum diversitatem nimiam*, approvata al II concilio di Lione nel 1274, con cui si determinano gli ordini riconosciuti e si sopprimono gli altri ¹⁶⁰, e come la *Supra montem* di Niccolò IV del 1289, con cui vengono regolarizzati i terziari francescani ¹⁶¹. Se gli interventi pontifici non sono sfuggiti all'attenzione degli studiosi, è bene sottolineare la crescente propensione di taluni vescovi ad esercitare il proprio controllo sulle forme irregolari della vita religiosa, come hanno documentato studi recenti ¹⁶². La loro linea di con-

¹⁵⁷ Cfr. supra, nota 15.

¹⁵⁸ LAZZERI, *Documenta*, 88 sgg.

¹⁵⁹ A. BARTOLI LANGELI, *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *L'ordine della penitenza*, 309; cfr. SASSI, *Notizie storiche*, 235.

¹⁶⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 302-303. Cfr. anche M. DE FONTETTE, *Les Mendians supprimés au 2^{me} Concile de Lyon (1274)*, in *Les mendians en pays d'Oc*, 193-216 (con bibliografia precedente).

¹⁶¹ *BF* IV, 94-97.

¹⁶² Per il caso di Spoleto, particolarmente significativo, si vedano A. BARTOLI LANGELI, *I penitenti a Spoleto*, 303-330; S. NESSI, *S. Chiara*

dotta appare nella sostanza piuttosto uniforme, nel « mantenere o attribuirsi un controllo su iniziative di vita religiosa ‘irregolari’ e perciò rischiose »¹⁶³, da riportare all'interno della giurisdizione vescovile anche in adempimento — inteso in senso un po' estensivo — della costituzione conciliare del 1274: infatti, concedendo loro la regola agostiniana (una di quelle approvate) non le pongono per questo motivo alla dipendenza dell'ordine degli eremiti agostiniani, ma le mantengono appunto nell'ambito della giurisdizione vescovile. Analogamente, tale regola viene concessa a quelle comunità di *religiosae mulieres* che, dopo la *Supra montem* del 1289, non vengano inserite organicamente nelle istituzioni minoritiche¹⁶⁴.

5. *Prospettive di indagine: il sistema monastico territoriale.*

Una indagine compiuta sull'espansione del francescanesimo femminile produrrebbe certo risultati di grande importanza anche quando da essa discendesse una mera elencazione di insediamenti per ciascuno dei quali, sulla scorta di documenti, si determinasse con rigore la cronologia, la storia, la collocazione nel territorio.

D'altro canto, un simile approccio appare troppo angusto, se non lo si porta al di fuori di una indagine a compartimenti, cioè limitata ad un singolo ordine religioso. Ad una considerazione globale dei fenomeni relativi alla vita religiosa femminile nel secolo XIII ed ai processi di istituzionalizzazione da cui essa è stata interessata induce la stessa documentazione. Gli interventi dei diversi pontefici e le resistenze di ordini religiosi maschili nuovi e vecchi ad

da Montefalco e il francescanesimo, in *Misc. francesc.* 69 (1969) 369-408, in particolare 404-407. Per analoghi orientamenti in un contesto del tutto diverso, segnalo L. PILLON, *Il monastero della « Cella » di Trieste dalle origini alla metà del XV secolo*, in *Metodi e ricerche* 1 (1980) 23-40.

¹⁶³ BARTOLI LANGELI, *I penitenti a Spoleto*, 310.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 311.

assumersi la *cura monialium*, anche se spesso frammentati nelle disposizioni relative a singoli insediamenti, il più delle volte indicano la volontà di elaborare una linea di comportamento nei confronti di un fenomeno complesso. Non si può negare, infatti, che nel corso di tutto il secolo XIII esista un vero e proprio *rush* verso la vita religiosa femminile nelle sue forme più o meno istituzionali: monasteri collegati con gli ordini mendicanti; monasteri benedettini veri e propri; comunità religiose che adottano la regola benedettina, per uniformarsi alle disposizioni canoniche, oppure la regola agostiniana, ad opera di vescovi i quali in questo modo le riconducono sotto la propria giurisdizione; *encarceratae, reclusae*, e tutte le altre svariate denominazioni tramandateci dalla documentazione.

Accanto ad una impostazione di carattere globale, che consideri cioè in una dinamica strettamente correlata la realtà del movimento religioso femminile ed i processi di istituzionalizzazione cui è stato sottoposto, è opportuno peraltro intraprendere anche ricerche di carattere regionale, le quali abbiano per oggetto la ricostruzione di un sistema monastico territoriale: in altri termini, in un'area storicamente omogenea, mettere a punto la documentazione relativa a tutte le istituzioni monastiche — in questo caso femminili — ed a tutte le forme di vita religiosa progressivamente istituzionalizzate o rimaste al di fuori delle maglie delle istituzioni.

Solo in questo modo, oltre ad assicurare il necessario supporto documentario alla ricerca storica, è possibile verificare analisi ed ipotesi generali, e soprattutto verificare l'incidenza dell'interagire di fattori, spesso di carattere locale. Questo significa individuare una serie di obiettivi di ricerca, che si possono solo elencare senza una assoluta pretesa di esaustività: il complesso degli insediamenti monastici femminili, riconducibili sia agli ordini mendicanti sia ai diversi rami dell'ordine benedettino; la cronologia dei singoli insediamenti; la loro collocazione nel territorio ed eventuali

spostamenti, specie in relazione ai centri urbani e alle loro vicende; la dimensione di ciascun insediamento, con la connessa questione della restrizione degli accessi; eventuali altri sbocchi per le forme di vita religiosa femminile, come le comunità di terziarie — più o meno regolari — e le comunità di *religiosae mulieres* dipendenti direttamente dai vescovi.

In questo modo, infatti, è possibile elaborare anche quelle note demografiche e statistiche cui accenna il Grundmann¹⁶⁵, che divengono realmente significative non sul piano di astratti confronti tra le dimensioni, ad esempio, dell'uno o dell'altro monastero di clarisse, ma in relazione al numero di monasteri esistenti in un territorio ed alla popolazione complessiva in esso stanziata. Solo così il problema di questa spinta al diffondersi di comunità religiose femminili è tolto dall'ambito delle spiegazioni fittizie e ricondotto a dinamiche sociali più ampie.

In un quadro siffatto assume un diverso spessore anche la puntuale verifica ed elaborazione di ipotesi storiografiche generali. Prendendo ad esempio — anche per concludere la mia esposizione — proprio l'Umbria del secolo XIII, è necessario dedicare ampia attenzione al mondo delle *mulieres religiosae* dei primi decenni del '200, al sorgere di comunità femminili direttamente ispirate all'ideale minoritico, al loro confluire in un unico alveo istituzionale in seguito all'intervento normalizzatore di Ugolino da Ostia: ebbene, si tratta di un processo tutto da verificare nel mettere a fuoco la genesi e la natura di queste comunità. Inoltre, per quanto riguarda l'espansione del francescanesimo femminile, essa ingloba anche precedenti istituzioni monastiche — come S. Paolo presso Spoleto¹⁶⁶ o S. Angelo di Panzo presso Assisi¹⁶⁷. Eppure non dimentichiamo che proprio in Umbria

¹⁶⁵ GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 229-232.

¹⁶⁶ M. FALOCI PULIGNANI, *Le clarisse di S. Paolo presso Spoleto in documenti inediti del XIII secolo*. Cfr. supra, nota 59.

¹⁶⁷ A. FORTINI, *Nuove notizie intorno a S. Chiara di Assisi*, in *Arch. francisc. hist.* 46 (1958) 33-36.

sorge, nel 1258, una nuova congregazione monastica femminile, la *Congregatio servarum beatae Mariae Virginis*, governata da costituzioni di impronta benedettina dettate da Sperandeo, abate di S. Pietro a Gubbio: ed essa giunge ben presto ad annoverare venticinque monasteri¹⁶⁸. Dall'accostamento di questi ultimi due dati appare evidente la necessità di adoperare con cautela la nozione di crisi applicata al monachesimo femminile benedettino del secolo XIII — perché spesso si tratta di crisi di singoli insediamenti, attirati nell'orbita di una nuova istituzione in prepotente affermazione, come quella minoritica — e si può constatare nei fatti che le forme di rinnovamento della vita religiosa femminile non necessariamente fanno capo alle istituzioni collegate ai nuovi ordini mendicanti¹⁶⁹.

Nel definire i rapporti tra ordini monastici preesistenti e fondazioni religiose femminili facenti capo agli ordini mendicanti, Robert Brentano scrive che « la comunità delle Clarisse era penetrata, come un paguro, entro la conchiglia dell'antica proprietà benedettina »¹⁷⁰. È una conclusione da sfumare: nel corso del secolo XIII innumerevoli sono gli esiti monastici della vita religiosa femminile. Essi la rinchiudono inevitabilmente nella realtà e nella logica delle istituzioni ecclesiastiche¹⁷¹.

¹⁶⁸ Oltre al cenno di carattere generico in G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma 1961, 292, per un aggiornamento si veda L. NOVELLI, *Due documenti inediti relativi alle monache benedettine dette « Santuocce »*, in *Benedictina* 22 (1975) 189-253.

¹⁶⁹ Cfr. A. RIGON, *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana* 11 (1979) 13-20.

¹⁷⁰ BRENTANO, *Due chiese*, 293.

¹⁷¹ L'annuncio del lavoro di J. R. MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses* (in corso di stampa presso « The Franciscan Institute. St. Bonaventure University », New York), mi ha fatto rinunciare all'originario proposito di allegare a questo lavoro un'appendice statistica e cronologica relativa agli insediamenti femminili francescani.

ANDRÉ VAUCHEZ

L'IDEAL DE SAINTETÉ DANS LE MOUVEMENT
FÉMININ FRANCISCAIN AUX XIII^e ET XIV^e SIÈCLES

Au risque de choquer, je commencerai cet exposé en faisant état de certaines données statistiques. Non pour céder à la mode de la quantification, qui n'est pas d'un grand secours dans un domaine aussi complexe et délicat que l'histoire de la spiritualité, mais pour rappeler quelques évidences singulièrement éclairantes. Ainsi, si l'on considère l'ensemble des femmes ayant fait l'objet d'un procès de canonisation ordonné par la papauté entre 1198 et 1431, on constate que cinq d'entre elles, c'est-à-dire la moitié, se rattachent de près ou de loin au courant franciscain. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, de Ste Elisabeth de Thuringe — ou de Hongrie — († 1234), Rose de Viterbe († 1252), Ste Claire d'Assise († 1253), Ste Claire de Montefalco († 1308) et Dauphine de Puimichel (ou de Sabran, si on lui donne le nom de son époux, morte en 1360). Il s'agit là d'un pourcentage élevé, dont la signification est évidente. De plus la conservation, au moins partielle, des actes originaux de ces enquêtes, qui fournissent à l'historien des matériaux d'une très grande valeur, rend possible une étude approfondie de l'expérience religieuse de ces personnages et de l'impression qu'elle produisit sur leurs contemporains¹. Il

¹ Les divers éléments qui constituent le procès de canonisation de Ste Elisabeth de Thuringe ont été publiés par A. HUYSKENS, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Marburg 1908 ; sur Rose de Viterbe, voir G. ABATE, *S. Rosa di Viterbo, terziaria francescana. Fonti storiche della vita e loro revisione critica*, Roma 1952, où sont édités quelques chapitres de la *Vita Prima* (XIII^e siècle) ; les actes du procès de canonisation effectué en 1457, conservés dans les

est plus difficile de mesurer l'impact de l'idéal du « Poverello » au niveau des cultes locaux — ceux qui ne furent pas officiellement reconnus par l'Eglise romaine —, car nous ne sommes pas en mesure d'établir une liste précise des femmes qui furent « en odeur de sainteté » auprès de leurs contemporains aux derniers siècles du Moyen Age. Mais les *Vitae* et les recueils de miracles, ainsi que les témoignages iconographiques qui ont subsisté, nous permettent de nous assurer qu'il y eut à cette époque un nombre élevé de saintes se rattachant au courant franciscain, même si l'on exclut celles qui ont été abusivement enrôlées dans les rangs du Tiers Ordre à une époque tardive. Citons, sans chercher le moins du monde à être exhaustif, les noms de Filippa Mareri († 1236), d'Umiliana dei Cerchi († 1246), de Douceline, la soeur d'Hugues de Digne († 1274), de Marguerite de Cortone († 1297), d'Angèle de Foligno († 1309), de Micheline de Pesaro († 1356), etc. Toutes ces femmes sont originaires d'Italie et de Provence mais les régions méditerranéennes n'ont pas eu l'exclusivité dans ce domaine. Il suffira d'évoquer, pour l'Europe centrale, Agnès de Bohême ou de Pra-

archives du monastère de Sainte-Rose à Viterbe, ont été partiellement édités dans les *AA.SS.Sept.* II, 442-479 (= *BHL*, 7346-7348). L'enquête effectuée à Assise en 1253 sur la vie et les miracles de Ste Claire nous est connue par une traduction en dialecte ombrien du XV^e siècle, éd. Z. LAZZERI, *Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, dans *Arch. francisc. hist.* 13 (1920) 439-493. Le procès de Ste Claire de Montefalco, effectué en 1318/19, n'est que partiellement conservé dans une copie du XIX^e siècle : *Archivio Segreto Vaticano, Riti, Proc.* 2929. Quelques extraits en ont été publiés par L. OLIGER, *De secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV*, Romae 1943. Enfin le procès de Dauphine, qui eut lieu à Apt et Avignon en 1363, vient de faire l'objet d'une excellente édition critique due au regretté p. J. CAMELL, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano* († 26.XI.1360), Torino 1978. Sur l'intérêt que présente pour l'historien l'étude des procès de canonisation médiévaux, voir A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981.

gue († v. 1280), les reines de Pologne Salomé († 1268) et Kinga — ou Cunégonde — († 1292) qui se firent Clarisses après leur veuvage, et, dans le reste de la chrétienté, des tertiaires ou pénitentes comme Elisabeth de Portugal († 1336), Jeanne-Marie de Maillé († 1414) en France, Elisabeth de Reute en Autriche († 1420) et bien d'autres qu'il ne saurait être question d'énumérer ici.

Cet essor de la sainteté franciscaine s'inscrit dans un contexte plus large : celui de l'efflorescence de la sainteté féminine qui caractérise la fin du Moyen Age, par opposition aux siècles antérieurs durant lesquels le ciel — ou tout au moins le Panthéon officiel — était demeuré relativement fermé au sexe faible². Alors que moins de 10% des nouveaux intercesseurs vénérés en Occident entre 500 et 1200 appartenaient au sexe féminin, la proportion s'éleva sensiblement après cette date. Si l'on considère l'ensemble des procès de canonisation ordonnés par la papauté entre 1198 et 1431, on s'aperçoit que plus de 18% d'entre eux concernent des femmes (14,8% pour les canonisations effectivement prononcées). La progression peut sembler faible si l'on s'en tient à ce chiffre global ; mais si on élimine les saints évêques, tous nécessairement de sexe masculin, et les réguliers de type traditionnel (Bénédictins, Chanoines réguliers), on obtient des pourcentages beaucoup plus élevés : 21,4% de femmes parmi les saints ayant appartenu aux Ordres Mendicants et plus de la moitié (58,5%) chez les laïcs ! On peut donc parler sans exagération d'une tendance très nette, surtout au sein des catégories nouvelles, à la féminisation de la sainteté reconnue ou tout au moins prise en considération par l'Eglise romaine à partir du XIII^e siècle³. Dans

² Nous reprenons sur ce point les conclusions de l'article de J. TIBBETTS-SCHULENBURG, *Sexism and the Celestial Gynaeceum from 500 to 1200*, in *Journal of Medieval History* 4 (1978) 117-133.

³ Pour plus d'informations sur ces données statistiques, nous nous permettons de renvoyer à notre livre cité *supra*, note 1.

ce renversement de tendance, nul doute que l'idéal franciscain et l'action des Frères Mineurs, ainsi d'ailleurs que des Prêcheurs, n'ait un rôle important et même décisif.

Ce ne fut pas une tâche facile car l'image de la femme véhiculée par la mentalité cléricale ne constituait pas un point de départ favorable à l'attribution du titre de sainte à une fille d'Eve. La tradition monastique, renchérissant sur les propos misogynes d'un S. Jérôme très lu et commenté aux XI^e et XII^e siècles, avait souligné comme à plaisir le lien étroit existant entre la femme et le péché⁴. Dans les nombreux traités de l'époque qui furent consacrés au *contemptus mundi*, les femmes sont généralement présentées comme des êtres incapables de s'élever à la considération et à la compréhension des choses spirituelles. Futiles, volages et inconstantes, elles ne suscitent chez leurs auteurs que méfiance et réprobation⁵. Seules échappent à leurs critiques acerbes quelques rares figures — pour la plupart de reines ou de grandes dames de l'aristocratie — qui avaient su s'élever à force d'énergie au dessus des défauts propres à leur sexe⁶. Un double handicap pesait sur les femmes, leur interdisant en règle générale l'accès à la sainteté : leur fai-

⁴ Voir à ce sujet PH. DELHAYE, *Le dossier antimatrimonial de l'Ad-versus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, in *Mediaeval Studies* 13 (1951) 65-86, ainsi que l'ouvrage de M. L. PORTMANN, *Die Darstellung der Frau in der Geschichtschreibung des früheren Mittelalters*, Basel-Stuttgart 1958. Ce dernier a donné lieu à une intéressante polémique sur la condition de la femme au Moyen Age : cfr. en particulier les recensions de S. ROISIN dans la *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 38 (1960), et de B. DE GAIFFIER dans les *Analecta Bollandiana* 78 (1960).

⁵ Voir les textes cités par R. BULTOT dans ses nombreuses publications sur le « *contemptus mundi* », en particulier *Christianisme et valeurs humaines : la doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III*, t. IV : le XI^e siècle, Louvain-Paris 1963-1964.

⁶ Comme, par exemple, la comtesse Mathilde de Canossa, dont on connaît les relations étroites avec Grégoire VII, ou la comtesse du Maine, Ermengarde, dont Robert d'Arbrissel fut le « directeur spirituel ».

blesse physique et morale, qui aux yeux des hommes de ce temps ne faisait pas de doute, et leur statut dans l'Eglise qui les condamnait à n'y jouer qu'un rôle passif, sauf dans les cas — exceptionnels — où la naissance et le mariage leur conféraient des moyens d'action dont elles pouvaient se servir pour favoriser l'action du clergé. Lors même qu'elles aspiraient à une vie religieuse intense, elles ne pouvaient guère satisfaire ce désir qu'en entrant dans un monastère ⁷.

A partir de la seconde moitié du XII^e siècle, cette situation commença à évoluer sous l'effet d'un ensemble de phénomènes qu'il n'est pas possible d'étudier ici mais dont les conséquences dans le domaine religieux ne tardèrent pas à se faire sentir. Sous l'influence de la spiritualité mariale, alors en plein essor, le rôle de la femme dans l'histoire du Salut fut apprécié de façon moins négative : « Si notre Seigneur a voulu naître d'une femme, ce n'est pas seulement pour les hommes mais aussi pour les femmes » écrivait en 1173 le pape Alexandre III, dans une lettre adressée au Maître de l'ordre de Saint Jacques, où il affirmait nettement que les épouses et les veuves des chevaliers qui le constituaient pouvaient légitimement être considérées comme membres d'un ordre religieux au même titre que leur mari ⁸. Quelques années plus tard, S. Hugues d'Avallon († 1200), un Chartreux devenu évêque de Lincoln, allait encore plus loin en soulignant que « s'il n'a été permis à aucun homme d'être appelé père de Dieu, une femme en revanche a pu être la mère de Dieu » ⁹. Il n'est pas interdit de voir aussi dans l'attitude plus ouverte de l'Eglise une manifestation

⁷ Encore ceux-ci adoptaient-ils les règles et les constitutions des ordres masculins, sans adaptation aux besoins et aux problèmes spécifiques des femmes. Voir à ce sujet M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967.

⁸ *PL*, 200, 1024.

⁹ ADAM DE EYNESHAM, *Vita Magna sancti Hugonis*, éd. D. DOUIE et H. FARMER, II, London 1961, 48.

d'opportunisme, à une époque où les mouvements hérétiques rencontraient un accueil particulièrement favorable auprès du sexe faible, qui y trouvait un moyen de s'affranchir des incapacités qui l'avaient frappé jusque là¹⁰. Aussi assiste-t-on, entre 1180 et 1230, au développement de nouvelles formes de vie religieuse adaptées aux besoins des laïques. Dans les Pays Bas, au sens large du terme, se multiplient les convicts de béguines qui associent le travail à la prière dans le cadre d'une vie communautaire mais non cloîtrée¹¹. Des groupements du même type ne tardèrent pas à apparaître dans les pays rhénans¹². En Italie également il existe des associations comparables mais les fidèles dévots semblent avoir préféré se sanctifier *in domibus propriis*, comme le montrent le succès du Tiers Ordre des Humiliés et surtout celui de l'*ordo penitenciae* ou *penitentium* sous ses diverses formes¹³. Les filles célibataires et les veuves qui s'y rattachaient demeuraient souvent dans leur maison familiale, où elles menaient une existence consacrée à l'oraison ainsi qu'aux pratiques pénitentielles et aux oeuvres de mi-

¹⁰ Nous renvoyons sur ce point à la communication de J. GONNET, *La donna nei movimenti pauperistico-evangelici*, publiée dans le présent volume. Voir également G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin 1962, ouvrage qui a été critiqué par E. DELARUELLE, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 60 (1965) 159-161, et par R. MORGHEN, in *Cahiers de Civilisation Médiévale* 9 (1966) 239-243.

¹¹ Voir A. MENS, *Oorsprong en Betekenis van de Nederlandse Begijnen*, Bruxelles 1947, et E. MC DONNELL, *The Beghines and Beghards in Medieval Culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick 1954.

¹² L'étude fondamentale dans ce domaine reste celle de H. GRUND-MANN dans ses *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961².

¹³ Nous renvoyons sur ces questions complexes, tant aux travaux du p. G. G. MEERSSEMAN, récemment réunis sous le titre : *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977, qu'aux actes des colloques organisés sur ce thème par le P. Mariano d'Alatri : *L'ordine della Penitenza di San Francesco d'Assisi nel sec. XIII*, Roma 1973, et *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e del Trecento*, Roma 1977.

séricorde. Dans certains cas, elles s'enfermaient, avec l'autorisation de l'évêque ou du clergé local, dans des cellules ou reclusoirs, où elles vivaient du travail de leurs mains et des aumônes qui leur étaient faites par des particuliers et par la Commune ¹⁴. Les femmes mariées, pour leur part, pouvaient adhérer, comme leurs époux, à des communautés de pénitents ou plus tard de tertiaires, qui réglait leur vie selon un *propositum*, idéal de vie plus que règle puisqu'il ne comportait pas de voeux permanents et que le fait de le transgresser ne constituait pas une faute à proprement parler ¹⁵.

C'est dans ce cadre spirituel et institutionnel en pleine mutation qu'il convient de situer les formes que revêtit la sainteté féminine à partir du XIII^e siècle. L'influence qu'acquies rapidement le mouvement franciscain sur ce milieu en pleine effervescence ne saurait étonner quand on connaît l'impact qu'eut d'emblée leur prédication auprès des laïcs. Il semble que les femmes y aient été particulièrement sensibles, si du moins on en croit toute une série de textes littéraires où les Frères Mineurs sont accusés de rechercher systématiquement leurs bonnes grâces pour étendre leur emprise sur la société laïque ¹⁶. On aurait tort cependant de ne voir dans ce courant qu'un simple reflet du modèle masculin, tel qu'il fut défini par l'Eglise avec la canonisation de S. François d'Assise et de S. Antoine de Padoue. La situation des femmes dans la société du XIII^e siècle leur

¹⁴ Le genre de vie de ces pénitentes a été étudié avec beaucoup de précision par G. GARAMPI dans ses *Memorie della Beata Chiara da Rimini*, Roma 1755, 79-150. Voir aussi l'important article de M. SENSI, *Incarcerate e Penitenti a Foligno nella prima metà del Trecento*, in *I frati penitenti di San Francesco*, 291-308.

¹⁵ G. G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg 1961.

¹⁶ Que l'on pense, par exemple, à des fabliaux comme « Les braies du cordelier » ou « Frère Denise », dont la virulence n'a d'égale que la veulerie.

interdisait de mettre en pratique sans d'importants aménagements la règle du Fondateur. D'ailleurs, pas plus que S. Norbert au XII^e siècle ou que S. Dominique son contemporain, le Poverello n'avait eu à l'origine l'intention de fonder un ordre religieux féminin. Le genre de vie « évangélique » des Mineurs, caractérisé par l'abandon à la Providence, l'apostolat par l'exemple et la parole ainsi que la mobilité, ne pouvaient convenir au sexe faible dans les perspectives qui étaient celles de l'époque. Aussi S. François, lorsqu'il accueillit Ste Claire et ses premières compagnes, ne put-il que les faire entrer dans un monastère et leur assigner un mode de vie claustral. Apparemment ce cadre institutionnel était peu propice à la réalisation de l'idéal dont il s'était fait le héraut et qui les avait attirées à lui ¹⁷. Mais un examen attentif du procès de canonisation de Ste Claire, de ses écrits et de sa biographie permet de constater qu'elle sut, dans cette ambiance lourde de contraintes, porter à maturation une spiritualité originale qui ne se confond pas avec celle des religieuses d'obédience bénédictine. Ce qui l'en distingue au premier chef, c'est la place accordée à l'humilité et à la pauvreté. Son désir d'abaissement la conduisit à refuser longtemps avec obstination toute fonction et tout titre hiérarchique et l'on sait que, même lorsqu'elle eut été obligée d'accepter le titre d'abbesse, elle lavait volontiers les pieds aux soeurs placées sous son autorité ¹⁸. Surtout, elle manifesta tout au long de sa vie un zèle jaloux et exclusif pour défendre et faire reconnaître par la papauté le « privilège de la pauvreté », dans lequel elle voyait, à bon droit, la clé de voute de sa règle ¹⁹.

¹⁷ Sur les conditions concrètes d'existence des premières Clarisses, voir E. GRAU, *Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der Heiligen Klara*, in *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchsius G. Spätling*, Roma 1977, 311-346.

¹⁸ Procès de canonisation de S.te Claire, éd. Z. LAZZERI, 463 et 473.

¹⁹ Sur l'importance du « privilège de la pauvreté » dans la vie et la spiritualité de Ste Claire, voir P. SABATIER, *Le privilège de la pauvreté*,

Au niveau de la piété et de la dévotion, l'expérience spirituelle de Ste Claire peut paraître relativement banale. Comme chez la plupart des saintes femmes de son temps, la méditation de la Passion du Christ et de ses souffrances ainsi que la contemplation de son humanité y tiennent une place centrale ²⁰. C'est en se remémorant les mystères douloureux, en particulier celui de la Croix, qu'elle s'efforçait d'accéder à Dieu. Il ne semble pas cependant qu'elle ait eu des « états mystiques » au sens précis du terme, bien que dans certaines dépositions au procès de canonisation soient décrits des phénomènes qui s'apparentent au rapt ou à l'extase ²¹. Ste Claire se distingue plutôt par un ascétisme extrême et par la rigueur des pénitences qu'elle s'est infligées. Alors qu'aux yeux de S. François et de S. Dominique, l'ascèse n'était qu'un moyen de parvenir à la liberté intérieure, ce qui excluait toute recherche de la souffrance pour elle-même ou à un degré excessif, chez les saintes d'obédience franciscaine (ou dominicaine) la *discretio* fait défaut et la mortification apparaît au contraire comme un des aspects fondamentaux de la perfection chrétienne. L'abstinence de Claire, qui se contentait d'un peu de pain et d'eau pendant deux Carêmes et couchait sur un lit de sarments, faisait l'admiration de ses compagnes ²². Il ne s'agit

in *Revue d'Histoire Franciscaine* 1 (1924) 1-54 et 469-482, ainsi que E. GRAU, *Das « privilegium paupertatis » der hl. Klara. Geschichte und Bedeutung*, in *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 17-25.

²⁰ Procès de canonisation de Ste Claire, *éd. cit.*, 457-458 et 476-477. Sur l'importance de ce thème dans la piété franciscaine, voir O. SCHMUCKI (VON RIEDEN), *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Eine Quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionfrömmigkeit*, in *Coll. francisc.* 30 (1960) 5-30, 129-145, 241-263 et 353-397.

²¹ Procès de canonisation de Ste Claire, *éd. cit.*, 465 et 476.

²² *Ibid.*, *éd. cit.*, 469-470. Une religieuse déclara que la vie de Ste Claire avait été étonnante « per la molta abstinencia, la quale non pareva se dovesse potere fare da uomo ». Cfr. aussi *ibid.*, 448 et 475.

pas là d'un lieu commun hagiographique puisque nous savons que S. François intervint auprès d'elle pour qu'elle adoucisse ses jeûnes et qu'elle n'y consentit qu'avec peine, par esprit d'obéissance. Pour elle en effet — et par ce trait elle se rattache au mouvement pénitentiel qui s'était développé en milieu laïc — l'ascèse constituait le meilleur moyen de se préparer à la rencontre de l'Époux céleste. C'est dans la même perspective, celle d'un désir de conformité toujours plus poussé au Christ, qu'il faut situer le désir qu'elle eut du martyre et son attachement passionné à la sauvegarde de la virginité²³. Ces traits sont également présents chez les saints franciscains de l'époque mais de façon moins appuyée, et l'on ne retrouve pas dans leur vie ce climat d'exaltation qui confère à la sainteté féminine un aspect paroxystique. Tout se passe comme si Ste Claire et les femmes qui après elle se sanctifièrent au sein de l'ordre des « Pauvres Dames », s'étaient efforcées de transcender par un surcroît d'héroïsme les limites étroites à l'intérieur desquelles se déroulait leur existence quotidienne^{23a}.

La plupart des saintes qui, aux derniers siècles du Moyen Age, se rattachent à la spiritualité franciscaine ne sont cependant pas des moniales, ce qui montre bien qu'il était plus aisé de rester fidèle à l'esprit du fondateur en vivant dans le siècle qu'à l'abri d'une clôture. Parmi ces femmes laïques qui se sanctifièrent sans renoncer à leur état, il est

²³ « Voleva sostenere el martirio per amore del Signore », *ibid.*, éd. cit., 465.

^{23a} La remarque ne vaut pas seulement pour les Clarisses, au sens strict du terme, mais pour toute une série de saintes moniales qui introduisirent dans leurs communautés et dans leurs règles de vie des us et coutumes d'inspiration franciscaine. Citons par exemple la B. Béatrice II d'Este († 1262), qui prononça ses vœux monastiques en présence de Salimbene avant de fonder le monastère San Stefano della Rotta près de Ferrare, étudiée par F. MOSTARDI, *La Beata Beatrice II d'Este*, Venezia 1963, et la B. Marguerite Colonna († 1280), dans la région romaine. Sur cette dernière, cfr. L. OLIGER, *B. Margherita Colonna*, Roma 1935.

possible de distinguer sans trop d'arbitraire deux courants principaux, ou plutôt deux tendances, car il s'agit de différences d'accent, non de contrastes prononcés. Chez les premières prévaut ce qu'on pourrait appeler d'un mot la spiritualité évangélique, axée sur la pauvreté et sur l'amour du prochain manifesté par la pratique des oeuvres de miséricorde. Celle qui incarne le mieux cet idéal est sans aucun doute Ste Elisabeth de Thuringe qu'il n'est pas abusif de rattacher au courant franciscain, même s'il est maintenant établi qu'elle n'a pas appartenu au Tiers Ordre. Pour elle en effet, l'essentiel est la charité conçue comme un engagement actif en faveur des pauvres dont elle s'efforçait de partager la vie et les souffrances²⁴. Refusant d'entrer dans un monastère après la mort de son mari survenue en 1227, elle prit l'habit de pénitente pour pouvoir se mettre totalement à leur service²⁵. Mais cet amour des déshérités était indissociable de la recherche de l'humilité. Nous savons par ses servantes qu'elle refusait de se faire appeler *domina* et qu'elle exigeait qu'on la tutoyât²⁶. Son désir le plus profond était de pouvoir mendier, mais son directeur, le terrible inquisiteur Conrad de Marburg, le lui interdit formellement, ce qui provoqua entre eux un vif conflit²⁷.

Le dépassement de l'aumône rituelle et la compassion envers les indigents considérés comme des figures du Christ ne suffisent cependant pas à caractériser la sainteté d'Elisabeth.

²⁴ Bonnes mises au point sur la spiritualité de Ste Elisabeth dans le livre de J. ANCELET-HUSTACHE, *Sainte Elisabeth de Hongrie*, Paris 1947, et surtout dans l'article *Elisabetta d'Ungheria*, dû à E. PÁSZTOR, dans la *Bibliotheca Sanctorum* IV (Roma 1964) 1110-1121.

²⁵ Nombreux témoignages sur ce point dans le procès de canonisation, éd. A. HUYSKENS, *Quellenstudien*, 135 et 148. Voir aussi l'étude précise et bien documentée de W. MAURER, *Die Hl. Elisabeth und ihr Marburger Hospital*, in *Jahrbuch d. Hessische Kirchengeschichte Vereinigung* 7 (1956) 36-69.

²⁶ Procès de canonisation de Ste Elisabeth, *éd. cit.*, 136.

²⁷ *Ibid.*, *éd. cit.*, 120, 125, 157.

sabeth. Le tableau serait incomplet si l'on n'y faisait pas figurer en bonne place le sens aigu qu'elle eut de la justice et l'injustice. Du vivant de son mari, cette préoccupation obsédante la conduisit à s'abstenir des mets « impurs », c'est-à-dire de toutes les nourritures qui provenaient d'exactions commises aux dépens des humbles ou de l'Église et dont l'usage aurait pu blesser sa conscience²⁸. Ce refus de toute compromission avec le mal, y compris sous ses formes politiques et économiques, déboucha par la suite sur une véritable mystique du dépouillement. Après la mort de son mari, elle renonça à tous ses biens pour donner aux malades et aux lépreux un peu de bonheur et de joie²⁹.

Dans la même lignée, celle du paupérisme intégral, se situe la B. Dauphine de Puimichel qui, en plein XIV^e siècle, manifesta une touchante fidélité à l'idéal franciscain primitif³⁰. A la mort de son mari, S. Elzéar de Sabran († 1323), qui appartenait comme elle à une des plus grandes familles de l'aristocratie provençale, elle se défit progressivement de tous ses biens, au grand scandale de la noblesse locale et, en dépit des réticences du roi Robert,

²⁸ Cfr. A. VAUCHEZ, *Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge - XVI^es.)*, sous la direction de M. MOLLAT, I, Paris 1974, 163-173.

²⁹ La joie est un élément très important dans la spiritualité de Ste Elisabeth : à la fois celle qu'elle éprouvait à faire la charité et à accomplir par amour des besognes viles (Procès de canonisation, *éd. cit.*, 119) et celle qu'elle cherchait à procurer aux autres : *ibid.*, *éd. cit.*, p. 133 : (après une distribution d'aumônes qu'elle leur avait faite) « *ceperunt cantare pauperes et bene se habere, quo audito dicebat beata Elisabeth : ecce dixi vobis quod letos deberemus facere homines... et ipsa gaudens erat cum gaudentibus* ».

³⁰ En l'absence d'une étude d'ensemble sur ce personnage et sur son milieu, on trouvera d'utiles informations dans l'ouvrage du p. J. CAMBELL, *Vies occitanes de saint Auxias et de sainte Dauphine*, Rome 1963, et dans l'introduction à l'édition du procès de canonisation cité *supra*, note 1.

elle se retira ensuite dans un « oustau » à Cabrières, puis à Apt, où elle mena une existence de recluse, sortant de temps en temps pour mendier dans les rues, ce qui lui valait de se faire parfois traiter de « béguine folle ». Cette expérience de désappropriation totale s'inscrit dans le droit fil du programme des Spirituels avec lesquels elle entretenait des rapports très étroits ³¹. Mais d'autres thèmes conforment à la spiritualité de Dauphine une réelle originalité, en particulier son attachement passionné à la virginité conservée jusque dans le mariage.

Ce n'est pourtant pas ce courant, dont les représentantes se sont voulues fidèles à l'intuition fondamentale du Poverello, qui est le plus représentatif de la sainteté féminine d'obédience franciscaine. Certes, toutes celles qui s'inspiraient du message de S. François ont fait une large place dans leur vie à la charité et à l'amour du prochain. Mais très rapidement et sous l'influence, semble-t-il, des Frères Mineurs eux mêmes, l'accent s'est déplacé de l'exaltation de la pauvreté vers celle de l'ascèse et surtout des effusions mystiques, qui deviennent, à partir des dernières décennies du XIII^e siècle, un des principaux critères d'appréciation de la sainteté. La question qui se pose à l'historien est de saisir comment et sous quelles influences s'est effectué ce glissement qui s'inscrit parfois au coeur même des biographies de ces saintes, dont l'existence, commencée sous le signe de la charité la plus compatissante, s'achève dans les sommets de la contemplation. Faute de pouvoir approfondir tous les cas, je m'en tiendrai ici à un exemple précis, d'autant plus significatif qu'il est très précoce : celui de la B. Umiliana dei Cerchi († 1246), dont la Vie fut composée

³¹ Attestés par une mention de ses relations avec Ubertain de Casale dans le procès de canonisation de 1363, et par le fait que son nom figure dans la correspondance d'Angelo Clareno (indication fournie par M^{lle} L. VON AUW). A Naples elle a certainement connu et fréquenté Philippe de Majorque.

dès 1247 par le frère Mineur Guy (Vito) de Cortone³². Fille d'un riche marchand de Florence qui possédait une belle maison avec une tour en plein centre de la ville, Umi-liana fut mariée à l'âge de seize ans à un homme nettement plus âgé qu'elle. De cette union qui fut visiblement peu heureuse naquirent deux filles. Au bout de six ans de vie commune, son époux mourut et elle resta veuve. Sa famille fit alors pression sur elle pour qu'elle se remariât, mais elle s'y refusa absolument car elle avait « commencé à mépriser les pompes et les ornements du monde » et s'était lancée à corps perdu dans la dévotion et les bonnes oeuvres³³.

Avant d'aller plus loin, il convient de s'arrêter un instant à ce thème du mariage — ou du refus du mariage — qui revêt une importance capitale dans la vie des saintes qui nous intéressent ici. A de rares exceptions près — la plus marquante étant Ste Elisabeth qui éprouvait pour son mari, le landgrave Louis de Thuringe, une affection profonde et partagée — celles-ci semblent en effet avoir ressenti la vie conjugale comme une épreuve psychologiquement traumatisante. En cela elles ne se distinguent guère de beaucoup de femmes de leur temps qui, pour échapper à la situation déprimante où les avait conduites une union conclue sous la pression des familles et en fonction d'intérêts économiques, n'avaient que deux issues à leur disposition : ou le libertinage, abondamment illustré par toute une littérature satirique qui va des fabliaux français aux « nouvelle » toscanes, ou la continence qui, suivant les cas, prenait la forme d'un refus a priori de la sexualité au sein du couple (par exemple Dauphine et Elzéar de Sabran) ou d'une renonciation progressive à l'union des corps de la part des époux. Loin d'être une occasion d'épanouissement, le mariage ap-

³² *Vita auctore Vito de Cortona* (= *BHL*, 4041), éd. dans *AA.SS.Maii*, IV, 385-418. Sur le personnage historique, voir le jugement (très critique) de R. DAVIDSOHN, dans sa *Storia di Firenze*, II, Firenze 1956², 180-188.

³³ *Vita*, éd. cit., 386.

paraît dans les textes hagiographiques des XIII^e et XIV^e siècles comme le lieu par excellence de l'aliénation³⁴. Aussi les saintes furent-elles amenées, pour affirmer leur existence propre et leur liberté, à rejeter l'institution matrimoniale sous toutes ses formes, et en particulier sous son aspect patrimonial qui, dans la société du temps, en constituait le principal fondement. Ste Elisabeth de Thuringe ne fut-elle pas contrainte de quitter la Wartburg après le décès de son mari, son beau-frère Henri Raspe ne consentant à lui accorder, pour elle et pour ses enfants, qu'une simple *sustentatio* à la table commune ?³⁵ De même, le refus des stratégies matrimoniales prévues par la famille explique la violence des conflits suscités par les saintes franciscaines lorsqu'elles prirent la décision d'embrasser la vie religieuse. Thomas de Celano, dans sa Vie de sainte Claire, décrit bien la colère éprouvée par ses parents lorsqu'elle alla secrètement rejoindre S. François et leurs tentatives, qui faillirent être couronnées de succès, pour arracher par la force sa soeur Agnès qui était venue la rejoindre dans le cloître³⁶. Des scènes identiques se retrouvent dans la Vie de Filippa Mareri († 1236), « la sainte baronne » qui entra en conflit avec son frère Thomas lorsqu'elle quitta le château familial et dont le monastère eut à subir un véritable assaut de la

³⁴ Il ne s'agit pas là seulement d'un thème hagiographique, comme on pourrait être tenté de le penser. Les dépositions des témoins aux procès de canonisation abondent dans le même sens. On nous permettra de renvoyer, pour plus ample information sur ce point, à notre thèse sur *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, citée *supra*, note 1.

³⁵ Les problèmes juridiques et économiques qui se posèrent à elle à ce moment ont été clairement énoncés par J. ANCELET-HUSTACHE, *Sainte Elisabeth*, 251-256, sur la base des indications fournies par E. HEYMANN, *Zum Ehegüterrecht der hl. Elisabeth*, in *Zeitschrift der Vereins für Thüringischen Geschichte*, N.F., 19 (1909).

³⁶ Il s'agit de l'attaque du monastère de Sant'Angelo in Panzo, qui fut menée par leur oncle Monaldo, le 2 avril 1212. Thomas de Celano, *Vie de sainte Claire*, 1^{ère} partie, chap. V et VI.

part de ses proches quand sa mère Imperatrice vint à son tour s'y retirer³⁷. On s'explique mieux, dans ce contexte psychologique et social, certaines attitudes extrêmes des saintes qui n'éprouvaient que haine et mépris pour leur apparence physique ; chez certaines d'entre elles, cela conduisit parfois à une recherche de l'autodestruction par l'ascèse ou la mutilation volontaire : une Ste Marguerite de Hongrie († 1271) ne menaçait-elle pas son père, le roi Bela IV, de se couper le nez pour se rendre hideuse, à chaque fois qu'il était question de la faire sortir de son monastère de Dominicaines pour lui faire épouser un prince ou un souverain ?³⁸. Répugnant à n'être qu'un enjeu et un corps, la femme trouve dans la vie religieuse, cloîtrée ou non, qui légitime et sacralise la virginité, une liberté et une autonomie que la société civile lui refusait.

Pour en revenir à Umiliana dei Cerchi, son refus de se remarier lui occasionna de nombreux déboires. Son père en tira argument pour la déposséder de tous ses biens, même de la part d'héritage à laquelle elle aurait eu droit, et ses filles furent prises en charge par sa belle-famille³⁹. Il ne lui restait pour vivre qu'une modeste quantité de nourriture qui lui était apportée chaque jour dans la chambre ou plutôt la cellule où elle vivait, dans la tour du palais familial. Cela ne réduisit pas son zèle pour les pauvres en faveur desquels elle se dévouait depuis les premiers mois de

³⁷ Voir R. TOSO D'ARENZANO, s.v. *Mareri, Filippa*, in *Bibliotheca Sanctorum VIII* (Roma 1967) 754-756, et A. CHIAPPINI, *S. Filippa Mareri e il suo monastero di Borgo S. Pietro de Molito nel Cicolano*, in *Misc. francisc.* 22 (1921) 65-119.

³⁸ Nombreux témoignages à ce sujet dans son procès de canonisation effectué en Hongrie en 1276, édité par G. FRANKOÏ, *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*, I, Budapest 1896, en particulier 184, 194, 254 et 264. La sainte aurait affirmé devant ses compagnes : *michi est melius esse sine labris in paradiso quam ire in infernum cum labris et naso*, éd. cit., 202. Sur sa spiritualité, voir A. GABRIEL, *The Spirituality of St. Margaret of Hungary*, in *Cross and Crown* 3 (1951) 298-309.

³⁹ *Vita auctore Vito de Cortona*, éd. cit., 388.

son mariage. N'ayant plus de ressources propres, elle allait rendre visite à de riches dames de la haute société florentine et distribuait l'argent ainsi recueilli aux indigents, en particulier aux *pauperes verecundi* qu'elle allait visiter à domicile ⁴⁰. S'il faut en croire son biographe, elle aurait vainement essayé d'entrer chez les Clarisses de Monticelli. En l'absence de toute explication, on ne peut qu'enregistrer le fait, non sans le rapprocher cependant du refus essuyé par une autre sainte contemporaine, Rose de Viterbe († 1252), qui tenta également sans succès de se faire admettre parmi les Damianites de sa cité ⁴¹. Guy de Cortone voit dans cet échec un événement providentiel puisqu'il permet qu'Umiliana « brillât pour tous ceux qui sont dans la maison, c'est-à-dire dans l'Eglise militante » et il n'hésite pas à la présenter comme la fondatrice d'un genre de vie aussi nouveau que saint : la pratique de la pénitence au sein du monde ⁴².

De fait, sous l'influence du frère Michel degli Alberti, son directeur de conscience, Umiliana avait revêtu l'habit du Tiers Ordre franciscain et était devenue une béguine recluse. Il est difficile de définir avec précision, à partir d'un texte hagiographique, le rôle exact de son confesseur. Mais un certain nombre d'événements et de propos rapportés par son biographe font penser qu'il infléchit la piété d'Umiliana dans une double direction : tout d'abord, il semble l'avoir détournée de la « tentation érémitique », très forte chez les femmes de l'époque. N'oublions pas qu'une des toutes premières saintes Clarisses, Filippa Mareri († 1236),

⁴⁰ *Ibid.*, 388-389.

⁴¹ Sur les rapports, complexes et encore insuffisamment éclaircis, ayant existé entre Rose de Viterbe et le mouvement franciscain, voir les opinions — contradictoires — de S. DA CAMPAGNOLA et de MARIANO D'ALATRI dans le volume *L'ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, 157 sq. et 194-196.

⁴² *Vita*, éd. cit., 389 : *misit [Deus] et hanc novae vitae et sanctae conversationis mirabilem fundatricem.*

de temps après par un recueil de miracles dû à la plume d'un autre franciscain, le frère Hippolyte de Florence ⁵⁰. Notons cependant qu'à la différence d'autres mystiques et prophétesses postérieures, Umiliana semble avoir manifesté une très grande discrétion sur le contenu de sa vie mystique ⁵¹.

A travers cet exemple unique mais non exceptionnel se dessine assez nettement l'idéal religieux proposé aux femmes par les Franciscains, tel qu'il sera vécu et illustré par la suite par un certain nombre d'autres saintes ou bienheureuses. Cette spiritualité répond au désir qu'elles éprouvent de s'arracher, à la suite de S. François et de Ste Claire, aux contraintes de la société ambiante, au poids écrasant de la famille charnelle, au mariage enfin dans la mesure où sa fonction principale était la transmission ou la préservation d'un patrimoine. Mais en même temps elle endigue ce courant contestataire qui prenait souvent chez les femmes des formes extrêmes, en s'efforçant de résorber leurs velléités érémitiques. Il n'est pas nécessaire de fuir le monde pour faire son salut : mieux vaut vivre en son sein, non pour se sanctifier par un usage religieux des réalités profanes (vie familiale et professionnelle, par exemple) mais pour porter un témoignage de détachement absolu et de dévotion à Dieu au milieu des hommes, esclaves de leurs passions. Persuadés de la supériorité de la contemplation sur l'action, les religieux qui dirigeaient ces femmes les ont encouragées à explorer une voie qui allait devenir la voie royale de la sainteté féminine à la fin du Moyen Age : la recherche de l'union mystique.

Leur effort de spiritualisation de la vie religieuse fé-

⁵⁰ Il s'agit des *Miracula intra triennium ab obitu patrata* (= BHL, 4043) et du récit des *Apparitiones*, composés en 1239, éd. dans *AA.SS.Maii*, IV, 401-407.

⁵¹ Guy de Cortone dit à ce sujet : *erat quippe hortus conclusus et multa magna quae habuit non aperiebat nisi urgente ipsam gratia Spiritus Sancti* (*Vita*, éd. cit., 397).

minine s'est également fait sentir dans un autre domaine qu'il convient d'évoquer pour finir. Au XIII^e siècle, pour des raisons socio-culturelles évidentes, la piété féminine s'exprimait surtout à travers le corps ; celui-ci n'était pas seulement considéré comme un frère qu'il fallait faire souffrir pour expier ses manquements et pour le conformer au Christ de la Passion ; il constituait aussi pour la femme illettrée et dépourvue de pouvoir un instrument de communication privilégié. Dissout, élevé de terre, ravi, liquéfié, irradiant, le corps de la sainte est à lui seul un langage que chacun décrypte selon ses capacités. Les cas limite, en cette seconde moitié du XIII^e siècle, est celui de Ste Douceline († 1274) dont la biographie nous décrit longuement les rapt et les extases mystiques qui étaient suivies par un public nombreux, avide de voir et de toucher le surnaturel dans ses manifestations les plus concrètes⁵². Ce discours spontané et à leurs yeux aberrant, les Franciscains, comme du reste à la même époque les Dominicains, s'efforceront également de le transposer sur un autre registre, en enrichissant sa symbolique — c'est le sens du thème de l'échange des coeurs qui apparaît pour la première fois chez Ste Claire de Montefalco († 1308) — et surtout en dotant les saintes femmes d'une parole qui fera d'elles l'instrument des révélations divines. A la sainte muette du XIII^e siècle, qui se contente de méditer en silence les mystères douloureux, succédera après 1350 la vague des visionnaires et prophétesses dont les propos inspirés transmettront aux clercs étonnés un écho amplifié de leur propre message.

⁵² La *Vida de la benaurada sancta Doucelina*, composée vers 1300 par Philippine de Porcellet, qui lui avait été succédé en 1274 à la tête des Dames de Roubaud, a été publiée, en traduction française, par R. GOUT, *La Vie de sainte Douceline*, Paris 1927 ; voir aussi B. DE GAFFIER, s.v. *Douceline*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III (Paris 1957) 1672-3, et C. CAROZZI, *Douceline et les autres*, in *La religion populaire en Languedoc*, Toulouse 1976, 251-267 (« Cahiers de Fanjeaux », 11).

TAVOLA ROTONDA

MATTINA DI SABATO 13 OTTOBRE 1979
SALA DELLA CONCILIAZIONE DEL COMUNE DI ASSISI

A conclusione del 7° Convegno di Studi francescani, ha luogo la Tavola rotonda. Funge da moderatore il prof. Ignazio Baldelli.

JEAN LECLERCQ. — Nella mia relazione non potevo trattare di tutti gli aspetti di un tema così vasto come tutto il monachesimo femminile nei sec. XII–XIII. Quindi non ho parlato dei temi che sono già stati molto studiati, come quello dei testi spirituali scritti da monache o per loro. Su questi si vedano le *Storie della spiritualità* o opere come quella di SISTER MARY JEREMY, O.P., *Scholars and Mystics*, Chicago 1962. Ora abbiamo anche una ottima edizione critica dello *Scivias* di santa Ildegarde (ed. A. Fuhrkötter — A. Carlevaris, in *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, XLIII–XLIII A, Turhnout 1978), testo che aspetta ancora di essere studiato come merita.

Ho piuttosto cercato di dare una specie di tipologia genetica delle varie istituzioni. Dalle sue origini in Occidente nei secc. V–VI, il monachesimo femminile è marcato dall'infusso predominante della nobiltà; dai secc. VII–VIII diventa in parte — ma solo in parte — « benedettino »; durante il sec. XI è in parte riformato; dal sec. XII in poi tutto questo monachesimo tradizionale — riformato o meno — prosegue, mentre appaiono nuovi istituti, o a predominanza femminile (almeno agli inizi), come Fonte-

vrault, il Paracletto, le Gilbertine, o a predominanza maschile, come Cîteaux, Prémontré, la Certosa. Durante il sec. XIII tutti questi istituti proseguono, mentre si sviluppano nuovi istituti a predominanza maschile — Domenicane, Francescane — e nuove forme di vita religiosa o solitaria (recluse) o comunitaria (cosiddette beghine, di tutte le forme e di varia determinazione).

Tutta questa evoluzione è caratterizzata da due fatti. Da una parte, tutti gli elementi presenti dalle origini sono connessi: importanza della nobiltà nel reclutamento e nella designazione delle superiori, necessità di rinforzare la chiusura, di chiedere una dote. Dall'altra parte, le strutture, su tutti questi punti, si fanno sempre più strette, almeno nella legislazione, se non nei fatti, ed il potere maschile si fa sempre più forte.

Tutti questi problemi potrebbero dare luogo a sviluppi sui quali mi propongo di ritornare in una serie di studi su *Problemi del monachesimo femminile nel medioevo*. Già si può vedere ciò che ho scritto in occasione, e « nei margini », della mia presente relazione, sotto il titolo *En marge d'un congrès sur le monachisme féminin au moyen âge* in « Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche e teologiche » I/2 (1980).

GIOVANNI GONNET. — Più che fare una relazione sommaria, vorrei fermarmi su alcuni punti per me salienti.

La donna eretica, in genere, è e rimane laica, anche quando svolge il ruolo di predicatrice o di amministratrice dei sacramenti: in altre parole non diventa mai una sacerdotessa.

Le donne che affluiscono nei moti ereticali provengono in maggioranza dai ceti più bassi della popolazione (fatta eccezione per il mondo cataro, specie nel sud francese), mentre quelle che entrano a far parte degli ordini femminili monacali appartengono piuttosto agli strati più elevati, in particolare nobiliari.

La loro cultura è strettamente biblica, ma di un biblicismo letterale che richiama alla mente l'odierno fondamentalismo. Questa cultura, poi, non si esprime in latino, bensì in lingua volgare, come fanno fede le prime traduzioni delle Sacre Scritture nei vari dialetti locali.

Alle origini la donna eretica è parificata all'uomo, ma in seguito, nel processo di gerarchizzazione delle sette, questo grado di parificazione diminuisce fino a che si nega alla donna il ministero dei sacramenti. Il fenomeno testé ricordato della gerarchizzazione ha origini antiche: dalla prima « fraternitas » della comunità primitiva di Gerusalemme (cfr. Atti 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16) alla triplice gerarchia di vescovi, presbiteri e diaconi, che troviamo anche presso i Valdesi medievali dopo l'originaria dicotomia tra ministri e credenti. Lo stesso fenomeno si è avverato nel mondo francescano, anche qui dalla « fraternitas » dei primi discepoli di Francesco d'Assisi alla monacalizzazione successiva, che qualche storico ha visto addirittura come clericalizzazione o peggio feodalizzazione.

CLARA GENNARO. — Quello che mi premeva sottolineare nella relazione erano aspetti diversi, che trovano nel gruppo di S. Damiano una loro chiave unificante e una specola d'osservazione.

Uno degli elementi essenziali — e che mi pare di grande interesse — è il fatto che Chiara e le sue compagne rappresentino uno dei momenti emergenti di tutto un movimento religioso femminile, che scorre in gran parte sotterraneo e nascosto e la cui presenza è generalmente colta solo quando viene ad avere contatti con un mondo religioso variamente istituzionalizzato.

Questo movimento dovette anche in Italia assumere una tale dimensione e un tale spessore da imporsi alla Chiesa, da spingerla ad assumere una posizione, una linea unitaria di fronte ad un mondo dalle caratterizzazioni diverse, ma con una ricerca comune.

È attraverso il gruppo delle donne di S. Damiano che è possibile cogliere una dinamica di rapporti tra i nuovi gruppi religiosi femminile e la Chiesa, la cui chiave non mi pare vada rintracciata tanto nella contrapposizione tra forze spiritualmente ricche e libere e un istituto coartante ed oppressivo, quanto in un'incapacità di fondo da parte della Chiesa di percepire il linguaggio nuovo del gruppo di Chiara.

Nella trasformazione del gruppo delle donne di S. Damiano in ordine ho colto e sottolineato la prevalenza, per lo meno apparente, della voce del cardinal Ugolino prima e di Innocenzo IV, poi, su quella, di timbro spirituale assai diverso, di Chiara. Diversità di linguaggio, che mi è sembrata percepibile con estrema nettezza nel tema della clausura, regola e norma per Ugolino nelle sue *Constitutiones*, per Chiara tensione volta a raggiungere un'intimità silenziosa con Dio.

Il dramma di Chiara è stato quello — a mio parere — della necessità di scoprire in un'operazione di scavo l'irrinunciabile, il cuore della sua vocazione non tradibile, né stemperabile o traducibile in altri linguaggi religiosi. La *forma paupertatis* diviene per Chiara il punto ultimo, scelta di fondo, totalmente liberatrice, a cui tutto va subordinato.

Mi è sembrato, inoltre, che servisse ad allargare la prospettiva di osservazione del movimento religioso femminile duecentesco ed anche di quella degli sviluppi del gruppo di S. Damiano cogliere e sottolineare la presenza di nuclei femminili, che, richiamandosi all'ideale minoritico, percorrono l'Italia e l'Europa nell'itineranza. Gruppi che non trovano una loro collocazione e che vengono spinti al di fuori della Chiesa.

A quanto già detto nella relazione vorrei aggiungere una notazione, che mi sembra avere un suo interesse per cogliere la figura e la personalità di Chiara. È direi constatazione comune come Francesco percorra sostanzialmente una ricerca religiosa profondamente personale, che finisce a porlo in una condizione di estrema tensione all'interno del-

l'ordine suo stesso. C'è una vicenda di Francesco e una vicenda dell'ordine che sono in costante rapporto tra di loro, ma che non s'identificano, tranne forse nel momento 'felice' dei primissimi anni. Diverso il rapporto tra Chiara e l'ordine di S. Damiano, ed il Processo ne è un felice documento. Chiara è la donna che cresce nella vita comune e si coglie costante una convergenza profonda tra lei e le compagne di S. Damiano, che trovano in lei il punto di unificazione e il punto comune di confronto. Diversità, forse, di personalità, di temperamenti, ma anche forse diversità di esperienze e di modi di vita religiosi, nei quali Francesco e Chiara si sono espressi.

Qui passiamo poi alla parte di problemi sorti partecipando al convegno. Il professor Rusconi ha posto in dubbio nella sua relazione, estremamente viva e piena di suggestioni, il rapporto tra il gruppo di S. Damiano e gli altri gruppi religiosi femminili, rilevando molte inesattezze negli studi o in notazioni di chi questi rapporti ha istituito. A me pare che un allargamento del gruppo al di fuori di Assisi ci sia, come testimoniano alcune voci del Processo e come attesta lo stesso rapporto tra Chiara e Agnese di Boemia. Certo un maggior rigore va portato nell'accertamento di queste linee di comunicazione, di queste aree di rapporti, che vanno però studiate per cogliere — se è possibile — più dal di dentro la natura e la ricerca di questo mondo religioso femminile. Mi sembrerebbe, inoltre, molto interessante cogliere se, anche attraverso questi rapporti, si crei una spiritualità di stampo francescano in area femminile.

RAOUL MANSELLI. — Ricollegandomi a quanto diceva il prof. Gonnet a proposito degli eretici, ritengo che sia notevolmente importante accennare almeno al rapporto tra Francesco e i movimenti ereticali del suo tempo, problema che va anche al di là della nostra discussione relativa alla presenza e partecipazione femminile ai movimenti religiosi. Bisogna ricordare in proposito che una delle chiese cattare

esplicitamente ricordata da Raniero Sacconi era quella della Valle Spoletana, nella quale non ho davvero bisogno di dire che è collocata ad Assisi: è quindi assai difficile che Francesco non abbia avuto esperienza diretta dei catari. Comunque nei suoi scritti non ne parla affatto, né le fonti ce lo presentano come un predicatore antieretico, come, del resto, facilmente comprensibile per la circostanza che egli era autorizzato alla predicazione penitenziale e morale, non certo a quella teologica, quale era senza dubbio la discussione con le idee degli eretici. Importa, in ogni caso, sottolineare che, al di là di ogni fatto particolare, Francesco mostra sempre e comunque un profondo, integrale, assoluto, sentimento pacifico, che gli impedisce qualsiasi posizione e atteggiamento di lotta contro gli eretici. Del resto, l'unico episodio che ci riferisce dell'incontro di Francesco con un eretico conferma quanto ora accennavamo. Racconta Stefano di Borbone (ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques...*, publiés... par A. Lecoy de la Marche, Paris 1877, 264) che Francesco una volta, entrando in un villaggio in Lombardia, fu richiamato da un eretico al fatto che il curato del paese era concubinario. Francesco, sempre secondo questo racconto non avrebbe risposto, ma avrebbe baciato la mano del sacerdote, professandogli il suo rispetto, per il fatto che le sue mani consacravano il corpo di Cristo. In questo modo l'eretico — sembra che si tratti di un cataro — veniva confuso, ma non combattuto. Nulla, invece, sappiamo dell'atteggiamento di Francesco verso le eresie di tipo pauperistico-evangelico, come quella valdese, perché veramente non se ne fa mai parola. Per i catari, invece, un qualche accenno che ci sembra piuttosto esplicito si trova, come si accennò due anni fa, nel *Cantico di frate Sole*, in cui tutta l'esaltazione del mondo della natura è, come ci sembra, rivolta contro l'idea del mondo materiale come creazione diabolica; e anche in senso anticataro ci sembra vada interpretata l'insistenza della spiritualità di Francesco su tutto quanto riguarda l'umanità di Cristo:

il presepe, l'umanità dolorante e sofferente del Cristo e, in particolare, il crocifisso, per i catari era oggetto non di culto, ma di orrore. Non dimentichiamo che per i catari Cristo è per alcuni di loro un uomo, puro e semplice, per altri (e forse proprio per quelli della Valle Spoletana) era un angelo in figura umana, nato da un altro angelo, anch'esso con apparenza umana, Maria. Ora, invece, questa sensibilità per l'umana realtà del Cristo è uno dei tratti più interessanti e per taluni aspetti nuovo non solo per i frati, ma anche per le suore « minori ».

Il nostro Presidente ha perfettamente ragione nel richiamarmi al fatto che il discorso verte sul rapporto Chiara-Francesco e non sul problema generale dell'adesione femminile al francescanesimo in confronto con quella rivolta agli eretici. Ed allora sarà opportuno precisare a questo punto, dopo gli accenni che ne ho dato nella mia relazione, che il rapporto Francesco-Chiara è umanamente preciso, umanamente riconoscibile, senza equivoci: è un rapporto di stima, di comprensione profonda, di affetto intensissimo. Possiamo soltanto dolerci che non ne siano giunte testimonianze scritte, che con ogni probabilità saranno state del tipo di quelle che noi abbiamo nello straordinario epistolario fra Giordano di Sassonia e Diana degli Andalò, uno degli epistolari più importanti del Duecento, anche se curiosamente poco ricordato dagli studiosi, specialmente della spiritualità femminile. Ebbene, va detto senza mezzi termini che si tratta di vere e proprie lettere d'amore, che pur in assoluta purezza nulla hanno da invidiare a quelle tanto celebrate di Abelardo ed Eloisa. Sono, infatti, di una delicatezza di sentimenti, di una semplicità e, nello stesso tempo, di una intensità sconvolgente (e mi perdoni quest'ultima parola, che può sembrare drammatica, ma non lo è). Nulla di simile abbiamo per Chiara e Francesco, anche se premurosa trepidazione si trova nella lettera o frammento di lettera (?), recentemente scoperta, in lingua italiana. Ma se noi pensiamo alla scena di dolore delle sorelle di S. Da-

miano e di Chiara, quindi, dinanzi al corpo morto di Francesco, dobbiamo avvertirvi un sentimento ben più profondo che non sia il dolore per la morte del proprio fondatore: e desidero sottolineare questa circostanza, perché troppe volte nella vita religiosa si confonde il rigore ascetico e la presenza dei sentimenti umani. Due aspetti diversi, ma non contraddittori all'interno di una stessa personalità.

Non altrettanto significativa è la lettera relativa al digiuno, mentre questo sentimento d'affetto noi cogliamo nella *forma vitae*, in cui appunto quel convergere di rigore e di sentimento emergono nitidi pur nella compostezza esteriore del discorso.

Ci sembra che risulti, dunque, non un enigma psicologico, ma un naturale legame d'affetto di una donna per l'uomo che ha incarnato un suo ideale. La fedeltà di Chiara a Francesco è una fedeltà umanamente concreta e viva, le cui origini ci sfuggono (fu da fanciulla presente, da casa sua, al gesto di Francesco che dinanzi al vescovo d'Assisi si spoglia di tutto?), ma il cui momento essenziale si è concretato negli incontri segreti tra lo stesso Francesco accompagnato da fra Filippo Longo e Chiara, accompagnata da una delle donne di casa. In questi incontri Francesco ha segnato per sempre la vita di Chiara fino alla morte di lei, se poco prima di morire nel dare la regola alle sue sorelle ricordava la *forma vitae* che da Francesco aveva avuto. Sono rapporti umani che, specialmente nel gruppo assiano di donne, devono avere giocato un ruolo di notevole importanza, perché caratterizzano il movimento in funzione di una persona viva umanamente presente ed operante, prima nella vita, poi nel ricordo: ancora una volta non è casuale che Chiara abbia difeso con un accanimento insuperabile, anche contro la volontà di un pontefice quale Innocenzo IV, la sua esigenza di una povertà totale. Naturalmente non ha poco rilievo il fatto che anche per Chiara Francesco è stato, come per i suoi confratelli, un modello di vita spirituale.

Sempre rimanen o nel problema della relazione tra s. Francesco e il mondo femminile, non si può non tener conto dell'amicizia profonda di Francesco per Jacopa dei Settesoli e viceversa. Non c'è bisogno in proposito di trattenerci a lungo sulla lettera indirizzata a Jacopa in punto di morte, e su quella immediata partenza di Jacopa per Assisi. Vi è una rispondenza sentimentale precisa di cui non si deve in nessun caso diminuire la portata. Comunque, a quanto finora abbiamo detto, non contraddice quanto Francesco prescrive nella regola circa i rapporti dei frati nei riguardi delle donne e dei monasteri femminili. La chiaroveggenza senza illusioni di Francesco lo porta a stabilire norme che evitino pericoli per il futuro; ma in nessun caso queste debbono essere sentite come espressione di una diffidenza o peggio ancora di una ostilità verso la donna, ma solo una umana prudenza soprattutto in vista di quello che egli prevedeva o presentiva come possibile allentamento di disciplina, quando egli fosse scomparso.

Quello che in questo mio intervento volevo notare è che, anche nei riguardi della donna, Francesco quando può apre il suo cuore.

ROBERTO RUSCONI. — Nel corso della mia relazione ho sottolineato più volte, forse a rischio di annoiare, la necessità di condurre un'indagine sulle origini e la diffusione del movimento religioso femminile francescano che fosse fondata nel modo più rigoroso sulla base documentaria. Infatti, qualora si vada a fare dei controlli puntuali — sempre che gli atti siano giunti sino a noi — molte ricostruzioni tradizionali vengono drasticamente meno. L'errore di base — che spesso la storiografia erudita contemporanea ha mutuato da una lettura troppo accondiscendente dei documenti e delle fonti letterarie del secolo XIII — sta nel vedere un tutt'unico laddove invece esiste una realtà complessa, multiforme e persino contraddittoria. Di qui la necessità di distinguere, partendo da ciò che non si può negare: l'esi-

stenza di un movimento religioso femminile anche nell'Italia centro-settentrionale — non diverso da quello studiato per l'Europa centro-settentrionale —, che dà vita a numerose comunità di *mulierēs religiosae*, e certo la comunità di San Damiano è una di queste. Nulla di più, se si eccettua il suo legame iniziale e particolare con la figura di Francesco: ma tutte queste comunità sono riconducibili — prima che all'apostolato di Francesco o alla filiazione da San Damiano — alla diffusa aspirazione a vivere la fedeltà all'Evangelo in povertà. Ne consegue la necessità di ridurre i monasteri di fondazione strettamente damianita, moltiplicati in maniera esasperata dalla tradizione storiografica: basti per tutti ricordare il caso di Cortona, la cui fondazione viene fatta risalire a Lucia da Roma — e guarda caso nella documentazione si accenna solo ad una « Lucia sanctimonialis », e non mi sembra che questo nome fosse particolarmente raro nella onomastica del tempo.

Questa realtà, peraltro, non può sfuggire all'inglobamento nel tessuto delle istituzioni ecclesiastiche, sia pure con ritmi e modalità diverse, che mutano non solo con il passare dei decenni, ma anche nei diversi paesi. Ad Ugolino d'Ostia spetta l'indubbio merito di avere per primo cercato di riassorbire la spinta del movimento religioso femminile nel rinnovamento istituzionale del monachesimo tradizionale, dando vita all'*Ordo pauperum dominarum*. D'altro canto, nel momento in cui l'ideale francescano e l'ordine dei frati minori divengono, nella società italiana ed europea del secolo XIII, punti di riferimento culturale e di integrazione istituzionale sul piano religioso, anche il mondo religioso e monastico femminile tende ad entrare nella sua orbita — a volte spontaneamente, a volte forzatamente, a volte malgrado le resistenze dell'ordine minoritico: in questo senso André Vauchez ricordava nella sua relazione che, nella prospettiva del ministero pastorale, i frati minori finiscono con l'appropriarsi e con l'integrare nella loro prospettiva

anche idealità e realtà che, agli inizi, con essi non avevano nulla di specifico da dividere.

Nella relazione ho appena accennato alla possibilità di uno studio demografico, socio-economico e statistico di questi gruppi: in questa sede non portata avanti, perché a questo ostava il taglio della relazione e l'orientamento del Convegno, ma anche perché una documentazione significativa da questo punto di vista si infittisce, per l'*Ordo s. Clarae*, nella prima metà del '300. Prima di allora vi sono certo dati molto interessanti, purtroppo però assai sporadici. Certo — e credo che il lavoro di Andenna sulle clarisse di Novara lo dimostri con ampiezza e rigore. — si può fare molto per inserire la realtà dei monasteri di clarisse all'interno del mondo sociale ed istituzionale del tempo.

ANDRÉ VAUCHEZ. — Dobbiamo colmare le lacune di questo convegno, tra le quali la più importante riguarda i rapporti fra Chiara e Francesco. A questo proposito, bisogna lamentare la carenza di testi, ma vorrei segnalare una testimonianza che mi pare molto rilevante, anche se potrà scandalizzare qualcuno: nel processo di canonizzazione di santa Chiara, c'è una visione della santa — riportata da una delle sue compagne, suor Filippa de messere Leonardo de Ghislerio (*Testimonia* III, n. 29): Francesco le dà il proprio seno e lei beve il latte dolce, dolcissimo, e alla fine morde il seno e non vuole più lasciarlo. Questa testimonianza è cosa eccezionale perché, più di tante altre cose, ci fa vedere il rapporto esistenziale, se si può dire, che è esistito tra s. Francesco e santa Chiara.

RAOUL MANSELLI. — Mi scuso se interrompo, ma è una testimonianza direi fondamentale, e sono grato a lei d'averla ricordata. Questo fatto è estremamente importante, nel senso che chiarisce il rapporto più che spirituale, di affetto intenso tra Francesco e Chiara.

ANDRÉ VAUCHEZ. — L'altra domanda che mi è stata fatta a proposito della vita della b. Umiliana è una domanda molto giusta: sono stati i Francescani ad orientare queste donne verso la mistica o le donne ci andavano da se stesse? Credo che non siano stati i Francescani a introdurre la mistica o a imporla alle loro penitenti. Ciò si verifica ad esempio nel caso di s. Rosa da Viterbo, che non risulta sicuramente appartenente all'ambiente francescano, ma semplicemente legata a una comunità di penitenti (benché su questo punto i pareri siano diversi). Ebbene, essa dall'inizio dimostrava delle tendenze mistiche che non dovevano niente all'influenza dei suoi confessori. In altri casi nei quali intervengono sicuramente i Francescani, constatiamo che loro non hanno imposto un orientamento ma hanno piuttosto favorito lo sviluppo di queste tendenze, sia al livello della vita quotidiana di queste donne sia nel campo agiografico, scegliendo di illustrare preferibilmente la vita di beate di questo genere. Quindi hanno agito come un ortolano che taglia un albero; perché accanto a queste tendenze mistiche, c'era anche nel movimento penitenziale un aspetto caritativo e una tendenza eremitico-ascetica. I Frati — perché lo stesso discorso vale per i Domenicani — hanno dunque compiuto un lavoro d'inquadramento, lasciando crescere soprattutto queste aspirazioni mistiche e trascurando le altre.

Ultimo punto: si è parlato di una certa diffidenza delle donne del '200 davanti alla vita regolare di tipo monastico. Sarà forse dovuto al fatto che le Clarisse hanno ben presto assunto un aspetto monacale che ha reso meno attrattiva la loro vita e anche un aspetto aristocratico, soprattutto fuori d'Italia, dove si sono creati dei conventi nuovi con l'aiuto dei re (ad esempio a Longchamp in Francia, oppure a Praga in Boemia). Così ben presto lo spirito originario delle Damianite è stato cambiato e la maggior parte delle donne che volevano vivere una vita religiosa più intensa hanno preferito aderire a dei gruppi di penitenti o farsi «incarcerate» o reclusi.

IGNAZIO BALDELLI. — Do ora la parola agli studiosi presenti in sala, che si sono iscritti per intervenire.

ATTILIO BARTOLI LANGELI. — Dal complesso dei discorsi fatti (o ascoltati) in questi giorni emergono alcuni problemi di portata interpretativa generale. Vorrei richiamarne uno, quello concernente il rapporto tra *spontaneità* e *istituzione* nella storia dei fenomeni religiosi: nel nostro caso, nella storia del movimento religioso femminile del Duecento e prima. La parola « istituzionalizzazione » (che potrebbe rendersi per il campo femminile con « monacalizzazione » così come per il campo maschile si parla di « clericalizzazione »), più volte evocata, indica lo sbocco di un processo dialettico, spesso contrastato e faticoso, tra le volontà originarie dei gruppi femminili e i modelli e comportamenti tradizionali dell'istituzione ecclesiastica. Si tratterebbe di due « poli » religiosi, poli alternativi e conflittuali, il cui confronto non può che dar luogo a forme « impure ». Da un lato c'è il polo spontaneo, nativo, libero: la scelta di vita compiuta da un gran numero di donne, in consonanza con un generale movimento, laicale e popolare, di animazione evangelica. Leclercq ha parlato dello « Spirito » che cerca e trova le vie per superare i condizionamenti istituzionali; Manselli di « spontaneismo » religioso. All'opposto si collocherebbe l'istituzione (ecclesiastica): un'istituzione a quanto pare ottusa e ottundente, incapace di accogliere le spinte dal basso se non addomesticandole, riducendone le spigolosità, svuotandone la spinta evangelica.

Posso esser d'accordo con questa interpretazione nel merito specifico di *alcuni* dei fenomeni qui studiati. Invece mi sembra che vada discussa la tendenza, mostrata da alcune relazioni, ad assumere i due momenti come categorie generali, sistematiche, di segno comunque e dovunque opposto. Mi pare che molti discorsi partano dalla convinzione che i comportamenti spontanei, quali che siano, abbiano una radice spirituale e perciò intima, fervida, vitale, (dunque orga-

nicamente positiva, data e non concessa l'opportunità di giudizi del genere); e che i fatti istituzionali, quali che siano, abbiano una natura, un'essenza rigida, ufficiale, profana (dunque organicamente negativa). Non si può negare che spesso le cose stiano così; ma ciò non significa che debbano per forza stare così.

Perché, allora, non provare a uscire da queste secche — non di rado attualizzanti — riconoscendo un fatto difficilmente contestabile: che ogni spontaneismo religioso è espressione di valori istituzionali, e che ogni istituzione religiosa è espressione di valori spirituali! (s'intende che questi « valori » andrebbero riconosciuti di volta in volta); e cercando di capire quali siano le proposte oggettive che ogni comportamento religioso, spontaneo o istituzionale o entrambi, rappresenta rispetto al complesso storicamente determinato della vita collettiva? È quest'ultimo, a mio avviso, il punto di prospettiva che permette di capire il significato, la connotazione delle esperienze religiose, molto più della loro supposta « qualità » spontanea-spirituale ovvero istituzionale.

Per non impicciarmi in discorsi di grande storiografia, pongo solo una domanda all'attenzione dei presenti. È proprio vero che questo nostro « movimento religioso femminile » è un fatto spontaneo, è come il libero germinare di aspirazioni interiori e pure? C'è da chiedersi se anch'esso, invece, non sia determinato da fattori di natura istituzionale — e qui il termine va inteso nella sua accezione più larga, ma non per questo indebita. Non parlo di dati economici o demografici, come pure sarebbe possibile, ma di fatti che attengono alla cultura sociale. Siamo in presenza, credo che tutti concordino, di un'effervescenza, di un'animazione dinamica nel mondo femminile. Perché, chiediamoci, questa effervescenza trova sbocchi di realizzazione collettivi e ripetuti (non episodici né individuali) nella scelta di vita religiosa? Questo è o non è un fatto istituzionale? E sia chiaro che rispondere affermativamente non implica

affatto un giudizio sulla « positività » del fenomeno. Il tempo a disposizione è poco e la domanda è grossa ; ma un ultimo sforzo di chiarificazione sarebbe utile a tutti ¹.

SILVANA DI MATTIA SPIRITO. — Un problema è emerso, ieri appena accennato dal prof. Rusconi e oggi riproposto dal prof. Gonnet, ed è quello relativo alla volontà istitutiva dell'Ordine da parte di Francesco di Assisi. Anche per quel che riguarda il primo Ordine è vero che il problema non è ancora definitivamente risolto. Personalmente me ne sono occupata nel saggio *Fraternità e Ordine* (in *San Bonaventura. 1274-1974*, Grottaferrata 1974) dove ho anche analizzato le posizioni in proposito di Meersseman, Esser e Maccarone. Comunque il problema non dovrebbe quasi più sussistere. Basti pensare ad alcuni punti fondamentali riportati dalle fonti che rivelano in Francesco una chiara volontà costruttiva di formare un gruppo di « fratres » riconosciuto dalla Chiesa. A mio avviso un momento fondamentale è quello del viaggio a Roma con i primi compagni per un riconoscimento da parte della massima autorità della Chiesa, ossia Innocenzo III (vedi S. Francesco, *Testamentum*; Celano, *Vita I*, 32-33-34; *Vita II*, 16-17; *Legenda trium sociorum*, cap. 12). C'è un altro momento importante ed è quello, piuttosto drammatico, del Capitolo generale, forse quello detto delle Stuoie, quando Francesco rifiuta energicamente di adeguarsi alle regole di s. Agostino, di s. Benedetto e di s. Bernardo e vuole imporre con fermezza una sua « forma vitae », nuova e unica nel suo genere (vedi *Compilatio assisiensis*, a cura di M. Bigaroni, n. 18). Anche

¹ Giudizi analoghi sono stati espressi, a proposito di tutt'altro problema, da C. Violante all'inizio del suo saggio *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*; vedilo nei suoi *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1972, 69ss. In positivo indicherei il realismo della prospettiva di ricerca sottesa alla sintesi di G. Miccoli nella *Storia d'Italia* Einaudi, benché per altro verso (forte e insistita polarizzazione del sistema interpretativo) alcune delle osservazioni fatte possano attagliarsi anche a lui.

questo avvenimento sta a provare una volontà istitutiva del I Ordine, sia pure autonomo e indipendente dagli altri Ordini religiosi che l'hanno preceduto.

E c'è la bolla *Cum secundum consilium* di Onorio III, dieci anni dopo l'incontro con Innocenzo III. È ancora controverso se sia stato Francesco a sollecitarla o sia stato il cardinale Ugolino. Comunque le disposizioni del Pontefice che stabilivano l'anno del noviziato e proibivano di uscire dall'obbedienza (*extra obedientiam evagari*) furono recepite già dalla Regola « non bullata » che, pur non essendo stata approvata dalla Chiesa, contiene l'accoglimento di queste due norme in modo preciso.

MARCO BARTOLI. — Riguardo al problema della visione — ricordata dal prof. Vauchez — di Chiara occorre fare alcune puntualizzazioni. È chiaro come, per quanto riguarda l'analisi psicologica delle visioni medievali, occorre procedere con molta prudenza. Il caso della visione di Chiara però rappresenta una contingenza particolarmente fortunata che, a mio avviso, autorizza un simile tentativo.

Anzitutto la fonte attraverso cui conosciamo la visione non è un'opera letteraria, ma il *Processo di canonizzazione*, durante il quale la visione fu raccontata da una delle 'sorelle' di S. Damiano e confermata da altre due.

L'estrema aderenza al racconto orale di Chiara stessa è poi confermata dal fatto che l'autore della *Legenda s. Clarae virginis*, che pure si rifece continuamente agli atti del processo, preferì tralasciare tale visione.

Ora, è chiaro come Chiara utilizzi, nella sua visione, simboli che, oltre ad essere tipici del linguaggio onirico, son giunti a lei attraverso il filtro della cultura del suo tempo: la scala, l'acqua, il colore oro, ecc. Il fatto però che la visione utilizzi simboli anche convenzionali non vuol dire che essa non ci possa dire nulla sulla psicologia di Chiara. Se infatti, ad esempio, nella letteratura religiosa medievale troviamo numerosi esempi di visioni di allattamenti, questo

non ci dice ancora molto sul fatto che Chiara nella visione si allatta lei al seno di Francesco. E, cosa dire dell'ultimo particolare della visione: la 'bocca de la poppa' che rimane tra le labbra di Chiara, la quale, prendendola tra le mani, la trova trasformata in oro puro e ci si vede tutta come in uno specchio? Come non leggerci un profondo desiderio di identificazione con Francesco, spinto fino a volerlo introiettare per poi trovare sé stessa totalmente realizzata nell'altro?

Si sono scritte molte pagine sull'amicizia che legava i due santi di Assisi, alcune molto belle. Fino ad ora però l'attenzione degli studiosi s'era poco fermata su questa visione che, al contrario, può dirci molto sul valore umano e reale dell'amore di Chiara per Francesco.

Il prof. Ignazio Baldelli, presidente della Società, rallegrandosi con i relatori e ringraziandoli vivamente, ha chiuso i lavori del 7° Convegno di Studi francescani e ha dato appuntamento a tutti per l'8° Convegno che si terrà nell'ottobre 1980.

INDICE DEI NOMI

Sono segnalati gli antroponomi, i toponomi, gli scritti anonimi e alcuni soggetti. Per quanto possibile è stata conservata o uniformata la grafia adottata dai singoli autori. Tutti i personaggi medievali (fino al 1500) sono registrati sotto il nome di battesimo. Non figurano i lemmi relativi a Francesco d'Assisi, a Chiara d'Assisi (di entrambi sono segnalati gli scritti) e all'Ordine dei frati minori. Le varie denominazioni assunte nel tempo dall'Ordine di S. Damiano, poi Ordine di S. Chiara, sono state riprodotte come risultano dai formulari. Sono riportati in corsivo i titoli di opere anonime latine e volgari. I numeri in corsivo si riferiscono alle relazioni e agli interventi degli studiosi presenti al Convegno; la lettera *n* alle citazioni in nota. L'indice è stato curato da Lucilla Petasecca Donati.

- Abate G., 307n, 317n.
 Abelardo v. Pietro Abelardo.
 Abels R., 241n.
 Adam de Eynsham, 321n.
 Adamo, 124.
Ad audientiam (21 febbraio 1241), 304n.
Ad faciendam vobis (18 luglio 1231), 289n.
 Adhémar de Chabannes, 107.
 Aelredo di Rievaulx, 84.
 Agata (s.), 145.
 Agathange de Paris (Bocquet A.), 266, 268n, 292n, 293n, 294n, 305n, 306n.
 Agnese (s.), 141, 145, 150, 154, 156, 158, 159.
 Agnese, sorella di Chiara, 153, 158, 167, 169, 174, 197, 244, 276, 288, 331.
 Agnese di messer Oportulo, 188.
 Agnese di Praga (di Boemia), 158n, 178, 185-186, 190, 200-201, 202-205, 220, 254, 259, 290, 298, 302, 318-319.
 agostiniani, 248, 310.
 Agostino (s.), 64, 107, 126; regola di -, 18, 69, 72, 298, 311, 355.
 Aix, vescovo di -, 305.
 Alano da Lilla, 109, 111, 112.
 Alberigo G., 89n, 277n.
 albighesi, 107, 118n.
 Alcuino, 126.
 Alessandro papa III, 70, 85, 321.
 Alessandro papa IV, 42, 43, 190, 222, 232, 233, 269, 299, 306.
 Alfonso di Poitiers, 294.
 Alger di Clairvaux, 127.
 Aliberti Gaudioso F.M., 150n.

- Alpi, 289, 291.
- Ambrogio, monaco cistercense, 39, 40, 43, 44, 281.
- Andenna G., 18, 174, 303n, 351.
- Andria, S. Maria Vetere, 163.
- Angela da Foligno, 19, 58, 318.
- Angelet-Hustache J., 327n, 331n.
- Angelet, frate, 38, 227, 281.
- Angelo Clarenò, 329n.
- Angeluccia di messer Angeleio da Spoleto, 181.
- anonimo minorita di Basilea, 297n.
- Anonimo di Passau o Pseudo Rainerio, 113, 122, 123n, 124.
- Anselmo d'Alessandria, 114.
- Anson P., 87n.
- Antonio abate (s.), 152, 159n.
- Antonio Alberti da Ferrara, 150.
- Antonio da Padova (s.), 134, 151, 152-153, 154, 159, 161, 162, 164, 323.
- Antonio Vivarini, 137n, 163, 164; bottega di -, 164.
- Anversa, 105.
- Apollonia (s.), 145.
- apostolici, 104.
- Apt, 313n, 329.
- Aquitania, 68, 293, 306.
- Arbizzano (Verona), 149.
- Arcari P. M., 106n.
- Archi A., 147n.
- Ardizzo, vescovo di Piacenza, 109, 112.
- Arezzo, 275n; monastero di -, 174, 197, 275.
- Arnaldes R., 241n.
- arnaldisti, 107n, 118.
- Assisi, 7, 10-12, 14, 29, 31, 35, 48, 143, 171, 172, 207, 227, 228, 237, 246, 253, 257, 266n, 279, 284, 288n, 295, 313, 341, 346, 349, 357; Bibliotheca Co-
- munale, 222, 231, 232; Porziuncola (S. Maria degli Angeli), 11, 179, 244n, 246; S. Angelo in Panzo, 16, 20, 244n, 312, 331n; S. Chiara, monastero, 211, 261; S. Damiano, 7, 11, 20, 23, 31-32, 35, 38-40, 43, 46-47, 52, 169-179, 181-185, 187, 189n, 190, 195, 197, 201-202, 204-207, 210, 216-217, 225, 227, 229, 244n, 246-247, 250-251, 254, 260-261, 270, 272, 274, 276-277, 283, 288-290, 298, 302, 304, 343-345, 347, 350, 352; S. Francesco, basilica, 145, 210; S. Paolo, chiesa, 227; Società internazionale di Studi francescani, 7, 8, 10-13, 291n, 357.
- Austria, 319.
- Avignone, 162n, 318n; Museo del Petit Palais, 136n.
- Avvenente, 250.
- Backmund, N., 44.
- Baker C., 66n.
- Baker D., 85n.
- Baldelli I., 12, 12-13, 13, 48, 341, 347, 353, 357.
- Baltimore, Walters Art Gallery, 160.
- Balbina (Balbina) di Martino da Cocorano, 174, 181, 276n.
- Balbina di Offreduccio da Spello, 174, 275.
- Balbina da Porzano, 227.
- Bamberg, Staatsbibliothek, 199.
- Baragnon di Tolosa, 122.
- Baratier E., 266n.
- Barbara (s.), 145, 159, 161.

- Bartoli M., 31-32, 37-39, 39, 285n, 286n, 288n, 290n, 356-357.
- Bartoli Langeli A., 268n, 309n, 310n, 353-355.
- Bartolomeo da Reggio, 148-149.
- Bartolomeo, vescovo di Spoleto, 227, 235.
- Basilea v. anonimo minorita di -.
- Bastia, S. Paolo, monastero benedettino, 229n, 244n.
- Bastia Mondovì, 153; S. Fiorenzo, chiesa, 137n.
- beatas*, 74.
- beaterios*, 295.
- Beatrice, sorella di Chiara, 183.
- Beatrice II d'Este, 326n.
- Beaucamp I., 241n.
- Beaufreton M., 238.
- Bec P., 82n.
- Beda il Venerabile, 80.
- beghine, beghinismo, 15, 17, 52, 53, 77, 104, 108, 266, 297, 299n, 300, 301, 322, 342.
- beghini di Provenza, 104.
- Béla IV, re di Ungheria, 260-332.
- Belgio, 108.
- Belhomme J., 113.
- Benedetta, compagna di Chiara, 275.
- benedettine, 16, 48, 156, 189.
- benedettini, 308, 311, 319.
- Benedetto (s.), 21, 86, 149; regola di -, 65, 66n, 68-69, 80, 83, 97, 177, 182, 187, 207, 250, 252, 255, 277, 278, 279, 307, 311, 355.
- Benedizione di S. Chiara v. Chiara d'Assisi, scritti.
- Benjamin de Troeyer, 300n.
- Benvenuti Papi A., 49-50, 51, 56, 306n, 307n.
- Berenson B., 139n, 164n.
- Bergamo, 116, 120; S. Maria Maggiore, chiesa, 151n.
- Bernardino da Siena (s.), 134, 151, 152, 164.
- Bernardo di Clairvaux (s.), 66n, 70, 96, 107; regola di -, 355.
- Bernardo di Fontcaude, 109, 110, 111.
- Bernardo Gui, 117, 119n.
- Bernardo Prim, 115-116.
- Bernards M., 82n, 93n, 241n.
- Bertagna M., 267n.
- Bevagna, 18.
- Beyries (Aquitania), 293, 294.
- Béziers (Provenza), 293.
- Bezzola R. R., 242n
- Bianco Fiorin M., 157n, 158n.
- Biancolini G. B., 284n.
- Bigaroni M., 43-44, 44, 355.
- Bihl M., 46, 231, 233.
- Bisogni F., 22, 26, 26-29, 29, 131-165, 133n, 134n, 142n, 157n, 158n, 159n, 161n, 164n, 165n.
- bizzoche (pinzochere, pizzochere, *pyzocharæ*, penitenti femminili), 17, 52, 53, 74, 77, 266, 295, 306, 309, 352.
- Blatt Fr., 66n.
- Boccacci E., 10-12.
- Boccali G., 34, 171n, 172n, 176n, 182n, 185n, 188n, 196n, 203n, 204n, 205n, 206n, 208n, 212n, 214n.
- Bocquet A. v. Agathange de Paris.
- Böhmer H., 170n, 218, 280n.
- bogomili di Tracia o bosniaci, 106, 107.
- Bollandisti, 199.
- Bologna, 250; Gallerie Comunali d'Arte, 152; Osservanza, chie-

- sa ; 150-151 ; Pinacoteca Nazionale, 145, 152 ; S. Agnese, chiesa, 75.
- Bolton B. M., 64n, 72n, 78n.
- Bonaventura da Bagnoregio (s.), 47, 98, 134, 150n, 162, 215, 223, 237.
- Bonelli B., 234n.
- Bonifacio (s.), 126.
- Bonifacio papa VIII, 85, 190, 270.
- Bonifacio Bembo, 162n.
- Bonizone di Sutri, 121, 127.
- Bordeaux, monastero di -, 260, 292, 304-305.
- Boston (Mass.), 140, 143, 145.
- Bougerol J. C., 30-31, 171, 267n.
- Bourdillon A. F. C., 301n.
- Bouvier S., 221.
- Boyd C. F., 74, 87n.
- Brabante, 57.
- Bratislava (Pozsony), 260.
- Bremond R., 53.
- Brentano R., 191n, 271n, 313.
- Bréone, monastero cistercense, 86.
- Brezzi P., 35, 35-37, 48.
- Brigida di Svevia (s.), 139n.
- Brno (Cecoslovacchia), 148.
- Brown W., 306n.
- Bruges, monastero, 300.
- Brunori N., 287n.
- Bucy-le-Long (Soisson), 108.
- Bücher K., 103.
- Bughetti B., 227, 230, 232, 236, 276n.
- Bulton R., 320n.
- burgari*, 118.
- Cabrières, 329.
- Callebaut A., 272n.
- Cambell J., 318n, 328n.
- Camerino, vescovo di -, 282.
- Canivez J. M., 71n, 278n, 287n-canonichesse, 17, 66 ; -regolari, 72-canonici regolari, 72, 319.
- Cantico delle creature* v. Francesco di Assisi, Scritti.
- Capitani O., 104, 107n.
- Cardman F., 98n.
- Carlevaris A., 341.
- Carlo Borromeo (s.), 20.
- carmelitani, 18, 74.
- Carozzi C., 293n, 337n.
- Cartagine, Concilio IV di -, 110.
- Casagrande C., 91n.
- Casolini F., 222n, 223, 238, 290n.
- Cassiano, 64.
- Catalogna, 58.
- catari, catarismo, 77, 93, 107, 108, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 346, 347.
- Catarino, pittore veneziano, 160.
- Caterina d'Alessandria (s.), 135, 139n, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 154, 155, 159.
- Caterina da Siena (s.), 53, 137n.
- Cattana V., 99n.
- Cecilia Cacciaguerra, 131.
- Cecoslovacchia, 302.
- Cellucci L., 222n.
- Cenci C., 269n.
- cenobite, 19, 20, 84.
- Ceri I., 281n.
- certosine, 71, 74.
- Cesario d'Arles (s.), 65 ; regola di -, 71.
- Cesario di Heisterbach, 107.
- Chélini J., 126-127.
- Chiappini A., 332n.
- Chiara, penitente di Foligno, 275n.
- Chiara d'Assisi (s.), scritti : *Benedizione*, 220-222 ; *lettere*, 196-198, 217, 222, 234, 238 ; -*Mad* Agnese di Praga, 176, 185,

- 198-202, 221, 284, 302n; - a Ermentrude di Bruges, 202-205; *Regula*, 24-25, 32, 170, 172, 180, 186-188, 190, 196, 205-208, 211-213, 21, 217,5 219, 246n, 257, 324; *Testamentum*, 32, 33, 34, 170, 172-173, 196n, 205n, 218-219, 221, 222.
- Chiara da Montefalco (s.), 18, 58, 317, 318n, 337.
- Chiara da Rimini, 19.
- chordulariae*, 190, 304.
- Chronica XXIV Generalium*, 197, 199, 276n.
- Ciccarelli D., 33.
- Cicerone, 84n.
- Cicogna E. A., 159n.
- Cinzio, prefetto dell'Urbe (Cencio Romano), 127.
- Cîteaux, abate di - 71; ordine di -, 39; 40, 58, 69-72, 91, 271, 277-278, 287, 297, 342; regola cistercense, 298.
- Città di Castello, 233.
- Clairvaux, abate di -, 70.
- clarisse, 10, 12, 23-25, 30, 32, 36, 41, 44, 45, 47, 74, 136n, 140n, 142, 156, 158, 167, 191, 207, 251n, 254, 260, 261, 267-268, 269n, 270, 278n, 280, 281, 292, 294, 297n, 300, 301, 312, 313, 319, 324n, 326n, 333, 352.
- Clasen S., 46, 216.
- Clermont, vescovo di -, 110.
- Cluny, abbazia, 66, 67, 71, 83.
- Colombano (s.), 65.
- Compilatio Assisiensis*, 355.
- Congar Y., 105n, 126n, 127n, 128.
- Congregatio servarum beatae Mariae Virginis*, 313.
- Connor M., 70n.
- Constable G., 85n.
- Constitutiones ugotiniana v. Ugotino d'Ostia*.
- continentes*, 126, 293.
- conversae*, 74.
- Corrado di Marburg, 327.
- Cortona, S. Chiara, monastero, 197, 275, 350.
- Costanza d'Ungheria, 200.
- Costituzioni Narbonesi, 46.
- Coulet N., 292n.
- Crane Th. F., 91n.
- Cristiana, penitente di Foligno, 175, 275n.
- Cristofani A., 237.
- Crivelli, Carlo e Vittore, 134n.
- Cubelli F., 89n.
- Cum a nobis* (8 marzo 1255), 299.
- Cum a nobis* (26 maggio 1288), 290n.
- Cum a nobis petitur* (31 marzo 1228), 295n.
- Cum harum rector* (17 agosto 1251), 305, 306n.
- Cum omnis vera religio* (6 agosto 1247), 186, 289n.
- Cum secundum consilium* (22 settembre 1220), 356.
- Cum sicut ex parte vestra* (2 giugno 1246), 305n.
- Cum venerabilis* (6 luglio 1250), 299n.
- Cunegonda, regina di Polonia v. Kinga.
- Cuppini M. T., 149n.
- Curtius E. R., 225n.
- d'Alverny M.-Th., 241n.
- damianite, 15, 30, 43, 45, 180, 276, 333, 352.
- Daniele, profeta, 126.
- Daoust J., 68n.

- Dauphine de Puimichel (de Sa-bran), 51, 317, 318n, 328-330, 337.
- Davide d'Augsburg, 114.
- Davidsohn R., 330n.
- decretali, 98.
- de Fontette M., 64n, 92n, 269n, 309n, 321n.
- de Gaiffier B., 320n, 337n.
- de Ganck R., 91n.
- de Kok D., 202n, 221n.
- de Larrinaga J. R., 295n, 296n.
- Delaruelle E., 322n.
- de Lejarza F., 294n.
- Delhaye Ph., 320n.
- Delorme F.-M., 45, 260n, 287n, 292n.
- de Martel G., 82n, 91n.
- de Meyer P. B., 301n.
- Demm E., 84n, 98n.
- Demore F., 237.
- Denifle H., 298n.
- de Robeck N., 238.
- Desbonnets Th., 14, 14, 21, 22, 231n.
- de Sérent A., 291n.
- De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes Christi seu Pauperes de Lugduno*, 115n, 118.
- Diana d'Andalò, 75, 347.
- Di Mattia Spirito S., 279n, 355-356.
- discalceatae*, 190, 304.
- Di Stolfi L., 276n.
- Dolcino, frate,
domenicane, 75, 332, 342.
domenicani, 18, 34, 51, 53, 75, 78, 91, 261, 297, 298, 320, 337, 352.
- Domenico di Guzmán (s.), 42, 75, 116, 160, 324, 325.
- Domenico Morone, 139n.
- Dondaine A., 112n, 113n, 114n, 118n, 121n.
- Dorrie D. C., 95n.
- Dossat Y., 41, 42-43, 294n.
- Douais C., 113.
- Douceline de Digne, 58, 293n, 318.
- Douie D., 321n.
- Dozza G., 8.
- Dresda, 150, 199.
- Dreves G. M., 234n.
- Dronke P., 82n.
- Duby G., 241.
- Du Cange Ch., 77n.
- Dupré-Thesider E., 107.
- Durando d'Osca, 109, 115, 121.
- Duvernon J., 118n-119n.
- Ecberto (Egberto) di Schönau, 93, 107.
- Échard J., 34, 298n.
- Eger (Boemia), 305.
- Egidio, frate, 38.
- Elia, frate, 37, 38, 39, 203, 204, 247.
- Elisabetta del Portogallo, 319.
- Elisabetta di Reute, 319.
- Elisabetta di Schönau, 242.
- Elisabetta d'Ungheria (o di Turingia) (s.), 51, 136n, 162, 259, 317, 327-328, 330, 331.
- Elm K., 278n, 291n.
- Eloisa, abbadessa del Paracletto, 68-69, 347.
- Elzéar de Sabran (s.), 328, 330.
- Embrunn, vescovo di -, 305.
- Emilia, regione, 131, 134, 147, 160n.
- encarcerate v. recluse.*
- Enrico III d'Inghilterra, 200.
- Enrico VII, re di Germania, 200.
- Enrico d'Avranches, 232.
- Enrico di Cluny, 108.

- Enrico di Marcy, 109.
 Enrico Settala, 257.
 eremiti, 57, 94.
 Ermengarda, contessa del Maine, 320n.
 Ermengaud (pseudo), 118.
 Ermengaud di Béziers, 121.
 Ermentrude di Bruges, 202, 220, 301.
Errores Pauperum de Lugduno vel Lombardorum, 118.
 Esser K., 45, 46, 172n, 178n, 180n, 197n, 211, 218, 221n, 251n, 282n, 355.
 Eubel K., 297n.
 Europa, 26, 31, 58, 65, 77, 88, 112, 139, 169, 254, 269, 272, 302, 318, 344, 350.
 Eva, 124, 242.
 Evervino di Steinfeld, 107.
Ex parte dilectarum (30 settembre 1250), 306n.
 Faenza, 135, 259, 285n; Clarisse, monastero, 147, 238; Museo Civico, 141; Pinacoteca Civica, 147.
 Faldi I., 153n.
 Faloci Pulignani M., 273n, 274n, 275n, 283n, 287n, 312n.
 Farmer H., 95n, 321.
 Faßbinder M., 196n, 200n, 201, 211n, 217n, 220n, 221n, 223, 224n, 226n, 229n, 230n, 233, 303n.
 Federico II di Svevia, 29, 171, 173, 200, 259.
 Fermo, 140.
 Ferrara, 138; Pinacoteca Nazionale, 151; S. Stefano della Rotta, monastero, 326n.
 Fiandre, 15, 17, 53, 57, 122, 202, 272n, 300.
 Filippa di Leonardo di Ghislerio, 183, 186, 351.
 Filippa Mareri, 16, 19, 318, 331, 333.
 Filippo Longo, 40, 43, 44, 279-280, 281, 286, 296, 343.
 Filippo di Maiorca, 329n.
 Finke H., 298n.
Fioretti di san Francesco, 189n, 231.
 Firenze, 51, 56, 57, 276n, 279, 330, 335; Accademia 150n; Archivio di Stato, 275n; Biblioteca Landau, 227; Collezione Berenson, 163n; Museo Stibbert, 144; S. Croce, convento, 56, 306n, 334; S. Maria di Monticelli, 174, 197, 205, 249, 252, 258, 259, 276, 279, 288, 306, 333; S. Maria Novella, 306n; *vestitae* di S. Croce (o di S. Francesco), 307.
 Fliche A., 308n.
 Foiano C., 268n.
 Foligno, 175; S. Maria « de Caritate », 274.
 Fonseca C. D., 105n, 127.
 Fonte Colombo, convento, 162.
 Fontenay, abate di -, 70.
 Fontevrault, monastero, 67, 90, 92, 105, 242n, 342.
forma vitae o *forma vivendi* v. Francesco d'Assisi, scritti.
forma vitae vel religionis pauperum dominarum de Valle Spoletini sive Tuscia v. Ugolino d'Ostia.
 Fortini A., 312n.
 Fossier R., 106, 241n.
 Fraknoi G., 332n.
 Franceschini E., 237.

- Francesco d'Antonio Balletta, 153.
 Francesco d'Assisi (s.), scritti : *Cantico delle creature*, 346 ; *forma vitae* o *forma vivendi*, 20, 45, 172, 179, 185, 205, 206, 207, 211, 244, 245, 348 ; *Proto-regula*, 206 ; *Regula bullata*, 44, 46, 47, 184, 187, 211-213, 281-282, 285 ; *Regula non bullata*, 54, 206, 282, 356 ; *Regula pro eremitoriis data*, 180 ; *Testamentum*, 32-33, 187, 213, 244, 355.
 Francesco del Cossa, 150.
 Francesco Morone, 139n.
 Francesco Pelosio, 151.
 Francesco di Sales (s.), 53.
 Francia, 42, 68, 78, 108, 115, 120, 190, 287, 291, 296, 303, 306, 319.
 fraticelli, 104.
fratres de penitentia, 258.
Frère Denise, 323n.
 Friedberg A., 85n.
 Frugoni Ch., 29, 241n.
 Fuhrkötter A., 341.

 Gabriel A., 332n.
 Gallia, 79.
 Garampi G., 19, 323n.
 Garrison E. B., 141n.
Gaudia S. Clarae seu Vita eius versificata, 233-235.
 Gennaro C., 25, 26, 30-31, 167-191, 272n, 343-345.
 Genova, 170, 272.
 Gerardo da Cremona, 284n.
 Gerardo Segarelli, 104.
 Germania, 41, 115, 190, 297, 299, 305, 306.
 Gerusalemme, 79, 111, 123, 343.
 Giacomina (Jacopa) de' Settesoli, 47, 58, 349.
 Giacomo di Graza, 258.
 Giacomozzi G. M., 293n.
 Gieben S., 26.
 Gieysztor A., 241n.
 gilbertine, 69, 84, 85, 342.
 Gilberto (s.), 69.
 Ginepro, frate, 38.
 Gioacchino da Fiore, 109, 111.
 Giobbe, 126.
 Giordano da Giano, 280.
 Giordano di Sassonia, 75, 347.
 Giordano O., 107n.
 Giorgi P., 23, 23-25, 25.
 giosefini, 107n.
 Giovanna Chantal, 53.
 Giovanni papa XXII, 299n.
 Giovanni d'Alemagna, 137n.
 Giovanni Baronzio, 146.
 Giovanni Battista (s.), 141, 157.
 Giovanni da Capestrano (s.), 139, 152, 153.
 Giovanni Colonna, 16.
 Giovanni de Deo, 77.
 Giovanni Duns Scoto, 98.
 Giovanni Evangelista (s.), 141, 142, 151, 157.
 Giovanni da Modena, 152n.
 Giovenale, 84n.
 Girolamo (s.), 64, 69, 84n, 97, 320.
 Gisla, amica di Umiliana dei Cerchi, 334n.
 Giuliano da Rimini, 140, 141, 143, 145, 158.
 Giuseppe d'Arimatea (s.), 151.
 Giuseppe Sclani di Rimini, 150.
 Giusto de' Menabuoi, 136n.
Gloriosus Deus (18 ottobre 1253), 227, 228.
 Götz W., 215, 216n, 217.

- Goffredo d'Auxerre, 107, 109, 110, 112.
- Goffredo di Vendôme, 242.
- Golubovich G., 270n, 291n, 294n, 297n.
- Gonnet G., 14, 16, 20-21, 21, 22, 30, 34, 41-42, 42, 43, 49, 55, 101-129, 107n, 108n, 109n, 110n, 113n, 115n, 116n, 117n, 121n, 122n, 124n, 322n, 342-343, 345, 355.
- Gout R., 337n.
- Grandi T., 104n.
- Gratien de Paris, 269n.
- Grau E., 20, 25, 26, 28, 32, 33, 33, 33-34, 34, 34, 37, 193-233, 196n, 205n, 206n, 208n, 212n, 218n, 216n, 217n, 254, 272n, 276n, 290n, 299n, 301n, 303n, 324n, 325n.
- Greccio, lettera dei tre compagni, 281.
- Grecia, 97.
- Gregorio papa VII, 320n.
- Gregorio papa IX v. Ugolino d'Ostia.
- Gretser J., 113n.
- Griseri A., 137n.
- Grundmann H., 31, 40, 107n, 170, 173, 184n, 243n, 251n, 265, 268n, 270, 271n, 278n, 286n, 297, 304n, 305n, 312, 322n.
- Guarnieri R., 15-18, 18, 19, 19-20, 28, 52-53, 57, 276n.
- Guascogna, 306.
- Gubbio, 284; Centro di Studi Umbri, 12; S. Pietro, 313.
- Guerrieri E., 45, 287n.
- Guglielmo Prima, 258.
- Guglielmo di Puylaurens, 122.
- Guglielmo Rizzoli, arciv. di Milano, 258.
- Guglielmo di Saint-Thierry, 70.
- Guibert de Nogent, 107.
- Guichard, arciv. di Lione, 109.
- Guido, vescovo di Assisi, 11, 246, 348.
- Guido da Siena, 139n.
- Guigo I (il Vecchio), 71.
- Gulden E., 243n.
- Hall (Tirol), Franziskanerkloster, 199n.
- Hardick L., 204n, 297n, 299n, 300n, 305n.
- Harrison E., 241n.
- Havard de la Montagne M., 236n.
- Hendy Ph., 140n.
- Henri Raspe, 331.
- Henrion A., 238.
- Herlihy D., 103n.
- Heymann E., 331n.
- Heysse A., 202n, 301n.
- Hildebrand (de Hooglede), 301n.
- Hinnebusch J. F., 242n.
- Hoonhout P., 223.
- Hugo di Rouen, 107.
- Hugues de Digne, 58.
- Hunt N., 90n.
- Huygens R. B. C., 84n, 246n, 273n, 300n.
- Huyghebaert N., 104, 105, 106, 123, 129n, 241n.
- Huyskens A., 317n, 327n.
- Hyères, monastero di beghine, 293n.
- Idung di Prüfening, 84, 97, 98.
- Iarino da Milano, 231n.
- Ideberto di Lavardin, 242.
- Idegarde di Bingen (s.), 67, 81, 107, 242, 341.
- Imperatrice, madre di Filippa Mareri, 332.
- incarcerate v. recluse.*

incluse v. reclusæ.

Inghilterra, 65, 68, 90, 260, 301, 306.

Innocenzo papa II, 68.

Innocenzo papa III, 41, 42, 71, 88, 116, 170, 176, 182, 206, 214, 215, 216, 217, 244, 248, 272, 355, 356.

Innocenzo papa IV (Sinibaldo Fieschi), 24, 42, 43, 180, 186, 190, 196, 207, 203, 210, 227, 254, 255, 256, 260, 269, 280, 290, 292, 299n, 303, 304, 305, 344, 348; regola di -, 186, 187, 207, 208, 211, 275n.

Inquisizione 118, 294n.

Instituta monachorum Cisterciensium de Molismo venientium, 91n.

Inter personas (6 giugno 1250), 208n.

Ippolito da Firenze, 336.

Iriarte L., 32, 39-40.

Isabella di Francia, 292, 302.

Islam, 68.

Isole Britanniche, 69.

Italia, 13, 15, 17, 18, 19, 30, 31, 32, 58, 74, 103, 115, 120, 138, 153, 154, 160, 162, 163, 169, 174, 190, 242, 253, 259, 272, 273, 274n, 277, 278, 283, 291n, 296, 303, 305, 307, 318, 322, 343, 344, 350, 352.

Jacobello di Bonomo, 161.

Jacobello del Fiore, 137n.

Jacobilli Ludovico, 274n.

Jacopa de' Settesoli *v.* Giacomina de' Settesoli.

Jacopino da Reggio, 148, 149.

Jacopo di Breganze, vescovo di Verona, 284.

Jacopo di Trevi, 227.

Jacopone da Todi, 234.

Jacques Fournier, vescovo di Pamiers, 118.

Jacques de Vitry, 17, 53, 57, 78, 91, 115n, 170, 246, 272, 273, 277, 300.

Jeanne-Marie de Maillé, 319.

Joannes Nider, domenicano, 334n.

Joanni de Ventura di Assisi, 227.

Joannou P., 277n.

Jonvelle (diocesi di Besançon), 117.

Julian von Speyer, 234.

Jully, monastero, 70.

Kaftal G., 152n, 153n, 154n, 157n, 161n.

Karácsonyi J., 259n, 302n.

Katharina Hofmenin, 199, 234.

Kinga o Cunegonda, regina di Polonia, 310.

Klein/Basel, monastero delle saccate, 300.

Knowles D., 69n.

Koch G., 103, 104, 106, 108n, 112n, 113n, 114, 115n, 116, 118n, 119, 122n, 123, 124-125, 241n, 322n.

Konstanz, monastero di Paradies, 299.

Labande E.-R., 241n.

Laclotte M., 136n, 162n.

Lainati C. A., 179, 196n, 201, 226n, 276n, 288n.

La Mendola, Centro di studi medievali, 103, 104, 120, 128.

Landolfo Seniore, 107, 121.

Lanzoni F., 283n, 285n.

Las Huelgas, abbazia di -, 71.

- Laterano, Concilio IV del -, 78, 88-89, 175, 216, 277, 298.
- Lavery P., 301n, 302n.
- Lazzeri Z., 171n, 174n, 180n, 181n, 183n, 186n, 188n, 189n-190n, 197n, 205n, 210n, 223n, 224n, 226n, 227n, 229n, 230n, 233n, 236, 238, 267n, 269n, 273n, 275n, 276n, 278n, 280n, 281n, 289n, 309n, 318n, 324n.
- Le Bras G., 64n, 308n.
- Leclercq J., 13, 14, 16, 18-19, 19, 20, 20, 21, 30, 39, 61-99, 66n, 68n, 70n, 76n, 80n, 83n, 90n, 96n, 97n, 271n, 276n, 341-342, 353.
- Lecoy de la Marche A., 346.
- Legenda S. Clarae virginis* v. Tommaso da Celano.
- Legenda trium sociorum*, 215-216, 217, 355.
- Legenda versificata S. Clarae Assisiensis*, 232.
- Legendae minores sanctae Clarae Assisiensis*, 232-233.
- Lejeune R., 241n, 248n.
- Lemmens L., 215, 218, 265n, 297n.
- Lempp E., 215, 265, 268n.
- Leonardi C., 277n.
- Leonardo di Spoleto, arcidiacono, 227.
- Leone, frate, 37, 38, 39, 227, 261, 281.
- Leone Magno (s.), 94n, 128.
- Leopoldo, duca d'Austria, 200.
- Les Brates du cordelier*, 328n.
- Lettere di S. Chiara v. Chiara di Assisi, scritti.
- Levi G., 240n, 279n.
- Licet pie mentis* (14 marzo 1261), 290n, 306n.
- Liège, 57.
- Liguria, 160.
- Limboreh, 122.
- Linage-Conde A., 68n.
- Linguadoca, 41, 115, 118.
- Lione, 121, 122; Concilio II di -, 109, 254, 294, 300, 309.
- Littere tue* (27 agosto 1218), 236n.
- Little A. G., 301n.
- Little L. K., 77n.
- Locatelli V., 237.
- Locedio, abate di -, 86.
- Lombardia, 115, 160n, 258, 259, 286, 295, 305, 346.
- London, British Museum, Codex Cleop. B. II, 231.
- Longchamp, monastero di -, 292, 302, 352.
- Longhi R., 148, 150, 151, 152, 160, 165n.
- Lopez A., 296n.
- Lorenzo Veneziano, 159.
- Lucca, 74, 279; S. Maria di Gattaiola, 250, 279.
- Lucia (s.), 141, 145.
- Lucia da Roma, 275, 350.
- Ludovico da Pelago, 275n.
- Ludovico di Tolosa (s.), 134, 146, 149, 151, 154, 161, 162, 164.
- Lugano, Collezione Thyssen, 150.
- Luigi IX, re di Francia (s.), 146.
- Luigi, langravio di Turingia, 259, 330.
- Lunardi G., 65n, 86n.
- Luscombe D. E., 68n.
- Lynch J. H., 89n.
- Maccarone M., 272n, 355.
- Madison (Wisconsin), Università, 19.
- Madrid, 33, 75; Archivo Nacional, 214n.
- Maestro dell'Incoronazione di Urbino, 146.

- Maestro della Madonna Cini *v.*
 Pittore riminese (c. 1330).
 Maestro di S. Nicola, 145.
 Maestro di Verrucchio, 144.
 Magli I., 274n.
 Malaguzzi Valeri F., 148n.
 Malcalhau, 260.
 Manfredo Gualtieri, 258.
 manichei, 118.
 Manselli R., 29-30, 35, 36, 37,
 39, 40-41, 50-52, 54, 239-261,
 242n, 244n, 248n, 345-349,
 351, 353.
 Manser G. M., 103.
mantellate, 77.
 Mantova, 174.
manumissae, 74.
 Marbodo di Rennes, 242.
 Marca Trevigiana, 305.
 Marche, 134n, 147, 160.
 Marcigny, abbazia, 66, 83.
 Marco, frate, 227.
 Marco da Lisbona, 214n.
 Marcucci L., 150n.
 Margarete von Wisenthou, 221.
 Margherita (s.), 159.
 Margherita, figlia di Leopoldo
 duca d'Austria, 200.
 Margherita Colonna, 16, 19, 326n.
 Margherita da Cortona (s.), 19,
 58, 318.
 Margherita d'Ungheria, 332.
 Maria Maddalena (s.), 21, 141,
 150, 155, 160, 161n.
 Maria d'Oignies, 17, 53, 78.
 Mariano d'Alatri, 248n, 307n,
 322n, 333n.
 Mariano da Firenze, 215n, 235.
 Marina (s.), 155.
 Marocco, 49, 181.
 Marsebilia, penitente di Foligno,
 175, 275n.
 Marsiglia, 22; monastero di be-
 ghine, 293n.
 Martin de Barcelona, 196n.
 Martin V., 308n.
 Martinez Cuesta A., 298n.
 Martino (s.), 147.
 Martino, notaio, 227.
 Martino, vescovo di Cortona,
 275n.
 Mary Jeremy, Sister (O.P.), 341.
 Matalon S., 151n.
 Matilde di Canossa, 320n.
 Maurer W., 327n.
 Mayr-Hartling H. M. R. E.,
 80n.
 Mc Donnel E. W., 266n, 322n.
 Meersseman G. G., 15, 51, 77n,
 248n, 261n, 284n, 322n, 323n,
 355.
 Melissano da Macro, Antonio, 202.
 Ménard P., 94n.
 Mencherini S., 275n.
 Mens A., 15, 17, 77n, 266n, 272n,
 322n.
 Mentorella, eremo, 16.
 Mercatello sul Metauro, S. Fran-
 cesco, chiesa, 146.
 Messina, Montevergine, mona-
 stero, 33, 34, 220.
 Metz R., 64n, 94n.
 Miccoli G., 355n.
 Michele degli Alberti, 333, 334.
 Michele Arcangelo (s.), 141-142.
 Michele Giambono, 137n.
 Michele di Matteo, 152n.
 Michelina di Pesaro, 318.
 Milano, 117, 135, 256, 257, 258,
 259, 287; Biblioteca Ambro-
 siana, 199n, 200; Pinacoteca
 di Brera, 148; S. Apollinare,
 chiesa, 183, 253, 257, 258, 283.
minoretæ o *minorissæ*, 24, 190,
 304.

- Modena, Museo Civico di Storia e d'Arte Medievale e Moderna, 149.
- Mognetti E., 136n, 162n.
- Molesmes, abate di -, 70.
- Mollat G., 117n, 119n.
- Mollat M., 328n.
- Molnar A., 115n, 122n.
- monaca certosina, 71n.
- Monaci E., 234.
- Monaldo, zio di Chiara d'Assisi, 331n.
- Moneta di Cremona, 113.
- Monforte (Piemonte), 103.
- Montauban (Provenza), monastero di -, 294.
- Mont-de-Marsan, 294.
- Monticelli, monastero v. Firenze.
- Montpellier, 292.
- Monza, 259; S. Biagio, ospedale, 183, 258.
- Moorman J., 268n, 301n, 302n, 313n.
- Morghen R., 322n.
- Morimondo, abate di -, 70.
- Mortari L., 162n.
- Moschini Marconi S., 137n, 154n, 159n, 165n.
- Mostardi F., 326n.
- München, Alte Pinakothek, 143; Bibliothek St. Anna, 28.
- mulieres religiosae o sanctae o penitentes*, 17, 18, 20, 43, 53, 57, 77, 96, 277, 282, 293, 297, 299, 305, 307, 310, 312, 350.
- Murray A., 79n, 95n.
- musulmani, 29.
- Napoli, 329n.
- Narbona, 110, 292; vescovo di -, 305.
- Ne nimia religionum diversitas*, 277.
- Nessi S., 309n.
- New York, Columbia University, 19.
- Nicodemo, 151.
- Nicolaus Glassberger, 174, 199, 298.
- Nicolini U., 308n.
- Niccolò papa IV, 301, 309.
- Noè, 126.
- nonna*, 66.
- Norberto di Xanten, 72, 324.
- Northampton, 302.
- Noschitzka C., 91n.
- Novara, clarisse di -, 174, 351.
- Novelli L., 313n.
- Nürnberg, 234; clarisse di -, 34, 199; monastero dell'ordine di S. Maria Maddalena, 300.
- Obazine, Congregazione di -, 71.
- Observantiae S. Damiani*, 172.
- Occhipinti E., 270n.
- Odoardi G., 284n.
- Oignies, 78.
- Olanda, 15, 108, 301.
- Olgiate F., 196n, 201, 226n.
- Oliger L., 19, 40, 199, 205n, 208n, 211n, 215n, 217, 233, 234, 251n, 267n, 268n, 274n, 278n, 279n, 280n, 282n, 283n, 284n, 286n, 292n, 313n, 326n.
- Omaechevarria I., 196n, 201, 247n, 255n, 274n, 275n, 276n, 277n, 278n, 286n, 287n, 288n, 295n.
- Onorio papa III, 78, 216, 249, 251, 269, 272, 286, 356.
- Orazio, 84n.
- Ordine della Penitenza di S. Maria Maddalena*, 297.

- Ordo laicorum*, 105.
Ordo pauperum dominarum de Valle Spoletana sive Tuscia, 8, 44, 45, 278, 286, 350.
Ordo poenitentiae (poenitentium), 322.
Ordo s. Clarae, 8, 44, 47, 269, 280, 291, 293, 294, 296, 299, 300, 303, 351.
Ordo S. Damiani, 8, 43, 47, 257, 260, 269, 285, 287, 289-291, 293, 295, 296, 299, 302-305, 345.
 Orléans, 108.
 Osservanza, 152, 279.
 Ottokar I di Boemia, 200, 302.
 Oxford, 301.

 Pacifica di Guelfuccio, 174, 275.
 Pacifico, frate, 175, 284, 296.
 Pacini G. P., 77n.
 Pacino di Bonaguida, 150n.
 Padova, 174, 266n; Battistero del Duomo, 186n.
 Paesi Bassi, 15, 57, 58, 322.
 Palluechini R., 137n, 154n, 155n, 161n, 164n.
 Pamiers, 119n, 122.
 Pamplona, 253, 296; S. Maria delle Vergini, monastero, 295.
 Pandžić B., 202n, 302n.
 Pantoni A., 308n.
 Paolo, apostolo (s.), 93.
 Paolo Veneziano, 137, 154, 155, 156; Bottega di -, 156; Seguace di -, 155.
 Papi M. D., 307n.
 Paracletto, congregazione, 68, 69, 342.
 Parigi, monastero di beghine, 293n.
 passagini, 107n.

 Pásztor E., 249n, 250n, 266n, 327n.
 Pataria, patarini, 107n, 118, 120-121, 124, 127, 128.
 Patschovsky A., 109n, 113n, 114n, 117n, 118n, 122n, 123n, 124n.
 pauliciani di Armenia, 106
Pauperes Christi, 127.
Pauperes dominae, 36, 39, 43, 44, 50, 52, 55, 167, 171, 173, 174, 179, 186, 247, 249, 259, 261, 273, 280, 286, 287, 326, 344.
Pauperes inclusae de S. Damiano v. Pauperes dominae.
Pauperes moniales inclusae o reclusae, 38, 45, 285.
 Pavan G., 163n.
 Péano P., 78n.
 Pellegrini L., 269n, 273n, 299n.
 Pelliccia G., 64n.
 Penco G., 313n.
 penitenti, 57, 248.
 penitenti femmihili v. bizzoche.
 Pennacchi F., 183n, 195n, 197, 221n, 222, 223, 225n, 229n, 231, 233n, 267n, 288n.
Pericoloso, 85-87, 270.
 Périgueux (Aquitania), 294, 305.
 Perugia, 30, 31, 253, 273, 279, 284; Monteluca, monastero, 252, 278, 288, 289; Università, 8, 12, 13.
 Petit F., 72n.
 Pfullingen (Württemberg), monastero, 299.
 Philippine de Porcellet, 387n.
Pia credulitate tenentes (15 aprile 1288), 290n.
 Pier Damiani (s.), 127.
 Pietro Abelardo, 68, 69, 347.
 Pietro Capotosto, parroco di S. Maria del Poggio a Viterbo, 307.

- Pietro Cattani, 247.
 Pietro da Rimini, 142, 143.
 Pietro il Venerabile, 105.
 Pietro da Verona, domenicano
 (S. Pietro Martire), 51, 160.
 Pillon L., 310n.
pinzochere v. bizzoche.
 Pio papa XI v. Ratti A.
 Piove di Sacco (Padova), 136,
 187; S. Martino, 155.
 Pisanu L., 269n.
 pittori anonimi: Pittore emi-
 liano (c. 1480-85), 152; - pa-
 dovano (c. 1375), 160; - pie-
 montese (Bastia Mondovi), c.
 sec. XV), 137n; - riminese o
 Maestro della Madonna Cini
 (c. 1330), 143-144, 145; - ri-
 minese (c. 1340-50), 146; - ri-
 minese (c. 1360), 147; - ve-
 neziano (fine sec. XIV - inizi
 sec. XV), 163; - veneziano (se-
 conda metà sec. XV), 165.
pizzochere v. bizzoche.
 Platone, 127.
 Poitiers, Centre d'Études Supé-
 rieures de Civilisation médié-
 vale, 103, 106, 241n.
 Pontigny, abate di -, 70.
 Portmann M. L., 320n.
 Porziuncola v. Assisi.
 Poulenc J., 54, 58.
 poveri cattolici, 41, 42, 115, 122.
 poveri di Lione, 42, 107, 109,
 111, 112, 114, 116, 117.
 poveri di Lombardia, 107, 112,
 114, 116, 117.
 poveri riconciliati, 42, 115-116.
 Praga, 137, 185, 198, 200, 201,
 298, 352; Galleria Nazionale,
 155, 164; S. Salvatore, mona-
 stero, 302; S. Vito, cattedrale,
 161.
 Prassede di Roma, 54, 58.
 Prébayon (Provenza), 71.
 Preger W., 109n, 115n.
 Prémontré, ordine di -, 72, 271,
 297, 342.
 Previtali G., 143.
Privilegium paupertatis, 38, 170,
 176, 182, 188, 206, 213, 215,
 216, 217, 288, 290, 324.
 Processo di canonizzazione di
 Chiara di Assisi, 29, 30, 55,
 170, 174, 180, 183, 187, 188,
 189n-190n, 226-231, 234, 236,
 238, 281, 318n, 324, 325, 345,
 351, 356.
 Prodi P., 277n.
*protoregula v. Francesco di As-
 sisi*, scritti.
 Prouille (Linguadoca), Santa Pre-
 dicazione, monastero, 75, 116.
 Provenza, 53, 78, 293, 318.
 Pseudo Rainerio v. Anonimo di
 Passau.
 Puglia, 160.
 Pujmanova O., 148n.
pyzocaræ v. bizzoche.
Quanto studiosius (31 maggio
 1255), 299n.
Quasdam litteras (4 giugno 1296),
 270.
 Quéatif J., 34, 298n.
Quia vos (16 settembre 1252),
 208.
Quo elongati (28 settembre 1230),
 38, 184, 251, 286.
Quoniam ut aut (1 maggio 1230),
 238n.
Quoties a nobis (23 agosto 1247),
 207n.
Quoties cordis (14 dicembre 1227)
 285.

- Raimond Roger, conte di Foix, 122.
- Raimondo Boazoni, 258.
- Raineri G., 137n.
- Rainerio (Raniero) Sacconi, 113, 346.
- Rambaud-Buhot J., 64n, 65n.
- Raniero (Rainero) da Borgo S. Sepolcro, 162.
- Raoul di Coggeshall, 107.
- Raoul Glaber, 107.
- Ratti A. (Pio papa XI), 199, 200.
- Ravenna, 137n, 143; Museo Nazionale, 163; S. Chiara, ex monastero, 142.
- Ravenna, cognata d'Umiliana, 335.
- Raymond de Sainte-Foy, 119n. recluse (incluse, incarcerate), 17, 18, 19, 20, 57, 66, 76, 77, 84, 276, 296, 301n, 308, 311, 342, 352.
- Redigonda L. A., 75.
- Regensburg, Ordine di S. Maria Maddalena, monastero, 300.
- Reggio Emilia, Museo, 148.
- Regula* di S. Chiara v. Chiara di Assisi, Scritti.
- Regulae* di S. Francesco v. Francesco di Assisi, Scritti.
- Reims, 104, 108, 292.
- Religionum diversitatem nimiam*, 309.
- Renania, 17.
- René de Nantes, 267n.
- Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno qui sunt in Alamania*, 108-109, 116, 120.
- Ricchini T. A., 113n.
- Rieti, 138, 334; Pinacoteca, 161.
- Rigon A., 313n.
- Rinaldo, card. di Ostia, 196, 208, 274n, 286, 296.
- Robert Grosseteste, 301.
- Roberto d'Angiò re di Sicilia, 328.
- Roberto d'Arbrissel (s.), 67, 68, 105, 241, 242n, 320n.
- Robinson P., 196n, 201, 290n.
- Rocca G., 64n, 89n.
- Rocco (s.), 152.
- Roisin S., 320n.
- Roggen H., 185.
- Roma, 16, 30, 75, 78, 97, 137, 266n, 355; Pinacoteca Vaticana, 160; S. Sisto, monastero domenicano, 298.
- Romagna, 131, 134, 140, 147, 305.
- Romeri C., 268n, 284n.
- Rosa da Viterbo (s.), 49, 307, 317, 333, 352.
- Roubaud, beghine di -, 78, 293n, 337n.
- Ruaro Loseri L., 156n.
- Rufino d'Assisi, frate, 38, 281.
- Ruggero di Todi, frate, 334n.
- Ruh K., 219n.
- Rusconi R., 7-8, 12, 36-37, 39, 41, 42-43, 44-45, 47-48, 51, 173, 263-313, 349-351, 355.
- Sabatier P., 171n, 215, 272n, 278n, 324n.
- Sacra Scrittura, 114n, 119, 121, 123, 128, 138, 189, 348; Antico Testamento, 97, 117; Genesi, 123; Cantico dei Cantici, 150n; Ezechiele, 126; Nuovo Testamento, 117, 125, 172, 184, 189, 212; Matteo, 126; Luca, 111, 126; Giovanni, 190; Atti degli Apostoli, 124, 348; ep. Paolo, 21, 22, 111, 120, 126; ep. Pietro, 127.

- Sacrosancta Romana Ecclesia*, 249n.
- Salamanca, S. Maria, monastero, 296; vescovo di -, 305.
- Salimbene de Adam (da Parma), 39, 51, 326n.
- Salomè, regina di Polonia, 319.
- Saluzzo, Rifreddo, monastero cistercense, 74.
- Salvi G., 278n.
- sanctimoniales*, 17, 18, 66n.
- Sandri G., 284n.
- S. Arcangelo di Romagna, Municipio, 161.
- S. Giacomo, Ordine di -, 321.
- S. Leonardo, romitorio di -, 18.
- S. Maria degli Angeli (Porziuncola) v. Assisi.
- S. Salvatore di Collalto, 140.
- S. Severino Marche, S. Salvatore di Colpersito, monastero, 175, 253, 281-282, 283.
- Saraceni, 29, 66, 138-139, 171, 190n.
- Saragozza, 296.
- Sassetta, Stefano di Giovanni detto il -, 163n.
- Sassi R., 308n, 309.
- Sbaraglia G., 285n.
- Scheutem P., 81n.
- Schmitz Ph., 64n.
- Schmucki (von Rieden) O., 14-15, 45-47, 47, 325n.
- Schulenburg J. T., 99n, 319n.
- Scivoletto N., 23, 25, 26, 26, 30, 35.
- Scolastica (s.), 140.
- Scuola Adriatica, 141n.
- Selge K. V., 109n, 113n, 114n, 117n, 118n, 121n, 122n, 123n, 124n, 266n.
- Sempringham (diocesi di Lincoln), 69.
- Sensi M., 175n, 273n, 274n, 323n.
- Series Berolinensis*, 270n.
- Series generalis capituli Neapolitani*, 270n, 291, 294, 297.
- Series provinciarum Saxonica*, 270n.
- serviti, 18.
- serviziali (*servientes*), 179-181, 186.
- Seton W., 196n, 199, 200, 201n, 220, 221, 222, 233, 254n, 303n.
- Sevesi P. M., 256n, 283n, 284n, 285n, 287n.
- Sicut manifestum* (17 settembre 1228), 288n.
- Siena, 160n, 253, 254, 279, 284; Pinacoteca Nazionale, 28, 139n; S. Maria fuori porta Camollia, monastero, 197, 250, 275, 278-279; S. Petronilla, monastero, 184, 254.
- Silvestri G., 274n, 275n.
- Simone, eremita camoldolese, 334.
- Simone da Collazzone, 227.
- Sinibaldo Fieschi v. Innocenzo papa IV.
- Siro Morone, 257.
- Sisto A., 293n.
- Smet J., 74n.
- Società internazionale di Studi francescani v. Assisi.
- Solet annuere* (29 novembre 1228), 207n, 208, 254, 281, 282.
- Sorio B., 234n.
- sorores minores*, 50, 178, 181, 184, 273, 301-302.
- sorores paenitentiae*, 51, 77.
- sorores pauperes*, 24, 212.
- Spagna, 68, 190, 303, 304.
- Specchio delle Vergini* (*Speculum virginum*), 82.
- Speculum perfectionis*, 171n.

- Spello, 273n ; S. Maria di Vallegloria, monastero, 174, 197, 273, 274n, 275.
- Sperandeo, abate di S. Pietro a Gubbio, 313.
- speronisti, 118.
- Spirito S. v. Di Mattia Spirito.
- spirituali francescani, 16, 32, 104, 261, 329.
- Spoleto, 287, 309n ; S. Paolo, monastero, 178, 312.
- Staffarda, abbazia cistercense, 74.
- Stanislao da Campagnola, 13, 45, 265n, 273n, 274n, 279n, 287n, 307n, 333n.
- Stefano, frate, 280.
- Stefano di Borbone, 117, 118, 123n, 346.
- Stefano Harding (s.), abate di Cîteaux, 70.
- Stefano d'Obazine, 71.
- Strassburg, monastero « Auf dem Rossmarkt », 299.
- Stuart S. M., 64n, 90n.
- Stuttgart, Staatgalerie, 139n.
- Subasio, 20, 273n.
- Supra montem* (18 agosto 1289), 309, 310.
- Talamello, 135 ; chiesa del cimitero, 150.
- Tanchelmo di Anversa, 105, 108.
- Tart, 70, 71.
- Teodulfo d'Orléans, 127.
- Terz'Ordine francescano, 57, 318, 327, 333.
- Testamentum* di S. Chiara v. Chiara d'Assisi, scritti.
- Testamentum* di S. Francesco v. Francesco di Assisi, scritti.
- Thomson W. L., 252n, 275n, 284n, 285n, 286n, 288n, 289n, 290n, 295n, 296n, 299n, 304n, 305n, 306n.
- Thouzellier Ch., 42, 121n.
- Tifisi (U.R.S.S.), 137 ; Galleria, 154.
- tixerands*, 122.
- Tocco F., 51.
- Todi, 43, 45, 287 ; Centro di studi sulla spiritualità medievale, 12, 55 ; Montecuti, monastero, 45 ; S. Leucio, abbazia, 44 ; S. Maria di Montesanto, monastero, 44.
- Tolosa, 75, 108, 116, 292, 293 ; Biblioteca, 113.
- Tomaso da Modena, 140.
- Tommaso, fratello di Filippa Mareri, 331.
- Tommaso d'Aquino (s.), 98, 160.
- Tommaso da Celano, 11, 175, 197, 216, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231-232, 233, 235, 237, 238, 244n, 331 ; *Legenda S. Clarae virginis* (?), 29, 34, 38, 183, 188, 195n, 197, 221, 222-226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 244n, 267n, 288n, 331, 356 ; *Tractatus de miraculis*, 54 ; *Vita I*, 32, 175, 178, 232, 281, 282n, 285, 317n, 355 ; *Vita II*, 32, 172, 175n, 282n, 355.
- Tommaso di Eccleston, 301n.
- Tommaso da Pavia, 280, 281.
- Torriti P., 139n.
- tortolani, 118.
- Toscana, 57, 160n, 206, 216, 240, 286, 295.
- Toso d'Arenzano, R., 332n.
- Tractatus de miraculis* v. Tommaso da Celano.
- Trento, Concilio di -, 20, 89 ;

- S. Maria « de Virginibus », 201, 284n.
- Tresatti F., 284n.
- Trieste, 29, 186, 157; monastero, 156n; Museo Civico di Storia e d'Arte, 156; vescovo di -, 158.
- Trnava (Nagyszombat), 260.
- Troyes, vescovo di -, 68.
- Turchi, 29, 139.
- Ubertino da Casale, 329n.
- Ugo d'Avallon, vescovo di Lincoln (s.), 94, 321.
- Ugo di Cluny (s.), 66.
- Ugo di Digne, 298n, 318.
- Ugo di Lincoln (s.) v. Ugo d'Avallon.
- Ugo di Pontigny, 70.
- Ugolino d'Ostia card. (poi Gregorio papa IX), 8, 38, 40, 43, 44, 45, 170, 175, 177-178, 179, 181-184, 188, 189n, 190, 197, 201, 205n, 206, 207, 215, 216, 232, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 258, 260, 266, 269, 275, 277-278, 281, 283-288, 289n, 295-297, 302, 303, 304, 305-306, 312, 344, 350, 356; *forma vite vel religionis pauperum dominarum de Valle Spoletina sive Tuscia*, 16, 20, 39, 41, 172, 177, 179-182, 184-185, 187, 206n, 207, 211, 255, 277, 279, 284, 287, 295, 344.
- Ulm, monastero di « Uff dem Gries », 174, 298.
- Umberto di Romans, 122.
- Umbria, 272n, 312.
- Umiliana dei Cerchi, 19, 49, 56, 57, 306-307, 318, 329-330, 332-336, 352.
- umiliati, 16, 107, 108, 115, 122, 242, 248, 258, 322.
- Ungari, 66.
- Ungheria, 259, 260.
- Uppsala, Universitätsbibliothek, 33, 214n, 217n.
- Urbania (Castel Durante), S. Giovanni Decollato, Confraternita, 140, 141.
- Urbano papa IV, 219, 269, 280, 292, 303, 309; Regola, 32, 33, 219, 299.
- Urbino, Galleria Nazionale delle Marche, 146.
- Uriba A., 215n.
- Vadstena, monastero delle brigidine, 214n.
- Vaduz, Collezione Liechtenstein, 146.
- valdesi, valdismo, 41, 42, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119n, 120, 121, 123, 294, 348.
- Valdesio di Lione, 109, 120, 121, 242.
- Valence, vescovo di -, 113.
- Valenciennes, 72.
- Valle Reatina, 16.
- Valle Spoletana, 257, 275n, 284, 346, 347.
- van der Borne F., 266n.
- van Dijk A., 59.
- van Dijk W., 49, 54.
- van Heel D., 219n.
- van Ortrov F., 216.
- van Wely D., 301n.
- Vauchez A., 48, 49, 50, 51, 52, 54-59, 315-337, 318n, 328n, 350, 351, 352, 356.
- Vázquez I., 268n, 277n, 278n, 287n, 295n, 296n.

- Veneto, 131, 134, 137, 147.
 Venezia, 135, 138, 160n, 163, 174; Collezione Cini, 144; Gallerie dell'Accademia, 137n, 154, 159n, 165; S. Antonio di Castello, 159; S. Chiara, chiesa, 154; S. Pantalon, 187n.
 Verdo J., 241n, 243n.
 Verona, 138, 174; Museo di Castelvecchio, 139n; S. Bernardino, Biblioteca Vecchia, 139n; S. Maria in Campo Marzio, monastero, 284.
 Veronica (s.), 157.
vestitae, 77.
 Vézelay, 21, 22.
 Vichinghi, 66.
 Vienna, 138; Kunsthistorisches Museum, 164.
 Vienne, Concilio di -, 299n.
 Vinas J., 266n, 293.
 Vincenzo di Beauvais, 53.
 Violante C., 120-121, 124, 355n.
Virtutem sibi (19 aprile 1234), 296n.
Vita Agnetis, 198, 200.
Vita di Santa Chiara, 224, 235.
 Viterbo, S. Giovanni in Zoccoli, 154n; S. Maria del Poggio 307; S. Rosa, chiesa e monastero, 153, 154n, 307, 318n.
 Vito da Cortona, 19, 306n, 330, 333, 334, 336n.
 Viveto, compagno di Valdesio, 120.
 Volpe C., 140n, 142n, 143n, 144, 145n, 147n, 150.
 Volpe G., 122.
 von Auw L., 329n.
 Vorreux D., 21-22.
 Vyskočil J. K., 196n, 198n, 200, 201.
 Wadding L., 135n, 184n, 202, 211, 214, 215n, 237.
 Waitz G., 121n.
 Wallonic, 77.
 Watton, monastero, 84-85.
 Wauer E., 265, 268n, 292n, 297n, 299n, 300n, 302n.
 Welter J. Th., 81n.
 Wenk K., 200n.
 Werner E., 103, 120.
 Wiesen D. S., 97n.
 Wilms H., 298n.
 Wolfenbüttel, 199.
 Würzburg, monastero di beghine, 290.
 Zanino di Pietro, 136n, 161.
 Zanoni L., 122n, 242n.
 Zarneke L., 266n.
 Zeri F., 144, 160n.
 Zöllig B., 266n.
 Zucchini G., 152n.

INDICE DEL VOLUME

Premessa	7-8
Verbali delle sedute	9-59
JACQUES LECLERCQ, <i>Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII</i>	61-99
GIOVANNI GONNET, <i>La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici</i>	101-129
FABIO BISOGNI, <i>Per un census delle rappresentazioni di Santa Chiara nella pittura in Emilia, Romagna e Veneto sino alla fine del Quattrocento</i> .	131-165
CLARA GENNARO, <i>Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle « Pauperes dominae » di S. Damiano alle Clarisse</i>	167-191
ENGELBERT GRAU, <i>Die Schriften der heiligen Klara und die Werke ihrer Biographen</i>	193-238
RAOUL MANSELLI, <i>La Chiesa e il francescanesimo femminile</i>	239-261
ROBERTO RUSCONI, <i>L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII</i>	263-313
ANDRÉ VAUCHEZ, <i>L'ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles</i>	315-337
Tavola rotonda: <i>Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII</i>	339-357
Indice dei nomi	359-380

*Finito di stampare il 19 giugno 1981
presso la Tipografia Porziuncola
Santa Maria degli Angeli - Assisi*