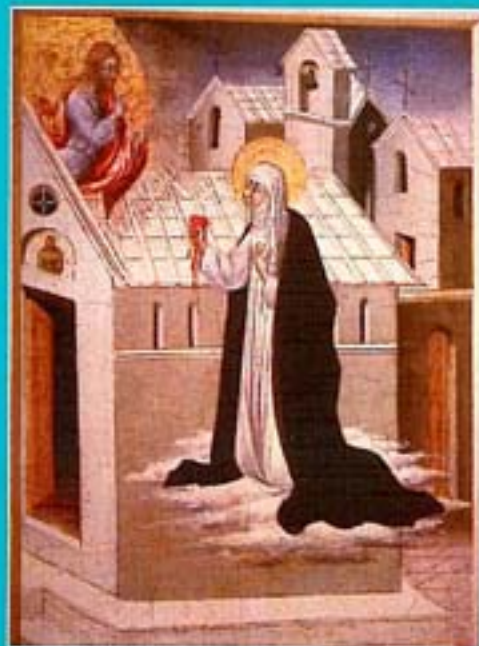


QUADERNI  
della Libera Università «Maria SS. Assunta»  
LUMSA - Roma

18.

# LA ROMA DI SANTA CATERINA DA SIENA

A cura di  
MARIA GRAZIA BIANCO



EDIZIONI STUDIUM

QUADERNI  
della Libera Università «Maria SS. Assunta»  
LUMSA - Roma

---

18.

QUADERNI  
della Libera Università «Maria SS. Assunta»  
LUMSA - Roma

---

18.

LA ROMA DI SANTA CATERINA  
DA SIENA

A cura di  
MARIA GRAZIA BIANCO

EDIZIONI STUDIUM

Presentazione	IX
I. L'idea di Roma in Caterina da Siena, di <i>Giuliana Cavallini</i>	1
II. La Roma di Caterina, di <i>Ludovico Gatto</i>	13
III. Siena e la Curia pontificia nel 1378, di <i>Paolo Nardi</i>	49
IV. Santa Caterina e il Collegio dei cardinali di Urbano VI, di <i>Edith Pasztor</i>	67
V. Le lettere di santa Caterina sullo scisma, di <i>Antonio Volpato</i>	75
<p>Premessa: le circostanze dell'elezione e l'inizio dello scisma, p. 75. - GLI ARGOMENTI DELLA PUBBLICISTICA CATERINIANA. <i>Argomenti di carattere giuridico contro i cardinali e Clemente VII</i>, p. 81. - 1. Regolarità dell'elezione di papa Urbano VI, p. 81. - 2. Argomenti <i>ad hominem</i>, p. 83. - <i>Argomenti extragiuridici contro i clementisti</i>, p. 89. - 1. L'argomento <i>ex verecundia</i>: il sostegno dei servi di Dio, p. 89. - 2. Argomenti <i>ad personam</i>: l'indegnità dei cardinali, p. 93. - 3. Argomenti <i>ab utili</i>, p. 97. - <i>Strategie</i>, p. 101. - 1. Minimizzare il danno, p. 101. - 2. L'accusa di eresia, p. 102. - 3. Demonizzazione degli avversari, p. 104. - 4. Minacce di pe-</p>	



ne terrene e spirituali, p. 108. - 5. Interventi indiretti e diretti presso signorie e sovrani, p. 112. - 6. Dalla *via iuris* alla *via facti*, p. 115. - 7. Conclusione, p. 117.

VI. La 'navicella di Pietro' e gli eventi del soggiorno romano di Caterina da Siena nell'arte figurativa, di *Diega Giunta* 119

1. Premessa: la tematica Caterina e la Chiesa, p. 119. - 2. Caterina ricevuta da Urbano VI, p. 121. - 3. Urbano VI ritorna in Vaticano, p. 126. - 4. Caterina pacifica i Romani con il 'padre loro', Urbano VI, p. 130. - 5. La 'navicella della Chiesa' grava sulle spalle di Caterina, p. 135. - 6. Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa, p. 137. - 7. Il profetico annuncio: «Dopo la tempesta il Signore darà il sereno», p. 141. - 8. Caterina nella 'navicella della Chiesa', p. 143.

VII. Temi patristici in Caterina: la navicella di Pietro, di *Maria Grazia Bianco* 149

1. Premessa, p. 149. - 2. Il Cristo, Pietro, il Pontefice nell'esistenza di Caterina, p. 152. - 3. La Chiesa, navicella (e cattedra), p. 157. - 4. Pietro, i cristiani, il Pontefice, p. 162. - 5. Pietro e i dodici a pesca, p. 165. - 6. Conclusione, p. 167.

VIII. Le orazioni. Uno sguardo di fede e d'amore su Dio e sul mondo, di *Chantal van der Plancke* 171

1. Luce e tenebre, p. 171. - 2. Cos'è dunque per lei la preghiera?, p. 172. - 3. Le orazioni «romane», p. 173. - 4. Preghiera nella Festa di san Tommaso apostolo, p. 174. - 5. Un consiglio di «oranti», p. 175. - 6. Lotta e contemplazione, p. 177. - 7. Un grido d'amore unito al sangue di Cristo, p. 178. - 8. La preghiera come sostegno della Chiesa, p. 179. - 9. Una fecondità che viene da Cristo, p. 180. - 10. Il fondamento sacramentale e liturgico della preghiera di Caterina, p. 181. - 11. Lume e fuoco, p. 182.

IX. La lettera di santa Caterina da Siena scritta al re d'Ungheria, di *Zoltán Stif* 185

X. Sainte Catherine de Sienne et la paix en Europe, di *Georges Barthouil* 199

XI. Caterina da Siena e il sangue dei martiri, di *Marco Bartoli* 219

XII. Caterina e Robina: profezia e antiprofezia al tempo del grande scisma d'Occidente, di *Alessandra Bartolomei Romagnoli* 229

XIII. Santa Caterina da Siena e la mistica della misericordia, di *Ludmila Grygiel* 257

1. Sant'Anselmo, p. 258. - 2. Le mistiche di Helfta, p. 259. - 3. Santa Caterina da Siena, p. 261. - 4. Santa Teresa di Lisieux, p. 265. - 5. Santa Faustina Kowalska, p. 266. - 6. La pastorale, p. 269. - 7. Giovanni Paolo II, p. 270.

XIV. Santa Caterina: per un linguaggio «altro», di *Daniella Iannotta* 273

1. La crisi della razionalità e la svolta fenomenologico-ermeneutica della filosofia, p. 276. - 2. Rilievi critici e proposte del pensiero femminile, p. 283. - 3. La scienza dell'amore, p. 292.

XV. Ministero petrino e romanità. Suggestioni canonistiche da letture cateriniane, di *Giuseppe Dalla Torre* 299

1. Annotazioni preliminari, p. 299. - 2. Origini e natura dell'autorità pontificia, p. 302. - 3. Carattere dell'autorità pontificia, p. 305. - 4. Non precarietà dell'autorità pontificia, p. 307. - 5. Carattere ministeriale dell'ufficio petrino, p. 309. - 6. Legittimità della sua trasmissione, p. 311. - 7. Ministero petrino e romanità, p. 316. - 8. Conclusioni: Caterina e la «Costituzione materiale» della Chiesa, p. 319.

XVI. Santa Caterina e la tradizione laudistica, di <i>Francesco Luisi</i>	323
1. La tradizione laudistica fino al 1300, p. 325. - 2. La tradizione laudistica dopo il 1300, p. 328.- 3. La laude e Caterina, p. 331.	
XVII. Santa Caterina nell'età della Controriforma, di <i>Francesca Russo</i>	357
XVIII. Problemi di iconografia cateriniana in Polonia, di <i>Maria Adelaide Mongini</i>	369
XIX. Il restauro della Cappella del Transito, di <i>Luciano Garella</i>	383
XX. Cappella di santa Caterina da Siena o del Transito, di <i>Patrizia Polonio Balbi</i>	391
Stato di conservazione e interventi di restauro, p. 391.	
XXI. Restauro dei monumenti cateriniani nella Basilica di S. Maria sopra Minerva, di <i>Giovanni Monti</i>	395
XXII. Il restauro della tomba di santa Caterina da Siena nella Basilica di S. Maria sopra Minerva a Roma, di <i>Sibylle Nerger</i>	399
Lo smontaggio, p. 401. - Il sarcofago, p. 402. - La scultura della giacente, p. 405. - Il rimontaggio, p. 408. - L'altare, p. 408. - L'angelo reggicartiglio, p. 409.	
XXIII. La santità nel cinema: <i>Io Caterina</i> , di <i>Claudio Siniscalchi</i>	411

*Sono questi gli Atti del Convegno «La Roma di santa Caterina da Siena», che si è svolto in Roma dal 5 al 9 settembre 2000 nell'ambito del «Giubileo dei Docenti Universitari», per iniziativa della Facoltà di Lettere e Filosofia della Libera Università Maria SS. Assunta (LUMSA) e del Centro Nazionale di Studi Cateriniani (C.N.S.C.). Il Convegno, che ha avuto preziosi contributi da studiosi di varie nazionalità, si è concluso in Sessione congiunta con il Convegno «La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo», promosso dalla Università della Tuscia e dalla LUMSA.*

*Il tema, per se stesso ricco d'interesse, si rivelava particolarmente opportuno per la coincidenza con il Grande Giubileo, che attirava a Roma pellegrini da ogni parte del mondo. Anche Caterina era stata, a suo modo, una «romea»: il suo impegno per «il luogo dei ss. Apostoli Pietro e Paolo» aveva orientato il suo lungo peregrinare, dapprima dentro i confini della Toscana, poi ad Avignone e finalmente a Roma. E qui la sua casa si era aperta all'accoglienza dei pellegrini.*

*È sorto quindi spontaneo il desiderio di conoscere la realtà di quella Roma dove Caterina, in ossequio all'invito di Urbano VI, metteva piede il 28 novembre 1378, e dove avrebbe consumato i suoi ultimi mesi di vita nell'impegno ardente per la pace nell'unione.*

*Il Convegno si è dunque proposto d'indagare e approfondire la realtà di quella Roma che da appena 18 mesi aveva accolto entusiasta il ritorno del Papa; la sua situazione a livello storico-politico (Gatto, Nar-*

di, Pasztor); il clima spirituale (Bartolomei Romagnoli, Grygiel, van der Plancke), insieme con le risonanze, nell'animo di Caterina, delle antiche memorie cristiane (Cavallini, Bartoli); il costante impegno per l'unità e la pace (Volpato, Barthouil, Stift); la singolare capacità di comunicazione della Senese (Iannotta).

Non si è mancato di rilevare alcuni riflessi postumi della figura di Caterina nella cultura (Russo), nella iconografia (Mongini, Giunta) e nel cinema (Siniscalchi). Altri (Luisi, Bianco, Dalla Torre) hanno richiamato l'attenzione su alcune fonti del sentire cateriniano.

Un contatto quasi sensibile con la Roma di santa Caterina è stato offerto dalla visita di due luoghi particolarmente legati al soggiorno romano di lei, illustrati dai curatori dei recenti restauri: la Cappella del Transito, eretta nel luogo tradizionalmente identificato come quello dove il 29 aprile 1380 si spegneva la sua giovane vita (Garella, Polonio Balbi), e la quattrocentesca statua giacente del suo sepolcro in S. Maria sopra Minerva, deturpata nell'Ottocento da uno strato di vernice colorata e ora restituita alla purezza del marmo (Monti, Nerger).

Sarà compito di questi Atti contribuire a intendere e apprezzare l'azione di Caterina nella sua Roma.

G. CAVALLINI - M.G. BIANCO

## I. L'IDEA DI ROMA IN CATERINA DA SIENA

GIULIANA CAVALLINI

Il nome Roma s'incontra molto raramente negli scritti di Caterina da Siena, ma la realtà che il nome indica è viva nel suo spirito. Nelle lettere in cui insiste con Gregorio XI per il ritorno della sede papale a Roma, il nome è immancabilmente sostituito dalla espressione «il luogo vostro», e il possessivo è talvolta rinforzato dalla specificazione che fonda il possesso: «il luogo vostro delli gloriosi Pietro e Paolo»<sup>1</sup>.

Viene spontaneo il ricordo della triplice invettiva di san Pietro nel Paradiso dantesco: «Colui che usurpa in terra il luogo mio / il luogo mio, il luogo mio che vaca / nella presenza del Figliuol di Dio» (*Par.* XXVII, 22 ss.). Qui tuttavia la «vacanza» non sta nella indegnità di chi lo occupa, ma nell'assenza di chi è tenuto ad occuparlo: non si tratta dell'usurpazione dell'ufficio, ma dell'abbandono del luogo connesso all'ufficio.

Caterina insiste sul dovere che quel «vostro» implica: «venite a tenere e possedere il luogo vostro». Il possesso coinvolge il dovere di una presenza attiva che si attua nel governo. Quel luogo è suo, del Vescovo di Roma, a lui dato perché di lì, per le vie tracciate dai Romani in Europa e nei paesi mediterranei, si diramasse nel mondo il messaggio

<sup>1</sup> *Let.* 252, a Gregorio XI. *Lettere di S. Caterina da Siena vergine domenicana*, con pref. e note di P.L. Ferretti del medesimo Ordine, 5 voll., Siena 1918-1930. Essendo questa edizione fuori commercio, cito soltanto la numerazione delle lettere, comune a tutte le recenti edizioni.

evangelico e rendesse gli uomini coscienti della pari dignità di ogni «creatura che ha in sé ragione», perché tutte figlie dell'unico Padre, dotate di uguale libertà, per cui non c'è distinzione tra uomo e donna, padrone e servo, schiavo e libero (cfr. *Gal* 3, 28). Di quell'affidamento Pietro e Paolo avevano firmato «la carta» col loro sangue.

Nel giugno del 1378, da Firenze, dove la missione di pace a lei affidata da Gregorio XI la teneva impegnata dal precedente inverno, Caterina inviava a Raimondo da Capua, allora in Roma, una lettera tutta permeata dal desiderio del martirio nel ricordo del sangue dei martiri, che ha «fondato le mura della santa Chiesa», e dal rammarico di non aver potuto spargere il suo allo stesso scopo. Il subitaneo cambiamento nell'attentatore che lascia cadere il coltello già puntato su di lei, l'affligge come una promessa mancata: «[...] lo sposo mio mi fece una grande beffa [...] onde io ho da piangere [...] perché non meritai che il sangue mio desse vita, né alluminasse le menti accecate né pacificasse il figliuolo col padre, né murasse una pietra col sangue mio nel corpo mistico della santa Chiesa, anco parve che fossero legate le mani di colui che voleva fare». Poi chiede a Raimondo d'insistere perché il Papa non tardi a far pace con Firenze, per compassione delle anime che «stanno in molta tenebra» e di lei che finché la pace non è conclusa non può lasciare la città, dove si sente come in prigione perché impedita di «venire costà – cioè a Roma – a gustare il sangue de' martiri e visitare la Santità sua, e ritrovarmi con voi a narrare gli ammirabili misteri che Dio in questo tempo ha adoperati»<sup>2</sup>.

Di lì a circa un mese, il 28 luglio, il messaggero con il desiderato ramoscello di ulivo entrava in Firenze, e Caterina ne dava l'annuncio ai discepoli con una esplosione di gioia: «O figliuoli carissimi, Dio ha udito il grido e la voce dei servi suoi [...] che tanto tempo hanno gridato sopra i figliuoli morti. Ora sono risuscitati, dalla morte sono venuti alla vita e dalla cecità alla luce. O figliuoli carissimi, i zoppi vanno, i sordi odono, l'occhio cieco vede e i muti parlano, gridando con grandissima voce: Pace, pace, pace!»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Lett. 295.

<sup>3</sup> Lett. 303, a Sano di Maco e altri figliuoli in Siena. Qui Caterina esprime l'esultanza per il ritorno dei figli al padre con parole simili a quelle che in *Mt* 11, 5 salutano l'avvento del Messia.

Caterina è ormai libera di tornare a Siena, ma il suo desiderio di venire a Roma non si attuerà che qualche mese più tardi, nel novembre.

Durante l'estate l'impegno di Caterina si concentrava nella stesura del *Dialogo*, alla quale aveva atteso, sebbene saltuariamente, anche durante il soggiorno fiorentino<sup>4</sup>.

La permanenza di quella straordinaria illuminazione sulla verità che, a quanto attesta Raimondo, si aprì a lei nell'autunno del '77 mentre era a Rocca d'Orcia, e le s'imprese nella mente così da poterla ripensare e meditare e tradurre in parole per comunicarla agli altri mediante l'opera dei suoi scrivani, è la chiave per comprendere nel pieno significato il concetto del «murare col sangue».

Il *Dialogo*, come è noto, presenta in sintesi l'arco della vicenda umana, dal degrado della stolta ribellione alla sapiente restaurazione dell'uomo nella primitiva dignità. L'inversione di rotta è determinata dall'intervento del Verbo eterno che, unendo in Sé le due nature, divina e umana, si fa «ponte» tra cielo e terra, e riapre all'umanità la via al Padre che è nei cieli<sup>5</sup>.

Questa immensa struttura non poteva esser fatta di sola terra, e neppure di pietre sovrapposte: occorre che le pietre fossero saldate insieme da una malta potente. La malta che darà compattezza al ponte lanciato verso l'infinito sarà dunque la calce ardente della divinità unita alla terra della umanità nel sangue versato da Cristo sulla croce<sup>6</sup>. Questo ponte incrollabile è la via certa che si apre a tutti senza costringere nessuno a prenderla.

Ma qui a Caterina si profila un dubbio: va bene, Cristo si è fatto ponte, ma poi è risalito al Cielo: che cosa rimane a noi che siamo qui sulla terra? La risposta è decisa: la via della dottrina sua, la via della verità che ci fa liberi nella manifestazione dell'eterno amore, rivelata da Cristo sulla croce e attestata dalla testimonianza degli apostoli, degli

<sup>4</sup> Cfr. S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Siena 1995/2, *Introduzione*, pp. XXVI-XXX. I riferimenti al testo sono indicati con *D.* seguito dal numero del par. in cifre romane, numerazione comune alle varie edizioni e alle traduzioni.

<sup>5</sup> Cfr. *D.* XXI.

<sup>6</sup> *D.* XXVI-XXVII.

evangelisti, dei martiri, delle vergini, cioè da quanti costituiscono la compagine della Chiesa, e stanno come lucerne a illuminare la via nel segnavia del sangue che, se nei martiri ha la sua più evidente manifestazione, è tuttavia presente nella sofferenza di chiunque s'impegna nella via della verità<sup>7</sup>. La Chiesa, infatti, è sempre in costruzione, e il detto comune in Roma «è come la fabbrica di S. Pietro», per qualcosa che sembra interminabile, potrebbe essere un riflesso di questa realtà.

Quel che risulta evidente dalla sintesi cateriniana è l'analogia tra il sangue di Cristo, che dà consistenza alla muratura del ponte che è Lui stesso, e quello dei vari membri della Chiesa, i quali, con la testimonianza della vita, contribuiscono a tener salda nel tempo quella via della dottrina proclamata e vissuta dal Verbo incarnato, ma spesso rimasta incompresa e perciò combattuta. Tornando Cristo al Cielo, il Padre manda lo Spirito di amore, il «maestro», capace di aprire alla Verità le menti e i cuori. È significativo che il trasferimento della via dal ponte visibile a quello invisibile si collochi nella Pentecoste, che segna la data di nascita della Chiesa, depositaria della dottrina e del sangue di Cristo, dal quale trae valore costruttivo il sangue della nostra sofferenza di ogni giorno<sup>8</sup>.

La stesura del *Dialogo* era terminata a metà ottobre, e forse proprio in quei giorni Urbano VI, tramite Raimondo, invitava Caterina a Roma: il 20 settembre 1378 aveva avuto inizio lo scisma, e al Papa premeva avere presso di sé persone affidabili. Tuttavia, sebbene l'invito venisse incontro al suo desiderio, la Senese non si affrettava a partire: chiedeva un ordine espresso, scritto, per evitare le troppe dicerie che di quel suo continuo viaggiare si facevano in Siena. Arrivato il rescritto partì, e il 28 novembre giungeva a Roma. Ricevuta in udienza da Urbano il giorno seguente, risollevò il coraggio a lui e a quel frammento di collegio cardinalizio rimasto fedele, con la sua certezza che Dio non abbandona la Chiesa, sua sposa<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. *D.* XXIX.

<sup>8</sup> *Ibid.*; cfr. *Lett.* 273: «[...] bagnato nel sangue suo, il quale valeva per lo sangue del Figliuolo di Dio».

<sup>9</sup> Cfr. *Vita*, 333-334. RAIMONDO DA CAPUA, *Vita di S. Caterina da Siena (Legenda Maior)*, trad. di G. Tinagli, a cura di G. D'Urso, Siena 1982/5. Cito il solo numero del paragrafo, comune a tutte le edizioni e traduzioni.

A due mesi dall'esordio dello scisma, già gli Stati di Europa si dividono in due opposti schieramenti: Urbanisti e Clementisti. Questi si fondano sulla pretesa invalidità della elezione di Urbano, che dicono forzata dal timore del popolo in subbuglio. Caterina non si lascia ingannare: c'è stato, sì, un tumulto della gente che reclamava un Papa romano o, almeno, italiano che non si allontanasse di nuovo da Roma, lasciando le Città del «Patrimonio» in balia dei legati stranieri, spesso causa di rivolta per il loro malgoverno<sup>10</sup>. Ma a rabbonire la gente era bastata la fittizia presentazione del decrepito cardinale Tebaldeschi nei paramenti papali, e quando si era venuti alla elezione la città era tranquilla.

Consapevole della situazione, Caterina prende decisamente la difesa della «verità di papa Urbano», cerca di trasmettere la sua convinzione a regnanti, a uomini di governo, a ecclesiastici e a laici<sup>11</sup>. Nella lettera ai tre cardinali italiani che hanno optato per Clemente, Caterina non si limita ad affermare la legittimità della elezione di Urbano della quale non possono dubitare, ma mette a nudo il motivo del loro voltafaccia: lo zelo di Urbano nel correggere i loro costumi, niente affatto lodevoli: «non poteste sostenere, non solamente la correzione di fatto, [...] ma la parola aspra reprehensibile vi fece levare il capo, e questa è la cagione per che (= per la quale) vi siete mossi [...] prima che Cristo in terra vi cominciasse a mordere voi il confessaste e riveriste come il Vicario di Cristo ch'egli è». Ma la contraddizione in cui sono caduti, dapprima proclamando Urbano vero papa, rendendogli omaggio, servendosi di facoltà ottenute da lui, poi affermando il contrario, li rivela bugiardi, quindi inaffidabili<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. *Lett.* 196, a Gregorio XI: «io conosco e so che a tutti in comune lor pare aver male fatto [...] non di meno, per le molte pene e cose ingiuste e inique che sostenevano per cagione de' mali pastori e governatori, lor pareva non potere fare altro».

<sup>11</sup> Cfr. *Lett.* 312, 317, 348, 362, a Giovanna di Napoli; 350, al Re di Francia; 357, a Lodovico il Grande di Ungheria e di Polonia; 313, al Conte di Fondi; 367, ai Signori Difensori di Siena; 341, a Angelo Correr Vescovo di Castello, ecc.

<sup>12</sup> *Lett.* 310. Questa lettera offre una interessante apertura sul concetto che Caterina ha della realtà «Italia». Infatti, mentre ammette un'attenuante alla ribellione degli ultramontani, per gli italiani non esistono scuse: «parlando umanamente, Cristo in terra italiano, e voi italiani [...] non vi poteva muovere la passione della patria». Da notare che dei tre cardinali, l'Orsini era romano, il Corsini fiorentino, il di Borzani milanese, e Cristo in terra, cioè Urbano, era nativo del Reame di Napoli. Ma per lei sono semplicemente e ugualmente italiani.

Caterina ha molta stima per la persona di Urbano, lo giudica il miglior Papa che la Chiesa abbia avuto da molti anni, ma si rende anche conto dei suoi punti deboli: nello zelo per la riforma dei costumi del clero, quella riforma da lei tanto desiderata e sollecitata, si è lasciato prendere la mano dal suo carattere impulsivo e duro e i suoi modi, talvolta brutali, hanno fatto scattare la ribellione dei cardinali francesi, tutt'altro che disposti a lasciare la vita comoda e libera di Avignone. Perciò, con la franchezza che impronta il rimprovero ai cardinali dissidenti, si rivolge a Urbano: «Mitigate un poco quelli movimenti sùbiti che la natura vi porge [...]. Come Dio v'ha dato il cuore grande naturalmente, così vi prego e voglio che v'ingeniare d'averlo grande sopra naturale, cioè che con zelo e desiderio della virtù e reformazione della santa Chiesa acquistiate un cuore virile, fondato in vera umiltà»<sup>13</sup>. Umiltà vera è quella basata sul confronto tra l'assoluto di Dio e il relativo creaturale; umiltà che apre l'anima al riconoscimento dei propri limiti e alla necessità del reciproco aiuto, e invita ad ascoltare chi parla come figlio geloso dell'onore del padre: «O santissimo padre, abbiate pazienza quando di queste cose vi fosse detto, però che elle non vi sono dette che per onore di Dio e salute vostra, sì come deve fare il figliuolo che ha tenerezza e amore al padre suo [...], che non può sostenere che si faccia cosa che torni a danno o a vergogna del suo padre» e, per evidenziare la realtà, si serve di una immagine di vita semplice che implica una reminiscenza evangelica: «Voi siete padre e signore dell'universo corpo della religione cristiana, tutti stiamo sotto l'ale della santità vostra: ad autorità potete tutto ma a vedere non più che per uno. Onde è di necessità che li figlioli vostri vedano e procurino, con schiettezza di cuore, senza timore servile, quello che sia onore di Dio, salute e onore vostro e delle pecorelle [...]. E io so che la santità vostra ha grande desiderio d'aver degli aiutatori [...] ma vi conviene aver pazienza nell'udire»<sup>14</sup>.

Pazienza nell'ascoltare, ma non per tollerare il male: chi è cosciente delle proprie responsabilità «ha pazienza in sé, non nel vituperio del suo Creatore»<sup>15</sup>. L'opera di risanamento della Chiesa è

<sup>13</sup> Lett. 364.

<sup>14</sup> Lett. 302.

<sup>15</sup> Lett. 305.

troppo urgente per essere lasciata a metà: va condotta al termine anche a rischio della vita, che tuttavia va prudentemente salvaguardata. Mentre è ancora in Siena, Caterina viene a sapere che c'è chi volentieri toglierebbe di mezzo Urbano, e lo mette in guardia: la protezione divina non gli mancherà, ma anche lui deve usare prudenza<sup>16</sup>.

Roma non ha per Caterina il fascino del mito, né l'attrattiva dei reperti archeologici. È una città fatta di pietre vive di una vita che s'irradia molto al di là delle sue mura: «questa terra è il giardino di Cristo benedetto e il principio della nostra fede»<sup>17</sup>.

L'ortolano deve conoscere la qualità delle piante perché vegetino e fioriscano. Alle piante del bel giardino Caterina guarda con quella simpatia che apre alla comprensione e alla stima. «So – scrive a Urbano – che dovete conoscere sì la condizione dei vostri figliuoli romani, che si traggono e si legano più con dolcezza che con altra forza o asprezza di parole». Cerchi, perciò, di tenersi in contatto con la gente «e con prudenzia legarli col legame dell'amore». E se il Prefetto di Roma ha risposto con disprezzo ai rappresentanti dei cittadini, tocca alla sua prudenza rimediare: troppo importante è per lui la concordia con quel suo popolo! Perciò insiste: «cognoscete la grande necessità che è a voi e alla santa Chiesa di conservare questo popolo all'obbedienza e reverenzia della Santità vostra, però che qui è il capo e il principio della nostra fede». Roma non è un luogo qualunque e della sua singolare posizione Caterina sente partecipi anche i romani, di questo li vuole consapevoli. Perciò consiglia: «E pregovi umilmente che con prudenzia miriate sempre di sempre promettere quello che vi debbe essere possibile a voi di pienamente attendere, acciò che non ne seguiti poi danno, vergogna e confusione»<sup>18</sup>.

Caterina non si fa illusioni: sebbene il Papa sia tornato al luogo suo, e abbia sradicato parecchie piante fradice, le piante nuove non sono migliori e i vecchi vizi tornano ad imprunire il giardino.

<sup>16</sup> Lett. 306: «io so che li malvagi uomini, amatori del mondo e di loro medesimi non dormono, ma con malizia e astuzia cercano di torvi la vita. Ma la dolce e inestimabile bontà di Dio avanza e avvanzerà la loro malizia. [...] Ma non mancate voi che dalla vostra parte facciate quello che potete».

<sup>17</sup> Lett. 347, a Alberico da Barbiano.

<sup>18</sup> Lett. 370.

La Roma che ha accolto Caterina è tutt'altro che in pace: vive nell'incubo dei soldati dell'antipapa che occupano Castel Sant'Angelo e ostacolano l'accesso al Vaticano, tanto che Urbano ha dovuto rifugiarsi in S. Maria in Trastevere. Nei primi mesi del '79 il pericolo si aggrava: truppe bretoni si preparano a invadere la città. Lo scontro avviene presso Marino e si conclude con la sconfitta delle truppe assoldate da Clemente e la conseguente resa di Castel Sant'Angelo<sup>19</sup>. Il Papa torna a S. Pietro, in processione penitenziale, scalzo, e questo umile riconoscimento del divino aiuto gli vale l'elogio di Caterina: «Godo, Padre santissimo, d'allegrezza cordiale, che gli occhi miei hanno veduto compire la volontà di Dio in voi, cioè in quello atto umile, non usato già grandissimi tempi, della santa processione. O quanto è stato piacevole a Dio e spiacevole alle dimonia!»<sup>20</sup>. Ma nella esultanza comune Caterina avverte qualche stonatura: i feriti della Compagnia di San Giorgio, che hanno rischiato la vita nella difesa di Roma, ora sono abbandonati a loro stessi, nessuno se ne prende cura. E allora scrive ai Signori Banderesi, li accusa d'ingratitude e li richiama al dovere di assistere i «povarelli feriti»: dovere di giustizia e di carità e misura di prudenza, perché non debbano voltare bandiera e di alleati farsi avversari; cosa non infrequente nelle compagnie di ventura<sup>21</sup>. Inoltre, quasi a compenso della noncuranza di chi avrebbe dovuto provvedere, indirizza al condottiero, Alberico da Barbiano, una lettera tutta vibrante di gioiosa gratitudine: «O fratello e figliuoli carissimi, voi siete cavalieri entrati nel campo per dar la vita per amore della vita, e il sangue per amore del sangue di Cristo crocifisso. Ora è il tempo dei martiri novelli: voi siete i primi che avete dato il sangue [...]. Ben potete confortarvi perché combattete per la verità. Non dubitate di covelle (= alcuna cosa) ché la verità è quella cosa che ci libera»<sup>22</sup>.

Roma è, sì, un campo di battaglia, ma non per conflitti di poco conto: qui l'unica lotta legittima è per la verità, la via murata nel sangue di Cristo e dei suoi testimoni.

<sup>19</sup> Raimondo, che attribuisce il successo alle preghiere di Caterina, rileva la coincidenza della data della vittoria (29 aprile 1379) con quella che, a distanza di un anno, sarebbe stata segnata dalla morte di lei, cfr. *Vita*, 344.

<sup>20</sup> *Lett.* 351.

<sup>21</sup> Cfr. *Lett.* 349.

<sup>22</sup> *Lett.* 347.

Il sangue dei martiri «antichi», quello che aveva consolidato le fondamenta della Chiesa nascente ed era stato per lei la grande attrattiva di Roma, ora Caterina se lo sentiva fremere sotto i piedi nel suo andare per le vie della città: «il sangue di questi gloriosi martiri qui in Roma, quanto al corpo, sepolti, che con tanto fuoco d'amore dettero il sangue e la vita per amore della vita, tutto bolle, e invita te e gli altri che veniate», scrive a Stefano Maconi<sup>23</sup>, e per aiutarli a venire offre ospitalità ai pellegrini nella casa che ha preso in affitto, casa che dovette essere abbastanza spaziosa per ospitare stabilmente una ventina di discepoli e in più occasionali gruppi di pellegrini e quei «servi di Dio» che il Papa chiamava a Roma per averne sostegno<sup>24</sup>.

Convincerli a venire non era sempre facile, e la risposta negativa poteva essere tanto più ostinata quanto più «spirituale» il pretesto del rifiuto. All'insistenza di Caterina, William Flete opponeva il suo timore di perdere lo spirito se avesse lasciato il suo eremitaggio, e lei ribatteva: «Troppo sta attaccato leggero lo spirito se per mutare luogo si perde. Pare che Dio [...] si trovi solamente nel bosco nel tempo delle necessità». L'ironia toscana non riuscì a smuovere la flemma britannica, e il Baccelliere continuò a godersi la solitudine nel bosco di Lecceto. Ma non tutti restarono sordi all'appello: nella stessa lettera Caterina loda due anziani eremitani che, non senza disagio, sono venuti, non per cercare vantaggi materiali, ma «la dignità delle molte fatiche, con lagrime, vigilie e continue orazioni»<sup>25</sup>.

È questo il rimedio suggerito in risposta all'angoscia di Caterina per un mondo talmente immerso nel male, da apparire senza speranza di vita: «Chi renderà la vita a questo morto?» Saranno quei servi di Dio che, sollecitati da desiderio ardente, andranno per la via di Cri-

<sup>23</sup> *Lett.* 329.

<sup>24</sup> Cfr. *Vita*, 302. La tradizionale identificazione della casa di santa Caterina, che Raimondo dice situata nella «strada detta la Via del Papa [...] tra la Minerva e Campo dei Fiori» (*Vita*, 348) nell'edificio in Piazza S. Chiara, è stata recentemente confermata da un'attenta ricerca di D. GIUNTA, *La casa di C. da Siena in 'Via Papae'*, in G. CAVALLINI-D. GIUNTA, *Luoghi Cateriniani di Roma*, C.N.S.C., Roma 2000, pp. 45-51.

<sup>25</sup> *Lett.* 328, a frate Antonio da Nizza, nel convento di Lecceto di Siena.

sto così da divenire «altri cristi». Caterina supplica: «O rimediatoe ottimo, dånne adunque a noi di questi cristi [...]»<sup>26</sup>.

Nel suo colloquio con Dio, Caterina non è mai sola: i problemi della società o dei singoli le sono presenti, anche nella contemplazione dei più alti misteri. È quindi naturale che nelle *Orazioni* del periodo romano, le più dense di significato tra quante i discepoli abbiano saputo cogliere dalle sue labbra, non manchino riflessi della situazione attuale, e che le immagini di cui si serviva il suo discorso con gli uomini – piante buone e piante cattive, «legni torti» che dovranno finire per lasciarsi raddrizzare – riaffiorino nell'appello al soccorso della divina misericordia. Forse una risonanza di qualche scontento serpeggiante tra i romani potrebbe essere colta nella supplica alla Vergine Annunziata: «A te ricorro, Maria, a te offero la petizione mia per la dolce sposa di Cristo [...] e per lo vicario suo in terra: che gli sia dato lume sì che con discrezione tenga il modo debito [...]. Uniscasi ancora il popolo insieme e conformisi el cuore del popolo col suo sì che mai non si levi contra el capo suo»<sup>27</sup>. Caterina intuisce che difficilmente Urbano potrebbe compiere la sua missione universale se il cuore del popolo, il cuore vivo di Roma, non pulsasse in sintonia col suo.

Per parte sua, Caterina non si risparmiava. La sua attività epistolare si intensifica: forse una settantina di lettere si possono collocare nei diciotto mesi del suo soggiorno romano; vanno a destinatari vicini e lontani, dentro la cinta delle mura aureliane come nei vari Stati italiani e europei; denominatore comune è il richiamo al dovere di non infrangere l'unità della Chiesa.

Ma i suoi appelli sembrano cadere nel vuoto. Giovanna di Napoli, malgrado i ripetuti richiami al dovere di non coinvolgere i sudditi nella sua adesione all'antipapa, e persino il tentativo di toccarle il tasto dell'amor proprio lodando il suo saggio governo di un tempo<sup>28</sup>, si ostina al seguito di Clemente; altri sovrani rispondono con

<sup>26</sup> O. XII. S. CATERINA DA SIENA, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, testi a fronte, volgare e latino, Roma 1978; 2ª ed., solo testo volgare, Siena 1993; cit. O. e n. in cifre romane.

<sup>27</sup> O. XI. Questa orazione fu pronunciata in Roma il 25 marzo 1379; la XII il 27 dello stesso mese, Domenica di Passione.

<sup>28</sup> Cfr. *Lett.* 362.

belle parole o addirittura tacciono; i «servi di Dio» fanno, almeno in parte, i sordi; persino Raimondo, il suo prediletto discepolo e padre, le dà il dispiacere di fuggire il campo della battaglia quando si trova a rischio della vita. Ma era stato il Papa a mandarlo al re di Francia, e lui avrebbe dovuto andare in qualunque modo: se non ritto, carponi, se non come frate, come pellegrino, se non aveva denaro sufficiente poteva chiedere l'elemosina. Quel che gli era venuto a mancare era la fede, e la fede non manca se non per difetto di amore<sup>29</sup>.

Ma in lei la fede rimane intatta, fondata sulla certezza che Dio non abbandona la Chiesa sua sposa, come lei stessa aveva detto a Urbano e ai cardinali all'indomani del suo arrivo a Roma. Nel crollo generale, continua a contemplare l'inesauribile fecondità della Chiesa: «vedeva che questa sposa porgeva vita, perché tiene in sé vita tanta, che neuno è che la possa uccidere, e che ella dava fortezza e lume, e che neuno è che la possi indebilire e dargli tenebre [...]». Nell'ansia del desiderio chiede: «Che posso fare, o inestimabile fuoco?» La risposta è: offri di nuovo te stessa e non darti riposo<sup>30</sup>.

Caterina è ormai al termine della sua fatica. Negli ultimi giorni del gennaio 1380 una crisi cardiaca la lascia come morta: per due giorni è incapace di dire una parola o di muovere un dito, pur essendo perfettamente cosciente. Il 2 febbraio riacquista l'uso delle membra, ma è talmente sfinita da sembrare un cadavere ambulante. Il Signore le ha detto di non risparmiarsi, e lei ogni mattina se ne va a S. Pietro e vi rimane, digiuna, fino a sera, a pregare per la navicella di Pietro sbattuta dalle onde dello scisma. Sul sepolcro dell'Apostolo che è pietra fondamentale della Chiesa, intende che il suo desiderio di dare alla costruzione il contributo del sangue si sta attuando in modo diverso da quello che aveva desiderato, ma non meno reale: «Con questo, e con molti altri modi [...] si consuma e distilla la vita mia in questa dolce sposa: io per questa via e i gloriosi martiri col sangue»<sup>31</sup>.

Dal 26 febbraio l'andare a S. Pietro le diviene impossibile: non le rimane che la silenziosa sofferenza dello spirito e del corpo, co-

<sup>29</sup> Cfr. *Lett.* 344.

<sup>30</sup> Cfr. *Lett.* 371.

<sup>31</sup> *Lett.* 373.



stretto alla immobilità. Ma prima di morire può comunicare ai discepoli la sua gioiosa certezza di aver dato la vita per la Chiesa, mentre nel profondo del cuore le risuona la lode: «Grazia, grazia sia all'altissimo Dio eterno, che ci ha posti nel campo della battaglia, come cavalieri, a combattere per la sposa sua con lo scudo della santissima fede. Il campo è rimasto a noi libero [...] nella virtù del fuoco della divina ardentissima [...] carità»<sup>32</sup>.

In una breve allocuzione alla gente radunata in Piazza S. Pietro, Paolo VI dichiarava di non sapere di altri che con simile profondità di motivazione avessero mai amato la Chiesa come l'aveva amata Caterina da Siena. Possiamo dire con certezza che con lo stesso intelletto d'amore Caterina ha amato Roma.

## II.

## LA ROMA DI CATERINA

LUDOVICO GATTO

Più di una volta, in particolare nell'ultimo mezzo secolo, gli storici si sono occupati della Roma di Caterina da Siena, soprattutto per mettere in evidenza la peculiarità degli ambienti spirituali e politico-religiosi frequentati dalla Senese e i diversi impulsi che l'animarono nel periodo compreso fra il novembre 1378 e l'aprile 1380, ovvero nel tempo in cui ella visse nella città dei papi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Veramente sterminata può considerarsi la bibliografia cateriniana alla quale, certo, è impossibile qui richiamarsi, sia pure in minima parte. Tuttavia, pur limitandoci alla produzione più direttamente volta all'approfondimento del periodo romano, produzione che citeremo nelle singole note, non sembra possibile, all'inizio, prescindere dalla citazione di taluni titoli propedeutici a ogni ricerca relativa alla Santa: anzitutto citiamo la bella *Voce* dovuta a E. DUPRÉ THESEIDER, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi siglato *DBI...* cit.), 22, Roma 1979, contenente le pubblicazioni più significative uscite sino alla metà degli anni Settanta del Novecento, pp. 361-379. Per un soccorso di carattere bibliografico si potrà comunque tener conto di L. ZANINI, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena, 1901-1950*, Roma 1971; ID., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena, 1951-1975*, Roma 1985; M.C. PATERNA, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena, 1976-1985*, Roma 1989. Passando poi al periodo romano rimandiamo ad alcune opere non recenti ma importanti: P. MISCIATTELLI, *La romanità di Caterina da Siena*, in «Rassegna Italiana Politica, Letteraria e Artistica», 1926, II s. anno IX, vol. I, pp. 307-316 nonché a E. DUPRÉ THESEIDER, *Sulla dimora Romana di S. Caterina*, in *Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. II, Roma 1930-1931, pp. 151 ss., e a G.G. MEERSSEMAN, *Spirituali romani, amici di Caterina da Siena*, in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. Pacini, Roma 1977, pp. 535-573. Avvicinandoci alla produzione scientifica degli ultimi anni, va ricordata una serie di contributi dovuti a B. ANCILLI, pubblicati ne *La casa di S. Caterina*, voll. 1-6, compresi fra il

<sup>32</sup> *Lett.* 371.

Naturalmente in un siffatto contesto quasi spontaneo è nato il confronto con l'esperienza di poco precedente di Brigida di Svezia, ivi spentasi nel 1373, e con quella contemporanea dell'altra Caterina, la figlia di santa Brigida. Poi non è mancata la comparazione con santa Francesca Romana, nata nell'Urbe nel 1384<sup>2</sup>.

Il nostro intento tuttavia, più modesto e circoscritto, mira precipuamente a individuare l'aspetto edilizio e urbanistico della città in cui si mosse e operò la grande domenicana, in quanto anche da qui è possibile prendere l'avvio per indagare più a fondo l'ultimo periodo della sua esistenza terrena<sup>3</sup>.

1978 e il 1979 e più precisamente: *L'anno '78 di Santa Caterina. 18 novembre. Da Siena a Roma per il Papa*, vol. I, pp. 2-6; *Inizia l'anno '79 di Caterina a Roma. Tra i marosi della grande procolla vigile scolta di Urbano VI*, vol. II, pp. 2-6; *L'anno '79 di Caterina a Roma. Dopo la vittoria di Marino laziale*, voll. III-IV, pp. 1-12; *L'anno '79 di Caterina a Roma. La missione di fra Raimondo alla corte di Francia*, vol. I, pp. cit.; *Gli avvenimenti romani alla fine dell'anno 1979*, vol. II, pp. cit.; *Caterina nell'anno 80, ultimo della sua vita terrena*, vol. III, pp. 1 ss. Tra i saggi più di sovente utilizzati nella presente relazione, cfr. altresì A. ESCH, *Tre sante e il loro ambiente sacrale a Roma: S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, in *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Siena 17-20 aprile 1980, a cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, pp. 89-120 e in particolare pp. 112-120. Ma cfr. ancora M. BEVILACQUA, *Santa Caterina da Siena a Magnanapoli. Arte e Storia di una comunità religiosa romana nell'età della controriforma*, Roma 1993; L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di S. Caterina da Siena. L'immagine*, Roma 1988, pp. 15-62; D. GIUNTA, *La presenza di Santa Caterina da Siena in Roma, cenni storico-iconografici*, in «L'Urbe», 1979, n. 3-4, pp. 38-47; n. 6, pp. 9-20; L. PANI ERMINI, *L'assetto medievale: i segni della memoria. Storia di uno sventramento*, a cura di M. Cimino-M. Nota, *Santi. Catalogo della mostra*, Napoli 1998.

<sup>2</sup> In merito a questa problematica si può ricorrere al già rammentato A. ESCH, *Tre sante...*, cit., *passim*. In merito a Brigida, daremo riferimenti più avanti limitandoci qui a citare J. BOLTON HOLLOWAY, *Saint Birgitta of Sweden, Saint Catherine of Siena; Saints, secretaires, scribes supporters*, in *Birgittiana*, I, Napoli 1996, pp. 29-45. Anche su Francesca Romana torneremo in altre note ma cfr. subito A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano 1994.

<sup>3</sup> A proposito della importanza della ricerca architettonico-urbanistica volta all'approfondimento della vicenda medievale romana, si terrà d'occhio R. KRAUTHHEIMER, *Roma, profilo di una città, 312-1308*, Roma 1981 e ID., *Corpus Basilicarum Christianarum Romae: le basiliche cristiane antiche di Roma (secc. IV-IX)*, Città del Vaticano 1937-1980, V, pp. 274 ss. Ora però potremo servirci anche di talune riflessioni generali tolte da B. MANACORDA, *Archeologia e Storia di un paesaggio urbano*, in *Museo Nazionale Romano Crypta Balbi*, Milano 2000, pp. 7-47.

Muovendoci quindi in una differente direzione, cominceremo col notare come la città degli apostoli venne sempre considerata un osservatorio privilegiato, la cui importanza in Occidente non ebbe uguali, nonostante l'assenza dei pontefici e la conseguente crisi da cui essa fu colpita nel XIV secolo, eventi questi che determinarono ormai molti decenni fa il Toffanin a definire il Trecento come «Il secolo senza Roma»<sup>4</sup>. Ivi convennero infatti – è sin troppo noto – tre imperatori, Arrigo VII di Lussemburgo, Ludovico il Bavaro e Carlo IV di Boemia<sup>5</sup>, personaggi di considerevole rilievo politico e culturale alla stregua di Dante, Petrarca e Coluccio Salutati<sup>6</sup>, grandi sante come Brigida, Caterina di Svezia e Caterina Benincasa, partecipi e in certo modo protagoniste della vicenda snodatasi nell'Urbe fra la prima e la seconda metà del secolo di cui ci occupiamo<sup>7</sup>.

Proprio tali presenze tuttavia, sulle quali faremmo bene a riflettere ancora per spiegarci meglio come si collocano nella vita romana e cosa rappresentano per essa, dovrebbero indurci a trarre conclusioni meno scontate e avventate sull'esistenza più o meno grama della città di Pietro e di Paolo nel Trecento.

È verissimo infatti che l'assenza dei pontefici dalla loro residenza storica influisce negativamente sulla città venutasi a trovare priva dell'istituzione che, dopo la fine dell'impero di Augusto, le aveva assicurato la continuità della vita civile e religiosa. Vero è altresì che i contrasti

<sup>4</sup> Si veda G. TOFFANIN, *Il secolo senza Roma*, Zanichelli, Bologna 1942, *passim*, ma più opportunamente orienta il suo pensiero R. RUSCONI, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il Grande Scisma d'Occidente*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di A. Vauchez, vol. I, *L'antichità e il medioevo*, Bari 1993. Interessanti anche A. TOMEI, *Roma senza il papa... artisti, botteghe, committenti tra Napoli e la Francia*, in A. TOMEI, *Roma-Napoli. Avignone, arte di curia, arte di corte, 1300-1377*, Torino 1996, pp. 11-53 e P. SILVAN, *San Pietro senza il papa: testimonianze del periodo avignonese*, in A. TOMEI, *Roma-Napoli...*, cit., pp. 225-257. Per la vita nella città di Roma nel corso del Trecento, si cfr. da ultimo S. CAROCCI, *Baroni in città. Considerazioni sull'insediamento e i diritti urbani della grande nobiltà*, in E. HUBERT (a cura di), *Roma nei secoli XIII e XIV. Cinque saggi*, Roma 1993, pp. 137-173.

<sup>5</sup> Circa la successione delle più significative vicende romane del Trecento ci permettiamo di rinviare a L. GATTO, *Storia di Roma nel medioevo*, Roma 1999, pp. 419-488.

<sup>6</sup> Cfr. ancora *ibid.*, pp. 441-443, 452-453, 462-463 e 480-481.

<sup>7</sup> Sulle *Vite* e sull'impronta da esse lasciate «sulla massa circostante» vedi A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 89 ss.

tra le fazioni cittadine, la tracotanza dei nobili che colpivano la popolazione con perenni vessazioni e omicidi avevano reso ancora più precaria l'esistenza dei suoi abitanti, e tutto questo mentre la lontana Avignone godeva di un imponente e inatteso sviluppo urbanistico e artistico attestante la sua ripresa economica e demografica<sup>8</sup>.

Ma tutto ciò difficilmente può indurci a ritenere che Roma anche nel Trecento, come dicono in modo a volte superficiale e a volte provocatorio storici più o meno lontani dalla nostra formazione culturale e più o meno illustri, fosse più simile a un villaggio che a una città. Eppure se possono sembrare eccessive e ottimistiche alcune stime piuttosto recentemente proposte, per esempio dal Guidoni nel saggio sull'urbanistica romana nel Trecento<sup>9</sup> e anche dai più avvertiti e prudenti Broise e Maire Vigueur<sup>10</sup>, non mi sentirei neppure di concordare fino in fondo con le valutazioni interessanti e degne di riflessione di Isa Lori Sanfilippo, che in un suo contributo lucido, accurato e costellato di riflessioni accettabili, invitando come è opportuno alla prudenza estrema, allorché si lancia a precisare il numero dei residenti nell'Urbe, finisce per attestarsi su una cifra di Romani ridotti dalle vicende politiche, dalle carestie e dalle epidemie pestilenziali complessivamente a circa ventimila anime<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Tuttora con profitto potrà utilizzarsi il libro di E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione romana*, Firenze 1939, *passim*. A questo punto sembra opportuno ricordare pure altre significative opere cateriniane lasciateci da questo stesso storico: *Il problema critico delle lettere di santa Caterina da Siena*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo» (d'ora in poi citerò «BISI»), 49, 1933, pp. 115-138; ID., *Roma dal Comune di popolo alla signoria pontificia (1252-1377)*, in *Storia di Roma a cura dell'Istituto di Studi Romani*, vol. XI, Bologna 1952, *passim*; ID., *Voce denominata Albornoze de, Egidio*, in *DBI*, vol. II, 1960, pp. 45-53. Sul significato e il valore della produzione storiografica dedicata dal Dupré alla Senese, sarà bene tener presente E. PETRUCCI, A. VOLPATO, S. BOESCH GAJANO, *Il contributo di Eugenio Dupré Theseider agli studi cateriniani*, in D. MAFFEI-P. NARDI (a cura di), *Atti del simposio cateriniano...*, cit., pp. 155-172. Citiamo infine il saggio di M. RIGHETTI TOSTI CROCE, *Architettura tra Roma, Napoli e Avignone nel Trecento*, in A. TOMEL, *Roma senza il papa...*, cit., pp. 93-127.

<sup>9</sup> E. GUIDONI, *Roma e l'urbanistica nel Trecento*, in *Storia dell'Arte*, Torino 1983, pp. 307-383.

<sup>10</sup> H. BROISE-J.C. MAIRE VIGUEUR, *Strutture familiari, spazio domestico e architettura civile a Roma alla fine del Medioevo*, in *Storia dell'Arte*, cit., pp. 99-160.

<sup>11</sup> I. LORI SANFILIPPO, *Roma nel XIV secolo; riflessioni in margine alla lettura di due saggi usciti nella storia dell'arte Einaudi*, in «BISI», 91, 1986, pp. 1-36.

Orbene, pur facendo ricorso a tutta la prudenza cui la Sanfilippo ci esorta e di cui dobbiamo tener conto e che – come si suol dire – dovrebbe metodologicamente consigliare – parlo evidentemente per me – a non «dare i numeri», io non ritengo che Roma – come ho altrimenti detto in un mio saggio – fra la prima e la seconda metà del XIV secolo, quindi anche nei mesi in cui accolse Caterina da Siena, potesse contenere una quantità così esigua di cittadini, poiché oltre ai suoi residenti abituali, era solita ospitare sempre parecchie migliaia di persone che per motivi diversi e per periodi più o meno lunghi soggiornavano in essa, accrescendo in tal modo il totale dei suoi abitanti<sup>12</sup>. Pertanto, anche se la corte pontificia era ormai di fatto avignonese, convenivano egualmente nella città di Pietro e di Paolo, per molteplici motivi, nobili e monarchi con il loro abbondante e variegato seguito, artisti e artigiani di differente estrazione e nazionalità, pellegrini molto numerosi, specialmente in determinate occasioni – vedi il secondo anno santo del 1350 e le incoronazioni imperiali<sup>13</sup> – e la somma di tutti questi fattori e anzitutto la presenza costante dei *romei*, se non permettono di ipotizzare gli 80 mila abitanti di Avignone, non sembra possano ridurre i Romani residenti soprattutto nelle regioni racchiuse nell'ansa del Tevere e poi presso la *portica di san Pietro* e il Trastevere a non più di 20 mila<sup>14</sup>.

Basta poi la considerazione obiettiva di qualche elemento a renderci sebbene sempre prudenti, meno pessimisti e meno avari. Sappiamo, ad esempio, che nel Trecento l'ospedale di Santo Spirito in Sassia, uno solo dei non pochi nosocomi cittadini, alloggiò al suo interno sino a trecento persone per volta e assisté oltre mille persone «esterne», cioè quelle determinate a servirsi delle strutture assistenziali e sanitarie pur mantenendo la loro residenza al di fuori delle corsie; la stessa organizzazione ospedaliera aiutò inoltre numerosi

<sup>12</sup> La *vexata quaestio* connessa al numero degli abitanti di Roma nei secoli del tardo antico, dell'alto e poi del basso Medioevo è stata nuovamente presa in esame da L. GATTO, *Riflettendo sulla consistenza demografica della Roma altomedievale*, in P. DELOGU (a cura di), *Roma altomedievale*, Università di Roma «La Sapienza», Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo, Roma 1998, pp. 143-157.

<sup>13</sup> Cfr. L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 447-448, 450-451, 462-466 e 472-473.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 406-488.

pellegrini e poveri, impartendo le cure del corpo e dello spirito a migliaia di fedeli.

Se allora i bisognosi di cure e di assistenza di un solo ospizio furono tanto numerosi, calcolando quelli che ricorrevano alle cure di altri centri sanitari, per dirne uno di quello collocato dinanzi alla basilica lateranense, e calcolando i Romani e i forestieri sani che vivaddio vi furono – sarebbe infatti anche metodologicamente fuor di luogo oltre che inesatto trasformare la nostra città in un cronicario – non possiamo accreditare la tesi di una presenza tanto ridotta di cittadini, residenti e «pendolari»<sup>15</sup>.

Per rimanere poi ancora nello stesso ambito delle strutture mediche, aggiungeremo che durante il periodo avignonese uno degli edifici fabbricati proprio nel centro cittadino fu l'ospedale di San Giacomo, con fermezza voluto dalla famiglia Colonna, vigilmente e piuttosto stabilmente vicina ai bisogni dei Romani pur durante l'assenza dei papi, una realizzazione certo più modesta di quella di Santo Spirito e della Lateranense – quest'ultima ricordata come istituzione *Hospitalis Salvatoris* –, ma dotata più volte nel corso del Trecento di lasciti e prebende. Orbene, data la sua accertata funzionalità, anche tale fondazione contribuisce ad attestare il bisogno di creare e mantenere centri di cura e assistenza sia vecchi che nuovi e comprova una consistenza non del tutto modesta di Romani e di forestieri di passaggio in città, sempre diversi ma sempre presenti, e quindi da mettere nel novero di coloro che dormivano, mangiavano, vivevano e morivano nell'Urbe<sup>16</sup>.

Sempre nel Trecento, per passare dalle fondazioni ospedaliere a un argomento conterminato, ovvero a quello delle organizzazioni caritative, preciseremo che di sovente esse mancarono del necessario in-

<sup>15</sup> Gli Ospedali e i centri di accoglienza operanti nel Trecento romano vengono presi in considerazione da M. D'ALATRI, *La Curia romana e le grandi fondazioni caritative nei secoli XIII-XV*, in V. MONACHINO, *La carità cristiana in Roma*, Bologna 1968, pp. 139-159. L'ospedale di Santo Spirito è stato invece studiato da M. REVEL, *Le rayonnement à Rome et en Italie de l'ordre de Saint-Esprit de Montpellier*, in «Assistance et charité», Cahiers de Fanjeaux, 13, 1978, pp. 343-355.

<sup>16</sup> L'ospedale di San Giacomo è oggetto di ricerca in M. D'ALATRI, *La Curia...*, cit., p. 153 ss. L'*Hospitalis Salvatoris* del Laterano è anch'esso ricordato in *ibid.*, pp. 143-145 e 155-156.

cremento a causa della frequente lontananza dei cardinali da cui dipendevano e per l'impovertimento delle entrate di beneficenza, cui tuttavia più volte supplì la munificenza del Comune, che comunque non fu il solo ente che continuò ad occuparsi della pubblica carità<sup>17</sup>.

Alle *scholae* per pellegrini si sostituirono allora talvolta le chiese nazionali, cui furono connessi non pochi ospizi, volti a dare assistenza alloggiativa e all'occorrenza anche medica: si pensi, fra l'altro, a quello di S. Antonio presso Santa Maria Maggiore, che curava il fuoco di Sant'Antonio e le bruciature, o al lebbrosario dedicato a San Lazzaro<sup>18</sup>. Le varie nazionalità spagnole – ad esempio la castigliana e l'aragonese – avevano vari luoghi per ospitare i pellegrini, come quello presso San Biagio in Mercatello, ai piedi del Campidoglio, rinomato per la cura del mal di gola, l'ospizio per uomini presso Sant'Eustachio, cui ne fu presto aggiunto uno per sole donne, mentre quello di San Nicolò nel rione della Regola era destinato ai Catalani<sup>19</sup>. Un ospizio per Svedesi e Scozzesi – designati talvolta come Goti – fu legato a santa Brigida, che per l'appunto ne fondò uno a piazza Farnese, per i pellegrini e gli studenti poveri provenienti dal nord Europa<sup>20</sup>.

I Franchi invece, dato lo stato di crisi della vecchia *schola Francorum*, proprio nel XIV secolo costituirono non lontano dal circo agonale, ovvero piazza Navona, una cappella dedicata a san Luigi, con annesso un ospedale<sup>21</sup>. Pure i Lombardi, fin dagli anni Settanta-Ottanta dello stesso secolo, ebbero in Roma il loro ospizio caritativo, affidato alle terziarie domenicane<sup>22</sup>.

La continua crescita di confraternite, luoghi di accoglienza e centri per pellegrini dimostra allora anch'essa come Roma non avesse perso affatto la sua centralità e come, pur nell'assenza dei pontefici, peraltro spesso lontani anni interi dall'Urbe anche durante il

<sup>17</sup> Cfr. M. D'ALATRI, *La molteplice fioritura della beneficenza popolare nei secoli XII-XV*, in V. MONACHINO, *La carità...*, cit., pp. 161-187.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 162-165.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 166-167.

<sup>20</sup> Per quanto concerne questo particolare ci riferiamo a P. CHIMINELLI, *La mistica del nord*, Roma 1948, pp. 35-36.

<sup>21</sup> Cfr. M. D'ALATRI, *La molteplice fioritura...*, cit., pp. 170-171.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 172-173.

Duecento<sup>23</sup>, rimanesse un vivace centro di pellegrinaggio e di continua irradiazione della fede cattolica, un centro insomma non in stato di abbandono, né il borgo selvaggio al cui ruolo alcuni vorrebbero relegarla<sup>24</sup>.

Pertanto una struttura assistenziale così imponente per quei tempi si spiegherebbe poco in una città di due decine di migliaia di abitanti. Del resto, poi, non abbiamo l'impressione che i viaggiatori giunti nell'ex capitale imperiale la trovassero deserta e priva di grandezza come rilevò Brigida di Svezia nelle sue *Rivelazioni*, sui cui convincimenti pesò la sua ideologia intransigente, nonché la negativa considerazione morale che ella ebbe dei Romani<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 443-444.

<sup>24</sup> Su Roma senza il Papa, un tema invero prediletto dalla storiografia contemporanea, oltre ai titoli dianzi rammentati, si veda E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal Comune di popolo...*, cit., p. 531 ss. e pure A. CARTOTTI ODDASSO, *Roma senza papa*, in P. BREZZI, *Insegnamenti Cateriniani*, Roma 1977, pp. 205-213. D'accordo con Massimo Miglio ci troviamo quando egli afferma che, nonostante la complessità della situazione romana del Trecento, è difficile postulare una completa decadenza della città come preteso da certa propaganda dei contemporanei vissuti durante il XIV secolo, nel cui ambito va posto anche Dante per il quale l'argomento del declino estremo della città eterna, oltre a un tema politico, diviene quasi un *topos* letterario. Cfr. M. MIGLIO, "Et rerum facta est pulcherrima Roma": attualità della tradizione e proposte di innovazioni, in PAOLETTI (a cura di), *Aspetti culturali della società italiana nel periodo avignonese*, Perugia 15-18 ottobre 1978, Bologna 1981, pp. 311-369. Avendo testé ricordato un articolo della Cartotti-Oddasso è questo il luogo per citarne altri della stessa studiosa utili alla nostra ricerca: C.O. (a cura di), *Caterina da Siena. Lettere di Santa Caterina da Siena a donne dell'aristocrazia*, Roma 1943; EAD., *L'azione di S. Caterina per l'unione della Chiesa*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», LXIX, 1962, S. III, XXI, *Atti del I Symposium Catherinianum nel V centenario della canonizzazione di S. Caterina da Siena*, Siena 24-28 aprile 1962, Siena 1962, pp. 124-132; EAD., *Santa Caterina da Siena patrona di Roma*, in «L'Urbe», 2, 1968, pp. 22-30; EAD., *S. Caterina da Siena. Modello di pellegrina*, in «Anno Santo», n. 17, 2, 1975, pp. 75-80.

<sup>25</sup> Cfr. P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 135-136. Ma cfr. pure G. JOERGENSEN, *Santa Brigida di Svezia*, Wadstena, 1941, trad. it., Brescia 1991, p. 283 ss. Circa le *Rivelazioni* di santa Brigida si può utilizzare l'edizione *Santa Brigida di Svezia, Rivelazioni*, a cura di L. Majocchi, Milano 1996 (l'edizione in questione non è completa, ma per l'argomento che ci riguarda non è manchevole). Cfr. poi R. CUOMO, *Le rivelazioni celesti di Santa Brigida. Scelta antologica da «Le rivelazioni» di S. Brigida di Svezia*, Città del Vaticano 1982, pp. 112-113. Interessanti i contributi di G. ALFANO, *Brigitta Birgersdotter santa e profetessa della Roma del XIV secolo*, in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Atti dell'Incontro internazionale di studio*, Roma 3-7 ottobre 1991, Roma 1992, pp. 523-531 e J. BOLTON HOLLOWAY, *Saint Birgitta...*, cit., pp. 29-54.

Né darei – continuando – troppo valore al cosiddetto *Anonimo Romano* di Cola di Rienzo, allorché riferendo del cardinal legato Annibaldo da Ceccano, colpito dall'ira dei Romani e costretto alla fuga per salvare la pelle, come accadde qualche decennio prima al predicatore Venturino da Bergamo, esclamò: «dove so' io venuto? A Roma deserta?», anche se subito dopo affermò: «meglio me fora essere in Avignone piccolo pievano che in Roma granne prelato», mettendo subito in luce la differenza fra due situazioni, l'una quella avignonese, si voglia o non si voglia, considerata ancora un luogo di più modeste proporzioni nonostante la presenza dei pontefici e della loro corte, e l'altra di Roma che, anche se sola e disordinata, era pur sempre ritenuta l'unico polo della cristianità<sup>26</sup>.

A proposito del cardinale Annibaldo da Ceccano, rappresentante di Clemente VI durante il giubileo del 1350, l'*Anonimo* ricorda ancora che questi ridusse il numero dei giorni di presenza dei pellegrini «dalli quindici a uno die per la tanta iente che era in Roma; ca se questo non faceva, Roma non àbbera potuto reiere tanto». E questo elemento insieme con gli altri ci permette di considerare l'Urbe per un motivo o per l'altro sempre meta di presenze esterne oltreché interne, quindi non priva di popolo né delle ricchezze che l'afflusso di tanti forestieri garantiva<sup>27</sup>.

Infine, cfr. R. MANSELLI, *Birgitta di Wadstena tra la Svezia e Roma*, in *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident*, Avignon 25-28 septembre 1978, Paris 1980, pp. 329-335. Ci riferiremo poi qui ad altri utili lavori del Manselli, quali: R. MANSELLI, *Gli ultimi papi di Avignone. Il ritorno a Roma*, in R. MANSELLI, *Storia universale dei popoli e delle civiltà. L'Europa medievale*, Torino 1979, vol. VIII, t. II, cap. 21, pp. 1020-1027; ID., *La frattura fra gerarchia e fedeli*, in R. MANSELLI, *Storia universale...*, cit., loc. cit. cap. 24, p. 1112; ID., *Attesa apocalittica e religiosità collettiva*, in *Storia universale...*, cit., loc. cit., pp. 1121-1123; ID., *Unità e scisma della Chiesa come fattori di storia europea*, in *Storia universale...*, cit., loc. cit., cap. 28, pp. 1231-1238; R. MANSELLI, *Papato avignonese ed ecclesiologia trecentesca*, in PAOLETTI (a cura di), *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, cit., pp. 175-195.

<sup>26</sup> Le parole riferite ad Annibaldo da Ceccano sono tolte da *Anonimo Romano, Cronica*, a cura di G. Porta, Milano 1981, p. 160 (d'ora in poi citeremo: *Anonimo Romano...*, cit.). Sul cardinale Annibaldo Caetani, della famiglia dei conti di Ceccano, si può tener conto di G. MOLLAT, *Le jubilé de 1350*, in «Journal des savants» (1963), p. 191 ss. Si rinvia peraltro alla *Voce* di B. GUILLEMAIN, in *DBI*, cit., vol. 16, pp. 115-119.

<sup>27</sup> *Anonimo Romano...*, cit., loc. cit.

Anche la scalinata dell'Aracoeli, per fare un altro esempio, costruita subito dopo il 1348, come ringraziamento dei fedeli romani per lo scampato pericolo dell'epidemia pestilenziale<sup>28</sup>, dimostra che non vi fu allora una completa assenza di grandi interventi edilizi nella città eterna. E poi, sebbene come affermò il Paravicini-Bagliani «il legame tra i pontefici e la città si allentò nel Trecento»<sup>29</sup>, i papi non abbandonarono mai quel loro centro a se stesso. Clemente V infatti sovvenzionò la ricostruzione di San Giovanni in Laterano, seriamente danneggiata dal famoso incendio del 1308<sup>30</sup>. Frequenti lavori di restauro risultarono effettuati in San Pietro, come riferiscono i *registri pontifici* di Clemente V, Giovanni XXII, Benedetto XII, Clemente VI e Innocenzo VI<sup>31</sup>.

L'*Anonimo Romano* di Cola di Rienzo, per rifarci nuovamente a lui, ci parla degli interventi di restauro fatti da taluni pontefici, restauri che tuttavia dovettero essere di scadente qualità, tanto è vero che Urbano V, rientrato per un certo periodo nella sua sede da Avignone, trovò San Giovanni in Laterano ancora parzialmente priva del tetto, il campanile di San Pietro sprovvisto di ben tre campane, i palazzi vaticani bisognosi di radicali riparazioni. A ogni modo, sia pure con materiale scadente, i recuperi edilizi ebbero luogo anche nel lungo periodo di lontananza pontificia.

Inoltre i legati, se non Annibaldo da Ceccano con certezza Egidio Albornoz, si interessarono di Roma durante l'assenza del suo sovrano spirituale e cercarono di risollevarla dalla crisi resa più evidente dal terre-

<sup>28</sup> Cfr. L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 462-463.

<sup>29</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, *Lo sguardo dal centro*, in S. GENSINI (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche. Università e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pisa 1998, pp. 13-32.

<sup>30</sup> Cfr. M. MONTANARI, *Clemente V*, in AA.VV., *I papi e gli antipapi*, Cuneo 1993, p. 90; cfr. poi A. TOMEI, *Roma senza papa...*, cit., pp. 27-30. Per una messa a punto sui problemi dei singoli pontificati e una più completa bibliografia rinviamo anche alle *Voci* dell'*Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, e più precisamente per Clemente V ad A. PARAVICINI BAGLIANI, *ibid.*, II, pp. 501-512; per Giovanni XXII a CH. TROTTMANN, *ibid.*, pp. 512-522; per Benedetto XII a B. GUILLEMAIN, *ibid.*, pp. 524-530; per Clemente VI, ancora al GUILLEMAIN, *ibid.*, pp. 530-537; per Innocenzo VI infine a P. GASNAULT, *ibid.*, pp. 537-542.

<sup>31</sup> Sui lavori in questione cfr. P. SILVAN, *San Pietro...*, cit., pp. 225-227, poi S. SOLERO, *Giovanni XXII*, in AA.VV., *I papi...*, cit., pp. 90-93, quindi M. MONTANARI, *Clemente VI*, in AA.VV., *I papi...*, cit., *loc. cit.*, e infine S. SOLERO, *Innocenzo VI...*, cit., *loc. cit.*, pp. 93-94.

moto del 1350, che lasciò l'Urbe in cattive condizioni, forse però anche artificiosamente ingigantite dai contemporanei, sempre desiderosi del rientro del Papa e pertanto pronti a moltiplicare sia i motivi di lamentela che le richieste volte, nella loro speranza, a rendere più facile e immediato il ritorno del pastore al suo gregge e al suo ovile abbandonato<sup>32</sup>.

In realtà, tuttavia, anche in mancanza dei pontefici, pur se l'economia cittadina si abbassò di livello, come registrò Paolo Brezzi<sup>33</sup>, la vita quotidiana proseguì ugualmente con i suoi problemi connessi all'approvvigionamento granario nonché al mantenimento e alla nuova formazione di una ricchezza legata alla terra, ai traffici e al consolidamento dei ceti più vivaci dal punto di vista degli scambi, come quelli recentemente studiati da Ivana Ait nel tardo Medioevo romano<sup>34</sup>. Fiorentini furono pure i commerci alimentari e segnatamente quelli legati all'artigianato, alle spezie, alla lana e alla macelleria, mentre non decadde nei settori connessi all'architettura e al recupero dell'arredo urbano. Le botteghe artigiane, vedi quelle gestite dagli speziali, continuarono a esistere e furono dotate di personale esperto e numeroso<sup>35</sup>.

Le regioni cittadine più abitate e ricche di traffici furono ancora una volta quelle raccolte nell'ansa del Tevere, anche se non poche zone all'interno della cinta muraria aureliana persero abitanti e furono persino adibite al pascolo, come i Fori che cominciarono a essere denominati *Campo vaccino* e finirono a volte per diventare persino paludosi<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Su taluni interventi di restauro disposti da Benedetto XII durante il periodo avignonese si sofferma l'*Anonimo Romano...*, cit., p. 22. Vedi E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma...*, cit., pp. 672-673 e L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 466-467 e 478-479.

<sup>33</sup> P. BREZZI, *La realtà politica e sociale di Roma all'alba del secolo XIV*, in A.M. ROMANINI (a cura di), *Roma 1300, Atti della IV Settimana di studi di storia dell'arte medievale di Roma «La Sapienza»*, Roma 19-24 maggio 1980, Roma 1983, pp. 719-725. Anche del Brezzi ricorderemo alcuni contributi di cui ci siamo avvalsi: P. BREZZI, *L'azione politica di S. Caterina da Siena nella storia del suo tempo*, in A. BAGLIONI-P. BREZZI, *Inquadramenti storici*, Roma 1975, pp. 7-29; ID., *Roma, Firenze. Dal sec. XII al XIV*, Roma 1976, pp. 155-178; ID., *La passione di pensare. Angela da Foligno, Maddalena de'Pazzi, Jeabbe Guyon*, Roma 1978.

<sup>34</sup> Cfr. I. AIT, *Tra devozione e mercatura. Gli speziali a Roma nel tardo Medioevo*, Roma 1996, pp. 13-14.

<sup>35</sup> Cfr. P. BREZZI, *La realtà politica...*, cit., pp. 721-722 e I. AIT, *Gli speziali...*, cit., pp. 14 e 37-38.

<sup>36</sup> Cfr. P. BREZZI, *La realtà politica...*, cit., *loc. cit.*; ID., *Roma, Firenze...*, cit., pp. 167-168 e I. LORI SANFILIPPO, *Roma...*, cit., p. 9.

Peraltro il disordine politico endemicamente mantenutosi durante questo periodo, le insurrezioni, le guerre, le carestie e le epidemie non favorirono i lavori di recupero edilizio abitativo, né troppo impegnative trasformazioni topografiche<sup>37</sup>.

Così Roma non dovette invero mostrarsi nel suo aspetto migliore a Urbano V, allorché egli vi giunse da Avignone il 16 ottobre 1367, attraverso il consueto ingresso da Monte Mario<sup>38</sup>. E tanto la città era sofferente, che la residenza papale venne posta in Vaticano, essendo quella lateranense divenuta pressoché inabitabile<sup>39</sup>. E di lì si mosse Urbano, quando il 31 ottobre celebrò la Messa in San Pietro presso l'altare della Confessione<sup>40</sup>. Durante i mesi successivi l'Urbe si trasformò però tutta in un cantiere di lavori effettuati nella stessa San Pietro, in San Giovanni in Laterano e persino in San Paolo ove, secondo voci maligne, Urbano avrebbe impegnato e speso il denaro offertogli dall'abate di quel monastero che intendeva essere eletto cardinale<sup>41</sup>. Insomma – scrisse Coluccio Salutati – in quel momento Roma divenne una sorta di fucina tutta sonante di opere<sup>42</sup>.

Di fronte alla vetusta abbazia di San Paolo fuori le mura, ancora bisognosa di un radicale riadattamento realizzato nel Quattrocento dal futuro papa Eugenio IV, si iniziarono poi le manifestazioni celebrative dedicate al rientro definitivo di Gregorio XI nell'Urbe il 17 gennaio 1377<sup>43</sup>. E senza dubbio la città apparve al Papa nella sua realtà di centro ancora grande, sebbene, per non marginali aspetti, in stato di abbandono, quando alla testa di un lungo corteo dall'Abbazia delle Tre fontane il successore di Pietro giunse sino all'isola di San Bartolomeo e di lì, attraverso il ponte dei Giudei e la Lungara, entrò nella città leonina dalla porta di Santo Spirito<sup>44</sup>. Il Vicario di Cristo giunse quindi in San Pietro di pomeriggio<sup>45</sup>. Il clero della basilica lo

<sup>37</sup> L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 478-480.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 479-480.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

attendeva, le cinque porte aperte della grande chiesa illuminata da 18 mila lampade<sup>46</sup>. E riferisce in proposito un contemporaneo come Coluccio Salutati – e siamo pronti a credergli senza difficoltà, nonostante usi il tono altisonante delle grandi occasioni – che mai si vide all'interno di quel tempio una luce così possente e mai si assisté a una manifestazione tanto solenne e inusitata<sup>47</sup>.

Tuttavia il ritorno tanto atteso del successore di Pietro non era di per sé tale, sebbene evento importantissimo, da risolvere la crisi cittadina. Difatti sarebbe stato necessario far trascorrere un lungo periodo di pace e di lavoro per dare nuovo vigore all'Urbe. Urbano VI pertanto, onde sostenere la sua precaria situazione e rendere a Roma il volto che le era consono, chiese un contributo esorbitante di 100 mila fiorini d'oro, raccolto fra le chiese e i conventi romani; ma tale provvedimento si rivelò se non dannoso quanto meno inutile, destinato come fu ad aumentare nei cittadini il malcontento rivolto contro il Papa e la sua esosità<sup>48</sup>.

Lo scisma, in quell'occasione verificatosi, impedì poi ancora per anni la ripresa edilizia e urbanistica romana<sup>49</sup> e fu proprio in questa situazione critica, ma sempre relativa a un centro di tutto rispetto, che Caterina trovò la città che ella aveva messo a capo dei suoi pensieri e del suo programma di rigenerazione della Chiesa e del papato, quando – a prescindere dalle modalità secondo le quali l'invito rivoltole dal Papa di raggiungerlo nell'Urbe fu formalizzato e dai termini in cui avvenne l'incontro con Urbano VI e con i cardinali (ammesso che il suddetto incontro sia subito avvenuto), – fu chiamata affinché con le sue parole e il suo fervido esempio potesse riportare la pace nella Chiesa e affinché con la sua personalità carismatica fosse in grado di convincere gli indecisi e i dissidenti a schierarsi al fianco del Papa legittimo<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 482-484.

<sup>50</sup> Si consideri D. OLS, *Sainte Catherine de Sienne et le début du Grand Schisme*, in *Colloque International, "Gènes et débuts"...*, cit., pp. 337-347. Cfr. però anche E. DUPRÉ THÉSEIDER, *Santa Caterina...*, cit., *loc. cit.* Gli eventi legati al 1378 trovano poi un'attenta ricostruzione in B. ANCILLI, *L'anno '78 di Santa Caterina...*, cit., pp. 2-6. Si veda poi Raimundus Capuanus, *De Sancta Caterina Senensi, virgine de poenitentia S. Dominici Vi-*



La fonte più significativa per conoscere il periodo romano della domenicana è Raimondo di Capua<sup>51</sup>, al quale la Santa, prima della partenza, comunicò il suo dolore, scaturito dal fatto che non si fosse creata ancora l'opportunità di dare la sua «vita per la verità e per la dolce sposa di Cristo»<sup>52</sup>. Raimondo ci parla dei luoghi cittadini che la Santa visitò, delle persone che ella conobbe e frequentò e in particolare ci fornisce indicazioni atte a localizzare, sia pure in modo non sempre preciso, alcune delle abitazioni ove Caterina visse.

Anzitutto questa fonte afferma che, allorquando «venne a Roma», accompagnata da alcuni discepoli e dalla madre Lapa di Puccio dei Piagenti<sup>53</sup>, ella «dimorava nel rione di Colonna con un non piccolo numero di figlioli e di figliole», senza però offrire alcuna più precisa identificazione della strada. In un secondo passo poi ci dice che Caterina «partendo dalla strada detta la via del Papa», l'attuale piazza di santa Chiara, dove risiedeva fra la Minerva e Campo dei Fiori, se ne andava a piedi lesta lesta a San Pietro, «facendo un cammino da stan-care anche un sano»<sup>54</sup>.

*ta*, in *Acta Sanctorum*, aprilis III, pp. 860-869 (d'ora in poi abbreviamo in RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit.); la stessa fonte è ora pubblicata da Padre G. TINAGLI, Siena 1994; di questo stesso problema si occupa R. Fawtier che ritiene la vicenda del tutto inventata dal cronista di Caterina: R. FAWTIER-L. CANET, *La double expérience de Catherine Beninca-sa (Sainte Catherine de Sienne)*, Paris 1948, p. 197 ss. Lo storico francese ritiene inattendibile l'invito rivolto dal Papa alla Santa di prendere contatto diretto con cardinali e vescovi: del pari incredibile ritiene il commento di Benedetto VI al discorso della Senese e fonda la sua drastica tesi sull'assenza di qualsiasi accenno relativo a un evento tanto significativo registrato nell'epistolario di Landolfo Pagliaresi, intimo amico di Caterina, il quale non avrebbe taciuto un episodio lusinghiero per la domenicana. Certo – bisogna notare – tale persuasione ha una sua consistenza anche se è un classico «argumentum e silentio», che metodologicamente non può assumersi fra le prove certe.

<sup>51</sup> Raimondo di Capua è l'autore della *Legenda maior*, tradotta dal Tinagli, ed. cit. Importante è pure la *Sanctae Catharinae Senensis legenda minor*, a cura di E. Franceschini, Milano 1942.

<sup>52</sup> Su questo punto rinviamo alle lettere 295 e 359 di Caterina che leggeremo nell'ed. dovuta a E. DUPRÉ THESEIDER, *Caterina da Siena, Epistolario*, Roma 1940, vol. I, pp. 238 e 336.

<sup>53</sup> In merito alla Roma di Caterina, al seguito della madre e dei concittadini impegnati ad accompagnare la mantellata, si potrà ricorrere al vecchio ma ancor utile lavoro, ricco di dati e di entusiasmo, di A. ALESSANDRINI, *Il ritorno dei papi da Avignone e Santa Caterina da Siena*, in «Archivio della Società Romana di Storia patria», voll. LVI-VLII, 1933-1934, pp. 1-131, segnatamente alle pp. 1-6.

<sup>54</sup> RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., loc. cit.

In via Santa Chiara, all'odierno numero 14, si trovava poi sino a pochissimi anni fa una significativa epigrafe che diceva: «in questo luogo \ moriva il 29 aprile 1380 \ S. Caterina da Siena \ compatrona di Roma \ Il Comune \ nella ricorrenza \ del VI centenario \ delle stimmate \ pose \ l'anno santo MCMLXXV». Di recente, il 29 aprile 1999, l'epigrafe è stata rimossa e modificata dopo una solenne cerimonia, che tuttavia non ne ha mutato gran che il contenuto. Lì dunque, sebbene sia difficile denominare quella strada *Via Papalis*, sarebbe morta la grande santa.

A proposito della dimora romana cateriniana sulla quale si è variamente soffermato in una relazione di circa settant'anni fa, Eugenio Dupré Theseider<sup>55</sup> ritiene, come molti altri, che la Senese, dopo aver inizialmente vissuto durante il soggiorno romano in un luogo non bene identificato del rione Colonna, in un secondo momento si sarebbe sistemata nella zona presso l'attuale chiesa di Sant'Andrea della Valle, edificata sopra la chiesa di S. Sebastiano *de Via Papae*. Orbene, la *Via Papalis* – è appena il caso di ricordarlo – indicò il percorso del corteo del Papa da San Giovanni in Laterano alla basilica di San Pietro, ove il Pontefice veniva consacrato la domenica successiva alla sua elezione, e quindi quello del ritorno dalla Chiesa del principe degli Apostoli alla Lateranense.

La successione delle vie, delle chiese e dei vetusti monumenti romani attraverso i quali si snodava il corteo fu descritta, insieme con i riti e il cerimoniale d'uso, da Benedetto, canonico di San Pietro, da Cencio, poi camerario del Papa Onorio III, estensori rispettivamente dell'*Ordo Romanus XI* e dell'*Ordo XX*. Intorno al 1271-1272, l'*Ordo XXX* fu poi steso in occasione dell'intronizzazione di papa Gregorio X. Dagli inizi del Trecento, e comunque non dopo il 1303, vide la luce l'*Ordo XIV* attribuito a Jacopo Caetani, che lo redasse per Bonifacio VIII<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Sulla dimora romana di Santa Caterina...*, cit., p. 151 ss.

<sup>56</sup> L'*Ordo Romanus XI seu Benedicti beati petri canonici liber Pollicitus*, in MIGNE, P.L. 78, coll. 1023-1024; l'*Ordo Romanus XII De consuetudinibus et observantiis, presbyterio vel scholarum, et aliis Ecclesiae Romanae in praecipuis solemnitatibus, auctore Cencio de Sabellis cardinale*, in MIGNE, P.L. 78, coll. 1061-1102; l'*Ordo Romanus XIII vel Caerimoniale Romanum editum jussu Gregorii X*, in MIGNE, P.L. 78,



Quando il corteo si recava da San Giovanni a San Pietro, si registrava una sosta presso Santa Maria in Aquiro, poi avanzava sino all'arco della *Pietas*, di incerta ubicazione. Quindi proseguiva attraverso via del Pozzo, oltrepassava la chiesa di San Trifone in Posterula, toccava il Pantheon, l'attuale piazza Santa Chiara e di lì raggiungeva la Scrofa e ponte sant'Angelo<sup>57</sup>.

Al ritorno il corteo – diamo in proposito solo qualche indicazione utile a consentirci di ubicare l'abitazione della Senese senza addentrarci del tutto nel dedalo di ipotesi che diversificano e contraddistinguono gli *ordines* cui abbiamo fatto cenno – passato nuovamente quello che Dante chiamò «lo ponte», percorreva la strada che dal canonico Benedetto venne denominata *via Sacra*. Una sosta aveva luogo presso il palazzo Cromazio, ove il Papa riceveva l'omaggio degli Ebrei. Secondo Cencio Camerario, si percorreva poi la via del Pellegrino, la via di Parione, la *platea Parionis*, la piazza di Pasquino, l'attuale palazzo Braschi, piazza Navona, il teatro di Pompeo, la casa dei Massimo, la chiesa di San Sebastiano, ubicata dove molto più tardi sorgerà Sant'Andrea della Valle. Seguendo invece il canonico Benedetto, il corteo tornava nuovamente per via di Parione e per il teatro di Pompeo, poi per il rione della Pigna fino alla strada pallavicina – le attuali Botteghe Oscure – e alla chiesa di San Marco.

Qualunque sia il percorso prescelto, sulla cui determinazione, come dianzi chiarito, non possiamo qui tornare e che comunque procedeva con complicati giri che prevedevano anche più volte il passaggio per la stessa contrada, a un certo punto il corteo giungeva a Santa Maria sopra Minerva e a Santa Chiara, di qui la denomina-

coll. 1103-1122; *l'Ordo Romanus XIV vel Ordinarium SRE auctore, ut videtur, Jacobo Caietano cardinale*, in MIGNE, P.L. 78, coll. 1121-1274. Sul complesso di queste testimonianze sarà bene ricorrere a M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au Moyen-Age*, Città del Vaticano 1940, ove si può reperire fra l'altro un'edizione più recente di vari esempi di *Ordo*.

<sup>57</sup> Anche qui si tenga conto di M. ANDRIEU, *Le pontifical...*, cit., pp. 68-73 e *passim*, e inoltre anche di P. ROSSI, "Via Papae, via Papalis" in *Corso Vittorio Emanuele II, tra urbanistica e archeologia*, in *Santi...*, catalogo, cit., pp. 125-126 e L. PANI ERMINI, *L'assetto medievale...*, cit., pp. 41-49.

zione di *via Papae* o *via Papalis* giustamente attribuita alla strada ove risiedette Caterina<sup>58</sup>.

A questo punto conviene precisare ancora che, oltre al complicato percorso al quale abbiamo fatto riferimento, ne viene indicato pure uno diverso; ovvero per strada papale si intenderebbe quella che collegava San Pietro al Campidoglio e al Laterano, seguendo il tracciato di via dei Banchi Nuovi, via del Governo Vecchio, piazza Pasquino, l'attuale Corso Vittorio Emanuele, poi via dell'Aracoeli fino al Campidoglio. A confermarci questo percorso è stata ultimamente Ivana Ait con la sua ricerca sugli speciali a Roma nel tardo Medioevo<sup>59</sup>.

La precisazione relativa all'abitazione cateriniana compresa nella zona fra il Campo dei Fiori e la chiesa di Sant'Eustachio fornitaci da Raimondo di Capua si attaglierebbe dunque, secondo il Dupré, più che alla definitiva casa di Caterina in cui ella chiuse gli occhi per sempre, in piazza Santa Chiara, ad un'altra situata forse nel punto ove di preferenza si radunavano i senesi che si trovavano a vivere nella città eterna, ovvero verso il Campo dei Fiori<sup>60</sup>.

Dalla considerazione delle fonti e della letteratura storica relativa alla Santa si può tuttavia evincere con sicurezza che ella ebbe in Roma almeno due se non tre dimore. Infatti, Alberto Zucchi ipotizza che Caterina abbia forse addirittura acquistato una terza abitazione presso la chiesa di San Sebastiano, ubicata proprio nell'area dove, dopo il 1591, venne elevata Sant'Andrea della Valle, oltre a quelle sicuramente prese in precedenza in affitto nel rione Colonna e presso la Minerva. Ma proprio quest'ultima, non essendo subito disponibile per la presenza di precedenti inquilini, rimase presto inutilizzata, anche dopo che ne venne in possesso, a causa della morte della Santa. A comprovare la sua tesi, Zucchi sostiene che il primo convento di terziarie domenicane in Roma venne collocato proprio nella strada ove

<sup>58</sup> Su questi argomenti si consideri di nuovo E. DUPRÉ THESEIDER, *Sulla dimora romana di Santa Caterina...*, cit., pp. 151-153 e inoltre A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 112-120. Consigliamo infine di tener conto di talune riflessioni contenute in M. ESCOBAR, *Le dimore romane dei santi*, Bologna 1964, pp. 83-91.

<sup>59</sup> I. AIT, *Tra devozione e mercatura...*, cit., pp. 124-125.

<sup>60</sup> Così pure E. DUPRÉ THESEIDER, *Sulla dimora romana di Santa Caterina...*, cit., pp. 151-153.

la mantellata morì, a eterno ricordo del suo passaggio da questa vita a quella eterna<sup>61</sup>.

Una testimonianza significativa in proposito la possiamo ricavare da un'attestazione relativa al cosiddetto Processo Castellano, in cui si dichiara che all'abitazione della grande di Siena si accedeva tramite una scala<sup>62</sup>, particolare che comproverebbe la sua collocazione in una *casa solarata* o addirittura a più piani collegati da una scala esterna, ipotesi a sua volta suffragata dalle parole della stessa Caterina, che a un certo punto dice: «E essendo poi portata nel luogo di sopra, la camera pareva piena di dimonia»<sup>63</sup>.

Raimondo di Capua, per tornare alla fonte più prodiga di particolari, ci offre poi dati relativi all'organizzazione della dimora cateriniana e ci rende noti taluni eventi prodigiosi ivi verificatisi. Anzitutto Raimondo riporta che oltre a due suore della penitenza, Lisa e Giovanna, che accompagnarono la mantellata verso l'estrema avventura romana, si unirono al suo seguito numerosi discepoli «quasi contro la volontà di lei [...] per godere della dolcezza della sua conversazione [...]. C'è da aggiungere che il sommo pontefice [...] aveva convocato in Roma alcuni servi di Dio, i quali Caterina, per amore di ospitalità, aveva tutti raccolti nella sua abitazione»<sup>64</sup>. Dagli accenni precedenti possiamo altresì ricavare che della missione romana fece parte anche mamma Lapa, anch'essa partecipe dello straordinario pellegrinaggio cateriniano.

Siffatti dati, pertanto, ci consentono di stabilire che la casa della Senese doveva essere spaziosa, giacché poteva ospitare non meno di sedici uomini e di otto donne<sup>65</sup>. Tutto ciò dunque ci parlerebbe di una

<sup>61</sup> Cfr. A. ZUCCHI, *Gli antichi collegi di terziarie domenicane a Roma*, in «Memorie Domenicane», 51, 9, 1934, n. s. pp. 382-388.

<sup>62</sup> Cfr. M.H. LAURENT (a cura di), *Il processo Castellano*, in *Fontes Vitae S. Catherinae Senensis Historici*, Milano 1942, p. 424. La testimonianza è resa da Pietro Giovanni Ventura: «Item octavo vidi oculata fide, qualiter me existentibus viginti octo, cum semel deficeret panis et ego missus fuisset ad sibi intimandum quomodo de pane penitus nichil erat ipsa michi respondit dicens: "Non potest esse". Postea subiunxit: "Tu vade ad scalam scilicet per quam ascenditur in domum"».

<sup>63</sup> G. D'URSO (a cura di), *Caterina da Siena, L'estasi e la parola. Dialogo della divina provvidenza. Lettere. Orazioni*, Fiesole 1996, p. 176.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

<sup>65</sup> RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., p. 400.

realtà diversa da quella ipotizzata per la casa di piazza Santa Chiara, forse da considerarsi *solarata* ma non certo di più piani. Le donne a turno – sappiamo ancora – cucinavano e rigovernavano le camere, mentre gli invitati compivano i pellegrinaggi di rito. Secondo il solito, dunque, il pellegrinaggio costituiva una delle precipue occasioni dei forestieri convenuti nella città dei papi. Sempre a turno le donne avvertivano Caterina della necessità di acquistare il pane ed eventualmente altri generi di prima necessità, in modo che, come era abituata a fare, ella andasse a elemosinare o mandasse altri a farlo in suo nome.

Due volte, riporta Raimondo che non ha remore nello stabilire una sorta di conformità tra Cristo e Caterina, avvenne che il pane fosse terminato senza che nessuno ne avesse informato la domenicana, che prontamente provvide a moltiplicare miracolosamente il cibo, tanto che tutti poterono essere sfamati e l'eccedenza offerta in elemosina ai poveri<sup>66</sup>.

In particolare, per riandare ancora a questo miracoloso evento, fu proprio Giovanna di Capo che, al momento della cena, si avvide della quasi totale mancanza del pane e che, oltre agli ospiti consueti, v'erano a mensa sedici pellegrini affamati dopo una giornata di intenso pellegrinaggio. Preoccupata e vergognosa la consorella avvertì allora la Santa che, assolutamente tranquilla, chiamò tutti a tavola e si pose in preghiera. Dopo di che tutti riuscirono a sfamarsi e il rimanente divenne a sua volta un lauto pranzo per i poveri<sup>67</sup>.

In questa casa dunque, vuoi verso San Sebastiano, vuoi presso Santa Chiara, Caterina passò l'ultimo periodo della sua vita. A Roma ella parlò con il Papa e con gli altri prelati presenti, ai quali rivolse un apprezzato discorso il 29 novembre 1378.

Tuttavia, la sosta romana non rese mai la nostra Santa stabilmente legata a brevi e consueti percorsi. Per esempio ella – ammalata e debole – si recò dalla *regione* in cui abitava sino al porto di Ostia

<sup>66</sup> Uno dei compiti delle donne che portano aiuto a Caterina è proprio quello di informarla con anticipo delle necessità relative alla mensa, cosicché la Santa deve «andare da se stessa a mendicarlo». *Ibid.*, p. 401.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 402-404.

per salutare, nel dicembre 1378, Raimondo di Capua in partenza per la Francia e il distacco dal suo biografo fu dolente e commovente, in quanto avvenuto con la netta premonizione che essi non si sarebbero mai più incontrati su questa terra<sup>68</sup>. Caterina nutrì poi il desiderio di recarsi a Napoli, ove avrebbe dovuto essere ricevuta dalla regina Giovanna, ma papa Urbano in tale occasione preferì servirsi dell'aiuto di santa Caterina di Svezia, la figlia di santa Brigida, di sangue reale e quindi forse più adatta a stabilire un contatto con la sovrana angioina, tendenzialmente più vicina all'avignonese Clemente VII che a Bartolomeo Prignano. In ogni modo la suddetta missione napoletana fu rinviata *sine die*, ma a Caterina rimase il rimpianto per aver dovuto rinunciare al progetto e soprattutto per non essere stata impegnata più profondamente dall'instabile e difficile papa Urbano<sup>69</sup>.

Tuttavia ella, senza perdersi d'animo, si dedicò allora a una visita sistematica delle più importanti chiese romane, visita che avrebbe voluto estendere a un maggior numero di *titula*, cosa che le risultò impossibile, dati i molteplici impegni che la tennero occupata in quel periodo. Comunque sostò ripetutamente presso le tombe di Pietro e di Paolo, le grandi basiliche, ma anche presso i luoghi ricordati come meta di visita di san Domenico. Le sue soste preferite furono allora Santa Maria sopra Minerva, Santa Maria in Cosmedin, Sant'Alessio, Santa Prisca, San Giorgio in Velabro, San Gregorio al Celio, San Sisto Vecchio presso le terme di Caracalla. Probabilmente visitò poi Santa Sabina sull'Aventino e fu in contatto con il suo priore, un convinto sostenitore di Urbano VI<sup>70</sup>. Quindi sostò a San Giovanni a Porta Latina<sup>71</sup>. Quando poi Ur-

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>69</sup> Caterina accoglie con rammarico l'accantonamento del progetto della missione napoletana e, a suo avviso, pensa che il Papa si faccia troppi problemi: «se Agnese e Margherita avessero pensato a tante cose – sentenza Caterina – non avrebbero mai acquistato la corona del martirio», *ibid.*, p. 440.

<sup>70</sup> I luoghi di culto romani visitati da Caterina sono enumerati da A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 89-120 e da G. JOERGENSEN, *Santa Caterina da Siena*, Roma 1921, ma vedi l'ultima ristampa, Roma 1975, p. 450 e *passim*. Altre notizie in proposito ricorrono in M. JERVOLINO, *I viaggi di Santa Caterina*, in A. BAGLIONI-P. BREZZI, *Inquadramenti storici*, Roma 1975, pp. 109-131 e in particolare p. 130.

<sup>71</sup> Sulla visita a San Giovanni a Porta Latina insiste G. JOERGENSEN, *Santa Caterina...*, cit., p. 459.

bano passò, in una situazione politica leggermente meno tesa, dalla residenza di Santa Maria in Trastevere a quella presso San Pietro in Vaticano, ella seguì in pellegrinaggio il corteo per ringraziare Dio dell'uscita dei Francesi di Clemente VII da Castel Sant'Angelo. Proprio in quell'occasione infatti Caterina disse di aver visto e seguito Urbano VI in atteggiamento di pellegrino<sup>72</sup>.

Piuttosto di frequente ella si recò poi a piazza Farnese presso il noto palazzo dei Papazzurri, un tempo dimora di santa Brigida e successivamente meta della figlia Caterina<sup>73</sup>, che con la Senese si intrattene spesso. Certamente ella si recò spesso anche a Castel Sant'Angelo, in specie allorché la fortezza fu tolta ai Bretoni, che se ne erano impossessati, e riconsegnata a Urbano VI<sup>74</sup>. Va detto in proposito che la tradizione che lega Caterina agli spalti della fortezza romana è antica e molto persistente<sup>75</sup>.

Ogni mattina, per solito, la Santa ascoltava la Messa, spesso presso la chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva, ma non di rado e comunque sino a che le forze gliene dettero modo si recò dal rione Colonna a San Pietro, ove andava accompagnata da un gruppo di romani, seguendo il percorso poi denominato *Via Catharinae*. Sebbene sia tutt'altro che facile – lo abbiamo dianzi constatato per proporre la *via del Papa* – fissare il tragitto cateriniano in una città ormai sensibilmente diversa da quella del 1378, proviamo a ricostruirlo almeno a grandi linee.

Uscita da casa per recarsi dal Papa in Vaticano, la pellegrina si fermava a Sant'Eustachio, poi, attraverso un dedalo di case e di vicoli, passava per piazza Navona, si lasciava alle spalle la statua di Pasquino, la

<sup>72</sup> Cfr. ancora G. JOERGENSEN, *Santa Caterina...*, cit., *loc. cit.*, nonché A. CAPECELATRO, *Storia di Santa Caterina da Siena e del papato del suo tempo*, Firenze 1863, rist. Roma 1973, pp. 356-357.

<sup>73</sup> La casa romana di Brigida di Svezia, appartenuta un tempo alla nobile Francesca Papazzurri, sita nei pressi dell'odierna Piazza Farnese, ove la nostra domenicana si reca a visitare Caterina, la figlia di santa Brigida, è oggetto di ricerca in P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 35-37.

<sup>74</sup> Cfr. F. GREGOROVIVUS, *Storia di Roma nel Medioevo*, vol. V, l. XII, cap. III, par. 3 e A. CAPECELATRO, *Storia di S. Caterina...*, cit., pp. 356-357.

<sup>75</sup> Il legame di Caterina con Castel Sant'Angelo è evidenziato in A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 114.

*platea Parionis* e i *Banchi novi*, il Parione e il Ponte Sant'Angelo. E si trattava di un quartiere in cui si alternavano sontuose chiese, case gentilizie, appartenenti a nobili e ad alti prelati, dimore di commercianti e botteghe, accanto a più modeste e piccolissime abitazioni a un piano. Le strade non selciate erano fangose d'inverno e polverose d'estate<sup>76</sup>. E questa era la città di Caterina, una città che dopo settant'anni di assenza dei papi mostrava tutte le sue ferite ancora aperte.

Ma proviamo a immaginare l'ultima parte del percorso: passato il ponte e costeggiato il Castel Sant'Angelo, Caterina, traversata la *porta sancti Petri*, si trovava di fronte la famosa *portica*, ovvero la via porticata snodatasi all'interno delle mura leonine e attraverso un complicato intreccio di case, stradine e chiese, il Borgo Vecchio, il Borgo Novo, la chiesa della Traspontina, superato il quadriportico denominato *paradisus*, ella giungeva alla *cortina sancti Petri*, una piazza di proporzioni assai più modeste di quella tardo-rinascimentale e barocca che le si sostituì dopo la demolizione dell'augusta *basilica sancti Petri* e l'elevazione del ragguardevole complesso michelangiolesco. Oltrepassata allora una delle cinque porte della cattedrale costantiniana, forse la *guidonea*, ovvero quella riservata ai pellegrini, non le rimaneva che recarsi sino all'altare della Confessione, collocato in corrispondenza del sepolcro petriano interrato negli antichi sotterranei della basilica<sup>77</sup>. E qui ella, in una delle sue più

<sup>76</sup> La puntualizzazione di un possibile percorso cateriniano è anche in L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 482-484. Inoltre il percorso fra la Minerva, il Pantheon e Castel Sant'Angelo si può rinvenire in F. LOMBARDI, *Roma, chiese, conventi, chiostri*, Roma 1993 e in ID., *Roma. Le chiese scomparse*, Roma 1996. Si tenga però presente pure B. MANACORDA, *Archeologia e storia...*, cit., pp. 7-47; L. PANI ERMINI, *L'assetto medievale...*, cit., pp. 41-49; P. ROSSI, "Via Papae, Via Papalis"..., cit., pp. 125-126; S. VALTIERI, *Storia e architettura intorno ad un percorso di Roma. La "via papalis". Il tratto di via del Governo Vecchio*, in «Quaderni del Dipartimento relativo al Patrimonio Architettonico e Urbanistico», II, 1992, pp. 9-42. Uno sguardo infine si riserverà a P. ADINOLFI, *La via Sacra o del Papa tra il cerchio di Alessandro e il teatro di Pompeo*, Roma 1865, cui si rifanno taluni studiosi che, senza citarlo, gli devono più di un suggerimento.

<sup>77</sup> Il percorso cateriniano compreso fra le mura leonine e la basilica di San Pietro può ricavarsi agevolmente dalla consultazione di più opere. Anzitutto, ancora una volta possiamo avvalerci dell'ADINOLFI, *La Portica di San Pietro, ossia Borgo nell'età di mezzo*, Roma 1859, poi cfr. S. DELLI, *Le strade di Roma. Una guida alfabetica alla storia, ai segreti, al folklore*, Roma 1975; C. D'ONOFRIO, *Visitiamo Roma mille anni*

significative lettere, ricorda come fosse solita soffermarsi «a compiere virilmente l'obediencia avuta da Dio» al pari dei «gloriosi lavoratori che con tanto amore e desiderio disponevano di dare la vita loro e innaffiavano questo giardino di sangue, con umili e continue orazioni e infino alla morte». E così, ella concludeva, «si consuma e si distilla la vita mia in questa sposa, io per questa via e i gloriosi martiri col sangue». Oltre che con la Curia, Caterina, come è comprensibile, ebbe rapporti con gli amministratori capitolini e quindi si recò pure in Campidoglio, dove incontrò i reggitori del Comune, i Banderesi, ai quali si rivolse direttamente dopo la vittoria successiva alla battaglia di Marino<sup>78</sup>.

La Roma conosciuta e frequentata da Caterina appare dunque una città profondamente intrisa di interessi religiosi, ma anche squisitamente politico-diplomatici, proprio quelli che caratterizzarono la sua esistenza, in particolare nel periodo della sua estrema attività trascorso nell'Urbe. Ben diversa è pertanto la Roma della Santa di Siena rispetto a quella di Brigida di Svezia, i cui interessi furono soprattutto incentrati sulla riforma dei costumi dei Romani, a suo avviso perversi e privi della grazia di Dio<sup>79</sup>.

*fa. La città dei Mirabilia*, Roma 1988; A. ESCH, *Tre sante...*, cit., *loc. cit.*; G. GASBARRI, *La città leonina circa il 1000*, in *Studi Romani*, I, 1953, 6, pp. 625-637; J. CH. PICARD, *Le quadriporte de Saint-Pierre du Vatican*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité», 86, 1974, 2, pp. 851-890.

<sup>78</sup> In proposito ci si riferisce alla lettera di Caterina n. 373 in E. DUPRÉ THESEIDER, *Caterina da Siena, Epistolario...*, cit., p. 401, che con robusto impianto e nobiltà di parole offre cenni sul percorso quotidiano della Santa che trascorre l'intera giornata in preghiera, lavorando per la Chiesa e il Papa, senza prendere «veruno cibo» eziandio senza la gocciola dell'acqua [...]. Sulla battaglia di Marino, in rapporto alle questioni di cui ci occupiamo si può rinviare a B. ANCILLI, *L'anno '78 di Caterina a Roma. Dopo la battaglia di Marino laziale...*, cit., pp. 1-12.

<sup>79</sup> Gli intendimenti della Senese in Roma sono esaminati pure da P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 34-44 e *passim*. Si consideri però anche A. ANDERSSON, *Brigida di Svezia, Santa e profeta*, Stockholm 1977, trad. it. 1977 (nuova edizione, Roma 1997); R. CUOMO, *Le rivelazioni celesti di santa Brigida, scelta antologica di "Rivelazioni"*, di S. Brigida di Svezia, Città del Vaticano 1982; R. MANSELLI, *Birgitta di Vadstena...*, cit., pp. 329-335 e G. JOERGENSEN, *Santa Brigida...*, cit., p. 289 ss. È infine utile il saggio di C. FRUGONI, *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi*, in *Tem e problemi nella mistica femminile trecentesca. Atti del Centro di Studi sulla spiritualità medievale*, Todi 1979, Todi 1983, pp. 137-179.

I percorsi cateriniani sono spesso di carattere istituzionale e scaturiscono dall'esigenza di parlare con il Papa, i cardinali, i Banderesi o altri autorevoli personaggi. Ciò non impedisce tuttavia alla nostra domenicana di incontrarsi anche con più o meno anonimi cittadini, i quali vivono in ambienti pure umili e assai indigenti. Quando può farlo, ella si intrattiene con i poveri e quindi conosce bene la Roma degradata dei diseredati.

Brigida, nobile, altera e inizialmente molto ricca – più tardi fu costretta anch'ella a chiedere l'elemosina –, allorché si poneva in cammino era seguita da un folto numero di cortigiani e di cappellani, che raccoglievano i fedeli convenuti alla sua presenza per ricevere la comunione. Se poi incontrava i poveri, era per devolvere, quasi dall'alto della sua posizione regale, l'elemosina, almeno in un primo periodo, frutto di sostanziose ricchezze<sup>80</sup>.

I percorsi di Caterina in Roma, al pari di quelli extracittadini, sono diversi: intanto la nostra Santa non è quasi mai seguita da una folla schiera di nobili, ma, per lo più, da talune mantellate e da pochi domenicani; inoltre ha poco da distribuire ai poveri, se si faccia esclusione del pane che avanza alla sua frugale mensa, un pane ricevuto a sua volta in dono da ricchi e potenti. Di frequente poi Brigida, fuori Roma e al suo interno, si dirige verso luoghi di pellegrinaggio. Caterina invece – come dianzi accennato – si muove spesso per fini politico-religiosi e la sua missione soprattutto in Roma è quella di riportare la pace ove sono odi e guerra<sup>81</sup>.

Se la Roma vissuta dalle due sante è quindi sensibilmente diversa, profondamente difformi furono anche le relazioni che entrambe tennero con i Romani. Brigida – è sin troppo noto – considerò Roma una città in pieno decadimento e le chiese le parvero sempre, oltre che

<sup>80</sup> Le amicizie e le frequentazioni della svedese sono differenti da quelle cateriniane: la prima siede a mensa con ambasciatori e cardinali, è amica dei Colonna e degli Orsini, è in contatto con la corte regale angioina di Napoli e con quella di Cipro; la seconda invece intrattiene relazioni più modeste: cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 110.

<sup>81</sup> I viaggi e i pellegrinaggi di Brigida sono oggetto di indagine in P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 33-44 e in A. ANDERSSON, *Brigida...*, cit., pp. 68-73. Infine si legga R. MANSELLI, *Birgitta...*, cit., pp. 329-335.

abbandonate dai fedeli, in disfacimento<sup>82</sup>. Le macerie di cui ella parla e che a mio avviso hanno tratto in parziale inganno non pochi storici, indotti a vedere e a ritrarre Roma attraverso la lente deformante delle rivelazioni brigidine, rappresentano di preferenza lo specchio evidente di una situazione morale di un centro da lei individuato come un covo di pericolosi briganti privi di scrupoli, meta di monaci licenziosi e immorali, ritrovo di uomini indifferenti alla scomunica e alle benedizioni. Alla luce di queste convinzioni, ecco moltiplicarsi allora le invettive contro la città dei papi e i suoi abitanti, che per contropartita la gratificarono dei loro licenziosi lazzi, e la circondarono di una violenta polemica che giunse a porre in pericolo la sua stessa vita<sup>83</sup>.

Caterina invece amò Roma e i Romani, che non spinse mai alla disperazione e al timore del castigo di Dio; la città di Pietro si presentò sempre ai suoi occhi come luogo di poveri e di ammalati, meta di gente dolente, colpita da difficoltà e da sventure di ogni genere, cosa che non le vietò mai di considerare l'Urbe come la sede prescelta ove consumarono il loro sacrificio Pietro e Paolo. E solo da Roma – questo ella pensò – sarebbe stato possibile procedere a un'effettiva riforma

<sup>82</sup> In una delle sue "Rivelazioni" la Santa dice: «Ora poi posso parlare di Roma [...]. Una volta abitò in essa la giustizia e i suoi principi erano i Principi della pace. Ora si è tramutata in rifiuto e i suoi Principi in omicidi. Oh sapessi i tuoi giorni, oh Roma, piangeresti di certo e non saresti allegra [...]». Parlando ancora dell'Urbe aggiunge: «le sue porte sono abbattute e senza sentinelle [...] i vasi sono spregevolmente venduti [...] gli altari sono diroccati [...]». Questa da te vista è la Roma materiale [...]»; R. CUOMO, *Le rivelazioni...*, cit., pp. 112-113. Emblematico ci sembra poi un altro passo tratto da P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., p. 135: «Roma è campo in cui crescono erbe nocive: essa sarà rovinata [...]. Questo popolo dimentica la morte (di Cristo) e il costo della Redenzione! Nel Ritiro pregano alcuni amici di Dio, però la folla si attruppa coi demoni, spregia il Signore, la sua Eucarestia ed suoi Santi. No: essa non coglierà la visione della bellezza sovrana». Ancora a proposito della città di Pietro è riportato: «Un tempo la città era un mistico giardino d'infiniti fiori. La giustizia regnava allora su Roma! Adesso siffatto luogo del mio amore è diventato schiuma della terra. I difensori delle sue porte si sono lasciati comprare. C'è venalità persino nei sacramenti e il clero ha elevato il mio altare nel mezzo di quel mondo che ha impaniato la sua anima». Infine, troviamo ancora queste parole a p. 289: «Pietro parlando a Brigida le disse: "Figlia mia, questa città di Roma fu un giorno abitata da guerrieri di Cristo e le strade erano come lastricate d'oro e d'argento [...]. Rospi e vipere adesso la abitano e i pesci della mia rete hanno paura del loro veleno e non osano alzare il capo"».

<sup>83</sup> Cfr. L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 463-464 e 480.

della Chiesa<sup>84</sup>. Caterina pertanto fu amata dai Romani, che parteciparono alle sue preghiere, si dolsero della consunzione procurata dalle numerose delusioni subite in conseguenza dello scisma e del suo logoramento fisico, generato da un'alimentazione insufficiente, che la condusse in breve all'immobilità e alla morte, come fu detto, per *santa anoressia*. I Romani altresì, per un certo periodo dopo la sua scomparsa, espressero un'alta devozione nei suoi confronti<sup>85</sup>, sino al punto che i frati domenicani dovettero far porre una grata di ferro di fronte alla tomba per proteggere il corpo deturpato persino da talune sue

<sup>84</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma...*, cit., p. 662 ss.

<sup>85</sup> Sui rapporti d'affetto fra Caterina e Roma – dopo la sua morte i Romani si ritennero gratificati di taluni miracoli della Santa – cfr. T. CAFFARINI, *Santa Caterina da Siena. Legenda Minor...*, cit., pp. 196-210. Per stabilire tuttavia ancora meglio la natura del rapporto fra la Santa e i Romani si terrà conto di L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina*, Roma 1988. Si rileva infatti in questo lavoro come un numero considerevole di immagini siano collocate in luoghi pubblici, strade e chiese. Tuttavia si nota pure che numerosi elementi iconografici romani sono dono di senesi e di toscani che li hanno commissionati dopo la morte della domenicana. A proposito della morte di Caterina per consunzione e per «santa anoressia» si rinvia a R. BELL, *La Santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, University of Chicago, 1985, trad. it., Torino 1987, pp. 122-129. Su questo complicato tema pur legato a possibili «risvolti» romani, disponiamo di un'ampia letteratura alla quale, almeno in parte, bisogna far cenno: J.H. LEUBA, *La psicologia del misticismo religioso*, trad. it., Milano 1960; G. D'URSO, *L'itinerario ascetico di Santa Caterina da Siena*, in «Rassegna di ascetica e mistica», VI, 1961, pp. 452-466; ID., *L'ebbrezza spirituale (o sobria ebrietas) in Santa Caterina*, in «Rassegna di ascetica e mistica», XXI, 1970, pp. 389-400; G. PAPASOGLI, *Sangue e fuoco sul ponte di Dio*, Roma 1971; T. CENTI, *Caterina Benincasa tra la vita e la morte*, in «Rassegna di ascetica e mistica», XXXIII, 1972, pp. 395-402; P. DINZELBACHER-R.D. BAJER, *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Koeln 1988, trad. it., a cura di M. Vannini, Torino 1993; A. PAPI BENVENUTI, *In castro poenitentiae. Santità e società femminile*, Roma 1990; C. CASAGRANDE, *La donna custodita*, in G. DUBY-M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente*, vol. II, a cura di C. Klapisch-Zuber, *Il Medioevo*, Bari 1990, ultima ed. Bari 1994, pp. 88-128; J. DALARUN, *Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie au XIII-XIV siècles*, in *Femmes, Mariages, languages, XIII-XIV siècles*, Mélanges offerts à Georges Duby, Bruxelles, 112, pp. 79-102; B. MC GINN, *Donne mistiche ed autenticità esoterica nel XIV secolo*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Poteri carismatici e informalker Bynum. Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo Medioevo*, in L. SCARAFFIA-G. ZARRI (a cura di), *Donne e fede*, Bari 1994, pp. 115-116; P. DINZELBACHER, *Mistica e profezia femminile nel medioevo Europeo. Una panoramica*, in A. VALERIO (a cura di), *Chiesa e società medievali*, Palermo 1992, pp. 153-174; R. RUSCONI, *Mistiche e visionarie nell'Italia del secolo XIV*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. III, Casale Monferrato 1996, pp. 754-761.

consorelle che, una volta composta la salma, le tolsero alcune ciocche di capelli, frammenti delle vesti e persino un dente!<sup>86</sup>

Ci sembra allora il caso di concludere che senza dubbio la santa dette poco credito alle voci allora correnti sui Romani, sul loro cattivo carattere, sul vino italiano che sarebbe stato peggiore e meno forte di quello borgognone, ma capace di far perdere il controllo e, persino, il bene dell'intelletto, sul cibo insolito e pessimo di cui essi si sarebbero nutriti, e senza dubbio dette scarso peso alle nefandezze messe in giro sui discendenti di Romolo tramite un libello anonimo fatto pervenire a Gregorio XI, profetizzandogli le più atroci sventure se fosse tornato all'antica sede sul Tevere, un fiume pieno di miasmi e di acque putride!<sup>87</sup>

Roma, al contrario, apparve alla Senese come il luogo donde sarebbe stato più facile controllare e vincere la guerra contro Bernabò Visconti, il prepotente signore di Milano<sup>88</sup>, e dove il Papa avrebbe po-

<sup>86</sup> Quanto alla venerazione dei Romani per la santa rimandiamo a L. BIANCHI, *Il sepolcro di Santa Caterina da Siena nella basilica di Santa Maria sopra Minerva*, in L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, cit., pp. 15-16; M. BEVILACQUA, *Santa Caterina da Siena a Magnanapoli...*, cit.; *passim*; I. TAURISANO, *Santa Caterina da Siena nei ricordi dei discepoli*, Roma 1957, pp. 19-43 e 158-163. Sull'asportazione del dente cfr. RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., p. 508: «L'Alessia compagna di Caterina [...] corse lesta a trovare la giovane che già stava in agonia, e portò seco un dente della vergine che si era riserbato come un gran tesoro». Cfr. A. ZUCCHI, *Gli antichi collegi...*, cit., pp. 382-388.

<sup>87</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *La questione romana...*, cit., pp. 132-137. Si osservi poi A. LUTTRELL, *Gregory XI and the Turks: 1370-1378*, in «Orientalia periodica christianae», 46, 1980, pp. 392-416. Ma si consideri anche A. ALESSANDRINI, *Il ritorno...*, cit., p. 36 e C. LEONARDI, *Caterina da Siena: mistica e profezia*, in *Atti del simposio...*, cit., pp. 155-172.

<sup>88</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 112-120. Fin dal 1373-1374, Caterina intrattiene rapporti con Bernabò Visconti a proposito dell'opportunità di realizzare la crociata e in una ben nota lettera rivolta a quest'ultimo la Senese afferma che «grande vergogna e vituperio» è «dei cristiani di lassare perdere quello che di ragione è nostro a' pessimi infedeli», cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario...*, cit., lettera XVII, pp. 61-70. Ancora una volta per lo stesso motivo, Caterina si rivolge al condottiero John Hawkwood ingiungendogli «di andare sopra l'infedeli» e di non «guerreggiare più a' cristiani», però che è offesa a Dio «combattere contro chi ha la stessa religione»; e così si conclude la lettera: «grande crudeltà è che noi che siamo cristiani, membri legati nel corpo della Santa Chiesa, perseguitiamo l'un l'altro», E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario...*, cit., lettera XXX, pp. 124-126. Speranza ultima di Caterina è infine la conversione dei Turchi, ossia che il popolo «cristiano desse il condimento della fede all'infedele», lettera LXXIV, pp. 304-306.

tuto ostacolare le mire espansionistiche di Luigi d'Ungheria nel mezzogiorno della penisola<sup>89</sup>. Segnatamente poi Gregorio avrebbe potuto procedere alla riforma del corpo ecclesiastico e avrebbe potuto organizzare la crociata contro i Turchi<sup>90</sup>.

I motivi quindi per i quali Caterina fu indotta a sollecitare vivamente i pontefici a far ritorno a Roma non furono determinati dalla condizione morale dei cittadini e del suo clero e ancor meno dalla crisi urbanistica della città, che nel Duecento e sempre più nel Trecento era venuta a costituirsi come un agglomerato di fortificazioni, di torri e di castelli circondati da mura, quasi una sorta di più piccoli centri sorti all'interno della stessa Roma. Caterina, poi, non era turbata dal fatto che molti edifici, a causa della mancanza di sovvenzionamenti comparabili a quelli elargiti un tempo dai cardinali o dai pontefici stessi, giacessero in rovina o fossero malamente riattati<sup>91</sup>.

Gli intendimenti che persuasero la mantellata a battersi per il rientro del Papa nella sua sede naturale non nacquero insomma da una considerazione esterna di rovine che ella non poté conoscere in quanto le vide solo a partire dal 1378, ovvero nell'ultimo scorcio della sua vita, né dagli odi e dalle divisioni che turbarono la popolazione e che ella forse, da lontano, non avrebbe potuto neppure immaginare<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario...*, cit., lettera LXXIX, pp. 320-324. Anche a Gregorio XI Caterina si rivolge per indurlo a fare la crociata, cfr. A. LUTTRELL, *Gregory XI and the Turks: 1370-1378*, cit., pp. 390-417. Sulla stessa questione si intrattiene F. CARDINI, *L'idea di crociata in Santa Caterina da Siena*, in *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993, pp. 423-456. In precedenza Urbano V, in procinto di rientrare nella città di Pietro, è dissuaso dai «soliti profeti di sventure» nonostante da più parti si cerchi di porlo sulla buona strada: cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone...*, cit., pp. 122-125.

<sup>90</sup> Sulla riforma del corpo ecclesiastico si consideri B. GUILLEMAIN, *Gregory XI, in La cour pontificale d'Avignon (1309-1377). Etude d'une société*, Paris 1962, pp. 144-149. In questo studio si afferma acutamente che Gregorio è stato più fermo di quanto non si creda nei suoi propositi e che la sua pretesa debolezza è stata in parte strumentalizzata onde porre meglio in luce l'importanza dell'intervento cateriniano. Anche su questo problema cfr. F. CARDINI, *Studi sulla storia...*, cit., loc. cit.

<sup>91</sup> Cfr. L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 484-486; H. HUBERT, *Roma...*, cit., loc. cit. e S. CAROCCI, *Baroni in città...*, cit., pp. 6-7 e 136.

<sup>92</sup> A proposito dei motivi che conducono Caterina a Roma cfr. D. OLS, *Sainte Catherine...*, cit., pp. 336-348. Si veda però anche K. SCOTT, *St. Catherine of Siena "apostola"*, in «Church History», n. 61, 1, 1992, pp. 34-46; R. RUSCONI, *L'Italia senza papa...*, cit., loc. cit.; B. ANCILLI, *L'anno '78 di santa Caterina...*, cit., pp. 2-6 ss.

Assai distante ella fu poi dalle visioni di Brigida di Vadstena, per la quale la città santificata dal sangue degli apostoli e dei martiri, ma privata della guida spirituale del Papa, era precipitata nella corruzione e nella più turpe miseria morale<sup>93</sup>.

Altrettanto distanti erano poi le sue motivazioni da quelle dei Romani, che spesso vedevano nel ritorno del Papa una fonte di sicuri proventi economici per molti<sup>94</sup>. Le ragioni che militavano in favore della santa battaglia cateriniana erano ben altre: in lei non vi fu alcuna idea di Roma come città papale e imperiale a un tempo e non fu per nulla interessata alle ragioni politiche sostenute settant'anni prima da Dante, che forse ella conobbe solo di nome, mentre non dovette avere conoscenza diretta della sua opera<sup>95</sup>. Il Papa per lei doveva risiedere nell'Urbe, per favorire l'unità del popolo di Dio e per realizzare – come si è accennato – una crociata che allontanasse dalla cristianità il pericolo dell'invasione turca sempre più minacciosa e pendente come una spada di Damocle sul Mediterraneo e sulla città degli apostoli in particolare. E coloro che non riconoscevano l'evidenza di tali argomentazioni e non comprendevano la vera dimensione della sua Roma, non si dovevano «chiamare né uomini né clerici, ma demoni incarnati privati del lume della verità, ricoperti della bugia, dell'amor proprio di loro medesimi»<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Cfr. P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 33-44 e A. ANDERSSON, *Brigida...*, cit., *passim*.

<sup>94</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal Comune di popolo...*, cit., p. 531 ss. e A. TOMEL, *Roma senza papa...*, cit., pp. 11-53.

<sup>95</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone...*, cit., *passim*, pone a confronto i contatti avuti con Avignone e i papi da Brigida di Svezia, Caterina da Siena, Dante e Petrarca e mette in luce la differenza di pensiero fra i diversi personaggi, in particolare esaminando le peculiarità cateriniane. Interessanti rilievi sulle conoscenze teologiche di Brigida e Caterina sono in G. MICCOLI, *Gli Ordini mendicanti e la vita religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. II, t. 1, cap. 8, par. 2, pp. 827-828. Utili riflessioni troviamo in A. BIZZICARRI, *Dante e Caterina da Siena, "corrispondenze fra poesia e misticismo"*, in «Rassegna di ascetica e mistica», XXIII (1972), pp. 207-227. Si consulti però L. TINCANI, *Santa Caterina da Siena per la Chiesa e per il papa*, in G. CAVALLINI (a cura di), *Quaderni Cateriniani*, vol. II, Roma 1977; V. MENCONI, *Santa Caterina da Siena e i pastori della Chiesa*, Roma 1987; F. CARDINI, *Studi sulla storia...*, cit., pp. 423-456 e G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia...*, cit., pp. 754-761.

<sup>96</sup> P. MISCIATTELLI, *Lettere...*, cit., n. CCCXII, vol. V, p. 14.



Date le sue idee e le sue prospettive tanto ferme e difformi da quelle delle mistiche che in Roma la precedettero, come Brigida, o che la seguirono, come santa Francesca Romana, la città dei papi fu per la Senese diversa da quella apparsa alle altre.

Ella poi non ebbe una vera e propria vita privata come Brigida, né tenne il governo di una famiglia come Francesca<sup>97</sup>. Non apparve inserita nell'esistenza di un rione e fu più che mai circondata di Toscani, nonostante l'incontro con alcuni privati che amò e che la venerarono, come «una certa signora di nome Semia, madre di due figlioli, donna di non alti natali, ma nemmeno infimi» – così la definì Raimondo di Capua – che si recò a far la conoscenza di Caterina, di cui Raimondo le aveva parlato e che divenne subito un'assidua frequentatrice della dimora romana cateriniana<sup>98</sup>. Tra gli altri poi la predilesse Paola del Ferro, forse moglie di Ludovico Papazzurri – questa famiglia fu in contatto anche con santa Brigida e con santa Francesca Romana – e la amò la figlia di Jacobello de Fusignanis<sup>99</sup>, oppure la nobildonna Giovanna degli Ilperini<sup>100</sup>, per non parlare del protonotaro Tommaso Pedra<sup>101</sup>, che apparve particolarmente legato alla mantellata fra il 1378 e il 1380<sup>102</sup>, più che mai circondata di Toscani<sup>103</sup>.

Così a guardar bene, la Roma di Caterina sembra preannunciare la città dei due secoli successivi, del Quattrocento e del Cinquecento, sempre più profondamente frequentata da Fiorentini e da Toscani – papi, cardinali, finanzieri, uomini di cultura, diplomatici, commercianti –, che la plasmarono secondo le loro abitudini, finendo per trasformarne persino il dialetto. Tanto è vero che il volgare dell'Anonimo di Cola di Rienzo, della metà del XIV secolo, appare

<sup>97</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 89-108.

<sup>98</sup> Cfr. RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., p. 489.

<sup>99</sup> Deve trattarsi di una persona che ha abitato nella seconda casa di Caterina, situata fra Minerva e Campo de' Fiori, cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 116-117.

<sup>100</sup> Cfr. S. NOFFKE, *Catherine of Siena. Vision through a Distant Eye*, Colledgeville (Minnesota) 1996, pp. 224-225.

<sup>101</sup> Cfr. RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., p. 505.

<sup>102</sup> Cfr. T. CAFFARINI, *Santa Caterina...*, cit., pp. 199-200.

<sup>103</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 113.

sensibilmente differente dal romano dei due secoli successivi: la precedente parlata infatti si mostra ancora intrisa di stilemi e accenti meridionali, segnatamente ciociari; il romanesco del Quattrocento e del Cinquecento, invece, è sempre più connesso al toscano, tanto che da allora comincerà a essere ritenuto vero che l'italiano sia «la lingua toscana in bocca romana»<sup>104</sup>.

Caterina, insomma, vive in una Roma popolata di Senesi e diviene un punto di riferimento per i suoi concittadini e anche per i Lucchesi, che da lei attendono un patrocinio diretto presso il Papa, che dovrebbe appoggiare le loro richieste. I contatti di Caterina con i Senesi sono altresì comprovati dalla chiesa di santa Caterina in via Giulia, situata nella zona conosciuta già nel Trecento e ancor più nei due secoli successivi come la *mola dei Fiorentini* e come il *castrum senese*, che nell'età di mezzo divenne un vero e proprio frammento di terra di Siena nel cuore di Roma, le cui origini si collegano alla «Compagnia della Nazione Senese», che nel XIV secolo operò per l'assistenza materiale e morale dei poveri e principalmente dei pellegrini, effettuando le sue riunioni in Santa Maria sopra Minerva, nella cappella Capranica, ove fu custodito il corpo di Caterina<sup>105</sup>.

Ma non è solo toscano l'orizzonte cateriniano in Roma. La Santa ebbe contatti infatti persino con Giovanni Acuto, il celebre capitano di ventura, e voleva utilizzarlo per garantire la salvezza a Roma e al Papa. Ella poi ebbe rapporti abbastanza stretti con le famiglie napoletane che dominavano la corte papale di Urbano VI e ciò soprattutto allorché sembrò che le venisse assegnato il compito di recarsi in missione politica insieme con Caterina di Svevia, presso la regina Giovanna d'Angiò<sup>106</sup>. Fu – come è noto – in corrispondenza con la

<sup>104</sup> Sulla lingua dell'Anonimo Romano e la lievitazione del dialetto romanesco fra XIV e XV secolo, rimandiamo all'*Introduzione* alla suddetta cronaca anonima dovuta a G. PORTA, p. 7 ss. In particolare, si rivelano interessanti le ipotesi di G. Billanovich, comunicate all'Accademia dei Lincei, sulla identificazione dell'Anonimo con Bartolomeo di Jacopo da Valmontone.

<sup>105</sup> Sulla santa Caterina in via Giulia cfr. G. CAVALLINI-D. GIUNTA, *Luoghi cateriniani di Roma*, in «Centro Nazionale di Studi Cateriniani», Roma 2000, pp. 37-38.

<sup>106</sup> In merito alla missione napoletana di Caterina e al suo rinvio *sine die* riferisce RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., pp. 444-446, ma si cfr. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Bari 1999, p. 95 ss. e inoltre S. BOESCH GAJANO-O. REDON, *La legenda Maior*



consorte di un Caracciolo imparentato con Urbano VI e poi con Caterina Dentice, imparentata con la famiglia Tomacelli, ovvero quella di Bonifacio IX, successore di Urbano<sup>107</sup>. I Napoletani che la conobbero, da parte loro, l'amarono e la colmarono di *limosine*, sempre bene accolte, in quanto le finanze della Senese durante il soggiorno romano non furono mai floride ed ella ebbe sempre bisogno di trovare sostentamento e aiuti di ogni tipo.

Tali elementi, l'amicizia con i Toscani e con i Napoletani, gli scarsi contatti epistolari con i Romani – ma con essi si voglia o non si voglia la Santa convisse e quindi poteva aver rapporti con loro senza ricorrere di necessità all'invio di specifiche lettere – hanno fatto rite-

*di Raimondo da Capua, costruzione di una santa, in Atti del simposio...*, cit., pp. 15-35 nonché S. BOESCH GAJANO, *Storie dei santi e della santità cristiana*, Milano 1991, vol. VII, pp. 112-119. Sempre sullo stesso punto si veda S. SOLERO, *Clemente VII antipapa, in Papi e antipapi*, cit., p. 180 ss. e G. JOERGENSEN, *Santa Caterina...*, cit., p. 449. Si leggano poi talune lettere inviate da Caterina a nobildonne napoletane, forse in preparazione del viaggio, in A. CARTOTTI ODDASSO (a cura di), *Caterina da Siena, Lettere a donne dell'aristocrazia*, cit., nonché P. MISCIATTELLI (a cura di), *l'Epistolario...*, cit., lettere CCCLXI, vol. V, pp. 293-295; CCCXLVIII, vol. V, pp. 213-219 e CCCXLIX, vol. V, pp. 219-225. Va qui aggiunto che ancora non sappiamo con certezza e sino in fondo per quali motivi il Papa abbia abbandonato la progettata ambasceria, anche per il fatto che Caterina di Svezia era ben conosciuta in Napoli, in quanto figlia di Brigida, e pertanto insieme con la Senese le due inviate avrebbero potuto svolgere un'importante missione. È probabile tuttavia che proprio Caterina di Svezia abbia avuto paura di muoversi e di trovarsi sola presso una città difficile come Napoli e presso la corte, ove la corrotta regina Giovanna I si era in precedenza innamorata del fratello della Santa svedese e figlio di Brigida, Karl, dalla sovrana quasi condotto alla perdizione. Sintomatico è inoltre che pure Raimondo di Capua si mostri contrario a quel progetto di viaggio. Caterina invece, come già detto in una precedente nota, si dissocia da tal decisione rinunciataria, vedi RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., pp. 444-446. La nostra Santa in conclusione onde conseguire la santità affronterebbe anche il martirio: cfr. S. BOESCH GAJANO, *La santità...*, cit., pp. 95-96. Su questa intricata vicenda si cfr. anche C. DE FREDE, *Nel regno della prima Giovanna, in Napoli angioina, Storia di Napoli*, vol. III, Cava dei Tirreni 1969, pp. 311-322; G. MOLLAT-A. DU JOURDAIN, *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura. Un tempo di prove (1274-1449)*, a cura di G. Alberigo, Roma 1998, pp. 85-86 e 489 ss. Sui rapporti fra la Senese e John Hawkwood cfr. infine E. RICOTTI, *Storia delle compagnie di ventura in Italia*, Roma 1965, vol. II, parte II, cap. V.

<sup>107</sup> Su Caterina e Napoli cfr. pure A. ESCH, *Das passtum unter der Herrschaft der Neapolitaner. Die fubrende Gruppe. Neapolitaner Familien an der Kurie Waebrend des Schismas (1378-1415)*, in *Festschrift für H. Heimpel*, II, Göttingen, 1972, pp. 713-899. Ma si cfr. poi A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 112-113.

nere ad alcuni storici, anche ad Arnold Esch, che l'orizzonte romano di Caterina fosse completamente distaccato<sup>108</sup> dalla società dell'Urbe e questo non è esatto, come abbiamo già dimostrato facendo cenno ai suoi rapporti con i Banderesi e con i nemici dei Clementisti di Castel Sant'Angelo<sup>109</sup>. E tale inesattezza va ribadita, pur se è vero che la sua totale propensione per Urbano VI limitò quasi del tutto il suo legame ai soli ambienti filopapali e frenò in qualche modo quelli con il ceto dirigente cittadino, a volte dappprincipio più incline alla posizione clementista che a quella del legittimo pontefice<sup>110</sup>.

Può darsi quindi che pure per tal motivo molti romani che le si accostarono rimasero anonimi, anche se a nostro avviso bisogna ritenere che proprio la sua santità fece sì che ella divenisse *sic et simpliciter* la loro confidente, tanto che essi la predilessero, senza sentire il bisogno di qualificarsi con lei e di rivelarle il proprio nome. Insomma, più che una o un'altra famiglia, fu un'intera città che ricorse a lei, quegli che soffriva con gli occhi, come colui che era colpito da una dolorosa angina, e Caterina salvava chi era malato di podagra come chi veniva preso da occlusione intestinale<sup>111</sup>.

Del pari verrà in soccorso di una lavandaia disperata che, facendo il bucato nel Tevere, si vide portar via dalla corrente una costosa coperta che non avrebbe più potuto riacquistare e che le venne miracolosamente restituita<sup>112</sup>. Non molto dissimile sarà, nel secolo successivo, un miracolo compiuto da Francesca Romana che, passando sul greto del Tevere in piena, salvò la cognata portata via dalla corrente, destinata do-

<sup>108</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 113-115.

<sup>109</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal Comune...*, cit., pp. 661-662. Ai Banderesi la Senese si rivolge perorando la causa del senatore Giovanni Cenci, ovvero di colui che ha convinto i seguaci di Clemente VII all'abbandono di Castel Sant'Angelo. Vedi la Voce relativa a *Cenci Giovanni*, di P. Supino Martini in *DBI*, vol. 23, 1979, pp. 515-517.

<sup>110</sup> Cfr. P. SUPINO MARTINI, *Voce...*, cit., *loc. cit.*

<sup>111</sup> Sui miracoli compiuti da Caterina a favore di Romani cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 220 ss. Si veda poi T. CAFFARINI, *Santa Caterina...*, cit., pp. 196-210 ove si sostiene che la scarsità di opere artistiche dedicate a Caterina dai Romani contrasterebbe con il loro passionale entusiasmo espresso soprattutto al momento della morte della Santa, cosa che lascerebbe ritenere che, tutto sommato, l'attaccamento di Roma per la mantellata sia stato in parte momentaneo. Cfr. anche L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia...*, cit.

<sup>112</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 115.

po aver invocato la patrona di Tor degli Specchi a salvarsi miracolosamente dai vortici del fiume gonfio d'acqua e particolarmente minaccioso nella zona circostante l'isola di San Bartolomeo, il ponte dei Giudei e la contrada *ad molinora*. Con ciò noteremo, sia pure di passaggio, come il Tevere nel Trecento e nel Quattrocento, quindi nella Roma di Caterina, sia davvero al centro della vita cittadina e quindi ben presente anche nell'esistenza e nei miracoli della Santa <sup>113</sup>.

Tuttavia nelle fonti relative alla vicenda cateriniana a nostra disposizione mancano riferimenti precisi sui Romani, di cui restano al massimo semplici nomi, spesso non accompagnati da alcuna aggiunta chiarificatrice <sup>114</sup>, non meno che più precise notizie sulle loro residenze e le strade in cui si trovavano, anche perché i principali estensori delle suddette testimonianze non sono romani. Raimondo è di Capua, Barduccio è fiorentino, e quindi gli elementi da essi forniti, relativi all'Urbe che ospitò la mantellata, si fanno forzatamente anonimi e imprecisi <sup>115</sup>.

Da tali fonti tuttavia, dall'insieme dei dati che esse ci offrono, possiamo farci un'idea discretamente esatta della Roma di Caterina, diversa, come si diceva dianzi, da quella di Brigida, abituata per lunghi anni a vivere stabilmente – sia pure in quasi eterna polemica con i Romani che ella bollò come «scorpioni» e «serpenti», e che la denominarono a loro volta «strega» <sup>116</sup> – nella città eterna, alla quale fu legata da un rapporto di amore-odio <sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana...*, cit., pp. 124-125. Il miracolo avviene all'altezza della chiesa di San Leonardo in Settimiana o sulla Lungara, *ibid.*, pp. 362-363, vedi poi L. HUETTER, *San Leonardo "alla Lungara" e Santa Francesca Romana*, in «L'Osservatore Romano», 6 luglio 1939 e F. LOMBARDI, *Roma, le chiese scomparse*, Roma 1936.

<sup>114</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESELDER, *Un codice inedito dell'epistolario di Caterina*, in «BISI», 48, 1932, *Appendice III*.

<sup>115</sup> Per la notazione in questione cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., pp. 115-116.

<sup>116</sup> G. JOERGENSEN, *Santa Brigida...*, cit., pp. 289-290 riporta che Cristo, secondo la profetessa, sarebbe presto e misteriosamente tornato nella città dei martiri per punire tanti peccatori, cfr. R. MANSELLI, *Birgitta di Vadstena tra la Svezia e Roma*, in *Genèse et débuts...*, cit., pp. 329-335.

<sup>117</sup> Cfr. P. CHIMINELLI, *La mistica...*, cit., pp. 103-104 e P. DINZELBACHER, *Mistica e profezia femminile nel Medioevo Europeo. Una panoramica*, in A. VALERIO (a cura di), *Donna, profetesse, profezia*, Napoli 1995, pp. 121-138.

La Roma di Caterina è una città tutto sommato piccola e praticamente congiunge la Minerva con il Campidoglio, con San Pietro e con Castel Sant'Angelo <sup>118</sup>. Per le strade degli animati rioni cittadini, vediamo muoversi la mantellata accompagnata dai suoi concittadini in preghiera <sup>119</sup>, oppure impegnata a chiedere la *limosina* di un pane <sup>120</sup>. Ben diversa l'esperienza di Brigida, ricca, come s'è ricordato inizialmente, e che chiede anch'ella l'elemosina quando si esauriscono le sostanze da lei abbondantemente profuse per i Romani <sup>121</sup>. E diversa ancora fu l'esperienza di santa Francesca Romana, che mendicherà a Roma quasi per mortificarsi più che per vero bisogno, qualcuno ha detto per *hobby*, ma con tutta franchezza ciò mi pare esagerato! <sup>122</sup>

Caterina non appartiene a un alto lignaggio come Brigida e non esce dalla borghesia mercantile come potremmo dire per Francesca <sup>123</sup>. Ella è veramente povera fra i poveri, non frequenta i palazzi patrizi, non

<sup>118</sup> A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 117.

<sup>119</sup> Rinviamo ancora a A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 113 e poi a P. MISCIATELLI, *La romanità di Caterina da Siena*, in «Rassegna italiana politica, letteraria e artistica», 1926, II s., anno IX, vol. I, pp. 307-316. Si veda inoltre G. D'URSO, *Santa Caterina da Siena, l'estasi e la parola...*, cit., p. 177 ss. nonché I. TAURISANO, *Santa Caterina...*, cit., pp. 158-163.

<sup>120</sup> Cfr. RAIMONDO DI CAPUA, *Vita...*, cit., pp. 401-403.

<sup>121</sup> Cfr. R. CUOMO, *Rivelazioni...*, cit., pp. 147-148.

<sup>122</sup> Sul diverso modo di elemosinare di Brigida e Caterina da Siena, cfr. R. FAWTIER-L. CANET, *La double expérience...*, cit., pp. 194-236. Fawtier è convinto che la presenza di Caterina a Roma sia un episodio, pur «terminale», limitato nella esperienza generale della Santa e che quindi non vada mitizzato; ma tal rilievo è metodologicamente ineccepibile se non divenga il pretesto per minimizzare un'azione che, oltre che per l'aspetto religioso, interessa per quello politico e sociale e che è senza dubbio significativa e resta importante per comprendere meglio la funzione e la posizione femminile nel Trecento, segnatamente riguardo alle sante e alle mistiche. Quanto precisato tuttavia non tende a invalidare le osservazioni critiche cui Fawtier ha sottoposto le fonti agiografiche cateriniane: R. FAWTIER, *Essai de critique des sources*, vol. I, *Les sources hagiographiques*, Paris 1921, anche perché le stesse osservazioni sono state riprese e messe in valore da S. BOESCH GAIANO-O. REDON, *La legenda maior...*, cit., pp. 15-30. E tuttavia per Caterina, come per ogni altra santa, bisogna essere consapevoli che nell'utilizzare le fonti che le riguardano occorre cautela in quanto contengono particolari di sovente esagerati *ad hoc*, inseriti come sono nelle fonti stesse, per accelerare l'iter del processo di canonizzazione.

<sup>123</sup> Cfr. A. ESCH, *Tre sante...*, cit., p. 119. Forse eccessive paiono talune espressioni del R. FAWTIER, *La double expérience...*, cit., pp. 88, 196-211, allorché considera la domenicana «una santa per signori». Infatti, la sua estrazione sociale, tutt'altro

è un trastullo per potenti, anche se la sua politica la indurrà a incontrarsi con il fior fiore della Roma politica e religiosa<sup>124</sup>.

Così il volto e l'esperienza di questa santa cittadina che fu volta a dare più importanza alle questioni spirituali che all'aspetto fisico e tangibile, cosa di cui le sue lettere tutto sommato offrono pochi e vaghi cenni, ci consegnano un'immagine di Roma interiorizzata e spirituale, modesta e silenziosa, fatta di una comunità di credenti che tiene più conto delle metafore e, come dirà Dupré, dei modelli parentetici e dell'assempro, che di una realtà concreta fatta di strade, di palazzi e di rioni<sup>125</sup>.

E anche le chiese sono e resteranno per lei luoghi di preghiera e di meditazione, dove poco importano affreschi e oggetti preziosi. In chiesa, insomma, la Santa si reca per pregare<sup>126</sup>.

Così con la Senese ci viene restituito un ambiente romano diverso da quello pittoresco e drammatico esemplarmente evocato dalla prosa dell'Anonimo di Cola di Rienzo o dalle testimonianze tolte dalla vita di Venturino da Bergamo<sup>127</sup>, una Roma che quasi mai compare in altre fonti, spesso inclini a indulgiare sui caratteri di una città rissosa e ribelle, ma che per questo non è meno vera e autentica. Non dovremo infatti sorprenderci se, come Caterina ci aiuta a comprendere con la sua santità, la città di San Pietro e dei suoi successori si mostri una volta tanto con l'aspetto che, al di là di qualsivoglia orpello e contingenza, le appartiene, ovvero con quello di un centro di fede cristiana e di fervente preghiera.

che nobiliare, la colloca in un ambito non legato alle classi sociali più elevate, tanto è vero che proprio in quanto non di sangue reale come Caterina di Svezia, Urbano rinuncia a inviare la Senese a Napoli presso la regina Giovanna. Sulla condizione sociale della Benincasa e su quella di Francesca Romana rinviamo a D. WEINSTEIN e R.M. BELL, *Saints and Society: Italian saints of the Late Middle Ages and renaissance*, in «Memorie Domenicane», n. s. 4, 1973, pp. 181-194.

<sup>124</sup> Cfr. A.D. WEINSTEIN-R.M. BELL, *Saints and Society...*, cit., pp. 181-194.

<sup>125</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER s.v. *Caterina...*, in DBI, 22, cit., pp. 77-79.

<sup>126</sup> Cfr. G. CAVALLINI-D. GIUNTA, *Luoghi cateriniani...*, cit., pp. 62-63. Rinviamo poi a A. TOMEI, *I due angeli della Navicella di Giotto*, in *Fragmenta picta. Affreschi e mosaici staccati dal Medioevo romano. Catalogo della mostra*, Roma 1989, pp. 153-161. Sempre del Tomei si cfr. A.T., *Bonifacio VIII e il Giubileo del 1300: la Roma di Cavallini e di Giotto*, in *Bonifacio VIII e il suo tempo. Catalogo della mostra*, Milano 2000, pp. 97-98.

<sup>127</sup> Sulla Roma evocata dalle vicende di Venturino da Bergamo e di Cola rinvio a L. GATTO, *Storia di Roma...*, cit., pp. 440-441, 451-471 e 487-488.

## III.

## SIENA E LA CURIA PONTIFICIA NEL 1378\*

PAOLO NARDI

1. La storia dei rapporti intrattenuti dal Comune – e poi Repubblica – di Siena con la Curia pontificia tra Medioevo e Rinascimento è ancora in gran parte da scrivere, quantunque non manchino contributi puntuali e talvolta di un certo spessore alla ricostruzione di alcune fasi e momenti particolarmente significativi delle complesse vicende che contrassegnarono quelle relazioni<sup>1</sup>. Per quanto concerne, in particolare, l'arco cronologico che forma l'oggetto di questo Convegno,

\* L'argomento di questo intervento, come risulta dal programma del Convegno, doveva essere *Sienna e la Curia pontificia negli anni dal 1378 al 1380*, ma l'indagine si è rivelata molto più ampia e complessa del previsto: soprattutto la mole delle fonti archivistiche ha impedito di condurre la ricerca oltre i primi mesi del 1379 e, pertanto, il titolo del contributo si è ridotto a *Sienna e la Curia pontificia nel 1378*. Si sono adottate le seguenti abbreviazioni: ASS = Archivio di Stato di Siena; Conc. = ASS, Concistoro; CG = ASS, Consiglio generale; ASS, DR = ASS, Diplomatico, Riformazioni; BSSP = «Buletto senese di storia patria», DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*.

<sup>1</sup> Mi riferisco specialmente ai contributi relativi all'età umanistico-rinascimentale, concernenti in particolare i pontificati di Gregorio XII (A. LISINI, *Papa Gregorio XII e i Senesi*, in «La Rassegna nazionale», 91 [1896], pp. 97-117, 280-321), di Paolo II (N. MENGOLZI, *Il pontefice Paolo II e i Senesi*, Siena 1918) e Alessandro VI (A. LISINI, *Relazioni tra Cesare Borgia e la repubblica senese*, in BSSP, VII [1900], pp. 83-150), per non addentrarsi nella sterminata bibliografia su Pio II. Per il secolo XIV la bibliografia è più scarsa: cfr. ad esempio L. FUMI, *Un'ambasciata de' Sanesi a Urbano V nel trasferimento della sede in Roma*, in «Archivio della R. Società Romana di storia patria», IX (1886), pp. 129-162; G. SANESI, *Sienna nella lega contro i Visconti*, in BSSP, I (1894), pp. 233-246, ma soprattutto l'importante saggio di R.C. TREXLER, *Ne fides comunis diminuat. Autorità papale e sovranità comunale a Firenze e Sienna tra il 1345 e il 1380*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIX (1985),

è doveroso segnalare specialmente le raccolte di documenti editi dal Garosi, dal Mollat, dal Laurent e dal Brandmüller<sup>2</sup>, sulle orme tracciate dal Fawtier e dal Grottanelli<sup>3</sup>, lavori che per l'appunto sono prevalentemente di interesse cateriniano. L'inventario delle fonti senesi curato dal Fawtier<sup>4</sup> resta, pertanto, d'importanza fondamentale e l'obiettivo di questo intervento è semplicemente quello di ribadire il valore di tali fonti, sia cronachistiche sia archivistiche, e di tracciare, sulla base di esse, un profilo, seppure parziale e approssimativo, dell'evoluzione dei rapporti politici tra Siena e la Curia pontificia nell'anno che vide la conclusione della guerra degli «Otto santi», l'inizio dello Scisma d'Occidente e l'arrivo a Roma di Caterina Benincasa.

2. Il definitivo ritorno nell'Urbe di Gregorio XI, com'era già accaduto per il soggiorno romano di Urbano V, significò per Siena un'intensa ripresa delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede, ma questa volta in un contesto altamente drammatico, dal momento che i territori meridionali dello Stato senese divennero, nel corso del 1377, teatro di scontri armati nel più ampio quadro della guerra che si stava combattendo tra la «gente de la Chiesa» e la repubblica di Firenze. Mentre, dunque, il Patrimonio di San Pietro acquisiva nuovi diritti su Radicofani, i Senesi subivano per mano degli eserciti di ventura gravi devastazioni nella val d'Orcia, nella val d'Arbia e in Ma-

pp. 448-501; XL (1986), pp. 1-25 e naturalmente la monografia di W.M. BOWSKY, *A Medieval Italian Commune. Siena under the Nine*, Berkeley, Los Angeles 1981 (= trad. it. Bologna 1986), specialmente alle pp. 252 ss.

<sup>2</sup>A. GAROSI, *La vita e l'opera di Francesco Casini archiatro di sei papi*, in BSSP, XLII (1935), pp. 277-378; G. MOLLAT, *Relations politiques de Grégoire XI avec les Siennois et les Florentins*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXVIII (1956), pp. 335-376; M.-H. LAURENT, *Documenti*, Siena 1936 («Fontes vitae S. Catharinae senensis historici», I); ID., *Il processo Castellano, con appendice di documenti*, Siena-Milano 1942 («Fontes vitae S. Catharinae senensis historici», IX); W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage nach der Gültigkeit der Wahl Urbanus VI. Quellen und Quellenkritik*, in «Annuarium historiae conciliorum», 6 (1974), pp. 78-120.

<sup>3</sup>F. GROTTANELLI, *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, Bologna 1868; R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, I. *Sources hagiographiques*, Paris 1921.

<sup>4</sup>*Ibid.*, pp. 237 ss.

remma e perdevano anche il controllo sul porto di Talamone<sup>5</sup>. D'altra parte, dinanzi all'incapacità dei contendenti di risolvere militarmente il conflitto, stavano maturando le condizioni per addivenire ad una soluzione pacifica e nella stretta finale la via delle trattative passò anche da Siena. Il governo della città, il cosiddetto Concistoro, sino dal febbraio del 1378 si era adoperato per raggiungere una tregua con le milizie al servizio del Papa e si preparava ad accogliere solennemente il cardinale Giovanni de la Grange<sup>6</sup>, che, con il vescovo di Narbonne e quello di Pamplona, aveva ricevuto da Gregorio XI il mandato di condurre i negoziati e doveva incontrarsi con gli inviati delle altre potenze per discutere le condizioni di pace<sup>7</sup>. Il 2 marzo l'autorevole presule con il suo seguito entrò in Siena e vi restò tre giorni, mentre i governanti senesi deliberavano di attendere il 6 marzo prima di affidare ai giurisperiti il compito di verificare se la tregua concordata risultasse conforme ai capitoli della lega che era stata stipulata nel 1375 con i Visconti e Firenze<sup>8</sup>. Ma il 3 marzo, forse dietro suggerimento della stessa legazione papale, i Senesi si risolsero a designare un ambasciatore al seguito del cardinale, con l'incarico di agire d'intesa con gli inviati di Perugia e Firenze<sup>9</sup>, e finalmente, il 4 marzo, ne nominarono due, Lando di Francesco detto Lando Ungaro e Jacopo di Bonaventura<sup>10</sup>, i quali accompagnarono il cardinale a Pisa<sup>11</sup>, poi a Lucca, dove si incontrarono con il plenipotenziario angioino, che era il giurista Niccolò Spinelli da Giovinazzo<sup>12</sup>, e infine a

<sup>5</sup>Cfr. *Cronaca senese di Donato di Neri e di suo figlio Neri*, in A. LISINI-F. IACOMETTI, *Cronache senesi*, Bologna 1937 (*Rerum italicarum scriptores*, t. XV, p. VI), pp. 667 ss.

<sup>6</sup>Conc. 89, f. 62v; CG 187, ff. 132v, 134v, 137rv-138rv.

<sup>7</sup>Gregorio XI aveva dato mandato di trattare la pace il 13 febbraio 1378 (*Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) relatives à la France extraites des Registres du Vatican*, par L. Mirot, H. Jassemin, J. Viellard, fasc. IV, par G. Mollat, Paris 1955, nn. 3928-3931).

<sup>8</sup>Cfr. *Cronaca*, cit., p. 670; Conc. 90, f. 3v. Sulla lega tra Siena, Firenze e i Visconti si veda *Cronaca*, cit., p. 658; G. MOLLAT, *Relations politiques*, cit., p. 354; ASS, Capitoli 80.

<sup>9</sup>Conc. 90, f. 4v. Cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 80.

<sup>10</sup>*Ibid.*, ff. 5r, 50r, 62r (con le registrazioni dei pagamenti a favore dei due ambasciatori).

<sup>11</sup>Conc. 1793, nu. 51.

<sup>12</sup>*Ibid.*, nn. 58, 59, 60 (cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 81). Lo Spinelli sbarcò a Porto Pisano l'8 marzo e poi per Pisa, Lucca e Pietrasanta giunse a Sar-

Sarzana, dove il giorno 13 giunse anche Bernabò Visconti e si poté entrare nel vivo delle trattative<sup>13</sup>.

Gli oratori senesi – bisogna osservare – non erano nuovi a contatti con la Curia pontificia: Jacopo di Bonaventura aveva fatto parte dell'ambasceria che nel maggio del 1367 aveva reso gli onori a papa Urbano V in occasione del suo ritorno a Roma accogliendolo a Talamone<sup>14</sup>, mentre Lando di Francesco nella primavera del 1377 era stato più di una volta presso la Curia «investigaturus intentionem Summi Pontificis»<sup>15</sup>, vale a dire per conoscere i disegni di Gregorio XI dopo il suo ritorno a Roma. Finalmente entrambi, proprio nel febbraio del 1378, erano stati in val d'Orcia per negoziare con Giovanni Acuto la tregua nel territorio di Siena «durante il tempo del ragionamento della pace» e preparare l'ingresso in città del cardinale de la Grange e del suo seguito<sup>16</sup>.

Il 1° aprile 1378, allorquando in Siena si adunò il Consiglio generale per discutere in merito alle informazioni trasmesse dagli ambasciatori presenti a Sarzana «causa pacis concludende sive iam concluse», non si era ancora appreso dello scioglimento della conferenza a seguito del decesso di Gregorio XI, avvenuto il 27 marzo<sup>17</sup>. Pertanto il Consiglio generale respinse la richiesta dell'ingente indennizzo, pari ad un milione di fiorini, formulata dalla Camera apostolica, a Firenze e ai suoi alleati; obiettò che il Comune di Siena, piuttosto che pagare, doveva essere risarcito dei danni ricevuti per avere fatto parte della lega e deliberò di dare istruzioni agli ambasciatori affinché collaborassero alla conclusione della pace, purché ottenessero la restituzione di Talamone ai Senesi e non obbligassero il Comune a pa-

zana (G. ROMANO, *Niccolò Spinelli da Giovinazzo, diplomatico del sec. XIV*, in «Archivio storico per le province napoletane», XXVI [1901], pp. 52-54).

<sup>13</sup> Cfr. F. COGNASSO, *L'unificazione della Lombardia sotto Milano*, in *Storia di Milano*, V. *La signoria dei Visconti (1310-1392)*, Milano 1955, p. 491.

<sup>14</sup> Conc. 2403, f. 98v.

<sup>15</sup> Conc. 2404, f. 37v.

<sup>16</sup> Conc. 1793, nn. 41, 47.

<sup>17</sup> Il Consiglio generale fu convocato proprio il 27 marzo (Conc. 90, f. 21r) e si riunì il 1° aprile (CG 187, ff. 154v-156v). Le trattative proseguirono anche dopo lo scioglimento della conferenza di Sarzana (Conc. 1794, nn. 4, 7; cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., pp. 95-99).

gare alcuna somma di denaro d'intesa con Firenze<sup>18</sup>. Il 31 marzo, intanto, il medico senese Francesco di Bartolomeo Casini, che da diversi anni era attivo presso la Curia pontificia e riscuoteva la fiducia del Papa anche in materia di affari di Stato, fungendo da intermediario tra la Curia stessa e i Senesi, aveva scritto ai governanti della sua città per informarli delle prospettive apertesesi dopo la morte di Gregorio XI: «Tractatur autem electio novi pontificis, circa quem tractatum scriberem multa si fas esset. Sed pro meliori multis obmissis, hoc uno scribo quod non parva spes est quod habeamus italicum», nel qual caso egli si sarebbe affrettato a scrivere alla Signoria, e comunque raccomandava di inviare subito ambasciatori al nuovo Papa<sup>19</sup>.

L'8 aprile si aprì il conclave dal quale doveva uscire eletto papa, in clamorose circostanze, l'arcivescovo di Bari Bartolomeo Prignano e l'indomani Nicola Malavolti, da Roma, ne dette notizia immediata al Concistoro di Siena<sup>20</sup>. Al conclave non fece in tempo a partecipare il cardinale de la Grange che da Sarzana si apprestava a fare ritorno a Roma e fu allora che il Concistoro designò due «prudentes viri» che scortassero il presule attraverso la Maremma senese, i quali, non a caso, furono Lando di Francesco e il maestro Andrea di Vanni pittore<sup>21</sup>, che un mese prima era stato eletto consigliere del Capitano del Popolo ed aveva fatto parte dell'ambasceria senese a Gregorio XI tra il febbraio e il maggio del 1373<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> CG 187, f. 155rv.

<sup>19</sup> Cfr. A. GAROSI, *La vita e l'opera...*, cit., p. 328, nu. 22. Per la presenza e l'attività di Francesco Casini presso la Curia pontificia cfr. anche F.-CH. UGINET, *Casini Francesco*, in DBI 21 (Roma 1978), pp. 356-359.

<sup>20</sup> Conc. 1794, nu. 6. (W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 102). Sul conclave di Urbano VI la bibliografia è sterminata: cfr. in particolare O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello Scisma d'Occidente*, Roma 1960 (Miscellanea della Società romana di storia patria, XX); B. GUILLEMAIN, *Cardinaux et société curiale aux origines de la double élection del 1378*, in *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident, Avignon, 25-28 septembre 1978*, Paris 1980 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique, nu. 586), pp. 19-30, oltre al sempre fondamentale N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, I, Hildesheim 1967 (rist. an. dell'ed. Paris 1896), pp. 20-55.

<sup>21</sup> Conc. 90, ff. 30r, 59r. Cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 83, nt. 30.

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 6v. Per l'ambasceria a Gregorio XI nel 1373: Conc. 2403, f. 207v. Su Andrea di Vanni cfr. E. CARLI, *I pittori senesi*, Siena 1971, p. 23.

I particolari dell'elezione di Urbano VI furono subito narrati ai Senesi da Agnolo di Pietro Bindi che si trovava a Roma<sup>23</sup> ed anche Francesco Casini, dopo qualche giorno, inviò il suo rapporto, lodando le virtù del nuovo Papa e vantandone l'amicizia personale: «non est homo super terram qui tantum me diligit et dilexerit quantum dominus noster et sui gratia baptizavit mihi in alio statu duas filias et ego a persona sua numquam recedo, sed semper sum in palatio»<sup>24</sup>. Il Casini concludeva raccomandando l'invio di un'ambasceria, della quale facesse parte il fratello Giovanni, anch'egli medico e informatore del Comune almeno dal 1376<sup>25</sup>. Ma proprio nello stesso giorno nel quale Francesco scriveva la sua lettera, il 13 aprile, i governanti senesi deliberarono di inviare sei oratori «ad Summum Novum pontificem visitandum» – vale a dire due gentiluomini, Antonio di Lippo Malavolti e Mino di Niccolò Vincenti, e quattro del Popolo, Angelo di Ghino Pannilini, Jacopo di Pagno detto Mocho e i notai ser Brizio di Paolo e ser Nuccio di Ventura – e di riservare a detti oratori il medesimo trattamento economico del quale avevano goduto gli ambasciatori che si erano recati ad Avignone nel 1373<sup>26</sup>. Inoltre la Signoria senese aveva appreso, sempre da Agnolo di Pietro Bindi, degli speciali rapporti che legavano Francesco Casini al nuovo Papa<sup>27</sup>, noti del resto anche al re Pietro d'Aragona<sup>28</sup> e ribaditi alla stessa Signoria dal fratello Giovanni in due lettere inviate a breve distanza l'una dall'altra per dichiarare la propria disponibilità e quella di Francesco ad operare «circa honorem et statum civitatis nostre»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Conc. 1794, nu. 10 (W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., pp. 104-105).

<sup>24</sup> A. GAROSI, *La vita e l'opera...*, cit., pp. 328-329, nu. 23; W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 110.

<sup>25</sup> Notizie su Giovanni in F.-CH. UGINET, *Casini Francesco...*, cit., pp. 358-359, ma anche in G. MOLLAT, *Relations politiques...*, cit., pp. 336, 338, 356, 373-74 e G. MINNUCCI, *Documenti per la storia dello Studio senese (secoli XIV-XVI)*, in G. MINNUCCI-L. KOSUTA, *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Milano 1989, p. 18.

<sup>26</sup> Conc. 90, ff. 32v, 33v; Conc. 2403, f. 207v.

<sup>27</sup> Conc. 1794, nu. 10.

<sup>28</sup> Cfr. S. BALUZIUS, *Vitae Papatum Avenionensium*, nouv. ed. par G. Mollat, t. II, Paris 1927, p. 619.

<sup>29</sup> Conc. 1794, nn. 17, 22 (cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 112).

Non si può fare a meno di rilevare che nel contempo furono avviate le procedure per la scelta del nuovo Senatore di Siena – che sarebbe stato Andreasso Cavalcabò – e della commissione incaricata di eleggerlo furono chiamati a far parte il pittore Andrea di Vanni e il notaio ser Cristoforo di Gano Guidini<sup>30</sup>. Si è colpiti, a questo punto, dalla constatazione del fatto che diversi personaggi ben noti a Caterina o addirittura appartenenti alla sua cerchia stavano occupando ruoli sempre più distinti tra i gruppi dirigenti del Comune di Siena, proprio mentre la giovane mantellata si avviava ad assumere una posizione di primo piano nel quadro delle vicende politiche e religiose del suo tempo.

3. L'ambasceria al nuovo Papa si apprestava a partire quando, alla fine di aprile, giunsero notizie gravi e inquietanti riguardo alle condizioni nelle quali versavano Talamone e la Val d'Orcia: specialmente quest'ultima regione soffriva per le scorrerie dei mercenari Bretoni che avevano il loro quartier generale a Contignano, posta sotto la Signoria dei Farnese<sup>31</sup>. Si decise, tuttavia, di non investire della questione gli ambasciatori, ma di costituire piuttosto una commissione che raccogliesse ulteriori informazioni e istruisse una pratica da discutere successivamente in Concistoro<sup>32</sup>. Nel contempo agli ambasciatori fu consegnato un promemoria concernente non solo lo stato dei rapporti tra il Comune di Siena e la Santa Sede, ma anche l'Ospedale di S. Maria della Scala e la sua amministrazione, nonché i nomi di coloro che ricoprivano le principali magistrature cittadine, a favore dei quali si chiedeva, com'era consuetudine, la concessione scritta dell'indulgenza plenaria «in articulo mortis»<sup>33</sup>. Finalmente, il 13 maggio,

<sup>30</sup> Conc. 90, f. 34r; 91, f. 10r; 2404, f. 71r.

<sup>31</sup> Di particolare interesse è il dispaccio del vicario di Monticchiello del 21 aprile 1378 (Conc. 1794, nu. 21). Per queste vicende cfr. A. VERDIANI-BANDI, *I castelli della Val d'Orcia e la Repubblica di Siena*, Siena 1926, p. 129 ed inoltre A. GIORDANO, *Contignano. Un castello della Val d'Orcia*, Siena 1994, pp. 25-27 e *Lo statuto del 1504 del Comune di Contignano*, a cura di A. Giordano, Siena 1997, pp. 20-21.

<sup>32</sup> Delibera dell'8 maggio 1378 in Conc. 91, f. 12v.

<sup>33</sup> *Ibid.*, f. 15v (delibera dell'11 maggio 1378). Circa la concessione dell'indulgenza «in articulo mortis» a cittadini senesi in precedenti circostanze cfr. URBAIN V (1362-1370), *Lettres communes*, par M. et A.-M. Hayez, VI, Rome 1980, nn. 18482-18488, 18554-18567, 18661-18665, 18683-18686, 18689-18691. Nello stesso perio-

Antonio Malavolti e gli altri oratori furono autorizzati a trattare «pacem et concordiam cum Romana Ecclesia et Summo Pontifice tam in generali pro tota liga quam etiam in singulari pro commune Senarum» e a discuterne con le persone e nei modi che ritenessero più convenienti, negoziando la cessazione delle ostilità sul territorio della Chiesa, a condizione che il Papa ordinasse alle sue milizie di fare altrettanto nel territorio di Siena<sup>34</sup>. A Roma, comunque, i Senesi potevano già avvalersi dei servigi di Francesco Casini che il Concistoro progettava di assumere a protettore degli interessi del Comune presso la Santa Sede<sup>35</sup>, mentre anche Lando Ungaro, forte della sua esperienza e conoscenza dell'ambiente curiale, si era nuovamente recato nell'Urbe per sondare gli umori del nuovo Papa e preparare il terreno agli ambasciatori della sua città. Così, se il 21 maggio il Concistoro poteva ringraziare il Casini per le informazioni ricevute, promettendogli una ricompensa, e comunicare al medesimo la data di partenza e l'itinerario dell'ambasceria, nonché i movimenti delle truppe mercenarie del Papa e in particolare dei Bretoni in Maremma<sup>36</sup>, nello stesso tempo Lando di Francesco indirizzava da Roma un'importante missiva ai propri governanti per informarli circa l'esito dei tre colloqui avuti con Urbano VI e tranquillizzarli sull'atteggiamento benevolo del Pontefice verso i Senesi e i loro oratori, che «sarano graciosamente ricevuti e avaranno onni gracia che vorano»<sup>37</sup>.

Le previsioni di Lando di Francesco si rivelarono fondate, giacché gli ambasciatori, appena giunti a Roma, ottennero che il Pontefice, il 2 giugno, ingiungesse ai capitani di ventura al servizio della Chiesa di sospendere le ostilità nel territorio senese<sup>38</sup>. Subito dopo, il 7 giugno, il Concistoro fissò i compiti degli oratori presso la Santa Sede mediante un atto di procura che attribuiva ai medesimi ampi po-

do il Comune prese ad intramettersi sempre più spesso nelle faccende dell'Ospedale, come ha dimostrato L. BANCHI, *I Rettori dello Spedale di Santa Maria della Scala di Siena*, Bologna 1877, pp. 62 ss.

<sup>34</sup> Conc. 91, f. 18 rv.

<sup>35</sup> Cfr. A. GAROSI, *La vita e l'opera...*, cit., p. 329, nu. 24.

<sup>36</sup> *Ibid.*, nu. 25.

<sup>37</sup> Conc. 1794, nu. 42 (cfr. W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 118).

<sup>38</sup> ASS, DR, 1378 giugno 2.

teri in ordine alla stipula del trattato di pace con il Papa nelle forme e alle condizioni ritenute più consone alle esigenze del Comune di Siena<sup>39</sup>. Ma i negoziati si protrassero per tutto il mese di giugno, durante il quale in Siena si procedette al rinnovo del Consiglio generale; vale la pena, a questo proposito, soffermarsi a scorrere i nomi dei componenti di tale organo, a cui spettava anche la funzione di ratificare gli atti politici più importanti del Comune.

Tra i nobili presenti in quel consesso spicca la figura di Nigi di Doccio degli Arzocchi, uno dei più devoti figli spirituali di Caterina<sup>40</sup>, e tra i membri di estrazione popolare compaiono Cristoforo di Gano Guidini, Paolo (o Pavoluccio) di Andrea cartaiolo e Pietro di Credi, tutti legati alla «venerabile Mamma», che com'è noto seguiva da Firenze, con grande impegno e trepidazione, la fase finale delle trattative di pace<sup>41</sup>.

Alla metà di luglio restavano ancora da sciogliere alcune questioni non meglio precisate, come si apprende da un verbale del Consiglio generale<sup>42</sup>, ma la loro soluzione venne rimessa al Concistoro, che contemporaneamente varò il testo definitivo dell'atto di procura a concludere la pace<sup>43</sup>. Sindaci e procuratori per il Comune di Siena furono tre dei sei ambasciatori a suo tempo inviati, vale a dire Antonio di Lippo Malavolti, Angelo Ghini e ser Brizio di Paolo. Con essi papa Urbano VI, il 26 luglio, si affrettò a stipulare l'accordo, mentre si trovava a Tivoli e i cardinali italiani partivano, con il suo consenso, per recarsi a trattare con i cardinali francesi<sup>44</sup>.

I rappresentanti di Siena ottennero, dunque, la restituzione del porto e della fortezza di Talamone, l'assoluzione da qualsiasi inter-

<sup>39</sup> Conc. 91, ff. 37 r-38v.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 70r. Di Nigi di Doccio degli Arzocchi è la lettera del 22 maggio 1380 a Neri di Landoccio Pagliaresi, con la quale il nobile gli annuncia il trapasso della Santa (pubblicata da F. GROTANELLI, *Leggenda minore...*, cit., pp. 290-291, nu. XVII). Caterina stessa indirizzò a Nigi di Doccio una lettera: cfr. *Le Lettere di S. Caterina da Siena ridotte a miglior lezione*, con note di N. Tommaseo, a cura di P. Misciattelli, III, Siena 1913, nu. 216. Su di lui cfr. C. MILANESI, *Ricordi di Cristofano Guidini*, in «Archivio storico italiano», IV (1842), pp. 31-36.

<sup>41</sup> Conc. 91, ff. 65v, 68v, 71r. Per questo periodo della vita di Caterina si veda soprattutto R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne...*, cit., I, pp. 199-202.

<sup>42</sup> CG 188, f. 13r.

<sup>43</sup> Il testo si legge in ASS, DR, 1378 luglio 26.

<sup>44</sup> Cfr. O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., pp. 164-165.



detto conseguente alla lega del 1375 o cominato in precedenza, e l'instaurazione delle condizioni di una pace stabile e duratura con la Chiesa di Roma; ma in cambio, dopo avere riconosciuto l'errore commesso dal popolo e dal Comune di Siena nell'aver stretto la lega con Firenze, dovettero impegnarsi a non stipulare più patti d'alleanza contro la Chiesa, a versare la somma di dodicimila fiorini d'oro alla Camera apostolica per la riacquisizione di Talamone e a restituire il castello di Alberese<sup>45</sup>. A Tivoli fu presente in qualità di testimone anche Francesco Casini, ma il suo ruolo non dovette essere semplicemente quello di un osservatore, come si evince da documenti di poco posteriori che confermano il suo grande e costante impegno nel sostenere le ragioni dei Senesi presso il Pontefice. Comunque, l'indomani, il 27 luglio, non fu Francesco, bensì il fratello Giovanni che il Papa inviò a Siena, per annunciare ai suoi concittadini il raggiungimento dell'accordo di pace e riferire loro importanti comunicazioni, alle quali essi avrebbero dovuto prestare fede e dare esecuzione<sup>46</sup>. Tra queste doveva esservi la richiesta dell'invio di milizie senesi che si ponessero al servizio della Chiesa, come si deduce dall'ingiunzione che il 3 agosto Urbano VI spedì a tutti i prelati e ufficiali laici dei territori interessati al passaggio degli armati, affinché si astenessero dal compiere atti ostili nei loro confronti<sup>47</sup>.

4. Trascorse più di un mese prima che da Siena giungesse alla Curia papale l'atto di ratifica del trattato di pace. Il 5 settembre si riunì il Consiglio generale, nel corso del quale il documento venne letto in volgare parola per parola, in modo che tutti i consiglieri potessero acquisirne piena cognizione e, dopo una breve discussione, la votazione fu praticamente unanime: 580 voti a favore e 4 contrari. Nella stessa

<sup>45</sup> Il testo del trattato è in ASS, DR, 1378 luglio 26. La vicenda è sommariamente ricostruita con alcune imprecisioni, ma con dovizia di citazioni archivistiche, da A. PROFESSIONE, *Siena e le compagnie di ventura nella seconda metà del sec. XIV*, Civitanova Marche 1898, pp. 72-73; cfr. anche W. BRANDMÜLLER, *Zur Frage...*, cit., p. 92, n. 24.

<sup>46</sup> Il breve è diretto ai Senesi (ASS, DR, 1378 luglio 27). Nello stesso giorno, con altro breve, il Papa incaricò i vescovi di Perugia, Imola e Massa Marittima di assolvere dalla scomunica i Senesi e i territori soggetti a Siena (*ibid.*, 1378 luglio 27).

<sup>47</sup> ASS, DR, 1378 agosto 3.

seduta si decise di remunerare i fratelli Casini per avere contribuito al raggiungimento della pace «pro honore et statu comunis Senarum» e di inviare le milizie richieste al servizio del Papa. Il verbale di approvazione del trattato – che si conserva in originale nel libro delle deliberazioni relativo al semestre luglio-dicembre del 1378<sup>48</sup> e in estratto tra le pergamene del fondo *Riformazioni* dell'Archivio di Stato di Siena<sup>49</sup> – si rivestì di forme auliche, specialmente nell'esordio:

Quoniam pax est summum bonum quod omnia appetunt et quia pax cuncta bona multiplicat, civitates excrescit et sine qua nullus status longo tempore durat, profecto debent omnes comuniter ipsam appetere et cunctis iuribus procurare ipsam quam penitus observare.

La definizione della pace come «sommo bene» non doveva essere soltanto un *tòpos* derivante dalla filosofia politica aristotelica e tomista e in particolare dagli scritti del domenicano fiorentino Remigio de' Girolami<sup>50</sup>; l'idea di pace, solennemente personificata nell'affresco del «Buongoverno», dominava la vista e la mente di quanti svolgevano la loro opera tra le sale del palazzo comunale di Siena; inoltre, occorre sottolineare un'importante coincidenza: l'esaltazione così eloquente della pace, che si legge in quel verbale, destinato ad essere sottoposto al Papa, proveniva da un'assemblea della quale facevano parte alcuni discepoli di Caterina e per di più Ella stessa in quei giorni si trovava a Siena – come ci dicono le biografie – per l'ultima volta nella sua vita<sup>51</sup>. Il 18 luglio da Firenze aveva scritto la celeberrima lettera «a Sa-

<sup>48</sup> CG 188, ff. 31r-32v.

<sup>49</sup> ASS, DR, 1378 settembre 5.

<sup>50</sup> Cfr. *De bono pacis*: «Summum bonum multitudinis et finis eius est pax, sicut dicit philosophus in 3° ethicarum» (N. RUBINSTEIN, *Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXI [1958], p. 187, n. 59). Si vedano anche i saggi di G. PETROCCHI (*La pace in S. Caterina da Siena*), M.C. DE MATTEIS (*La pacificazione cittadina a Firenze nelle componenti culturali di Remigio de' Girolami*), E. CARLI (*La pace nella pittura senese*), apparsi nel volume *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento, 13-16 ottobre 1974*, Todi 1975 (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XV), specialmente le pp. 18, 204-224, 227-236.

<sup>51</sup> E. DUPRÉ THESEIDER, *Caterina da Siena, santa*, in DBI, 22 (Roma 1979), pp. 368-369.



no di Maco e altri figlioli in Cristo», esultando con immensa commozione per la fine della guerra e salutando a gran voce la pace<sup>52</sup>, e nella seconda metà di agosto aveva fatto sicuramente ritorno in patria, come si apprende dalla lettera a Monna Lodovica di Granello<sup>53</sup>. Non si può pensare che, trovandosi a Siena, Caterina non si sia adoperata per la pronta ratifica del trattato da parte dei suoi concittadini, i quali peraltro desideravano rientrare al più presto in possesso di Talamone ed essere completamente liberati dai lacci della scomunica.

L'estratto dal verbale del Consiglio generale fu corredato, il 7 settembre, da una delibera del Concistoro, con la quale si dava mandato ad Antonio Malavolti, uno dei tre procuratori presenti a Tivoli il 26 luglio, e a Francesco Casini «sapienti viro [...] artium et medicine doctori eximio medico domini nostri Papa», di presentare a Urbano VI il documento di ratifica<sup>54</sup>.

Si concludeva in questo modo la procedura che doveva rendere l'accordo di pace perfetto sotto il profilo formale, ma nello stesso tempo si apriva una fase che si sarebbe rivelata particolarmente complessa e difficile, quella di applicazione delle clausole del trattato. Allorquando, infatti, gli inviati di Siena giunsero a Talamone e, alla presenza di un mazziere del Papa, ne reclamarono la restituzione, il castellano, che era un francese – tale Niccolò di Pitetto –, oppose un netto rifiuto con il pretesto del mancato consenso da parte del collegio dei cardinali e riuscì ad estorcere agli ambasciatori senesi la somma di mille fiorini<sup>55</sup>. La vertenza che ne nacque avrebbe offuscato le relazioni tra Siena e la Santa Sede per molti mesi, mettendo a dura prova l'abilità diplomatica di Lando Ungaro e di Francesco Casini e ponendo in secondo piano la ben più grave questione dello scisma che il 20 settembre si era consumato a Fondi con l'elezione dell'antipapa Clemente VII<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. *Le Lettere*, ed. Tommaseo, a cura di Misciattelli, cit., nu. 303.

<sup>53</sup> *Ibid.*, nu. 304.

<sup>54</sup> La delibera del Concistoro si legge in ASS, DR, 1378 settembre 5.

<sup>55</sup> Cfr. *Cronaca*, cit., p. 673. La vicenda è narrata anche in Conc. 93, f.14v, ove si registra il rimborso di mille fiorini agli inviati senesi.

<sup>56</sup> Un resoconto dei fatti che portarono all'elezione di Clemente VII fu spedito al governo senese da Pietro di Lorenzo di Chigio il 12 novembre 1378 (Conc. 1795, nu. 9). Il testo della lettera è pubblicato da U. FRITTELLI, *Albero genealogico della nobil famiglia Chigi patrizia senese*, Siena 1922, pp. 12-13 (nu. 18 della genealogia).

Alla fine di settembre, Lando Ungaro fu inviato al Papa sempre per la questione di Talamone<sup>57</sup> e il 22 ottobre Francesco Casini scrisse al Concistoro per annunciare che Lando stava per ritornare a Siena bene informato sulle ottime intenzioni del Pontefice<sup>58</sup>. Lando, infatti, rientrò il 29 ottobre<sup>59</sup> e il 2 novembre il Consiglio generale autorizzò il Concistoro a reperire seimila fiorini d'oro<sup>60</sup>, vale a dire metà della somma che doveva essere versata alla Camera Apostolica in applicazione del trattato di pace. Due giorni dopo, però, Francesco Casini scriveva ancora alla Signoria, sostenendo che l'invio di armati da parte del governo senese non doveva essere subordinato alla riconsegna di Talamone, giacché il Papa non era responsabile di quanto accaduto ed anzi ne aveva sofferto, senza contare che, su istanza dello stesso Casini, il Santo Padre aveva disposto che l'autore del tradimento venisse catturato e consegnato ai Senesi, in modo che essi potessero riavere il castello e i denari sottratti ai loro inviati<sup>61</sup>.

Il 9 novembre l'illustre medico ribadiva la necessità di far giungere le milizie al più presto e rendeva nota al Concistoro una lettera del Pontefice ai Pisani, «dove forte si duole il Papa con loro de' modi di Talamone»<sup>62</sup>, a riprova della buona fede di Urbano VI nell'intera vicenda. Finalmente il 13 novembre Giovanni e Francesco Casini scrivevano ai governanti di Siena per rassicurarli circa l'arrivo di un prelado incaricato di dare le assoluzioni «auctoritate papali»: costui era un senese, il francescano Jacopo Tolomei, maestro di teologia, già inquisitore per la Toscana e dal gennaio del 1378 vescovo di Narni. Nella stessa lettera i due medici ringraziavano la Signoria per essere stati cooptati tra i Riformatori della città a motivo delle benemerienze acquisite «exaltando et magnificando civitatem et commune Senarum et presens regimen coram Sanctitate Summi Pontificis», ma

<sup>57</sup> Conc. 2404, f. 82r; *ibid.*, 93, f. 15r.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1795, nu. 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 2404, f. 82r.

<sup>60</sup> CG 188, ff. 67v-68r.

<sup>61</sup> Conc. 1795, nu. 5.

<sup>62</sup> *Ibid.*, nu. 8.

si proponevano di esprimere la loro gratitudine «effectibus magis quam verbis»<sup>63</sup>.

Tuttavia, per dissipare ogni nube nei rapporti tra Siena e Urbano VI, occorreva una nuova missione diplomatica e così l'esperto Lando Ungaro fu inviato per l'ennesima volta a Roma, dove giunse il 24 novembre<sup>64</sup>. Incontratosi subito con Francesco Casini, che restava il principale referente dei Senesi in Curia, Lando ebbe poi udienze separate presso i cardinali creati da Urbano VI in settembre – «vidormi molto volentieri oni uno di per se» – e finalmente si recò dal Papa, che lo accolse e lo ascoltò «volentieri sempre a la presenza di maestro Francescho». Nel colloquio il Pontefice assicurò che le milizie senesi non sarebbero state impiegate ad altro scopo che «per dare buono istato a tuto questo paese» e garantì che l'imperatore non si sarebbe adombrato per tale azione, destabilizzando, come aveva fatto in altre occasioni, il regime politico di Siena<sup>65</sup>. Sia detto per inciso che l'imperatore Carlo IV passò a miglior vita il 29 novembre, proprio nella data della lettera di Lando, il quale nella sua missiva confermò, tra l'altro, l'arrivo a Siena del vescovo Jacopo Tolomei «cho grande mandato a potervi asolvere»<sup>66</sup>.

5. In quel tempo, sul finire di novembre, anche Caterina era giunta nell'Urbe e Lando Ungaro, il giorno 30, nel riferire al suo governo

<sup>63</sup> *Ibid.*, nu. 10. Per il privilegio concesso ai fratelli Casini si vedano i verbali del Consiglio generale del 24 e 26 ottobre 1378 in CG 188, ff. 63v, 65r, 66r. Per la biografia di Jacopo Tolomei è fondamentale il lavoro di P. PÉANO o.f.m., *Jacques de' Tolomei de Siennne, o.f.m. (1323-1390). Eléments de biographie*, in «Archivum franciscanum historicum», 68 (1975), pp. 273-297, il quale tuttavia accenna soltanto alla missione senese della fine del 1378 e per di più in forma dubitativa (p. 286, nt. 2). Per ulteriori notizie ed altra bibliografia cfr. G. MINNUCCI, *Documenti...*, cit., pp. 129, 130, 265.

<sup>64</sup> Lo comunicò egli stesso ai Signori del Concistoro nella lettera del 29 novembre (Conc. 1795, nu. 12).

<sup>65</sup> Così era accaduto nel 1355 e nel 1368 (per tali vicende si veda, da ultimo, A. RUTIGLIANO, *L'altro mondo di Caterina*, in «Nuovi studi cateriniani», 3 [Siena 1988], pp. 134 ss.; ID., *Lorenzetti's Golden Mean. The Riformatori of Siena, 1368-1385*, New York 1991, pp. 2 ss., 31-41, 47, 49-50, 134-135, e la bibliografia ivi citata).

<sup>66</sup> Conc. 1795, nu. 12. Cfr. P. MORAW, *Karl IV*, in *Lexicon des Mittelalters*, V (München 1991), coll. 971-974.

su nuovi incontri avuti con cardinali di recente nomina, quali Galeazzo Tarlato di Pietramala, Luca Rodolfucci dei Gentili, Giovanni d'Amelia e Ranulphus di Gorsa, annunciava che «Caterina di mona Lapa ene venuta qa e nostro Siniore missere lo papa la veduta molto volentieri e udita. Qelo che ela li a dimandato none si sa, se none che volentieri la veduta»<sup>67</sup>. Lando era un diplomatico consumato, che conosceva a fondo l'ambiente curiale e redigeva i suoi rapporti con molto scrupolo: senza nulla togliere all'importante testimonianza di fra Raimondo circa la chiamata di Caterina a Roma da parte del Prignano, che sarebbe stato in buoni rapporti con Lei sino dal tempo del soggiorno avignonese<sup>68</sup>, non mi sembra assurdo supporre che la Santa trovasse facile udienza presso il Pontefice ancora una volta per l'intervento di autorevoli concittadini come Francesco Casini, che già nel 1376 aveva svolto un ruolo determinante nell'aiutare la giovane senese a entrare nella Curia di Gregorio XI<sup>69</sup>. Del resto Ella doveva conoscere bene anche l'animo di maestro Francesco, come attesta una sua lettera piena di esortazioni molto decise, dietro le quali si celava forse anche qualche riferimento alla vita privata dell'insigne medico<sup>70</sup>.

Non spetta a chi vi parla ribadire le ragioni di fondo della presenza di Caterina a Roma, ma almeno dall'inizio non mi pare che tra esse fossero comprese le relazioni tra Siena e la Santa Sede: l'ammissione dell'ambasciatore senese di non essere riuscito a carpire il contenuto di quel primo cordiale colloquio della Mantellata con il Pontefice è quanto mai significativa. In seguito, tuttavia, la Santa fu

<sup>67</sup> Conc. 1795, nu. 10 (1378 novembre 30): testo edito da F. GROTTANELLI, *Leggenda minore...*, cit., pp. 271-272, nu. X; P. MISCIATELLI, *Le lettere di S. Caterina da Siena e di alcuni suoi discepoli*, VI, Siena 1921, pp. 76-78, nu. X; M.-H. LAURENT, *Documenti...*, cit., nu. XX, con importanti note esplicative sui cardinali menzionati da Lando di Francesco.

<sup>68</sup> Cfr. *Acta Sanctorum*, Aprilis, t. III, Venetiis 1738: *Vita S. Catharinae Senensis*, auctore FR. RAIMONDO CAPUANO, p. 937a; cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Caterina da Siena...*, cit., pp. 368-369.

<sup>69</sup> Cfr. R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Siennne...*, cit., I, pp. 41, 116, n. 3, p. 179; M.-H. LAURENT, *Il processo Castellano...*, cit., p. 270.

<sup>70</sup> Cfr. *Le Lettere*, ed. Tommaseo, a cura di Misciattelli, cit., nu. 227; R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Siennne*, II. *Les oeuvres de Sainte Catherine de Siennne*, Paris 1930, p. 289.

probabilmente coinvolta negli affari politici della sua patria: il 27 dicembre Lando riferiva al suo governo che Caterina era stata ricevuta più volte dal Papa e concludeva: «e dichovi che ela ave dal Santo Padre cio che v... servi»<sup>71</sup>. Frase piuttosto oscura, che potrebbe riferirsi alla principale questione rimasta in sospeso, quella del recupero di Talamone: il 16 dicembre, infatti, Lando aveva informato i Senesi sulla confusa situazione venutasi a creare a seguito della subdola politica dei Pisani: «poi mi disse maestro Francescho che era venuta una letera da Pisa al Sancto Padre per la quale esi pisani si schusavano e dicevano che none era vero che per loro ne per loro sottoposti mai none avevano data ne fata dare niuna vetrulia ne niuno aiuto a la terra di Talamone ne al castelano per che io disi a maestro Francescho che elino dicevano quello che volevano, ma el vero era che ne davano e avevano da Chastilione quantene volevano e come questo era vero el Sancto Padre ne poteva avere vera testimonianza dal suo maçiere e da ser Valentino [...]»<sup>72</sup>.

Come e quando si convinse il Papa a schierarsi definitivamente dalla parte dei Senesi? La documentazione esaminata sino ad ora non mi consente di dare una risposta esaustiva, tuttavia un'altra lettera di Lando Ungaro, scritta da Roma il 27 gennaio 1379, informò il Concistoro su certi inquietanti sviluppi: il castellano di Talamone, che era legato ai cardinali scismatici, aveva richiesto denari ai medesimi con la minaccia di darsi a Piero Gambacorta da Pisa in cambio di quattromila fiorini d'oro; Francesco Casini ne informò Urbano VI ed il «santo padre li a risposto che di questi fati li rincresce e che ne vole iscrivare a Pisa a misser Piero e che se terà questi modi cho suoi filioli da Siena, che none sarà suo amico e che aitarà e' senesi in ciò che potrà: questo mi dice maestro Francesco che el santo Padre lia detto»<sup>73</sup>. Dunque il Papa era già impegnato a tutelare i «suoi filioli da Siena», con un linguaggio che si potrebbe definire *cateriniano*, ed, infatti, pochi giorni prima, il 14 gennaio, Cristoforo di Gano Guidini, avendo appreso da Neri di Landoccio Pagliaresi, dimorante a Roma,

<sup>71</sup> Conc. 1795, nu. 17 (ed. M.-H. LAURENT, *Documenti...*, cit., nu. XXII).

<sup>72</sup> Conc. 1795, nu. 16.

<sup>73</sup> *Ibid.*, nu. 28.

che Caterina stava molto «appresso el Santo Padre», aveva fornito all'amico e condiscipolo precise assicurazioni circa la fedeltà dei Senesi:

Del fatto del Santo Padre non credo ch'abia niuno di Siena che non tenga e non creda che papa Urbano sia vero pastore di Santa Chiesa e se ci verranno imbasciatori dell'antipapa non seranno uditi<sup>74</sup>.

E l'indomani Stefano Maconi confermava allo stesso Neri che «comunemente ogni gente a una voce grida dicendo che esso è vero papa, proferendosi ciascuno, di qualunque stato si sia, di volere essere sempre a lui obbediente e mai non ho udito qui che neuno tenga il contrario» e, in previsione dell'arrivo di un inviato dell'antipapa – «el quale già era stato a Pisa» –, il fedele discepolo di Caterina dichiarava di volersi porre al seguito del vescovo Tolomei – che da dicembre si trovava a Siena – per potere ricevere il messo insieme alla Signoria ed essere, così, tra i «primi che gli ponessero le mani addosso» e concludeva: «questo ti scrivo acciò che abbi qualche poca d'allegrezza della buona disposizione che oggi è in questa nostra città tapinella, in cambio della pena che ad altro tempo hai avuta, vedendola tenere contra l'obbedienza della Santa Chiesa»<sup>75</sup>.

La vicenda di Talamone si sarebbe conclusa poche settimane dopo, in febbraio, con il ritorno del porto sotto il controllo di Siena, in concomitanza con il soggiorno senese del cardinale Bonaventura Badoer<sup>76</sup>, ambasciatore del Papa e, guarda caso, molto stimato da Ca-

<sup>74</sup> P. MISCIATTELLI, *Le lettere...*, cit., nu. XI, p. 80. Cristoforo di Gano nella stessa lettera informa tra l'altro: «do so' a banco de' pupilli» (p. 79) ed, infatti, come risulta dal verbale in Conc. 94, f. 24r, dal 5 dicembre 1378 egli si trovava assegnato quale notaio «ad pupillos». Sul Guidini cfr. anche G. CHERUBINI, *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del Basso Medioevo*, Firenze 1974, pp. 393-425 e V. MORANDI, *Caterina da Siena, santa compatrona d'Europa*, Siena 2000 (Quaderni Cateriniani, 101), pp. 3 ss.

<sup>75</sup> P. MISCIATTELLI, *Le lettere...*, cit., nu. XII, pp. 82-83. «Stefano di Churrado Machoni» alla fine del 1378 faceva parte del Consiglio generale tra i nobili del terziere di San Martino (Conc. 94, f. 51v). Circa la presenza a Siena del Tolomei «qui dominus episcopus benigne plenariam assolutionem concessit audiens omnes», cfr. CG 188, f. 116r.

<sup>76</sup> Conc. 95, ff. 16r, 20v, 23v.

terina<sup>77</sup>. In seguito la Santa, scrivendo «a' signori Difensori del Popolo e Comune di Siena» per raccomandare loro «di stare uniti col padre e madre nostri, cioè Papa Urbano VI e la Santa Chiesa», avrebbe ricordato che il Pontefice «ci ha data l'assoluzione e la benevolenza e anco, per la bontà di Dio e sua, Talamone non venne alle mani de' Pisani»<sup>78</sup>, parole che, se non svelano apertamente un ruolo attivo della Santa nella vicenda – ma, alla luce delle lettere di Lando Ungaro, mi sembra assai probabile che l'abbia avuto, e con Lei anche il Guidini ed il Maconi –, confermano almeno la sua conoscenza diretta delle questioni più delicate che segnarono i rapporti tra Siena e la Santa Sede in quel memorabile e terribile anno 1378.

<sup>77</sup> Cfr. *Le Lettere*, ed. Tommaseo, a cura di Misciattelli, cit., V, nu. 334. Cfr. G. CRACCO, *Badoer, Bonaventura*, in DBI (Roma 1963), pp. 103-106.

<sup>78</sup> *Le lettere*, ed. Tommaseo, a cura di Misciattelli, cit., V, nu. 311. La vicenda del riacquisto di Talamone da parte dei Senesi tra il 1378 e il 1379 non è stata ricostruita in modo approfondito da L. BANCHI, *I porti della Maremma senese durante la Repubblica. Narrazione storica con documenti inediti*, in «Archivio storico italiano», XI, I (1870), p. 98 (= Firenze 1871, p. 66) e neppure adesso da B. SORDINI, *Il porto della "Gente vana". Lo scalo di Talamone tra il secolo XIII e il secolo XV*, con pref. di M. Tangheroni, Siena 2000, p. 255, n. 24.

## IV.

SANTA CATERINA E IL COLLEGIO  
DEI CARDINALI DI URBANO VI

EDITH PASZTOR

Santa Caterina giunge a Roma il 28 novembre 1378, prima domenica di Avvento, scrive Raimondo da Capua<sup>1</sup>. Urbano VI – che l'aveva invitata – era Papa sin dall'aprile di quell'anno<sup>2</sup> e, attorno a lui, si trovava già il nuovo Collegio cardinalizio, creato il 18 settembre del medesimo anno<sup>3</sup>. Caterina a Roma è, quindi, testimone delle vicende di questi primi cardinali e della realtà che il Pontefice ha dovuto affrontare a motivo dello scisma.

Tra le sue lettere, scritte a Roma, si trovano sia quelle dirette ai tre cardinali italiani, che avevano partecipato al conclave senza aderire poi al Papa eletto<sup>4</sup>, sia ad uno dei nuovi cardinali, l'agostiniano Bonaventura da Padova<sup>5</sup>, entrambe fonti preziose per l'idea della Santa sul cardinalato. Soprattutto però ci sono le lettere ad Urbano VI – una è ancora precedente all'arrivo della Senese a Roma<sup>6</sup> –, nelle quali troviamo varie riflessioni che mostrano come Caterina vedeva e giudicava il fatto, unico nella storia della Chiesa, in cui un Papa, do-

<sup>1</sup> Cfr. *S. Caterina da Siena vita scritta da b. Raimondo da Capua...*, Siena 1982 (3<sup>a</sup> ed.), pp. 346-347.

<sup>2</sup> Cfr. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi I*, Monasterii 1913, p. 22 (eletto l'8 aprile, incoronato il 18 aprile).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>4</sup> Cfr. S. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di D. Umberto Meattini, Milano 1987, pp. 189-196; vedi la lettera 310.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 202-205; lettera 334.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 111-116; lettera 306.

po pochi mesi di pontificato, si trovava nella necessità di ricambiare totalmente i componenti del suo Collegio cardinalizio.

Queste sono le fonti che costituiranno, insieme con le lettere dirette a Pietro di Luna<sup>7</sup>, la base delle mie riflessioni.

Caterina, prima ancora di giungere a Roma, vede chiaramente la difficile situazione che il papato attraversa<sup>8</sup>. Due sono gli argomenti su cui insiste con particolare vigore nelle sue lettere: l'importanza della Chiesa, senza la quale nessuno può giungere al cielo, perché tutti debbono attraversare la porta aperta da Cristo crocifisso, che si trova, appunto, nella Chiesa<sup>9</sup>, e il fatto che questa viene circondata spesso da molti indegni, nei quali sembra assente ogni pensiero sulla realtà spirituale, desiderosi, come sono, soltanto di beni materiali. È ovvio il riferimento a coloro che, invece di essere «colonne della Chiesa» – termine con cui Caterina si riferisce ai cardinali<sup>10</sup> – vicine al Papa, il Cristo sulla terra, si accontentano dell'amore di loro medesimi, antepo- nendo alla ricerca di Dio quella dei futili motivi del mondo.

Caterina scrive chiaramente che desidera vedere un Pontefice forte, che combatte i vizi che avvengono contro la sua volontà<sup>11</sup>, odiosi in quanto offendono il Creatore<sup>12</sup>. Nel contempo però ammonisce il capo della Chiesa di «misurare i suoi impeti che, è vero, sono gli effetti della sua natura, ma che per lui comportano vergogna e per le anime dei cardinali danno»<sup>13</sup>. Il Papa deve lasciarsi dominare dalle virtù<sup>14</sup>. Sono parole importanti perché mostrano come la Senese fosse ben informata del comportamento del Pontefice, che aveva contribuito all'allontanamento dei cardinali suoi elettori, e come ella ritenesse che per il rinnovo dell'unità della Chiesa Urbano VI doveva essere più umile, avere anzi – dice – un cuore radicato nell'umiltà<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 170-173; 174-177; lettere 284, 293.

<sup>8</sup> Cfr. lettera 306, *ibid.*, p. 126.

<sup>9</sup> Cfr. lettera 371, *ibid.*, p. 144.

<sup>10</sup> È ripetuto continuamente nelle lettere rivolte al Papa e ai cardinali.

<sup>11</sup> Cfr. lettera 306, pp. 126-127.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>13</sup> Cfr. lettera 364, p. 139; lettera 370, p. 142.

<sup>14</sup> Cfr. lettera 364, p. 139.

<sup>15</sup> *Ibid.*

Ma non è solo il carattere autoritario del Papa che allontana da lui i cardinali – scrive –, bensì anche le molte colpe di questi: la superbia, l'impurità, l'avarizia, la simonia. I nuovi creati dovrebbero mortificare questi difetti, ma, secondo le voci, cominciano invece anch'essi ad imitare i loro predecessori<sup>16</sup>. Cristo stesso – scrive Caterina – si lamenta che la Chiesa non si è liberata dai viziosi e il Papa non è sufficientemente assiduo contro di essi. La Santa riconosce che il tempo è troppo breve per un cambiamento, ma aggiunge anche che il Pontefice in ogni modo dev'essere attento a custodire la purezza dei suoi cardinali. Accanto a lui debbono trovarsi, infatti, uomini retti e non falsi<sup>17</sup>. Se Urbano VI non bada a ciò, sarà Cristo stesso ad agire, il che avverrà tra molte sofferenze. La Senese supplica il Papa di evitare quest'intervento divino e di vigilare sui suoi eletti<sup>18</sup>. I nuovi cardinali danno cattivi esempi, commettendo molti peccati e, quindi, il Pontefice deve intervenire, calmando però i suoi impeti, lasciandosi dominare dalle virtù. Dio ha dato un grande cuore al Papa, con cui deve agire in favore del rinnovamento della Chiesa, senza pensare a se stesso, ma solo alla gloria del Signore<sup>19</sup>.

Anche nella successiva lettera – nel frattempo Caterina è già arrivata a Roma – la Santa si lamenta che i cardinali cercano la Chiesa solo per i beni materiali, con una sensibilità più vicina alla morte che non alla vita<sup>20</sup>. Urbano VI si sforza di rendere alla Chiesa la sua purezza, ma lo fa spesso in modo tale da impaurire coloro che debbono obbedirgli. Al timore deve invece subentrare la volontà di operare il bene<sup>21</sup>. Se le «colonne della Chiesa» vogliono una medicina contro la grande rovina che poco prima si era verificata – è chiara l'allusione allo scisma – si uniscano tra di loro, si da formare un mantello che copra ciò che ritengono difetto nel padre<sup>22</sup>, vivano ordinatamente, vicini a coloro che temono ed amano Dio e, dopo aver scoperto cosa

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cfr. lettera 371, p. 145.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 146.

debbono fare, lo svelino anche al Papa, con umiltà, ma con decisione. Così il Pontefice sarà costretto ad agire secondo le loro buone intenzioni<sup>23</sup>.

Caterina si domanda come si potrebbe togliere l'ignoranza e l'incuria di coloro che dovrebbero servire la Chiesa. Cristo le rivela il mistero, le fa ricordare tutte le grazie da lui ricevute, le permette di contemplare la verità, ma la Santa vede attorno a sé i diavoli che, urlando, cercano di farle abbandonare il suo desiderio del Salvatore. Ella chiede allora al Figlio di Dio di togliere il suo cuore e di imprimerlo nella Chiesa. Il Signore l'accontenta e i diavoli, vinti dall'amore di Cristo, scompaiono<sup>24</sup>.

Caterina afferma che solo coloro che vivono nella luce sono rimasti con Urbano VI, gli altri stanno con l'antipapa nel buio. Per avere la luce, è necessaria la fede, la fede che illumina ed aiuta a raggiungere la verità. Il buio è frutto dell'amore del mondo, delle cose che scompaiono come il vento e sostituiscono alla verità la menzogna, che porta solo sofferenze e morte<sup>25</sup>.

Nelle due lettere che Caterina rivolge a Pietro di Luna, il futuro antipapa Benedetto XIII è ancora incerto se scegliere Urbano VI o Clemente VII<sup>26</sup>. La Santa gli sottolinea l'amore della verità contro la quale nessuno deve mai agire. L'anima deve conoscere quella che chiama la dolce verità di Cristo, perché solo così comprende che Dio non vuole altro che la santificazione di tutti e qualsiasi cosa dà o concede nella vita, lo fa per questo scopo<sup>27</sup>. Chi ama la verità, sceglie la morte piuttosto che allontanarsi da essa<sup>28</sup>, non ha paura degli uomini che vivono solo per il mondo perché teme unicamente Dio<sup>29</sup>, né rifiuta le sofferenze, anzi ne gode, contrariamente a coloro che tremano anche per la propria ombra<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>26</sup> Cfr. la nota 7.

<sup>27</sup> Cfr. lettera 284, p. 170.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 173.

Caterina prega Pietro di Luna di restare fedele alla verità, perché solo così può essere colonna nel corpo mistico della Chiesa, che ha bisogno di persone sincere, consapevoli ed esperte<sup>31</sup>.

Qual è il difetto di quelli che non vogliono servire la Chiesa? Amore di loro stessi, ricerca di piaceri, inesauribile desiderio di beni materiali. E ciò avviene non solo da parte di laici<sup>32</sup>, ma anche del clero, dei religiosi, anzi, perfino dei mendicanti, che dovrebbero invece, più degli altri, diffondere la verità, difendendo la Chiesa. E non lo fanno solo parlando tra di loro, ma predicando anche dal pulpito<sup>33</sup>. Affermano pure che colui che non ascolta le loro messe commette peccato, portando la gente all'eresia<sup>34</sup>. Caterina aggiunge che molti sono derubati della verità appunto da coloro che dovrebbero morire per essa<sup>35</sup>.

Caterina incita Pietro di Luna ad insistere continuamente nel domandare al Papa di non lasciare senza punizione i peccati, soprattutto se commessi per amore di se stessi, e lo esorta ad immergersi nell'amore di Cristo crocifisso, morendo, se è necessario, per la verità<sup>36</sup>.

La Santa si rivolge anche ai tre cardinali, Pietro Corsini, Giacomo Orsini e Simone di Bozzano, italiani come Urbano VI, partecipi della sua elezione, ma non del suo Collegio cardinalizio.

Si tratta, quindi, di italiani che hanno abbandonato il Papa italiano<sup>37</sup>. Viene contrapposto nello scritto ancora una volta l'amore di Cristo all'amore del mondo: Dio ha creato l'uomo per amore e, quindi, non può viverne senza. È di nuovo messo in evidenza che l'amore deve rivolgersi non alle cose che passano, ma a quelle eterne<sup>38</sup>. La scelta è particolarmente importante quando si tratta di coloro che Dio ha posto nella maggiore dignità ecclesiastica, quindi dei cardinali<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Cfr. la nota 4.

<sup>38</sup> Cfr. lettera 310, p. 189.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 190.

Per quanto riguarda questi, scrive la Santa, Dio li ha alzati dal fango del mondo, affidando loro un'azione salvifica, quella di essere servitori del sangue dell'Agnello, umile e immacolato<sup>40</sup>. Ma i tre cardinali italiani non hanno realizzato questo loro compito. Amavano, infatti, non Cristo, ma loro stessi, il che impediva di comprendere cosa dovessero fare per la sposa del Verbo<sup>41</sup>. Invece di sentire gratitudine verso la Chiesa, sono ingrati: non la difendono, ma la attaccano<sup>42</sup>. Fanno allontanare la gente dall'obbedienza di Cristo e la costringono a seguire l'Anticristo, diventando così membri del diavolo<sup>43</sup>.

Caterina spera che i tre cardinali abbandonino il buio, in cui sono caduti, e tornino nella vera e perfetta luce<sup>44</sup>. Ora sono morti, in quanto lontani dalla grazia: debbono rientrare in vita, all'unità della fede, alla piena obbedienza di Urbano VI. Si deve amare il Creatore e non il mondo, il rango, il potere. I tre cardinali si sono allontanati dal Papa e, quindi, da Cristo, mentre dovrebbero trovarsi fermi nel giardino della Chiesa<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda i nuovi porporati, creati da Urbano VI, Caterina scrive all'agostiniano Bonaventura da Padova, cardinale del titolo di S. Cecilia<sup>46</sup>. Gli ripete che cosa attende dai nuovi membri del Collegio: siano colonne forti e solide, affinché con la loro forza e solidità possano rendere maggiore, più intensa la fede di tutti, far vincere la verità e svergognare la menzogna, governare la santa nave della Chiesa, che è in pericolo tra le onde sollevate dallo scisma<sup>47</sup>. Richiama il cardinale all'importanza delle virtù che rendono forte l'anima, allontanando da essa i vizi che, invece, la indeboliscono<sup>48</sup>. Al possesso delle virtù non porta la ricchezza del mondo, né l'apprezzamento delle dignità e dell'amore di se stessi, ma solo Dio<sup>49</sup>. Invece di

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Cfr. la nota 5.

<sup>47</sup> Cfr. lettera 334, p. 202.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

dare un grande valore al rango ecclesiastico, si deve conoscere la propria anima: è ciò che dà una forza che né il diavolo, né alcuna creatura può indebolire<sup>50</sup>.

Caterina vuole appunto che Bonaventura sia una colonna stabile non solo della Chiesa, ma anche delle virtù, per poter realizzare il compito per cui fu invitato<sup>51</sup>, perché, se agisce diversamente, nell'ultimo momento della vita dovrà dar conto al supremo giudice, davanti al quale nulla può essere nascosto, in quanto il Signore conosce anche il più piccolo pensiero dei cuori. Tutti debbono lavorare per la gloria di Dio, per la salute delle anime, manifestando che Urbano VI è l'unico mediatore della salvezza<sup>52</sup>.

Le lettere di Caterina sono generalmente lunghe, con frequenti ripetizioni; in questa sede ho cercato di riportare, ovviamente, solo l'essenza delle sue riflessioni. Risulta anche così che si tratta di un'anima grandissima, che non solo vede chiaramente la grave situazione della Chiesa in quegli ultimi anni del Trecento, ma che è in grado, in nome di Cristo, di consigliare sia il Papa, sia i cardinali su come realizzare il loro compito: conservare l'unicità e l'universalità spirituale della Chiesa.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 204-205.

## V. LE LETTERE DI SANTA CATERINA SULLO SCISMA

ANTONIO VOLPATO

Che interesse presentano per lo storico le lettere di santa Caterina da Siena sullo scisma del 1378? Mi sembra opportuno, preliminarmente, anticipare qui in parte ciò che risulta dall'analisi delle lettere. Esse rientrano pienamente, al di là del loro valore letterario e spirituale, nella categoria delle opere di carattere pubblicistico, e molte sono opuscoli in cui si riflettono atteggiamenti diffusi in ambienti riformatori con cui la Senese è in relazione, o, dopo la sua venuta a Roma, sono opere di propaganda politica che rispecchiano gli orientamenti degli ambienti curiali. La mia analisi delle lettere mira dunque a vedere i punti di contatto con la propaganda urbanista, e gli aspetti che invece rivelano l'originalità della posizione cateriniana, vista nelle sue argomentazioni e nelle sue strategie.

*Premessa: le circostanze dell'elezione e l'inizio dello scisma*

Nella lettera T. 284<sup>1</sup>, scritta da Firenze nell'aprile o maggio 1378 al cardinale Pietro di Luna, che Caterina sceglie come suo interlocutore<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Indico la numerazione tradizionale dell'edizione Tommaseo, ma cito il testo critico da me curato, di imminente pubblicazione, insieme agli altri testi cateriniani e alle concordanze, in un CD-ROM.

<sup>2</sup> Sappiamo che il confessore del cardinale era il domenicano fra' Gonsalvo, priore di S. Sabina, e suo familiare era il canonico Tommaso de Petra, ben noti entram-



si riconosce l'impegno suo per eleggere un Papa degno: «il santo principio che faceste, cognoscendo che la sposa di Cristo aveva bisogno di buono e santo pastore, [...] voglio che venga in effetto con perseveranza», insieme a un reticente accenno alle difficoltà dell'elezione: «e per questo vi metteste *senza timore* a ogni cosa». In tale lettera Caterina non si perita di delineare il programma per il nuovo pontificato, comunicandolo al cardinale de Luna: prima ancora che la pace e la crociata, è la riforma il tema più importante:

Io vi prego che siate alli orecchi di Cristo in terra a sonarli continuamente questa verità, sì che in essa verità reformi la sposa sua. E diteli con cuore virile che la reformi di buoni e santi pastori, in effetto e in verità, non solamente col suono della parola, però che, se si dicesse e non si facesse, questo non sarebbe cavelle. E se non si facesse i buoni pastori, mai non adempirebbe el desiderio suo di reformarla. Voglia dunque, per amore di Cristo crucifisso, con l'asprezza e con la dolcezza dibarbare e' vizii, e piantare la virtù, giusta al suo potere.

Ma già nella lettera T. 271, ad Alessa Saracini, scritta ancora da Firenze nel maggio '78, Caterina allude vagamente (come peraltro fa quando scrive a non ecclesiastici) a gravi difficoltà della Chiesa: informa di aver ricevuto una lettera da Roma sulle buone intenzioni riformatrici del Papa e spera che la pace con Firenze sia presto conseguita, eppure, senza darne motivazione alla sua destinataria, scrive: «Ora è il tempo da non dormire, perché vediamo el mondo in maggiore necessità che fusse mai». Evidentemente ha avuto notizie sui conflitti fra il Papa e i cardinali, peraltro già largamente divulgate, se già il 2 giugno l'Anonimo fiorentino registra una voce sul riconoscimento di un antipapa da parte del re di Francia<sup>3</sup>.

Nella seconda lettera al cardinale di Luna (T. 293), della seconda metà del maggio '78 secondo Fawtier e Dupré, Caterina invita il

bi a Raimondo da Capua, confessore di Caterina: G.G. MEERSSEMAN O.P., *Gli amici spirituali di santa Caterina a Roma nel 1378 alla luce del primo manifesto urbanista*, in «Bullettino senese di storia patria», IIIs., 21 (1962) [Atti del I Symposium Catharinianum..., Siena, 24-28 aprile 1962], pp. 83-123, ma pp. 91, n. 23, 94, 105.

<sup>3</sup> Cfr. *Diario d'un anonimo fiorentino dall'anno 1358 al 1389*, in A. GHERARDI, *Cronache dei secoli XIII e XIV* (Documenti di storia italiana..., t. VI), Firenze 1876, p. 355.

destinatario alla fortezza, mostrandosi al corrente dei conflitti nati nel collegio cardinalizio: «[...] io voglio, carissimo padre, che voi siate colonna ferma e stabile, e che mai non vi mutiate per neuna cosa che il mondo ci volesse dare, né per persecuzioni che si levassero pur tra voi i cherici nel corpo mistico della santa Chiesa. [...] Parmi avere inteso che discordia nasce costà tra Cristo in terra, e i discepoli suoi; della quale cosa ricevo intollerabile dolore, solo per timore che io ò della eresia<sup>4</sup>, della quale cosa io dubbito forte che per li miei peccati ella non venga». E dopo l'invito a concludere la pace con Firenze «però che troppo sarebbe duro avere a combattere dentro e di fuore», Caterina, informata che è in vista una nuova nomina di cardinali<sup>5</sup>, invita il cardinale a rivolgersi al Papa: «Diteli che si fornisca di buone colonne, ora in su el fare de' cardinali, e' quali sieno uomini virili, e che non temano la morte, ma disponghinsi con virtù a sostenere per amore de la verità, e per reformazione della santa Chiesa, infine alla morte, e dare la vita, se bisogna, per l'onore di Dio». La gravità della situazione<sup>6</sup> è manifestata a Caterina in una visione che la induce a desiderare<sup>7</sup> di gettar il suo sangue e a volere che il suo corpo sia svenato per «satisfare», in una offerta di sacrificio riparatore che supplisca alle manchevolezze della gerarchia. Ai cardinali augura, nel caso che lo scandalo venga, di essere fortificati «con la virtù e con uomini virtuosi»: è l'idea, sviluppata e approfondita in seguito, di una collaborazione e di una assistenza di carismatici ai prelati, e anche al Papa.

La prima lettera a Urbano VI a noi giunta (T. 291), del giugno-luglio 1378 (e comunque successiva al tumulto del giugno a Firenze, che è probabilmente «lo scandalo [...] venuto in questa città» cui si

<sup>4</sup> Sulla identificazione di eresia e scisma vedi più oltre.

<sup>5</sup> Cfr. *infra* la n. 9. In realtà la nomina di nuovi cardinali avverrà solo il 18 settembre.

<sup>6</sup> Questa lettera è una delle poche in cui Caterina si impegna personalmente a «pregare e f a r p r e g a r e»: ulteriore prova della percezione della gravità della situazione.

<sup>7</sup> Come nella lettera T. 295, del giugno(-luglio) '78: «Molto avevo desiderato, d'uno desiderio nuovo cresciuto in me oltre a ogni modo usato, di sostenere senza colpa in onore di Dio, e salute delle anime, e in reformazione e bene della santa Chiesa».

fa riferimento nella lettera), delinea un quadro nerissimo dei prelati della Chiesa e presenta al Papa il dovere del vero pastore: «non cura le detrazioni del mondo, né obbrobri né scherni né villanie, non scandalo né mormorazione de' sudditi<sup>8</sup> suoi – che si scandalizzano e vengono a mormorazione quando sono ripresi dal prelado loro –, ma come uomo virile, vestito de la fortezza della carità, non gli cura». Accanto all'invito a «virilmente correggere, divellendo el vizio e piantando le virtù», Caterina invita a nominare prelati diversi dagli attuali, «che sieno pastori», e «una brigata di buoni cardinali»<sup>9</sup>. Fatta la pace con Firenze, alla quale Caterina sollecita il Papa, si potrà levare il gonfalone della santissima croce: la Senese è a conoscenza delle vivaci reazioni dei cardinali colpiti dalle misure di riforma del Papa, ma non è al corrente di quanto imminenti siano i pericoli per l'unità della Chiesa.

Anche nella lettera T. 302, dei primi di luglio '78<sup>10</sup>, Caterina non sembra sospettare la pericolosità della tensione coi cardinali, o comunque non ne tiene troppo conto: invita ancora a nominare prelati degni, ma non invita affatto alla moderazione nel reprimere i vizi, anzi scrive, pur consapevole degli eccessi nel comportamento del Papa («[...] vi dà pena e fàvi a l t e r a r e<sup>11</sup> la mente [...], vi duole che Dio sia offeso, perché l'offesa e le colpe vi dispiacciono, e però v'è una puntura nel cuore»), invitando all'intransigenza: «Qui non ci si debba essere paziente – d'avere pazienza e non dolersi dell'offese che sono fatte a Dio –, no: ché così parrebbe che noi ci conformassimo con quegli vizii medesimi».

<sup>8</sup> Non è strano che Caterina comprenda in questo termine anche i cardinali, se nella lettera T. 293 li chiama «discepoli» di Cristo in terra.

<sup>9</sup> Sui progetti di nuove nomine di cardinali a metà giugno, poi non attuate per l'opera di persuasione sul Papa del cardinale di Luna, cfr. O. PREROVSKÝ, *Lelezione di Urbano VI e l'insorgere dello Scisma d'Occidente*, Roma 1960 (Miscellanea della Società romana di storia patria, XX), p. 153.

<sup>10</sup> *Terminus post quem*: il giorno di san Giovanni, in cui, come lei ricorda ringraziandolo, il Papa le aveva concesso una grazia.

<sup>11</sup> Cfr. THEODERICI DE NYEM, *De scismate*, ed. G. Erler, Lipsiae 1890, pp. 19-20: «eum d e l i r u m ipsi cardinales communiter iudicabant». Il passo è sfuggito al Prerovský che spesso parla del «grado quasi patologico [...] dello squilibrio mentale» del Papa (p. 63, cfr. anche pp. 87-88 e la conclusione).

Nella lettera T. 346 (risalente a metà agosto secondo Fawtier e Duprè Theseider) la prospettiva cambia: l'invito all'intransigenza cede il posto all'invito a saper affrontare come un altro Cristo – con la «vera umiltà e pazienza» di Cristo – l'amaritudine e il sostenere pene e persecuzioni, perché ciò possa ottenere la riforma della Chiesa: «Pare, santissimo Padre, che questa Verità eterna voglia fare di voi un altro lui: e si perché sete vicario suo, Cristo in terra, e si ché ne l'amaritudine e nel sostenere vuole che riformiate la dolce sposa sua e vostra»; e il dolersi «delle colpe nostre, e del disonore di Dio che si fa nel corpo universale della religione cristiana e nel corpo mistico della santa Chiesa»<sup>12</sup> non deve causare «amaritudine e pena afflittiva». Il paragone con la melarancia, che viene purgata dal suo amaro e riempita di «cose confortative», le permette – alludendo al Papa stesso – di richiamarsi all'anima che col sangue di Cristo si libera di «ogni amaritudine della propria sensualità», dell'«amore proprio di sé», e poi viene «riempiuta d'uno conforto di fortezza con vera perseveranza, e con una pazienza intrisa con mèle di profonda umiltà». L'effetto «esce di fuore manifestandosi in utilità del prossimo suo con vera pazienza, portando costantemente con mansuetudine cordiale; gustando solo quella dolce amaritudine, che doviamo avere, di dolerci de l'offesa di Dio e danno de l'anime». In questo modo si leverà l'amaritudine «del caso occorso per gli malvagi e iniqui uomini amatori di loro medesimi – così sono chiamati sempre i cardinali scismatici –, e' quali danno a voi e a' vostri figliuoli pena per l'offesa che se ne fa a Dio»: si allude quindi ad una presa di posizione pubblica dei cardinali scismatici, che possiamo individuare nella *declaratio* del 9 agosto contro Urbano.

<sup>12</sup> Sul «corpo mistico» riferito al sacerdozio cfr. E. PETRUCCI, *L'ecclesiologia alternativa alla vigilia e all'inizio del grande scisma: santa Caterina da Siena e Pietro Bohier vescovo di Orvieto*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* (Siena, 17-20 aprile 1980), a cura di D. Maffei e P. Nardi, Accademia senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 195 e 243. Forse lo stesso inconsueto significato in Elzéar de Sabran che sui propositi di riforma di Urbano VI scrive: «innocentes ac dignos ministros Domino consecrare et totum corpus Christi misticum reformare», in FR. BLIEMETZRIEDER, *Traktat des Kardinals Elziarius de Sabrano über Urbans VI. Wahl (September 1378)*, in «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden», XXX (1909), pp. 295-315, qui a p. 313.

Ancora nella lettera T. 305, datata 18 settembre 1378, Caterina invita il Papa a sopportare le offese personali, ma non quelle fatte a Dio; ad avere «pazienza in sé, ma non nel vituperio del suo Creatore». L'invito è sempre quello: «riformare la santa Chiesa di buoni onesti e santi pastori», «mettere piante buone e virtuose nella santa Chiesa». Ma la separazione fra cardinali e Papa è ormai irreparabile: «questi iniqui [...] col bastone della 'resia vogliono percuotere la Santità vostra», ma «verità è che, eletto dallo Spirito Santo e da loro, vicario suo sete; la tenebre della bugia e della eresia, la quale àno levata, non potrà contra questa luce». La ribellione dei cardinali è dovuta solo a resistenza colpevole contro la riforma<sup>13</sup>: «el quale amore proprio (che "è principio e fondamento d'ogni male"<sup>14</sup>) gli à mossi a levare el capo contra di voi, non volendo sostenere la Santità vostra che vivessero in tanta miseria». Il Papa, ormai «abandonato da quelli che debbono essere colonne», cioè dai cardinali<sup>15</sup>, dovrebbe circondarsi di servi di Dio, anzi questa iniziativa costituirebbe la premessa necessaria della attività di riforma: «Vogliate vederveli dalato: ché in questa vita, tra le fadighe saranno el vostro refrigerio. Cercate d'averlo, oltre a l'aiutorio divino, l'aiuto de' suoi servi, che vi consiglieranno con fede e schiettamente, non passionati, né contaminato el consiglio loro per amore proprio: parmi che vi sia grandissi-

<sup>13</sup> Anche in questa lettera viene delineato un quadro nerissimo del clero. Sul carattere non obiettivo di queste valutazioni, almeno per quanto riguarda Siena, cfr. E. PETRUCCI, *L'ecclesiologia alternativa*, cit., pp. 239-240.

<sup>14</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo della Divina Provvidenza, ovvero Libro della Divina Dottrina*, a cura di G. Cavallini, Cantagalli, Siena 1995<sup>2</sup>, c. 7, p. 20: «l'amore proprio, il quale tolle la carità e dilezione del prossimo, è principio e fondamento d'ogni male». Cfr. A. PECHA, *Lettera ai cardinali*, cit., *infra*, p. 254: «amor proprius sensitivus fuit primaria causa falsitatis illius per vos concesses».

<sup>15</sup> Frequente quell'epiteto ad indicare i cardinali [ma anche Giovanna regina di Napoli, cfr. n. 131] in Caterina e altrove: per es. la lettera ai cardinali di Alfonso Pecha, già vescovo di Jaén, dell'agosto 78: «Estne [...] conveniens ut [...] substantantes columnae seiungantur abcise [...]»; «columnae militantis ecclesie»: in FR. BLIEMETZRIEDER, *Raimond von Capua und Caterina von Siena*, in «Historisches Jahrbuch», 30 (1909), pp. 242-265, qui a pp. 242 e 250. Per l'attribuzione e la data cfr. G.G. MEERSSEMAN O.P., *Gli amici spirituali...*, cit. Su Alfonso si veda M. SENSI, *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLVII (1993), pp. 51-80, e pp. 76-79 per la sua presenza accanto agli «spirituali» romani.

ma necessità d'averlo. Certa so' che, avendo voi alluminato l'occhio dello 'ntelletto nella verità, che voi gli cercarete con grande sollecitudine; in altro modo, no».

## GLI ARGOMENTI DELLA PUBBLICISTICA CATERINIANA

### ARGOMENTI DI CARATTERE GIURIDICO CONTRO I CARDINALI E CLEMENTE VII

#### 1. *Regolarità dell'elezione di papa Urbano VI*

Già a partire dall'estate erano stati confutati gli argomenti dei cardinali, e si era venuto costituendo un arsenale di argomentazioni che ritroviamo, sistematizzato, nelle opere di Baldo degli Ubaldi e Giovanni da Legnano<sup>16</sup>: parte di queste argomentazioni sono riecheggiate nella polemica cateriniana.

In primo luogo si nega che la elezione si sia svolta in modo così turbolento da aver coartato la volontà degli elettori. Nella lettera ai tre cardinali italiani, successiva all'elezione di Clemente VII, Caterina scrive: «sapete e conoscete la verità, che papa Urbano VI è veramente Papa, sommo pontefice eletto con elezione ordinata<sup>17</sup>, e non con timore, veramente più per 'spirazione divina<sup>18</sup> che per vostra in-

<sup>16</sup> Il *Consilium* di Baldo degli Ubaldi, del luglio '78, è in RAYNALDI, *Annales ecclesiastici* (ed. Mansi), t. VII, Lucae MDCCLII, ad a. 1378, nn. XXXVI-XXXVIII, pp. 321A-327A; per Giovanni da Legnano si vedano le *Allegationes primae*, ivi, nn. XXXI-XXXV, pp. 318B-321A. Cfr. N. VALOIS, *La France et le grand Schisme*, I, p. 126, n. 4, che data il *De Fletu Ecclesiae* di Giovanni da Legnano all'agosto del '78.

<sup>17</sup> «Elezione ordinata» compare tre volte nella lettera ai cardinali italiani (T. 310), e inoltre nelle T. 312 e T. 317 (alla regina di Napoli), T. 313 (al conte di Fondi), T. 357 (al re d'Ungheria); «eletto... con tanto ordine» in T. 356. Cfr. FR. BLIEMETZRIEDER, *Traktat des Kardinals Elziarius de Sabrano*, cit., p. 312: se l'elezione fu coatta, perché - dato che avvenne in segreto - venne fatta «servato more»? I cardinali avrebbero potuto fare come poi fecero con la finta elezione del Tebaldeschi, cioè «deludere populum per mendacium».

<sup>18</sup> *Gutachten der juristischen Fakultät zu Padua über Urbans VI. Wahl* (Sommer 1378), ed. FR. BLIEMETZRIEDER, in «Studien u. Mitteilungen [...] XXX», 1909, pp. 97-111, qui a p. 105: «quasi ex inspiratione processerit».

dustria umana: e così l'anunziaste a noi quello che era la verità». L'argomento dell'elezione invalida perché coartata dal timore viene ritorto contro i cardinali: «La qual cosa non è la verità; e se fosse stato degni eravate della morte, che voi elegesse il Papa con timore degli uomini e non con timore di Dio»<sup>19</sup>.

Caterina è ben informata su tutti i particolari dell'elezione, e si serve con grande finezza di questa conoscenza, quando scrive le lettere più impegnate sul piano della pubblicistica anticlementina, veri manifesti di propaganda urbanista indirizzati ai sovrani. Rivolgendosi al re di Francia (nella lettera T. 350), nel negare che la violenza avesse determinato l'elezione di Urbano, ricorre a una *mutatio controversiae*: fa riferimento alla mascherata in cui il cardinale Tebaldeschi fu presentato vestito delle vesti pontificali, come se fosse lui l'eletto, per calmare la folla e prendere tempo:

Per loro medesimi [*scil.* i cardinali] si possono confondere e veggonsi degni di grande suplicio, da qualunque lato noi ci volliamo. Se noi ci volliamo a quello che essi dicono, che lo elessero per paura de la furia del popolo, essi non dicono la verità, però che prima l'avevano eletto con canonica elezione e ordinata, sì come fusse eletto mai verun altro sommo pontefice. Essi si spacciarono bene di fare la elezione per timore che il popolo non si levasse; ma non che per timore essi eleggessero missere Bartolomeo arcivescovo di Bari, el quale è oggi papa Urbano sesto: e così confesso in verità, e non lo niego. Quello che essi elessero per paura, ciò fu missere di Santo Pietro<sup>20</sup>, apparve evidente a ciascuno; ma la elezione di papa Urbano era fatta ordinatamente, come detto è<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Stessa *retorsio argumenti* nella lettera 350 al re di Francia.

<sup>20</sup> Nel momento dell'invasione del conclave «cardinales, cum magna instantia, supplicarunt D. S. Petri (il card. Francesco Tebaldeschi, "messere di S. Pietro" perché già canonico di tale basilica) quod vellet se fingere Papam, ne ipsi perirent [...] et ipse devinctus precibus eorum importunis, permisit se indui Papali mantello [...]»: deposizione del vescovo di Recanati, in L. GAYET, *Le Grand Schisme d'Occident d'après les documents contemporains déposés aux Archives secrètes du Vatican, Les origines*, I, Florence-Berlin 1889, *Pièces justificatives*, XIX, p. 101.

<sup>21</sup> Cfr. le parole rivolte ai cardinali nella lettera T. 312 alla regina di Napoli: «quello che voi faceste con timore, per placare el popolo, apparve evidente a ogni persona quando diceste, ponendo el manto di santo Pietro a missere di Santo Piero, che voi l'avevate eletto Papa. Questo si vidde e trovò che non era la verità, sì come si vidde cessata poi la furia; e così confessò egli, e voi, che non era Papa, ma Papa era

## 2. *Argumenti ad hominem*

Un forte argomento contro le tesi dei clementisti era desumibile dal comportamento stesso dei cardinali, che – dopo la fine dei tumulti che avevano accompagnato l'elezione – non avevano disdetto se stessi, come già mette in rilievo, nell'agosto '78, il *Consilium* di Baldo degli Ubaldi al cardinale de Luna: «Cum ergo domini cardinales [...] nihil fuerint in contrarium protestati, necessario sequitur quod non fecerint nolentes, sed volentes [...]»<sup>22</sup>. I cardinali, anzi, avevano con i loro successivi atti riconosciuto la validità dell'elezione, come Caterina non manca di rinfacciare ai tre cardinali italiani (T. 310): «Chi mi mostra la elezione ordinata con che elegeste missere Bartolomeo, arcivescovo di Bari, el quale è oggi papa Urbano VI, fatto in verità? Nella solennità fatta della sua coronazione c'è mostrata questa verità<sup>23</sup>.

eletto messere Bartolomeo arcivescovo di Bari». Quasi con le stesse parole in T. 317, alla stessa. L'argomento è sviluppato in Alfonso Pecha che chiede ai cardinali: se Urbano fosse stato eletto per timore, perché poi continuaste a temere e fingeste di eleggere un altro se non perché non avevate accontentato quelli che volevano spaventarvi? (ed. cit., p. 262).

<sup>22</sup> RAYNALDI, *Annales...*, cit., n. XXXVIII, p. 323A.

<sup>23</sup> Cfr. T. 312, a Giovanna d'Angiò: «[...] coronato con tanta solennità, con tutto quello ordine che si richiede a questo misterio, così come fusse eletto mai veruno altro suo antecessore»; T. 317, alla stessa; T. 357, al re d'Ungheria. Il 29 nov. 1378 Urbano, in una lettera ai fedeli condanna i cardinali che hanno proceduto «contra nos [...] debitis et consuets *solemnitatibus* observatis [...] publice coronatos [...]»: in *Annales*, cit., nn. CIII-CXI, qui n. CIV, p. 362B. Cfr. le *Allegationes secundae* di Baldo degli Ubaldi [dopo l'inizio di settembre 1380: cfr. F.C. VON SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, VI, Heidelberg 1850<sup>2</sup>, pp. 232 e 233, note d-e]: «[...] sine aliquo strepitu vel tumultu *solemniter coronatus* [...] de consensu et actu omnium Cardinalium, *sicut unquam fuerit aliquis vicarius Iesu Christi*» (*Annales*, cit., p. 614B) [Questa affermazione era diventata una specie di parola d'ordine urbanista: «ita verus Papa *sicut fuit aliquis a tempore B. Petri*», cit. in N. VALOIS, *La France...*, cit., I, p. 314, n. 3; «verus Papa sicut fuit beatus Petrus apostolus»: *Trattato* di Elzéar di Sabran, cit., p. 313]; «*Solemniter*» tantum est dicere, quod perfecte et stabiliter [...], et *solemnis coronatio* per se solam in Papam confert ius pontificatus» (*Allegationes*, cit., § 7, in *Annales...*, cit., p. 617A). Infatti, la coronazione «solemniter facta, sine strepitu et tumultu», in quanto atto pubblico, è manifestazione inconfutabile di volontà dei cardinali, e sarebbe valida anche se non fosse preceduta da alcuna elezione (ivi, § 12, pp. 619B-620A). Cfr. anche le *Allegationes primae* di Giovanni da Legnano (§ 33, ivi, p. 320A); *Consilium* dei giuristi di Padova, in FR. BLIEMETZRIEDER, *Gutachten...*, cit., p. 101.

Che la solennità sia fatta in verità, ci mostra la riverenza che li faceste<sup>24</sup>, e le grazie domandate a lui, e voi averle usate<sup>25</sup>. In tutte quante le cose non potete diniegare questa verità altro che con menzogne». Qui è da notare che «solennità» è proprio del linguaggio giuridico: nel trattato di Giovanni da Legnano a favore di Urbano VI si scrive che «ubicumque evenerunt substantifica electionis et s o l e m n i a, nec impedit aliquid intrinsecum, ibi electio valet nec rescindi potest»<sup>26</sup>.

Anche nelle lettere a Giovanna d'Angiò viene ripreso, per convincere la regina, l'argomento del ricorso fatto dai cardinali ai poteri del Papa: «per propria passione diniegano che non è la verità – se non era non doveano chiederli le grazie e usarle, ché dovevano ben vedere che non le poteva dare; ma perché egli era, però le chiesono, e ànole usate →» (T. 312, analogamente in T. 317). È da notare che perfino lo stesso Clemente VII, promulgando un regolamento per la

<sup>24</sup> Analogamente nella lettera di Caterina al conte di Fondi (T. 313): «cognoscete la verità di quello che è: e così la teneste, confessaste, e faceste *reverenzia*». Nella *Declaratio* da Anagni del 2 agosto i cardinali avevano affermato di se stessi: «in reverentiis et aliis tractaverunt eum ut Papam, non tamen cum intentione et proposito ex hiis aliquid sibi novi juris tribuere aut ipsum in primo confirmare» (in S. BALUZE-G. MOLLAT, *Vitae Paparum Avenionensium*, IV, Paris 1922, p. 181).

<sup>25</sup> Questa stessa argomentazione ricorre, per esempio, nelle lettere T. 350 al Re di Francia e T. 357 al Re d'Ungheria. Cfr. la *Lettera* di Alfonso Pecha, ed. cit., pp. 248, 261; BALDO DEGLI UBALDI, *Consilium...*, cit., § 16: «susceperunt absolutiones et gratias tamquam a vero Papa» (*Annales*, cit., n. XXXVIII, p. 326A); Lettera di Urbano VI ai fedeli, cit. («recipiendo a nobis ecclesiastica sacramenta, ac dignitates et beneficia ecclesiastica pro se et aliis [...]»: ivi, n. CIV, p. 362B); BALDO DEGLI UBALDI, *Allegationes...*, cit., § 3, ivi, p. 615A. Un lungo elenco di cerimonie e atti in cui i cardinali avevano mostrato di riconoscere Urbano VI nel breve *Trattato* di Ludovico da Piacenza, in FR. BLIEMETZRIEDER, *Traktat des Lodovicus de Placentia über Urbans VI. Wahl (September 1378)*, in «Studien u. Mitteilungen [...]», cit., pp. 541-550, ma a pp. 544-545. Cfr. N. VALOIS, *La France*, cit., I, p. 64, n. 1. Un esempio fra tanti: per il comportamento del penitenziere maggiore cfr. E. PÁSZTOR, *La Curia Romana all'inizio dello Scisma d'Occidente*, in *Génèse et débuts du Grand Schisme d'Occident* (Colloques Internationaux du CNRS, n. 586, Avignon, 25-28 sept. 1978), Paris 1980, p. 38 [ora in EAD., *Onus Apostolicae Sedis. Curia romana e cardinalato nei secoli XI-XV*, Roma 1999, p. 371].

<sup>26</sup> RAYNALDI, *Annales...*, cit., n. XXXI, pp. 318B-319A. Cfr. le citate *Allegationes secundae*, § 32 di Baldo degli Ubaldi (1380): i cardinali ammettono che Urbano «fuit coronatus solemniter. [...] Tunc ergo si solemniter, ergo perfecte et juste et legitime [...]» (ivi, p. 630A).

sua Cancelleria, il 14 novembre 1378, stabiliva che fossero riconosciuti validi i privilegi emessi da Urbano prima del 9 agosto, data della dichiarazione pubblica di Anagni dei cardinali a lui ribelli<sup>27</sup>.

Inoltre, nella prima lettera a Giovanna d'Angiò, Caterina – che bruscamente, sopraffatta dall'empito polemico, cambia interlocutore e apostrofa i cardinali – apporta un nuovo argomento giuridico, riguardante il fatto della ripetuta elezione del Papa: «E chi vi mosse, se egli non era papa, d'eleggerlo poi da capo con elezione ordinata<sup>28</sup>, senza violenza veruna?» Il *Consilium* dei giuristi di Padova sviluppa lo stesso argomento: se la prima elezione di Urbano fosse stata coatta, con essa si poneva fine a ogni minaccia del popolo romano tumultuante, e non era necessario altro, quindi la seconda elezione fu totalmente libera<sup>29</sup>. Il *Consilium* di Baldo al cardinale di Luna già nel luglio '78 mette appunto in rilievo l'importanza giuridica della libera conferma dell'elezione, che avrebbe purgato anche qualche eventuale vizio presente nella prima<sup>30</sup>. Ancora più ampiamente, anche se disordinatamente rispetto al susseguirsi degli eventi, nella lettera al re Carlo V (T. 350, della fine del '78): «E questo [*scil.* l'elezione di Urbano] annunziarono a noi e a voi e agli altri signori del mondo<sup>31</sup>, manifestando per opera quello che ci dicevano

<sup>27</sup> E. PÁSZTOR, *La Curia romana...*, cit., p. 41 [nella ristampa a p. 374].

<sup>28</sup> «Da capo» si riferisce alla conferma, avvenuta in un momento di pausa dei tumulti, della elezione già effettuata di Urbano VI. Cfr. BALDO DEGLI UBALDI, *Allegationes...*, cit., § 2, in *Annales...*, cit., p. 614AB: «elegerunt fere omnes [...] dictum dominum [...] non solum semel, sed iterato». I clementisti ne sminuiranno l'importanza mettendo in rilievo che non tutti i cardinali presenti in conclave avevano partecipato a questa riunione (*Declaratio* dei cardinali del 2 agosto 1378, cit., p. 179; cfr. L. GAYET, I, pp. 359-363; O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., p. 38).

<sup>29</sup> FR. BLIEMETZRIEDER, *Gutachten...*, cit., p. 101: «Si enim electio Urbani fuisset celebrata per metum, ut aiunt adversarii, non erat necessaria reiteratio electionis, nec simulatio electionis cardinalis sancti Petri [...] eo quod satisfactum erat voluntatibus metum inferencium, et per consequens cessabat metus [...]».

<sup>30</sup> RAYNALDI, *Annales...*, cit., n. XXXVII, p. 322A-B. Cfr. anche GIOVANNI DA LEGNANO, *Allegationes primae*, cit., ivi, n. XXXII, p. 319B: «Si primus actus primae electionis fuisset meticulousus, iste secundus fuisset praecedentis violentiae purgativus [...]»; *Consilium* dei giuristi di Padova, ed. BLIEMETZRIEDER, cit., p. 100.

<sup>31</sup> *Lettera...*, di Alfonso Pecha, ed. BLIEMETZRIEDER, cit., p. 263: «Nonne per totum fere mundum litteras vestras de electo pontifice direxistis [...]?» Cfr. BALDO DEGLI UBALDI, *Allegationes*, § 3, in *Annales...*, cit., pp. 615A e § 8, p. 618A: «...cardinales

per parole<sup>32</sup>, cioè facendoli reverenzia, adorandolo come Cristo in terra, e coronandolo con tanta solemnitade e rifacendo di nuovo la elezione con grande concordia; e a lui, come a sommo pontefice, chiesero le grazie, e usaronele».

Invece nella più tarda lettera T. 357 al re d'Ungheria, dell'agosto '79, la ripetuta elezione non viene più ricordata: «El quale elessero con tanta ordinata elezione e coronaro con tanta solennitade, e fecerli reverenzia, come a sommo pontefice che egli è; e chieserli le grazie e usârle; e ànnolo anzunziato per tutto el mondo, non per timore di creatura ma propriamente per la verità: e ora dicono che non è papa». Questo potrebbe essere messo in riferimento ad alcuni passi del *Tractatus secundus* di Giovanni da Legnano, in cui il giurista corregge la precedente tesi, di Baldo e sua, che la seconda elezione avesse purgato «*quaelibet violentia, si qua fuit*»<sup>33</sup>: non ammette più, neanche in via ipotetica, che ci fosse stata violenza ma eventualmente solo una «impressio»<sup>34</sup> sugli elettori, purgata dalla seconda elezione; ricorda la tesi dei clementisti che la nullità assoluta, dovuta alla violenza, non poteva essere resa valida da un successivo riconoscimento («a principio nullum, tractu temporis non convalescit») <sup>35</sup>, e ribatte che non intende ammettere che la seconda elezione abbia apportato una «purgationem violentiae», ma solo una chiarificazione

non possunt testificari contra literas tam collegiales quam singulares, quas miserunt ad principes mundi»; GIOVANNI DA LEGNANO, *Tractatus secundus pro Urbano VI* [del 1380 secondo il von Savigny, cit. a n. 23], in RAYNALDI, *Annales...*, cit., pp. 631-657, ma § 54, p. 656B.

<sup>32</sup> «Domini Cardinales non tantum verbis, sed factis et sententiis repleverunt orbem terrarum ab ipso principio, quod Urbanus sit Papa [...]»: BALDO DEGLI UBALDI, *Consilium*, cit., in *Annales*, cit., n. XXXVIII, p. 324A; *Consilium* dei giuristi di Padova, cit., p. 106: «[...] semper et continuo litteris verbis et factis demonstrarunt Urbanum verum Papam».

<sup>33</sup> GIOVANNI DA LEGNANO, *Allegationes primae...*, in *Annales*, cit., n. XXXII, p. 320A, e i testi cit. sopra a n. 30.

<sup>34</sup> *Tractatus secundus*, § 50, in *Annales...*, cit., p. 655B: «Si impressio maculas set electionem primam [...]».

<sup>35</sup> Obiezione clementista cui ribattono anche i giuristi patavini, ed. FR. BLIEMETZRIEDER, cit., p. 99: «Nec adfuit defectus iuris naturalis, consensus videlicet, qui reddit electionem adeo nullam, quod *nusquam convalescere* potest, ut notant doctores [...]».

della precedente libera elezione<sup>36</sup>. In questo contesto era certo più prudente non ricordare affatto al re d'Ungheria la circostanza della doppia elezione, che poteva essere valutata in modi così opposti!

Una brillante *retorsio argumenti* di Caterina contro i cardinali è che, ammettendo che la elezione non fosse stata valida, essi sarebbero stati idolatri<sup>37</sup>, avendo «adorato» il Papa secondo il rituale (è argomento già usato, in altro contesto, durante la tumultuosa elezione)<sup>38</sup>, e simoniaci, avendo chiesto e usato privilegi del Papa: «non areste voi falsamente fattoli riverenzia, adorandolo per Cristo in terra; e non sareste voi stati simoniaci a procacciare le grazie e usarle illicitamente? Sì bene» (T. 310). L'argomento compare molte volte, per esempio nella lettera T. 350 al re di Francia: «E se non fusse stato vero che papa Urbano fusse papa, ma che l'avessero eletto per paura, e non sarebbero essi degni eternalmente di confusione<sup>39</sup>, che le colonne de la san-

<sup>36</sup> Cfr. *Tractatus secundus*, § 55, in *Annales...*, cit., p. 657A-B. Già Alfonso Pecha (ed. cit., p. 263) nell'agosto del '78 aveva prudentemente messo in rilievo che la seconda elezione di Urbano non nasceva da dubbi fra i cardinali, ma dall'intento di toglierli eventualmente ai fedeli: «ad cautelam fidelium».

<sup>37</sup> Anche Baldo degli Ubaldi accenna, ancora nel 1380, ad analogo argomento *per absurdum*: «Quis autem innocens faceret tot elusiones et consecutiones fallacitatum decipiendi animos, et faciendo homines idolatros?» (*Allegationes secundae*, § 26, in *Annales...*, cit., p. 628A). Ma la *retorsio* poteva essere ritorta: appunto il card. di Brosano diceva, riferendosi al neoletto Urbano, «quod ibat ad adorandum idolum»; «vado idolatrandum» (O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., p. 144); nel settembre '78 il cardinale Flandrin accusava l'autore (Alfonso Pecha) a lui ignoto della *Lettera ai cardinali*: «ille quem pontificem predicas et adoras [...] se *ydolum* Romanorum constituit», invitandolo a venire ad adorare il vero pastore (n. 58, pp. 271, 273). Caterina nell'ottobre 1379 ritorna sull'argomento nella lettera T. 372, a Carlo di Durazzo, invitandolo a venire in Italia: «[...] facendosi menzonieri e idolatri [...]. Mostrano i mati che 'l timore gli facesse idolatri, adorando e facendo reverenzia a Papa Urbano [...]. Si che vediamo che si fanno bugiardi e idolatri [...]». Sul rito dell'«adorazione» e sui cardinali presenti cfr. L. SALEMBIER, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris 1902<sup>4</sup>, pp. 44-45.

<sup>38</sup> RAYNALDI, *Annales*, cit., n. V, p. 304B, dalla deposizione del vescovo di Recanati: alla proposta del card. Giacomo Orsini di fare una finta elezione di qualche frate, «quasi omnes clamaverunt: Certe domine Jacobe nos non decipiemus populum: nos volumus verum Papam eligere et nolimus facere populum idolatros». Quando fu presentato il finto eletto, cardinale Tebaldeschi, «populus adorabat eum credens eum esse verum Papam» (in O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., p. 39): l'«idolatria» c'era stata in ogni caso!

<sup>39</sup> Ai «tenebrosi», cioè ai dannati, «cresce la pena e la confusione [...]»: *Dialogo...*, cit., c. 42, p. 108.

ta Chiesa poste per dilatare la fede, per timore de la morte corporale volessero dare a loro e a noi morte eternale, mostrandoci per padre quello che non fusse?<sup>40</sup> E non sarebbero essi idolatri, adorando per Cristo in terra quello che non fusse? E non sarebbero essi ladri<sup>41</sup>, tollendo e usando quello che non potessero usare?» E alla regina di Napoli: «degni sono di mille migliaia di morti, a dire che per paura essi dicessero d'aver eletto papa, e non fusse»<sup>42</sup>.

È interessante confrontare queste accuse con il breve *Trattato* di Lodovico da Piacenza già citato, in cui contro i cardinali, non essendosi subito opposti al Papa che ora dicono illegittimo, sono ritorte le accuse fatte a Urbano: se egli è *apostaticus*, essi sono coinvolti nell'apostasia; sono spergiuri avendo prestato e ricevuto giuramenti a lui e in suo nome; sono caduti nel crimine di apostasia ed eresia e nel crimine di idolatria facendo riverenza a un semplice uomo come se fosse il vicario di Gesù Cristo; hanno commesso il peccato contro lo Spirito santo mentendo a Dio, in quanto lo hanno pregato per Urbano, prendendosi gioco della santa Sede apostolica romana e ingan-

<sup>40</sup> Cfr. il *Trattato* del cardinale urbanista Elzéar de Sabran già citato, p. 301: «patet cardinales indebite trepidasse, ubi non erat timor, scilicet virorum constancium et maxime cardinalium, qui sunt *columpne Ecclesie*». Baldo degli Ubaldi invece (nelle *Allegationes*, § 13) respinge direttamente l'ipotesi che i cardinali avessero potuto aver paura: «[...] *non est assentiendum* praetendenti metum, quia allegat fragilitatem quae *non debet* esse [...], nam metus verborum *non debet* cadere in cardinalibus, praesertim in toto collegio ipsorum, praesumitur in eis et animi fortitudo, et *debent* esse audacissimi [...]». E più oltre (§ 21): «[...] *esset inconveniens* dare Cardinalibus voluntatem delinquendi, et quandocumque vellent ponere mundum in schismate [...]» (*Annales...*, cit., pp. 620B, 625B). Analogamente più volte i giuristi (e per esempio il citato Elzéar de Sabran, p. 296, ma anche la lettera di Alfonso Pecha, cit., p. 251) dicono che, giusta i principi del diritto, non devono essere ascoltati i cardinali che sostengono la loro tesi «*eorum t u r p i t u d i n e m allegantes*».

<sup>41</sup> Scrivendo a un laico, Caterina usa «ladri» – e quindi degni di morte! – invece del termine tecnico «simoniaci» che usa scrivendo ai cardinali.

<sup>42</sup> «Dicitote ergo qua poena digni estis, qui sic omnes christicolae delusistis, ut i d o l u m in Ecclesia poneretis ipsumque adorare faceretis, ac vos cum ceteris simul adoraretis. Videbitis [...] vos magis meruisse m o r t e m quam ille [...]»: *Lettera* di Alfonso Pecha, ed. BLIEMETZRIEDER, cit., p. 249. Il frammento è edito ed è stato attribuito a un domenicano napoletano [in una glossa di un ms e secondo la difettosa edizione di Bliemetzrieder sarebbe Raimondo da Capua, ma cfr. G.G. MEERSEMAN O.P., *Gli amici spirituali...*, cit.], anche in *Annales...*, cit., n. L, p. 336B.

nando il popolo cristiano nelle consacrazioni dei vescovi e nelle benedizioni degli abati: «et sic multa facinora possunt sub nomine dicti scismatis contineri»<sup>43</sup>.

#### ARGOMENTI EXTRAGIURIDICI CONTRO I CLEMENTISTI

##### 1. *L'argomento ex verecundia: il sostegno dei servi di Dio*

I servi di Dio, visti all'inizio come consiglieri e sostegno nell'opera di riforma della Chiesa (si veda la citata lettera T. 305 a Urbano), sono considerati poi da Caterina difensori e garanti nella lotta contro l'antipapa. Ma è interessante notare come anche un testo giuridico come il *Tractatus* di Giovanni da Legnano a favore di Urbano VI elabori dei criteri teologico-morali di credibilità della rivelazione e della dottrina («angelicis revelationibus est credendum, praedictionibus prophetis, praedicationibus apostolicis, assertionibus evangelicis, sanctorum doctorum doctrinis»), per negarne sdegnosamente l'applicazione ai cardinali. Ma, con ciò stesso, quei criteri delineano, in positivo, un profilo del vero testimone – «vivere da angeli, agire da profeti, predicare da apostoli, proclamare da evangelisti, affaticarsi per le dottrine sante»<sup>44</sup> – vicino a quello che Caterina addita ai servi di Dio, e a se stessa, assimilando la sua missione di proclamazione del vero vicario di Cristo a quella del Battista nei confronti del Cristo<sup>45</sup>. I servi di Dio sono invitati a pregare per le necessità della Chiesa e per la stessa Caterina: «Ritrovate Nicolò povero di Romagna, e ditegli come io so' per andare a Roma, e che si conforti e preghi Dio per noi» (T. 289). E preghiere per la Chiesa, per sconfiggere la tenebra dell'eresia «con la vigilia, lagrime, sudori, e con dolorosi e amorosi desiderii,

<sup>43</sup> FR. BLIEMETZRIEDER, *Traktat des Lodovicus de Placentia...*, cit., pp. 548-549.

<sup>44</sup> «[...] Si angelice vivunt, si propheticae degunt, si apostolice praedicant, si evangelice clamant, si doctrinis sanctis realiter insudant»: § 30, in *Annales...*, cit., p. 646A [secondo J.P. MC CALL, *The Writing of John of Legnano, with a List of Manuscripts*, in «Traditio», 23 (1967), pp. 415-437, le pp. 631-647 costituiscono le «Terze allegazioni» al *De fletu ecclesiae*].

<sup>45</sup> Cfr. *infra*, n. 97.



con umile e continova orazione», sono chieste a Daniella d'Orvieto (T. 308).

Già nella lettera ai cardinali italiani (T. 310), primo deciso intervento nella questione dello scisma, Caterina fa ricorso all'argomento «ad verecundiam», cioè all'autorità morale di persone di indiscutibile superiorità spirituale, i «servi di Dio»: «non fate più resistenza alle lagrime e a' sudori che gittano e' servi di Dio per voi, che dal capo a' piei ve ne lavaresti<sup>46</sup>; che se voi le spregiaste, e gli ansietati dolci e dolorosi desideri che per voi sonno offerti da loro, molta più dura riprensione ricevereste<sup>47</sup>. Temete Dio, e il vero giudizio suo. Spero per la infinita sua bontà, che adempierà in voi el desiderio de' servi suoi».

Dopo l'elezione di Roberto di Ginevra, Caterina così scrive ad Urbano VI (T. 306): «E io, come schiava ricomperata del sangue di Cristo, e tutti quegli che sono aconci a dare la vita per la verità – e' quali Dio m'ha dati ad amare di singulare amore, e avere cura della loro salute –, siamo aconci tutti a essere obediendi a la Santità vostra, e sostenere infino alla morte, aiutandovi coll'arme de l'orazione santa, e con seminare e annunziare la verità in qualunque luogo piacià a la volontà dolce di Dio e a la Santità vostra». E nella stessa lettera Caterina esplicitamente si invita a Roma, accanto al Papa<sup>48</sup>: «(la mia coscienza) non rimane però in pace infino che col suono della voce viva, e co' la presenza dinanzi alla Santità vostra non sostengo, perché ò voglia di mettere el sangue e la vita, e distillare le merolla dell'ossa nella santa Chiesa». È da notare il fatto che qui il Papa è invitato a «sostenere», a conformarsi al suo capo Cristo dolce Gesù, a diventare veramente figura cristica.

Quando il Papa accetta l'idea di convocare a Roma – per sostenerlo nella lotta contro i clementisti – «i servi di Dio», alcuni dei quali gli so-

<sup>46</sup> *Dialogo*, cit., c. 15, p. 53: «Tolle le lagrime 'l sudore tuo, e traile della fontana della divina mia carità, tu e gli altri servi miei, e con esse lavate la faccia alla sposa mia [...]».

<sup>47</sup> *Ibid.*, c. 17, p. 55: «voi servi miei paratevi dinanzi con le molte orazioni e ansietati desideri e dolore dell'offesa fatta a me e della dannazione loro, e così mitigarete l'ira mia del divino giudizio».

<sup>48</sup> Poco prima di questo passo scrive: «Fornitevi di buoni e virtuosi pastori, e dallato vogliate avere e' servi di Dio».

no presentati da lei<sup>49</sup>, Caterina invia delle lettere a personaggi carismatici, perché accettino l'invito del Papa e vengano a Roma ad «annunziare e a sostenere per essa verità», sottolineando l'umiltà di Urbano VI: «dimanda benignamente e con grande umiltà l'aiutorio de' servi di Dio, volendoli allato a sé»; «umilmente vi richiede non per le nostre virtù o giustizie, ma per la bontà di Dio, e umiltà sua» (T. 322, a Giovanni delle Celle). È da notare il fatto che, invitando ad accettare la chiamata a Roma di due agostiniani dell'eremo di Lecceto, Caterina – consapevole del loro scetticismo circa l'iniziativa – non accenna affatto al sostegno al Papa nella lotta contro Clemente VII, ma solo al sostegno all'opera di riforma della Chiesa (T. 326)<sup>50</sup>. Così nella T. 327, agli eremiti di Spoleto, Caterina si sofferma di più sui compiti dei servi di Dio, accennando appena allo scisma e assegnando loro un compito più ampio e, a quanto pare, permanente di preghiera e di stimolo al Papa.

Quando ormai si profila il fallimento della convocazione dei servi di Dio, Caterina scrive ancora difendendola contro chi considera diabolica l'iniziativa<sup>51</sup>, e nel momento in cui la regina di Napoli si riaccosta a Roma, a metà maggio '79<sup>52</sup>, Caterina, come risulta dalla lettera T. 351 al Papa, ha un soprassalto di speranza, spera che i tiranni<sup>53</sup> possano essere vinti, e vede i servi di Dio come sostegno non solo per la riforma, ma addirittura per una futura crociata<sup>54</sup>:

<sup>49</sup> «[...] per introdotto di lei richiesti dal Santo Padre»: rubrica della lettera T. 327, agli eremiti di Spoleto. Su tutto l'episodio cfr. E. PETRUCCI, *L'ecclesiologia alternativa...*, cit., pp. 211-214.

<sup>50</sup> E nella lettera al priore della Certosa della Gorgona (T. 323): «El nostro dolce Santo padre Papa Urbano VI, vero sommo pontefice, pare che voglia pigliare quello remedio che gli è necessario alla riforma della santa Chiesa, cioè di volere e' servi di Dio allato a sé, e col consiglio loro guidare sé e la santa Chiesa».

<sup>51</sup> «Pare [...] che due "servi di Dio" abbino avuta grande rivelazione che Cristo in terra, e chi l'ha consigliato che esso mandi per questi servi di Dio, sieno stati ingannati e che questa sia cosa umana e non divina, e sia stata più tosto 'spirazione dal dimonio che da Dio, per volere trarre i servi suoi della pace e consolazione loro» (T. 328).

<sup>52</sup> S. FODALE, *La politica napoletana di Urbano VI*, Caltanissetta-Roma 1973, pp. 46-48.

<sup>53</sup> Cioè i sostenitori dell'antipapa: cfr. *infra*, nn. 79 e 81.

<sup>54</sup> Sulla quale aveva avuto promesse dalla regina: T. 348, del 6 maggio, alla stessa: «la verità e la fede nostra, la quale, madre e figliuola mia, aspettavo – sì come mi scriveste – che per voi, mediante la divina grazia, fusse dilatata tra l'infedeli».



Ora vuole la eterna verità che nel giardino vostro facciate uno giardino di servi di Dio; e ine ve gli nutrichiate della substanzia temporale, e essi voi delle spirituali, che non abbino a fare altro che gridare nel conspetto di Dio per lo buono stato della santa Chiesa, e per la Santità vostra. Questi saranno quelli soldati che vi daranno perfetta vittoria; e non tanto sopra e' malvagi cristiani, e' quali sonno membri tagliati dalla santa obediencia, ma sopra gl'infedeli, de' quali ò grandissimo desiderio di vedere rizzato il gonfalone della croce santa sopra di loro, e già pare che ci vengano ad invitare. Quello sarà allora doppio diletto.

Anche la regina di Napoli è invitata ad affidarsi ai servi di Dio e consiglieri spirituali: «Ripigliate le guardie de' servi di Dio – che v'amano in verità più che non v'amate voi medesima –, e buoni e maturi e discreti consiglieri» (T. 317): senza diminuire la responsabilità della regina per l'adesione allo scisma, e anzi ribadendola, Caterina cerca di rigettare la colpa sui consiglieri: «ché il consiglio de' d i m o n i i n c a r n a t i, col disordinato timore che v'anno messo, con paura di non perdere lo stato temporale [...], v'à condotta colà dove voi setex»; «e più tosto farei di fatto che di parole a chi ve n'à colpa». La stessa Caterina esprime il desiderio di poter essere fra quei servi di Dio che la regina deve consultare per conoscere la verità: «Oh quanto sarebbe beata l'anima mia se io venissi costà, e ponessi la vita per rendarvi el bene del cielo e il bene della terra» (T. 348).

La presenza dei servi di Dio viene citata, a favore di Urbano, nella lettera T. 350 al re di Francia: tutti i servi di Dio sono per Urbano, ma quali sono i veri servi di Dio e non lupi mascherati da pecore? Quelli che sostengono il vero Papa<sup>55</sup>, e anche qui non si evita la *petitio principii*:

Noi vediamo che solo la verità de' servi di Dio seguitano e tengono questa verità di Papa Urbano sesto, confessandolo veramente Papa, come egli è. Non troverete uno servo di Dio che tenga el contrario, che sia servo di Dio:

<sup>55</sup> Sulle profetesse che sostenevano invece Clemente VII rinvio alla relazione di A. Bartolomei Romagnoli in questo stesso volume. Sul profetismo in questa epoca cfr. A. VAUCHEZ, *I teologi e le profezie durante la cattività avignonese e il grande scisma*, in ID., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 2000.

non dico di quelli che portano di fuore el vestimento de la pecora, e dentro sono lupi rapaci. E credete voi che se questa non fusse verità, che Dio sostenesse che i servi suoi andassero in tanta tenebre? nol sosterebbe. Se egli el sostiene agli iniqui uomini del mondo, nol sostiene a loro, e però egli l'ha dato lume di questa verità: perché non è spregiatore de' santi desiderii, anco, n'è accettatore, come padre benigno e pietoso che egli è. Questi vorrei che voi chiamaste a voi, a farvi dichiarate di questa verità, e non vogliate andare sì ignorantemente.

La presenza di carismatici dalla parte di papa Urbano è considerata così importante che ancora la curia romana, nelle sue istruzioni a Raimondo da Capua dell'aprile '79, mette in evidenza che

ubicunque, et eciam in regno Francie, infantes et mulieres et quasi omnes populares, nullo instigante, set Spiritus Sancti gracia inspirante, ipsum dominum papam Urbanum, tanquam verum papam acclamant et ipsum habent pro vero papa, quia scribitur per prophetam: 'Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem' [Matth. XXI,16].

## 2. Argomenti ad personam: l'indegnità dei cardinali

Il conflitto fra i cardinali e il Papa nasceva anche dalla mancata definizione dei problemi giuridici connessi ai rapporti fra collegio cardinalizio e Papa. L'intransigenza con cui il Papa imponeva il suo «omnia possum et ita volo» faceva apparire perciò ai contemporanei il conflitto «quasi esclusivamente solo negli odiosi aspetti personali»<sup>56</sup>. Anche un giurista come Giovanni da Legnano non sfugge al desiderio di screditare violentemente la moralità e quindi l'attendibilità dei cardinali, con parole infuocate, degne delle pagine più accese del *Dialogo cateriniano*<sup>57</sup>.

I cardinali italiani in particolare vengono attaccati da Caterina perché si deve rendere inattendibile la loro testimonianza sull'elezione, e lei ne è così consapevole che mette loro in bocca l'obiezione:

<sup>56</sup> O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., p. 88.

<sup>57</sup> *Tractatus secundus*, cit., in *Annales...*, cit., § 10, p. 636A-B.

«Meglio sappiamo noi la verità, che lo elegemmo, che voi»<sup>58</sup>. Bisogna quindi screditarli, rendere irricevibile la loro testimonianza. Tale è la foga, che la Senese non si accorge di cadere in una *petitio principii*: «S'io mi vollo al principio della vita vostra, non vi conosco di tanta buona e santa vita che voi per coscienza vi ritraeste dalla bugia»<sup>59</sup>. E chi mi mostra la vostra vita poco ordinata? Il veleno della 'resia». Quindi la vita rende inattendibile la testimonianza, ma la prova che la vita sia corrotta è data da quello che si doveva provare, cioè che essi sono caduti nell'eresia.

Le accuse quindi non riguardano tanto la vita passata, quanto piuttosto le conseguenze della loro adesione all'antipapa, e Caterina è spietata nell'accusare i tre cardinali italiani nella lettera loro inviata: essi sono chiamati «ingrati, villani e mercenai», perché, benché nutriti al petto della Chiesa<sup>60</sup>, l'hanno perseguitata senza resistere ai colpi dell'eresia, ma anzi, colpiti da «timore servile», sono stati «vili e miserabili cavalieri» («l'ombra vostra v'ha fatto paura»); avvelenati dall'amor proprio; strumento del diavolo nell'indurre all'obbedienza dell'«anticristo, membro del diavolo» e membri del diavolo loro stessi; ladri che «involano quello onore che debbono dare a Dio, e dannolo a loro medesimi»; lupi che divorano le pecorelle.

Gli attacchi personali ai cardinali sono martellanti nelle lettere ai sovrani, le più impegnate nella battaglia per papa Urbano: nella più volte citata lettera T. 317, indirizzata alla regina di Napoli, Caterina

<sup>58</sup> Anche il *pamphlet* del card. Pietro Flandrin (sett. 1378) ribatte ovviamente in modo simile alle accuse di Alfonso Pecha: in FR. BLIEMETZRIEDER, *Raimund von Capua...*, cit., pp. 267-73, qui a p. 271.

<sup>59</sup> Lo stesso argomento *ad personam* contro i cardinali nella T. 317, alla regina di Napoli: «La vita loro vi manifesta che non dicono la verità, e' consiglieri che essi àno atorno, di fuore e dentro, e' quali possono essere uomini di scienza ma essi non sono di virtù, né uomini che la vita loro sia laudabile, ma più tosto riprensibili per molti difetti».

<sup>60</sup> «Voi fuste posti a notricarvi al petto della santa Chiesa»; «E dove è la gratitudine vostra, la quale dovete avere a questa sposa che v'ha notricati al petto suo?»; «Ma se vorrete tornare all'ovile, e pasciarvi in verità al petto della sposa di Cristo, sarete ricevuti con misericordia da Cristo in cielo e da Cristo in terra». Tale espressione «sembra indicare, oltre il nutrimento spirituale, anche il godimento dei beni della Chiesa»: E. PETRUCCI, *L'ecclesiologia alternativa...*, cit., p. 193.

mette sotto accusa «la vita scellerata»<sup>61</sup> senza veruno timore di Dio di questi che v'anno messa in tanta eresia». Su Roberto di Ginevra Caterina interroga la regina: «Che uomo àno eletto? Uomo di santa vita? No, ma uomo iniquo»<sup>62</sup>, dimonio; e però fa l'ufficio delle dimonia»<sup>63</sup>. Analoghi attacchi *ad personam* al conte di Fondi, unito, nella riprovazione, ai cardinali: «trovarete che non gli à mossi altro che quella passione che à mosso voi medesimo, cioè l'amore proprio che non poté sostenere le parole, né reprensione aspra, né la privazione della terra, ma concepette sdegno e parturì el figliuolo de l'ira» (T. 313).

L'accusa di malafede colpisce direttamente i cardinali italiani, in quanto hanno partecipato all'elezione e quindi conoscono la legittimità dell'elezione di Urbano: «Questa non è cechità d'ignoranza, cioè che venga per ignoranza: non vi viene che vi sia porto dalle creature una cosa, e sia un'altra, no: ché voi sapete quello che è la verità, e voi l'avete anzunziata a noi, e non noi a voi»; e oltre: «S'io mi vollo alla elezione ordinata, per la bocca vostra abbiamo saputo che voi lo elegeste canonicamente, e non per paura». Se quindi non cedono, questo è contro la loro stessa coscienza («Pregovi che non tardiate più, né ricalcitate a lo stimolo della coscienza, che continovamente so che vi percuote, e non vi vinca tanto la confusione della mente, del male che avete fatto, che voi abandoniate la salute vostra per tedio e disperazione, quasi non parendovi di potere trovare rimedio»), e di ciò vengono accusati anche presso la regina di Napoli (T. 312: «contra alla coscienza loro, falsamente») <sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. *Dial.* c. 121, p. 350: «ti voglio mostrare e dire la scellerata vita loro» (dei chierici: cfr. «vita scellerata» riferito al clero in *Decameron*, I, 2, 12, a cura di V. Branca, Torino 1992, I, p. 73, e in M. VILLANI, 9, 93; «frequentiam sceleratam» in F. PETRARCA, *Sine nomine*, ep. V, ed. U. Dotti, Roma-Bari 1974, p. 70, rr. 12-13; ecc.).

<sup>62</sup> Il cardinale Roberto di Ginevra, poi Clemente VII, era stato responsabile del massacro di Cesena: cfr. N. VALERI, *L'Italia nell'età dei Principati, dal 1343 al 1516*, nuova ed. riveduta 1969, p. 188. Tuttavia, non sembra che Caterina faccia riferimento a ciò: la sua iniquità è dimostrata dallo scisma. Anche nella lettera al re di Francia si dice degli scismatici che «seguitano le vestigie de le iniquitadi».

<sup>63</sup> Cioè induce gli altri al male: cfr. la n. 95 e *Dial.* c. 6, p. 19 («piglia l'ufficio delle dimonia traendo [...] le creature dalla virtù e conducendole nel vizio»); c. 121, p. 353.

<sup>64</sup> Analoga accusa di malafede colpisce il conte di Fondi (T. 313) e la regina di Napoli (T. 317).

La strategia di discredito morale degli avversari si perfeziona nell'attribuire moventi indegni alla scelta di abbandonare il Papa: «Tutti passionati, come superbi e persone abituate arbitrarie ne' piaceri e diletti umani, non poteste sostenere non solamente la correzione di fatto attualmente, ma la parola aspra riprensibile vi fece levare el capo. E questo, cioè la cagione per che vi sete mossi, ci dichiara bene la verità: ché prima che Cristo in terra vi cominciasse a mordare, voi el confessaste e riveriste come vicario di Cristo ch'egli è»<sup>65</sup>. Così nella lettera ai tre cardinali italiani, ma Caterina non rinuncia anche a rivolgere tali accuse ai cardinali nel loro insieme, ricorrendo all'artificio di inserire un'apostrofe loro diretta nella lettera alla regina di Napoli (T. 312): «Che, volendo el vicario di Cristo correggere la vita vostra, e volendo che fosti fiori odoriferi del giardino della santa Chiesa – eletto da voi con elezione ordenata –, ora gittate il veleno e dite che non è vero papa»; «Ché, inanzi che egli cominciasse a mordervi di parole e volere trarre le spine dal dolce giardino»<sup>66</sup>, confessaste, e annunziastelo a noi pecorelle, che papa Urbano sesto era vero papa»<sup>67</sup>. E al re d'Ungheria (T. 357): «ché se essi avessero amata la

<sup>65</sup> Cfr. T. 350, a Carlo V: «Tanto la confessarono questa verità, quanto la Santità sua indugiò a volere correggere e' vizii loro; ma come egli cominciò a mordergli, e a mostrare che lo scelerato vivere loro gli era in dispiacere, e che egli voleva ponervi remedio, subito levarono el capo». Così la propaganda urbanista è riecheggiata in un poema francese del 1381 (*Lamentatio Ecclesie*, cit. a n. 93, p. 393, strofa 93): «Urbain si a esté de bonne vie, / A voulu corriger l'o r g u e i l, la s y m o n i e / D'aucuns des cardinalx. Mes ce ne voldrent mie, / Et pour c(e)'ont conspiré contre li vilennie».

<sup>66</sup> Cfr. T. 313, al conte di Fondi: la Chiesa «di vigna è fatta bosco, con le spine della superbia e dell'avarizia»; la stessa espressione in T. 321.

<sup>67</sup> L'espressione è meno ovvia se si tiene presente che, in opposizione al tentativo del card. Orsini di procedere ad una elezione fittizia di qualche frate, alcuni cardinali (cfr. L. GAYET, *Le Grand Schisme...*, cit., I, pp. 319-323) avevano usato nel voto un'inconsueta formula, manifestando l'intenzione «ut sit verus Papa». I giuristi urbanisti davano molto peso a questa formula, alla quale gli elettori non sarebbero stati tenuti, e che dimostrava la loro libertà nell'elezione: BALDO DEGLI UBALDI, *Consilium...*, cit., in *Annales...*, cit., nn. XXXVII e XXXVIII, pp. 322B, 324A; ID., *Allegationes secundae*, § 2, ivi, p. 614A-B; GIOVANNI DA LEGNANO, *Tractatus secundus...*, cit., §§ 17 e 22, ivi, pp. 640A-B, 642B. Nella *Declaratio* dei cardinali del 2 agosto 1378 si ammette l'uso di quella formula da parte di alcuni, «timore tamen mortis in eorum animis continue perdurante» (Baluze-Mollat, IV, p. 175).

virtù e non la propria sensualità, non l'arebbero fatto, ma sarebbero stati contenti che Cristo in terra avesse corretta la vita loro, e purgati e' fracidumi de le molte iniquità che per loro e per gli altri in questo giardino si commettevano».

Un altro aspetto considerato come capo d'accusa nei confronti degli scismatici francesi è il patriottismo, e Caterina lo dice esplicitamente al re: «Ponetevi dinanzi all'occhio dell'intelletto Dio e la verità sua, e non la passione né l'amore de la patria». Si capiscono perciò i suoi attacchi nei confronti dei cardinali italiani, clementisti anche se non francesi, la cui posizione mina questo argomento *ad personam* che precocemente aveva colpito i clementisti<sup>68</sup>. Ma Caterina non si perde d'animo e ritorce anche la possibile obiezione contro gli avversari: «Per ogni modo, pure naturalmente parlando – ché, secondo virtù, tutti dobbiamo essere eguali, ma parlando umanamente –: Cristo in terra italiano e voi italiani, che non vi poteva muovere la passione della patria come gli oltramontani<sup>69</sup>, cagione non ci vegio se non l'amore proprio».

### 3. Argomenti ab utili

Nella lettera al re di Francia del novembre 1378 (T. 350), accanto agli altri argomenti già noti sul modo dell'elezione di Urbano, fin dall'inizio Caterina pone un altro argomento, augurandogli che il lume gli eviti quella «tenebre (che) non lassa discernere quello che c'è nocivo all'anima e al corpo, né quello che c'è utile». Se il tema del danno spirituale è facilmente comprensibile, sottilmente allusivo è quel-

<sup>68</sup> Il card. de la Grange, che era assente al conclave, aveva espresso la sua avversione a un Papa italiano già prima di raggiungere Roma. Urbano diceva di lui: «dohuit, quod (Papa) non erat gallicus» (cit. in O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI*, cit., p. 120). Cfr. *Traktat des Johannes de Florencia iiber Urbans VI. Wahl (Sommer 1378) mit Glossen eines Klementisten*, ed. FR. BLIEMETZRIEDER, in «Studien und Mitteilungen», cit., pp. 561-566, qui a p. 566: «nescio quo ducti spiritu, sed ut creditur, *parcialitatis et nacionis*, volunt alium eligere [...]»; e l'accusa di Alfonso Pecha: «veibat *affecio proprie patrie vestre*», cit., p. 258.

<sup>69</sup> L'accusa sarà ripresa in BALDO DEGLI UBALDI, *Allegationes secundae...*, § 2, in *Annales*, cit., p. 614A: «patriae contemplatio, quae sui ipsorum pectora angebat».

lo del danno temporale («al corpo»): «Parmi, secondo che io intendo, che cominciate a lassarvi guidare al consiglio de' tenebrosi<sup>70</sup>; e voi sapete che se l'uno cieco guida l'altro, ambedue caggiono ne la fossa [Mt 15, 10; Lc 6, 39]. Così diverrà a voi, se voi non ci ponete altro remedio che quello che io sento». Ma, posta questa premessa, qual è il danno dei cardinali, in cui essi possono trascinare il re? Mi sembra non certo casuale che Caterina riprenda qui il tema dei mali dell'anima e del corpo che costituisce il tema iniziale della lettera al re: «Se io veggo el danno dell'anima e del corpo, [i cardinali] si mostrano per la eresia privati di Dio per grazia, e corporalmente *privati de la dignità loro*, di ragione<sup>71</sup>; e essi medesimi l'anno fatto». La conclusione è ovvia, e lasciata da trarre al destinatario... È vero che i tempi di Gregorio VII erano lontani, ma se non altro gli inglesi, urbanisti, avrebbero avuto un motivo in più per rivendicare il trono francese! Il corollario è che il re deve premere sugli scismatici: «So' certa che, se averete el lume, voi el farete, e non aspetterete el tempo, però che il tempo non aspetta voi, e invitate loro a tornare a la santa e vera obediencia, ma altrimenti no». Un altro aspetto dell'argomento *ab utili* è il far balenare la minaccia di un conflitto con l'Università di Parigi: «Se voi vorrete, in voi non caderà ignoranza però che avete costà la fontana de la scienza, la quale temo che non perdiate se voi terrete questi modi, e sapete bene come ne starà el reame vostro»<sup>72</sup>.

Un altro grave problema era quello della situazione giuridica della regina di Napoli, vassalla della Santa Sede, che – secondo la lettera T. 317, del dicembre '78 – sarebbe stata informata di progetti di deposizione: «il timore di non perdere quello di che voi stessa vi sete privata<sup>73</sup> – el quale avete acquistato da maledetti ridicitori –, v'è tolto el lume

<sup>70</sup> Cfr. «oscuri e tenebrosi per la privazione del lume»: *Dialogo*, cit., c. 143, p. 466.

<sup>71</sup> Della regina di Napoli si dice che il Papa ancora non l'ha «privata di fatto di quello che ella s'è privata di ragione» (T. 357).

<sup>72</sup> Certamente la lettera va accostata alla lettera del 21 novembre all'Università di Parigi, in cui il Papa la colma di elogi per la sua resistenza all'antipapa, che sarà riconosciuto solo il 30 maggio 1379.

<sup>73</sup> Alla regina, nella stessa lettera, vengono messe in bocca queste parole: «Oimé, oimé! di quello che mi fu messo timore da malvagi consiglieri, io so' colei che me ne so' privata io medesima». La citata lettera del Papa del 29 novembre '78 prevedeva

e 'l cognoscimento che non cognoscete la verità, ostinata in questo male»<sup>74</sup>. Ma lei stessa si è posta in una situazione in cui rischia di perdere ogni autorità: «(né) baroni, né popolo, che sono vostri sudditi quanto al corpo [e non, sottintende Caterina, nelle questioni religiose], vi potranno difendere dinanzi al sommo giudice; né riparare a la divina giustizia. Ma alcuna volta Dio gli sa mettere per manigoldi [cioè, carnefici] perché faccino giustizia de l'inimico suo. Voi avete invitato e invitate el popolo e tutti e' sudditi vostri d'essere più contra voi che con voi, avendo trovata ne la persona vostra poca verità»<sup>75</sup>. Anche l'argomento *ad hominem* del precedente riconoscimento di papa Urbano, solennizzato da grandi feste<sup>76</sup>, diventa più persuasivo se collegato a quello molto più temibile, su cui Caterina continua a martellare, della fedeltà dei sudditi: «e come credete che essi vi possano amare e essere fedeli a voi, quando essi vegono che voi lo' sete cagione di partirli dalla vita e condurli nella morte, dalla verità mettere nella bugia?»

Quando ormai è in vista la citazione per eresia del 13 maggio 1379 alla regina, Caterina, che l'avverte di essere ben informata delle iniziative della Curia<sup>77</sup>, scrive (T. 348): «E se io riguardo a lo stato vostro sopra questi beni temporali e transitori che passano come 'l vento, voi medesima ve ne sete privata di ragione. Non avete a ricevere altro che l'ultima sentenza d'essarne privata di fatto, e publicata ere-

contro i fautori dello scisma, senza nominarli ma con un trasparente riferimento anche alla «reginalis dignitas», la scomunica e lo scioglimento dei sudditi da ogni giuramento di fedeltà: *Annales...*, cit., nn. CVI-CVIII, pp. 363B-364B; n. CXI, pp. 365A-366B.

<sup>74</sup> Più oltre: «[...] col disordinato timore che v'anno messo, con paura di non perdere lo stato temporale». Cfr. sulla diffusione di voci circa falsi documenti di Urbano contro la regina, i testi citati in S. FODALE, *La politica napoletana...*, cit., p. 22, n. 29.

<sup>75</sup> Caterina è bene informata sulla fedeltà dei napoletani a Urbano, che si manifesterà in una sommossa contro l'ingresso in Napoli di Clemente VII, il 10 maggio 1379. Secondo il *Diario d'Anonimo fiorentino*, cit., p. 396, «tutto il popolo di Napoli gridava: *Muoia l'Anticristo*. E così sia egli arso co' lei [la regina] insieme [...]».

<sup>76</sup> Cfr. i testi citati in S. FODALE, *La politica napoletana...*, cit., n. 3 a pp. 7-8.

<sup>77</sup> «E questo non dico denigrato, che io non sappi quello ch'io mi dico». Non è certo una vanteria: nella T. 364, al Papa, Caterina ci informa indirettamente sulla frequenza dei suoi colloqui col Papa: «Sarei venuta e non arei scritto, se non per non darvi tedio nel tanto mio venire». E a Raimondo scrive (T. 344), dopo l'interruzione della sua ambasceria al re di Francia: «io ne scaricai la coscienza mia, facendo ciò che io potei perché al re di Francia si mandasse».

tica». Dopo la lieta ma breve parentesi del ritorno all'obbedienza romana, che aveva indotto Caterina ad esultare: «il cuore di Faraone è spezzato»<sup>78</sup>, la situazione si presenta in tutta la sua tragicità: Caterina in una successiva lettera dell'agosto '79 (T. 362) invita la regina a «raguardare» che nel sangue dell'Agnello è manifestata la verità, ma – quasi disperando che argomenti religiosi siano ormai ascoltati – si richiama alle terribili conseguenze politiche dello scisma: «raguardate a' popoli che vi sono commessi ne le mani e sudditi, li quali [...] ora, per fare contra questa verità, gli vedete desolati e posti in tanta guerra: e uccidonsi insieme come animali, per la maladetta divisione».

Le precedenti lettere ai sovrani, e altre analoghe, si comprendono meglio alla luce della lettera al Papa del 30 maggio '79 (T. 351): Caterina riecheggia un tema che certamente aveva larga diffusione negli ambienti curiali: i sostenitori dell'antipapa, in quanto apostati ed eretici, sono tiranni<sup>79</sup>, quindi senza legittimità: «In questa virtù sconfiggiate e' tiranni, levarete la tenebre de l'eresia, perché esso medesimo [*scil.* Dio] dichiara e dichiarerà questa verità». La «ruina» che incombe sul re di Francia (T. 350) non è quindi solo spirituale: nella *quaestio De apostasia* Tommaso d'Aquino aveva sostenuto, a proposito dei sovrani apostati:

[...] conviene che essi siano puniti col perdere il potere sui sudditi credenti. Un siffatto potere invero potrebbe significare una grave minaccia per la fede: poiché, come sta scritto, l'apostata nella perfidia del suo cuore ordisce il male, e semina le discordie, cercando di distogliere gli uomini dalla fede. E perciò, non appena chi è al potere viene colpito dalla scomunica per apostasia dalla fede, *ipso facto* i suoi sudditi sono sciolti dal suo potere, e dal giuramento di fedeltà che a lui li legava<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Cfr. T. 353. Il 18 maggio 1379 «[...] domina regina mota terrore populi Neapolitani fecit publicari et mandari [...] quod ipsa reputabat in verum Papam, Papam Urbanum [...]»: *Cronicum Siculum*, cit. in S. FODALE, *La politica napoletana...*, cit., p. 48, n. 83. Per l'espressione citata cfr. A. PECHA, *Lettera*, cit., p. 256 «cor pharaonicum obstinatum, quod nec Deum timet, nec hominem reveretur».

<sup>79</sup> Anche alle autorità senesi (T. 311): «Meglio ci è dunque di stare uniti col padre e madre nostra, cioè Papa Urbano VI e la santa Chiesa, che co' tiranni».

<sup>80</sup> *Summa Theologica*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XII, *De apostasia*, art. 2, tr. it. in S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Zanichelli, Bologna 1946, p. 162.

E del governo tirannico, non giusto perché non ordinato al bene comune, Tommaso scrive che «il sovvertimento di un siffatto governo non ha carattere di sedizione [...]. Invero ben più sedizioso è il tiranno, che alimenta discordie e sedizioni nel popolo a lui sottomesso [...]»; e comunque a qualunque autorità, se comanda «cose ingiuste i sudditi non sono obbligati ad obbedire» se non per evitare mali maggiori e, anzi, se comanda «un'azione peccaminosa, contraria alla virtù [...] si è obbligati a disobbedire»<sup>81</sup>.

## STRATEGIE

### 1. Minimizzare il danno

Caterina, da buona polemista, prepara una linea di difesa subordinata, nel caso che la sua tesi principale – la legittimità di Urbano – non sia accettata, cercando di allontanare aderenti dai clementisti per portarli a una posizione di neutralità. Nella prima lettera a Giovanna d'Angiò (T. 312) scrive infatti: «Ché se la persona non vuole sovenire a la sua [*scil.* del Papa] neccessità – che vi sarà rechiesto, se voi non el farete, da Dio –, almeno non debba fare contra a lei, *ma starvi di mezzo*, tanto che quella verità la quale a voi non fosse ben chiara, ella vi fosse manifesta e dichiarata nella mente vostra»<sup>82</sup>. Compare ancora un invito a una neutralità più limitata nella lettera T. 317, del dicembre '78 («almeno l'obedite nelle cose spirituali, e ne le altre cose vi state di mezzo»); ma qui Caterina, ormai sfiduciata, insinua anche un'accusa di malafede che certo non era adatta per ottenere ascolto.

Analogo argomentazione<sup>83</sup> intrecciata a minacce è presente nella lettera T. 350, indirizzata al re di Francia: «Se non volete fare il be-

<sup>81</sup> *Ibid.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XLII, *De Seditione*, art. 2, tr. it. ivi, p. 163; q. CIV, *De Obedientia*, art. 6, ad 3<sup>um</sup>, tr. it. ivi, p. 167; *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, l. II, Dist. XLIV, q. II, art. 2, solutio, tr. it. ivi, p. 170.

<sup>82</sup> Cfr. T. 348, alla stessa: «statevi di mezzo, tanto ch'ella vi sia dichiarata, e non fate quello che non dovete».

<sup>83</sup> Cfr. anche l'invito a dissimulare piuttosto che mentire «Almeno el tacere la verità, e non stroppiare», nella lettera 310, ai cardinali italiani.

ne, almeno non fate el male; che 'l male spesse volte torna più sopra colui che 'l fa, che sopra a colui a cui vuole essere fatto».

## 2. L'accusa di eresia

In una ecclesiologia di tipo giuridico, che non vede la Chiesa come il corpo di Cristo ma come una società gerarchicamente strutturata, da valutare con categorie giuridiche, l'obbedienza finisce con l'essere la virtù messa al primo posto<sup>84</sup>, come la disobbedienza diventa gravissimo peccato: l'autorità del Papa non è legata alle sue virtù personali, «e però [dice Caterina] non debba diminuire la reverenzia, né l'obbedienza – però che staremmo in stato di dannazione →»<sup>85</sup>. In questa prospettiva lo scisma viene equiparato all'eresia<sup>86</sup>, e Caterina riecheggia precocemente tesi che dovevano circolare fra i giuristi e negli ambienti della Curia<sup>87</sup>, e che saranno riprese, il 29 no-

<sup>84</sup> «[...] cum p r i m a s a l u s sit Christi vicario p a r e r e, et sacrilegium committat qui de Papa mentitur, ymo sicut dyabolus sit sine venia puniendus [...]»: *Consilium* dei giuristi patavini, cit., p. 97; *Trattato* di Lodovico da Piacenza, cit., p. 541.

<sup>85</sup> Cfr. T. 339, ai Priori di Perugia: «della quale obbedienza ci seguita la grazia che ci dà vita [...] perché ne l'obbedienza della santa Chiesa e del sommo Pontefice ci vagliono tutte le grazie le quali ci sono ministrate per lui»; T. 356, a tre donne spirituali di Napoli: «[...] chi tenesse il contrario sta in stato di dannazione, come ribello alla santa Chiesa e all'obbedienza di Cristo in terra». Cfr. quanto Caterina dettava già prima dello scisma nel *Dialogo*, c. 154, p. 523: Cristo lasciò la chiave dell'obbedienza, cioè la chiave della porta del cielo «al vicario suo Cristo in terra, a cui sete tutti obligati d'obedire infine a la morte. E chi è fuore de l'obbedienza sua sta in stato di dannazione [...]»; cfr. anche: «E' sono ribelli a questo sangue [...] unde, mentre che stessero ostinati in questa rebellione e inreverenzia, morendo con essa giogono a l'eterna dannazione», *Dialogo*, c. 116, p. 326.

<sup>86</sup> «Pericoloso vento e malvagio della eresia e scisma, che à a contaminare la fede nostra»: T. 327, agli eremiti di Spoleto. Conseguentemente William Flete, nel suo *Sermo in reverentiam beatae Katherinae de Senis*, in R. FAWTIER, *Catheriniana*, II, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», 34 (1914), p. 60, accusa di eresia i Fiorentini impegnati nella guerra degli Otto Santi contro il Papa, dicendo che Caterina «sola quasi pugnavit contra hereticos Florentinos et eorum haeresim ut potuit extinguere nitebatur».

<sup>87</sup> «L'impedire il Papa nell'esercizio della sua giurisdizione universale [...] era per Urbano [...] la conseguenza della negata verità di fede, e quindi reato d'eresia»: in O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., p. 91. Si veda per la teorizzazione

vembre, nella lettera di Urbano VI contro i cardinali e i loro fautori, accusati di essere «scismatici, apostati, cospiratori, blasfemi, eretici e rei di lesa maestà», e quindi scomunicati e deposti da tutte le loro dignità<sup>88</sup>.

I cardinali clementisti vengono dunque accusati da Caterina di eresia<sup>89</sup>, e l'accusa è presentata nella lettera T. 312 alla regina di Napoli: «quegli che so' posti per colonne nella santa Chiesa l'anno seminato tanto pessimamente, el veleno della eresia<sup>90</sup>, che atosca loro e chi a loro s'appressa», e poi, rivolgendosi ai cardinali stessi: «Voi sete posti per dilatare la fede, e voi la spegnete contaminandola con le scisme che per voi si levano». Più tardi, nel dicembre 1378, le accuse verso i cardinali vengono cumulate nella lettera T. 317 alla stessa regina di Napoli: essi sono «iniqui non cristiani [...] ma infideli partiti della fede e obediencia della santa Chiesa e del vicario di Cristo

di queste posizioni, N. EYMERIC O.P., *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Fr. Pegnae, Romae 1585, II pars, Q. XLVIII, De schismaticis, p. 387A: «[...] licet isti non sint haeretici, sunt tamen multum ad haeresim dispositi [...]. Nam in eo quod se dividunt ab Ecclesia, et nolunt ei obedire in agendis, leviter prorumpunt quod non obediant in credendis». L'Eymeric faceva rinvio al *Decreto* di Graziano [c. 26, C. XXIV, q. III, ed. Friedberg, col. 997]: «nullum schisma nisi heresim aliquam sibi confingit, ut recte ab ecclesia videatur recessisse» [e cfr. anche la rubrica di c. 2, C. IV, q. I: «Haeretici probantur qui s c h i s m a t e vel excommunicatione ab ecclesia sunt separati»: ivi, col. 537]. Nella Q. XXXI (*Directorium*, cit., p. 339A) l'inquisitore aragonese aveva dato questa definizione in senso lato («extenso nomine») dell'eresia: «Tertio dicitur haereticus qui adversus Romanam ecclesiam agit, et eius dignitatem a Domino traditam auferre conatur», ripresa da una decretale di Nicolò II: c. 1, D. XXII, ivi, col. 73. L'Eymeric era a Roma nel 1378 e aderì alla parte clementista: G.G. MEERSSEMAN, *Études sur l'ordre des Frères Prêcheurs au début du Grand Schisme*, III, § 5, *Défection de Nicolas Eyméric*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 26 (1956), pp. 209-213. Cfr. anche il *Trattato* di Lodovico da Piacenza, cit., p. 549: «[...] quicumque in tanto scismate perseveraverunt, ab unitate fidei [...] semetipsos segregabunt».

<sup>88</sup> RAYNALDI, *Annales...*, cit., n. CVI, pp. 363B-364A. Per le accuse al camerario cfr. la n. 95.

<sup>89</sup> «Non dilatatori, ma contaminatori della fede; [...] in questa 'resia [...]»: T. 310, ai tre cardinali italiani; «scandolo e 'resia che anno seminata nel corpo mistico della santa Chiesa»: lettera T. 306 al Papa, datata 5 ottobre 1378; «malvagi e iniqui uomini i quali erano posti nel giardino della santa Chiesa per dilatare la fede, ed essi son quelli che l'anno tutta contaminata, seminando scisme e grandissime eresie»: T. 367, alle autorità di Siena.

<sup>90</sup> «Veleno dell'eresia» anche in T. 350, al re di Francia.

in terra, membri tagliati dalla vera vite [*Gv* 15, 6], seminatori di scisma e di grandissima eresia»<sup>91</sup>.

Nella lettera al conte di Fondi si scrive nel modo più esplicito che Urbano «è sommo e vero pontefice; e chi altro dice, è eretico reprobato da Dio, non fedele né cattolico uomo, ma cristiano rinnegato»<sup>92</sup> che nega la fede sua», e che i cardinali «anno contaminata la fede e dinegata la verità, e levata tanta scisma nella santa Chiesa, che degni sono di mille morti». È evidente che le accuse ai cardinali vengono presentate alla regina e al conte di Fondi come messa in guardia verso una possibile accusa di complicità verso l'eresia, per farli desistere dal loro atteggiamento prima che cominci una procedura giuridica.

La gravissima accusa di eresia – le cui gravissime conseguenze giuridiche per i sovrani si sono esaminate sopra – colpisce anche il re di Francia, e Caterina si domanda (T. 350) come il re «non vegga come metta sé e altrui in tanta ruina quanta è di contaminare el lume de la santissima fede per consiglio e detto di coloro che noi vediamo essere membri del demonio», che più oltre, nella stessa lettera, sono chiamati «scismatici e eretici e contaminatori de la santa fede».

### 3. Demonizzazione degli avversari

La demonizzazione dell'avversario è arma introdotta dai cardinali antiurbanisti: nella circolare del 9 agosto '78 Urbano è qualificato come «apostaticus, anathematizatus, antichristus»<sup>93</sup>, così come in quel-

<sup>91</sup> Cfr. T. 334, al card. (urbanista) Bonaventura da Padova, in Firenze: «Prego vi che costà, nel luogo dove voi sete, voi attendiate alla salute dell'anime: dico perché molti vi sono che stanno in grandissima eresia». Il cardinale fu a Firenze dal 10 al 21 marzo 1379, dal 1° al 22 aprile, e dal 15 dicembre, e vi predicò in S. Maria del Fiore il 13 marzo: *Diario d'Anonimo fiorentino...*, cit., pp. 393-395 e 406.

<sup>92</sup> L'accusa di apostasia anche in T. 350: i cardinali «peggio anno fatto che cristiani rinnegati»; T. 317: la regina Giovanna ha fatto «come il cristiano che rinnega la fede».

<sup>93</sup> RAYNALDI, *Annales...*, cit., n. L, p. 335B. Cfr. la lettera del camerario Pierre de Cros, in Baluze-Mollat, IV, n. CXCH, p. 185, che definisce Bartolomeo «intrusus, apostaticus non apostolicus, antichristus et inuasor ac destructor, si sustineretur, totius christianitatis». Anche alcuni cardinali, già prima della rottura, sfogandosi

la in cui viene notificata l'elezione di papa Clemente VII si afferma che i romani tumultuarono «dyabolico spiritu instigati»<sup>94</sup>. Ma è accusa facilmente reversibile e presente infatti nella polemica degli urbanisti e nella lettera di papa Urbano ai fedeli<sup>95</sup>; e nella lettera 306 l'elezione di Clemente, avvenuta da quindici giorni, viene presentata da Caterina come nascita dell'anticristo: «Ò inteso ch'e' demoni incarnati anno eletto non Cristo in terra, ma fatto nascere antecristo»<sup>96</sup> contra a voi Cristo in terra; el quale confesso, e nol nego<sup>97</sup>, che sete vicario di Cristo». I cardinali italiani, benché non avessero partecipato alla elezione di Clemente, erano stati presenti ad essa: vengono quindi accusati di aver sostenuto «di ritrovarsi ine quando e' dimoni incarnati»<sup>98</sup> elessero el dimonio»: l'eletto è infatti «membro del

contro il Papa dicevano: «Diabolus qui sedem Petri occupat»; «est diabolus» (in O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., pp. 144, 147). A sua volta il Papa, rifiutando di dimettersi, diceva: «non dimittam, ne dem locum diabolo» (ivi, p. 187). Sulla propaganda clementista cfr. per es. la *Lamentatio Ecclesie* (in *Deux poèmes inédits du mois de mars 1381*, in N. VALOIS, *La France...*, cit., *Éclaircissement*, I, pp. 377 ss.), p. 392, strofe 83: «Donque dame, laissiés Urbain apostatique: / Il est droit an t i c h r i s t, anatheme, h e r e t i q u e».

<sup>94</sup> S. BALUZE-G. MOLLAT, *Vitae...*, cit., IV, n. CXCIV, pp. 186-191, qui p. 187. Ancora nella *Notificatio* del 24 agosto 1379 da Avignone «Bartolomeo da Bari» è definito «velut alter Antichristus»: ivi, n. CXCVI, pp. 193-194, qui a p. 193.

<sup>95</sup> Il confessore del cardinale de Luna, fra' Gonsalvo, il 15 agosto aveva già lanciato la parola d'ordine urbanista: «D i a b o l u s coadunabat vos omnes hic [*scil.* ad Anagni] ut totum mundum in errore ponatis». Cfr. anche: «[...] sequi viam [...] cardinalium [...] esset ire ad infernum post diabolum»: G.G. MEERSSEMAN, *Gli amici spirituali...*, cit., pp. 95 e 99. Urbano VI nella lettera ai fedeli chiama il conte di Fondi «iniquitatis filius» (*Annales...*, cit., n. CIV, pp. 362B e 363A), e a proposito dei cardinali scrive di «diabolicæ suggestiones» (ivi, p. 362B). Del camerario il Papa riferisce che «diabolico spiritu instigatus [...] crimen haeresis, schismatis, laesae maiestatis, et apostasiae damnabiliter incurrit» (*ibid.*).

<sup>96</sup> Si veda il *Sermo in reverentiam b. Katherinae...* di William Flete, cit., p. 64: «per lunam intellego synagogam Sathanae in Avinione ubi habitabat dyabolus, id est antipapa antichristus».

<sup>97</sup> L'espressione usata (anche in T. 312, ecc.) riecheggia quella di Giovanni il Battista a proposito di Cristo: «confessus est et non negavit» (*Gv* 1, 20), e manifesta l'alta consapevolezza che Caterina ha di avere una missione profetica circa il Papa, tanto da dichiararsi pronta, insieme coi suoi figliuoli, a «seminare e annunziare la verità in qualunque luogo piacerà a la volontà dolce di Dio e a la Santità vostra».

<sup>98</sup> Cfr. Lettera T. 322: «*dimonio incarnato* egli [l'antipapa] e chi il seguita», a Giovanni delle Celle, cui viene suggerito di dire ai suoi autorevoli amici fiorentini «non si lassino ingannare dalle lusinghe de l'antipapa dimonio incarnato etc.»; e così in T.



diavolo»<sup>99</sup>, e quindi il «confessarlo per papa» e «fare la riverenza» a lui diventano atti di demonolatria. E nella lettera T. 312 alla regina di Napoli si ribadisce: «ogni altro che venisse mentre ch'è [Urbano] vive, non è papa, ma è peggio che Anticristo».

Poiché il Papa è Cristo in terra i cardinali che l'hanno abbandonato sono dei nuovi Giuda, quindi strumento del demonio: «Nonostante che 'l padre non avesse con voi usato altro che rimproverio, non dovavate però essere Giuda, dinegando la Santità sua» (T. 310).

La difesa dell'antipapa diventa inversione del compito da «angeli terrestri» proprio dei cardinali, e per la verità il tema dell'inversione delle azioni e del tentativo di pervertire le polarità ontologiche e assiologiche di bene-male, luce-tenebra, Cristo-Anticristo, sono il filo conduttore della lettera T. 310 e di molte altre di questo periodo. L'ufficio di questi «angeli» dovrebbe essere quello di combattere il demonio «riducendo le pecorelle all'obediencia della santa Chiesa», e essi invece hanno preso «l'ufizio delle dimonia». E come è proprio del demonio indurre gli altri al male, così, accusa Caterina, «di quello male che avete in voi, di quello volete dare a noi, ritraendoci dalla obediencia di Cristo in terra e inducendoci all'obediencia d'antecristo, membro del diavolo, e voi con lui insieme, mentre che starete in questa 'resia»<sup>100</sup>. Su questo tema dell'attribuzione ai cardinali dell'ufficio diabolico di trascinare gli altri al male ritorna Caterina nella lettera T. 312 a Giovanna d'Angiò: «Parmi che oggi abbondino in tutto 'l mondo, e singularmente nel corpo mistico della santa Chiesa, questi che àno preso così fatto offizio, e' quali non si debono chiamare né uomini né cherici ma demoni incarnati», «mi pare che di quello ch'egli àno in loro vogliano dare a voi: perverti-

317 a Giovanna di Napoli; T. 356, a tre napoletane. Si veda il *Sermo* di W. FLETE, cit., p. 71, dove si ricorda il combattimento di Caterina «contra hereticos ac scismaticos, contra demones incarnatos, contra rebelles Ecclesiae [...]».

<sup>99</sup> «L'antipapa, dirittamente anticristo membro del diavolo, vi faccino vedere che sia Cristo in terra»: T. 317, cit.; «membri del demonio» i cardinali in T. 350, al re di Francia; «l'antipapa [...] si può chiamare membro del diavolo»: T. 357, al re d'Ungheria; T. 367, ecc.

<sup>100</sup> Sulla demonizzazione dell'eretico cfr. anche T. 367, alle autorità senesi: «E chi tiene il contrario, è eretico riprovato da Dio, membro del diavolo».

re voi, figliuola, de l'obediencia e reverencia del padre vostro papa Urbano VI»<sup>101</sup>.

Demoniaco è anche il perseverare nell'errore, come è scritto al conte di Fondi («Umana cosa è il peccare, ma la perseveranzia nel peccato è cosa di dimonio») <sup>102</sup>, alla regina di Napoli (T. 348) e – riferito però ai cardinali – al re di Francia (T. 350).

Il frequente riferimento alla bugia deve essere colto in tutta la sua gravità. Nel Vangelo di san Giovanni il diavolo è definito «padre delle bugie» [Gv 8, 44b] <sup>103</sup>, e la radicale falsità della posizione dei cardinali clementisti li pone sotto il dominio del demonio: «acostatevi alla bugia che indebilisce l'anima e il corpo, privandovi della grazia spirituale e temporale»; «Oh come sete matti, che a noi deste la verità, e per voi volete gustare la bugia»<sup>104</sup>; «Partiti sete dalla luce e itine alla tenebre; dalla verità, e congiunti alla bugia. Da qualunque lato io mi vollo io non ci truovo altro che bugie. Degni sete di suplizio [...]» (T. 310). Si veda la detta lettera alla regina Giovanna, in cui si sottolinea la responsabilità della sovrana nei confronti dei sudditi: «Separategli da Cristo in cielo e da Cristo in terra, e voletegli legare col dimonio e con anticristo, amatore e annunziatore della bugia egli, e voi, e gli altri che 'l seguitate».

<sup>101</sup> Così al re di Francia (T. 350): «L'officio de le demonia è di pervertire l'anime da Cristo crucifisso e sottrarle da la via de la verità, e inducerle a la bugia; e recarle a sé che è padre de le bugie [Gv 8, 44b], per pena e per suplicio dando a loro quello che egli à per sé. Così questi vanno sovertendo da la verità»; e al re d'Ungheria (T. 357). Per «pervertire» cfr. *Dialogo*, c. 117, p. 330: «Le dimonia s'ingegnano di pervertire le mie creature [...] acciò che di quello male che essi àno in loro medesimi, di quello abbino le creature».

<sup>102</sup> Cfr. H. WALTHER (ed.), *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 1, Göttingen 1963, p. 899, n. 7160d.

<sup>103</sup> Questo versetto è ricordato due volte nella lettera 317 alla regina di Napoli (per es.: «sottopostavi alla bugia e al dimonio che n'è padre»). Cfr. la n. 101 per la T. 350; il versetto è citato anche nella T. 356 a tre donne napoletane. Esso compare nella protesta di fedeltà a Papa Urbano fatta dal card. Tebaldeschi in fin di vita, il 22 agosto 1378, in un passo contro gli scismatici: «[...] quaerunt quae sua sunt [anche qui l'opposizione polare alla *charitas* secondo 1 Cor 13, 5], suadente hoc eis diavolo patre mendaci [...]» (RAYNALDI, *Annales...*, p. 329A); nella *Lettera* di Alfonso Pecha ai cardinali, cit., pp. 242, 261; e nel *Consilium* dei giuristi patavini (cit., p. 105): «inpiracione cessante predicti cardinales a patre mendacii excecati (ecc.)».

<sup>104</sup> Così anche al conte di Fondi (T. 313): «Essi medesimi si fanno menzonieri, ritraendo quella verità che àno porta a noi, e porgonla in bugia».



Altri riferimenti alla «bugia» come compendio demoniaco della posizione clementista nella lettera al cardinale urbanista Bonaventura da Padova («[...] essaltiate la verità e confondiate la bugia, e dirizzate la navicella della santa Chiesa, la qual è percossa da l'onde del mare tempestoso della bugia e scisma»<sup>105</sup>); nella lettera T. 306 a Urbano VI («sete vicario di Cristo [...] a mal grado di chi vuole dire el contrario, e a confusione della bugia»); nella lettera T. 312 alla regina Giovanna («andiamo per la tenebre in tanta ignoranza e cechità che la verità discerniamo in bugia e la bugia in verità»), dove – in riferimento ai cardinali scismatici – «bugia» sembra acquistare una densità ontologica: «ricoperti della bugia dell'amore proprio di loro medesimi».

#### 4. Minacce di pene terrene e spirituali

«Meglio è a noi di riconoscere le colpe nostre – e staremo nelle mani della misericordia –, che di stare in colpa e nelle mani della giustizia, perché le colpe nostre non passano impunte, e specialmente quelle che sonno fatte contra la santa Chiesa» (T. 310)<sup>106</sup>, così scrive Caterina ai tre cardinali italiani; e lo stesso riferimento alle punizioni divine che hanno colpito i persecutori della Chiesa compare nella lettera T. 312 alla regina di Napoli<sup>107</sup> e – in tono più aspro – nella T. 317:

El sommo giudice che non lassa passare le colpe nostre impunte – se l'anima non le purga con la contrizione del cuore e confessione e satisfazione –, ve ne darà sì fatta punizione che voi sarete posta in segno a dare tremore a chi volesse mai levare il capo contra la santa Chiesa. Non aspettate

<sup>105</sup> T. 334. Cfr. «dilatate la bugia» (T. 313, cit.); T. 311, alle autorità di Siena: «confondere la bugia, e essaltare la verità».

<sup>106</sup> Cfr. la rivelazione ricevuta da Caterina contenuta in T. 282: «[...] coloro che offendono e diservono la sposa mia con poca reverenzia: io non lassarò impunita quella offesa, o per uno modo o per uno altro». Cfr. la *Lettera* cit. di Alfonso Pecha, p. 245: «An forte non putatis *divinam ulcionem* in vos, sicut in ceteros persecutores Ecclesie sevituram?»

<sup>107</sup> «Questa tenebre, della quale vorreste fare luce, vi tornerebbe a ruina con loro insieme, però che voi sapete che Dio non lassa passare impunte le colpe commesse, massimamente quelle che so' fatte a la santa Chiesa; unde non vogliate aspettare il divino giudizio, ma innanzi elegere la morte che fare contra a lei».

questa verga<sup>108</sup>, ché duro vi sarà ricalcitrare alla divina giustizia [Att 26, 14]: voi dovete morire, e non sapete quando.

Questa impostazione compare in altre lettere a clementisti: per esempio al conte di Fondi (T. 313), al quale sull'inizio della lettera si augura «raportiate il molto frutto al tempo della ricolta, cioè nel tempo della morte, nel quale ogni colpa è punita e ogni bene è remunerato»<sup>109</sup>. Il tema dell'incombere della morte e del giudizio divino<sup>110</sup> è assai frequente, espresso con una drammaticità angosciosa: si tratta di un tema di forte presa emotiva, che troviamo anche suggerito nelle citate istruzioni della curia a Raimondo da Capua<sup>111</sup>.

Ma anche in questa vita incombe la punizione divina: sempre al conte di Fondi Caterina scrive: «E non vediamo noi che 'l sommo giudice non dorme sopra di noi?»; «Raguardate che l'occhio di Dio è sopra di voi: none aspettiamo il suo fragello, ché egli vede lo intrinseco del cuore nostro»<sup>112</sup>. E nell'apostrofe ai cardinali, inserita nella lettera T. 312 alla regina di Napoli, scrive: «Non aspettate il bastone: ché duro vi sarà recalcitrare a Dio [Att 26, 14]». E alla stessa viene fatto l'invito a ritornare «se a l'anima vostra, e zianchio al corpo, sarete piatosa e non crudele»; «non vogliate che gli occhi miei abino a spandare fiumi di lagrime sopra la tapinella anima vostra, né sopra el corpo» (T. 348).

Al re di Francia Caterina scrive (T. 350): «Tanto male n'esce, che ne perdiamo Dio per grazia, consumansi i beni temporali, e seguitane la morte degli uomini», dove questa ultima generica espressione

<sup>108</sup> Nella T. 348, alla stessa: «la verga della divina giustizia [...] sta aparecchiata, se non vi levate di tanto difetto»; «Adunque temiamo Dio, e tremiamo sotto la verga della giustizia sua».

<sup>109</sup> E più oltre: «E non tanto che dia morte a voi, ma pensate a quanti sete cagione de l'anima e del corpo, de' quali vi converrà rendere ragione dinanzi al sommo giudice»; «Tosto viene la morte, che noi non ce ne avediamo, e si ci ritroviamo nelle mani del sommo giudice».

<sup>110</sup> Una nobildonna napoletana è invitata «a seminare la verità nel cuore della reina, a ciò che 'l divino giudicio non venga sopra di lei» (T. 361); e alla stessa regina Caterina scrive (T. 317): «Non aspettate il punto della morte, doppo il quale non vi gioverà lo scusare».

<sup>111</sup> Su morti o malattie di personaggi di parte clementista viste come punizione divina, secondo tale documento, cfr. N. VALOIS, *La France...*, cit., p. 315, n. 6 e p. 316, n. 1.

<sup>112</sup> Cfr. *Dialogo*, c. 130, r. 2545, p. 403.

può voler indicare i sudditi, ma può essere una velata minaccia per il destinatario stesso, al quale in ogni caso si rammenta più oltre: «pensate che voi dovete morire, e non sapete quando». Un particolare danno che viene prospettato ai cardinali, sempre nella lettera al re di Francia, è costituito dal disonore davanti al mondo per le loro colpe: «Che se fussero stati uomini che avessero temuto Dio – o *la vergogna del mondo*, se Dio non volevano temere – [...]»; «Ché a maggiore vergogna e danno non possono venire, che apparire agli occhi de le creature scismatici ed eretici e contaminatori de la santa fede».

Analogamente alla regina di Napoli (T. 348): sembra che ormai Caterina disperdi della validità di sole argomentazioni e ammonizioni spirituali – che pure vengono ripetute – e voglia spostare il discorso sul piano della psicologia. Caterina non fa ricorso al senso dell'onore, come se neppure il livello dell'*ethos* nobiliare fosse accessibile alla regina, ma invece all'elementare senso di vergogna di chi è esposto allo sguardo altrui, sia quello di Dio («pensate che Dio vi vede, e l'occhio suo è sopra di voi»), sia degli uomini: «el perseverare nella colpa e in sì fatto male è massimo vituperio, e vergogna farsi trare a segno agli occhi delle creature». Nell'ultima drammatica lettera dell'agosto '79 (T. 362) il tema del disonore ricompare: «Doimé, se questo non vi muove, or non vi debba muovere almeno la vergogna del mondo, ne la quale vi vedete essere caduta?» In particolare è disonorevole aver mancato alla propria promessa, ed essere venuta meno all'impegno, preso nel maggio '78, di sostenere papa Urbano:

E dove è la verità che si suole trovare ne la bocca de la reina, che suole e debba essere uno evangelio? Ché, cosa che ella prometta con ragione e secondo Dio, mai non debba stornare adietro; e io veggo ora e pruovo che voi avete promesso e detto di volere obedire al sommo pontefice<sup>113</sup>, e voi non solamente in parole, ma in fatti fate el contrario [...]: voi non curate la dannazione dell'anima vostra, né la ruina del popolo – così dell'anime come de' corpi –, né il danno vostro temporale, né la vergogna del mondo.

<sup>113</sup> La regina aveva scritto alla stessa Caterina, fra fine di maggio e giugno, una lettera ora perduta, cui la Santa fa così riferimento: «Questo m'è sì gran pena che maggior croce in questa vita non posso portare, quando io considero la lettera la quale ricevetti da voi, ne la quale confessaste che papa Urbano era vero sommo pontefice, dicendo di volere esserli obediente [...]».

E più oltre:

Non giacete più in questa morte dell'anima, a ciò che questa infamia tanto vituperosa e misera non rimanga doppo la vita vostra.

Accanto a questa strategia di minacce, compare l'invito fatto ai cardinali a sottomettersi, a fare ricorso alla misericordia del Papa, con un suggerimento che sembra offrire una via d'uscita per poter scaricare su altri almeno una parte della responsabilità: «[...] e non crediate a' malvagi consiglieri che v'anno dato la morte»<sup>114</sup>.

Nello scrivere alle autorità di comuni, come Firenze (T. 337), il pericolo che viene prospettato è quello della divisione intestina, dei disordini, dei rivolgimenti politici<sup>115</sup>: in una situazione in cui «ciascuno con falsità e bugie attende al bene proprio particolare, e non al bene universale»: «non sia veruno così matto che, mentre che egli sta in questa cechità d'ignoranza e d'ingratitude, creda potere acquistare né conservare la grazia, né possedere la signoria temporale, però che egli à perduta la signoria di sé medesimo». Le autorità devono obbedire alla Chiesa e sovvenire alle sue necessità, «ché non è venuta meno la virga della divina giustizia, con la quale siamo stati e saremo battuti», altrimenti, se persisteranno nell'ingratitude verso papa Urbano, ella scrive di temere «che la punizione ve la diate tra voi medesimi, sì come già avete fatto per l'adietro», con allusione ai recentissimi moti culminati nel tumulto dei Ciompi. Ma se si schiereranno con Roma: «Voi vedete bene se fa per voi, o sì o no, essendo voi fatti debili per divisione; e i travagli sonno grandi nel mondo. A questo modo conservarete lo stato vostro».

Alle autorità della sua Siena scrive (T. 311) invitandole a «metterci ciò che si può, per levarli el nemico suo d'inanzi», cioè contribuendo concretamente alle necessità finanziarie del Papa. Non

<sup>114</sup> Analoga accusa ai cattivi consiglieri nella T. 313, al conte di Fondi: qui sono «le dimonia visibili», cioè i malvagi chierici (*Dialogo*, c. 121, rr. 1293-95, p. 353), che hanno operato «con laidi e malvagi consigli, sottraendoci con parole finte doppie e piacentieri, e con malvagi costumi, dalla verità».

<sup>115</sup> Cfr. *Diario d'Anonimo fiorentino*, cit., p. 400, su un rivolgimento a Montepulciano nel luglio 1379. Frequenti nel *Diario* le notizie sulla scoperta di congiure a Firenze.

facendolo, ne potrebbero seguitare danni da Dio e dalle creature: «Da Dio, aspettandone disciplina per la ingratitudine nostra che noi mostriamo verso la santa Chiesa e <'l> vicario suo. [...] Dalle creature ancora ne potiamo ricevere disciplina, perché noi vediamo el tempo ad avvenimento de' signori». Si prospetta anche qui il pericolo di rivolgimenti politici, e Caterina rispolvera un piano «guelfo» di sostegno al papato: «Meglio ci è dunque di stare uniti col padre e madre nostra, cioè papa Urbano VI e la santa Chiesa, che co' tiranni». Solo sostenendo il Papa «moltiplicarono le grazie spirituali e temporali, e conservarete in pace e in quiete lo stato vostro, altrimenti no: anco, sarete privati del bene del cielo e della terra».

##### 5. *Interventi indiretti e diretti presso signorie e sovrani*

Caterina mette in moto la rete delle sue conoscenze per poter influire sulle autorità civili: si rivolge a una nobildonna «grande con la reina» perché preme sulla sovrana (T. 361), e probabilmente questa dama di corte è una delle tre nobildonne napoletane che le scrivono anche informandola sul ritorno – il 18 maggio '79 – all'obbedienza romana della regina (T. 353); invita don Giovanni delle Celle (T. 322) ad agire sui suoi influenti amici: «dite a quelli che sono vostri amici – e che 'l possono fare – che lo' piaccia di subvenire al Padre loro e d'at-tenergli quello che essi àno promesso». Caterina non si perita di indicare anche una traccia del discorso da tenere a quei politici: se saranno ingrati sul fatto di non avere avuto punizione dal Papa «riceverannola dal sommo giudice, e molto più dura senza alcuna comparazione che la disciplina umana, e però gli pregate strettissimamente che faccino il dovere loro, e non si lassino ingannare dalle lusinghe de l'antipapa dimonio incarnato etc.».

A Siena scrive<sup>116</sup> ai confratelli della Compagnia della disciplina

<sup>116</sup> Alcune lettere sono perdute: nella stessa T. 329 in cui Caterina si scusa con molte persone cui non ha scritto individualmente perché le è malagevole, incarica Caterina di Giovanni di distribuire «parecchie lettere» allegate: presumibilmente sono lettere politiche.

della Vergine Maria (T. 321), perché intervengano con soccorsi<sup>117</sup> a favore di Urbano («adoparando giusta el vostro potere ch'e' Signori di costì li dieno aiutorio, il quale adiutorio non è donare ma è un fare il debito suo») e prospetta anche in questo caso il pericolo di rivolgimenti politici: «non vediamo, per l'essere iscostati dal Padre nostro, a quanti pericoli potiamo venire. E specialmente aspettandosi nel paese avvenimento di signore. Siamo pronti per l'amore di Dio a sovenire a questa verità. Ragionatene l'uno con l'altro e siatene co' Signori e parlatene a loro». Caterina riceve – come risulta dalla T. 329 – informazioni sulla politica ecclesiastica senese da Stefano Maconi («molto più mi so' rallegrata [...] della buona disposizione, che mi scrivi, de' Signori e degli altri nostri cittadini inverso il dolce babbo nostro, papa Urbano VI [...]») e lo invita, insieme a Pietro di Giovanni Venture ed altri, ad adoperarsi a favore del Papa: «mentre che tu e gli altri vi state, siate solliciti di seminare la verità e confondere la bugia, giusta el vostro potere», suggerendo – nella T. 368 – le procedure da seguire<sup>118</sup>, anche facendo pressioni sugli stessi confratelli della suddetta Compagnia della disciplina, evidentemente sospettati di poco zelo<sup>119</sup>. Poi, nell'agosto '78 comunica al domenicano Tommaso d'Antonio che ha ottenuto dal Papa un privilegio di indulgenze per la sua comunità senese, con l'impegno di adoperarsi, nella loro attività pastorale, a favore dell'obbedienza romana: «El santo padre Urbano VI m'à conceduta la 'ndulgenza di colpa e pena per voi e per più altri: e sete obligato ne le confessioni e predicazioni inducere la gente a fare la loro possibilità, che el Comune renda el debito al Santo padre,

<sup>117</sup> Richieste di aiuti concreti e di preghiere anche nella lettera T. 339, ai Priori di Perugia.

<sup>118</sup> Gli suggerisce di incontrarsi con certe persone «con ciascuno di per sé, come fatto ti viene; e parla loro pienamente sopra questo fatto che si contiene nelle lettere, pregando ciascuno di loro per parte di Cristo crocifisso e mia, che con ogni sollicitudine adoperino quanto a loro è possibile co' Signori, e con chi l'à a fare, che si facci quello che si die verso la santa Chiesa e <'l> vicario di Cristo, papa Urbano VI».

<sup>119</sup> «Fa' che tu sia fervente, e non tiepido, in questa operazione, e in stimolare e' frategli e maggiori tuoi della Compagnia, che faccino la loro possibilità in quello ch'io scrivo. Se sarete quello che dovete essere, metterete fuoco in tutta Italia, non tanto costi».

e sovvenirlo in tanta necessità. A questo sete obligato voi e tutti gli altri frati a cui egli l'ha conceduta. E però verilmente annunziate questa verità».

Abbiamo il testo di una lettera di Stefano Maconi al Pagliaresi, segretario della Santa, del 15 gennaio 1379, in cui si fa una relazione – di cui si prevede che il Papa prenda conoscenza<sup>120</sup> – sulla situazione a Siena e sulle iniziative prese (politiche, ma anche di guerriglia urbana), secondo le direttive della lettera pontificia a tutti i fedeli della fine di novembre dell'anno precedente:

Comunemente ogni gente a una voce grida dicendo che esso è vero Papa [...]. Pochi di sono passati che si diceva primieramente che qui doveva venire uno ambasciadore di quello a n t i d i m o n i o da Fondi el quale già era stato a Pisa. Per la qual cosa, avendo sospetto che qui non gli fusse data alcuna audienza, molti desiderosi de l'onore di Dio [...] per loro questa cosa fu bussata in Palazzo e nell'orecchie ancora degli altri di fuore, e' quali a questo potevano riparare; mostrando lo' che questo dimonio veniva a seminare e r e s i a e a contaminare la nostra fede, soggiognendo che grande onore di Dio sarebbe d'ar d a r l o<sup>121</sup> *et cetera*. E Petro e io singularmente subito fumo con Misser di Narni, acciò che fusse co' Signori, offerendoci come suoi famegli, di volere essere e' primai che gli ponessero le m a n i a d o s s o. E promettoti che noi ci trovammo la gente tanto bene disposta che assai ti sarebbe piaciuto; e singularmente quegli di Palazzo, e' quali subito fecero comandamento che non fusse lassato intrare a la porta. E oltre a questo avarebbero prestato consentimento che da' fanciulli fusse l a p i d a t o; e credo di fermo che se ci fusse venuto ci avarebbe lassata la vita [...] <sup>122</sup>.

<sup>120</sup> «[...] almeno di questo ne può essere fatta buona relazione a Cristo in terra»: lett. XII, in *Leggenda minore di santa Caterina da Siena e Lettere dei suoi discepoli*, ed. F. Grottanelli, Bologna 1868, p. 276.

<sup>121</sup> In quanto reo, come s'è visto, di eresia e di lesa maestà. Cfr. la lettera papale cit.: a chi prende la croce «ad praefatorum schismaticorum et damnatorum exterminium» viene promessa l'indulgenza di Terra Santa (*Annales...*, n. CVIII, p. 364B); gli ambasciatori di Roberto di Ginevra devono essere catturati «invocato, si opus erit, auxilio brachii saecularis», e a chi li cattura sono concesse indulgenze (ivi, CXI, p. 365B).

<sup>122</sup> *Lettera XII*, cit., pp. 276-277. Cfr. la lettera scritta il 14 gennaio 1379 dal notaio Cristoforo di Gano Guidini a Neri Pagliaresi: «Del fatto del Santo Padre non credo ch'abia niuno di Siena che non tenga e non creda che papa Urbano sia vero pastore di santa Chiesa e se ci verranno imbasciadori dell'antipapa non seranno uditi» (*Lettera XI*, ivi, p. 274).

Sul problema degli aiuti finanziari sempre il Maconi scrive di aver sollecitato con zelo le autorità («più volte m'è stato detto ch'io ne favello più che non me ne tocca»), ma riferisce le loro obiezioni («E nelle cose spirituali singularmente, in ogni cosa sarebbe obedito come vero pastore; ma nelle temporalì essi allegano la loro grande povertà e miseria nella quale sonno venuti») ed elenca le somme che Siena deve sborsare ogni mese per tenere a bada le bande di mercenari<sup>123</sup>.

## 6. Dalla via iuris alla via facti

C'è un caso in cui Caterina, pur ribadendo i soliti argomenti giuridico-morali<sup>124</sup>, come abbiamo già visto, si schiera dalla parte della *via facti*, e auspica un intervento militare che sia risolutivo contro Giovanna regina di Napoli. (Che a Caterina non ripugni la soluzione del ricorso alla forza, accanto ai tentativi di persuasione, lo si può dedurre da quanto scrive a proposito dei mercenari che avevano sconfitto le truppe clementiste e ripreso Castel S. Angelo: «Anco voglio che siate grati a questa compagnia, e' quali sonno stati s t r u m e n t o d i C r i s t o» [T. 349]). Caterina scrive dunque nell'agosto del 1379 al re d'Ungheria (T. 357)<sup>125</sup>, ricordando i suoi recenti successi militari contro i Turchi («E pare che 'l nostro dolce Salvatore, sì come sete stato difenditore sempre de la fede nostra e campione della fede contra gl'infedeli<sup>126</sup>, così vuole che ora siate difenditore de la santa Chiesa»), invitandolo a far pace con Venezia («Con tutti gli altri vostri nemici

<sup>123</sup> Cfr. *Lettera XIII*, cit., p. 280.

<sup>124</sup> Sull'inevitabile ripetitività di queste argomentazioni cfr. la glossa alla fine della lettera T. 361, a una nobildonna napoletana: «*Et deinde dixit multa ad probationem electionis Domini Urbani Papae sexti vere realiter et iudice factae, et ad reprehensionem erroris reginae, efficacissimis rationibus, quae omnia praetermitto*».

<sup>125</sup> Cfr. il *De scismate* di Dietrich von Nyem, p. 40, sui messi papali al re d'Ungheria perché invii Carlo di Durazzo con «decenti armigerorum comitiva».

<sup>126</sup> Allusione alla vittoria del maggio 1377 contro i Turchi di Moravia, in seguito alla quale il re aveva appena costruito una basilica presso il santuario di Mariazell (É.G. LÉONARD, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954, p. 460).

dovete fare pace»<sup>127</sup>) e spronandolo a intervenire a difesa della fede: «E sosterrete voi che anticristo membro del dimonio, e una femmina mettano a ruina e in tenebre e confusione tutta la fede nostra? [...] Pregovi che veniate e non tardiate più». Caterina spera che la spedizione basti a forzare la regina e che non sia necessario ricorrere alla violenza<sup>128</sup>, ma nella lettera all'angioino prepara il terreno perché egli non consideri una offesa alla sua casata una ormai inevitabile condanna per eresia e deposizione<sup>129</sup> della regina: già il 17 giugno 1379 Giovanna di Napoli e i suoi consiglieri erano stati citati a rispondere davanti al Papa dei crimini di scisma ed eresia<sup>130</sup>. Ormai, per Giovanna, si prospettava un destino tragico e Caterina, per quel che ci risulta, non le scrisse più, rivolgendosi ormai decisamente ai suoi nemici.

A Carlo di Durazzo, nell'ottobre '79, Caterina scrive (T. 372) augurandogli fin dall'inizio della lettera: «virilmente combattiate per gloria e loda del nome di Dio, e per la essaltazione e reformazione della santa Chiesa». A Carlo viene quindi affidata una missione politico-religiosa: «Venite festinamente, e non tardate più, ché Dio sarà per voi». Carlo deve essere colonna della Chiesa, in luogo di quelle co-

<sup>127</sup> Dal maggio 1378 il re d'Ungheria era in guerra con Venezia. Caterina tiene conto del fatto che Carlo di Durazzo, comandante dell'esercito ungherese, aveva ricevuto richieste di aiuto da Urbano VI, e l'offerta del regno di Napoli da conquistare (É.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 460), il che presupponeva la pace fra Venezia e gli ungheresi, alleati di Genova, di Padova e del Patriarca di Aquileia.

<sup>128</sup> «Molto bene escirà de la venuta vostra. Forse che questa verità si dichiarerebbe senza la forza umana, e questa poverella de la reina si levarebbe da la sua obstinazione o per timore o per amore». Dietrich von Nyem ci fa capire perché Caterina sia reticente sull'uso della violenza: Carlo e la moglie Margherita erano stati allevati alla corte di Giovanna, il cui marito Ottone era stato padrino del loro figlio Ladislao, il futuro re di Napoli. E per di più Margherita e i figli erano ostaggi alla corte di Napoli, da cui riuscirono poi a fuggire: *De scismate*, cit., pp. 40-41.

<sup>129</sup> «Vedete quanto è stata sostenuta da Cristo in terra, in non averla privata di fatto di quello che ella s'è privata di ragione, solo per aspettare se ella si corregge, e per lo vostro amore. Oggimai, se egli el facesse, farebbe giustamente. [...] E non ve ne debba ingannare veruna passione, cioè che vi paresse che a voi e al reame vostro ne seguitasse poco onore che ella fusse publicata eretica [...]». Non casualmente a Carlo di Durazzo, di un ramo collaterale angioino, viene poi portato l'esempio del re giusto san Luigi IX, fratello del suo trisavolo.

<sup>130</sup> É.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 459. La deposizione seguì l'11 maggio 1380: *ivi*, p. 462.

lonne – i cardinali e la regina Giovanna, vassalla della Chiesa e tenuta ad aiutare il Papa<sup>131</sup> – che sono venuti meno al loro compito di sostenerla: «Dio v'è eletto per colonna nella santa Chiesa, acciò che siate strumento ad estirpare la 'resia, confondere la bugia e essaltare la verità, dissolvere la tenebre e manifestare la luce di papa Urbano VI».

## 7. Conclusione

La *via facti* non è affatto l'ultima e definitiva soluzione propugnata da Caterina, proprio lei che – pur non condannandone la legittimità – non si era stancata di ammonire Gregorio XI a non ricorrere alla via della forza per risolvere il conflitto con Firenze. La sua personale proposta, che viene invano presentata a Urbano VI, è quella di «sostenere per la verità», come scrive nell'agosto '78 nella lettera 346, di diventare figura cristiforme poiché Cristo vuol fare del Papa «un altro lui»: la prospettiva, cioè, non è solo quella dell'affermare l'autorità del vicario di Cristo, ma quella di «sostenere senza colpa [...], abbracciare le pene con grande conforto» (T. 305, del 18 settembre 1378: due giorni prima dello scisma), perché così, come scrive il 30 maggio 1379, «nelle vostre mani si riformi la santa Chiesa e [...] facciate sacrificio di voi a Dio» (T. 351). Ma Urbano si mostrò tragicamente inadeguato<sup>132</sup> al compito che Caterina gli additava, e sempre più chiaramente Caterina si convinse che doveva essere lei a offrirsi come vittima riparatrice per le colpe della Chiesa, come già aveva intuito all'inizio dello scisma: «[...] ò voglia di mettere el sangue e la vita, e distillare le merolla dell'ossa nella santa Chiesa, poniamo che degna non ne sia» (T. 306, del 5 ottobre '78). Nella lettera T. 364, datata da Fawtier e Dupré Theseider al marzo-aprile 1379, c'è già un presagio di morte sacrificale: «terminare voglio la vi-

<sup>131</sup> T. 362: la Chiesa «mirava che voi le fuste una colonna mantenitrice di questo sposo, facendovi scudo per riparare a' colpi, e gittarne voi contra loro che gli volevano tollere».

<sup>132</sup> Cfr. O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI...*, cit., pp. 89-105: «Urbano e il potere temporale». Più tardi Urbano fece torturare i suoi cardinali: cfr. THEODERICUS DE NYEM, *De scismate*, cit., p. 95.

ta mia per voi e per la santa Chiesa in continovo pianto, vigilia, e fedele umile e continova orazione, quanto Dio mi concederà». La drammatica lettera T. 373 e il connesso testo pubblicato come lettera T. 371 sarebbero da citare per ampi squarci perché molto illuminanti a questo proposito, ma preferisco concludere con le parole di un giurista, che alla fine del suo *Trattato* per Urbano<sup>133</sup>, consapevole della vanità dei suoi sforzi, raggiunge la posizione di Caterina:

Non ergo hoc casu agendum sophismatibus, non disputationibus, non lanceis vel bellorum strepitibus, non pecuniariis corruptionibus vel principum saecularium favoribus, sed veris planis inductionibus ad veritatem progredientibus, spiritualibus clericorum armis, f l e t i b u s videlicet orationibus [...].

<sup>133</sup> GIOVANNI DA LEGNANO, *Tractatus secundus*, § 56, in *Annales...*, cit., p. 657B.

## VI. LA 'NAVICELLA DI PIETRO' E GLI EVENTI DEL SOGGIORNO ROMANO DI CATERINA DA SIENA NELL'ARTE FIGURATIVA

DIEGA GIUNTA

### 1. Premessa: la tematica Caterina e la Chiesa

Nel piano salvifico di Dio ogni forma di santità che sboccia nel seno della Chiesa è segnata da un carisma, che costituisce il DNA della vocazione, della missione particolare cui la Provvidenza divina chiama una sua creatura. Il carisma cateriniano può ben definirsi una vocazione per la Chiesa e per il Papa. Vocazione prefigurata a Caterina, ignara bimbetta di sei anni, in quella prima visione in cui il Cristo le si manifestava nello splendore degli abiti pontificali assiso su un trono regale, con la tiara sul capo e attorniato dai santi Pietro, il principe degli Apostoli, Paolo, l'apostolo delle genti, e Giovanni Evangelista<sup>1</sup>. Vocazione compresa e maturata nel tempo, e coscientemente vissuta sino al dono della vita, come attesta Caterina stessa ormai prossima alla morte: «tenete per fermo, figlioli carissimi, che io ho dato la vita per la santa Chiesa, e questo lo credo per una grazia eccezionale che mi ha concesso il Signore»<sup>2</sup>. Nel momento della verità di ogni esistenza umana, la morte, Caterina, nell'esortare i suoi discepoli perché continuino a pregare con ardore ed umiltà «per la riforma e per il buono stato della santa Chiesa di Dio, e per il Vicario di Cristo», li assicura che «lei, sempre, ma in modo speciale da sette anni in avanti, aveva

<sup>1</sup> Cfr. S. Caterina da Siena, *Vita scritta dal beato Raimondo da Capua, confessore della Santa*, trad. di G. Tinagli, Siena 1978, § 29-30; verrà citata: *Vita*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 363.

portato questi desideri nel cuore, né aveva mai dimenticato [...] di offrirla alla Maestà e Bontà divina. Confessava senza reticenze che, per ottenere questa grazia, dovette soffrire molte pene e molte infermità, pene che tutte risoffriva mentre ne parlava»<sup>3</sup>.

La primitiva iconografia cateriniana, quella sorta nella cerchia di due discepoli della Santa, il domenicano Tommaso da Siena, detto anche Caffarini, e il certosino Stefano Maconi, sintetizza il carisma della Senese con due singolari attributi: il modello di Chiesa e la palma<sup>4</sup>. Il primo è segno peculiare del particolare carisma dell'Ordine Domenicano – la difesa e l'edificazione morale e spirituale della Chiesa<sup>5</sup> – incarnato e vissuto da Caterina con un'adesione radicale e assoluta, culminante nell'offerta di sé, ultimo atto di quel martirio incruento significato dalla palma, e attuazione del desiderio ardente di lei di «mettere il sangue e la vita, e distillare le medolle dell'ossa nella santa Chiesa»<sup>6</sup>.

Del ricchissimo repertorio iconografico cateriniano in questa sede interessa esclusivamente la tematica *Caterina e la Chiesa*, che è possibile schematizzare in due sezioni: il ritorno del Papato a Roma e l'azione della Senese per ricomporre l'unità della Chiesa. Di queste soltanto alla seconda sezione, inerente al tema di questo Convegno, sarà dedicata un'appropriata trattazione, senza tralasciare un dovuto rapido accenno ai soggetti caratterizzanti la prima.

Articolata generalmente in tre momenti – *Caterina a colloquio con Gregorio XI in Avignone; Gregorio XI parte da Avignone; Gregorio XI entra in Roma* –, la prima sezione ha avuto particolare sviluppo nel corso dei secoli. I tre soggetti, univoci quanto al loro intrinseco significato, hanno avuto e continuano ad avere differente fortuna: molte le raffigurazioni di *Caterina a colloquio con Gregorio XI in Avignone*, limitate quelle del secondo episodio, più numerose le repliche della sce-

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 362.

<sup>4</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*. I. *L'immagine*, Roma 1988, pp. 81-82; tav. III, 4; tav. VI; per raffigurazioni successive, *ibid.*: cat. 17, 20, 23-25, 98, 101, 110, 111, 114, 226, 228, 381; fig. 37.

<sup>5</sup> Cfr. H. D. SAFFREY, *Les images populaires de saints dominicains à Venise au XV<sup>e</sup> siècle et l'édition par Alde Manuce des «Epistole» de sainte Catherine de Siègne*, in «Italia Medievale e Umanistica», 25, 1982, pp. 264, 294-295.

<sup>6</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, con note di L. Ferretti, Siena 1927, vol. IV, *Lett.* 306, p. 351.

na *Gregorio XI entra in Roma*, nella quale spesso l'artista si concede la libertà di rendervi presente Caterina, che in quel 17 gennaio 1377, quando Gregorio XI tra un tripudio di folla festante entrava a Roma, era a Siena. L'astorica presenza della Senese in testa al solenne corteo papale è indiscutibile segno di una duplice valenza significativa: riconoscimento della portata storica dell'operato di Caterina per il ritorno della Sede di Pietro a Roma e comprensione della continua assistenza, e non soltanto spirituale, tante volte promessa e assicurata dalla Santa al Pontefice, che ella usa chiamare 'Cristo in terra'.

La documentazione figurativa dell'azione di Caterina per la Chiesa e per il Papa nei tristi anni dell'insorgere del grande Scisma d'Occidente propone molteplici argomenti, tuttavia pochi di essi assurgono alla costituzione di moduli iconografici, e nei casi in cui ciò è avvenuto, la loro fortuna non è affatto paragonabile a quella dei soggetti che esaltano ciò che tutti ritengono la vera grande impresa della Senese: l'aver strappato la Chiesa dalla soggezione politica francese, la cui necessità gli eventi successivi si sono fatti carico di confermare.

La constatata anomalia iconografica ha una sua plausibile giustificazione se letta alla luce degli esiti non vincenti della battaglia ingaggiata da Caterina a fianco del legittimo Papa nel tentativo di riportare la Chiesa alla sua unità, la quale avrà il suo compimento soltanto alcuni decenni dopo la morte di lei, nel 1417. Un'azione non coronata da successi risolutivi, percepita e ritenuta come il 'momento debole' di tutto l'operato della Senese, sembra penalizzare un tema figurativo ricco di soggetti, che spesso si impongono per novità, acutezza e profondità di contenuto, e tuttavia mancanti di un'apprezzabile storia nel variegato e complesso contesto della iconografia cateriniana.

## 2. *Caterina ricevuta da Urbano VI*

Il 29 novembre 1378, il giorno dopo il suo arrivo<sup>7</sup> a Roma, Caterina è ricevuta da Urbano VI nel palazzo di S. Maria in Trastevere.

<sup>7</sup> La data esatta dell'arrivo a Roma ci è data da Caterina stessa: a Stefano Maconi, rimasto a Siena con buona parte della sua famiglia spirituale ella scrive: «Co-

Felice di rivederla, «volle che dicesse due parole di esortazione davanti ai cardinali presenti, specialmente in ordine allo scisma che allora era al suo nascere. La vergine li animò con molti argomenti, detti in belle maniere, ad avere una forte costanza. Dimostrò che la Divina provvidenza è sempre presente, massimamente quando la Chiesa soffre, e concluse dicendo che non avessero paura dello scisma che cominciava, e che facessero quello che Dio ispirasse loro.

Finito che lei ebbe di parlare, il Pontefice, tranquillizzato, fece eco alle sue parole, e rivolto ai cardinali, disse: 'Vedete, o fratelli, quanto, davanti al Signore, ci troviamo degni di essere ripresi dei nostri timori. Questa donnicciola ci confonde. La chiamo donnicciola, non per disprezzo, ma per indicare il sesso al quale appartiene, che di per sé è debole, e per nostro incoraggiamento. Per natura, lei dovrebbe temere anche quando noi ci sentissimo ben sicuri; invece siamo noi che temiamo, e lei no; anzi ci dà coraggio con le sue persuasioni. Questa è la vergogna!' E riprese: 'Di che deve temere il Vicario di Gesù Cristo, se anche tutto il mondo gli si mettesse contro? Cristo è più potente del mondo, e non è possibile che abbandoni la sua Chiesa'.

Con tali parole, il Sommo Pontefice, incoraggiando se stesso e i suoi fratelli, approvò nel Signore la santa vergine, e concesse a lei e a coloro che l'accompagnavano molte grazie spirituali»<sup>8</sup>.

Raimondo da Capua offre il contesto su cui costruire la composizione figurativa. La prima rappresentazione dell'evento, come ho dimostrato non pochi anni fa, si deve a Giovanni di Paolo in una delle dieci tavolette appartenenti alla smembrata Pala dei Pizzicaiuoli

me a di primo di questo mese scrissi in comunità a tutti i figliuoli, noi giungemmo qui la prima domenica dell'Avvento con molta pace» (*Lettere di S. Caterina da Siena*, con note di N. Tommaseo, a cura di P. Misciatelli, Firenze 1970, vol. IV, *Lett.* 319, p. 457). Quell'anno la prima domenica di Avvento cadeva il 28 novembre. L'ambasciatore senese a Roma, Lando di Francesco, aiuta a precisare il giorno dell'incontro di Caterina Benincasa con Urbano VI: in una lettera del 30 novembre 1378 tra le altre notizie scriveva ai «Signori Difensori del Popolo e città di Siena»: «Caterina di mona Lapa ene venuta qua, e nostro Signiore missere lo Papa l'à veduta molto volentieri et udita. Quello che elo le à dimandato none si sa, se none che volentieri l'à veduta» (*Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. VI, *Lett.* 10, p. 66).

<sup>8</sup> *Vita*, cit., § 334.

(1447-1449)<sup>9</sup>, conservata a Madrid, Coll. Thyssen-Bornemisza (fig. 1). La sua identificazione, però, è tuttora fluttuante tra la generica indicazione *Santa Caterina davanti ad un papa* e quelle più specifiche che rimandano o all'incontro di Avignone con Gregorio XI o a questo di Roma<sup>10</sup> con Urbano VI.

I personaggi chiave della scena sono il Pontefice e la Senese. Urbano VI è rappresentato nella maestà della sua carica: un serico piviale ricopre la bianca tunica, in capo ha il triregno, siede su un trono ricoperto di damasco dorato, rialzato da una pedana a gradini rivestita da un prezioso tappeto; gli fanno corona i cardinali in meditazione ascoltando. L'atteggiamento di Caterina e della sua compagna inginocchiate davanti ad Urbano benedicente, la sospensione degli stenografi, nelle cui pergamene è scritta una lunga notazione, fanno ritenere che il pittore abbia colto dell'incontro la sua fase finale: non mentre Caterina parlava e incoraggiava il Papa e i cardinali, ma al momento del congedo: «[...] il Sommo Pontefice – come attesta Raimondo da Capua – approvò nel Signore la santa vergine, e concesse a lei e a coloro che l'accompagnavano molte grazie spirituali»<sup>11</sup>. Tra il seguito di Caterina Benincasa, che Giovanni di Paolo esemplifica con una Mantellata, non poteva mancare il Capuano, il personaggio più importante della famiglia spirituale cateriniana e il tramite del Pontefice per la venuta a Roma della Senese<sup>12</sup>. La scelta del pittore va al di là delle mere esigenze estetico-compositive: la protagonista è Caterina, e in quest'altro storico incontro con un Pontefice ella non ha bisogno che il suo carissimo padre e figliolo le faccia da interprete<sup>13</sup>, come fu necessario ad Avignone con Gregorio XI. Nelle numerose raffigurazioni del soggetto *Caterina a colloquio con Gregorio XI in Avignone* è rara l'assenza del Capuano.

<sup>9</sup> Cfr. D. GIUNTA, *La presenza di Santa Caterina da Siena in Roma. Cenni storico-iconegrafici*, II parte, in «L'Urbe», 42, 6, 1979, pp. 9-10. Circa l'annosa e ancora insoluta questione della Pala – disposizione delle scene e se queste siano coeve alla parte centrale di essa – si veda oltre alla sintesi da me fatta nel 1979 lo studio dello Strehlke in *La pittura senese nel Rinascimento 1420-1500*, a cura di K. Christiansen-L.B. Kanter-C.B. Strehlke, cat. della mostra, Milano 1989, pp. 232-238.

<sup>10</sup> Cfr. C.B. Strehlke, in *La pittura senese...*, cit., cat. 38 i., pp. 249, 252.

<sup>11</sup> Cfr. il testo a cui rimanda la nota 8.

<sup>12</sup> Cfr. *Vita*, cit., § 333.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, § 152, 291.



Alcuni decenni dopo, ancora a Siena, Bernardino Fungai (1496-1497) riprendeva il soggetto nella predella (fig. 2) della pala ancora oggi sull'altare dell'Oratorio della Cucina, che gli era stata richiesta nel 1493 dalla Compagnia di S. Caterina da Siena in Fontebranda<sup>14</sup>. Imposta la composizione in controparte rispetto a quella di Giovanni di Paolo: ai minutanti è dato un tavolo per scrivere; i cardinali sono cinque, e il secondo rispetto al Pontefice, al pari di quello che siede alla destra di Urbano VI nella tavoletta di Madrid (fig. 1), di rosso ha soltanto il cappello, infatti nero è il suo abbigliamento, reso in un bel blu chiaro da Giovanni di Paolo. Probabile riferimento ad un religioso dell'epoca, il superiore generale dell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino, Bonaventura Baduario-Peraga, che, a parere di alcuni storici<sup>15</sup>, fu nominato cardinale da Urbano VI su suggerimento di Caterina<sup>16</sup>. Limitatamente alle conoscenze offerte dalla ricerca iconografica cateriniana in atto, non sembra che la produzione artistica italiana prenda più in considerazione questo soggetto.

L'episodio, con riflessi anche in terra portoghese, si registra in Spagna, una delle nazioni che avevano aderito all'antipapa e dove il culto di Caterina aveva incontrato difficoltà ad affermarsi. Alla fine del sec. XV, quando i rapporti tra Roma e la Spagna si sono normalizzati, gli scritti di Caterina circolano in Spagna e il culto a lei tributato non ha

<sup>14</sup> Cfr. D. GIUNTA, *La presenza di Santa Caterina...*, cit., 1979, p. 12.

<sup>15</sup> Nato a Padova il 22 giugno 1332 dalla nobile famiglia Baduario-Peraga, dopo una vita spesa a servizio del suo Ordine e della Chiesa, il 17 maggio 1377 Bonaventura fu eletto Priore Generale dai suoi confratelli e poco più di un anno dopo, il 18 settembre 1378, fu uno dei 29 cardinali designati da Urbano VI. Ebbe affidate importanti missioni anche fuori d'Italia; tra il 29 luglio e il 1° agosto 1385 venne ucciso, pare, per mandato del signore di Padova, Francesco Carrara (A. CIACONIUS, *Vitae et Res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium ab initio nascentis Ecclesiae usque ad Clementem IX P.O.M.*, Alphonsi Ciaconii Ordinis Praedicatorum ab Augustino Oldoino Societatis Jesu recognita..., Romae MDCLXXVII, tomo II, § XLII, col. 659; D.A. PERINI, *Il B. Bonaventura Baduario-Peraga dell'Ordine Erem. di S. Agostino cardinale del titolo di S. Cecilia*, Roma 1912, pp. 3-4, 20-28, 37-40; ID., *Bibliografia Augustiniana cum notis biograficis scriptores itali*, Firenze 1929, pp. 75-79; *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, p. 381; E. GUAITA BORGHESE, s.v. *Baduario Bonaventura*, in *Dizionario Ecclesiastico*, Torino 1953, vol. I, p. 284).

<sup>16</sup> Al cardinale Baduario-Peraga la Senese nel marzo 1379 indirizzava una lettera, la 334. Circa i rapporti del cardinale con il Comune di Siena si rimanda al contributo di P. NARDI, *Siena e la Curia pontificia nel 1378*, § 5, pp. 26-30.

più ostacoli. La riforma, propugnata da Caterina per la Chiesa in ogni suo ordine e grado, nel sec. XV trova risonanza e speciale attuazione negli Ordini religiosi, in particolare nell'Ordine Domenicano, alla quale pose mano lo stesso Raimondo da Capua. Anche la Spagna è coinvolta nel «movimiento de renovación, típico en las familias religiosas del siglo XV»<sup>17</sup>, e l'Ordine Domenicano ha il suo centro propulsore a Valenza, dove nel 1511 viene pubblicata da Juan Jofré de Briansó la *Legenda Maior* di Raimondo da Capua, tradotta in volgare valenzano dal domenicano Thomás de Vesach. Tra le molte xilografie che la ornano una è dedicata all'incontro di Caterina con Urbano VI (fig. 3), e la sua identità è correttamente indicata da una didascalia latina: «Quid debet timere vicarius Christi etiam si totus mundus sit contra eum», una delle espressioni con le quali il Papa commenta<sup>18</sup> le parole di conforto e di esortazione rivolte a lui e ai cardinali da Caterina. Sotto il profilo iconografico nasce una tipologia nuova. L'umile Mantellata domenicana in piedi da un pulpito si rivolge ad un uditorio di eccezione: il Pontefice, che pur nella maestà del portamento e con in capo il triregno, segno del suo potere, è semplicemente seduto in prima fila davanti ai cardinali e agli altri membri della curia. Dietro al Papa spicca un domenicano, certamente Raimondo da Capua, ancora in Roma, ma che partirà presto per la Francia, mandato a Carlo V da Urbano VI.

Nell'edizione del 1736, pubblicata ancora a Valenza per i tipi dello stampatore Antonio Balle, il corredo figurativo è ridotto a quindici tavole ed espresso secondo gli stilemi dell'epoca, evidenti anche nell'ambientazione architettonica, negli arredi e nell'abbigliamento dei personaggi. La scena di nostro interesse (fig. 4), nonostante alcune varianti, non perde di vista il suo archetipo cinquecentesco. In piedi dall'alto di un pulpito – come da prototipo –, ma con ampio gesto allocutorio, Caterina si rivolge ad un uditorio diversamente disposto: il Papa in solenni abiti pontificali è seduto su un trono con baldac-

<sup>17</sup> A. HUERGA, *Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana*, in *Urbis et orbis concessionis tituli doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum Virginum in honorem S. Catharinae Senensis virginis Tertii Ordinis S. Dominici* (ovvero *Positio*), Roma 1969, p. 321.

<sup>18</sup> Cfr. il testo in italiano a cui rimanda la nota 8.

chino, mentre il collegio cardinalizio è esemplificato da due cardinali accomodati su un divano in fondo alla sala; di spalle e in primo piano a destra un soldato. Secondo un processo di assimilazione affermatosi nel corso del sec. XVI, l'abito domenicano di Caterina è quello delle claustrali, che si differenzia dalla divisa delle Terziarie per il velo nero, soggolo e scapolare.

Gli elementi essenziali dell'archetipo valenzano, anche se Caterina parla seduta e non in piedi dall'alto del pulpito, sono rispettati anche nella documentazione portoghese che si è potuto reperire. Nella tela di Ignoto esistente nel monastero del Buon Successo di Lisbona (fine sec. XVI inizi XVII) la Santa ha il capo coronato di spine e mostra stimate cruenta in quella della chiesa di S. Domenico ad Amarante, attribuita ad Antonio Carreira: segni che rimandano a speciali fenomeni mistici di cui Caterina fu insignita<sup>19</sup>, ma sono essi anche espressione di epoche che hanno particolarmente evidenziato tali eventi nella storia della santità.

### 3. Urbano VI ritorna in Vaticano

Comprese le vere intenzioni dei cardinali che si erano ritirati ad Anagni, Urbano VI non li raggiunge come promesso, ma se ne va a Tivoli. Quando in agosto<sup>20</sup> è di ritorno a Roma, e i cardinali ribelli hanno già denunciato alla cristianità l'invalidità della sua elezione, non ritorna in Vaticano, ma, essendo Castel Sant'Angelo in mano ai suoi nuovi nemici, si insedia a S. Maria in Trastevere<sup>21</sup>, dove rimane fin-

<sup>19</sup> In una visione il Cristo mostra a Caterina due corone, una d'oro adorna di pietre preziose e una di spine, e la invita a sceglierne una; Caterina sceglie quella di spine (*Vita*, cit., § 158); per l'impressione delle stimate: *ibid.*, § 194, 195.

<sup>20</sup> Urbano torna a Roma tra il 10 e il 19 agosto (cfr. O. PREROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello Scisma d'Occidente*, in *Miscellanea della Società Romana di Storia Patria*, XX, Roma 1960, nota 143 a p. 143).

<sup>21</sup> Secondo il Gregorovius Urbano VI prima che a S. Maria in Trastevere aveva alloggiato presso S. Maria Nuova al Foro Romano (F. GREGOROVIVUS, *Storia di Roma nel Medioevo*, Roma 1967, vol. V, p. 285), mentre il Moroni e il Paschini indicano S. Maria Maggiore (G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia 1851, vol. L, p. 228; P. PASCHINI, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940, p. 28).

ché Alberico da Barbiano con gli uomini della Compagnia di S. Giorgio non sconfigge a Marino il 29 aprile 1379 i bretoni di Clemente VII. Nello stesso giorno, per la mediazione di Giovanni Cenci, la guarnigione di Castel Sant'Angelo si arrende<sup>22</sup>, ma i Romani non lasciano che il Papa torni ad averne il possesso. Urbano rientra ben presto in Vaticano e per consiglio della Senese si reca a S. Pietro a piedi scalzi seguito da una moltitudine di popolo «che ringraziava devotamente l'Altissimo di tutti i benefici ricevuti»<sup>23</sup>. A fine maggio Caterina così approva il grande gesto di umiltà del Pontefice: «Godo, Padre santissimo, d'allegrezza cordiale, che gli occhi miei hanno veduto compire la volontà di Dio in voi, cioè in quello atto umile, non usato, già grandissimi tempi, della santa processione. [...] Godo che questa dolcissima madre Maria, e Pietro dolce, principe degli Apostoli, v'ha rimesso nel luogo vostro»<sup>24</sup>.

Come sempre è «coll'arme dell'orazione santa»<sup>25</sup> che Caterina ottiene questo duplice successo. Ed ella stessa ne svela la mediazione interceditrice presso Dio: il 6 maggio, scrivendo ad Alberico da Barbiano per esortare lui e la sua Compagnia a rimanere «fedeli alla santa madre Chiesa e alla santità di papa Urbano VI sommo e vero pontefice»<sup>26</sup>, promette di continuare a fare «come Moisè: che 'l popolo combatteva e Moisè orava; e mentre ch'egli orava, il popolo vinceva»<sup>27</sup>. A questa implicita ammissione pochi giorni dopo (30 maggio) ne segue un'altra estremamente umile ma chiara al Papa: «già quattro settimane, singolarmente aviamo veduto che *la virtù di Dio ha operato mirabili cose fatte per mezzo di vile creatura*, acciocché vediamo manifestamente che egli è colui che adopera, e non la potenza umana. Adunque a lui ne rendiamo la gloria, e siamo grati e conoscenti»<sup>28</sup>.

L'arte coglie la dimensione spirituale della mediazione. Alessandro Casolani, il primo a rappresentare l'evento in una delle tele (1582-

<sup>22</sup> Cfr. F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, p. 289.

<sup>23</sup> *Vita*, cit., § 344; O. RINALDI, *op. cit.*, § XXV, p. 383.

<sup>24</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Lett.* 351, p. 184.

<sup>25</sup> *Ibid.*, vol. IV, *Lett.* 306, p. 349.

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. V, *Lett.* 347, p. 152.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>28</sup> *Ibid.*, *Lett.* 351, p. 183.

1584) che rivestono le pareti dell'Oratorio della Cucina nel complesso monumentale del Santuario - Casa di S. Caterina da Siena, situa la Santa, in ginocchio e assorta in preghiera, in un primo piano all'estremo limite destro della composizione (fig. 5). Non vuole indicare la presenza fisica di Caterina, quanto piuttosto la potenza interceditrice della preghiera di lei, che rende possibile l'atto di omaggio e di sottomissione al Pontefice da parte dei Romani: gli occhi rivolti al cielo, la mano destra stigmatizzata mostrano alla Misericordia divina l'oggetto del suo intercedere. Il Casolani, che dà per avvenuta la processione penitenziale verso il Vaticano, incentra l'azione sul momento 'politico' dell'evento: in ginocchio dinanzi ad Urbano VI assiso in trono, i rappresentanti del popolo romano consegnano le chiavi di Castel Sant'Angelo, facendo atto di sottomissione di loro stessi e dell'Urbe, e di questo gesto, secondo le indicazioni della didascalia posta in calce alla tela, sarebbe stata ispiratrice la Senese: «Populus Romanus in Urbani sexti, Catherina consulente, se, arcemque Sancti Angeli tradit potestatem».

Grandiosa l'architettura rinascimentale che inquadra l'azione dei tanti personaggi in abbigliamento coevo all'esecuzione della tela. L'ambiente teatro della scena offre una fuga prospettica su via Alessandrina, poi Borgo Nuovo, conclusa dalla veduta di Castel Sant'Angelo, lungo la quale si intravedono sagome di persone che, insieme alle figure di uomini, donne e bambini poste in primo piano, alludono alla fiamma di popolo che aveva accompagnato Urbano VI da S. Maria in Trastevere a S. Pietro. Il folto gruppo di uomini in arme, certamente i militi della Compagnia di S. Giorgio guidati dal loro capo Alberico da Barbiano, segna il passaggio dal primo piano allo sfondo.

La tela del Casolani celebra un evento che non ha fondamento storico. Sappiamo, infatti, che i Romani, dopo la resa di Castel Sant'Angelo, non furono disposti a consegnarlo al Papa, cui spettava per il dono che essi stessi ne avevano fatto ad Urbano V (1362-1370) appena dodici anni prima (1367)<sup>29</sup> e per non averlo revocato a Gre-

gorio XI; ma, memori dei loro inutili tentativi per espugnare la fortezza e dei danni sofferti dalla città, si diedero a smantellare il simbolo delle loro libertà comunali fino quasi a ridurlo ad un cumulo di rovine dove brucavano le capre<sup>30</sup>. Il successore di Urbano VI, Bonifacio IX (1389-1404), avrà cura di restaurare la Mole Adriana e di assicurarsene il possesso per gli stessi motivi politici e strategici<sup>31</sup> che avevano indotto Urbano V a richiederla tra le condizioni per il ritorno della sede pontificia a Roma: a Corneto i legati del Campidoglio gli conferirono il *dominium di Roma* e in un piatto d'argento gli consegnarono le chiavi di Castel Sant'Angelo<sup>32</sup>.

La libera interpretazione del Casolani, forse ispirata a questo evento, è riscontrabile anche nella tavola XI, scena 29 (fig. 6) della *Vita* per immagini di santa Caterina disegnata da un altro artista senese, Francesco Vanni, incisa dal fiammingo Pieter de Jode e stampata a Siena nel 1597 da Matteo Florimi. Qui la consegna delle chiavi avviene mentre la processione penitenziale verso S. Pietro è nei pressi del Castello; l'inesattezza figurativa ha il suo corrispettivo nella didascalia latina, che, però, è corretta nell'ascrivere al suggerimento di Caterina il gesto di umiltà di Urbano<sup>33</sup>. L'evento, che ha trovato la sua configurazione iconografica, ritorna in tutte le successive repliche della *Vita* di Vanni-de Jode, ma non sembra abbia avuto vita autonoma come invece è accaduto ad alcune delle scene disegnate dal Vanni per quest'opera<sup>34</sup>.

La più importante derivazione, e non una replica artisticamente più o meno valida, è l'edizione incisa a bulino da Cornelis Galle e pubblicata nel 1603 ad Anversa nella stamperia del padre Philip. Anche questa è una *Vita* illustrata, e i trentatré episodi, che il Vanni aveva

<sup>29</sup> Cfr. F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, p. 289, 290; C. D'ONOFRIO, *op. cit.*, pp. 227-236.

<sup>31</sup> Cfr. F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, p. 308; C. D'ONOFRIO, *op. cit.*, pp. 236-246.

<sup>32</sup> Cfr. nota 29.

<sup>33</sup> *Vita*, cit., § 344. Si trascrive la didascalia in calce alla scena 29: «Urbanus VI Catherinae precibus et meritis Romanam / arcem qua vulgo dicitur castru(m) S. Angeli recuperat: / Eadem hortante nudis pedibus, publicoq(ue) comitatu / ad B. Petri aedes in Vaticanu(m) transmittit» (L. BIANCHI, *Caterina da Siena nei disegni di Francesco Vanni incisi da Pieter de Jode*, Roma 1980, tav. XI, riproduzione in fac simile).

<sup>34</sup> Soltanto qualche rimando: *Caterina beve al costato di Cristo* (tav. VI, 15); *Lo scambio del cuore* (tav. VII, 16); *Caterina riceve le stimmate* (tav. IX, 23; cfr. L. BIANCHI, *op. cit.*).

<sup>29</sup> Cfr. A.L. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, Mediolani 1734, III/II, col. 618; F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, p. 241; C. D'ONOFRIO, *Castel S. Angelo e Borgo tra Roma e Papato*, Roma 1978, pp. 224, 230.

ideati a gruppi ternari per ogni tavola, sono qui proposti singolarmente, pur mantenendo la numerazione del prototipo. Così la scena che ci interessa è sempre la tavola XXIX (fig. 7), resa in controparte rispetto alla realizzazione del de Jode e quindi nello stesso verso del disegno preparatorio del Vanni, nel quale non è visibile la basilica vaticana, che Cornelis Galle invece inserisce con la piazza antistante, dove sta giungendo la testa della processione papale.

#### 4. *Caterina pacifica i Romani con il 'padre loro', Urbano VI*

Ad una settimana dalla strepitosa vittoria di Marino, il 6 maggio 1379, Caterina ha materia per scrivere *Ai Signori Banderesi, e quattro buoni Uomini della Repubblica di Roma*. Il contesto della lettera denuncia tensioni e situazioni non facili nei rapporti delle autorità capitoline con il Papa, con le truppe vittoriose a Marino, che hanno anche feriti bisognosi di cure<sup>35</sup>, con Giovanni Cenci, al quale invece della dovuta gratitudine è riservato «il veleno delle infamie e molta mormorazione», mentre egli con tanta prudenza e «con schietto cuore» li aveva liberati «dal flagello che vi era posto di Castel Sant'Agno»<sup>36</sup>. Desidera per i preposti alla cosa pubblica di vederli «grati e cognoscenti di tanti benefici [...] ricevuti da Dio»<sup>37</sup> e soprattutto per la vittoria di Marino, che non fu opera del loro «potere e sapere; ché con tutto il vostro studio umano non avereste potuto fare; senonché Dio 'l fece, Egli volse l'occhio della sua misericordia sopra di noi che troppo stavamo a grande pericolo: e però a Dio le dobbiamo attribuire. L'esempio ce ne dà il padre nostro, papa Urbano VI; che, in segno ch'egli le riconosce da Dio, s'umilia facendo quell'atto che già da grandissimi tempi non fu più, d'andare a processione a piedi scalzi»<sup>38</sup>.

Che il momento fosse assai delicato, per non dire incandescente, lo conferma il fatto che la Senese sentisse il bisogno di scusarsi per

<sup>35</sup> Cfr. *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Lett.* 349, p. 170.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

aver parlato chiaro: «Questo dico per vostra utilità, e non per veruna affezione; ché voi sapete che io son peregrina»<sup>39</sup>. Eppure non sarà né il primo né l'ultimo caso di attrito nei rapporti altalenanti di amore e dissapori tra i Romani e il Pontefice. Ad Urbano Caterina consiglia di continuare ad incontrarsi con le autorità capitoline, ricevendole con tanta dolcezza, e di cercare di conoscere l'indole dei suoi figlioli romani, «che si traggono e si legano più con dolcezza che con altra forza o asprezza di parole» e gli ricorda anche «la grande necessità, che è a voi e alla santa Chiesa, di conservare questo popolo all'obediencia e reverenzia della S.V.»<sup>40</sup>.

Questa continua azione pacificatrice conosce momenti drammatici nella prima metà del febbraio 1380: il serpeggiare di malumori per discordie seminate ad arte tra i Romani e il Pontefice da parte di quelli che avrebbero dovuto essere amici sembra ineluttabilmente destinato ad un tragico epilogo, la rivolta e il tentato omicidio di Urbano VI<sup>41</sup>. Una folla inferocita assale il Vaticano; Urbano, fatte spalancare le porte, affronta i figli in rivolta seduto in trono nella maestà dei paramenti pontificali, porgendo loro inerme il petto. Gli assalitori caddero in ginocchio e le armi dalle loro mani<sup>42</sup>.

Il commento del Gregorovius alla vicenda: «Caterina placò poi la furia del popolo e l'ira del papa»<sup>43</sup>, non va inteso come presenza fisica della Senese all'assalto dei rivoltosi in Vaticano, cui segue l'opera pacificatrice di lei, perché le fonti cateriniane non la documentano. Eppure in un recentissimo studio Achim Gnann mi attribuisce siffatta interpretazione per avere identificato una delle due scene di soggetto cateriniano affrescate da Polidoro da Caravaggio nella cappella di S. Caterina da Siena in S. Silvestro al Quirinale come *Caterina da Siena concilia i Romani con Urbano VI* (fig. 8), correlandola all'evento del tentato omicidio del Pontefice<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>40</sup> *Ibid.*, *Lett.* 370, pp. 292, 293.

<sup>41</sup> *Vita*, cit., § 344.

<sup>42</sup> Cfr. O. RINALDI, *op. cit.*, an. 1379, § XXXIV; F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, pp. 291-292.

<sup>43</sup> F. GREGOROVIVUS, *op. cit.*, p. 292.

<sup>44</sup> Cfr. A. GNANN, *Polidoro da Caravaggio (um 1499-1543). Die römischen Innendekorationen*, München 1997, p. 175.

La decorazione della cappella fu commessa, probabilmente nel 1525, a Polidoro da Fra Mariano Fetti, che, da barbiere e buffone di Lorenzo il Magnifico, divenuto frate domenicano in S. Marco a Firenze, si era trasferito a Roma a seguito del cardinale Giovanni de' Medici, il futuro Leone X, e per interessamento del cardinale aveva ottenuto per la Congregazione riformata di S. Marco la chiesa di S. Silvestro al Quirinale, con gli annessi locali per la comunità domenicana<sup>45</sup>. Prettamente domenicano il contenuto di quello che ci rimane del programma decorativo della cappella: nella parete destra due momenti della vita di santa Maria Maddalena, l'*Apostolorum Apostola*, invocata come particolare protettrice dall'Ordine dei Frati Predicatori<sup>46</sup>; in quella di sinistra lo *Sposalizio mistico* e *Caterina da Siena concilia i Romani con Urbano VI* (fig. 9). La Senese non è soltanto la figura più eminente nella santità domenicana al femminile, ma anche la madre del movimento di riforma spirituale attuatosi all'interno dell'Ordine, e che nello specifico della Congregazione di S. Marco dal Savonarola risale ad Antonino Pierozzi (sant'Antonino da Firenze) e da questo a Bartolomeo Dominici, il delegato di Raimondo da Capua per i conventi domenicani d'Italia che sceglievano di aderire alla riforma. Il Capuano, divenuto Maestro dell'Ordine subito dopo la morte di Caterina, pose in atto la riforma spirituale desiderata ed auspicata dalla Santa a tutti i livelli della Chiesa universale.

<sup>45</sup> Cfr. D. GIUNTA, *La presenza di Santa Caterina...*, cit., 1979, pp. 16-17 e bibliografia precedente; L. RAVELLI, *Polidoro in S. Silvestro al Quirinale*, Bergamo 1987; ID., *Gli affreschi di Polidoro in S. Silvestro al Quirinale*, in *Raffaello e l'Europa*, a cura di M. FAGIOLO-M.L. MADONNA, Roma 1990, pp. 297-331; C. STOLLHANS, *Fra Mariano, Peruzzi and Polidoro da Caravaggio: a new look at religious landscapes in Renaissance Rome*, in «The Sixteenth Century Journal», 23, 1992, 3, pp. 506-525; A. GNANN, *Polidoro da Caravaggio in S. Silvestro al Quirinale in Rom: die Ausmalung der Kapelle Fra Mariano del Piombos*, in «Arte Lombarda», 98/99, 1991, 3-4, pp. 134-139; ID., *Polidoro da Caravaggio (um 1499-1543)...*, cit., 1997; ID., *I giovani artisti a Roma dalla morte di Raffaello al Sacco di Roma (1520-1527)*, in *1515-1527, Roma e lo stile classico di Raffaello*, cat. della mostra a cura di K. Oberhuber, Milano 1999, pp. 31-57.

<sup>46</sup> Maria Maddalena è la prima predicatrice del Nuovo Testamento: a lei Gesù affida la missione di annunciare ai suoi discepoli che Egli è risorto (Lc 20, 17-18; Mc 16, 9-11). Ottenuto fin dal sec. XIII di celebrare in onore della Santa una festa di grado superiore, l'Ordine dei Frati Predicatori, che prima del Concilio Vaticano II aveva il privilegio di una liturgia propria, nell'antifona al cantico del *Benedictus* dell'ufficio liturgico del 22 luglio, invocava la sua santa Patrona quale *Apostolorum Apostola* (*Breviarium juxta ritum S. Ordinis Praedicatorum*, Roma 1962, pars II, p. 742).

Polidoro da Caravaggio interpreta tutti e due i soggetti cateriniani con estrema libertà e non soltanto per la loro ambientazione paesaggistica. Lo sposalizio mistico tra Caterina e Gesù Bambino invece che con il Cristo adulto, come narrato da Raimondo da Capua nella *Legenda Maior*, è la *contaminatio* di due fonti agiografiche – questa del Capuano e *I miracoli di Caterina di Jacopo da Siena* dell'Anonimo Fiorentino<sup>47</sup> – e di due distinte tradizioni iconografiche, che ovviamente fanno capo alle fonti citate. Lo schema iconografico con Gesù Bambino ha anche un suo prototipo nella raffigurazione dello *Sposalizio mistico di S. Caterina d'Alessandria*.

La licenza artistica sembra prendere ancora più la mano del pittore nella rappresentazione dell'episodio che riconfermo nell'identificare come la mediazione pacificatrice di Caterina tra i Romani e il Pontefice. L'azione si svolge nel pronao di un tempio orientato con la fronte verso il Vaticano, dietro al quale si intravedono edifici e monumenti romani, e tra questi sulla destra si individuano Castel Sant'Angelo e il suo ponte. Urbano, in abiti pontificali e col triregno in capo, è seduto in trono, mentre Caterina, in piedi tra due sue compagne Mantellate inginocchiate, gli parla dall'esterno del pronao. Le ali dell'edificio sono affollate da due diversi gruppi di persone: a destra uomini vestiti di rosso, che nel loro sommario abbozzo sembrano da identificare come soldati, e non con il collegio dei cardinali che attornia il Pontefice, come indica lo Gnann; a sinistra, resa con pennellate fluide e compendiarie, una moltitudine di persone che va verso il Pontefice senza armi in mano, eppure il suo atteggiamento non sembra quello devoto e supplice di coloro che, secondo la lettura datane dallo Gnann, avrebbero accompagnato Caterina nell'udienza accordatale dal Papa il giorno successivo l'arrivo di lei a Roma. La mancata drammaticità e la non espressa violenza, che di per sé l'argomento da raffigurare avrebbe esigito, indicano che anche in questa scena la presenza fisica di Caterina traduce la forte connotazione spirituale che improntò la mediazione pacificatrice di lei<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. ANONIMO FIORENTINO, *I miracoli di Caterina di Jacopo da Siena*, a cura di Fr. Valli (*Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici*, IV), Siena 1936, § III.

<sup>48</sup> La lettura iconografica del 1997 (D. GIUNTA, *La presenza di Santa Caterina...*, cit., pp. 15-18) da me qui riproposta, condivisa da Gnann nel 1991 (*op. cit.*, p. 135), è da questi ritenuta poco plausibile in uno studio successivo, perché le figure del-



Sono passati i tempestosi giorni di domenica 29 e di lunedì 30 gennaio 1380, nei quali Caterina ha rasentato la morte per un infarto tra sofferenze fisiche e spirituali, cui non sono estranei quel «terrore delle dimonia» che la stordiva e quei loro ripetuti rabbiosi assalti contro colei che essi ritenevano responsabile di togliere loro «di mano quello che lungo tempo hanno posseduto nella santa Chiesa»<sup>49</sup>. E il 2 febbraio, «il dì della Purificazione di Maria», in visione le «mostrava Dio il grande bisogno che era, siccome apparve poi; perocché Roma è stata tutta per rivoltarsi, sparlando miseramente e con molta irriverenza. Se non che Dio ha posto l'unguento sopra i cuori loro: e credo che averà buona terminazione»<sup>50</sup>.

Caterina si butta generosamente ancora una volta nella mischia con le armi di sempre, preghiera e sacrificio. «Mentre pregava, me lo scrisse in una lettera – attesta Raimondo da Capua – vide in ispirito tutta la città in preda dei diavoli, i quali aizzavano il popolo a commettere il parricidio, e se la prendevano con lei»<sup>51</sup>. Caterina non bada loro e persevera nella sua fervorosa preghiera, ma il Signore le manifesta che la sua giustizia non sopporta più le iniquità di quel popolo; la vergine non retrocede e insistendo Gli fa presente la dolorosa situazione della Chiesa, dovuta allo scisma, e le conseguenze per essa deplorabili se i Romani mettessero in atto il loro proposito. Difficile contrasto, dal quale Caterina esce vittoriosa, ma, come al solito, pagando di persona: «Ebbene, o Signore, poiché non si può fare a meno della tua giustizia, non disprezzare, te ne supplico, le preghiere della tua serva: manda sopra di me il castigo che si merita questo popolo. Per l'onore del tuo Nome e per la santa tua Chiesa io berrò vo-

l'ala sinistra del pronao non hanno armi in mano e sono in atteggiamento supplice; inoltre l'azione di Caterina nel ruolo di mediatrice non è menzionata nelle fonti. Cfr. A. GNANN, *Polidoro da Caravaggio (um 1499-1543)*, cit., p. 175. Per tutte e due le obiezioni rimando a quanto detto nel presente studio, aggiungendo per la seconda che le fonti cateriniane non si esauriscono all'unica citata da Gnann, la *Legenda Maior* di Raimondo da Capua. La lettura di qualche lettera della Benincasa convincerebbe che la Senese era aggiornata sulla situazione romana (per es. *Lett.* 349, 373).

<sup>49</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Lett.* 373, p. 314.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 316-317.

<sup>51</sup> *Vita*, cit., § 345.



I. GIOVANNI DI PAOLO, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Coll. Thyssen-Bornemisza, Madrid.





2. B. FUNGAL, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Santuario - Casa di S. Caterina in Fontebranda, Oratorio della Cucina, Siena.



3. J.J. DE BRIANSÒ, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Biblioteca Centrale, Barcellona.



4. A. BALLE, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Biblioteca Universitaria, Valenza.



5. A. CASOLANI, *Urbano VI ritorna in Vaticano*, Santuario - Casa di S. Caterina in Fontebranda, Oratorio della Cucina, Siena.





6. FIL VANNI - P. DE JODE,  
*Il cuore di Caterina premuto  
sulla Chiesa - Urbano VI  
ritorna in Vaticano,*  
part., Gabinetto Nazionale  
delle Stampe, Roma.



XXIX  
*Urbanus VI. Pontifex Max. precibus et  
meritis Virginis Romanam artem quam S.  
Angeli castrum vulgo nuncupant recuperat.*

7. C. GALLE,  
*Urbano VI ritorna in Vaticano,*  
Centro Nazionale di Studi  
Cateriniani, Roma.



8. POLIDORO DA CARAVAGGIO, *Caterina da Siena concilia i Romani  
con Urbano VI,* part., S. Silvestro al Quirinale, prima cappella a  
sinistra, Roma.

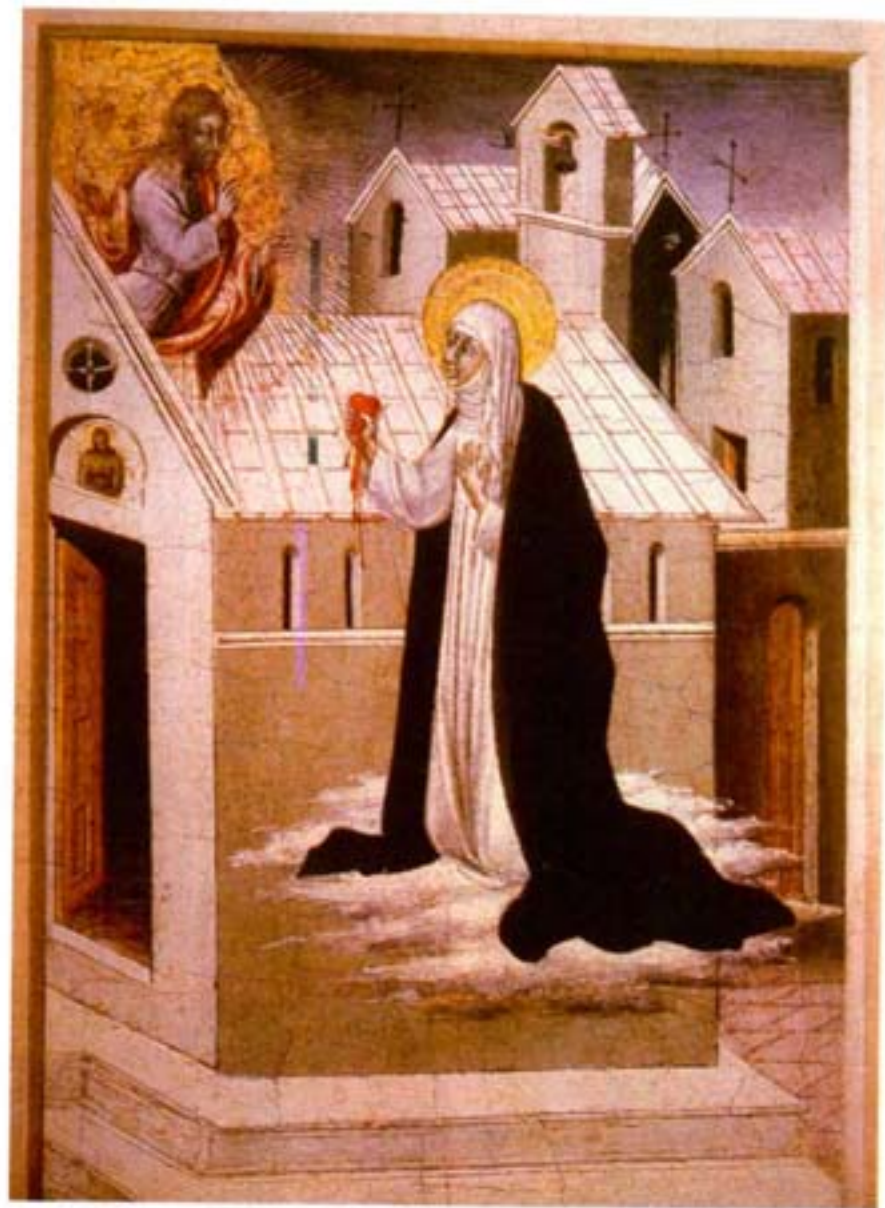


9. POLIDORO DA CARAVAGGIO, *Caterina da Siena concilia i Romani con Urbano VI. Spo-  
salizio mistico,* S. Silvestro al Quirinale, Roma.





10. La 'navicella della Chiesa' grava sulle spalle di Caterina da Siena, parrocchia di S. Caterina da Siena, Springfield (Massachusetts, USA).



11. GIOVANNI DI PAOLO, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Collezione privata, New York.





12. S. Caterina da Siena, Öffentliche Kunstsammlung Kopperstichkabinett, Basilea.



XXVIII.  
*Populi Romani seditionem aduersus Pontificem  
 conspirantis feruenti oratione comprimit, ipsa  
 pro populo Diuinam ultionem subeunte. Christus  
 purissimo sanguine e corde virginis expresso  
 Romam adspargens iustissimum furorem ponit.*

13. C. GALLE, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma.





14. M.I. LIMPACH, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Centro Nazionale di Studi Catechinici, Roma.



15. G. HAINAL, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Collezione privata, Roma.





18. L. MAZATIER, *S. Caterina da Siena*, part., Monastero domenicano, chiesa, Blagnac (Francia).



19. L. SEITZ, *S. Caterina da Siena*, part., S. Lorenzo f.l.m., cappella funebre di Pio IX, Roma.





20. H. GULLESON, *Caterina nella 'navicella della Chiesa'*, chiesa parrocchiale, Forsa (Svezia).

lentieri il calice di passione e di morte, siccome sempre ho desiderato di bere"; [...] da quel momento il tumulto del popolo si quietò, finché si spense del tutto. Chi ne risentì il peso fu la virtuosissima vergine, perché quei serpenti d'inferno, ottenuta per divina permissione una potestà sul suo corpicciolo, vi sfogarono sopra la loro rabbia con tanta crudeltà che, come mi hanno detto i testimoni, nessuno estraneo potrebbe adattarsi a credere quello che videro loro»<sup>32</sup>.

L'aver affidato la Santa alle infallibili armi della preghiera la soluzione del tragico quanto assurdo delitto che la divina Misericordia le rivelava, non può non far pensare che il forte senso pratico e la grande esperienza politica di Caterina non abbiano battute tutte le strade possibili per evitarlo, anche se la *Legenda Maior* non ne parla e nella *Lettera* 373 Caterina vi accenna appena: «io era costretta di scrivere a Cristo in terra, e a tre cardinali»<sup>33</sup>. Che nel delittuoso evento ella colga immediatamente i pericolosi risvolti politico-religiosi per la Chiesa divisa dallo scisma, lo dimostra il contesto della preghiera-contrasto che ella ingaggia con il Signore: è questa una delle motivazioni per ottenere che il grave scandalo non si compia.

##### 5. La 'navicella della Chiesa' grava sulle spalle di Caterina

Caterina ha ottenuto che il delittuoso scandalo non abbia compimento, e il Signore oltre a permettere che la furia dei demoni continui a sfogarsi sul suo martoriato corpicciolo, le impone una particolare obbedienza: in aiuto a Cristo in terra e alla Chiesa sua santa, durante la quaresima assieme a tutta la famiglia pregherà e farà sacrifici, e ogni mattina all'aurora ascolterà la messa, cosa a lei impossibile date le precarie condizioni di salute<sup>34</sup>. Eppure, come Ca-

<sup>32</sup> *Ibid.*, § 346.

<sup>33</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Let.* 373, p. 313. Caterina usa spesso l'appellativo di «Cristo in terra» per indicare il Papa, che di Cristo è il Vicario.

<sup>34</sup> «Allora m'impose Dio questa obediencia, che io dovessi tutto questo tempo della santa quaresima fare sacrificare i desideri di tutta la famiglia, e fare celebrare dinanzi a lui, solo con questo rispetto, cioè per la Chiesa santa; e che io ogni mattina all'aurora udissi una messa: che sapete che a me è una cosa impossibile» (*Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Let.* 373, p. 317).

terina attesta a Raimondo da Capua, «all'obediencia sua [di Dio] ogni cosa è stata possibile. E tanto s'è incarnato questo desiderio, che la memoria non ritiene altro; lo intelletto altro non può vedere, e la volontà altro non può desiderare»<sup>55</sup>. Finita la messa, l'attende un penoso lungo pellegrinaggio<sup>56</sup>: «voi vedreste andare una morta a Santo Pietro; ed entro di nuovo a lavorare nella navicella della santa Chiesa. Ine mi sto così infino presso all'ora del vespero; e di quello luogo non vorrei escire né di né notte, infino che io non veggo un poco fermato e stabilito questo popolo col padre loro». Senza cibo e «senza la gocciola dell'acqua, con tanti dolci tormenti corporali»<sup>57</sup>, Caterina trascorre in preghiera la giornata presso la tomba di Pietro chiedendo con insistenza la necessaria pace tra il Pontefice e i Romani.

In un imprecisato giorno di questo suo sostare in sofferta e prolungata preghiera, durante una visione, a Caterina sembrò che sulle sue gracili spalle venisse posta la navicella della Chiesa. Il peso fu tale che si accasciò a terra come morta. Testimoniato soltanto dal discepolo William Flete<sup>58</sup>, e riportato dal Caffarini<sup>59</sup> nel *Libellus de*

<sup>55</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit. vol. V, *Lett.* 373, p. 317.

<sup>56</sup> Finché le forze lo permisero, durante la quaresima del 1380 Caterina «partendo dalla strada detta la Via del Papa, dove stava di casa [attualmente piazza S. Chiara, 14], fra la Minerva e Campo de' Fiori, se ne andava a piedi lesta lesta a san Pietro, facendo un cammino da stancare anche un sano» (*Vita*, cit., § 348). Raimondo da Capua non fa alcun riferimento al percorso del faticoso pellegrinare. Si è cercato di farne una ricostruzione, nella speranza anche di suscitare altri apporti, in una pubblicazione attuata dal Centro Nazionale di Studi Cateriniani: D. GIUNTA, *Santa Caterina da Siena pellegrina a «Santo Pietro»*, in G. CAVALLINI-D. GIUNTA, *Luoghi Cateriniani di Roma*, Roma 2000, pp. 43-68.

<sup>57</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Lett.* 373, p. 318.

<sup>58</sup> «Hoc verum fuit quando, ut intellexi, in sancto Petro navicula Ecclesie posita fuit super renes suos portanda, tantum oppressit eam quod moriendo cecidit in terram. Ipsa tamen ut vera filia Ecclesie, usque ad mortem obediens dicit: "Ego autem in flagella parata sum et dolor Ecclesie dolor meus in conspectu meo semper"» (R. FAWTIER, *Catheriniana*, in «Mélanges d'Archéologie et Histoire», 34, 1914, p. 44).

<sup>59</sup> «Et, ut reverendus pater frater Guillelmus ordinis Heremitarum in quodam sermone, quem in laudibus virginis composuit, inter alia narrat ipsa eunte, ut dictum est, ad sanctum Petrum, ibidem habuit in visione qualiter, videlicet, Ecclesie navicula super eius spatulas posita ipsam opprimebat in tantum quod moriendo in terram cadebat» (THOMAS ANTONII DE SENIS «CAFFARINI», *Libellus de Supplemento Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*, primum ediderunt I. Cavallini-I. Foralosso, Roma 1974, p. 285).

*Supplemento*, l'evento mistico è stato e continua ad essere poco conosciuto, ciò spiega la sua mancanza nel repertorio cateriniano sino agli anni sessanta del sec. XX, quando veniva scelto come soggetto per una delle dieci vetrate che ornano la parrocchia di santa Caterina da Siena a Springfield nel Massachusetts (fig. 10).

#### 6. Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa

Un'altra dolorosa esperienza mistica – *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa* –, descritta esclusivamente da Caterina nella *Lettera* 371, databile tra il gennaio e il febbraio 1380, è da collegare al medesimo ambito cronologico e situazionale dei due eventi appena esaminati. Sotto il profilo iconografico, nel contesto di questa seconda sezione della tematica *Caterina e la Chiesa*, è tra i soggetti più documentati, ma la sua saltuaria raffigurazione nell'arco dei secoli XV-XX non regge il confronto con l'amplessima diffusione propria di altri fenomeni mistici, che qui, per restare in argomento, si esemplificano menzionando soltanto lo *Scambio del cuore di Caterina con quello del Cristo*.

«La lingua non è sufficiente a narrare tanti misterii, né quello che lo intelletto vide e l'affetto concepette»<sup>60</sup>, così Caterina contrappunta il suo tentativo di descrivere a Raimondo da Capua i contenuti di una visione che sembra sia durata quasi una giornata intera e protrattasi sino a sera<sup>61</sup>. Immersa nella contemplazione della Trinità, vede in Dio la necessità del momento presente della Chiesa: la Sposa è sola come è solo il suo sposo, il Papa; santa e buona è l'intenzione di Urbano, ma «è senza modo», e Dio si serve di siffatti modi e del timore che incute ai sudditi perché «egli spazzi la santa Chiesa»; le «colonne della santa Chiesa», i cardinali, «se vogliono remediare alle grandi ruine [...] s'uniscano insieme, e siano uno mantello a ricoprire i modi che appaiano difettuosi del padre loro»<sup>62</sup>. E crescendo in

<sup>60</sup> *Lettere di S. Caterina da Siena*, cit., vol. V, *Lett.* 371, p. 300.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 299.

Caterina «il dolore e il fuoco del desiderio, gridava nel cospetto di Dio dicendo: “Che posso fare, o inestimabile fuoco?” E la sua benignità rispondeva: “Che tu di nuovo offeri la vita tua. E mai non dare riposo a te medesima. A questo esercizio t’ho posta e pongo”»<sup>63</sup>. Dio la richiama a vivere sino alle estreme conseguenze il carisma, la vocazione particolare che Egli ha voluto per lei.

Al colloquio con Dio si affianca l’insorgere dei demoni, che gridano, schiamazzano, la percuotono, volendo «impedire e allentare col terrore loro il libero e affocato desiderio» di lei, che sempre più si accendeva sino a gridare: «“O Dio eterno, ricevi il sacrificio della vita mia in questo corpo mistico della santa Chiesa. Io non ho che dare altro se non quello che tu hai dato a me. Togli il cuore dunque, e premilo sopra la faccia di questa Sposa”. Allora Dio eterno, vollendo l’occhio della clemenza sua, divellava il cuore, e premevalo nella santa Chiesa»<sup>64</sup>. Fu tale e tanto il dolore fisico che, se Dio non fosse intervenuto, a Caterina sembrava di dover morire.

Passiamo ad esaminare in che modo questa drammatica esperienza spirituale viene traslitterata nella raffigurazione artistica. Significativo che le prime due interpretazioni provengano dall’iconografia cateriniana delle origini, ambito nel quale si è soliti raggruppare le espressioni figurative prodotte sino al decennio successivo a quello della canonizzazione di Caterina (1461).

Un linguaggio essenziale, che non distolga dal significato intrinseco dell’evento – «la necessità della santa Chiesa»<sup>65</sup> mostrata da Dio a Caterina –, quello usato da Giovanni di Paolo nella scena di un’altra delle dieci tavolette (Collezione privata, New York; fig. 11) riferite alla Pala dei Pizzicaiuoli, il cui soggetto è stato erroneamente identificato come *Scambio del cuore di Caterina con quello del Cristo*. La nitida e semplificata architettura di una chiesa, affiancata da altre, spoglie da ogni elemento ornamentale, significa la Chiesa universale e funge da contesto ambientale alla visione: come proveniente dall’interno, Dio si manifesta sul tetto della chiesa e attrae a Sé Caterina

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 301, 302.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 296.

in ginocchio su una nube. Il cuore grondante sangue sul tetto e sulla fiancata della chiesa è però in mano alla Santa, ciò induce a pensare che il pittore abbia voluto raffigurare il libero e ‘infuocato’ slancio di lei che nell’atto di rinnovata offerta di sé grida a Dio: «Togli il cuore dunque, e premilo sopra la faccia di questa Sposa»<sup>66</sup>.

Nella stampa acquerellata conservata nell’Öffentliche Kunstsammlung Kupperstichkabinett di Basilea (fig. 12) la mano divina, che fuoriesce dalla sigla figurativa della nuvola significante il Cielo, preme un cuore, il cui sangue cola abbondante sul modello di Chiesa, simbolo del carisma ecclesiale di Caterina e uno dei molti attributi a lei riferiti. Corretta l’indicazione dell’autore del gesto, ma all’evento mistico si allude per simboli, e non poteva essere diversamente in un’immagine copia di prototipi<sup>67</sup>, la cui ideazione è da riferire a Tommaso da Siena, il discepolo che, trasferitosi a Venezia, vuol far conoscere anche tramite la sintesi simbolica degli attributi la vita, l’azione, il carisma<sup>68</sup> di colei che egli, come tutti i suoi condiscipoli, usava chiamare con il dolce appellativo di ‘Mamma’.

Nella *Vita* di Vanni-de Jode (fig. 6), e ancor più chiaramente nella riedizione di Cornelis Galle (fig. 13), l’evento mistico si svolge in quello che forse dovette essere il suo ambiente naturale, e cioè la camera di Caterina o l’oratorio o altro locale dell’ultima casa romana di lei. La figura muliebre, seduta in meditabonda lettura dietro alla Santa che prega e intercede in estatica contemplazione, traduce quanto annota spesso Raimondo da Capua nella *Legenda Maior*: l’assistenza affettuosa e discreta di una o più discepole quando Caterina è in estasi<sup>69</sup>. Anche nell’*inventio* vannesca sono tralasciati gli orrori della sarabanda demoniaca che disturba e percuote anche fisicamente Caterina. L’azione è al suo momento culminante: il Cristo preme for-

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.

<sup>67</sup> D. PAGLIAI, in L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, cat. 226.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 81-82. Il modello di Chiesa, uno dei significativi attributi della figurazione cateriniana promossa a Venezia da Tommaso da Siena, per tutto il secolo XV ebbe una discreta diffusione nelle rappresentazioni della Santa dell’Italia settentrionale e in area fiorentina. Si può trovare ancora, ed è una rarità, nella seconda metà del sec. XVI (*ibid.*, tav. III, 4; cat. 110, 226, 228, 17, 381).

<sup>69</sup> *Vita*, cit., § 225.



temente il cuore di Caterina e una pioggia di sangue purifica la sua Chiesa e Roma, operando l'artista un'identificazione ideale e reale delle due realtà, Roma-Chiesa, sia nella didascalia che collega l'evento alla cospirazione dei Romani, sedata dall'offerta di Caterina, sia nel sangue purificatore che il Cristo fa cadere sulla scena contigua della processione penitenziale di Urbano VI a S. Pietro. Nella resa di Cornelis Galle il contenuto della didascalia ricalca quello del Vanni, mentre la Chiesa, Sposa di Cristo, è identificabile in uno scorcio panoramico di Roma dove le chiese predominano.

Sebastiano Conca, nel disegno inciso dal Limpach (fig. 14) per l'edizione delle Epistole cateriniane del Gigli (1721), ritorna al modello di Chiesa presentato al Salvatore da una figura muliebre dagli occhi velati – simbolo della Religione<sup>70</sup> –, che con la destra tiene il libro e la croce, segni del duplice ministero della Chiesa: la trasmissione della Verità e il ministero salvifico dei Sacramenti che traggono la loro efficacia dal sacrificio della croce. La viva partecipazione di Caterina al ministero della Chiesa può essere ravvisata nei suoi tradizionali attributi del crocifisso e del libro, che fanno riscontro a quelli tenuti dalla donna velata. Sul modello di Chiesa il Cristo preme il sangue dal cuore ardente di Caterina che addita la ferita del costato. Secondo i canoni interpretativi del suo tempo, il Conca dà particolare enfasi alla manifestazione del divino che invade l'ambiente e quasi ne vanifica i limiti materiali.

L'acquerello di Giovanni Hajnal (1975; fig. 15) si colloca nel filone tipologico del Conca per la funzione simbolica e per la disposizione delle figure, ma ha una più forte accentuazione simbolistica. La composizione, nella parte superiore, è scandita da una croce giallo-oro, innestata nell'enorme corona di spine che cerchia i volti dei protagonisti. Un fiotto sanguigno, partendo dal costato del Salvatore, vivifica e sorregge Caterina, mentre il sangue vitale e purificatore di lei si riversa sulla Chiesa. La Santa in ginocchio fissa gli occhi nel Cristo e nello sguardo di Lui cerca sostegno per il suo corpo teso in uno

<sup>70</sup> Cfr. C. RIPA, *Iconologia*, a cura di P. Buscaroli, Milano 1992, p. 378; S. B. BOURDARD, *Iconologie*, Vienna 1766 (ed. cons. 1976), p. 98; N. CECCHINI, s.v. *Religione cristiana*, in *Dizionario sinottico di Iconologia*, Bologna 1976, p. 164.

spasimo indicibile. Una corposa corona di gigli cinge le figure femminili, segno premonitore della promessa fatta da Dio a Caterina: «La Sposa che ora è brutta e mal vestita [...] sarà bellissima e adorna di gemme preziose e coronata col diadema di tutte le virtù»<sup>71</sup>.

### 7. *Il profetico annuncio: «Dopo la tempesta il Signore darà il sereno»*

«Dopo la tempesta il Signore darà il sereno» è la didascalia esplicativa della raffigurazione ideata da Corrado Mezzana per il francobollo da £. 30 (fig. 16), uno dei quattro emessi il 1° marzo 1948 dalle Poste Italiane<sup>72</sup> nell'ambito delle manifestazioni nazionali per il sesto centenario della nascita di Caterina da Siena (1347-1947). Seduto davanti a Caterina stante, un giovane frate è nell'atto di scrivere, e sullo sfondo una barca in balia delle onde furiose di un mare in tempesta; eppure per essa si annuncia già il sereno, un arcobaleno, infatti, solca il cielo procelloso. Così il Mezzana interpreta la profezia di Caterina sollecitata da Raimondo da Capua, che poco dopo l'arrivo di lei a Roma le chiedeva: «Dimmi, mamma carissima: ma dopo tutte queste sciagure che avverrà della santa Chiesa?» E lei rispose: «Dopo tutte queste tribolazioni e angustie, in un modo che non si può comprendere dagli uomini, Dio purificherà la santa Chiesa risvegliando lo spirito degli eletti. Seguirà quindi un miglioramento così grande nella chiesa di Dio e un rinnovamento tale di santi pastori che al solo pensarlo il mio spirito esulta nel Signore. La Sposa che ora è brutta e mal vestita, ve l'ho ripetuto altre volte, allora sarà bellissima e adorna di gemme preziose e coronata col diadema di tutte le virtù. [...] Ringraziate, dunque, il Signore, che dopo la tempesta darà alla sua Chiesa un gran bel sereno»<sup>73</sup>.

Caterina esulta nella visione profetica per la ritrovata pace della Chiesa, nuovamente una e risplendente della santità che le è propria,

<sup>71</sup> Vita, cit., § 289.

<sup>72</sup> I soggetti degli altri valori: *Caterina dona il mantello al povero* (francobollo da £. 3); *Caterina operatrice di pace* (francobollo da £. 5); *Caterina Patrona d'Italia* (francobollo da £. 10).

<sup>73</sup> Vita, cit., § 289.

perché novamente guidata da pastori santi. E questi eventi futuri sono anche frutto dell'azione di Caterina, sulla quale sarebbe doveroso avviare un sistematico e scientifico filone di studi. L'arte nel linguaggio che le è proprio offre un qualche contributo.

Un semplice accenno, che tuttavia rende comprensibile la connotazione simbolica (figg. 17, 18) data a Caterina nella complessa e geniale riflessione artistica tradotta in affresco da Louis Mazatier<sup>74</sup> (1951 ca.) nella chiesa del monastero domenicano di Blagnac (Francia), dove con la preghiera le claustrali operano nella Chiesa e per la Chiesa. Denominato *La Geste dominicaine*, il tema ha la sua genesi creativa nel «contemplari et contemplata aliis tradere», essenza e sintesi dell'ideale domenicano formulato da Tommaso d'Aquino<sup>75</sup>. Il fondatore dell'Ordine, Domenico di Guzman, in asse con la croce al centro della spirale che trae origine dall'Ostia eucaristica, è teso nello sforzo di imprimere alla spirale il centrifugo moto del «contemplata aliis tradere». Al volgersi grave e solenne delle claustrali verso il centro – l'Eucaristia e la croce oggetto del loro *contemplari* –, all'esterno della spirale fa da contrappunto un'altra numerosa schiera di figli di Domenico: sono teologi e apostoli, martiri e mistici che hanno offerto ai fratelli il frutto del loro essere con Dio. Là dove la mistica spirale si apre, il primo martire dell'Ordine, Pietro da Verona, sovrasta il gruppo Alberto Magno-Tommaso d'Aquino concluso dal vescovo d'Ippona, Agostino. Nella parte opposta e in corrispondenza dell'Aquinata c'è Caterina da Siena: la sua figura è come generata dal tronco dell'albero-Chiesa, e al suo ramo vivo, culminante con una tiara e la scritta *Roma*, Caterina si appoggia indicandolo. Altri due rami, cresciuti vigorosi e forti dall'unico ceppo vitale della Chiesa, si flettono sotto il peso mortale di due tiare scismatiche, allegoria di una storica situazione della Chiesa: al legittimo Papa Gregorio XII (1406-1415) si contrappongono due antipapi, Benedetto XIII (1394-1423) e Alessandro V (1409-1410), eletto al Concilio di Pisa.

<sup>74</sup> Cfr. J. LE COUR GRANDMAISON, *Fresques et vitraux de Louis Mazatier en l'église du monastère des Dominicaines de Blagnac*, Toulouse 1954 (manca la numerazione delle pagine).

<sup>75</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 6.

Dalla raffigurazione simultanea di Caterina e della Chiesa tricefalata, che potrebbe sembrare un errore storico, non essendo ella più in vita da quasi trent'anni, emerge una verità: l'azione di Caterina per il Papa e con il Papa, per la Chiesa e nella Chiesa va oltre i limiti di un particolare momento storico e si proietta nel futuro di tutte le epoche.

Questa la chiave di lettura dell'immagine di Caterina (fig. 19) presente nel trittico musivo (1883-1885) che orna la parete destra della cappella funebre di Pio IX. Al centro Ludovico Seitz raffigura san Giuseppe con Gesù Bambino in braccio, che la didascalia qualifica *Patronus Ecclesiae*; alla sinistra del riguardante la tradizionale iconografia di san Francesco d'Assisi nel gesto di sorreggere il Laterano e nel riquadro di destra santa Caterina da Siena che sembra incedere verso l'antica basilica vaticana con in mano la tiara posta su serico drappo rosso. Da questa ideazione la tiara papale entra nel novero dei molteplici attributi cateriniani<sup>76</sup>.

#### 8. Caterina nella 'navicella della Chiesa'

La sintesi iconica del carisma cateriniano culmina nella *Navicella della Chiesa*, rappresentata nell'anta sinistra del trittico (fig. 20) dipinto da Haaken Gulleson tra il 1510 e il 1530 per la chiesa parrocchiale di Forsa, cittadina della Svezia settentrionale<sup>77</sup>. L'esecuzione dell'opera cade in un momento cruciale per l'Europa cristiana, che le idee di Lutero hanno cominciato a dividere. Quanto alla Svezia, le prime posizioni ufficiali del re Gustavo Vasa e di qualche membro del clero a favore del luteranesimo risalgono al 1523, anche se la sua penetrazione ha avuto inizio qualche tempo prima ad opera dei numerosi mercanti tedeschi presenti a Stoccolma e delle truppe di Lubeca giunte nel 1522 nella diocesi di Linköping. Col sinodo ge-

<sup>76</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, cat. 615, rep. 0340.

<sup>77</sup> Cfr. O. ODENIUS, *Saint Catherine of Siena in late medieval Scandinavia*, in *Atti del Congresso internazionale di Studi Cateriniani, Siena-Roma 24-29 aprile 1980*, Roma 1981, p. 559; F. SANTARELLI, in L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, cat. 376.

nerale del febbraio 1529, convocato dal re ad Örebro, lo strappo da Roma era consumato<sup>78</sup>.

La tavola di Gulleon è un manifesto di ortodossia e di obbedienza cattolica, tuttavia prima di addentrarci nella sua interpretazione, è doverosa una precisazione iconografica: la figura femminile a prua della 'navicella della Chiesa', coronata di spine e che sta ricevendo le stimmate dal Cristo, è Caterina da Siena, anche se non è correttamente rivestita dell'abito delle Terziarie domenicane, e cioè tunica e velo bianchi e cappa nera. I chiarimenti e le indicazioni bibliografiche dello studioso svedese Oloph Odenius hanno fugato ogni dubbio: in terra svedese anche san Pietro Martire e lo stesso san Domenico sono stati talvolta raffigurati senza il tipico abito bianconero domenicano<sup>79</sup>.

Nell'economia divina la Chiesa è il mezzo offerto ad ogni creatura, caduta in Adamo e ricomprata dal sangue di Cristo, per accedere alla salvezza. Gulleon esprime questo mistero tramite l'allegoria della navicella: la sua navigazione tranquilla è segno del piano divino che non può essere sconvolto, ma non assenza di difficoltà. Albero e vela della nave è Cristo crocifisso, che rivela con il suo sacrificio l'amore del Padre per l'uomo, sua creatura prediletta, immagine di Lui<sup>80</sup>. In cima all'albero-croce Dio Padre provvidente vigila sulla rotta, guidata dallo Spirito Santo che sta a poppa. Ai lati del Crocifisso i simboli degli

<sup>78</sup> Cfr. E. DE MOREAU, S.I., *Lutero e il Luteranesimo*, in *Storia della Chiesa*, XVI, *La crisi religiosa del secolo XVI*, ed. italiana a cura di A. Stella, Cinisello Balsamo (Milano) 1977, pp. 174-175.

<sup>79</sup> Cfr. S. HALLBERG-R. NORBERG-O. ODENIUS, *Petrus martyrens död. Ett sfragistisk bidrag till helgonets äldre ikonografi*, in *Fornvännen*, 1960, pp. 239-259; R. NORBERG-O. ODENIUS, *S. Dominicus himmelsfärd. Åbo konventssigill i sfragistisk och legendhistorisk belysning*, in *Finskt Museum*, 1959, pp. 26-39.

<sup>80</sup> «Adunque, Padre eterno, come creasti questa tua creatura? [...] per neun'altra cagione el facesti se none che col tuo lume ti vedesti constregnere dal fuoco della tua carità a darci l'essere, non ostanti le iniquità che dovevamo commettere contra a te, eterno Padre. Adunque el fuoco ti costrinse. O amore ineffabile, ben che nel lume tuo tu vedessi tutte le iniquità che la tua creatura doveva commettere contra la tua infinita bontà, tu facesti vista quasi di non vedere, ma fermasti l'occhio nella bellezza della tua creatura, della quale tu come pazzo ed ebbro d'amore t'innamorasti, e per amore la traesti di te dandole l'essere alla imagine e similitudine tua» (*Le Orazioni*, 1978, *Orazione IV*, pp. 44, 46; *ibid.*, p. 38; S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Siena 1995, c. CXXXV, pp. 429-430; verrà citato: *Il Dialogo*).

Evangelisti, testimoni e divulgatori del mistero della redenzione. Ai piedi della croce Gregorio, Ambrogio, Agostino e Girolamo, padri e dottori della Chiesa ispirati dallo Spirito Santo, il 'Maestro' che apre le menti e il cuore alla comprensione della Verità affidata al ministero della Chiesa<sup>81</sup>. I quattro dottori nei simboli, che connotano la loro posizione nella Chiesa, rappresentano la gerarchia ecclesiale e il suo duplice ministero dei Sacramenti e della dottrina. Nella maestosa figura di Caterina, che eretta e salda sta a prua, è offerto alla Chiesa viatrice un *exemplum* dell'umanità restaurata nella dignità primitiva, sublimata dalla configurazione a Cristo nell'amore e nella sofferenza e partecipe della sua missione salvifica, che si riversa anche a sollievo della Chiesa purgante, rappresentata nella parte inferiore dell'anta dove tre angeli sottraggono alle fiamme le anime purificate.

Una pagina di puntuale e profonda riflessione teologica questa dipinta da Gulleon, cui è certamente da sottendere la precisa volontà di una committenza preparata, e soprattutto aggiornata sui contenuti e sugli effetti deleteri del dilagare dell'eresia luterana, che, dividendo le Chiese locali dalla comunione con la Sede di Pietro, le privava della parte essenziale del tesoro di fede e di dottrina, di cui erano state depositarie al pari della Chiesa di Roma.

La difesa dell'unità della Chiesa di Cristo fino al dono di sé fa di Caterina la testimone credibile a difesa del nuovo flagello eretico che ha appena colpito la cristianità. Questa sembra la chiave di lettura per giustificare la sua presenza sulla prua della mistica nave della Chiesa, preferita a quella di una delle sante nazionali, Brigida di Svezia, che

<sup>81</sup> «Levato in alto [il Cristo] e tornato a me, Padre, Io mandai il maestro, cioè lo Spirito santo, il quale venne con la potenza mia e con la sapienza del mio Figliuolo, e con la clemenza sua, d'esso Spirito santo. Egli è una cosa con meco Padre e col Figliuolo mio. Unde fortificò la via della dottrina che lassò la mia Verità nel mondo. [...] Questa dottrina certificò la clemenza dello Spirito santo, fortificando le menti dei discepoli a confessare la verità e annunziare questa via, cioè la dottrina di Cristo crocifisso, [...] confermata dagli apostoli e dichiarata nel sangue dei martiri, alluminata col lume dei dottori e confessata per li confessori, e trattane la carta per gli evangelisti, i quali stanno tutti come testimoni a confessare la verità nel corpo mistico della santa Chiesa. Essi sono come lucerna posta in sul candelabro per mostrare la via della verità» ossia la dottrina di Cristo crocifisso che «è rimasa come navicella a trarre l'anime fuore del mare tempestoso e condurle a porto di salute» (*Il Dialogo*, cit., c. XXIX, pp. 77, 78-79).

pure aveva ardentemente desiderato il ritorno del Papato a Roma, e la figlia di lei Caterina<sup>82</sup>, presente a Roma sull'insorgere dello scisma, quando la Senese vi si recava. Anche questa scelta depone a favore del livello culturale sia dell'artista, che nella sua attività pare non abbia oltrepassato la parte centrale della Svezia, sia della committenza: Forse è una cittadina del Nord e non sembra che vi sia stata la diretta influenza domenicana<sup>83</sup> presente nel Sud.

#### ELENCO DELLE FIGURE

1. GIOVANNI DI PAOLO, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Coll. Thyssen-Bornemisza, Madrid.
2. B. FUNGAI, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Santuario-Casa di S. Caterina in Fontebranda, Oratorio della Cucina, Siena.
3. J.J. DE BRIANSÓ, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Biblioteca Centrale, Barcellona.
4. A. BALLE, *Caterina da Siena ricevuta da Urbano VI*, Biblioteca Universitaria, Valenza.
5. A. CASOLANI, *Urbano VI ritorna in Vaticano*, Santuario-Casa di S. Caterina in Fontebranda, Oratorio della Cucina, Siena.
6. FR. VANNI-P. DE JODE, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa - Urbano VI ritorna in Vaticano*, part., Gabinetto Nazionale delle Stampe, Roma.
7. C. GALLE, *Urbano VI ritorna in Vaticano*, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma.
8. POLIDORO DA CARAVAGGIO, *Caterina da Siena concilia i Romani con Urbano VI*, part., S. Silvestro al Quirinale, prima cappella a sinistra, Roma.
9. POLIDORO DA CARAVAGGIO, *Caterina da Siena concilia i Romani con Urbano VI. Sposalizio mistico*, S. Silvestro al Quirinale, prima cappella a sinistra, Roma.
10. *La 'navicella della Chiesa' grava sulle spalle di Caterina da Siena*, parrocchia di S. Caterina da Siena, Springfield (Massachusetts, USA).

<sup>82</sup> Urbano VI aveva in animo di inviare Caterina di Wadstena e Caterina da Siena alla corte di Napoli per convincere la regina Giovanna d'Angiò a non aderire allo scisma. Con grande disappunto della Senese Caterina di Wadstena rifiutò di mettersi in viaggio nel timore di possibili tranelli da parte della regina per impedire che giungessero da lei (*Vita*, cit., § 335).

<sup>83</sup> Cfr. O. ODENIUS, *op. cit.*, 1981, pp. 559, 554; ID., in *Documentazione del Centro Nazionale di Studi Cateriniani*, Ic. 1228 III / S.

11. GIOVANNI DI PAOLO, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Collezione privata, New York.
12. *S. Caterina da Siena*, Öffentliche Kunstsammlung Kupperstichkabinett, Basilea.
13. C. GALLE, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma.
14. M.I. LIMPACH, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma.
15. G. HAJNAL, *Il cuore di Caterina premuto sulla Chiesa*, Collezione privata, Roma.
16. C. MEZZANA, *Dopo la tempesta il Signore darà il sereno*, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma.
17. L. MAZATIER, *La Geste dominicane*, Monastero domenicano, chiesa, Blagnac (Francia).
18. L. MAZATIER, *S. Caterina da Siena*, part., Monastero domenicano, chiesa, Blagnac (Francia).
19. L. SEITZ, *S. Caterina da Siena*, part., S. Lorenzo f. l. m., cappella funebre di Pio IX, Roma.
20. H. GULLESON, *Caterina nella 'navicella della Chiesa'*, chiesa parrocchiale, Forsa (Svezia).

1. *Premessa*

Una ventina di anni fa<sup>1</sup>, nell'affacciarmi allo studio delle fonti patristiche cateriniane, avevo modo di esprimere «la consapevolezza di trovarmi dinanzi ad un campo di lavoro ancora pressoché inesplorato, a causa della mancanza o della inadeguatezza dei sussidi scientifici [...] a disposizione di chi volesse dedicarsi a tale studio»<sup>2</sup>.

Il panorama degli approfondimenti patristici cateriniani non è cambiato rispetto ad allora e ci si trova dinanzi ad un settore da esplorare ancora con frutto, tenendo presente una peculiarità: Caterina non legge gli autori antichi, ne riceve dottrina e insegnamenti tramite i suoi ad un tempo maestri e discepoli, ed essi potevano attingere sia a fonti dirette sia a omeliari o a raccolte antologiche<sup>3</sup>. Il passaggio dunque è doppiamente mediato e difficile da seguire: se ne possono dare suggestioni, ma non molto di più. È, comunque, interessante e significativo, oltre che utile, cogliere il cammino della umana riflessione, rintracciare il «peso» delle idee, individuarne il contributo nella «costruzione» della società e nella confessione della fede.

<sup>1</sup> Mi riferisco al mio lavoro *Temi patristici in s. Caterina* pubblicato in *Atti del Congresso internazionale di Studi Cateriniani (Roma-Siena 24-29 aprile 1980)*, Roma 1981, pp. 60-75.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75.

Torno questa volta alle fonti patristiche cateriniane con una particolare, duplice definizione di campo dovuta anche al concorrere di due Convegni che mi hanno attratto, il Convegno su *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo* e quello su *La Roma di santa Caterina*: il punto focale posto da Caterina su Pietro (e tutto ciò che questo racchiude e implica) e l'attenzione rivolta alle opere composte negli ultimi due anni della sua esistenza, gli anni «romani» della Benincasa. Dell'uno e dell'altro termine di confine (Pietro e gli scritti cateriniani del '78-'80) sono rimasta rispettosa, anche se con qualche sconfiamento, e lo indicherò strada facendo.

Vorrei richiamare l'attenzione su alcune riflessioni preliminari:

– il periodo romano vede Caterina quotidianamente pellegrina a «Santo Piero»: una iniziativa suscitata in lei dallo Spirito Santo e dal desiderio di operare e pregare per la Chiesa e per il Papa; questo gesto, di matrice totalmente cateriniana, è però anche un gesto che inserisce Caterina in un cammino «antico», tra le schiere dei pellegrini verso San Pietro<sup>4</sup>;

– Caterina dedica con una attenzione particolarissima gli ultimi due anni della sua vita alla Chiesa e al Papa, nell'impegno e nel desiderio di «provvedere» alla sposa di Cristo e al vicario di Cristo. La sposa è tormentata da guerre, divisioni e ribellioni, dalla presenza di pastori ribelli che sono indegni custodi del Sangue; il Vicario di Cristo ha bisogno di essere sorretto nel momento difficile che segue il ristabilire la sede della Chiesa in Roma. Tutto ciò contribuisce a far sì che l'attenzione di Caterina in questi ultimi due anni più che su Pietro venga posta sulla Chiesa e sul successore di Pietro;

– la natura degli scritti cateriniani (*lettere, orazioni, dialogo*) evidenzia uno stile esistenziale-relazionale nel rapporto con gli altri, come nel rapporto con Dio; ogni scritto mostra Caterina in dialogo;

– per ciò che si riferisce a tematiche e a testi utilizzati dagli antichi autori, ho avuto modo di notare che frequente è il parlare di Pietro e Paolo insieme (si pensi in particolare ai sermoni per la festa

<sup>4</sup> Per le testimonianze del pellegrinaggio a Roma sulla tomba di Pietro e di Paolo cfr. AMBROGIO (inno *Apostolorum passio*), PRUDENZIO, *Perist.* 11, 1-2. 12; PAOLINO NOLANO, *Epp.* 17, 1-2; 43, 1; 45, 1; GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ev.* 37, 9; COLOMBANO, *Epist.* 1. 5.

liturgica che vede i due apostoli accomunati), come frequente è fare leva sul legame Pietro-Roma, consueto il fermarsi sul rinnegamento e sul pianto di conversione di Pietro o sulla triplice interrogazione e la triplice risposta (questo sembra forse essere il passo più ricorrente), come pure sul racconto della pesca miracolosa o della Trasfigurazione o della tovaglia piena di animali di ogni tipo che viene calata dal cielo dinanzi a Pietro o di altri episodi della vita di Pietro presenti negli *Atti degli Apostoli*. La Caterina degli ultimi due anni è invece sobria sia quanto a rimandi testuali sia quanto a riferimenti alla persona di Pietro;

– per ciò che attiene a Pietro, a ciò che significano la sua vita e il suo ufficio, il passaggio dai primi secoli al XIV evidenzia un diverso modo di porsi. Accanto alla riflessione teologica che nei primi secoli conosce momenti importanti per la fondazione dell'ecclesiologia, si può rintracciare un persistere di linee, intuizioni, idee-luce, idee-forza che l'essere umano si passa, arricchendole, di generazione in generazione, di tempo in tempo, usando i mezzi di comunicazione disponibili, scritti e orali. Tutto questo fondato nella consapevolezza che le vere idee-luce-forza sono atemporali, pure se radicate nella situazione storico-personale di ciascuno e connesse al cammino situato nel tempo e nella storia.

Ho cercato di cogliere tale percorso di intuizioni, linee di pensiero che diventano linee di azione, pur sapendo che è difficile seguire il cammino di una idea, ancora di più quando, come nel caso di Caterina, analfabeta e illetterata, tale cammino si svolge lungo un percorso ricco di mediazioni «dialogiche»: penso alla luce derivante a Caterina dall'ascolto della predicazione e della conversazione dei suoi dotti seguaci e/o maestri, come alla illuminazione che le deriva dal suo incessante dialogo con Dio. Ho ritenuto opportuno presentare tale enucleazione di pensieri e riflessioni cateriniane in maniera rispondente allo stile e alle opere della Senese, cioè attraverso un susseguirsi di immagini e/o concetti (da qui la successione dei paragrafi nella mia relazione) e non piuttosto per mezzo di una sintesi organica, completa e strutturata che, peraltro, non si trova in Caterina (eccezion fatta, forse, per il *Dialogo della Divina Provvidenza*).

Si tratta di una indagine sulla presenza di linee di riflessione teologico-mistica petrina dai primi secoli al tempo di Caterina. Non una indagine su Pietro dai primi secoli cristiani (indagini di questo tipo esistono già<sup>5</sup>) fino a Caterina, bensì una ricerca su linee di continuità o innovazione, ampliamento o riduzione circa il modo di porsi da parte del popolo cristiano nei confronti di Pietro. In particolare, tale indagine va ad affrontare il tema in un periodo di «crisi», crisi per la situazione complessa e dolorosa dell'Italia percorsa dalle soldataglie delle compagnie di ventura dopo il ritorno del Papa da Avignone (il 17 gennaio 1377 Gregorio XI, francese, entrava in Roma e Caterina non c'era), crisi all'interno della Santa Chiesa rovinata da «membri putridi», crisi per la creazione di un antipapa (Clemente VII eletto il 20 settembre 1378 dai cardinali ribelli a Urbano VI, il quale era stato eletto l'8 aprile 1378, dopo la morte di Gregorio XI). E Caterina, che non era stata fisicamente presente al ritorno di Gregorio XI, arriva a Roma il 28 novembre 1378, essendo stata richiesta da Urbano VI la sua presenza di pacificatrice.

## 2. Il Cristo, Pietro, il Pontefice nell'esistenza di Caterina

Per entrare nell'argomento e nelle sue sfaccettature, sembra opportuno richiamare alla memoria ciò che accadde alla bimba Caterina<sup>6</sup>, quando nel 1353 all'età di sei anni, di ritorno a casa dopo una visita alla sorella Bonaventura, passando per Valle Piatta, «vide di faccia sospeso in aria, sopra il tetto della chiesa dei frati Predicatori, un

<sup>5</sup> Mi limito a rimandare soltanto ad alcune di esse, le più recenti e le più ampie: M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976; T.V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity: Attitudes Towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, Tübingen 1985; O. KNOCH, *Petrus im Neuen Testament*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, pp. 1-52; R.J. BAUCKHAM, *The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature*, Berlin-New York 1992 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 26), pp. 539-595. Un'ampia bibliografia su Pietro al termine della voce (redatta da P. Grech) *Pietro*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Treccani, 2000, pp. 175-194.

<sup>6</sup> L'episodio è narrato dal biografo RAIMONDO DA CAPUA, *Vita*, 29-30.

bellissimo trono ornato con magnificenza regale. Sopra, assiso come un imperatore, rivestito con abiti pontificali e con in capo la tiara, cioè la mitra monarchica e papale, sedeva il Signore Gesù Cristo Salvatore del mondo. Erano con lui Pietro, principe degli apostoli, Paolo e il santo evangelista Giovanni». La bimba rimane «come inchiodata alla terra e con lo sguardo fisso e senza battere ciglio» guarda «amorosamente il suo Salvatore e Signore che le si mostrava in questo modo per cattivarsi il suo amore». Egli la fissa con «occhi pieni di maestà», le sorride «con dolcezza», alza la mano destra su di lei e, «fatto il segno della santa croce come fanno i prelati, le diede il dono della sua eterna benedizione»<sup>7</sup>. Il forte scossone del fratellino Stefano distoglie gli occhi di Caterina dal guardare in alto e la visione scompare.

Il Cristo Pontefice, Salvatore e Redentore del mondo, Pietro Principe degli apostoli, Paolo, il glorioso apostolo, il santo evangelista Giovanni: le presenze della visione che trattiene la piccola Caterina contengono le linee e le «figure» che la Senese evidenzierà nelle sue opere e nella sua attività. Pietro per lei non è mai separato dal Cristo Pontefice, né è separato dagli Apostoli; l'uno e l'altro, il Pontefice e il Principe degli apostoli, sono fortemente presenti al momento storico in cui si snoda la vita di Caterina, come a tutta la sua attività. «Non il Bambino di Betlemme sta all'inizio della vita spirituale di Caterina, né il Cristo crocifisso ma il Cristo Pontefice [...] questi due concetti – Cristo e Pontefice – si imprimevano nella sua coscienza come realtà inscindibile. Cristo era il Pontefice, il Pontefice era Cristo»<sup>8</sup>. Accanto a questo episodio della vita di Caterina può essere utile a questo punto presentare, con un rapido tratteggio, la biografia di Pietro quale emerge dagli scritti della Benincasa, in particolare dal *Dialogo*, l'opera già conclusa prima dell'ultimo viaggio a Roma.

Nel tratteggiare la fisionomia dell'essere umano e nel delineare gli stati dell'anima, il suo ascendere per i tre scaloni (le potenze dell'anima), Caterina vede in Pietro e nel suo cammino storico quasi un esemplare e un prototipo dell'itinerario di ciascun essere umano. «È

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> L. TINCANI, *Santa Caterina da Siena per la Chiesa e per il Papa*, Roma 1963, 2ª ed., p. 10.



vero che [...] prima è imperfetta l'anima che perfetta; e dalla imperfezione debba giugnere alla perfezione, o nella vita mentre che vive, vivendo in virtù col cuore schietto e liberale d'amare Me senza alcuno rispetto, o nella morte ricognoscendo la sua imperfezione con proponimento che, se avesse tempo, servirebbe Me senza rispetto di sé»<sup>9</sup>. Così, « di questo amore imperfetto amava santo Pietro il dolce e buono Iesù, unigenito mio Figliuolo, molto dolcemente, sentendo la dolcezza della conversazione sua. Ma venendo il tempo della tribolazione venne meno, tornando a tanto inconveniente che non tanto che egli sostenesse pena in sé, ma cadendo nel primo timore della pena el negò dicendo che mai non l'aveva cognosciuto»<sup>10</sup>. «Pietro, [...] dopo la colpa della negazione che fece del mio Figliuolo, pianse. Il suo pianto era ancora imperfetto, e imperfetto fu infino quaranta dì, cioè dopo l'ascensione. Poi che la mia Verità ritornò a me secondo l'umanità sua, allora si nascosero Pietro e gli altri nella casa aspettando l'avenimento dello Spirito Santo sì come la mia Verità aveva promesso a loro. Essi stavano inserrati per paura; però che sempre l'anima, infino che non giogne al vero amore, teme. Ma perseverando in vigilia, in umile e continua orazione, infino che ebbero l'abondanza dello Spirito Santo, allora, perduto il timore, seguitavano e predicavano Cristo crocifisso»<sup>11</sup>. «Nella casa del cognoscimento di sé, con santa orazione, [...] i discepoli e Pietro perdettero la imperfezione loro, stando dentro in vigilia orazione, e acquistarono la perfezione. Con che? Con la perseveranza condita con la santissima fede»<sup>12</sup>.

Ciò che Caterina presenta di Pietro, ossia il Pietro di Caterina, è quanto emerge dagli scritti neotestamentari (in particolare, per Caterina, dai soli testi evangelici) e ha trovato spazio di approfondimento negli autori cristiani che si sono soffermati più a lungo e ampiamente su Pietro (e tali autori si soffermano non solo sui passi evangelici, ma anche su quelli degli *Atti* e delle *epistole*). Da tali scritti emerge la constatazione che Pietro è un essere mortale generoso e

<sup>9</sup> D. 60, ed. G. Cavallini, Siena 1995, 2ª ed., p. 154. Le citazioni del *Dialogo* le trarrò sempre da questa edizione di cui indicherò di volta in volta la pagina.

<sup>10</sup> D. 60, p. 154.

<sup>11</sup> D. 63, pp. 160-161.

<sup>12</sup> D. 66, p. 168.

fragile, *magnus negator poi amore confessor*<sup>13</sup>, un uomo che rinnega e ama<sup>14</sup>, egli non è la vera luce (come non lo era Giovanni il Battizzatore)<sup>15</sup>, è soltanto un pescatore illetterato e ignorante chiamato però dal Cristo<sup>16</sup>; come Mosè dubitò quando si accostò con il legno alla pietra Pietro dubitò dinanzi al legno della croce<sup>17</sup>; Pietro perse la fede quando vide il Cristo sulla croce<sup>18</sup>. Pietro è il solo che ebbe paura del mare, ma è il solo che camminò sul mare, il solo che per timore rinnegò il Signore, ma il solo che per amore seguì il Signore fino a cacciarsi nel pericolo<sup>19</sup>; ebbe fiducia poi vacillò, ma fu sollevato e rialzato<sup>20</sup>; Pietro vacilla nella fede perché presume delle sue forze, ma Cristo medico lo risana<sup>21</sup>. «Pietro azzardò più di quanto era capace di compiere [...] mostrò un amore sconsiderato perciò rinnegò [...]. Il Signore più tardi, dopo la Resurrezione, insegna a Pietro come si ama»<sup>22</sup>. Gesù rivelò Pietro a Pietro<sup>23</sup> nel metterlo dinanzi alla sua debolezza prima ancora che Pietro ne avesse sentore: quando Pietro sentì il gallo cantare capì e conobbe se stesso pienamente.

È forse da inserire nella linea e nel proseguimento di questa riflessione la dottrina di Caterina circa il «cognoscimento di sé» che si collega al «cognoscimento di Dio»?

Pietro è prefigurazione simbolica di noi credenti, in quanto simboleggia nella sua stessa persona sia i forti nella fede che i deboli<sup>24</sup>.

Quanto all'ufficio che Pietro deve assolvere, Caterina precisa che al glorioso apostolo Pietro e a tutti coloro che da lui le hanno ricevute o le riceveranno, Cristo ha dato le chiavi del Sangue; «di qui

<sup>13</sup> AGOSTINO, *Serm.* 111, 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 229/P, 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 4, 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 43, 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 352, 1, 4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 244, 1.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 299/C, 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 80, 6; 257, 3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 229/P, 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 296, 1.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 299, 7; 229/P, 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 76, 3-4.

all'ultimo di del giudizio àno e avaranno la medesima autorità che ebbe Pietro. E per neuno loro difetto non diminuisce questa autorità, né tolle la perfezione al sangue né ad alcuno sacramento»<sup>25</sup>. «[...] Chi spregia questo dolce vicario spregia il sangue; ché chi fa contra l'uno, fa contra l'altro, però ch'essi sono legati insieme»<sup>26</sup>.

Il servizio di Pietro e dei successori, la cui sorgente è l'amore, nasce dal fatto che, non potendo l'essere umano fare nulla a Dio perché Dio non ha bisogno di nulla, Dio ha dato il «mezzo del prossimo»; e qui «mezzo» ha significato e connotazione logistica. Caterina descrive un ordine-succezione di presenze: Dio, gli esseri umani, il singolo soggetto.

Anche per questa tematica Caterina si inserisce nella linea patristica. Agostino presenta in forma dialogica la richiesta-risposta di amore tra Gesù e Pietro e mette sulla bocca del Cristo questo discorso indirizzato a Pietro: «Quale vantaggio mi dai con il fatto che mi ami? Mostra l'amore nelle mie pecore. Quale dono mi offri amandomi, se ti ho dato io di amarmi? Ma hai dove mostrare il tuo amore per me, hai dove praticarlo: *pasci le mie pecore*»<sup>27</sup>. Se a Dio non si può fare nulla, ai figli di Dio si può fare un «servizio».

La Chiesa ha ricevuto le chiavi del regno dei cieli e così in essa, per mezzo del sangue di Cristo per opera dello Spirito Santo, si ha la remissione dei peccati<sup>28</sup>.

Pietro diventa esemplare di povertà, di fede, di obbedienza e illumina la Chiesa con la predicazione, la dottrina e, «ne l'ultimo, col sangue»<sup>29</sup>. Il martirio collega Pietro con gli altri martiri («gli apostoli povarelli e gli altri gloriosi martiri, Pietro Pavolo Stefano e Lorenzo»<sup>30</sup>), come fondamento della Chiesa. In sintesi, ci si trova per Caterina dinanzi ad una realtà che, partendo da una forte esperienziale immagine visiva nell'infanzia, penetra sempre più, con il passare degli anni, in ciò che la Senese pensa, approfondisce, opera. E, in tut-

<sup>25</sup> D. 115, p. 322.

<sup>26</sup> L. 171.

<sup>27</sup> AGOSTINO, *Serm.* 253, 2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 214, 11.

<sup>29</sup> Cfr. D. 119, 146, 151.

<sup>30</sup> D. 151.

to ciò, Caterina, pur innestandosi in un filone di pensiero su Pietro che percorre tutti i secoli cristiani, sembra continuarne alcuni elementi, ignorarne altri e, comunque, anche dove si pone in linea di continuazione, ella è tutta presa dalla particolarmente dura situazione storica della Chiesa negli anni 1378-1380, per cui tutto è vissuto in funzione di questo. E, soprattutto, in questi ultimi due anni l'attività e la vita di Caterina sono totalmente monopolizzate dalla vita e dalla riforma della Chiesa. La stessa figura di Pietro cede il posto alla Chiesa.

### 3. La Chiesa, navicella (e cattedra)

Raccolgo in primo luogo qualche passo dalle *Orazioni* di Caterina, testi particolarmente singolari in quanto non sono scritti né dettati dalla Senese: si tratta di *orationes et postulationes profundas atque devotas* che *clara voce* Caterina proferebat nelle tre ore e più in cui, dopo la Comunione, rimaneva assorta e rapita in Dio, con il quale dialogava; orazioni e domande che i suoi discepoli raccoglievano dalle sue labbra e che redigevano in scritti da parola a parola<sup>31</sup>. Sono, in fondo, squarci dell'anima di Caterina che lasciano sprizzare, pieno di freschezza e di concretezza, il suo vivere personale più genuino e profondo.

Ai primi mesi del soggiorno romano, precisamente al 18 gennaio 1379, festa della Cattedra di S. Pietro a Roma, è da ascrivere la orazione VI. In essa Caterina invoca Cristo, Medico celestiale e Amore inestimabile, perché soccorra la navicella della Chiesa per i meriti di Pietro il suo conduttore (i meriti di Pietro = il sangue del martirio di Pietro); si ripromette di usare il mezzo della preghiera finché la Chiesa non avrà il refrigerio necessario; chiede che «le facce delle anime siano lavate» dal peccato col sangue sparso sulla croce; implora aiuto per il vicario che è guardiano della cattedra di Pietro: «che tu il facci tale quale vuoi che sia il successore di questo tuo vecchicciuolo di Pietro».

<sup>31</sup> È la testimonianza di fr. Bartolomeo Dominici riportata in *Il Processo Castellano*, a cura di M.-H. Laurent, pp. 328-329.

In un altro momento (il 14 febbraio 1379) pregherà: «voglio che del vicario tuo facci un altro te, però che molto maggiormente ha bisogno di lume egli che gli altri, però che egli ha a dare lume a tutti»<sup>32</sup>. Il lavare la faccia dell'anima avviene sia tramite l'opera del ministro («il ministro versa sopra la faccia de l'anima el sangue de l'umile agnello»<sup>33</sup>), sia perché l'uomo nella croce «ha trovato il bagno nel quale ha lavato la faccia dell'anima sua dalla lepra della colpa»<sup>34</sup>. Dei fedeli che pregano «tu vuoi che si faccia uno muro»<sup>35</sup> col quale s'appoggi el muro della santa chiesa»<sup>36</sup>, ed ancora: «con la rugiada de' servi tuoi levarai la guerra e le tenebre e renderai pace e lume alla sposa tua»<sup>37</sup>; «nel tuo lume medesimo cognosco la mia necessità e le necessità de la tua chiesa e di tutto il mondo; e però che nel lume cognosco domando questo da te: che tu svisceri l'anima mia per la salute di tutto el mondo»<sup>38</sup>. «Volgi, volgi misericordioso Padre l'occhio della pietà sopra la sposa tua e sopra el vicario tuo; nascondilo sotto l'ale della misericordia tua, acciò che gl'iniqui superbi non gli possano nuocere e a me concede grazia che io distilli el sangue e coli le mirola dell'ossa mie in questo giardino della santa Chiesa»<sup>39</sup>.

Tematiche, metafore, esortazioni si succedono attraverso un linguaggio in cui c'è spazio soltanto per l'essenziale e in cui emerge con forza nuova ciò che nuovo non è in Caterina, perché da sempre le sta fortemente e profondamente a cuore.

Nuovo e del tutto originale è il rivolgersi a Pietro con una espressione attributiva, singolare e gravida di affetto: «questo tuo vecchiacciuolo di Pietro» (*huius vetulelli Petri*<sup>40</sup>, recita il testo latino della orazione); «vecchiacciuolo» è un termine con suffissazione affettivamente connotata, in maniera analoga all'esprimersi di Caterina

<sup>32</sup> O. 20, p. 230, ll. 105-108. Cito le *Orazioni* dalla edizione di G. Cavallini, Roma 1978, indicandone, di volta in volta, la pagina e le linee cui mi riferisco.

<sup>33</sup> O. 7, p. 66, ll. 22ss.

<sup>34</sup> O. 12, p. 148, ll. 135ss.

<sup>35</sup> Per la matrice biblica dell'espressione, cfr. *Apoc* 21, 12 ss.

<sup>36</sup> O. 7, p. 68.74, ll. 32ss. 104-105.

<sup>37</sup> O. 10, p. 114, ll. 109-110.

<sup>38</sup> O. 13, p. 158, ll. 9-12.

<sup>39</sup> O. 8, p. 90, ll. 115-120.

<sup>40</sup> Cfr. O. VI, p. 63, l. 27.

nei confronti di Paolo, quando lo chiama «Pavoloccio»<sup>41</sup>. L'appellativo «vecchiacciuolo» non ha riscontro alcuno: certo a Pietro in questa orazione viene dato grande peso, in quanto egli è colui per i cui meriti Caterina può chiedere al Cristo di dare aiuto alla Sua sposa; la presenza del possessivo e del diminutivo («questo tuo vecchiacciuolo di Pietro») esplicita il rapporto di affetto che Caterina evidenzia tra il Cristo e Pietro. Altrove Caterina, esplicitando il suo modo di rapportarsi a Pietro, scriverà a Urbano VI: «Godo che questa dolcissima madre Maria e Pietro *dolce*, principe degli Apostoli v'ha rimesso nel luogo vostro»<sup>42</sup>.

Se l'espressione «questo tuo vecchiacciuolo di Pietro» è priva di antecedenti patristici, la metafora della navicella, la metafora della cattedra<sup>43</sup> e le altre metafore sono invece ben attestate.

La navicella è immagine dalle molteplici significazioni<sup>44</sup>, che viene usata da Caterina – ma prima di lei da Ambrogio<sup>45</sup>, come da Rabano Mauro<sup>46</sup> – per indicare la Croce, così anche per designare l'anima<sup>47</sup> o per designare la Chiesa<sup>48</sup>. Massimo di Torino<sup>49</sup>, com-

<sup>41</sup> *Lett.* 206, nell'edizione Misciattelli corretta da Dupré Theseider-Volpato.

<sup>42</sup> *Lett.* 351.

<sup>43</sup> Per la metafora della cattedra in Caterina e i suoi antecedenti patristici, cfr. M.G. BIANCO, *Temi patristici...*, cit., p. 71. Anche Colombano, in un contesto di incertezza dottrinale (scisma dei Tre Capitoli), guarda al vescovo di Roma come «maestro», nonostante la posizione debole del magistero pontificio in quei momenti, e in *Epist.* 1, 8 (SLH 2, p. 10, 3-10) esprime il suo desiderio di Roma non per la città in sé e per sé, ma per gli insegnamenti del suo vescovo (Gregorio Magno). E nell'*Epist.* 5 (11, p. 48, 15-17) a Bonifacio IV, scritta da Bobbio nel 614 un anno prima di morire, Colombano precisa di essere interessato a Roma soltanto come cattedra di Pietro: *Nos enim, ut ante dixi, devincti sumus cathedrae sancti Petri; licet enim Roma magna est et vulgata, per istam cathedram tantum apud nos est magna et clara.*

<sup>44</sup> Cfr. M.G. BIANCO, *Temi patristici...*, cit., p. 68.

<sup>45</sup> AMBROGIO, *De Spiritu Sancto*, I 9, PL 16, 760 B: *lignum igitur illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis vectura nostra est, non poena: alia enim salus non est, nisi vectura salutis aeternae.*

<sup>46</sup> RABANO MAURO, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, PL 112, 1005 A: *navicula, crux Christi, ut in Evangelio: ascendit Iesus in naviculam, et transfretavit, et venit etc., quod ascendens Christus crucem exiit de mundo, et venit ad caelestem patriam.*

<sup>47</sup> Cfr. ad es. *Ll.* 30. 126. 127. 132. 139. 172. 195. 246. 331; *D.* 95, ecc.

<sup>48</sup> Cfr. ad es. *Ll.* 351. 370; *O.* VI, p. 60, l. 6, ecc.

<sup>49</sup> MASSIMO DI TORINO, *Serm.* CX, 1 (CCL 23, ed. A. Mutzenbecher, 1962, p. 427).

mentando Luca 5, 10 («non temere d'ora in poi sarai pescatore di uomini»), precisa che il Salvatore promette a Pietro non ciò che Pietro conosce, ma qualcosa che egli ignora completamente, e la nave che viene data da reggere a Pietro è la Chiesa: *ipsa enim navis est, quae de mundanis turbinibus velut de fluctibus elevatos non necare* (come fa la barca con i pesci che trae dalle onde del mare) *sed vivificare consuevit*: si tratta dunque di una barca diversa da quelle note. Nella *Orazione VI* la Chiesa è la navicella del Cristo, che egli, «attore de la pace», ha affidato a Pietro consegnandogliela, così che la navicella è di Cristo ed è di «santo Pietro»<sup>50</sup>.

Il rapporto Cristo-Pietro in Caterina è segnato da una forte interrelazione, quasi un interscambio, qualcosa di analogo a ciò che si legge in Agostino<sup>51</sup>: *commendabat Petro Christus agnos suos pascebat, qui pascebat et Petrum*. Cristo pasce Pietro e gli affida il suo gregge da pascere. «Cristo è il pastore dei pastori e i pastori sono del Pastore e le pecore con i pastori sono sotto il Pastore»<sup>52</sup>. Questo poggia su una riflessione molto accentuata e ripetuta dal pastore Agostino ai suoi fedeli. Cristo dice a Pietro: «pasci le mie pecore, non gli dice: pasci le tue pecore»<sup>53</sup>. Il testo del Vangelo di Giovanni (21, 15-17) figura tra i passi «petrini» che Agostino utilizza e commenta più frequentemente e il dialogo tra Gesù e Pietro, con la triplice domanda: mi ami tu? e la triplice risposta dell'apostolo, cui segue l'affidamento del gregge di Cristo a Pietro, serve al vescovo di Ippona per presentare agli ascoltatori Pietro come colui che per timore nega rispondendo alle domande di una serva, ma confessa poi il suo amore rispondendo alla triplice domanda del Cristo.

A Urbano VI Caterina ricorda che Dio lo ha posto come «pastore sopra le pecorelle sue di tutta la religione cristiana»<sup>54</sup>. Caterina, però, piuttosto che la metafora del gregge, sembra privilegiare la metafora della navicella, anche se, quanto ai contenuti e ai risvolti operativi e mistici, navicella e gregge, nocchiero e pastore sembrano equivalersi.

<sup>50</sup> O. 6, p. 60, ll. 9-10.

<sup>51</sup> AGOSTINO, *Serm.* 146, 1.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 138, 5.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, *Serm.* 146, 2; 147/A, 2,5; ecc.

<sup>54</sup> *Lett.* 291, 112.

Cristo viene da Caterina richiesto di «condurre essa navicella» e «ordinare a sé li servi suoi a ciò che tolte via le tenebre, apparisca l'auro-ra de la luce di quelli che sono piantati ne la tua chiesa per puro desiderio de la salute de l'anime»<sup>55</sup>. Le espressioni contengono un forte accumulo di allusioni evangeliche con riscontri anche patristici. Vorrei rimandare ad un passo di Ambrogio che presenta la nave della Chiesa con le vele (la croce del Signore) gonfiate dal soffio dello Spirito Santo, perciò atta a navigare nel mare del mondo e atta ad essere per Pietro una nave da pesca<sup>56</sup>. Gli autori antichi indulgiano nel descrivere la barca-nave che è la Chiesa, il suo muoversi sul mare di per sé infido e tempestoso, il poter essere squassata dai flutti<sup>57</sup>, il consentire a chi naviga in essa di non affogare inghiottito dalle onde<sup>58</sup>. Caterina si sofferma sulla «navicella» senza ulteriori riflessioni, quella «navicella della santa Chiesa» che ha dinanzi allo sguardo entrando in S. Pietro, la navicella nella quale ella continua a «lavorare» dall'ora della terza all'ora del vespro consumando e distillando la vita sua. Il «ricordamento della necessità della santa Chiesa e di tutto il popolo cristiano» riempie la memoria di Caterina ed ella dona la sua vita con l'unica aspirazione che il popolo e il padre loro (il successore di Pietro) abbiano almeno un poco di pace e accordo sereno<sup>59</sup>. Per conseguire questo fine, Caterina ha «voglia di mettere il sangue e la vita, e distillare le medolle dell'ossa nella santa Chiesa», pur sentendosene indegna e pregando la infinita bontà di Dio di renderla degna perché è tempo «che li fiori de' santi desideri si debbono aprire»<sup>60</sup>. Distillare, dare a goccia a goccia il sangue, colare le midolla dell'ossa è soltanto una immagine espressiva del dono di sé totale e concreto che Caterina non solo intende fare, ma effettivamente fa, di tutta la vita sua.

<sup>55</sup> O. VI, p. 60, ll. 5-13.

<sup>56</sup> Cfr. AMBROGIO, *De virg.* 18, 119 ss.: *cur enim navis eligitur in qua Christus se-deat, turba doceatur, nisi quia navis Ecclesia est, quae pleno Dominicae crucis velo Sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo? In hac navi piscatur Petrus [...]*.

<sup>57</sup> Cfr. AMBROGIO, *In Lc.* 68 ss.

<sup>58</sup> Cfr. AGOSTINO, *Serm.* 75, 2-3.

<sup>59</sup> *Lett.* 373.

<sup>60</sup> *Lett.* 306.

4. *Pietro, i cristiani, il Pontefice*

Pietro è il conduttore della navicella di Cristo<sup>61</sup>, il nocchiero di cui Caterina, negli scritti di questo ultimo periodo della sua vita, sembra voler far emergere il rapporto con la Chiesa e con il Cristo, un rapporto di affettuosa reciprocità e appartenenza (cfr. ad esempio l'espressione «questo tuo vecchiacciuolo di Pietro»), Pietro visto nell'apice cronologico della sua esistenza, il Pietro vecchiacciuolo, cioè l'uomo-discepolo, insieme fedele e infedele, credente e titubante, che ha però consumato per Cristo e per il suo gregge, per la navicella del Cristo, le varie fasi della sua esistenza. L'esistenza di Pietro, che approda al ricevere e dover «reggere» la barca del Cristo, si era avviata col lasciare la sua barca e le sue reti, un gesto ampiamente presente e commentato nei primi secoli, in cui si evidenzia come lasci le infinite ricchezze del mondo chi lascia tutto quello che ha, anche se è poca cosa<sup>62</sup>, giacché Dio guarda l'attitudine interiore, la volontà di chi dà, non l'entità del dono; simile appare dinanzi a Dio chi lascia carri e cavalli e chi disprezza un asino<sup>63</sup>.

I tratti biografici che Caterina offre di Pietro fanno penetrare nel mondo interiore dell'apostolo, paradigmatico non solo per i suoi successori, ma per ciascun credente, discepolo del Cristo. La grandezza di Pietro è il Cristo, il fatto che Cristo abbia chiamato lui, povero e illetterato pescatore, presuntuoso delle sue forze e delle sue capacità, un essere umano imperfetto, ma essere umano genuino, che ama Gesù in maniera imperfetta (ama perché sente «la dolcezza della conversazione» del Cristo), un essere che solo alla fine della vita ha imparato come amare il Signore Gesù e potrebbe cominciare a servirLo senza pensare a sé. E questo avviene non per capacità o virtù di Pietro, ma come conseguenza della morte in croce e resurrezione del Cristo, avviene come conseguenza della venuta dello Spirito Santo, l'Amore perfetto che dona di amare in verità. Nella casa del «co-

<sup>61</sup> O. VI, p. 60, ll. 5-6.

<sup>62</sup> Cfr. ASTERIO DI AMASEA, *Hom. VIII*, PG 40, 276 A-B; GIROLAMO, *Tract. in Marc. Evang.* I 13-31 (ed. G. Morin, CCL 78, 1958 II ed., 463 ss.).

<sup>63</sup> Cfr. ASTERIO DI AMASEA, *Hom. VIII*, PG 40, 276 B.

gnoscimento di sé», perseverando in umile e continua preghiera, Pietro perde il timore e va dietro al Signore, predicando Lui crocifisso. Attraverso Pietro, Caterina celebra ancora l'amore del Padre, di Dio Trinità che vuole salvare la creatura, quell'essere che Egli ha posto nel mondo soltanto per amore. Un discorso encomiastico di Asterio di Amasea (fine IV-inizio V, un autore che letterariamente dipende dai Cappadoci, poco incline alla speculazione ha lasciato omelie di carattere spirituale), rivolto ai principi degli apostoli Pietro e Paolo<sup>64</sup>, tratteggia la figura interiore e spirituale, paradigmatica, di Pietro sincero discepolo di Cristo, pescatore semplice, prima conquista del Cristo<sup>65</sup> e ne mette in risalto alcuni elementi: Pietro è pietra della fede, fondamento (θεμέλιον) e base della Chiesa, pietra grande e forte (λίθος μέγας καὶ καρτερός) per portare i cristiani edificati sopra la pietra di fondamento verso l'alto, cioè al domicilio della nostra speranza. Per Pietro reso mistagogo genuino e fedele della religiosità, la Chiesa sta salda e tutti noi cristiani dall'Oriente all'Occidente stiamo saldi. Pietro edifica non con pietre materiali, ma con parole e azioni compiute per l'energia dello Spirito Santo. Pietro il pescatore, che si procura il cibo con le proprie mani, privo di cultura, quello di cui si può dire qualsiasi cosa spregiativa, in un colpo solo conquista tremila persone<sup>66</sup>. Chiamato per primo, trovato sulla riva del mare, luogo aspro, immagine dell'asprezza del vivere, seguì il Signore; primo tra i cristiani tenne in poco conto le cose mondane e ad esse antepose le cose spirituali e sopramondane<sup>67</sup>.

Ritornano in Caterina alcuni elementi illustrativi della interiorità di Pietro, che si fanno indispensabili per i discepoli e per i suoi successori, per Urbano VI nel momento specifico: l'essere fondato in carità, il disporsi a morire per amore di Dio e delle anime («anima» per Caterina significa «persona», essere umano completo), essere privi dell'amore proprio di se medesimo (perché chi è nell'amore proprio non solo non si dispone a dare la vita, ma non vuole sostenere neuna piccola pena), entrare nella «cognoscenza di sé», non allentare «il fuo-

<sup>64</sup> Si tratta di *Hom. VIII* che si legge in PG 40, 264-300.

<sup>65</sup> Cfr. PG 40, 282, A-B.

<sup>66</sup> Cfr. PG 40, 268 C-270 D.

<sup>67</sup> Cfr. PG 40, 274 D.

co del santo desiderio»<sup>68</sup>. Caterina precisa che l'invitare a perfetta carità nasce dalla consapevolezza che «sempre che siamo peregrini e viandanti in questa vita, potiamo crescere in perfezione di carità, [...] cioè nutrirci continuamente col fuoco del santo desiderio, partorendola, come buono pastore, sopra li sudditi vostri»<sup>69</sup>.

La presenza di Pietro e dei suoi successori ricorda a Caterina soprattutto una verità di fondo: Dio, che ha fatto l'uomo, «non lo salva senza esso uomo» (e questo è un concetto anche agostiniano). Il vicario di Cristo, la sua capacità di liberare l'uomo «dagli legami dei peccati» per ciò che Dio gli ha concesso<sup>70</sup>, ridice pertanto all'umanità la potenza dell'amore di Dio che fa «misericordia a questo mondo»<sup>71</sup>, passando attraverso persone a ciò deputate. Nel frangente dello scisma, Caterina si rivolge al «sommo Idio (sic!)» con queste parole: «Io grido oggi (il giorno della Circoncisione del 1380) a te, amore mio Dio eterno, che facci misericordia a questo mondo, e che tu gli dia il lume a conoscere esso tuo vicario con la purità della fede, de la qual ti prego che tu gli vesti, Dio mio e dāgli il lume che tutto il mondo il seguiti. Dato a esso il lume sopra naturale, da poi che tu hai dotato esso tuo vicario dandoli cuore virile, sia condito de la tua santa umiltà; e però non cesserò mai di bussare alla porta de la tua benignità, amore mio, a ciò che tu lo esalti. Manifesta adunque in esso la tua virtù, a ciò che il suo cuore virile sempre brugi del tuo santo desiderio, e sia condito de la tua umiltà, e con benignità carità purità e sapienza tua proceda nelli suoi atti; e così tiri a sé tutto il mondo. [...] Illumina ancora li avversarii suoi, li quali con li cuori incircoscisi fanno resistenza allo Spirito Santo e sonno contrarii a la tua onnipotenzia, bussando a la porta de l'anime loro, perché non possono essere salvati senza te. [...] Siano adunque reducti a te acciò che non periscano»<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> L. 291. Per il desiderio, cfr. GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ev.* 25, 1-5; RABANO MAURO, *De vita b. Mariae Magdalenae* 26, PL 112, 1471 C ss.; è tematica presente anche in autori domenicani, cfr. ad es. Giordano di Sassonia.

<sup>69</sup> L. 291.

<sup>70</sup> Cfr. O. 14, p. 170, ll. 36 ss.

<sup>71</sup> O. 14, p. 170, l. 40.

<sup>72</sup> O. 14, pp. 170-174, ll. 39-62.

Subito dopo Caterina esprime il suo compito e il suo posto: «E perché hanno offeso te, Dio di somma clemenza, punisce gli peccati loro in me. Ecco adunque il corpo mio, il quale recognosco da te, e te l'offerisco: diventi ancudine per essi, a ciò che le loro colpe siano contrite»<sup>73</sup> (e «contrite» nel linguaggio cateriniano ancora saporoso di latino significa «rotte, spezzate»). E trova anche ciò che compete al successore di Pietro: «perché veggo che tu hai dotato il detto tuo vicario naturalmente di cuore virile, umilmente e supplice ti prego che infondi nell'occhio dell'intelletto suo il lume soprannaturale, perché sì fatto cuore è atto a la superbia se non gli si agiogne questo lume acquistato per puro affetto di virtù. [...] Affrettati, o Trinità eterna, perché a te non è difficile fare di qualche cosa, avendo fatto ogni cosa di niente, e di purgare i vizi»<sup>74</sup>.

Questi sono tutti elementi cateriniani e, insieme, della tradizione patristica<sup>75</sup>, che trovano nella vita e nelle opere di Caterina una presenza ripensata e ripresentata attraverso la sua persona di giovane donna dalla «doppia cittadinanza», senese e romana.

##### 5. Pietro e i dodici a pesca

La navicella della Chiesa vede Pietro in compagnia degli altri apostoli, chiamati a lavorare con lui nella pesca e guidati dalla voce del Maestro che indica dove e come pescare. Massimo di Torino, nel prosieguo del discorso cui ho già fatto riferimento<sup>76</sup>, si sofferma a presentare il *mysticus intellectus* della pesca di Lc 5, 1-11, stabilendo tra la rete dei pescatori e la fede una similitudine: come la rete non fa vagare i pesci che racchiude, la fede non permette che errino coloro che raccoglie; come la rete conduce sino alla nave come in un seno i pesci che ha catturato, la fede conduce al riposo della pace quelli che raccoglie come in un grembo. La similitudine racchiude, però, una

<sup>73</sup> O. 14, p. 174, ll. 63-66.

<sup>74</sup> O. 14, p. 174, ll. 67 ss.

<sup>75</sup> Per l'amore di Pietro cfr. in particolare AGOSTINO, *Serm.* 229/N/O/P.

<sup>76</sup> Cfr. *supra*; si tratta di MASSIMO DI TORINO, *Serm.* CX, 1-2 (CCL 23, ed. A. Mutzenbecher, 1962, pp. 427-428).

differenza sostanziale: la rete che raccoglie i pesci dà loro la morte, la fede dà la vita. La pesca della notte non produce risultati, così Pietro capisce che non è stata di giovamento l'industria umana, ma lo sarà il dono del Salvatore. Quando Pietro getta nuovamente le reti in mare nella parola, questo significa che egli getta le sue parole nel Cristo; quando egli lascia in mare le reti sulla parola del Maestro, vuol dire che dilata le sue parole nel nome del Salvatore e con tali parole può salvare le anime.

Una bella amplificazione circa la comprensione mistica della pesca di Pietro e dei discepoli si legge in Caterina<sup>77</sup> che, nelle parole del Padre, sente congiunte la pesca prima della Resurrezione (la pesca di *Lc* 5, 4-8) e la pesca dopo la Resurrezione (la pesca di *Gv* 21, 1-8): «[...] tirando a sé la rete e richiudendola nel cognoscimento di loro, pigliano tanta abbondanza di pesci d'anime che si conviene che chiamino il compagno perché gli aiuti a trarli della rete, però che solo non può. Perché nello streggere e nel gittare gli conveniva la compagnia della vera umiltà, chiamando il prossimo per dilezione, chiedendo che gli aiuti a trarre questi pesci de l'anime. [...] O figliuola dolcissima, se tu considererai punto l'atto che fece il glorioso apostolo Pietro, il quale si conta nel santo Evangelio, che gli fece fare la mia Verità quando gli comandò che gittasse la rete nel mare, rispondendo Pietro che tutta la notte s'era affadigato e veruno n'aveva potuto avere, dicendo: "ma nel comandamento e a la parola tua io la gittarò", gittandola ne prese in tanta abbondanza che solo non poté tirarla fuore, e si chiamò i discepoli che l'aitassero. Dico che in questa figura, la quale fu in verità così, ma figura t'è per quello che detto Io t'ò, tu la trovarrai che ella t'è propria. E fo a saperti che tutti i misteri e modi che tenne la mia Verità nel mondo, co' discepoli e senza i discepoli, erano figurativi dentro ne l'anima de' servi miei. [...] Dissiti che Pietro al comandamento del Verbo gittò la rete. Sì che fu obediante, credendo con fede viva poterli pigliare, e però ne prese assai, ma non nel tempo della notte. Sai tu quale è il tempo della notte? È la oscura notte del peccato mortale, quando l'anima è privata del lume della grazia. In questa notte veruna cosa prende, però che gitta l'affetto suo

<sup>77</sup>D. 146, pp. 485-488.

non nel mare vivo ma morto, dove trova la colpa che non è cavelle. Indarno s'affadiga con grandi e intollerabili pene senza utilità: fannosi martiri del dimonio e non di Cristo crocifisso. Ma apparendo il dì che egli escie dalla colpa e torna allo stato della grazia, appariscie nella mente sua i comandamenti della legge, i quali gli comandano che gitti questa rete nella parola del mio Verbo, amando me sopra ogni cosa e il prossimo come se medesimo. Allora con obediencia e col lume della fede, con ferma speranza, la gitta nella parola sua, seguitando la dottrina e le vestigie di questo dolce e amoroso Verbo e discepoli».

Pietro e i discepoli, dunque, riescono a pescare quando si muovono nella obbedienza, con la fede, che è la luce del giorno, e con la speranza, fonte di fermezza: a queste condizioni possono gettare la rete nella parola del Verbo.

## 6. Conclusione

A conclusione di questa, sia pur settoriale, analisi, ci si rende conto che arrivano a Caterina, attraverso le fonti di cui poteva disporre e cioè precipuamente l'ascolto di sermoni e dialoghi dei suoi maestri-discepoli, le molteplici linee tendenziali circa la riflessione su Pietro a partire dai primi secoli cristiani, quella tendente a garantire e fondare storicamente e geograficamente la presenza di Pietro a Roma, quella che dà la preminenza a Pietro come capo della Chiesa, quella di una riflessione esistenziale spirituale-mistica. Tra esse Caterina, almeno negli ultimi due anni di vita, sembra prediligere il filone esistenziale, che le consente di esplicitare, sempre sotto forma di dialogo, la sua passione e la sua ansietata azione per la Chiesa e per il popolo cristiano. Inoltre, Pietro non è una tematica esplicitata da Caterina nelle opere degli ultimi suoi due anni di vita. In questo tempo non c'è enfasi, ma neppure attenzione forte e riflessione profonda e particolare, su Pietro in sé e per sé. C'è invece presenza costante di Caterina a ciò cui Pietro rimanda, la sua realtà di colui che, come persona e nella persona dei successori, è «il dolce Cristo in terra», a cui è affidata la sposa del Cristo, la Chiesa. Di fatto, negli anni 1378-1380, Caterina è totalmente presa dalla situazione concreta e attuale della



Chiesa, dei pastori e dei fedeli. Di essa si occupa, per essa lavora, anzi «distilla» la vita sua, donandola goccia a goccia, come i martiri hanno fatto col loro sangue.

La persona del Cristo, la Sua vita, il Suo messaggio, la Sua presenza storica che dice ad ogni essere umano di ogni epoca l'amore di Dio Padre, è il nucleo essenziale della vita e dell'opera della Benincasa. La figura del Cristo Pontefice, che aveva colpito la sua attenzione e conquistato la sua persona quando era ancora una piccola bimba, rimane durante tutta l'esistenza di Caterina il perno del suo pensare e del suo agire, il punto di riferimento totale. Nella luce che deriva a Caterina da questa presenza forte e totalizzante del Cristo Pontefice è da situare la figura di Pietro, principe degli Apostoli e vicario di Cristo, cui il Cristo ha affidato le *sue* pecore e ha dato da reggere la *sua* Chiesa (le pecore sono di Cristo, come il «potere» è prestato). E Caterina estrinseca tutto il suo amore per Cristo – quell'amore che arriva allo scambio mistico del cuore tra lei e il Cristo – nell'amore per la Chiesa e per il vicario di Cristo, il successore di Pietro, nel lavorare per la Chiesa e per il Pontefice, cioè per l'unità della Chiesa, per la pace, per l'unione tra il dolce Cristo in terra e tutti i credenti in Cristo.

Caterina è solita tornare sui concetti fondamentali e ripeterli: monotonia? povertà di idee? uno stile di impostazione esistenziale e personale? Riprendo una suggestione presente in una conferenza inedita di L. Tincani sulla *Pedagogia cateriniana*, che riflette sulla ripetitività di Caterina, citando Giustino filosofo di Atene<sup>78</sup>: «Se vi ripeto la stessa cosa, lo faccio perché so di non dire niente di assurdo, perché altrimenti bisognerebbe dire che è ridicolo che il sole la luna e le altre stelle seguano la stessa via e operino la rivoluzione delle stagioni, ridicolo che il calcolatore cui domandate quanto fanno due volte due non cessi di ripetervi la parola che egli vi ha sovente detta: quattro; ridicolo che tutte le altre cose, che sono fermamente riconosciute per vere, siano sempre ripetute e riconosciute». «E noi – prosegue la Tincani – vorremmo anche aggiungere che è proprio delle grandi menti avere poche idee, perché sanno averne di così grandemente

<sup>78</sup> Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 85, 5.

comprehensive e di così profondamente sintetiche che, in quelle poche, sta la soluzione di una moltitudine di problemi, e la loro fecondità è inesauribile»<sup>79</sup>. In Caterina emerge uno stretto rapporto, una effettiva unità, tra pensare, credere, vivere, operare. Mi piace riascoltarne l'espressione in un passo della *lettera* 373 (a Raimondo da Capua, febbraio 1380): «Con questo e con molti altri modi, i quali non posso narrare, si consuma e distilla la vita mia in questa dolce Sposa, io per questa via, e i gloriosi martiri col sangue. Prego la divina Bontà che tosto mi lassi vedere la redenzione del popolo suo. Quando egli è l'ora della terza, e io mi levo dalla messa, e voi vedreste andare una morta a Santo Pietro; ed entro di nuovo a lavorare nella navicella della santa Chiesa. Ine mi sto così infino presso all'ora del vespero; e di quello luogo non vorrei escire né di né notte, infino che io non veggo un poco fermato e stabilito questo popolo col padre loro. Questo corpo sta senza veruno cibo, eziandio senza la gocciola dell'acqua; con tanti dolci tormenti corporali, quanto io portassi mai per veruno tempo: in tanto che per uno pelo ci stia la vita mia. Ora non so quello che la divina Bontà si vorrà fare di me: ma quanto a quello che io mi sento [...] mi pare che questo tempo io il debba confermare con un nuovo martirio nella dolcezza dell'anima mia, cioè, nella santa Chiesa: poi, forse che mi farà resuscitare con lui; porrà fine e termine sì alle mie miserie e sì a' crociati desiderii»<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Cfr. L. TINCANI, *Pedagogia cateriniana*, testo inedito di una conferenza tenuta a Roma il 29 aprile 1929, p. 6 (cfr. Archivio Missionarie della Scuola).

<sup>80</sup> *Let.* 373.

1. *Luce e tenebre*

Le *Orazioni* di Caterina non sono certo del «prêt à prier». Il disorientamento culturale, lo *choc* delle immagini, la densità teologica, ci riservano molte sorprese. Si tratta di una raccolta che ad una prima lettura risulta difficile, poiché in essa si mescolano invocazioni, allusioni a circostanze storiche, argomenti psicologici e sviluppi teologici di grande ampiezza: sulla Trinità e sulla storia della Salvezza, su questo Dio ineffabile e inaccessibile nella sua Essenza, ma di cui troviamo traccia nell'esperienza umana.

Pertanto, nelle *Orazioni*, come nei Salmi, a volte teologicamente molto densi, alcuni passaggi di grande semplicità attraversano il tempo come grida di amore che non hanno bisogno di alcun commento:

Non cesserò mai  
di bussare alla porta della tua benignità,  
amore mio [...] (XIV, p. 140).

Vi sono ritornelli penitenziali, «*Peccavi Domino, miserere mei*» e ritmi equilibrati costruiti su questo senso dei contrari. Questi ultimi sono elementi costitutivi della personalità spirituale di Caterina: le opposizioni tra luce e tenebre, amore e odio, veste fetida e veste splendente, grandezza eterna e bassezza peritura, debolezza dei figli di Adamo e forza dei figli di Dio.

Tu sei vita e io morte,  
 tu sapienza e io stoltezza,  
 tu luce e io tenebre,  
 tu infinito e io finita,  
 tu somma drittura e io miserabile stortura,  
 tu medico ed io inferma (XX, p. 44).

Di orazione in orazione e di immagine in immagine (l'innesto, le vesti...), Caterina si stupisce davanti all'ammirabile scambio della redenzione. L'oscillazione delle frasi ritma i suoi slanci verso Dio come l'oscillare dei passi verso il luogo incandescente.

Facendo te piccolo, hai fatto grande l'uomo;  
 satollato di obbrobi, l'hai riempito di beatitudine;  
 avendo tu patito la fame, l'hai saziato nell'affetto della tua carità  
 spogliandoti della vita, hai vestito lui della grazia,  
 riempito tu di vergogna, hai reso a lui l'onore,  
 essendo tu oscurato quanto all'umanità, hai reso a lui il lume,  
 essendo tu disteso sulla croce lo hai abbracciato;  
 egli ha fatto una caverna nel costato tuo,  
 nella quale [...] puo' conoscere la tua carità (XII, p. 110).

Tutte queste disposizioni sono basate sui fondamenti della spiritualità di Caterina. «Sai, figliola, chi tu sei», le aveva risposto Dio: «Tu sei quella che non è; io invece, Colui che sono»<sup>1</sup>. «Voi non esistete che per me. Voi non siete fatti che d'amore [...]».

## 2. Cos'è dunque per lei la preghiera?

Lasciamo la risposta a Elisabeth Catez, che a ventuno anni riempiva il suo questionario per entrare al Carmelo di Digione. «Date una definizione dell'orazione». Risposta: «L'unione di colei che non è con Colui che è»<sup>2</sup>. La giovane carmelitana, morta di tubercolosi dopo cinque anni di vita al Carmelo, aveva trovato in questo contrasto, grazie

<sup>1</sup> RAIMONDO DI CAPUA, *Vita*, X. (cfr. *Orazioni* XV, p. 121).

<sup>2</sup> BEATA ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Notes intimes*, 12, 1901.

a Caterina, la via diretta verso Dio. Per Elisabetta della Trinità, come per la Senese, la distanza tra questi due abissi si trova e si annulla nel focolare incandescente della Trinità:

O alta eterna Trinità,  
 amore inestimabile.  
 (E) se tu mi dici figliuola,  
 (e) io dico a te sommo ed eterno Padre (IV, p. 61).

Questi brevi stralci ci danno già il gusto per continuare ad assaporare le orazioni di Caterina. Vedremo come le preoccupazioni concrete del mondo e della Chiesa si scrivono in un orizzonte particolarmente vasto, dove il tempo e l'eternità si toccano e dove si vive l'incontro del cielo e della terra.

## 3. Le orazioni «romane»

Nel quadro del colloquio *La Roma di santa Caterina da Siena*, mi limiterò alla ventina di orazioni che i discepoli hanno raccolto durante la sua piena attività apostolica al servizio di Urbano VI e della riforma della Chiesa. Per datare queste orazioni, farò riferimento ai lavori della professoressa Giuliana Cavallini e all'edizione critica da lei pubblicata nel 1978<sup>3</sup>.

Presenterò brevemente il contesto nel quale queste preghiere sono state formulate. L'esatto ordine cronologico delle orazioni è abbastanza incerto. Esso riposa su alcune rubriche generali o note marginali, che introducono o accompagnano la messa per iscritto, la raccolta dei documenti e le edizioni successive. Queste orazioni sono dunque passate in diverse mani. Tuttavia in una raccolta di venticinque preghiere formulate tra il 1376 (Avignone) e il 1380 (Roma), passando per Genova, Siena e la Val d'Orcia, possiamo con una certa probabilità fissare una ventina di queste a Roma<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Per la comodità degli uditori, farò riferimento all'edizione più semplice di questo studio pubblicato nel 1993 presso le edizioni Cantagalli.

<sup>4</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, Roma 1978, pp. 27-145.

Ma le preghiere di Caterina che i discepoli hanno raccolto non si limitano a questi soli venticinque esemplari. Come gli Inni nelle Lettere di san Paolo, esse sgorgano nelle *Lettere* di Caterina. Come Gregorio di Nazianzo, lo Pseudo Dionigi e sant'Agostino, che avevano scorto i misteri di Dio e terminato la loro opera con ardenti preghiere di lode, così Caterina punteggia e conclude il suo *Dialogo* con commoventi slanci di gratitudine. Ella loda la Trinità per le luci ricevute, mentre nei momenti di estasi, «come ebbra», si stupisce davanti all'amore con il quale Dio fa misericordia al mondo. La preghiera di Caterina (*O eterna Trinità*) che ha tanto ispirato Elisabetta della Trinità (*O Trinità che adoro*) è la conclusione piena di gratitudine di tutto il *Dialogo* tra il Padre e sua figlia.

La serie delle orazioni «romane» si limita dunque unicamente a quelle che sono state raggruppate nella raccolta intitolata *Orazioni*. Questa ci dà l'espressione verbale, puntuale, di una preghiera continua. Le orazioni di Caterina sgorgano da un lungo silenzio, luogo dell'indicibile, e si prolungano in una nuova ondata di silenzio, che è senza dubbio davanti a Dio la parola più adeguata: «Onoriamo Dio nel silenzio – dice san Tommaso – non perché non abbiamo niente da dirgli [...] ma perché siamo coscienti di essere sempre al di sotto della sua comprensione adeguata»<sup>5</sup>.

#### 4. Preghiera nella Festa di san Tommaso apostolo

Urbano VI succede a Gregorio XI l'8 aprile 1378. Pieno di zelo per la riforma della Chiesa, ma «cieco» su se stesso, suscitò un'insurrezione a causa delle sue misure impopolari. Il 18 settembre nominò 26 cardinali. Il 20 settembre i cardinali francesi, irritati, si riunirono a Fondi per eleggere un altro papa con il nome di Clemente VII (Roberto di Ginevra). Caterina, chiamata da Urbano, arriverà a Roma il 28 novembre e sarà ricevuta immediatamente in udienza. Il 29 novembre Urbano e i cardinali che gli erano rimasti fedeli pubblicarono la Bolla di scomunica contro Roberto di Ginevra e i suoi cardinali. Lo scisma era consumato.

<sup>5</sup> *De Trinitate Praem.* 2.1.6.

La prima orazione della serie «romana» è datata 21 dicembre 1378. Caterina fa allusione alla festa dell'apostolo Tommaso («oggi») e alla vicinanza del Natale: «Gesù, già vicino a nascere» (V, p. 29). Ella ricorre alla virtù di questo membro del collegio dei Dodici perché il fuoco dello Spirito bruci fino alla radice ogni amor proprio nel cuore dei nuovi membri del collegio cardinalizio, affinché Dio li sradichi dall'ambiente degli affetti mondani e li pianti «nel giardino dell'affetto tuo», affinché portino rapidamente frutto con il Bambino Gesù che crebbe presto in età e saggezza: «Con lui che subito fa profitto in età e virtù». La maggior parte delle orazioni di Caterina fa appello a Dio per ottenere l'urgenza della conversione della Chiesa.

#### 5. Un consiglio di «oranti»

Questo periodo fu molto critico per Urbano VI. Il re di Francia, Carlo V, aveva dato la sua adesione a Clemente VII, così come la Regina di Napoli. La maggior parte della città di Roma, l'Italia centrale e la Toscana rimanevano fedeli al Papa, ma gli altri popoli si sarebbero staccati da lui. Urbano VI e Raimondo furono molto preoccupati per come stavano andando le cose. Caterina avrebbe voluto andare a convincere la regina Giovanna di Napoli, ma Raimondo e il Papa la dissuasero. Urbano VI non aveva alcuna intuizione politica. I problemi europei gli sfuggivano e, per unire i grandi alla sua causa, arrivava ovunque in ritardo. Non gli restava altro che la crociata antiscismatica. Ma anche le missioni diplomatiche presso il re di Francia a Parigi erano fallite, e Raimondo aveva abbandonato la sua a metà.

In questo periodo Caterina esercita una grande attività epistolare presso le corti europee. Ma si era anche adoperata a riunire intorno a lei e al Papa asceti e contemplativi che attraverso l'ardore delle loro preghiere contribuirono alla riforma e alla pace nella Chiesa. Attraverso il fuoco della sua parola, ella esortava questo consiglio di saggi, incoraggiava i fedeli e scuoteva i tiepidi. Le orazioni dell'anno 1379 si situano in pieno «combattimento» apostolico. Caterina aveva sete di martirio. Gli scettici mettevano in dubbio le sue imprese. Riuscirà a qualche cosa? Ma ella non voleva mettere in dubbio le pro-

messe di Dio. Cristo non aveva forse detto che la fede solleva le montagne? Il consiglio degli «oranti» doveva riunirsi per la prima volta il 17 gennaio 1379. Esso radunava pochi amici devoti, tra questi quelli che Caterina aveva suggerito al Papa. Molti furono i chiamati, pochi coloro che risposero ad impresa così importante. Che importa? «Là dove due o tre sono riuniti nel mio nome [...]».

L'indomani della festa della Cattedra di S. Pietro (18 febbraio), Caterina si rivolge a Dio con queste parole:

A te, o medico celestiale  
e amore inestimabile dell'anima mia,  
sospiro grandemente.  
A te, o Trinità eterna e infinita,  
io finita mi richiamo nel corpo mistico della santa Chiesa,  
che levi ogni macchia dell'anima mia per grazia,  
e che non tardi più,  
ma per i meriti di questo conduttore della tua navicella,  
cioè di santo Pietro,  
soccorri alla sposa tua, che aspetta l'aiuto [...] (VI, p. 31).

Si riconosce l'interpellazione agostiniana: «Medico della mia intimità». Così Agostino prega nelle sue *Confessioni* affinché le preghiere impediscano alle anime «di addormentarsi nella disperazione» e le tengano sveglie nell'amore della Sua misericordia<sup>6</sup>.

Il consiglio degli «oranti» si riunì dunque attorno al Figlio, in chi Caterina riconosce il «Gran medico del mondo», che ha sposato l'umanità. La domenica della Passione (27 marzo 1379) Caterina contempla in Cristo Colui che ha preso su di sé tutte le nostre infermità. Il rimedio sarà l'amore finito unito all'amore infinito, cioè le preghiere e le sofferenze dei fedeli unite alla Passione ammirabile e desiderabile del Medico del mondo (XII, 103-113).

Caterina benedice Dio di averci donato:

[...] il legame [...] col quale potessimo legare le mani della tua giustizia,  
cioè l'umile e fedele orazione con desiderio affocato dei servi tuoi,  
per mezzo dei quali prometti avere misericordia al mondo.

<sup>6</sup> *Confessioni* X, 3, 3.4.

Io novamente entrerò nel giardino di lei  
e non uscirò mai fin che adempi le tue promesse,  
le quali non furono mai se non vere.  
Annulla dunque oggi i peccati nostri [...]  
Esaudisci ancora noi che preghiamo per il guardiano di questa tua cattedra  
della quale noi celebriamo la festa [...]  
Io confesso che tu hai promesso che  
adempirai presto i desideri miei,  
dunque con maggiore fiducia ti prego  
che non tardi più adempiere le promesse, o Dio mio (VI, pp. 32-33).

Caterina esorta i suoi figli ad affaticarsi per la Chiesa di Cristo. Si intuisce qui che essa anima un gruppo di preghiera poiché si rivolge direttamente ai suoi discepoli:

E voi, figlioli dolcissimi,  
essendo ora noi alle mani,  
è il tempo che vi affatichiate per la Chiesa di Cristo [...]  
le siate come colonne;  
e tutti quanti affatichiamoci in questo giardino della fede salutare  
con il fervore della orazione e con fatti [...]  
(Dio) ci ha chiamati per questo [...] (VI, pp. 32-33).

### 6. Lotta e contemplazione

Una serie di sei orazioni successive è composta nel mese di febbraio 1379 (XX, XXI, XXII, IV, VII, VIII, pp. 41-86) e tre nei mesi di marzo e aprile (XI, XII, XIII, pp. 93-120). Durante questo tempo scorre la quaresima, la festa dell'Annunciazione, il tempo della Passione e di Pasqua. Clemente VII si trova a Fondi, indebolito dalla febbre terzana. Urbano VI si è rinchiuso a S. Maria in Trastevere per sfuggire ai bombardamenti del Borgo effettuati dai partigiani di Clemente, che occupano Castel Sant'Angelo, sorvegliano gli sbocchi del Tevere, le spiagge di Roma, i Colli Albani, Capua e Napoli. Siamo in uno stato d'assedio. I due Pontefici si litigano le compagnie militari. Chiedono soldi ai Paesi alleati che non sanno più a quale Papa rivolgersi. Lo scisma si estende a tutta l'Europa. Si contano le vittorie e le

sconfitte delle milizie, e i cardinali delle due fazioni si occupano delle truppe in tutto il Paese. Potremmo aspettarci di sentire le ripercussioni di tale *choc* nella preghiera di Caterina. In effetti le lettere portano le tracce del suo essere immersa nel bisogno d'aiuto da offrire a Urbano VI. Quest'ultimo si serve anche dell'abilità epistolare della Senese, e arriverà appena in tempo ad accaparrarsi la Compagnia di S. Giorgio, guidata da Alberico di Barbiano.

Caterina non è dunque al di sopra della mischia. Ella lotta. Tuttavia, quando prega, sale la montagna. Contempla. Sale nelle altitudini.

Tu sei quel fuoco che sempre ardi,  
o alta, eterna Trinità!  
Tu sei dritto senza alcuna stortura [...]
   
Dovunque io mi volgo,  
non trovo altro che la misericordia tua;  
e perciò io corro e grido dinanzi alla misericordia tua  
che tu faccia misericordia al mondo (XIX, p. 36).

### 7. Un grido d'amore unito al sangue di Cristo

Caterina contempla l'amore con il quale Cristo è corso verso la croce per riparare, con tutto il suo corpo e il suo Spirito, l'immensa miseria degli uomini, che hanno offeso Dio con tutte le membra del loro corpo e con la loro libera volontà. Ella raccomanda la Chiesa all'amore del Signore:

Questo è il tuo giardino,  
fondato nel sangue tuo ed innaffiato con il sangue dei martiri tuoi [...]
   
Sia tu dunque Colui che lo guardi.  
E chi sarà colui che possa contro la città che tu guarderai? (*Ibid.*, p. 38).

Con passione, ricorre alla follia divina per guarire l'infermità umana. Loda la Trinità per il dono dell'Eucaristia, nutrimento, forza nelle tribolazioni, luce della saggezza, fuoco della carità e principio di rinnovamento.

O Trinità eterna [...]
   
o fuoco et abisso di carità,  
o pazzo della tua creatura!  
[...] Grazia, grazia sia a te sommo ed eterno Padre  
che, come pazzo della fattura tua,  
oggi mostri in che modo si possa riformare la santa Chiesa sposa tua [...]
   
(X, pp. 41-43).

Caterina sentendosi lei stessa malata, peccatrice e senza carità, ricorre alla voce di Dio, cioè al sangue di Cristo, più eloquente di quello di Abele (*Eb* 12, 24).

Dacci la voce accio' che gridiamo a te  
con la voce tua misericordia per il mondo  
e per la riforma della santa Chiesa,  
e odi la voce tua con la quale gridiamo a te.  
E se generalmente io grido a te per tutto il mondo,  
grido specialmente per il vicario tuo e per le colonne sue,  
e per tutti quelli che tu m'hai dati ch'io ami di singolare amore [...]
   
(XX, pp. 43-44).

### 8. La preghiera come sostegno della Chiesa

Dal I secolo, la Chiesa considera Pietro e Paolo insieme apostoli e martiri, come le sue due colonne, secondo l'espressione del papa Clemente, verso il '95. Caterina applica questa immagine ai cardinali e alla loro autentica vocazione. La stabilità della Chiesa riposa su Cristo offerto «pietra angolare e colonna fermissima» (V, p. 28), e la preghiera dei servitori, come un potente contrafforte, contribuisce a rinforzare la comunità che può così appoggiarsi sulla potenza della loro intercessione. Bisogna dire che, a causa dello scisma, la Chiesa era così lesionata, che si poteva temere il peggio. Ma Caterina vede «nella luce di Dio» tutti i rimedi che il Padre ha previsto: il dono del suo Figlio in mezzo agli uomini, la sua morte, fonte di salvezza, il sacramento della riconciliazione, l'intercessione dei suoi fedeli, la liberazione e il rafforzamento della volontà attraverso la grazia. Tra i suoi rimedi dunque:



[...] l'orazione dei servi tuoi,  
dei quali tu vuoi che si faccia un muro  
col quale s'appoggi il muro della santa Chiesa,  
ai quali servi la clemenza tua, lo Spirito santo,  
ministra gl'infocati desideri della sua riforma (VII, pp. 68-69).

Caterina conclude questa stessa orazione con un giudizio molto duro su se stessa e pieno di gratitudine per la missione che Dio le ha affidato:

O cieca e miserabile anima mia,  
non degna che di te insieme con gli altri servi di Dio  
si faccia muro per sovvenire alla santa Chiesa [...]  
Grazia, grazia sì a te, Dio eterno,  
ché non ostanti le mie iniquità  
tu hai degnato d'eleggere me a questo lavoro (VII, p. 71).

#### 9. Una fecondità che viene da Cristo

Essa chiede di essere innestata in Cristo, assieme ai suoi discepoli, per portare un frutto di vita. Poiché, come il Signore dona la pace all'anima che gli è unita, così Egli scaccerà «la guerra e le tenebre» e donerà «pace e lume alla sposa tua» (X, p. 92). Caterina è dunque convinta della fecondità della sua preghiera e di quella dei suoi discepoli, nella misura in cui essa viene da Cristo. Ella vi vede una funzione riformatrice, pacificatrice e purificatrice della intera Chiesa, attraverso la mediazioni di alcuni dei suoi membri innestati all'albero della vita. Caterina ha viva coscienza di questa missione. Per completare il lavoro di fortificazione della Chiesa, avrebbe voluto cementare la sua pietra con il sangue del martirio, cioè con il sangue di Cristo, al quale desidera unire il suo. È questa la domanda che farà spesso e particolarmente alla luce della resurrezione:

Nel tuo lume medesimo conosco la mia necessità  
e la necessità della tua Chiesa e di tutto il mondo [...]  
domando questo da te: che tu svisceri l'anima mia  
per la salute di tutto il mondo.

Non che io possa produrre alcun frutto da me,  
ma dalla virtù della tua carità (XIII, pp. 115-116).

#### 10. Il fondamento sacramentale e liturgico della preghiera di Caterina

Il luogo naturale della preghiera di Caterina è la preghiera della Chiesa: il mistero della salvezza celebrato nel tempo liturgico e nei sacramenti. In alcune occasioni ella prega per colui che gli ha comunicato la grazia dell'Eucaristia, in altre fonda il suo stupore sul battesimo e sulla luce divina che ha ricevuto. Certe orazioni sono scandite da questo «oggi» liturgico, come ad esempio quella del 1° gennaio 1380 (XIV, pp. 137-142), in cui la parola «oggi» ritorna nove volte. Il giorno della circoncisione celebra le nozze di Cristo con l'umanità, secondo l'immagine medievale dell'anello di carne lasciato in segno di alleanza e prefigurazione del sangue versato nella Passione.

Oggi ancora [...] sposi a te le anime nostre  
con l'anello della tua carità (p. 138).

La liturgia rende presente e attualizza oggi il mistero della salvezza. L'allusione al mistero della circoncisione di Cristo è seguita dall'allusione al sacramento della riconciliazione che rinnova in chi lo riceve la salvezza operata da Lui:

Oggi ancora hai dato all'anima mia la remissione dei peccati [...];  
non mi hai salvato oggi senza me,  
ma per la istanza e confessione mia.  
[...] Io grido oggi a te [...] (p. 139).

In questo giorno della prima effusione del sangue di Cristo e della liberazione dal peccato che Caterina ha ottenuto nel sacramento della riconciliazione, ella fonda il suo grido per ottenere la misericordia di Dio «a questo mondo»:

Illumina ancora [...] (i) cuori incirconcisi [...]  
bussando alla porta delle anime loro (p. 140).

11. *Lume e fuoco*

Dopo un breve periodo favorevole ad Urbano, nell'aprile-maggio dell'anno precedente<sup>7</sup>, il tempo è diventato nuvoloso per la Chiesa di Roma<sup>8</sup>. Caterina attribuisce la causa della sconfitta della missione diplomatica di Raimondo di Capua, e degli altri malori della Chiesa, alla sua sonnolenza, alla sua cecità, ai suoi peccati, al suo cattivo esempio dinanzi ai suoi discepoli, alla sua sensualità e alla sua incredibile tiepidezza davanti al fuoco della divina carità.

Caterina rimane sempre solidale con il mondo. Mai se ne disinteressa, né rinuncia a donarsi sempre di più. Questa è la via degli «altri Cristi» che il Signore suscita al suo seguito:

[...] come vedo, tu chiami cristi i tuoi servi,  
e con questo mezzo vuoi togliere la morte  
e rendere la vita al mondo (XII, pp. 111-112).

Anche quando tutto va male, ella rimane abbagliata dall'amore, cosciente della cecità degli altri e ancora di più della propria, senza dubbio perché più vicina alla luce.

Alla tua luce, vediamo la luce (*Ps* 35,10).

Questo versetto del salmo che appartiene alla liturgia della Trasfigurazione illumina la sua preghiera, come la luce del Tabor quella degli orientali. Esso ritorna tre volte nella preghiera che noi conosciamo con il titolo *Le due vesti*. Della luce di Dio, Caterina cerca di rivestirsi fin dal suo battesimo (cfr. XXI, pp. 47-53).

Nella natura tua, Deità eterna,  
conoscerò la natura mia.  
E qual è la natura mia [...]?

<sup>7</sup> La vittoria a Carpineto, la resa dei clementisti a Castel Sant'Angelo, la vittoria della Compagnia S. Giorgio a Marino il 29 aprile.

<sup>8</sup> Clemente VII fu accolto trionfalmente ad Avignone il 20 maggio 1379. La Francia si unì a lui. La regina di Napoli, che per paura di moti nel suo regno non si era unita ad Urbano VI, si era definitivamente rivolta verso Clemente VII.

È il fuoco [...] o ingrato uomo,  
che natura t'ha data lo Dio tuo?  
La natura sua (XII, p. 60).

Grazie Caterina di ricordarci la nostra grande dignità, alla luce del sole di Dio e nel calore di un tale amore. Grazie di ricordarci la forza della preghiera per il mondo di oggi.

IX. LA LETTERA DI SANTA CATERINA DA SIENA  
SCRITTA AL RE D'UNGHERIA

ZOLTÁN STIFT

Santa Caterina visse gli ultimi mesi della sua vita a Roma, impegnata nella difesa dell'unità della Chiesa tramite il suo Pontefice legittimo, Urbano VI, contro la disgregazione dello scisma.

Tra le lettere che Caterina scrisse da Roma a vari sovrani di Europa perché non si lasciassero sedurre dagli scismatici, la lettera 357 è indirizzata a Ludovico il Grande, re d'Ungheria e di Polonia<sup>1</sup>.

La lettera appare databile tra il settembre e l'ottobre 1379, quando il «dolce frutto» della vita di santa Caterina è ormai maturato. Questo frutto è il suo amore verso la Chiesa, Corpo mistico di Cristo. L'impegno per l'unità e la pace della Chiesa consumava tutto il tempo e l'energia della santa.

Santa Caterina nell'ultima lettera scritta al suo padre spirituale dice: «Con questo e con molti altri modi, i quali non posso narrare, si consuma e distilla la vita mia in questa dolce Sposa, io per questa via, e i gloriosi martiri col sangue»<sup>2</sup>.

Tutta la sua vita e soprattutto i suoi ultimi mesi romani sono caratterizzati dall'orazione affinché Dio conceda la redenzione manifestata al suo popolo nella pace e nell'unità<sup>3</sup>. Per questa redenzione

<sup>1</sup> Nato il 5 marzo 1326; re di Ungheria dal 1342, re di Polonia dal 1370; morto a Nagyszombat il 10 settembre 1382.

<sup>2</sup> *Lett.* 373, p. 1193.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*; *Lc* 1, 68; *Sal* 73, 12.

santa Caterina lavorava nella vigna della Chiesa con il coltello della carità. Questo coltello ha due tagli: l'amore della virtù e l'odio del vizio<sup>4</sup>. Santa Caterina senza distinzione di persona tagliava i vizi e faceva crescere le virtù nel prossimo. Ammoniva per i loro difetti le autorità del mondo, i personaggi ecclesiastici, i sovrani, i ricchi, come pure sollecitava al bene i poveri religiosi, gli artigiani, le madri di famiglia, ecc. Secondo l'insegnamento cateriniano, la vera grandezza dell'uomo non consiste nel prestigio che proviene dalla ricchezza e dal potere umano, ma nel dono che offre la capacità di «vedere in Dio», di riconoscere nella luce soprannaturale la grandezza di Dio in tutte le cose visibili e invisibili<sup>5</sup>. Questo è il motivo per cui santa Caterina con amore e senza alcun timor servile poteva ammonire pure il Papa, i re e le regine (tra le altre Elisabetta, la madre del destinatario della lettera 357), richiamando la loro attenzione alla verità secondo la quale solo Dio è colui che è e solo Lui ha un potere vero e reale. La creatura invece ha il potere in quanto ce l'ha in Dio; un sovrano è signore in quanto può signoreggiare se medesimo nel servizio della propria salvezza.

La santa ha scritto ad Urbano VI affinché lui avesse un cuore soprannaturale, affinché potesse comandare le proprie passioni, altrimenti non avrebbe potuto governare neanche i suoi sudditi come vicario di Cristo<sup>6</sup>.

Alla regina di Napoli osava far notare che Dio punisce soprattutto i peccati commessi contro il mistico corpo di Cristo, contro la Chiesa<sup>7</sup>.

Caterina ammoniva il re di Francia aderente agli scismatici perché rendesse conto a Dio dei suoi sudditi allontanatisi dalla Chiesa di Cristo a causa della sua infedeltà<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Come non c'è, in terra, luce senza contrasto di ombra, così appartiene all'amore l'odio. L'odio santo combatte contro l'amor proprio che acceca l'anima, e così diventa la causa di innumerevoli mali, cfr. G. CAVALLINI, *Caterina madre e maestra delle anime. Le virtù*, in «L'albero della carità», 14, 1963, n. 3, p. 19.

<sup>5</sup> Cfr. *Lett.* 39, p. 1558.

<sup>6</sup> Cfr. *Lett.* 364, p. 162.

<sup>7</sup> Cfr. *Lett.* 312, p. 352.

<sup>8</sup> Cfr. *Lett.* 350, p. 313.

Usando il coltello a due tagli della carità, santa Caterina non lottava soltanto contro i vizi con odio santo, ma prima – poiché questo coltello aveva anche un altro taglio – piantava l'amore nei cuori. Faticava molto a far riconciliare i nemici. Nello stesso tempo sollecitava all'amore i ribelli e quelli contro cui si erano ribellati. Così costruisce per loro (siano scismatici o abbandonati) un ponte sul quale si può andare verso la riconciliazione e verso la pace celeste.

Santa Caterina incitava continuamente Gregorio XI al perdono verso i figli ribelli, affinché il comportamento del Papa rispecchiasse la misericordia del nostro Padre celeste<sup>9</sup>.

Nella lettera 229 diceva che Gregorio XI non veniva con soldati armati, ma con la croce nella mano come l'agnello.

Nella lettera 285 animava il Papa a vincere con bontà e umiltà l'odio dei ribelli. Nello stesso tempo incoraggiava i ribelli all'obbedienza che ha «inchiodato» sulla croce il dolce Cristo Gesù per l'amore verso il Padre e verso gli uomini.

Sollecitava i religiosi e i laici alla preghiera e ai sacrifici offerti per l'unità<sup>10</sup>.

La santa incitava gli eremiti a lasciare la solitudine perché i servi di Dio sono chiamati a Roma per il sangue dei Martiri<sup>11</sup>. Il servizio più prezioso davanti a Dio è quello che facciamo alla Chiesa<sup>12</sup>, il bene comune della Chiesa è sopra di tutto<sup>13</sup>.

Ecco il fondamento spirituale sul quale sono basate le ultime lettere di santa Caterina, come pure la lettera 357 scritta al re d'Ungheria.

Come tutte le altre lettere cateriniane, anche questa è stata inviata per annunciare l'amore. Caterina, schiava dei servi di Gesù Cristo, scriveva al re d'Ungheria per il prezioso sangue di Gesù, con desiderio di vederlo fondato in vera e perfettissima carità, la quale carità non cercava le cose sue, ma cercava solo la gloria e la lode del nome di Dio nella salvezza delle anime, e non cercava il suo prossimo per sé, ma solo per Dio<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. *Lett.* 196, pp. 255, 270.

<sup>10</sup> Cfr. *Lett.* 227, 277, 280, 308.

<sup>11</sup> Cfr. *Lett.* 329.

<sup>12</sup> Cfr. *Lett.* 253, 259, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 367.

<sup>13</sup> Cfr. *Lett.* 323.

<sup>14</sup> Cfr. *Lett.* 357, p. 281.

Dopo le righe iniziali della lettera, si legge un bellissimo elogio della carità<sup>15</sup>, la quale è una vera madre per l'anima ed assolutamente contraria all'amor proprio che è l'unico vero nemico.

Santa Caterina sollecita il destinatario della lettera ad essere «difensore della santa Chiesa», riconoscendo la bugia di coloro che hanno eletto l'antipapa e difendendo la verità di Urbano VI. L'insegnamento della santa di Siena rivela le radici vere del comportamento sia degli scismatici sia dei fedeli al Papa. Hanno negato la fede santa «quelli che sono privati della carità, e stanno nell'amore proprio di loro medesimi», ma quelli che sono «fondati in vera e perfettissima carità», essendo illuminati, riconoscono la verità e agiscono secondo essa<sup>16</sup>.

A questo punto diamo uno sguardo a Ludovico stesso, alla sua opera e alla precedente storia ungherese, che aiuta a capire il ruolo dell'Ungheria nell'Europa del Trecento.

La storia riconosce il re Ludovico I come Ludovico il Grande. Il motivo di ciò – secondo un approccio piuttosto superficiale – è che il territorio del suo regno è stato molto grande: i confini di esso si estendevano dal mar Adriatico al mar Nero. Però il motivo più profondo si trova certamente nella qualità personale del re Ludovico. Oltre le sue virtù naturali (come coraggio nella lotta, saggezza politica, ecc.) erano fondamentali la sua fede e la sua religiosità, che soprattutto negli ultimi anni della sua vita, divennero più profonde. Questa fede cristiana – il cui «difensore e campione» era il re d'Ungheria anche secondo santa Caterina<sup>17</sup> – si è manifestata anche nella fedeltà al successore di Pietro. Questa fedeltà del re terreno, Ludovico, al «dolce Cristo in terra» non era che la fedeltà allo stesso Re celeste Cristo Gesù. Questa fedeltà è nata dal desiderio che l'Ungheria, allora un importante e grande Paese europeo, venisse incorporata nelle mura terrene del Regno di Dio, cioè nella Chiesa affidata al vescovo di Roma. Ludovico è stato guidato dalla convinzione che chi cerca i valori del Regno di Dio riceve tutto il resto come dono per se stesso e per

<sup>15</sup> Questo elogio contiene espliciti riferimenti al celebre inno indirizzato da san Paolo alla carità cristiana (1 Cor 13, 1-13) ma nello stesso tempo riassume l'insegnamento tipicamente cateriniano sull'amore.

<sup>16</sup> Cfr. *Lett.* 357, p. 285.

<sup>17</sup> *Ibid.*

la sua patria. Questa fedeltà, questo santo desiderio, rendeva veramente grande Ludovico I e il suo regno<sup>18</sup>.

La grandezza di Ludovico e la sua fedeltà alla Chiesa e al vero Papa non sono nate dal nulla, non erano senza precedenti nella storia ungherese.

Ludovico da parte di madre era discendente della casa degli Arpad<sup>19</sup>. Questa dinastia reale dal 1000 fino al 1301, cioè nei primi tre secoli del nuovo Stato ungherese e cattolico, ha dato più santi che le altre famiglie regali cristiane di Europa. Ricordo i più conosciuti tra i santi della dinastia regale, per capire l'eredità ricevuta e il retroterra spirituale del regno di Ludovico e per conoscere i rapporti familiari con gli Stati dell'Europa cristiana<sup>20</sup>.

Il primo re della casa degli Arpad è Stefano I, che la Chiesa occidentale venera come santo dal 1083 e dal 20 agosto di quest'anno è riconosciuto come tale anche dalla Chiesa orientale.

Tra i familiari di santo Stefano sono stati riconosciuti beati sua moglie, Gisella, suo figlio, il principe Emerico, sua nipote, Margherita, regina di Scozia<sup>21</sup>, i figli di Margherita Kalman<sup>22</sup> e Davide I<sup>23</sup>, re di Scozia.

L'elenco dei re santi ungheresi continua con Salomone<sup>24</sup> e con san Ladislao, la cui figlia Irene<sup>25</sup>, imperatrice bizantina, viene celebrata dalla Chiesa orientale.

<sup>18</sup> La fedeltà di Ludovico è stata lodata in modo eccezionale anche dal papa Urbano V in una lettera scritta il 1° giugno 1364: «O Principe fedele, Figlio più caro della Chiesa di Dio che [...] hai compassione della Madre minacciata, Tu che vuoi lottare nel servizio del Re celeste e desideri proteggere la sua Sposa contro le offese dei nemici. Tu sei veramente Figlio della gratitudine e riconosci con umiltà che hai ricevuto il tuo potere da Dio e cerchi di usarlo contro i malvagi figli della Chiesa, contro gli scismatici, contro gli eretici, contro gli infedeli, contro i pagani. Tu sei veramente un re cristianissimo [...] e lavori continuamente per acquisire al regno terreno quello celeste». Cfr. V. FRANKÓI, *Magyarország és a Római Szentszék (Ungheria e la santa Sede romana)*, Budapest 1940.

<sup>19</sup> Suo padre è Carlo Roberto che è pronipote di Stefano V († 1272).

<sup>20</sup> Cfr. I. DIÓS, *A Szentek Élete (La vita dei Santi)*, Budapest 1992.

<sup>21</sup> † Edinburgo, 16 novembre 1093.

<sup>22</sup> † Ctockerau (vicino a Vienna) 1012.

<sup>23</sup> † Carlisle, 1153. V. 24.

<sup>24</sup> † Pula, 1077.

<sup>25</sup> † Bithynia, 1134.

Probabilmente la santa più conosciuta della casa degli Arpad è santa Elisabetta, figlia di Andrea II<sup>26</sup>, che era «principessa» dell'amore del prossimo. Anche una delle sue figlie, Gertrude, è diventata santa<sup>27</sup>.

La nipote di Bela III<sup>28</sup> era la beata Agnese di Praga<sup>29</sup>, la quale veniva chiamata da santa Chiara di Assisi «la metà della sua anima e [...] sua più amata figlia».

Veneriamo come sante quattro figlie del re Béla IV<sup>30</sup>. Tra queste, tre hanno fondato l'amicizia tra il popolo ungherese e quello polacco: Kinga, Edvige (canonizzate da Giovanni Paolo II) e Jolanta sono state mogli dei sovrani polacchi e ancora oggi sono sante popolari in Polonia. La quarta figlia era santa Margherita<sup>31</sup>, che viveva come domenicana e faceva penitenza per la sua patria. La nipote di Jolanta era la regina santa Elisabetta di Portogallo. La beata Elisabetta figlia di Stefano V<sup>32</sup>, sorella di Maria che era la moglie di Carlo Angiò re di Napoli, dopo aver perso suo marito, si recò a Napoli da Maria e morì in fama di santità<sup>33</sup>. Il nipote dello stesso Stefano V era san Luigi da Tolosa<sup>34</sup>. Un'altra beata Elisabetta<sup>35</sup>, figlia di Andrea III<sup>36</sup>, l'ultimo re della casa degli Arpad, che apparteneva alle domenicane di Töss in Svizzera, offrì la sua vita per la sua patria. Consapevolmente, abbiamo elencato tra i santi ungheresi dei primi secoli soltanto quelli che, entrando nelle dinastie sovrane di Europa con la santità di vita, potevano formare la fede e la vita cristiana del loro nuovo popolo (avuto da Dio per un matrimonio cristiano). Menziono ancora la badessa del convento domenicano di Veszprem, la beata Elena. Benché ella non sia stata membro della casa reale, aveva però come seguace fedele santa Margherita d'Un-

<sup>26</sup> Reg. 1205-1235.

<sup>27</sup> † Altenberg, 1300.

<sup>28</sup> Reg. 1172-1196.

<sup>29</sup> † 1282.

<sup>30</sup> Reg. 1235-1270.

<sup>31</sup> † 1270.

<sup>32</sup> reg. 1270-1272.

<sup>33</sup> † 1320.

<sup>34</sup> † Brignoles, 1297.

<sup>35</sup> † Töss 1336/38.

<sup>36</sup> Reg. 1290-1301.

gheria<sup>37</sup>, e inoltre si lega con una vicenda all'autrice della lettera 357. Quando infatti durante il processo della beatificazione di Caterina da Siena si pose la domanda se potesse essere stigmatizzata una donna, secondo i documenti storici, i domenicani per dimostrare l'autenticità delle stigmate di Caterina si riferivano a quelle della beata Elena.

Non vogliamo dipingere un quadro troppo ideale dei primi tre secoli della storia ungherese, sottolineando che in questo periodo in Ungheria sono stati presenti miseria, crudeltà, egoismo, sfruttamento dei deboli, che sono sempre la conseguenza del peccato. Tuttavia, sembra che questa epoca abbia dato quei santi re, regine, figlie e figli di re, che sono stati pronti per il loro popolo, per la salvezza di esso e per amore di Cristo – utilizzando le parole di Margherita d'Ungheria – «a stracciare e fare in pezzi il loro corpo». Quando abbondava la malvagità, questi santi volevano e lasciavano che per la loro preghiera e i loro sacrifici sovrabbondasse la grazia<sup>38</sup>.

La fedeltà alla Santa Sede di Ludovico il Grande appartiene all'eredità di santo Stefano, poiché le fondamenta della fedeltà degli ungheresi a Roma sono state poste da lui. Egli all'inizio e alla fine del suo regno aveva fatto due atti che – come *alfa* ed *omega* della sua opera di vita – legavano il suo popolo al Papa.

L'*alfa* del regno di santo Stefano è che all'inizio del suo regno aveva chiesto di essere incoronato dal papa Silvestro II<sup>39</sup>. Stefano il 25 dicembre 1000, insieme con la corona, aveva ricevuto dal Papa il diritto apostolico dell'organizzazione della Chiesa locale, e il segno di questo potere è la croce apostolica. Silvestro II gli aveva concesso i diritti di un legato apostolico. Ciò significava che – a differenza degli altri Paesi europei – santo Stefano ha definito la struttura gerarchica della Chiesa ungherese.

L'arcivescovado di Passau o di Salisburgo avrebbe accolto molto volentieri la Chiesa del nuovo Stato cristiano nella sua struttura ge-

<sup>37</sup> È un fatto storico il suo influsso sulla vita di Margherita nel convento di Veszprem. Rimane però una domanda aperta se questo influsso fosse indiretto o personale (se fosse o meno la educatrice di Margherita).

<sup>38</sup> Cfr. *Rom* 5, 20.

<sup>39</sup> Reg. 999-1003.



rarchica ecclesiale come suffraganea, secondo la consuetudine di allora. Papa Silvestro però esaudì la richiesta di santo Stefano, secondo la quale la nazione e la Chiesa ungherese appena nate potessero rimanere autonome. Così la prima diocesi ungherese non è stata sottomessa a un arcivescovado già esistente, ma è stata costruita come un autonomo arcivescovado e tutte le altre diocesi ungheresi sarebbero state sottomesse ad esso.

Per questo durante la storia ungherese spettava sempre al re il titolo «apostolico». Questo era molto significativo dal punto di vista spirituale, come dal punto di vista politico, e per molto tempo caratterizzò il rapporto tra l'Ungheria e la Santa Sede: il nuovo Stato ungherese ottenne un'indipendenza, di cui garanzia e fondamento è stata appunto la sua cristianità. Nel caso di santo Stefano il titolo di «re apostolico» significava che egli poteva unire un popolo e formarlo come nazione indipendente e forte nella forza della fede cristiana. Per gli ungheresi diventare un popolo ed essere incorporato nel corpo mistico di Cristo era la stessa cosa. Da allora in poi il rapporto tra il re di una nazione forte e autonoma e il successore di Pietro fu caratterizzato da una vera unità, come è unita una famiglia dove la dignità del figlio è basata sull'obbedienza verso il padre. Essere ungherese significò per cinque secoli, cioè fino ai tempi della riforma, essere romano cattolico cristiano, figlio ungherese del Papa.

Purtroppo col passare del tempo questa consapevolezza ungherese non soltanto scoloriva<sup>40</sup>, ma si capovolgeva in modo grottesco, tanto che oggi una parte degli ungheresi è convinta che «veramente» ungherese è colui che, staccato dalla Chiesa cattolica ed apostolica, appartiene alla Chiesa riformata.

La coscienza nella sua purezza originale vive ancora piuttosto nei cosiddetti ungheresi «csángó» che vivono in Romania e pare che la secolare lotta per l'esistenza tenga sveglia l'unità della consapevolezza religiosa e nazionale<sup>41</sup>. Purtroppo per i quasi insolubili problemi et-

<sup>40</sup> Talvolta con un voluto offuscamento del puro significato dei concetti come la riduzione del termine «regno apostolico» a un concetto puramente giuridico nel senso dello «ius patronato».

<sup>41</sup> Cfr. AA.VV., *Magyar Katolikus Lexikon (Lexicon Cattolico Ungherese)*, Budapest 1993.

nici del XX secolo questi ungheresi di Moldavia non sono considerati ungheresi nemmeno dalla santa Sede, ma rumeni.

Tutto quello che abbiamo detto sulla costruzione del nuovo ed autonomo Stato cristiano nel bacino dei Carpazi si realizzava grazie al discernimento di Stefano, senza minacciare il rapporto con gli Stati occidentali, anzi, per il matrimonio di Stefano con Gisella di Baviera e per i loro discendenti, il rapporto diventò più solido. Era dura invece per Stefano la lotta con i signori ungheresi, talvolta con i membri della propria famiglia, che al posto della Chiesa romana volevano rafforzare i rapporti con Bizanzio e legarsi alla cristianità orientale<sup>42</sup>.

L'omega dell'opera di santo Stefano è quell'atto con il quale ha portato a compimento l'opera di tutta la sua vita e che caratterizzò la sorte futura d'Ungheria: alla fine della sua vita – poiché i suoi figli erano morti e non gli era rimasto erede per linea diretta – il re apostolico lasciò la sua corona, simbolo del Paese, alla Madre di Cristo. Sapeva nella fede che consacrando il suo popolo a Maria lo avrebbe legato con legami più stretti e forti al Papa, che è sempre, in tutto, di Maria. Da allora l'Ungheria cattolica chiama e venera Maria pure nel senso «giuridico» «nostra Signora»<sup>43</sup> e «nostra Regina». Questa devozione<sup>44</sup> poi si è manifestata nella fedeltà al Papa, figlio di Maria in terra.

Il re Ludovico I ricevette la sua formazione in questa fede e, accettando con responsabilità l'eredità di santo Stefano, ascese al trono il 21 luglio 1342. Grazie a suo padre, Carlo Roberto<sup>45</sup>, era imparentato con la casa degli Angiò di Napoli e da parte della madre Elisabetta Piast con la dinastia reale polacca. L'eredità della casa degli Arpad si univa con l'eredità di due famiglie che pure avevano una solida tradizione cristiana.

<sup>42</sup> Tutte le prove della fedeltà alla Chiesa di Roma dopo la morte del marito sono rimaste alla beata Gisella: alla fine della sua vita ha dovuto sopportare anche la privazione dei suoi beni (con il pretesto della sua presunta incapacità di intendere e volere).

<sup>43</sup> È un nome particolare, in ungherese: «Nagyasszony», che è una espressione antichissima (precede il cristianesimo ungherese) e si riferisce alla donna che con grande potere governa e provvede la gente della sua casa.

<sup>44</sup> Anche la città di santa Caterina si affidava tradizionalmente alla protezione di Maria.

<sup>45</sup> Reg. 1308-1342.

Ludovico diventò re a 16 anni. Gli dava un grande sostegno sua madre Elisabetta, la cui religiosità e fedeltà al Papa facilitavano molto il suo orientamento nei difficili momenti della politica ecclesiastica del Trecento, soprattutto nel periodo dello scisma.

Santa Caterina scrive nell'agosto del 1375 la lettera 145 alla madre di Ludovico, dove dice che il fondamento del regno giusto è la conoscenza di Dio e di sé concepita nell'amore. Incita tutti e due (la madre e il figlio) a perseverare accanto al Papa e a sostenere le crociate. Elisabetta negli ultimi anni della sua vita<sup>46</sup> aiutò la Chiesa con numerosi e preziosi doni e nel tempo dello scisma rimase accanto ad Urbano VI. Per dimostrare la sua appartenenza al Papa, nel 1379 gli regalò una tiara del valore di 20.000 fiorini d'oro e vestiti ecclesiastici. La tiara la donò al papa Urbano VI, poiché l'arcivescovo di Arles portò con sé quella originale all'antipapa Clemente VII. Elisabetta mandò la tiara al Papa, nel nome di un Paese cristiano, il cui primo re aveva ricevuto la corona dal successore di Pietro. La Provvidenza ha fatto sì che appunto la madre di Ludovico potesse ricambiare il dono della corona, dimostrando la fedeltà di questo Paese all'eredità spirituale del suo primo re.

La seria educazione religiosa si manifestò nello stile e nei metodi di sovrano di Ludovico. Il suo esempio era san Ladislao<sup>47</sup>, alla cui tomba andava come pellegrino subito dopo il suo accesso al trono. Nello stesso tempo venerava i suoi santi protettori celesti: san Ludovico da Tolosa morto a 24 anni, che era lo zio di suo padre, e san Ludovico IX re di Francia, eroe delle crociate, il quale riottenne le reliquie della santa croce, l'esempio del re cristiano e giusto del quale Ludovico era discendente per linea diretta da parte di padre.

Il rapporto di Ludovico si è articolato in un modo speciale con Giovanna di Napoli, alla quale santa Caterina ha scritto sette lettere per incoraggiarla a sostenere la crociata<sup>48</sup> e per avvertirla dell'obbligo alla fedeltà a Dio e al Papa<sup>49</sup>. Giovanna e Ludovico erano promessi sposi l'uno all'altra. Di nuovo cause politiche fecero in modo che il marito di Gio-

<sup>46</sup> †1380.

<sup>47</sup> Reg. 1077-1095.

<sup>48</sup> Cfr. *Lett.* 133.

<sup>49</sup> Cfr. *Lett.* 138, 143, 312.

vanna fosse Andrea, fratello di Ludovico. Dopo l'uccisione di Andrea, Ludovico – pensando che anche Giovanna avesse preso parte all'omicidio di suo fratello – guidò le sue truppe contro il regno napoletano, contro la sua ex sposa<sup>50</sup>. All'inizio ebbe successo: Giovanna fuggì da Napoli. Però più tardi Ludovico fu costretto a ritirarsi, in parte a causa dei propri errori, in parte perché gli Stati dell'Italia, la Francia e l'Impero romano-germanico erano contrari alla formazione di un regno unito sotto Ludovico, di cui avrebbero fatto parte l'Ungheria e Napoli. Ebbe un ruolo speciale in queste fallite offensive anche il fatto che i Papi<sup>51</sup>, che erano in cattività avignonese sotto un certo influsso politico, tardavano a fare giustizia in questo caso così delicato. Mentre il rapporto con il Papa romano si indebolì, per un po' di tempo Ludovico stesso cercava di portare a termine «l'opera della vendetta». Alla fine però non soltanto rinunciò al suo presunto diritto al trono di Napoli e lasciò liberi i suoi nipoti (figli di Carlo di Durazzo) precedentemente portati a Buda, ma condonò anche l'indennità di guerra<sup>52</sup>, esprimendo l'intenzione di ristabilire il rapporto con la corte papale. Innocenzo VI<sup>53</sup>, durante il suo papato, di fronte a nuovi problemi, contava molto sull'aiuto dell'Ungheria. Ludovico sosteneva i progetti del Papa moralmente e anche materialmente. Per proteggere i territori dello Stato ecclesiastico, nell'aprile del 1360 mandò in Italia truppe ungheresi. Il Papa per ricompensare la partecipazione in questa lotta e i combattimenti contro i bogumili gli donò lo stendardo e il titolo di «scudo di Cristo e atleta di Dio».

Il 5 novembre 1370, a causa dell'estinzione della dinastia reale polacca di Piast, Ludovico I diventò anche re di Polonia, grazie ad un patto di successione.

Ludovico voleva rafforzare la Chiesa nei suoi Paesi e promuovere la cultura anche attraverso la sua politica interna. La prima Università d'Ungheria fondata da lui a Pécs fu riconosciuta da Urbano V<sup>54</sup> il 1° settembre 1367.

<sup>50</sup> 1347, 1353.

<sup>51</sup> Benedetto XII (reg. 1334-1342); Clemente VI (reg. 1342-1352).

<sup>52</sup> Quest'ultima spettava a lui appunto per l'accordo stipulato tramite la santa Sede.

<sup>53</sup> Reg. 1352-1362.

<sup>54</sup> Reg. 1362-1370.

Tra gli ordini religiosi amava ed aiutava in un modo speciale un ordine fondato in Ungheria, i Paolini<sup>55</sup>. A Márianosztra costruì una Chiesa per loro e, secondo una clausola segreta del patto di pace con Venezia<sup>56</sup>, il 14 ottobre 1381 ottenne per i religiosi la reliquia di san Paolo. Poco prima della sua morte<sup>57</sup>, secondo le sue intenzioni, suo nipote<sup>58</sup> fondò il convento paolino a Czestochowa.

Ludovico sosteneva generosamente i luoghi santi. Per esempio colmò la chiesa di Aachen di preziosi doni e completò la costruzione del santuario di Mariazell con due torri e con una cappella ungherese.

Per concludere, ritorniamo alle lettere che santa Caterina scrisse al re. Probabilmente Ludovico lesse anche la lettera 145 indirizzata alla madre. Questa lettera si riferiva non soltanto ad Elisabetta, ma anche a suo figlio: «E pregate il caro vostro figliuolo strettamente, che per amore si proferi e serva la santa Chiesa. E se il nostro Cristo in terra l'addimanda e volesse ponergli questa fadiga; pregatelo che accetti fedelmente la sua petizione e addimanda, confortando il Padre santo; e crescergli il santo proponimento di fare il santo e dolce Passaggio».

La lettera 357 Ludovico la lesse ormai piuttosto anziano, tre anni prima della morte. I suoi biografi hanno notato che in questo ultimo periodo della sua vita la religiosità del re divenne più autentica e la sua fede più profonda. Conosceva già la voce del Buon Pastore, che questa volta mediante le parole di santa Caterina lo invitò ad essere «fondato in vera e perfettissima carità».

Non aveva più forza e possibilità di seguire concretamente la sollecitazione della lettera, di «posporre ogni altra cosa»<sup>59</sup> e partire per l'Italia o di partecipare alla crociata. Tuttavia, Dio con questa lettera concedeva al suo fedele «campione» la grazia per quel compito così immane per ogni creatura: la preparazione al resoconto finale. I successi e gli insuccessi, i dubbi, le esperienze di questa laboriosa vita, l'umiltà, l'oggettività politica aspettavano di essere messi in bilan-

<sup>55</sup> Il fondatore è il beato Özséb (nato a Esztergom nel 1200; morto a Pilisszentkereszt il 20 gennaio 1270) che ha scelto come protettore celeste san Paolo eremita.

<sup>56</sup> Il 24 agosto 1381.

<sup>57</sup> In luglio 1382 sono arrivati 16 palos di Marianostra dall'Ungheria.

<sup>58</sup> Principe László Opolei.

<sup>59</sup> Cfr. *Let. 357*, p. 258.

cio davanti a Dio. La lettera 357 preparò Ludovico a rendere conto delle anime a lui affidate. Questa preparazione non significò altro che lavare le azioni e i desideri di una vita nella penitenza e nel sangue di Cristo, poiché Ludovico il «Grande» non sempre cercava solo la salvezza del prossimo e la gloria di Dio, e non agiva sempre spinto dall'amore delle virtù. Non di rado aveva altri nemici, oltre al mondo, al demonio e alla sua sensualità.

Ma probabilmente questa lettera svolse lo stesso ruolo nella vita della ottantenne Elisabetta. Se ha letto la lettera indirizzata a suo figlio in cui Caterina dipinge la madre-carità, ha potuto paragonare la propria carità verso il figlio a quella «vera e perfettissima carità, la quale carità non cerca le cose sue – si trattasse del regnare, del servire, della patria, della politica, dei parenti, ecc. – ma cerca solo la gloria e lode del nome di Dio nella salvezza delle anime, e non cerca il suo prossimo per sé, ma solo per Dio». La lettera 357 fu un dono con il quale Dio ricompensò pure l'anziana regina – che stava accanto a suo figlio quasi come se regnassero in due con le conseguenze buone e meno buone di questa vicinanza –, affinché ella potesse procedere nella conoscenza di Dio, nella vera conoscenza di sé e nella penitenza.

Pertanto lo scopo delle lettere scritte da santa Caterina alla madre e a suo figlio era di guidarli alla perfetta carità, che non agisce secondo il punto di vista umano, ma solo secondo quello di Dio. Nel giudizio e nelle correzioni degli errori di Giovanna di Napoli, Elisabetta e Ludovico non dovevano essere guidati dalla superbia familiare, ma dal comandamento di Cristo riguardante l'amore del nemico, poiché Giovanna non ostacolando l'uccisione di Andrea e aderendo all'antipapa, peccò solo contro Dio. Tutti – anche i destinatari delle lettere – sono debitori a Dio dell'amore. Questo debito si deve estinguere verso il prossimo, nel caso di Giovanna, simpatizzante del demonio, tramite la penitenza e la preghiera offerte per la sua conversione e per la sua salvezza. Ludovico quindi non doveva guidare un esercito cristiano per risolvere problemi familiari, ma per lottare in favore dell'integrità della Chiesa di Cristo.

Santa Caterina mette in evidenza tutto questo – in un modo tipicamente suo – tramite il contrasto tra amore e odio: l'amore verso il prossimo e l'odio del vizio.

Per concludere, diamo uno sguardo all'Ungheria nelle epoche successive. La fedeltà di Ludovico I continuava a vivere pure nella questione della lotta contro i Turchi. L'Ungheria morì quasi dissanguata in questo combattimento eroico durato 150 anni. Tuttavia, questa lotta servì soprattutto a fare in modo che i Turchi non realizzassero il progetto di costruire una stalla per i loro cavalli al posto della sede di San Pietro. Il suono delle campane a mezzogiorno fa ricordare la vittoria di Nándorfehérvár del 1456<sup>60</sup>, risultato dell'ultima fruttuosa alleanza basata sull'unione nazionale e religiosa.

L'Ungheria nel 2000 ha festeggiato il Millenario della conversione del popolo alla fede cristiana. L'anno santo lo è stato doppiamente per gli ungheresi, che hanno celebrato il Grande Giubileo del 2000 e, nel contempo, il Millennio del cristianesimo ungherese.

Raccomandiamo alla protezione del dolce Gesù, della vera Madre-carità, Maria, di santa Caterina e dei re santi ungheresi la nostra storia, il nostro presente e futuro. Riportino e custodiscano questo Paese nel santo e dolce amore di Dio. Gesù dolce! Gesù Amore!

<sup>60</sup> Nándorfehérvár, attualmente Belgrado (Yugoslavia). La battaglia fu combattuta fra il 3 e il 22 luglio 1456.

## X.

SAINTE CATHERINE DE SIENNE  
ET LA PAIX EN EUROPE

GEORGES BARTHOUIL

Conflits et violences ne sont pas absents des Evangiles. Comment le seraient-ils puisque les Evangiles narrent l'histoire d'une vie et se situent clairement dans la réalité, le quotidien et la société des hommes. Le Christ lui-même prononce des paroles tranchantes. Voyons-en quelques unes telles que Luc les rapporte: «Qui n'est pas contre vous est pour vous» (IX, 50); qui nuance de façon subtile le fameux «Qui n'est pas avec moi est contre moi» (XI, 23); tandis que le «vous» et le «moi» se fondent quand on lit: «Qui vous écoute (les disciples) m'écoute et qui vous rejette me rejette; mais qui vous rejette rejette celui qui m'a envoyé» (X, 16). Le Christ et ses disciples ne font alors plus qu'un et les disciples deviennent sacrés. Ils ont payé d'ailleurs pour obtenir cette distinction. Il leur a fallu renoncer pour suivre le Christ à toute attache humaine; en effet, «Si quelqu'un vient à moi et ne déteste pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et jusqu'à sa vie, il ne peut être mon disciple» (XIV, 26). Le Christ avait déjà averti: «Pensez-vous que je sois venu donner la paix sur la terre? Non, je vous le dis, mais la division [...] père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, la belle-mère contre la bru et la bru contre la belle-mère» (XII, 51-53).

On retrouve tout cela chez Catherine de Sienne qui insiste sur le caractère sacré des clercs, même indignes, même infâmes; qui parle de tuer le moi avec «*Il coltello dell'odio di se stesso*»; qui s'est opiniâ-

trement affrontée et confrontée à sa mère, Mona Lapa. Il n'empêche qu'elle ne cessera d'invoquer et d'exhorter: «Pace, pace, pace» dans ses lettres aux puissants. Et, particulièrement, de prôner cette *réconciliation* entre prochains que le Christ recommande aussi: «Pendant que tu t'en vas devant le juge avec ton adversaire, essaie de trouver un accord avec lui [...]» (XII, 58).

\* \* \*

La Paix. On n'arrive, de prime abord, à la définir que négativement: «Situation d'un pays qui n'est pas en guerre» (dictionnaire Larousse). Deuxième définition: «Cessation des hostilités». En somme la norme, c'est la guerre, l'affrontement des individus, des groupes, des Etats... La paix n'est qu'une trêve qui résulte d'un traité, d'un pacte, d'un contrat. Elle est toujours précaire (avec la notable exception de la «paix perpétuelle» signée entre la France et les Suisses après Mari-gnan!) n'étant, comme tout autre traité, qu'un «chiffon de papier». Rappelons-nous aussi la formule bizarre de «paix armée»; réaliste cependant. Les experts qu'étaient les Romains ne disaient-ils pas: «Si vis pacem para bellum». S'agit-il donc d'une dialectique fatale entre guerre et paix? Et la *non-violence* de Gandhi qui aurait obtenu l'indépendance des Indes? Eh bien! L'Inde indépendante a vite démontré, une fois dans la *réalité* politique, qu'il s'agissait d'une utopie et s'est trouvée à faire la guerre avec le Pakistan et la Chine, à envahir sans pourparlers les territoires portugais, à occuper militairement la moitié du Cachemire.

Cependant certains veulent considérer que la paix serait «la forme d'existence normale des sociétés»! ce qui est paradoxal quand on regarde l'Histoire et l'Actualité. En fait la paix, c'est une *absence de guerre*, et j'ajouterai deux adjectifs: *momentanée* et *précaire*.

On a connu des paix d'*équilibre* (l'équilibre de la terreur, pendant la guerre froide); des paix d'hégémonie (la «pax americana?»); des paix d'*empire* (la «pax romana»), des paix d'*impuissance* (celle des territoires soumis au sein de l'empire ottoman), etc.

Mais il n'est qu'une «paix éternelle», c'est la *paix du Seigneur*, c'est la mort, c'est le «mare pacifico» de Catherine.

La loi de la vie c'est de manger et d'éviter d'être mangé. Le mouvement implique l'affrontement. La paix est statique; elle n'a pas de place parmi les organismes vivants. Qu'elle soit statique, le langage courant le démontre, en italien, où «lasciami in pace» est synonyme de «lasciami stare». En français on dit «fiche-moi la paix» ou «laisse-moi tranquille».

Enumérons quelques synonymes: *tranquillité*, *entente*, *concorde*, *harmonie*, *repos*. Le fameux «repos» du XVII<sup>e</sup> siècle français, celui que recherchait dans la *retraite* la Princesse de Clèves (nonne laïque, mystique de soi-même) ou même Alceste voulant se retirer dans un «désert»; donc dans la solitude. Et l'on pense qu'en anglais «laisse-moi tranquille» se traduit «let me alone». Ainsi donc, pour les Etats, les sociétés, les groupes, les paix, la paix, ne sont que le résultat de contrats explicites ou non, et qui ne durent que le temps qu'on les respecte (même si, dans le principe, *pacta sunt servanda*). Pour l'individu, tant qu'il est en vie, il ne trouve la paix que dans le sommeil (quand il n'est pas *agité*), dans la retraite solitaire, dans le non-commerce avec ses semblables. Il ne la trouve, définitive, qu'une fois mort: *Requiescat in pace* est au fond une tautologie.

Si l'on ne peut définir la paix que négativement, on n'éprouve aucune difficulté à définir la guerre: lutte armée et volonté de détruire l'autre, que ce soit un Etat ou un individu. C'est une réalité universelle et de tous les temps. Il n'y a qu'au Paradis terrestre que l'agneau ait jamais reposé entre les pattes du lion. Il y a des *individus pacifiques*: on a pu ainsi parler à juste titre de l'*«irenismo»* d'un Pétrarque (entre autres). J'emploie le terme italien car, en français précis, l'*irénisme* désigne la tolérance que les chrétiens peuvent pratiquer entre eux. Mais pour le grand nombre la règle n'est-elle pas la lutte (peut-être même afin d'obtenir la paix); l'affirmation de soi (cela n'implique-t-il pas la négation au moins relative, de l'autre?). Peut-il exister une vie sans volonté de dynamique, de puissance?

C'est ainsi que le *politique* est confronté à la réalité de la violence; tandis que le *saint* (comme dit Max Weber) «n'est pas pacifiste: il ne ferme pas les yeux sur la violence». Le Saint est un passionné, ce n'est pas un tiède; et d'ailleurs Dieu n'a que faire des tièdes; qui les

relègue dans le non-lieu des Limbes. La paix pour ces êtres «concernés» est une tâche et un but; c'est une vocation à agir, au sein d'une dialectique de violence et de non-violence, à l'image de la lutte entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le démon.

Au temps de Catherine de Sienne la guerre est omniprésente. D'ailleurs la guerre, au Moyen-Âge, est toujours *nécessairement* juste d'un côté. Ce qu'admet Grotius en 1625. Elle fait partie de l'environnement immédiat de Catherine: la rivalité armée incessante, séculaire entre Sienne et Florence; à l'intérieur de sa ville les continues et sanglantes rivalités entre factions qui favorisent plutôt le «mal governo». Partout en Italie il y a ainsi des conflits entre Communes et, à l'intérieur de ces micro-Etats, d'autres conflits violents comme celui de la révolte des Ciompi à Florence qui manquera coûter la vie à Catherine, ou, si l'on préfère adopter son point de vue, qui lui fera manquer l'occasion d'être martyrisée. Hors d'Italie c'est du pareil au même; partout... Contentons-nous d'évoquer la situation de la France voisine. *C'est la Guerre* de Cent ans contre l'Angleterre.

Cette guerre marquera en France définitivement l'émergence du sentiment national. On aura préféré (en vertu de la loi salique) Philippe VI de Valois, *neveu* de Philippe le Bel à Edouard III d'Angleterre, petit-fils du même Philippe le Bel, par sa mère. C'est-à-dire, selon l'expression moderne, qu'on aura préféré le droit du sol au droit du sang; la nation à l'étranger. Moderne, sauf que, en l'occurrence la nation et le sol, c'est ici la même chose. C'est dans cet esprit que Jeanne d'Arc sera une héroïne nationale, alors que Catherine de Sienne (la nation italienne n'existant pas) sera une héroïne spirituelle, devenant patronne de l'Italie, puis d'Europe, en vertu d'un œcuménisme de moindre urgence et de moindre actualité.

Aux temps de la Guerre de Cent ans il s'agit pour la France d'une question de *survie*.

Pour en revenir au temps terrestre de notre sainte, aux années de sa vie active, rappelons que de 1360 à 1369 les Français furent occupés à contenir le roi de Navarre; à gérer la succession de Bretagne; à régler le problème des Grandes Compagnies que Du Guesclin réussit à dérouter vers l'Espagne. Ce sont là des problèmes bien *réels*, bien *politiques*. Les hostilités reprennent en 1369. Ce sont pillages, mas-

sacres – d'immenses souffrances pour les peuples de France, une période de ruine et de calamité pour la France; qui commence à récupérer entre 1369 et 1375. Alors, parmi toutes ces urgences, la Croisade? Quand l'imminence du péril ottoman n'est pas encore bien perçue?

Les Papes à Avignon? Il s'agissait d'éviter un second front (outre celui des Anglais) en contrôlant l'Eglise. Ce qui s'était passé avec Philippe le Bel avertissait. Les Templiers, *état dans l'Etat*, à ramifications multi-nationales... La France voulait survivre; une exigence *organique* que Machiavel exprimera plus tard.

Rappelons que Louis IX, Saint Louis, Saint *mais* Roi, eut toujours le sentiment profond de son *devoir d'état*, de son devoir de Roi, de ses responsabilités et qu'il prit le parti de Frédéric II de Souabe devant les empiètements de l'Eglise. Ce qui ne l'empêcha pas de restituer, *chrétiennement*, des terres conquises à leur légitime propriétaire.

Et pour compléter le paysage calamiteux de la France à l'époque de Catherine, rappelons que ce fut aussi celui des Jacqueries. Michelet dans son *Histoire de France* les évoque à sa façon, nationaliste et pré-socialiste. Dans son *Livre V* on lit cette fameuse tirade contre l'or; condamnant l'«intronisation de l'or à la place de Dieu» qui, selon lui, serait le fait du XIV<sup>e</sup> siècle. Formulant cette condamnation en termes (actuellement peu *corrects politiquement*): «Celui qui sait où est l'or [...] c'est le Juif; ou le demi-Juif, le Lombard (les banquiers italiens) [...] Sale et prolifique nation»; «De soufflets en soufflets, les voilà au trône du monde».

C'est dans le *Livre VI* que Michelet parle des Jacqueries qui ont sévi en France entre 1356 et 1361. Il est curieux de constater que l'historien adopte un point de vue aussi *réducteur* que celui de la Sainte (mais les points de vue sont inversés). Pour Michelet ce qui compte avant tout, c'est la souffrance du peuple de France; pour Catherine, c'est celle du peuple chrétien. Nationalisme en face d'un supra-nationalisme. Citons Michelet: «Dans cette guerre chevaleresque (sic...) que se faisaient à armes courtoises (re-sic...) les nobles de France et d'Angleterre, il n'y avait au fond qu'un ennemi, une victime des maux de guerre: c'était le paysan». Pourquoi? parce qu'il devait payer les «rançons» des nobles prisonniers et payer tribut aux Grandes Com-



pagnies. Et Michelet, de renchérir: les «Chevaliers du XIV<sup>e</sup> siècle» n'ont d'autre «mission» que d'«écraser les faibles»; ce ne sont que des «pillards».

Il est donc bien normal que les Jacques se révoltent. «Jacques» «demi-homme-demi-taureau» deviendra Jeanne la Pucelle qui dira: «Le cœur me saigne quand je vois le sang d'un Français». C'est la juste révolte du patriotisme contre l'étranger; du peuple contre la noblesse internationaliste. Lutte de *castes*, sinon déjà de *classes*. Ainsi le patriotisme *national* de Jeanne s'oppose-t-il au patriotisme *chrétien* de Catherine. C'est une question de priorité, d'urgence, de survie. Et non d'orthodoxie. Sainte Jeanne d'Arc n'est pas une hérétique.

Parmi les autres calamités: la peste. Malgré tout en 1361-62 et 63 on envisagera une croisade, mais le roi Jean II le Bon meurt en 1364, à Londres, ayant *chevaleresquement* repris, comme prisonnier, la place de son fils Louis d'Anjou, otage à sa garantie, qui s'était évadé.

Pour mieux situer les appels à la paix de Catherine de Sienne il convient aussi (après ce trop rapide rappel de la situation française) de les comparer à ceux qu'à la même époque lance Pétrarque.

On a longuement disserté sur les rapports de Pétrarque à la politique. Contentons-nous, tout d'abord, de voir ce qu'en dit Umberto Bosco dans son *Francesco Petrarca* (Laterza, Bari, 1964; cité dans la réédition de 1973). Dans le chapitre *Letteratura e politica* (pp. 163 à 174) Bosco écrit ceci: «Il pensiero politico del Petrarca non ha rigore sistematico, è pieno di contraddizioni intrinseche; piena di contraddizioni è anche l'azione pratica. La sua politica è occasionale, dettata da impulsi» (en fait c'est une question de *caractère*: nous y reviendrons).

Il s'agit d'un patriotisme «d'origine libresca, di natura verbale e retorica [...] in effetti il Petrarca rifugge da una attività politica coerente come da ogni altra attività pratica» (toujours le *caractère*). Bosco ajoute, faisant état d'une certaine désaffection moderne à l'égard du poète: «Gli nocque (selon les romantiques) il non essere un ribelle». «Amor d'Italia», pour lui «era tutt'uno [...] con l'amor di pace». Arrêtons-nous un moment sur le mot «pace».

Pétrarque n'avait pas, remarque Bosco, de patriotisme «cittadino» (ce qui équivaldrait en France au patriotisme «national»). C'était un *exilé*. Fawtier, cependant, fait une remarque analogue à propos de

Catherine qui a, chrétiennement, dépassé ce stade *campanilistico*. Souvenons-nous en passant que Monaldo reproche à Giacomo de ne pas aimer vraiment sa «patria», c'est-à-dire Recanati. Bosco définit Pétrarque comme un «esule volontario e indifferente», ce qui pourrait se nuancer. Ainsi à Venise il est vénitien (au temps de la guerre contre Florence); à Padoue, il est padouan (au temps de la guerre contre Venise)! Pourrait-on parler, à son propos, d'un patriotisme moderne? Cela voudrait dire que «dovremmo ammettere nel Petrarca la coscienza di un'unità politica italiana che transcendesse i conflitti municipali e regionali; coscienza che egli non ebbe, né poteva avere. Sarebbe come attribuirgli una coscienza "europea"». Pour le patriotisme italien? il faudra attendre Machiavel et nous tomberons alors dans le dangereux glissement de patriotisme à nationalisme.

Bien avant Bosco, Foscolo, dans son *Saggio sul carattere del Petrarca*, parle, précisément, des «sentimenti politici» de Pétrarque et considère que ses prises de position sont motivées plus émotivement que rationnellement. Ainsi, devant la «licenza, lussuria» du palais pontifical: «Il Petrarca innoridiva [...] e le descrive in guisa da farne fremere i lettori». «Tutto quanto raccontasi delle due Babilonie (di Siria e di Egitto) è in nulla a petto di questo inferno d'Avignone». De même la nostalgie italienne doit beaucoup à l'«odio contra i Francesi [...] "pazzi snervati"» ou à celui des «Tedeschi "schiavi brutali"». Encore le soudain entichement pour Cola di Rienzo qui prit le titre de «Nicolò il Severo o il Clemente, Tribuno di Libertà, Pace e Giustizia, Illustre Liberatore della santa Romana Repubblica», bientôt suivi de désenchantement et de condamnation.

Foscolo se réfère cependant aux *tre canzoni politiche* de Pétrarque, dont parle aussi Umberto Bosco qui évoque la *Canzone XXVIII*, écrite pour célébrer la croisade projetée de 1333 «celebrata [...] in nome di una civiltà europea, occidentale, che si oppone agli Orientali, barbari perché ignorano o misconoscono Cristo» (le Christ remplacerait comme élément identifiant la langue grecque; les Grecs étant alors, par ailleurs, désunis et se faisant la guerre, comme les chrétiens du XIV<sup>e</sup> siècle se la font). «Tutta l'Europa si fa corpo compatto, dai Tedeschi [...] ai Greci». Les victoires des Grecs anciens sur les Perses sont considérées comme des victoires de l'Occident.

Pétrarque «può mettersi al disopra della mischia appunto perché in lui la politica non è passione»; ce qui le différencie de Dante. Le patriotisme de Pétrarque, c'est le désir de voir «un'Italia di nuovo senza guerre, di nuovo tutta Roma». Cependant le seul véritable engagement politique de Pétrarque aura été son soutien à Cola di Rienzo. Bosco écrit: «Quanto simile il Petracca, e quanto diverso dal suo contemporaneo Cola!». L'un est «sognatore»; l'autre, «visionario». Prisonnier à Avignon, Cola fait œuvre poétique. Mais Cola «sapeva odiare». Il était «Zelator Italiae» de l'«Universa sacra Italia». Il fut le premier à tenter «l'impresa dell'unità politica d'Italia», au-delà du Pape et de l'Empereur, ce qui «non fu capito dal Petrarca». Pétrarque rêvait encore «d'imperio universale», alors que Rienzo avait un désir concret et limité d'une Rome romaine (à quoi il adjoignait la Provence, la Province romaine). En cela il annonçait le réalisme pragmatique de Gémiste Pléthon et de Machiavel. «Il Petrarca non ebbe la nozione di "libertà" politica». Il subordonnait tout à «la sua libertà personale», ce qui ne l'empêche pas d'éprouver «il rimpianto sincero dell'impero romano».

Mais (selon le caractère ou le sentiment, si l'on préfère), comme il est dit dans le *Secretum*, pourquoi perdre notre temps si bref pour apporter à soi-même et aux autres, comme résultat de l'action politique, «tristesse et mort»? Ce qui est exactement, signalons-le en passant, le raisonnement de Leopardi dans *La Ginestra*. Pourquoi se préoccuper d'une patrie, alors que «tutte le patrie finiranno [...] polverere, cenere, le pietre sparse, il solo nome» (*De Remediis*, II, 129). Bosco regarde l'*Africa* comme «la scrittura politica petrarchesca di più ampio respiro». Rome «caduta come capitale del Mondo, risorge come capitale del regno di Cristo sulla Terra». C'est la «Ville éternelle» et c'est déjà le sujet de la *Rome* d'Emile Zola.

Et l'on comprend les instances de Pétrarque (qui annoncent Catherine de Sienne) pour que l'Empereur mais surtout le Pape retournent à Rome. Mais les deux ensemble ne le peuvent, comme, de nos jours, il ne peut y avoir deux capitales à Jérusalem. Pétrarque hait Avignon, constate Bosco qui met en avant d'abord une raison psychologique, de caractère, parce qu'il hait «la folla in genere». Mais il la hait encore parce qu'elle est «usurpatrice di Roma» et donc une Babylone;

ne; et parce qu'elle est corrompue et corruptrice, et donc une autre Babylone. Sans parler de son caractère chaotique et cahoteux.

Tout cela fait penser à Catherine. Mais, une différence, selon Bosco (qui pourtant reconnaît «l'influsso innegabile della corrente degli spirituali» sur Cola et sur Pétrarque): «L'accento di tutta l'opera petrarchesca non batte sulla corruzione religiosa».

A cet égard, jetons un rapide coup d'œil sur les textes poétiques politiques qu'on trouve dans le *Canzoniere*. Aux trois *Canzoni* politiques on adjoindra le *Sonnet XXVII*. L'occasion en est la Croisade ordonnée en 1333-1334. On peut y lire ces vers:

Il vicario di Cristo colla soma  
De le chiavi e del manto al nido torna

c'est-à-dire à Rome. Et pour faciliter la chose, chrétiens:

Per Gesù cingete omai la spada

exhortation à la Croisade. Ce sont deux éléments de la prédication de Catherine. Il manque la Réforme de l'Eglise, qui n'est pas parmi les préoccupations de Pétrarque, même s'il constate et condamne la corruption de la Curie.

La *Canzone XXVIII*, écrite à la même occasion de la Croisade est la plus politique et l'on y trouve écrit en toutes lettres ce nom d'*Europa* que, semble-t-il, Catherine ne mentionna jamais directement. Pétrarque exhorte les Européens à se venger des empiètements des Orientaux:

[...] quel benigno re che'l ciel governa  
Al sacro loco ove fu posto in croce  
Gli occhi per grazia gira;  
Onde nel petto al novo Carlo spira  
La vendetta ch'a noi tardata noce  
Si che molt'anni Europa ne sospira.

Le *novo Carlo (magno)* est le roi Philippe. Mais ce qui importe c'est ce mot (et ce concept) d'*Europa*, unie. Unie car Pétrarque fait

appel à tous ses peuples, oubliant ses divers préjugés et antipathies (contre les Français, les Allemands, etc.) et les considère comme alliés naturels puisque tous européens, tous chrétiens, tous appartenant à une même civilisation. Il cite les Français, les Provençaux, les Aragonais et les Anglais, les *septentrionaux* et les Germains et même, peut-être, les Grecs, pourtant schismatiques. Et d'invoquer le réveil d'«Italia» et de ses fils: «Tanto che per Iesù la lancia pigli». Pétrarque manifeste par ce texte une claire conscience de ce qu'est la civilisation européenne. Le christianisme certes, mais avant cela la leçon de courage, d'humanisme et de supérieure culture des Grecs anciens; et Pétrarque évoque Salamine, Marathon, les Thermopyles qui ont «Tutte vestite a brun le donne perse».

Mentionnons, au passage, que c'est dans ce texte qu'on trouve l'origine et l'explication de la «bizarrerie» léopardienne qui fait intervenir dans le texte della canzone *All'Italia* l'évocation de la bataille des Thermopyles.

La *Canzone LIII* est consacrée à Cola di Rienzo. De celle-ci aussi Leopardi s'est souvenu. Écoutons Pétrarque:

Italia [...]  
Dormirà sempre e non fia chi la svegli?

Si:

[...] Roma mia sarà ancor bella.

Car:

L'anime che lassù son cittadine  
Del lungo odio civil ti pregan la fine.

Et viendra à cette fin:

Un cavalier, ch'Italia tutta onora.

Un homme providentiel donc, pour mettre fin aux guerres intestines, avant que de pouvoir passer à la guerre contre les Barbares

(plutôt même que contre les Infidèles). C'est ce même schéma qu'on retrouve dans la pensée de Catherine. Plus tard, chez Machiavel, à la fin du *Prince*, il y aura un appel lancé à un Prince sans nom, abstrait, à venir (le vrai Cola aura déçu Pétrarque et ne s'est pas montré en fin de compte à la hauteur de la tâche entreprise); et dans *All'Italia* de Leopardi ce sera un appel à la Nation italienne, au peuple italien. Intéressante évolution politique qu'on voit se reproduire à l'envers pour revenir de la Nation à l'homme providentiel à travers Pascoli, d'Annunzio et Mussolini.

Dernière *Canzone* politique, *Italia mia (CXXVIII)*. C'est sans doute, poétiquement, la plus belle. C'est aussi la plus désespérée, la plus volontariste. Pétrarque constate:

[...] ben che'l parlar sia indarno [...]  
Piacemì almen ch'e miei sospir sian quali  
Spera'l Tevere e l'Arno e'l Po [...]

Il s'agit bien de *toute* l'Italie et non de la «patrie» florentine.

Texte sublime qui, lui aussi, a directement influencé Machiavel et Leopardi. Et qui se termine par le célèbre cri (aussi cathérinien):

I'vo gridando: Pace, pace, pace!

Ce même cri, trois fois répété, qu'on trouvera inlassablement poussé par la Sainte siennois.

\* \* \*

Igino Giordani, dans sa *Caterina di Siena* (S.E.I., Turin 1954), parle d'elle comme de la «Pacifiatrice universale». Son programme, c'est la paix en Italie, le retour du pape à Rome et la Croisade. «Caterina si presenta come un altro Cristo che va gridando, con ben altra voce che il Petrarca – Pace, pace, pace» (*ibid.*, p. 166). Pourquoi ce «ben altra voce»? «In politica, ella è più realistica d'un Dante o d'un Francesco Petrarca, i quali ancora sognavano un impero romano con sede virtuale in Roma e capace di cementare romanamente il

mondo» (*op. cit.*, p. 167). Il convient de nuancer cette affirmation. Certes Catherine ne rêve pas à la restauration de l'empire romain, empire laïque sinon païen qui ne veut rien dire pour elle; mais est-elle vraiment «réaliste» dans ce qu'elle pourrait préconiser? En fait elle n'a aucune vision politique claire mais deux ou trois idées fixes: la paix et la croisade en passant par le retour à Rome. Sans doute est-elle sensible à la menace ottomane et se rend-elle compte, comme écrit Giordani, que «porzioni sempre più vaste della cristianità rovinano sotto la scimitarra turca e dentro il disordine politico» (*ibid.*, p. 173). Une conquête par les Barbares, c'est-à-dire de moins civilisés qui défont de plus civilisés. Le contraire donc de la conquête colonisatrice. Catherine éprouve un double sentiment d'impuissance et d'injustice avec la conscience d'une décadence. Mais cela, avec l'aide de Dieu et de soi-même, n'a rien de fatidique. Il suffit de *vouloir*. Catherine est *celle qui veut*.

Pour commencer toutefois il faut rétablir la paix entre chrétiens. Cette paix qui est *réconciliation* et que prescrit l'Évangile. Une paix qui est donc le résultat d'un pardon; qui peut être un pardon réciproque. C'est la première étape avant de passer à la constitution d'une Ligue pour partir en guerre contre les infidèles. Il est à remarquer cependant que c'est essentiellement dans ses lettres à Grégoire XI que Catherine exhorte au «santo e dolce Passaggio». Dans ses lettres à Urbain VI elle a une préoccupation plus immédiate qui est de remettre la paix au sein même de l'Église menacée dans son unité par le schisme. La période donc du séjour romain de Catherine voit se restreindre son panorama politique. Il s'agit principalement alors des affaires internes de l'Église. Plus de vastes perspectives d'interventions extérieures.

Arnold Esch, dans son article *Tre Sante e il loro ambiente sociale a Roma, S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena* (in *Atti del Simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Sienna 1982, p. 89 et suivantes) parle du séjour romain de Catherine comme d'un «breve episodio né particolarmente importante né particolarmente ben conosciuto [...] dal novembre 1378 all'aprile 1380». Catherine y aura vécu «da toscana fra toscani» fréquentant des gens *normaux* et non pas des notables, à la différence des «clé-

mentistes». Elle parle par exemple vaguement de «quella contessa che morì a Roma», c'est-à-dire de Sainte Brigitte. Aussi ses «lettere romane mancano tutte di atmosfera romana», même si (et parce que) elle est venue à Rome «per intervenire nella politica della Chiesa e battersi per il suo pontifice». C'est donc avant l'époque romaine qu'il faut rechercher l'exposition et l'expression du *grand dessein* de Catherine de Sienna, du plaidoyer en faveur de la Croisade. Il est intéressant à cet égard de lire, en les comparant, les lettres à Charles V (v. Paul Ourbiac, *Les lettres à Charles V in Atti...*, cit., p. 173 et suiv.). Dans la lettre du 10 octobre 1376, d'Avignon, Catherine invite le roi à faire régner la paix dans son royaume, à mettre fin aux guerres qui tuent femmes et enfants, à établir donc la paix à l'intérieur et à l'extérieur en Europe et enfin à soutenir l'organisation de la Croisade, confiée à la direction de Louis d'Anjou, son frère. On reconnaît le schéma habituel.

Dans la lettre du 6 mai 1379 (après le schisme donc) Catherine entend révéler la *vérité* au roi et le faire «urbaniste». Charles V était un roi pieux. Catherine le rudoie d'ailleurs, lui rappelant qu'il n'est pas propriétaire de son royaume et qu'il est mortel.

Dans ce même volume d'*Atti* (p. 57 et suiv.) on peut lire un article de Franco Cardini, précisément intitulé *L'idea di Crociata in S. Caterina da Siena*. L'auteur rappelle la tolérance (à base économique, selon lui) des Musulmans à l'égard des pèlerins chrétiens. Il indique que du concept religieux de libération des Lieux Saints on passe à celui de défense de l'Europe contre le péril turc. Citant Fawtier («La paix et la croisade, la paix pour la croisade et par la croisade»), il précise le programme en trois points de Catherine: 1) le *retour* à Rome; 2) la *Croisade*; 3) la *Réforme* de l'Église. L'Unité de l'Europe serait une conséquence de la Croisade: «Andar sopra l'infedeli, acciocché la guerra che è tra cristiani vada sopra di loro (!)».

Catherine donc considère qu'il faut d'abord «pacificar(si) col [...] prossimo», ce qui est très évangélique et que la Croisade est une «guerra pacifica», l'«ultima delle guerre». C'est d'ailleurs un «atto d'amore». Ne pas la faire, c'est ne pas assister des personnes en danger car Catherine entend la Croisade «misticamente» comme «malicidio». Il s'agit de la «salute degl'infedeli». En fait en lisant les lettres

de Catherine on comprend qu'elle n'a aucune idée de ce qu'est l'Europe politique. Il se trouve seulement que l'Europe est *chrétienne*.

Ce sont, on l'a dit, les lettres à Grégoire XI qui sont «politiques». Celles à Urbain V relèvent plutôt de la direction spirituelle, l'exhortant à plus d'humilité et de patience.

Relevons quelques passages, à l'adresse de Grégoire XI: «Sudunque, padre! e non più negligenzia. Drizzate il gonfalone della Santissima Croce, perocché coll'odore della croce conquisterete la pace. Pregovi che coloro che vi sono ribelli voi gl'invitate ad una santa pace, sicché tutta la guerra caggia sopra gl'infedeli» (lettre 185). Ce *Drizzate il gonfalone* se retrouve de façon obsessive (on pense par avance à l'*étendard* de Jeanne d'Arc, plus national que religieux, malgré la volonté personnelle de non-violence). Par exemple dans la lettre 206: «Rizzate, babbo, tosto il gonfalone della santissima croce, e vederete li lupi diventare agnelli. Pace, pace, pace! accioché non abbi la guerra a prolungare questo dolce tempo». C'est redire «Par ce signe tu vaincras». C'est bien de *faire la paix pour pouvoir faire la guerre* qu'il s'agit. Mais c'est la volonté de Dieu que soit donné, comme dit Catherine, «il condimento della fede agli Infedeli». Donc d'abord se «pacificare» avec les «pecorelle smarrite», leur pardonner, pour ensuite «liberare» «il popolo infedele della sua infidelità» (lettre 209). Catherine, en toute bonne foi, en arrive à écrire des phrases étranges, comme celle-ci (lettre 238): «Pace, Pace, Pace, babbo mio dolce, e non più guerra! Ma andiamo sopra li nemici nostri, e portiamo l'arme della santa croce, portando il coltello della dolce e santa parola di Dio». «Non più guerra ma andiamo sopra gli nemici nostri»? Autrement dit la Croisade n'est pas une guerre mais une expédition de secours à infidèles en danger. C'est un peu comme ça que les Espagnols justifieront leurs exactions au Nouveau Monde.

Cependant Catherine peut être plus réaliste quand elle écrit à Grégoire pour lui rappeler: «Il proponimento che avete fatto dall'avvenimento vostro del santo passaggio, al quale vedete che gl'Infedeli v'invitano, venendo a più possa a tollervi il vostro» (*ibid.*).

C'est ainsi que la paix est apportée par le Verbe incarné: «tramezzatore tra Dio e noi». C'est ainsi que faisant la guerre aux Chrétiens on fait la guerre «con Dio». Quant au Pape («Cristo in terra») il est le «tramezzatore a fare questa pace». Et toujours l'exhortation:

«Pace, pace per l'amore di Cristo crocifisso, e non più guerra» (lettre 285). Les lettres à son pape Urbain VI sont moins «européennes». Elle l'exhorte à plus d'humilité, à plus de discernement, à plus de prudence, à moins de provocations. La guerre à présent est à l'intérieur de l'Eglise déchirée par le schisme.

En dehors des papes, Catherine, qui avait trouvé dans le duc d'Anjou le chef de sa Croisade (v. lettre 237, «tosto siate pronto a levare il gonfalone della santissima Chiesa»), d'autant plus urgente que les Turcs menaçaient Rhodes, a écrit aussi au Roi de France, Charles V, une lettre (déjà mentionnée) assez injuste. Elle l'invite à «pacificare l'animo (suo) col fratello», à terminer «questa guerra» (avec la Navarre et l'Angleterre). Comme si cela ne tenait qu'à lui. En fait s'il faut être au moins deux pour faire la guerre il faut aussi être deux pour faire une paix qui ne soit pas une capitulation sans conditions.

Tommaseo, commentant cette lettre, écrit que Catherine incite ainsi le roi «per risparmiare all'Europa stessa i pericoli dalla lontana barbarie minacciati». Sans doute, mais elle ne le dit pas aussi clairement. Elle fait appel au sens de la responsabilité de Charles V: «Di quanto male siete cagione!» «Male nei Cristiani, e male negli infedeli». «Perché (impacciate) il ministerio del santo passaggio» et la récupération «di quell'anime tapinelle che non partecipano il sangue del Figliuolo di Dio». Elle s'écrie: «Vergognaste», lui assène que c'est une «abominazione dinanzi a Dio che si faccia la guerra sopra il fratello e lascisi stare il nimico» (Leopardi, dans *La Ginestra*, dit la même chose, l'ennemi étant cette fois la Nature).

Et pour conclure, de nouveau cette étrange juxtaposition: «Fate la pace e tutta la guerra mandate sopra gl'infedeli».

Enfin une phrase menaçante pour faire bon poids: «dovete morire e non sapete quando» où certains ont voulu voir une prophétie (?); Charles V étant mort peu après, en 1380. Comme si rappeler à un mortel qu'il doit mourir et à un mortel du XIV siècle qu'il ne sait pas quand, nécessitait le don divin de prophétie!

Quoi qu'il en soit, il convient de rappeler que Charles V (*Le Sage*), roi pieux, fut un grand roi, qu'il a gouverné la France durant la captivité de son père, Jean le Bon, qu'il a dû faire face à Charles le Mauvais, aux troubles parisiens menés par Etienne Marcel, à la Jac-

querie, qu'il a réussi à imposer (précisément) la *paix* à Charles le Mauvais, qu'il a habilement débarrassé la France des Grandes compagnies, repris la plupart des provinces dont les Anglais s'étaient emparé. Non content de ces succès, il a réformé les finances publiques, étendu les privilèges de l'Université, construit ou embelli divers monuments (dont le Louvre) et réuni une considérable collection de manuscrits. Comme on le voit, ce roi avait bien des chats à fouetter, et il le fit bien. Catherine en le malmenant était vraiment – on me passera la trivialité – pour une fois, à côté de la plaque.

\* \* \*

On a beaucoup écrit au sujet des Croisades et cela continue, des deux côtés: je veux dire chrétien et «infidèle» (ou *vice-versa*); sans parler des variations, du côté «chrétien», selon qu'on est progressiste ou réactionnaire, de droite ou de gauche, etc.

Il est intéressant de jeter un coup d'œil à ce que fut la première *Histoire des Croisades* «scientifique»; c'est-à-dire datant du XIX<sup>e</sup> siècle qu'on a appelé parfois le siècle de l'Histoire. A cette *Histoire des Croisades* donc de Joseph-François Michaud; naturellement, histoire des croisades *réelles*, jusqu'à la mort (1270) de Saint Louis.

Michaud, né en 1767, se trouvait à Paris, jeune journaliste, en 1789. Il était royaliste, par esprit naturel de conservatisme. Il fut onze fois emprisonné, deux fois condamné à mort, et en réchappa. Il publie en 1802 (l'année de la paix d'Amiens) son *Printemps d'un proscrit*. Son *Histoire des Croisades* est née un peu par hasard, comme préface au roman *Mathilde* de Mme Cottin. Cette préface, peu à peu augmentée, deviendra cette *Histoire* dont le premier tome parut en 1808. Il y eut cinq rééditions jusqu'en 1841, suivies de sept autres, après la mort de l'auteur (devenu académicien en 1813) jusqu'en 1877. L'ouvrage fut illustré par Gustave Doré et traduit en russe, anglais, danois et espagnol. On aura compris que Michaud trouve le bilan des Croisades «globalement positif», en réaction d'ailleurs contre l'Illuminisme d'un Voltaire (auteur d'une *Histoire des Croisades*, datant de 1753) qui condamne le «fanatisme» au nom de la «tolérance» (mot répandu au XVIII<sup>e</sup> siècle).

Michaud invoque le «judicieux Robertson» qui «pensa que les croisades avaient pu favoriser les progrès de la liberté et le développement de l'Esprit humain» (J.-F. Michaud, *Histoire des Croisades*, réédition R. Laffont, Club Français du Livre, Paris, 1970, p. 606).

Lui-même considère que les croisades furent une «révolution» et qu'elles «contribuèrent en France à l'affaiblissement des Grands vassaux» (*ibid.*, p. 606).

Il est difficile, dit l'auteur, d'«apprécier les croisades [...] dans leurs effets» car «elles n'ont ni entièrement réussi ni entièrement échoué». Il examine deux hypothèses. Tout d'abord «que ces expéditions lointaines aient eu le succès qu'on pouvait attendre». Alors l'Orient devenait «colonies chrétiennes» et «les peuples de l'Orient et de l'Occident marchaient ensemble à la civilisation». On y aurait gagné beaucoup, il suffit pour l'imaginer de «se rappeler l'état de l'Univers romain sous le règne d'Auguste», la «Pax Romana». C'eût été le «grand spectacle du genre humain réuni sous les lois de l'unité et de la paix» (*ibid.*, p. 606). N'est-ce pas le rêve de Catherine? Mais la seconde hypothèse? Dans quel «état [...] se serait trouvée l'Europe (le mot est prononcé) si les expéditions d'Afrique et d'Asie n'avaient jamais été entreprises, ou si les armées chrétiennes n'avaient éprouvé que des revers»? «Qui de nous ne frémit d'horreur en pensant que la France, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Italie, pouvaient éprouver le sort de la Grèce et de la Palestine?» (*ibid.*, p. 608). En effet: la Turcocratie, comme disent les Grecs, n'apportait pas le progrès ni l'humanisme. Michaud oppose ainsi les principes fondamentaux de l'islamisme et du Christianisme: «Sous l'empire de l'islamisme il n'y a que le despotisme qui soit fort; mais la force du despotisme n'est presque jamais autre chose que la faiblesse des nations. La religion chrétienne a un autre but, quand elle dit à ses disciples: Aimez-vous comme des frères [...]. C'est cet esprit de sociabilité qui donna naissance aux croisades et les soutint pendant deux siècles. [...] Il fit des peuples de l'Europe (à nouveau) comme un faisceau qu'on ne pouvait plus briser; il créa, au milieu même des discordes, une force morale que rien ne pouvait vaincre, et la chrétienté défendue par cette force morale, put dire enfin aux Barbares [...]: *Vous n'irez pas plus loin*» (*ibid.*, p. 609).



Cette analyse explicite est celle, implicite, de Catherine et justifie, si on l'accueille, ses instances en faveur de la Croisade. L'extension de l'Islam mettait, *objectivement*, en péril l'Humanisme naissant. Michaud d'ailleurs ne méconnaît pas l'enrichissement culturel et scientifique que les Croisades procurèrent, au contact de l'Orient, pour l'Occident, dans des domaines aussi divers que la littérature, la médecine, la physique, l'astronomie, le droit, la navigation, le commerce, l'industrie, etc... Mais aussi il s'agissait, essentiellement, de la transmission de l'héritage grec en partie préservé.

La *Conclusion* de Michaud est tout-à-fait intéressante. Souvenons-nous qu'il écrit au début du XIX siècle. Voici ce qu'il dit: «Rappelons-nous [...] l'état où les croisades ont laissé l'Orient, et voyons quel est l'état de l'Orient dans les jours où nous sommes. A la fin [...] les puissances musulmanes tombaient toutes en décadence; [...]. Aucune de ces puissance n'a pu se relever [...] depuis cette époque (même les Ottomans, précise-t-il). [...] C'est en vain que la loi du prophète arabe s'efforce de retenir l'Orient, qui lui échappe; la loi chrétienne victorieuse va commencer de nouveaux destins pour ces lointains pays d'où elle nous est venue. [...] Nous ne voulons pas dire par là que nous sommes revenus au temps des croisades; mais il nous semble du moins que le vaste et mystérieux travail des guerres saintes, qui avaient pour but la conquête et la civilisation de l'Asie, se reproduit dans plusieurs des grands événements dont nous avons été témoins et dans ceux qui se préparent (et qui affectent): la Grèce, Constantinople, l'Afrique, l'Égypte, la Syrie, la Méditerranée et ses îles (de toute évidence Michaud pense ici à Napoléon et à l'intervention de 1830 en Algérie). [...] Un tel retour des idées et des instincts des peuples ne tiendrait-il pas à une grande révolution qui dans l'Antiquité et dans le Moyen-Age tendait à rapprocher l'Orient de l'Occident?» (*ibid.*, pp. 668-669).

Ces considérations ou affirmations vues avec le regard de notre époque, après qu'ont passé plus d'un siècle et demi, suscitent un certain nombre de réflexions. Lire que «l'islamisme a perdu sa force» (surtout devant l'emploi du mot «islamisme» et non «Islam») pourra paraître peu avisé et contraire à la réalité de l'évolution. Le rapprochement entre les croisades et le colonialisme peut également

sembler incriminer et discréditer la thèse de Michaud. Néanmoins, n'est-il pas vrai que l'Orient tend à se rapprocher de l'Occident? Le développement de l'islamisme intégriste et fanatique ne serait-il pas une réaction de faiblesse intrinsèque, comme le fut l'exportation «irrésistible» du communisme (Afghanistan, Angola, Somalie, Éthiopie, Yémen, etc. – souvent d'ailleurs des terres d'Islam) peu avant son effondrement? Le colonialisme n'avait-il pas *aussi* pour but (*sincère* pour beaucoup) le «salut» civilisateur des «primitifs» ou des «sauvages», leur apportant instruction et «vivre civile»? Quant à la constatation qu'aucune «nation mahométane», indépendamment de ses éventuelles richesses pétrolières, n'est vraiment démocratique et «n'a pu se relever avec éclat», elle est toujours parfaitement d'actualité.

\* \* \*

Catherine, alors qu'elle a pu penser que la paix civile en Italie avait été ramenée, meurt à Rome, dans la pire des guerres, celle qui se livre non derrière le «gonfalone della Santissima Chiesa», mais au sein-même de celle-ci. Le schisme provoque division, iniquité, et guerre. Mais cependant l'Europe qu'elle voulait unie, s'est faite, vaille que vaille. Non par la Paix de l'Église, mais cependant par *réconciliation* et non par conquête. Et c'était bien le message de l'Évangile et de l'Église. Les *Droits de l'Homme*, référence quasi-universelle désormais, sont d'inspiration chrétienne. Même le socialisme, en fourvoiement, fut (et demeure) d'inspiration chrétienne. Le «tu ne tueras point», la notion de «dignité» humaine sont chrétiens.

Même s'il faut être vigilants devant les possibles dérives de la science biologique et développer la bio-éthique ou contrôler les divagations de la sensiblerie ambiante qui voudraient doter les animaux domestiques d'un statut légal d'*humanoïdes*.

Qu'on me permette de citer, pour conclure, une phrase de la *Présentation* de la précieuse brochure, *Luoghi ceteriniani di Roma* (Giuliana Cavallini et Diega Giunta, Rome 2000): «Nella cultura cristiana che da Roma si è irridiata in tutta l'Europa, la Senese ha intuito l'esigenza di una pacifica collaborazione tra i diversi Stati, e della difesa dei loro valori fondamentali».

XI. CATERINA DA SIENA E IL SANGUE DEI MARTIRI

MARCO BARTOLI

«Io vorrei poi venire a Roma a gustare il sangue dei martiri e a visitare sua Santità e ritrovarmi con voi a narrare gli ammirabili misteri che Dio ha operati in questo tempo, con allegrezza di mente e con giocondità di cuore, con accresciuta speranza e con il lume della santissima fede». Con queste parole si concludeva la lettera di Caterina a Raimondo da Capua da Firenze nel 1378 (lett. 295).

Il riferimento al sangue dei martiri non era casuale, giacché la lettera è tutta imperniata attorno al tema del martirio. Caterina scriveva infatti subito dopo la rivolta dei Ciompi, durante la quale ella aveva rischiato la vita. Nell'intento di evitare ulteriore spargimento di sangue, Caterina aveva chiesto nella preghiera di essere associata al Cristo nell'offerta del suo proprio sangue e si era presentata spontaneamente ai rivoltosi come la colpevole del cambiamento avvenuto, ma il malintenzionato che la cercava, al vederla e al sentire come lei stessa si offrisse al martirio, si vergognò delle sue intenzioni e si ritirò. La lettera è il racconto che Caterina fa di questi avvenimenti al suo confessore, addolorandosi per non aver ricevuto la grazia del martirio e pregandolo di far pressioni sul Pontefice perché si giunga presto alla pace con i fiorentini. Caterina diceva tra l'altro:

Carissimo e dolcissimo padre, spogliamoci dunque di noi stessi e vestiamoci della verità e allora saremo sposi fedeli. Vi dico che oggi voglio cominciare di nuovo, in modo che i miei peccati non mi ritraggano da un bene così grande come è quello di dare la vita per Cristo crocifisso, poiché vedo

che nel tempo passato a causa dei miei difetti ne fui privata. Avevo molto desiderato, con un desiderio nuovo, cresciuto in me oltre ogni modo usuale, di soffrire senza colpa per l'onore di Dio e la salvezza delle anime e il bene della santa Chiesa, tanto che il cuore si distillava a causa dell'amore e del desiderio che avevo di dare la vita. Questo desiderio stava beato e dolente: beato per l'unione che faceva nella verità, e dolente perché il mio cuore era occupato nel sentire l'offesa fatta a Dio e la moltitudine dei demoni che adombravano tutta la città, offuscando l'occhio dell'intelletto delle creature e quasi pareva che Dio lasciasse fare per divina giustizia e castigo. Perciò la mia vita non si poteva sciogliere altro che in pianto, temendo per il gran male che pareva stesse per venire e che per questo fosse impedita la pace. Ma dal gran male Dio, che non disprezza il desiderio dei suoi servi, e la dolce madre Maria, il cui nome era invocato con penosi, dolorosi ed amorosi desideri, provvide che nel rumore e nel grande cambiamento che ci fu, non avvenisse quasi la morte di nessuno, tranne di quelli che morirono per mano della giustizia. Sicché fu adempiuto il mio desiderio che Dio usasse la sua provvidenza e togliesse la forza dei demoni, in modo che non facessero il gran male che erano disposti a fare; ma non fu adempiuto l'altro mio desiderio, cioè di dare la vita per la verità e per la dolce sposa di Cristo. Lo Sposo eterno mi fece una gran beffa come Cristofano vi dirà pienamente a voce. Perciò ho motivo di piangere, perché così grande è stato il numero delle mie iniquità, da non meritare che il mio sangue desse vita, illuminasse le menti accecate, rappacificasse il figlio con il padre, murasse una pietra (con il mio sangue) nel corpo mistico della santa chiesa. Anzi, parve che le mani di colui che voleva agire fossero legate e, mentre dicevo: «Sono io quella che cerchi, uccidi e lascia in pace questi miei compagni», le mie parole erano come coltelli che direttamente gli trapassavano il cuore.

Il tono della lettera, a dispetto delle drammatiche vicende che racconta, è tutto di gioia e di allegrezza spirituale: «Oh, babbo mio, sentite in voi stesso ammirabile gaudio, perché mai con tanto gaudio provai in me simili misteri: qui vi era la dolcezza della verità, qui l'allegrezza della schietta e pura coscienza, qui il profumo della dolce provvidenza di Dio». Caterina gioisce per le esperienze mistiche che le sono state accordate in concomitanza con l'offerta di martirio. La sua gioia spirituale però non è – come sempre in Caterina – soltanto legata ad un'esperienza personale, ma si apre ad una dimensione ecclesiale ampia; continua infatti la lettera: «qui si gustava il tempo dei martiri novelli, come voi sapete, predetti dalla Verità eterna».

Questo breve accenno ai «martiri novelli» merita di essere sottolineato. Caterina dunque si aspettava un tempo di nuovi martiri, che, come Raimondo sapeva, era stato preannunciato dalla Verità, cioè da Dio stesso. A quale predizione si riferisce qui Caterina? Forse si accenna ad una rivelazione personale, di cui era a conoscenza soltanto il confessore. Certamente in ogni caso qui Caterina appare come l'ultimo anello di una lunga catena di profezie, che, partendo dalla Apocalisse, laddove si parla dell'immensa folla dei martiri che circonda il trono dell'agnello, avevano alimentato l'attesa di una nuova età dei martiri. Il primo ad aver sviluppato questo tema del martirio nella lettura dell'Apocalisse, come è noto, era stato Gioacchino da Fiore, per il quale il martirio appartiene ad ogni epoca della storia della Chiesa. In sostanza, per lui i martiri non sono soltanto i testimoni dei primi secoli, ma tutti coloro che, anche al suo tempo, pagano con la vita la loro scelta di fedeltà al Vangelo. In particolare per Gioacchino anche nella quinta età della Chiesa, quella cioè in cui egli stesso sa di trovarsi, «ancora una volta ritornano la Chiesa degli apostoli, quella dei martiri, quella degli eretici combattuti dai Padri, quella dei contemplativi che combattono contro la *bestia ascendens de mari*»<sup>1</sup>.

I rapporti tra Caterina ed attese escatologiche andrebbero forse ulteriormente studiati, quel che è certo è che nel suo tempo tutta una serie di visionari e profeti andavano riprendendo ed ampliando, nelle forme più diverse, le profezie di Gioacchino ed annunciavano l'avvento prossimo dell'Anticristo e di una nuova età della Chiesa, segnata tra l'altro dal ritorno dei martiri<sup>2</sup>. In ogni caso in Caterina tutto questo non è più che un passaggio. Il cuore della sua riflessione nella lettera inviata da Firenze a Raimondo è l'allegrezza spirituale che le deriva da quella offerta straordinaria della sua vita. «La lingua non basterebbe a narrare quanto è il bene che la mia anima sente; perciò mi sembra di essere tanto obbligata al mio Creatore, che se dessi il mio

<sup>1</sup> Cfr. R. MANSELLI, *La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955 (Studi Storici 19-21), p. 100; Joachim, *Expositio*, f. 189 b.

<sup>2</sup> Cfr. *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Roma 1990.

corpo alle fiamme non credo che potrei soddisfare a tanta grazia quanta io e i miei dilette figlioli e figliole abbiamo ricevuta. Vi dico tutto questo non perché ne riceviate amarezza, ma perché sentiate inefabile diletto con soavissima allegrezza, e affinché voi e io cominciamo a dolerci della mia imperfezione, perché per il mio peccato mi fu impedito tanto bene. Quanto sarebbe stata beata l'anima mia, se per la dolce sposa e per l'amore del sangue e per la salvezza delle anime avessi dato il mio sangue!»

Caterina aveva parlato dei martiri in alcuni significativi passaggi del *Dialogo*. Parlando dei meriti dei santi, aveva detto: «I martiri col sangue, che gettava odore al mio cospetto, con l'odore del sangue e della virtù e col lume della scienza, facevano frutto in questa sua Sposa, dilatavano la fede, cosicché i tenebrosi venivano alla luce e riluceva in essi il lume della fede»<sup>3</sup>.

«Guarda, carissima figliola, ai dolci e gloriosi martiri, che col soffrire mangiavano il cibo delle anime. La morte loro dava vita: risuscitavano dai morti e cacciavano le tenebre dei peccati mortali. Il mondo, con tutte le sue grandezze, e i signori con la loro potenza, non si potevano difendere da loro [...], per la virtù di questa regina, la dolce pazienza. Questa virtù sta come lucerna sul candelabro. Questo è il glorioso frutto dato dalle lacrime, quando l'anima è giunta alla carità del prossimo, mangiando insieme con lo svenato e angosciato Agnello, l'unigenito mio Figliolo, con tormentoso e angosciato desiderio, e con piena intollerabile per l'offesa fatta a me, suo Creatore»<sup>4</sup>.

È interessante qui il riferimento alla pazienza come *virtus*, cioè come forza dei martiri. Caterina recupera in queste righe il senso originario della virtù della pazienza, che nel greco del Nuovo Testamento si dice «macrothumia» e non ha quella sfumatura di passività che invece si avverte in italiano<sup>5</sup>. La pazienza, cioè la fedeltà tenace nelle persecuzioni, raccomandata nella lettera di Giacomo, ha il suo modello fundamenta-

<sup>3</sup> CATERINA DA SIENA, *Il dialogo della divina Provvidenza*, trad. it., A. Puccetti, Siena 1980 (3<sup>a</sup> ed.), p. 242.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>5</sup> Cfr. X. LÉON-DUFOUR, sub voce *patience*, in *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975.

le in Giobbe, il «paziente» per eccellenza, ed è la virtù dei forti<sup>6</sup>. I martiri vincono il mondo. Questa forza, questa «virtù» (e la parola ha la stessa radice di «vir») è tanto più importante per capire l'insieme del pensiero di Caterina, che può essere chiamata la santa «dell'amore virile». Questo amore forte, non è una virtù naturale, non è una forza personale dell'uno o dell'altro. L'amore forte dei martiri e quindi anche dei santi e di Caterina stessa è una forza che viene dall'alto, da Dio stesso, e che si manifesta più pienamente proprio nella debolezza.

Caterina, seppure in forma sparsa e frammentaria, nelle sue lettere mostra di possedere una vera e propria «teologia dei martiri», come si vede quando parla del «battesimo di sangue». È il caso, ad esempio, della lettera ai monaci di Cervaia e a fra Giovanni di Bindo, Niccolò di Ghida e altri suoi in Cristo figliuoli, de' frati di Monte Oliveto presso Siena:

Sapete che egli [dopo esser morto sulla croce] gittò sangue ed acqua [Gv. 19, 34]; l'acqua per lo battesimo santo che è dato a' cristiani, il quale ci dà la vita e la forma della grazia, e il quale per i meriti del sangue dell'Agnello, provide da divina eterna bontà per rimedio delle nostre ignoranzie e miserie. E per coloro che non potessero avere il battesimo dell'acqua, ha posto il battesimo del sangue e del fuoco; perocché il sangue loro, sparso per Dio sarebbe battesimo, siccome fu a' santi Innocenti. E tutto questo varrebbe loro per lo sangue del Figliuolo di Dio, perché il sangue de' martiri valse e vale per lo sangue suo<sup>7</sup>.

Il pensiero e il ricordo dei martiri torna diverse volte nelle lettere, come in quella indirizzata a Bartolomeo e Jacopo, eremiti in Campo Santo in Pisa:

I Santi non erano accecati in amore proprio di loro, ma in tutto erano annegati in cognoscere la bontà di Dio ed il fuoco della sua ardentissima carità. Correvano, con la memoria del sangue, a spandere il sangue. Quando

<sup>6</sup> Cfr. *Giac* 5, 7-11: «Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla venuta del Signore [...]. Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riservò il Signore».

<sup>7</sup> Lettera 189; in S. CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di U. Meattini, Milano 1987, pp. 1433-1434.

raggiardo lo smisurato fuoco di Lorenzo che stando su la graticola del fuoco, stava in motto col tiranno. [...] Doh! Lorenzo, non ti basta il fuoco? Risponderebbei: 'No'. Perocché è tanto l'ardentissimo amore che è dentro che spegne il fuoco di fuore.

Vi è un legame diretto tra martirio e contemplazione, come Caterina spiega nella stessa lettera poco più avanti:

E dice e grida l'anima: «O dolce Dio, che ami te più?» Risponde il dolce Dio nostro: «Raguarda in te, e troverai quello che io amo». Allora ragguardate in voi, figliuoli miei carissimi, e troverete e vedrete che con quella medesima bontà e ineffabile amore che troverete che Dio ama voi, con quello medesimo amore ama tutte le creature che hanno in loro ragione. Onde l'anima come innamorata si levi e distendasi ad amare quello che Dio più ama: ciò sono i dolci fratelli nostri. E levasi con tanto desiderio e concepe tanto amore, che volentieri darebbe la vita per la salute loro, e per restituirli alla vita della Grazia.

Il martirio segna dunque per Caterina l'apice dell'amore dei fratelli e allo stesso tempo segna l'apice dell'amore di Dio, perché il martirio è la piena identificazione con il Cristo nel momento della sua offerta per amore al Padre e a tutti gli uomini sulla croce. Queste riflessioni appartengono alla tradizione di tutta la Chiesa e non si possono dunque definire come originali di Caterina. Quel che appare però del tutto originale è il suo coraggio di dare concreto spessore storico-politico a questa intuizione di amore.

Così come la prima citazione riguardante il martirio era legata alla rivolta dei Ciompi in Firenze, quando Caterina ha pensato che l'offerta della sua vita, cioè il suo martirio, avrebbe potuto riportare la pace in quella città tanto travagliata, così l'ultimo riferimento al martirio lo si trova alla fine della vita di Caterina, ancora una volta davanti ad una città divisa e in rivolta. Solo che questa volta invece di Firenze si tratta di Roma, dove il popolo, dopo aver appoggiato il papa Urbano, gli si rivolta contro. È ancora una volta Raimondo da Capua a descrivere gli ultimi giorni di Caterina come un «martirio»:

Dopo che per volontà del Pontefice [...] dovetti allontanarmi dalla sposa di Cristo, che lasciai Roma, succedero cose mirabili, che meritano di es-

sere tramandate alla storia. [...] La santa vergine, dunque, vedendo continuamente spuntare uno dietro l'altro tanti mali nell'amatissima Chiesa di Dio, a causa dello scisma che lei aveva preveduto, e il Vicario di Gesù Cristo come soffocare dentro le infinite persecuzioni, non faceva che pregare il Signore di restituire la pace alla Chiesa. E il Signore si compiacque di consolarla, perché un anno prima che morisse, ed esattamente nel giorno stesso nel quale dopo un anno volò al cielo, diede una doppia vittoria alla sua santa Chiesa ed al Sommo Pontefice. Castel sant'Angelo, che fino allora era restato in mano degli scismatici con grande scompiglio della città, fu ripreso, e la gente armata, che metteva a soqquadro tutto il Paese a favore degli scismatici, fu totalmente debellata, i capi fatti prigionieri e molti uccisi. Allora il Pontefice, che per la vicinanza del castello non aveva potuto tornare ad abitare nei pressi della chiesa del Principe degli Apostoli, per consiglio di Caterina si recò scalo a quella chiesa, seguito dalla moltitudine del popolo, che ringraziava devotamente l'Altissimo di tutti i benefici ricevuti. Così la Chiesa e il Pontefice principiarono a respirare un poco, con non piccola consolazione da parte della santa vergine.

Troppo presto però si rinnovarono i dolori di lei, perché l'antico serpente, non potendo arrivare per una via, ne tentò un'altra più pericolosa e scabrosa. Fallitogli l'affare degli stranieri e degli scismatici, tentò la rivincita per mezzo degli amici e dei domestici della fede, e cominciò a seminare discordie nella città fra i cittadini e il Pontefice. Il popolo giunse perfino a minacciare di morte lo stesso Pontefice.

In questo frangente, Caterina, oppressa dal dolore, ricorse alla preghiera, e chiese con tutta l'anima al suo Sposo di non permettere un simile delitto. Mentre pregava, me lo scrisse in una lettera<sup>8</sup>, vide in ispirito tutta la città in preda ai diavoli, i quali aizzavano il popolo a commettere il parricidio e se la prendevano con lei, gridandole furenti: «Maledetta! Tu fai di tutto per ostacolarci. Ma noi ti faremo morire di una morte orrenda!» Lei non ci badava e continuava a pregare fervorosamente, supplicando il Signore che, per l'onore del suo Nome e per il bene della sua santa Chiesa, agitata da tante tempeste, mandasse a vuoto gli armetti dei diavoli, conservasse illeso il suo Vicario, e non permettesse al popolo di commettere il mostruoso delitto.

Una volta il Signore le rispose così: «Lascia che questo popolo cada in tale scelleratezza, affinché dopo, facendo vendetta dell'enorme delitto, io lo distrugga. La mia giustizia esige che io non sopporti più le sue iniquità». Ciò non ostante, la vergine continuava fervorosamente a pregarlo con queste e simili parole di senso non diverso: «Clementissimo Signore, tu conosci quan-

<sup>8</sup> Si tratta della lettera 102, che Tommaseo chiama *Testamento di figliola e di madre, di donna e di martire*.

to la tua sposa redenta con il tuo sangue, sia dilaniata in quasi tutto il mondo. Tu sai pure i pochi aiuti e i pochi difensori che ha; non ti può essere nascosto come i suoi nemici desiderano la morte e il disonore del tuo Vicario; se avvenisse quel che tu dici, ne seguirebbe un danno grandissimo non solo per il popolo di Roma, ma per tutto il popolo cristiano e per la Chiesa. Mitiga, dunque, o Signore, il tuo sdegno, e non abbandonare il tuo popolo, che hai redento a tanto caro prezzo».

Se me ne ricordo bene, Caterina sostenne questa contesa per più giorni e più notti, con gran fatica e abbattimento del suo debole corpo: lei ostinata a chiedere, il Signore a parlare di giustizia, e i demoni ad assediare con grida. La sua preghiera era tanto fervorosa, come mi scrisse, che se il Signore, per adoperare le sue precise parole, non avesse cerchiato di forza il suo corpo come si usa cerchiare e stringere una botte, senza dubbio sarebbe venuto meno e andato in pezzi.

Finalmente in questo difficile contrasto, sopportato con pena indicibile, la vergine vinse, ed ottenne ciò che voleva. Al Signore, che insisteva sui diritti della giustizia, lei rispose: «Ebbene, o Signore, poiché non si può fare a meno della tua giustizia, non disprezzare, te ne supplico, le preghiere della tua serva: manda sopra di me il gastigo che si merita questo popolo. Per l'onore del tuo nome e per la santa tua Chiesa, io berrò volentieri il calice di passione e di morte, siccome sempre ho desiderato di bere, tu ne sei testimone, da quando, per grazia tua, ho cominciato ad amarti con tutta la mente e con tutto il cuore». A tali parole la voce divina restò muta, ma quel silenzio era la prova che la vergine aveva ottenuto quanto chiedeva.

Difatti a poco a poco, da quel momento, il tumulto del popolo si quietò, finché si spense del tutto. Chi ne risentì il peso fu la virtuosissima vergine, perché quei serpenti d'inferno, ottenuta per divina permissione una potestà sul suo corpicciolo, vi sfogarono sopra la loro rabbia con tanta crudeltà che, come mi hanno detto i testimoni, nessuno estraneo potrebbe adattarsi a credere quello che videro loro.

Il suo corpicciolo, macerato ora da ogni genere d'infermità, tutt'ossi e pelle, sembrava la morte in persona. I tormenti crescevano continuamente, e lo consumavano a vista d'occhio; ma la vergine non interrompeva le preghiere, anzi, ci si dava con più fervore, e più lungamente del solito. I figlioli e le figliole, che aveva generati in Cristo, e che le stavano sempre vicino, vedevano sensibilmente i segni delle battiture che le infliggevano i nemici infernali, ma non potevano metterci un rimedio, perché non potevano opporsi alla volontà divina, ed anche perché la stessa vergine, non ostante fosse sfinita di forze, pure correva fortemente e lieta verso le pene. Ho saputo da chi le stava vicino, e lo capii anche dalle lettere che lei mi scriveva, che quanto più pregava tanto più si sentiva forte.

Fra quei tormenti non le mancavano, come mi scrisse, le voci terribili de demoni, che, per affliggerla, fino in fondo, le gridavano: «Maledetta te, che sempre da per tutto ci hai perseguitati! Ma verrà il giorno nel quale faremo completa vendetta! Tu ci mandi via di qui, ma noi ti toglieremo da mondo!» Ed alle minacce univano le percosse.

Dalla domenica di Sessagesima al penultimo giorno di aprile, in cui passò al cielo, la santa vergine patì questi martirii, che aumentarono di giorno in giorno.

[...]

In questo frattempo, chiamata dal cielo, rimase ferma nel letto alcuni giorni e finalmente, nel giorno già ricordato, rese lo spirito a Cristo. Era circa l'ora terza del 29 aprile, di Domenica, dell'anno del Signore 1380, dedicato alla festa di san Pietro martire, dell'Ordine dei Predicatori. Allora accaddero molte cose straordinarie, delle quali ragioneremo brevemente nei capitoli seguenti<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior. Vita di santa Caterina da Siena*, trad. it. di G. Tinagli, Siena 1982, pp. 361-363.



## 1.

Nel *Songe du vieil pelerin* Philippe de Mézières parla della «tres-simple en Dieu et tresdevote et catholique Marie Robien»<sup>1</sup>, che alla morte del cardinale Pietro del Lussemburgo, nel 1387, giunse ad Avignone dalla Guascogna per pregare sul sepolcro del santo e lì, dopo essere stata benedetta da papa Clemente VII, ottenne una piena e completa guarigione dai suoi mali. L'episodio, oltre che dal cancelliere di Cipro, ormai ritirato da tempo nel monastero dei Celestini di Parigi, è riferito anche dal vescovo di Senez, il domenicano Robert Gervais, nella *Myrrha electa*, un trattato che risale al pontificato di Urbano

<sup>1</sup> «Encores dit ma suer que la tressimple en Dieu et tresdevote et catholique creature Marie Robien appelle, des parties de Gascoigne, par revelacion et relacion dudit benoist cardinal, son pie premierement tout sain et a gran douleur tortu en un moment, et apres sa main saine et ouverte et en un moment, close et restraincte tenant la corde de la clochete, a la seule benediction du pasteur Debonnayre du pie et de la main ladicte Marie publiquement guerie en sa douce creance, et conforte ma douce suer en nostre election; c'est assavoir que le pasteur Debonnayre, souventesfoiz repete, est souverain lieutenant de vostre tresame Pere, le benoist Filz de Dieu. Ma treshonnouree dame Verite la reyne, dist Ardant Desir, toutes les choses cy dessus simplement et grossement pour cause de brevete tellement quellement reciteez par moy pour ma suer et pour tous noz adherans, pour conclusion de mon opinion avecques nostre champion et avec les simples vieilles devotees et catholiques, je confesse doucement que le Debonnayre, pape Clement, est souverain lieutenant en terre du doulx Jesus et souverain chief de l'eglise» (H. DE MÉZIÈRES, *Le songe du vieil pelerin*, ed. by G.W. Coopland, Cambridge 1969, I, pp. 373-374).

VI, e dunque precedente al 1389<sup>2</sup>. L'interesse dei due illustri personaggi per il risanamento di una povera storpia, di natali oscuri, «*quae secundum cursum naturae non poterat curari*», ha in realtà una forte valenza politica. Esso è una prova infallibile del fatto che il pastore Debonnayre è «*verum monarcham universalis Ecclesiae catholicae*», e che Dio stesso si è pronunciato, tramite Robina, sulla questione della legittimità avignonese. È un miracolo-ordalia che, nel dare una sanzione oggettiva ad un potere controverso, si arricchisce, nel gesto benedicente e liberatore del Papa, anche di complesse significazioni simboliche, cui non è certamente estranea anche l'antica concezione dei poteri taumaturgici dei re di Francia<sup>3</sup>.

È all'interno di questo tentativo culturale di fondazione carismatica del potere politico e di sacralizzazione del papato avignonese che si inserisce del resto anche il processo di esaltazione di Pietro del Lussemburgo, il pio cardinale morto a diciotto anni, logorato dalla tisi e dalle macerazioni corporali<sup>4</sup>. Questo adolescente tormentato era stato un personaggio anomalo, che non possedeva nessuno dei requisiti richiesti ad un santo vescovo secondo la linea avignonese, non l'energia e lo zelo nel difendere i diritti della Chiesa – nominato vescovo di Metz a quattordici anni aveva rinunciato all'incarico per

<sup>2</sup> «*Et nichilominus miracula facta, divina Providentia ordinante, ex fide B. Petri apostoli, per sanctissimum in Christo patrem et dominum Clementem VII cuidam mulieri vocatae Maria Robine, loci de Essach, Auxitanensis diocesis, quae secundum cursum naturae non poterat curari, hec quidem omnia predicta protestantur ipsum dominum Clementem VII predictum esse verum monarcham universalis Ecclesiae catholicae*» (BN, ms. latino 1467, f. 52 r).

<sup>3</sup> Ovvio il riferimento a M. BLOCH, *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1983 (3<sup>a</sup> ed.).

<sup>4</sup> Pietro del Lussemburgo (1369-1387) apparteneva ad una delle più nobili e potenti dinastie d'Europa. Per parte di madre era imparentato con Carlo VI, per parte di padre con la famiglia imperiale. Cfr. C. MOCCHEGIANI CARPATO, *s.v.*, *Bibliotheca Sanctorum* 10, 1968, coll. 705-709, ma soprattutto G. HASENOHR, *s.v.*, *Storia dei santi e della santità cristiana* 7, 1991, pp. 203-208, che analizza le due principali testimonianze relative alla sua vita: la *legenda* agiografica redatta ad Avignone nel 1389 e il processo di canonizzazione. Dalle testimonianze rese al processo, in maniera più netta che nella formulazione agiografica ufficiale, emerge una personalità complessa e inquieta, critica nei confronti dello stile di vita curiale, completamente assorbita in pratiche penitenziali estreme, travagliata da forti scrupoli di coscienza.

non dover imporre con le armi l'obbedienza ad una città rimasta fedele a Roma –, né la *curialitas* – aveva il corpo e la porpora cardinalizia divorati dagli insetti –, né il senso della misura e la *discretio* – assillato dagli scrupoli di coscienza, svegliava il suo confessore anche cinque volte per notte –, e neppure il necessario amore per la cultura<sup>5</sup>. Riferirono infatti i testimoni al processo di canonizzazione che aveva fatto disperare i suoi maestri perché allo studio del diritto canonico e della teologia preferiva le vite dei padri<sup>6</sup>.

Questo principe convertitosi alla «barbarie» aveva fatto del suo corpo guasto lo specchio delle rovine che lo circondavano, della sua volontaria umiliazione l'emblema dell'umiliazione stessa della Chiesa. Ma quando morì e si fece seppellire nella fossa comune del cimitero dei poveri, un cronista attento come il mercante toscano Datini scrisse che il suo funerale era stato un evento grandioso per l'immensa partecipazione popolare, quale ad Avignone non si era mai vista da almeno cent'anni a questa parte<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Per gli ideali di santità in età avignonese, cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989, pp. 381-399. Si veda anche G. BARONE, *La santità nei processi di canonizzazione del '300*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Assisi 1989 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani 15), pp. 57-78, in particolare pp. 62-67.

<sup>6</sup> Clemente VII nominò Pietro del Lussemburgo vescovo di Metz il 10 febbraio 1384, e il 15 aprile dello stesso anno lo fece cardinale diacono di S. Giorgio in Velabro. Sperava in questo modo di riguadagnare all'obbedienza clementista una città di grande importanza strategica. Il giovane Vescovo infatti prese possesso di Metz grazie all'aiuto armato del fratello Valeran, che devastò i territori adiacenti alla città. Ma nel 1385 rinunciò all'incarico e si ritirò a Ligny e poi a Parigi. Chiamato dal Papa ad Avignone, non si adattò allo stile di vita della corte. Gravemente malato, si rifugiò a Villeneuve-lès-Avignon dove morì dopo poco tempo.

<sup>7</sup> «*Venerdi 5 luglio è stato seppellito il cardinale di Lussemburgo, che era figlio del conte di Saint-Pol, grandissimo gentiluomo. Era un giovane di circa ventiquattro anni; si comportava bene ed era amico di Dio. Avvenne che il detto cardinale aveva specificato nel testamento che voleva esser sepolto nel cimitero di Saint-Michel, al portale di Saint-Antoine, allo stesso modo in cui vengono sepolti tutti i cortigiani poveri, aver solo tre grosse torce ed esser vestito di un rozzo tessuto bianco [...]. Per grazia di Dio e in ragione della sua santa esistenza, è accaduto che, appena venne interrato, il popolo minuto cominciò a disporre delle candele sulla tomba, e che certi mancini, storpia, zoppi, oltre ad altri malati, si sono spostati vicino al cardinale il cui nome era Pietro, e sono andati sulla sua sepoltura. Pensate che a partire dal giorno stesso in cui fu sepolto fino ad oggi vi vanno tante persone che parrebbe l'incoronazione. Ogni giorno vi si portano sicuramente un quintale e più di candele e vi sono*

Dopo la miracolosa guarigione, anche Maria Robina si fece murare in una cella sulla cinta del camposanto, e il suo rapporto con i papi di Avignone si stabilizzò in una sorta di *patronage*. Alla reclusa, divenuta ormai la vivente raffigurazione iconica della legittimità avignonese, il successore di Clemente VII, Benedetto XIII<sup>8</sup>, conferì nel 1395 anche una cospicua rendita vitalizia<sup>9</sup>.

Certamente, non bastavano Pietro del Lussemburgo e Maria Robina a fare di Avignone «la nuova Roma», né a competere con il prestigio che emanava dai *limina*, dall'immenso patrimonio sacrale della città santa. Era questo il vero punto di debolezza del fronte clementista, e Urbano VI, tanto più povero e disorganizzato del suo rivale, ne aveva acuta consapevolezza. Alla presa di possesso di Roma, infatti, da parte di Urbano VI si accompagnava il recupero dei simboli. Nel 1389 indisse a sorpresa un giubileo anticipato<sup>10</sup>, ed avviò contestualmente il processo di canonizzazione di Brigida di Svezia, la profetessa svedese che aveva ribadito il concreto, quasi materiale incardinarsi del primato petrino nel suolo fecondato dal sangue dei martiri<sup>11</sup>.

già tante immagini di cera d'ogni tipo da superare il migliaio. Si tratta dell'evento più importante e della più grande devozione che si siano mai visti da cento anni a questa parte» (G. HASENOHR, *op. cit.*, p. 206).

<sup>8</sup> Su Benedetto XIII, il cardinale aragonese Pedro de Luna (1342 o 1343-1422), cfr. H. MILLET, *s.v.*, *Dictionnaire historique de la Papauté*, 1996, pp. 208-212.

<sup>9</sup> Il 3 gennaio 1395 Benedetto XIII emanò una bolla per l'attribuzione di una pensione annua di 60 fiorini d'oro attinta dalle offerte fatte alla cappella di Pietro del Lussemburgo. Tale rendita, che doveva assicurare anche il mantenimento di un prete che diceva quotidianamente la messa per la reclusa e la confessava, e di una «honestia servitrix», le sarebbe stata versata dai monaci Celestini, custodi della tomba del santo e usufruttuarii delle elemosine. La bolla prevedeva anche delle pesanti sanzioni – sospensione, scomunica e interdetto –, in caso di ritardo nei versamenti, a conferma dell'importanza che il Papa assegnava alla sua protetta (cfr. N. VALOIS, *Jeanne d'Arc et la prophétie de Marie Robine*, in *Mélanges P. Fabre*, 1902, pp. 452-467, a pp. 455 e 464).

<sup>10</sup> Cfr. A. ESCH, *I giubilei del 1390 e del 1400*, in *La storia dei giubilei*, a cura di G. Fossi, I, Roma 1997, pp. 278-293.

<sup>11</sup> Brigida di Svezia denuncia come astrazione giuridica la scissione del legame, anche spaziale, tra funzione papale e centralità di Roma, unite insieme per eterno decreto divino. Su questo mi sia permesso di rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Lotta politica e profezia: donne sante a Roma alla fine del Medioevo*, relazione presentata al II Convegno di studio *La comunità cristiana a Roma: la sua vita e la sua cultura dall'età ottoniana agli inizi dell'età moderna* (Roma, 15-17 aprile 1999), in corso di stampa.

Si tratta solo di esempi, ma che rivelano la complessità e pluralità di livelli, oltre a quello diplomatico, militare, giuridico, in cui si giocò la lotta al supremo vertice della cristianità. Dinanzi alle aporie del diritto, i due schieramenti ricorsero anche al carisma dei mistici.

È su questo sfondo di crisi e di incertezze che si spiega l'intensificazione del profetismo politico nell'ultimo quarto del Trecento. Fu un fenomeno non esente da ambiguità e anche da più o meno scoperte strumentalizzazioni. Intellettuali impegnati nella causa dell'unione, da Pietro d'Ailly a Giovanni Gerson, a Henri di Langenstein, denunciarono il rischio che la fuga nell'irrazionale potesse aumentare la confusione. E Gerson soprattutto profuse la sua dottrina nell'enumerare i rischi di una religiosità carismatica, nutrita e diretta da rivelazioni interiori, e non più sostenuta dalle norme del diritto e da autorità riconosciute<sup>12</sup>.

Ma, nonostante gli inviti alla cautela, l'ascolto delle profezie fu un aspetto caratteristico della vita religiosa del tempo, sintomo di una angoscia profonda, tanto che nessuna delle correnti di pensiero rimase totalmente impermeabile alle suggestioni della parola ispirata<sup>13</sup>. Sono fatti noti, grazie anche agli studi di Raoul Manselli<sup>14</sup> e, più recentemente, di Roberto Rusconi<sup>15</sup>, che hanno attentamente analizzato il recupero di una ricchissima letteratura di ispirazione gioachimitica o pseudogioachimitica e il riemergere di attese escatologiche di cui proprio lo scisma sembra essere il drammatico compimento.

Ma all'interno di un comune *pattern* apocalittico, il profetismo politico alla fine del Medioevo fu un fenomeno estremamente vario

<sup>12</sup> Cfr. A. VAUCHEZ, *La Chiesa di fronte al misticismo e al profetismo durante gli ultimi secoli del Medioevo*, in *I laici nel medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, pp. 295-307.

<sup>13</sup> Cfr. H. MILLET, *Ecoute et usage des prophéties par les prélats pendant le grand schisme d'Occident*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 102, 1990, pp. 425-455.

<sup>14</sup> Cfr. R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, a cura di P. Vian, Roma 1997 (Nuovi Studi Storici 36).

<sup>15</sup> Cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979 (Studi storici 115-118); ID., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999 (Centro internazionale di studi gioachimiti/Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 9).

e differenziato, in cui, accanto ad elaborate speculazioni di teologia della storia, a fermenti millenaristici e a sussulti di dissidenza religiosa, si collocano esperienze individuali caratterizzate da un più marcato *ethos* esistenziale, ed in cui la polemica contro la decadenza dell'istituzione rimane comunque funzionale ad una reintegrazione delle strutture ecclesiastiche e ad un recupero della pienezza della funzione papale.

In questa sede prenderò in esame alcuni casi di profetismo femminile del periodo dello scisma in Francia e in Italia. Si tratta di figure minori, nessuna delle quali ebbe la forza e l'autorevolezza di Caterina. Solo l'eccezionalità delle circostanze politiche permise a queste profetesse di attraversare come delle meteore le traiettorie ufficiali del potere. Ne rimasero bruciate e furono presto dimenticate. Segnalate per la prima volta dal grande storico dello scisma, Noel Valois, che se ne è interessato in relazione alla figura di Giovanna d'Arco<sup>16</sup>, sono state recentemente riproposte da André Vauchez<sup>17</sup>.

Ma con la stessa determinazione di Caterina furono tutte accomunate dalla convinzione di dover svolgere una missione profetica di na-

<sup>16</sup> Nel corso dell'inchiesta per la riabilitazione di Giovanna d'Arco, nel 1456, l'avvocato Jean Barbin riferì che durante gli interrogatori del processo svoltosi a Poitiers ventisette anni prima, uno degli esaminatori, Jean Erault, professore di teologia, aveva citato in difesa di Giovanna una profezia attribuita ad una certa Maria di Avignone. Questa donna si era recata dal re Carlo VI per annunciargli che il regno sarebbe stato travolto da una guerra terribile. Aveva anche visto delle armi ed aveva temuto di doverle indossare. Ma le voci l'avevano rassicurata che esse non erano destinate a lei, bensì ad una fanciulla che avrebbe liberato la Francia. Secondo Jean Barbin non vi era dubbio che la pulzella della profezia doveva identificarsi in Giovanna d'Arco. Cfr. P. DUPARC, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, I, Paris 1977, p. 375. La ricerca di Noel Valois prese le mosse proprio da questa indicazione per tentare di risalire a questa Maria d'Avignone (cfr. N. VALOIS, *Jeanne d'Arc...*, cit., pp. 462-463). È peraltro da notare che nelle visioni di Maria Robina che ci sono tramandate non vi è alcun accenno di profezia relativo all'avvento di una vergine guerriera che libererà la Francia.

<sup>17</sup> Cfr. A. VAUCHEZ, *Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIV et XV siècles*, in *Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement* (Actes du colloque d'Orléans, 1979), Paris 1982, pp. 159-168; ID., *Les pouvoirs informels dans l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Age: visionnaires, prophètes et mystiques*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 96, 1984, pp. 281-293 [per questi due contributi, si veda ora ID., *I laici nel Medioevo*, cit., pp. 267-278; pp. 308-319]. Ma sul profetismo tardomedioevale in generale si veda ora anche ID., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna 2000.

tura soprannaturale, qual era stata quella assegnata, secondo Raimondo da Capua, alla grande senese: «La salute di molte anime esige che tu ritorni! Non farai più la vita che hai fatto fino a qui; la cella non sarà più la tua consueta abitazione; anzi, per la salute delle anime, ti toccherà uscire anche dalla tua città. Io sarò sempre con te: che tu vada o ritorni; e porterai l'onore del mio nome e la mia dottrina a piccoli e grandi, siano essi laici, chierici o religiosi. Metterò sulla tua bocca una sapienza, alla quale nessuno potrà resistere. Ti condurrò davanti ai Pontefici, ai Capi delle Chiese e del popolo cristiano, affinché per mezzo dei deboli, come è mio modo di fare, io umili la superbia dei forti»<sup>18</sup>.

## 2.

Cominciamo da Robina<sup>19</sup>, anche se non è la prima in ordine cronologico. Reclusa stipendiata dalla corte di Avignone, la guascona non si accontentò infatti del suo ruolo prestigioso, ma puramente rappresentativo, quando avvertì il rischio gravissimo costituito per il Papa suo protettore da un possibile abbandono della Francia. La minaccia della «sottrazione di obbedienza» precisò allora la sua missione di profetessa. Nel 1398 essa lasciò la sua cella nel cimitero e si recò direttamente a Parigi dove la solenne assemblea del clero francese era riunita alla presenza del re, per discutere il problema della cessione<sup>20</sup>. Il resoconto di questa esperienza è consegnato in un pic-

<sup>18</sup> S. *Catharinae Senensis Vita auctore Raimundo Capuano*, in AASS, Aprilis, III, Antuerpiae 1675, pp. 853-959. Il passo è citato secondo la traduzione italiana di G. TINAGLI, *S. Caterina da Siena nel racconto del suo confessore il Beato Raimondo da Capua*, Siena 1969, p. 134.

<sup>19</sup> Robert Gervais, nella *Myrrha electa*, offre qualche precisazione sulla provenienza di questa donna: «cuidam mulieri vocata Marie Robine, loci de Essach, Auxitanensis diocesis» (BN Latin 1467, f. 52 r). Anche nella bolla di Benedetto XIII il Pontefice si rivolge alla «dilecte in Christo filie Marie Robine, Auxitane diocesis» (N. VALOIS, *Jeanne d'Arc*, cit., p. 464). Maria era dunque originaria di Héchac, nella diocesi di Auch, del dipartimento degli Alti Pirenei. Robina doveva essere un soprano: proviene forse dal provenzale «Roubino», cioè la *boiteuse*.

<sup>20</sup> L'assemblea del clero francese, presieduta da Simon de Cramaud, portavoce dell'Università, era stata convocata da Carlo VI nella primavera del 1398, ma era divisa. Se Gerson e d'Ailly invitavano alla cautela e alle trattative, perché erano consa-

colo libro di 12 rivelazioni, dettato dalla visionaria al suo confessore Giovanni<sup>21</sup>.

Presentatasi al palazzo reale, per difendere davanti a Carlo VI la causa di Benedetto XIII<sup>22</sup>, Robina non venne nemmeno ricevuta<sup>23</sup>. Tuttavia, si guadagnò un certo credito presso gli ambienti della corte e la regina Isabella di Baviera la incaricò di una delicata missione diplomatica per tentare di piegare l'ostinazione di Benedetto XIII e indurlo alla rinuncia<sup>24</sup>. Probabilmente, il soggiorno parigino aveva

pevoli delle implicazioni insite nella «sottrazione d'obbedienza» e temevano di danneggiare la Chiesa attaccando il Papa, Simon de Cramaud, il potente patriarca di Alessandria, era per una soluzione radicale, perché bisognava rifiutare di obbedire – *in spiritualibus et in temporalibus* – ad un Pontefice che per la sua ostinazione era ormai scivolato nell'eresia. Cfr. H. KAMINSKY, *Simon de Cramaud and the Great Schism*, Rutgers Un. 1983. Sulla sottrazione d'obbedienza da parte della Francia, cfr. H. MILLET e E. POULLE, *Le vote de la soustraction d'obedience en 1398*, I, Paris 1988.

<sup>21</sup> Cfr. M. TOBIN, *Le «Livre des révélations» de Marie Robine, Etude et édition*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 98, 1986, pp. 229-264. Il corpus delle rivelazioni di Robina è inserito in una antologia di vari testi profetici, il manoscritto 520 della biblioteca municipale di Tours, ma proveniente dal fondo dell'abbazia di Marmoutier e risalente al XV secolo. Cfr. ID., *Une collection de textes prophétiques du XV siècle: le manuscrit 520 de la bibliothèque municipale de Tours*, in *Les textes prophétiques et la prophétie*, cit., pp. 417-423, a p. 422. Per le concezioni escatologiche di Robina e particolarmente per la sua meditazione dei Novissimi, cfr. ID., *Les visions et révélations de Marie Robine d'Avignon dans le contexte prophétique des années 1400*, in «Cahiers de Fanjeaux», 24, 1988, pp. 309-329.

<sup>22</sup> Già prima di partire per Parigi, Robina aveva inviato al re una lettera, data 22 febbraio 1398, in cui, sulla base di una rivelazione che aveva ricevuto, lo supplicava di adoperarsi per l'unione, ma evitando soluzioni radicali e pericolose per il bene della Chiesa: «Faciat unionem in Ecclesia per media illa que ego ei per te alias mandavi. Et caveat ne subtractionem pape, scilicet Benedicto XIII, faciat, nec eam fieri permittat; ymo eam toto posse suo impediatur» (M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., p. 248).

<sup>23</sup> «Anno domini 1398, tertia mensis junii, Maria rubina ivit mane ad palatium regis pro habenda audientia in concilio prelatorum ad dicendum eis preceptum quod admonitio erat ei factum (sic) ut dicat. Et intravit concilium prelatorum, sed repulsa fuit sine audientia» (*ibid.*, p. 252).

<sup>24</sup> La testimonianza relativa alla missione di Robina si trova nella *Chronica* di Martin de Alpartils, secondo cui la profetessa, accompagnata da un prete e da un teologo, ritornò ad Avignone con l'incarico di tentare di convincere il Papa a dimettersi. Ma nel marzo del 1399 Benedetto XIII era assediato dalle truppe del Sacro Collegio e l'incontro non ebbe luogo. Non solo, Jean de la Grange, cardinale di Amiens, fece arrestare e rilasciò solo dopo qualche giorno gli accompagnatori di Robina che dovettero ritornare a Parigi: «Quo etiam tempore illa Maria de Vasconia,

convinto la stessa Robina che questa doveva essere l'unica strada praticabile per risolvere il problema dell'unione. Ma era troppo tardi. Dopo l'abbandono della Francia si era ormai alla guerra aperta<sup>25</sup>: il Papa era in stato d'assedio nel suo castello di Avignone, controllato dai cardinali, e a Robina non fu data neppure la possibilità di incontrarlo<sup>26</sup>.

Delusa e tradita nelle sue speranze, Maria ritornò nella sua cella, trascorrendo gli ultimi mesi della sua vita a interrogarsi sulle ragioni profonde dello scisma. Quando morì, nel 1399<sup>27</sup>, aveva ormai consumato la sua rottura definitiva con i papi di Avignone. Accusò Clemente VII, che le apparve mentre era assorta nella preghiera, di averla ingannata<sup>28</sup>, denunciò le responsabilità di Benedetto XIII e la sua sete di potere<sup>29</sup>, chiudendo la parabola della sua vita con la consapevolezza di un fallimento.

que pluribus visiones habuerat a Sancto Petro de Lucembroch cardinali (tempore felicis recordacionis domini Clementis pape VII, domini nostri pape memorati immediati predecessoris) per reginam Francie missam cum uno magistro in theologia, uno clerico, uno famulo et duabus sociis, cum licenciam intrandi ad dominum nostrum peteret a cardinalibus pro bono pacis et unitatis; magister et clericus per cardinalem Ambianensem fuerunt capti et pluribus diebus detenti, tandem absoluti habuerunt Parisius retrocedere, nec cardinales passi fuerunt dominum nostrum videre» (M. DE ALPARTILS, *Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII*, a cura di F. Ehrle, Paderborn 1906, p. 75). Cfr. anche N. VALOIS, *Jeanne d'Arc...*, cit., p. 458.

<sup>25</sup> Il 27 luglio 1398 un'ordinanza di Carlo VI aveva imposto al regno la «sottrazione d'obbedienza». Si trattava di un vero e proprio embargo. Il Papa non avrebbe più potuto percepire alcuna imposta, né disporre di alcun beneficio. Sarebbero stati confiscati anche i benefici posseduti dai suoi sostenitori. Benedetto XIII venne abbandonato anche dal Sacro Collegio, perché solo cinque cardinali gli rimasero fedeli, mentre tutti gli altri lasciarono Avignone e si posero sotto la protezione della Francia.

<sup>26</sup> La gravità della crisi risalta nella vivace descrizione di Martin de Alpartils. Le condizioni degli abitanti di Avignone erano drammatiche, «per penuriam maximam vini, carniarum et medicinarum» (M. DE ALPARTILS, *op. cit.*, p. 74). Né gli ospiti del palazzo, tra cui lo stesso cronista, erano privilegiati: «Et sicut testificor de me ipso, ita etiam accidit pluribus aliis palatii, qui catos comedebant; vix enim aliquis catus in palacio creditur remansisse» (*ibid.*, p. 75).

<sup>27</sup> «Et in illa fide migravit ad Dominum die dominica, hora misse, infra octabas beati Martini, anno domini 1399» (M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., p. 264).

<sup>28</sup> «Et in illa visione propter defectus suos quos ipsa viderat in vita sua, dubitabat in dictis suis, cogitans in mente sua: "Tu defecisti michi in vita tua, et nunc tu posses michi etiam defficere"» (*ibid.*, p. 256).

<sup>29</sup> «Et reprehendit dominum nostrum Papam Benedictum de hoc quod non concesserat cessionem manifestam in casu quo adversarius suus fuisset ad hoc concors» (*ibid.*, p. 259).

La sua non era una posizione isolata: riflette lo sgomento di una intera generazione. Mentre si intensificavano le profezie che identificavano ormai nel pontificato di Pedro da Luna il sinistro avvento della «legge della luna», della legge dell'Anticristo, secondo le antiche teorie di Ruggero Bacone<sup>30</sup>, altre eminenti figure di uomini spirituali del vecchio fronte clementista si trovavano a condividere la stessa delusione. Non è casuale che proprio nel 1399 l'aragonese Vincenzo Ferreri, consigliere e confessore di Benedetto XIII, suo sostenitore storico, prenda le distanze dal Papa e lasci Avignone per lanciarsi in una nuova missione di predicatore itinerante, indicando in una grande opera collettiva di conversione morale la strada per raggiungere, dalla base, un rinnovamento della Chiesa<sup>31</sup>. Le posizioni politiche di Robina subirono dunque una evoluzione nel senso di una dissociazione dal lealismo avignonese, di cui, come Vincenzo Ferreri, era stata un vessillo.

Ma in Francia, soprattutto nelle regioni meridionali, sin dagli inizi il fronte clementista non era compatto, come dimostra il caso di Constance de Rabastens<sup>32</sup>, una veggente del tolosano le cui profezie ci sono state trasmesse in una traduzione catalana, edita alla fine del secolo scorso da Noel Valois<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Per la circolazione di queste profezie, cfr. H. MILLET, *Ecoute et usage...*, cit., p. 427.

<sup>31</sup> Vincenzo Ferreri, domenicano di Valencia, studioso di teologia scolastica e priore del convento della sua città natale, era stato ordinato prete da Pedro da Luna nel 1380. Diventato amico del cardinale, si era battuto nel trattato *De moderno Schismate* contro l'atteggiamento neutrale assunto dal re Pietro IV d'Aragona. Dopo l'elezione al pontificato assicurò a Benedetto XIII l'appoggio di Aragona e Castiglia e fra il 1394 e il 1398 fu anche confessore del Papa. Ma nel 1399 abbandonò volontariamente il suo incarico prestigioso in Curia, lasciò Avignone e diventò predicatore. La rottura ufficiale con Benedetto XIII però si consumò soltanto nel 1416, quando il Ferreri in nome dei sovrani di Navarra, Castiglia e Aragona dette solenne lettura della sottrazione d'obbedienza al Papa di Avignone. Per un profilo su di lui, cfr. PH. NIEDERLANDER, s.v., *Storia dei santi e della santità cristiana*, 7, 1991, pp. 253-262.

<sup>32</sup> Cfr. R. CABIÉ, *Une mystique? Réflexions sur Constance de Rabastens*, in «Cahiers de Fanjeaux», 23, 1988, pp. 37-55; H. CHARPENTIER, *La fin des temps dans le Livre des Oraisons de Gaston Fébus et les Révélations de Constance de Rabastens*, in *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, in «Cahiers de Senefiance», 33, 1993, pp. 147-162.

<sup>33</sup> Cfr. A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance de Rabastens et le schisme d'Occident (1384-1386)*, in «Annales du Midi», 8, 1896, pp. 241-278. Il dossier

In questo strano ed eccezionale documento, redatto dal confessore Raymond de Sabanac fra il 1384 e il 1386<sup>34</sup>, Constance esprime la convinzione che le tribolazioni della Francia siano causate proprio dalla presenza di un antipapa ad Avignone<sup>35</sup> e che Urbano VI sia il legittimo successore di Pietro. Attraverso il suo riluttante confessore, Constance cercò di far pervenire una serie di messaggi a sfondo apocalittico all'arcivescovo di Tolosa, Jean de Cardailhac, ed anche alla curia di Avignone<sup>36</sup>, guadagnandosi in questo modo l'interesse dell'Inquisizione. Ma non rinunciò a dare ascolto alle sue voci, neppure quando fu processata e incarcerata<sup>37</sup>, mantenendo una incrollabile fedeltà urbanista.

Sempre sul fronte dell'obbedienza romana si colloca qualche anno più tardi la vicenda di Orsolina da Parma, una giovanissima veggente che per un preciso incarico di Bonifacio IX<sup>38</sup> fece più volte la

si articola in quattro parti: 1. Introduzione sul «discernimento spirituale» (pp. 249-251); 2. resoconto delle rivelazioni (pp. 251-273); 3. ammaestramenti indirizzati al figlio, monaco alla Daurade di Tolosa, da lui trasmessi al confessore (pp. 273-274); 4. sei lettere indirizzate all'inquisitore di Tolosa (pp. 274-278). Uno studio e una traduzione francese di quest'opera si devono a J.P. HIVER-BERENGUËR, *Constance de Rabastens, mystique de Dieu ou de Gaston Fébus?*, Toulouse 1984.

<sup>34</sup> Cfr. A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 256. Secondo Noel Valois l'autore dovrebbe identificarsi con Raymond de Sabanac, della diocesi di Cahors, che nel 1366 insegnava diritto civile all'Università di Tolosa (*ibid.*, p. 243).

<sup>35</sup> Constance ha una visione in cui le appare un tempio tenebroso e pieno di fumo. All'interno c'è l'antipapa Clemente sovrastato da un angelo con la spada sguainata e macchiata di sangue. Il destino del Papa è segnato. Si leverà infatti la bestia rossa dell'Apocalisse, il Papa di Roma, che con il suo fuoco di giustizia distruggerà inevitabilmente la curia di Avignone e gli anticardinali che seminano i loro errori ovunque. La Chiesa affronterà un gran pericolo, ma non perirà, mentre il Papa d'Avignone sarà gettato nell'inferno (cfr. *ibid.*, p. 267).

<sup>36</sup> Le «voci» le ordinavano infatti di trasmettere il contenuto delle rivelazioni all'arcivescovo di Tolosa (*ibid.*, pp. 261, 269), al re di Francia (pp. 258, 263), all'alto clero del Regno (p. 268) ed anche ai cardinali di Avignone (p. 272).

<sup>37</sup> In un passaggio del libro si parla delle rivelazioni che Costanza fece pervenire al confessore tramite il proprio figlio «quant ella fo incarcerada» (*ibid.*, p. 273). E probabilmente proprio dal carcere furono inviate le drammatiche lettere scritte all'inquisitore, Hugues de Verdun, in cui ribadiva con vigore le proprie ferme convinzioni romane (pp. 274-278). Non si hanno peraltro elementi che facciano piena luce sulla vicenda e sul destino di Constance, perché dopo il 1386 la veggente piombò di nuovo nell'oscurità.

<sup>38</sup> Cfr. A. ESCH, *Bonifaz IX und der Kirchenstaat*, Tübingen 1969.



spola fra Avignone e Roma per convincere lo pseudopapa Clemente a dimettersi. La sua insolita *legenda* agiografica, composta nella seconda metà del Quattrocento dal certosino Simone Znacchi<sup>39</sup>, è tutta intessuta di elementi prodigiosi, ma la storicità della vicenda trova riscontro in alcune bolle in suo favore emesse da Bonifacio IX<sup>40</sup>, a ricompensa della sua devozione. Introdotta infatti alla presenza di Clemente VII con missive provenienti da Roma<sup>41</sup>, Orsolina spaventò l'antipapa con terribili minacce di morte, sostenute con eccezionale eloquenza, tanto che i cardinali cercarono di evitare nuovi incontri<sup>42</sup>. Tenuta in ostaggio per mesi, interrogata, si tentò anche di avvelenarla, ma alla fine fu rilasciata perché non si trovò nulla contro di lei.

<sup>39</sup> Simone Znacchi, priore della Certosa dei SS. Maria e Girolamo di Montello presso Treviso, redasse la biografia di Orsolina nel 1472, per incarico delle monache benedettine. Cfr. *Vita auctore Simone de Zanaccis Carthus.*, in AASS, Aprilis I, Parisiis-Romae 1865, pp. 721-735.

<sup>40</sup> Le bolle del 1396 sono conservate nell'Archivio di Stato di Parma, dove si trovano anche i manoscritti inediti delle rivelazioni dettate dalla Beata ai padri spirituali. Cfr. I. MANNOCCI, s.v., *Bibliotheca Sanctorum*, 9, 1967, coll. 1271-1273.

<sup>41</sup> Secondo la *legenda*, Orsolina si recò ad Avignone per un preciso incarico divino: «Jam praepara te ituram, quo mittam te [...] Domine, quo me vis ire? Cui Dominus: Versus civitatem Avinionem Galliae Transalpinae, ubi pseudopapa Clemens commoratur. Nonne intelligis quantum schisma est in universa Christianitate propter ipsum? Illuc tuos verte gressus» (AASS, Aprilis, I, p. 724). Raggiunse la città sul Rodano a piedi, accompagnata dalla madre e da un misterioso pellegrino, che si rivelò poi essere san Giovanni evangelista. Qui Orsolina affrontò il Papa con audacia, avvertendolo dell'incombente giustizia divina: «Noveris, quod si ea, quae tibi exposui pro parte Domini nostri Jesu Christi, exequi tardaveris, sedes tua in inferno parum locum cum ipso Lucifero habitura est» (p. 725). Quindi, sempre per celeste ispirazione, da Avignone si recò a Roma, «ut Bonifacium summum Pontificem, et totius Dominici ovilis verum Pastorem in Urbe residentem, accederet». Incontrò il Papa che rimase impressionato dalla sua eloquenza e dopo aver discusso in concistoro la questione con i cardinali, decise di inviarla ad Avignone come latrice di alcune lettere indirizzate al suo rivale (p. 726).

<sup>42</sup> Secondo il biografo, Orsolina produsse sul Pontefice una così tremenda impressione che Clemente VII «sacrosanctae Romanae Ecclesiae jugo collum ponere decrevit» (*ibid.*). Ma i cardinali, spaventati dall'influenza che la giovane riuscì ad esercitare sul Papa, cercarono di impedire nuovi incontri, la imprigionarono e torturarono. Non riuscirono però a trovare in lei nessun capo di eresia. Per questo, dopo un fallito tentativo di veneficio, la liberarono, e Orsolina poté far ritorno a Roma.

La più illustre e longeva delle profetesse dello scisma fu Jeanne-Marie de Maillé (†1414)<sup>43</sup>. Su di lei siamo meglio informati, grazie alla biografia scritta dal suo confessore, il francescano Martin de Bois-Gaultier<sup>44</sup>, e agli atti del processo di canonizzazione che si svolse a Tours nel 1415<sup>45</sup>. Gran dama della valle della Loira, imparentata per parte di madre con la famiglia reale di Francia, dopo la morte del marito, Robert de Sillé, si fece reclusa a Planche-de-Vaux e a Tours<sup>46</sup>. Profondamente turbata dal protrarsi dello scisma, profetizzò nel 1396 l'avvento di un Papa francescano che avrebbe finalmente restituito pace e unità alla Chiesa<sup>47</sup>. L'elezione al Concilio di

<sup>43</sup> Jeanne-Marie de Maillé era nata il 14 aprile 1331 nel castello de La Roche, nella diocesi di Tours. Cfr. G. MATHON, s.v., *Bibliotheca Sanctorum*, 6, 1965, coll. 589-590, ma anche A. VAUCHEZ, *Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans la Val de Loire: autour de la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414)*, in «Revue d'histoire de l'Eglise en France», 70, 1984, pp. 95-105 (ora cfr. ID., *Una «santa donna» della valle della Loira al tempo della guerra dei Cent'anni: Giovanna Maria de Maillé*, in ID., *I laici nel Medioevo*, cit., pp. 250-263). Si veda anche TH. GRIGUER, *La vie et le procès de canonisation de Jeanne-Marie de Maillé*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 92, 1984, pp. 27-37.

<sup>44</sup> *Vita auctore Fr. Martino de Bosco-Gualtieri, ipsius venerabilis Dominae Confessorio et FF. Minor. Turon. Guardiani*, in AASS, Martii, III, Parisiis-Romae 1865, pp. 734-744. Secondo questa *legenda*, Jeanne-Marie ebbe sin dall'infanzia una intensa vita spirituale, arricchita da visioni della Vergine e di Gesù Bambino (p. 734). Decisa a consacrarsi alla Passione di Cristo, venne costretta a sposarsi, ma con il marito decise di vivere nella castità e di dedicarsi alla cura dei malati durante la peste. Durante la guerra, Robert de Sillé venne catturato dagli Inglesi, rinchiuso nella fortezza di Gravelles e liberato solo dopo il pagamento di un forte riscatto, ma morì poco dopo (p. 735). Il timbro nazionalistico e patriottico di questa *Vita* traspare nella descrizione dei maltrattamenti che il marito di Jeanne-Marie dovette subire durante la prigionia e dai patimenti subiti dalla popolazione durante l'occupazione inglese. I due sposi si dedicarono ad una esemplare attività di assistenza nei confronti delle vedove, degli orfani e dei prigionieri di guerra.

<sup>45</sup> Cfr. *Processus informativus pro Canonizatione de Mariae de Maillye, ex Ms. Conventus FF. Minorum Turon.*, *ibid.*, pp. 744-762. Il riconoscimento del culto avvenne soltanto nel 1871, per iniziativa di Pio IX.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 736.

<sup>47</sup> Al processo di canonizzazione Jacobo Huas, priore certosino della diocesi di Le Mans, testimoniò che Jeanne-Marie era dotata dello «spirito di profezia». L'aveva infatti incontrata ed interrogata per chiederle la sua opinione sullo scisma e l'unione della Chiesa, che essa desiderava intensamente: «Cui predicta Domina respondit, post plura verba et colloquia habita de ista materia, quod esset pax in Ecclesia, et quod primus Summus Pontifex tunc futurus esset Ordinis Fratrum Mino-

Pisa nel 1409 di Alessandro V (Pietro Filargio)<sup>48</sup>, conferì prestigio a Jeanne-Marie, che durante la sua vita ebbe anche occasione di parlare a lungo e in segreto con Carlo VI, sia a Tours<sup>49</sup> che a Parigi<sup>50</sup>. Come Maria Robina, anch'essa intrattenne rapporti non occasionali con Maria di Bretagna<sup>51</sup> e Isabella di Baviera<sup>52</sup>, circostanza che indica un significativo coinvolgimento di queste pie principesse negli eventi politici ed ecclesiastici del proprio tempo.

## 3.

Queste figure sono diverse, ma dal punto di vista tipologico è possibile indicare alcune caratteristiche essenziali che le accomunano. Il profetismo politico anche nel periodo dello scisma conferma una indiscutibile preminenza femminile<sup>53</sup>, una costante almeno sino

rum. Unde quando felicis recordationis Dominus Alexander Papa V et ultimus, in apicem summi Apostolatus fuit assumptus, iste testis recordatus fuit verbi, quod dixerat ei dicta Domina de creatione Papae tunc futuri; praecogitans in semetipso, quod ipsa Domina habebat in se spiritum prophetiae» (*ibid.*, p. 756).

<sup>48</sup> Pietro Filargio, nato a Creta nel 1340, francescano e già arcivescovo di Milano, fu eletto il 26 giugno, ma morì meno di un anno dopo, il 3 maggio 1410. Cfr. A. PETRUCCI, s.v., *Dizionario biografico degli Italiani*, 2, 1960, pp. 193-196; H. MILLET, s.v., *Dictionnaire historique de la Papauté*, 1994, pp. 69-70.

<sup>49</sup> Profetizzò la venuta di Carlo VI a Tours, che si compì effettivamente, e in maniera solenne, nel 1395. Accolto dal popolo in festa, fece imprevedibilmente il suo ingresso dalla porta Occidentale, come aveva esattamente preconizzato la veggente. Jeanne-Marie chiese di poter parlare personalmente con il re, e l'incontro avvenne grazie alla mediazione del fratello del sovrano, Ludovico: «cum Rege locuta est secreto et prolixo» (AASS, Martii, III, p. 740).

<sup>50</sup> Questo secondo incontro con Carlo VI avvenne a Parigi, nella chiesa dei Celestini, nel 1398, lo stesso anno della missione di Robina (*ibid.*).

<sup>51</sup> Maria di Bretagna († 1404), figlia del duca Carlo di Blois-Chatillon – per il quale nel 1371 si tenne il processo di canonizzazione nel convento dei frati minori di Angers – era la moglie di Luigi I d'Angiò. Visse per lunghi periodi a Tours ed ebbe modo di conoscere Jeanne-Marie, che divenne madrina di uno dei suoi figli.

<sup>52</sup> Jeanne-Marie entrò in contatto con Isabella di Baviera e gli ambienti della corte, cui rimproverò il fasto eccessivo, oltraggioso in un periodo di grande sofferenza e povertà per il popolo (AASS, Martii, III, p. 740).

<sup>53</sup> Bisogna peraltro ricordare che fra gli ispirati non vi furono solo delle donne, ma anche degli uomini, come Anglic Grimoard, Giovanni da Varenne, Pietro d'Aragona, Roberto Le Mennot. Cfr. E. DELARUELLE-E.R. LABANDE-P. OURLIAC, *La*

al Rinascimento, come dimostra il fenomeno delle «sante vive», studiato dalla Zarri<sup>54</sup>, e che troverà una risoluzione soltanto nella normalizzazione postridentina<sup>55</sup>. Tale presenza si ricollega ad un tema che ha radici antiche e profonde, la concezione di una speciale funzione femminile di mediazione fra il cielo e la terra, fra il visibile e l'invisibile. Questo ruolo diventa attivo e si intensifica nei periodi in cui le consolidate funzioni di mediazione istituzionale offerte dal clero entrano in una fase di crisi acuta e di scarsa credibilità. Le funzioni delle profetesse, pur mantenendo delle caratteristiche peculiari, si sovrappongono dunque in condizioni storiche eccezionali a quelle ordinarie della gerarchia<sup>56</sup>.

Se ancora santa Caterina da Siena si chiedeva con stupore perché Dio l'aveva eletta quale strumento per rendere nota al mondo la sua volontà, benché fosse una donna: «Te ne prego, o Signore: se non presumo troppo, come avverrà quello che ora hai detto, che, cioè, io poverella e tutta fragile possa essere utile alle anime? Il mio sesso, lo sai, vi ripugna per molti versi: sia perché non è tenuto in considerazione dagli uomini, sia perché, per ragioni di onestà, non è bene che

*chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, in *Storia della chiesa dalle origini ai nostri giorni*, ed. it. a cura di G. Alberigo, XIV/3, Torino 1971, p. 658.

<sup>54</sup> Cfr. G. ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 6, 1980, pp. 371-445 (ora anche in EAD., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 87-163); EAD., *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 102, 1990, pp. 649-675 (ora anche in EAD., *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein-R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 209-236).

<sup>55</sup> Cfr. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino 1991; A. PROSPERI, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 77-103; *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarri, Roma 1996.

<sup>56</sup> Cfr. P. DINZELBACHER, *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. Dinzelbacher-D.R. Bauer, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, pp. 298-337; A. VAUCHEZ, *La santità mistica in Occidente al tempo del Papato avignonese e del grande scisma*, in *Id.*, *I laici nel Medioevo...*, cit., pp. 279-287.

una donna se ne stia in mezzo ad essi»<sup>57</sup>, in Constance de Rabastens si ha l'affermazione netta che essa è stata scelta proprio in quanto donna: «Io non sono, Signore, che una peccatrice [...]. Non avere paura: prima che il mondo fosse stato creato, ti avevo scelta per rivelare queste cose. Signore, non mi crederanno [...] diranno che ho il diavolo in corpo [...]. Ma non l'hanno detto anche di me? La fede è stata già conservata da una donna; è da una donna che sarà rivelata: quella donna sei tu!»<sup>58</sup>

Queste profetesse inoltre sono tutte delle laiche, prive di legami istituzionali stabili con la gerarchia, spia di un disagio, di una inquietudine religiosa profonda che non trova spazio nelle strutture esistenti<sup>59</sup>. Orsolina da Parma «numquam ullum habitum regularem assumere voluit, sed tantum spiritualem»<sup>60</sup>. Jeanne-Marie de Maillé, l'*eremitissa*<sup>61</sup>, vaga tra cappelle, conventi, romitaggi in una continua

<sup>57</sup> La risposta del Signore a questi dubbi è molto bella: «Non sono forse Colui che creò il genere umano, lo divise in maschio e femmina? Io diffondo dove voglio la grazia del mio spirito. Davanti a me non c'è maschio né femmina; né ricco né povero, ma tutti sono uguali, perché ogni cosa io posso ugualmente» (S. CATERINA DA SIENA, ed. Tinagli, cit., p. 71).

<sup>58</sup> «No duptes, car dich te que temps es quel fill del home mostre son poder, e en tu sera mostrat, car fembre est, e per fembre fo reservada la fe, e per fembre sera relevada: la qual est tu» (A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 269).

<sup>59</sup> Come ha scritto Claudio Leonardi, Papa Gregorio Magno «aveva reintrodotta nella vita cristiana la profezia, giustificandone completamente il ruolo, ma l'aveva clericalizzata». Saranno le donne, a partire da Ildegarda di Bingen, a rompere l'identificazione profezia-vescovato stabilita dal Papa e a fare della profezia «un fatto tendenzialmente di tutti» (*La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, pp. 43-57, a p. 51). Lo scisma, con la messa in crisi dell'istituzione, favorisce il dispiegarsi di un carisma profetico svincolato dalla tutela ecclesiastica, situazione che non sarà più possibile dopo il concilio di Trento: «Se le mistiche fino a questo momento sono anche delle suore, sono spesso religiose in forme miste e ambigue, di semi-laicato o di semi-monacato. Da qui in avanti raramente non apparterranno a un gruppo religioso. Ciò che sparisce del tutto è la profezia: ed è questa la caratteristica principale – in negativo – del modello tridentino» (*ibid.*, p. 54).

<sup>60</sup> AASS, Aprilis, I, p. 723.

<sup>61</sup> AASS, Martii, III, p. 740. Cfr. E. PASZTOR, *L'eremitismo femminile (secoli XII-XV)*, in EAD., *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma 2000, pp. 65-96, alle pp. 93-95. Soltanto nel 1386, dopo ventitré anni di vita penitenziale, Jeanne-Marie aderì al movimento dei cordiglieri di Tours, sistemandosi in

erranza che ricorda per molti aspetti il travaglio della sua amica Colette de Corbie<sup>62</sup>. La condizione che le appartiene è quella della «paupercula, advena et peregrina»<sup>63</sup>, perseguitata ed esule volontaria dal mondo e dalla storia che non la rappresentano<sup>64</sup>.

Dal punto di vista sociale sono delle diseredate, come Jeanne-Marie de Maillé, la cui *legenda* agiografica è costruita come una progressiva ascesa alla miseria e alla espropriazione<sup>65</sup>, vedove come Constance de Rabastens, fisicamente menomata come Robina, la *boiteuse*, e Orsolina da Parma, che sino a cinque anni non cammina. Nell'esperienza biografica di queste donne si legge per intero il vocabolario dello scisma: fratture, divisione, piaghe, malattia, abbandono, solitudine. Sono queste vite incise da fratture umane e sociali, segnate da perdite irrevocabili, che creano le condizioni e lo spazio all'ascolto delle voci, l'apertura all'«altrove». Emarginate, scelgono di rimanere sui confini, ed è sulla soglia che Robina, la guardiana del cimitero di Avignone, accoglie le visite dei suoi papi *revenants*.

una piccola cella attigua al convento, dove venne assistita spiritualmente da frate Martino che ne avrebbe poi scritto la biografia. «Quando morì in tarda età, indossava l'abito di santa Chiara, e ciò basta a indicare come ella non fosse una terziaria francescana – qualunque cosa se ne sia detto in seguito –, ancorché appartenesse all'ubbidienza francescana nel senso lato del termine» (A. VAUCHEZ, *Una santa donna...*, cit., p. 255).

<sup>62</sup> Per il rapporto fra queste due donne, cfr. *ibid.*, p. 253. Prima di diventare una illustre fautrice della riforma del francescanesimo in Francia, Colette de Corbie (1381-1447) sperimentò molteplici forme di vita religiosa, diventando successivamente beggina, benedettina, clarissa, urbanista, terziaria francescana e reclusa. Questa instabilità è una spia delle difficoltà oggettive a trovare una soluzione che desse una risposta ai bisogni spirituali di un animo intensamente religioso. Su Colette si veda M. D'ALATRI, s.v., in *Bibliotheca Sanctorum*, 4, 1964, coll. 76-81.

<sup>63</sup> AASS, Martii, III, p. 740.

<sup>64</sup> Oltre alle spoliazioni subite dai suoi parenti, dovette subire il disprezzo della società, che si concretizzò anche in episodi di inaudita violenza. Un giorno, mentre era raccolta in preghiera, una donna le spezzò la colonna vertebrale lanciandole una pietra sulla schiena. Venne curata da Maria d'Angiò (*ibid.*, p. 756).

<sup>65</sup> Benché Jeanne-Marie appartenesse per nascita ad una elevata condizione sociale, la sua vita viene presentata come una scansione di tappe che segnano una progressiva scalata all'abiezione sociale: cacciata dalla sua casa e spogliata di tutti i suoi beni, viene accolta in un tugurio da una sua ancella (*ibid.*, p. 735). Ritorna a casa dalla madre, ma rifiuta di risposarsi e rinuncia all'eredità paterna (p. 736). Per sopravvivere chiede l'elemosina, disprezzata da tutti, cambia continuamente abitazione,

Il divario, apparentemente incolmabile, tra i limiti connessi con la propria condizione e la missione straordinaria di cui si sentono investite, viene risolto attraverso la coscienza di essere completamente eterodirette, puro strumento delle voci. Anche il classico *topos* dell'incultura può essere letto in questa direzione. Di fatto, esso va considerato con una certa cautela, perché Jeanne-Marie de Maillé è in grado di leggere la Bibbia in volgare, dono di Maria di Bretagna<sup>66</sup>, Constance de Rabastens conosce e utilizza l'Apocalisse<sup>67</sup>.

Ma nel ribadire continuamente la propria ignoranza, esse sottolineano il valore carismatico della loro profezia. Mentre Caterina da Siena aveva sempre dimostrato una certa cautela nei confronti delle visioni e delle rivelazioni, mettendo anzi in guardia dai pericoli derivanti dalle false consolazioni spirituali e invitando ad un impegno fondato su un corretto uso della conoscenza di sé<sup>68</sup>, queste profetesse

riducendosi a pernottare nelle chiese (p. 738). Fugge dalla città e cerca la solitudine, sino a che non va a servizio del guardiano dei porci della sua famiglia (p. 739). Alla fine viene ospitata dai frati minori dell'eremo di Planche-de-Vaux.

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, p. 737. Jeanne-Marie era infatti madrina del figlio di Maria e Ludovico d'Angiò (p. 739). Data la sua estrazione, aveva ricevuto in casa una ottima formazione culturale, grazie alla presenza di un precettore, un frate minore che ogni giorno, dopo il pranzo, leggeva e commentava le Scritture. Quest'uomo, dotto e onesto, la mise in condizione di leggere, tanto che «intra decennium libros in vulgari scriptos disertissime legeret et distincte, et vanos codices fugiens, pro solatio legebat sanctos libros» (p. 734).

<sup>67</sup> «E la veu dix li: "Hages lo libre de revelacions, e veges que dira". E l'endema demena a son confessor si era libre qui se appellas de revelacions. E ell respos: "Donna, hoc". E feu los legir, mas de les paraules que ella hi hoy stech fort molt marvelade e spaventada» (A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 256).

<sup>68</sup> Caterina non esclude *a priori* la possibilità di una conoscenza di tipo carismatico, ma invita alla prudenza, perché talvolta questa può essere fuorviante. Non si deve infatti rimanere «abbacinati dalle nostre consolazioni e speranza posta in rivelazioni; le quali cose non ci lassano bene cognoscere la verità, poniamoché con buona intenzione si faccia» (*Lettere di santa Caterina da Siena*, a cura di N. Tommaseo, Firenze 1860, IV, Lett. 328, p. 248). Spesso infatti questo tipo di esperienza cela un inganno del demonio: «Alcuni il fanno nelle visioni e rivelazioni, onde traggono gran diletto, quando ne ricevono; e non ricevendone, hanno pena. Questo non è buono principio. Perocché spesse volte crederanno che ella sia da Dio; e ella sarà dal demonio [...]. Perché il demonio ci piglia con quest'amo che egli ci vede più atti a ricevere» (Lett. 340, p. 302). Scrivendo a Raimondo da Capua, Caterina lo avverte anche del pericolo della superbia: «Il fedele umile non vuole investigare gli occultati misteri di Dio in sé né in altrui, né le cose visibili né le invisibili, ma solo cerca di co-

sottolineano l'origine soprannaturale dei loro messaggi. Esse si presentano quali puri canali, recipienti passivi dello Spirito, che dissolvono il sapere terreno e l'umana volontà<sup>69</sup>: «Ti annichilerò – dice il Signore a Robina – per poi rifarti e ricrearti nuova dal nulla»<sup>70</sup>. La funzione profetica è infatti un dono, una grazia divina, del tutto indipendente dai meriti personali<sup>71</sup>. Constance è una «fembra peccadora»<sup>72</sup>, Orsolina da Parma è un'adolescente apparentemente ritardata, con gravi problemi fisici<sup>73</sup>.

Un altro elemento le accomuna: la loro iniziativa mantiene un carattere di spiccato individualismo. Sono delle solitarie, prive di legami. Anche Brigida e Caterina avevano dovuto sopportare controlli e diffidenze, ma la loro iniziativa si era svolta all'interno di una trama sociale di rapporti, di collegamenti, di riconoscimenti devoti e affettuosi nei circoli spirituali di direttori di coscienza ed amici<sup>74</sup>. Il confessore di Constance de Rabastens, la *folla*<sup>75</sup>, rifiuta di mettere per iscritto le rivelazioni che le detta la veggente e vi si risolve solo dopo una serie di miracolose malattie che lo colpiscono<sup>76</sup>. Dice Constan-

gnoscere sé, e in ogni cosa cognoscere e vedere l'eterna volontà di Dio» (Lett. 343, pp. 320-321). Agli inganni del diavolo e al comportamento dell'anima saggia e prudente sono dedicati anche tre capitoli del *Libro della divina dottrina*. Cfr. S. CATERINA DA SIENA, *Libro della divina dottrina volgarmente detto Dialogo della divina Provvidenza*, a cura di M. Fiorilli, Bari 1912, pp. 135-137.

<sup>69</sup> «E tu no est aquella qui parle, mas lo sant Spirit qui parla en tu» (A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 274).

<sup>70</sup> M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., p. 254.

<sup>71</sup> «Yot dich que aço nos pot fer, sino per via de miracle, e gran miracle es que una fembra peccadora, axi com tu est, los declares les santes scriptures, e que null temps non hajes apres» (A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 273).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 269; p. 259; p. 261.

<sup>73</sup> Non essendo in grado di camminare, a cinque anni viene miracolata sopra l'altare di san Pietro Martire (cfr. AASS, Aprilis, I, p. 722).

<sup>74</sup> Cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Gli amici spirituali di santa Caterina da Siena a Roma nel 1378 alla luce del primo manifesto urbanista*, in «Bullettino senese», 21, 1962, pp. 83-123 [anche in ID., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977 (Italia Sacra 24-26), pp. 535-573].

<sup>75</sup> «Item hom li reconta que algunes gents d'estament la havien apellada folla» (A. PAGÈS-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., pp. 265-266).

<sup>76</sup> Raymond de Sabanac iniziò a mettere per iscritto le rivelazioni nel settembre 1384 (art. 32), ma qualche mese dopo, nel gennaio del 1385, venne diffidato dal-

ce: «Signore Dio mio, come tu sei solo, io sono tutta sola, e non domando a creatura umana consiglio se non a te»<sup>77</sup>. Questa situazione di conflitto irrisolto è il tema conduttore del libro delle rivelazioni della pazza Constance: «Nessuno mi vuole credere, anzi dicono che ho i diavoli in corpo»<sup>78</sup>.

L'instabilità e la fragilità stessa dei poteri con cui si confrontano condizionano anche il dispiegarsi dei loro carismi profetici. Anche se esse prendono sul serio la propria missione, il loro statuto permane controverso. Non assurgeranno mai ad un ruolo istituzionalizzato, quale sarà quello che, sullo scorcio del Quattrocento, eserciteranno le pie consigliere dei principi. La stessa considerazione di cui godono e la disponibilità ad ascoltarle rimangono occasionali, e subordinate e funzionali alle istanze politiche della parte di cui sostengono la causa e le rendono anzi particolarmente esposte e vulnerabili proprio nel momento in cui entrano in azione. È difficile pensare che abbiano potuto esercitare una qualche influenza politica effettiva.

## 4.

Ma, al di là della inconsistenza politica dei loro tentativi, il loro profetismo rimane la figura storica di un desiderio, di una urgenza autenticamente vissuta di cambiamenti profondi, di una *reparationem Ecclesiae*, di cui l'unione appare comunque una premessa indispensabile. Pur senza mettere in discussione l'ordinamento gerarchico e le strutture della Chiesa visibile, la dissociazione dall'or-

l'inquisitore di Tolosa di continuare. Pieno di dubbi e di tormenti, chiese a Dio un segno che potesse illuminarlo sulla natura soprannaturale delle rivelazioni della sua penitente. Si ammalò allora di una grave malattia (*ibid.*, p. 257). Ma questa prova non gli sembrò sufficiente, e chiese a Dio di privarlo della vista, cosa che poi accadde.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 261. Ma il Signore le risponderà: «No duptes en res [...] tu seras desempaada, e, enaxi com la mia mare romas sola e desconsolada, e seras desempaada de ton confessor et de tota creatura humanal, e lo meu poder se demostrara en la tua tribulacio» (p. 271).

<sup>78</sup> «Senyor meu, negu nom vol creure, ans dien que yo he lo dimoni al cors» (*ibid.*, p. 268).

dine esistente è radicale. Per Constance de Rabastens, i cardinali di Avignone sono i falsi profeti e la Curia è infetta dalla lebbra della simonia<sup>79</sup>. Robina mette sotto accusa soprattutto gli intellettuali. In una visione vede degli uomini che piangono girando in cerchio attorno ad una stella: un angelo raccoglie in una coppa le loro lacrime, per poi versarle ancora sul loro capo, affinché il loro pianto non trovi mai requie<sup>80</sup>. Sono i maestri dell'Università di Parigi, «qui dixerunt et possent dicere quod visiones non sunt eis necessariae vel revelationes»<sup>81</sup>: che spezzino i loro idoli e la loro superbia che non reca frutto, e non mentano. Si esprime qui tutta la reazione ad un sapere dogmatico e strutturato che non sa cogliere l'essenza della parola divina, un richiamo alla purezza contro la menzogna dell'esteriorità. La profezia rappresenta il punto di resistenza contro la tecnicizzazione delle *élites* e delle scuole, è una protesta contro la professionalizzazione di un sapere dottrinale e giuridico che non sa affrontare dal di dentro il problema di una diversa presenza cristiana nella società.

All'ispessimento amministrativo della Curia si contrappongono proposte di riforma forse ingenua e semplificate, ma nel segno della povertà e della essenzialità evangelica<sup>82</sup>. Maria Robina ha una visio-

<sup>79</sup> Una notte, rapita in estasi, vide un signore che accumulava tesori, ma era lebbroso, e vicino a lui molti altri uomini infetti di questa malattia seguivano il suo esempio. «E fou li dit per Nostre Senyor Deu: "Sapies que quell senyor que has vist significa lo Papa de Vinyo"; la labrosia significa simonia» (*ibid.*).

<sup>80</sup> Nella visione VI del 9 novembre 1398 si racconta che mentre Robina in preghiera rifletteva sulla divisione della Chiesa, fu rapita in una valle oscura e vide una stella: «Et hanc stellam predicti homines circuibant plorantes multum acriter prout ei videbantur, effundentes lacrimas auri seu aureas. Et juxta quemlibet ipsorum erat unus angelus tenens in sua manu vas ad modum pelvis argenti superaurati; et per magnum placitum recipiebat omnes lacrimas in illa pelvi; et affungebat seu effundebat super capita ipsorum. Et postea recolligebat, et istiusmodi tenebat continue» (M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., p. 254).

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Nella già citata lettera del febbraio 1398, oltre al problema della sottrazione d'obbedienza, Maria Robina si occupa del problema che più le sta a cuore: la riforma della Chiesa. Compito del sovrano è adoperarsi perché essa venga attuata nel suo regno. I prelati devono vivere con sobrietà e povertà. Nell'amministrazione delle loro chiese si facciano assistere solo da due servitori, possiedano una sola cavalcatura, quando questa sia dettata da particolari necessità. In ogni diocesi devono essere al-

ne in cui, nella valle di Giosafat, nel giorno del Giudizio, si fronteggiano dinanzi al Cristo tutta la gerarchia ecclesiastica in ogni ordine e grado e il popolo che reclama giustizia e l'elemosina materiale e spirituale. Ma i chierici non sono in grado di dargliela<sup>83</sup>.

Non si tratta di temi nuovi: le denunce di Brigida non erano state forse meno dure e violente e il quadro della situazione della Chiesa non meno cupo e desolato. Ma sia in Brigida che in Caterina era ancora viva la speranza in una iniziativa centralizzata di riforma che trovasse il suo compimento in un papato finalmente restituito alla sua sede legittima, garanzia di unità di una Chiesa sentita veramente come entità universale. Questo era stato il senso della presenza romana di Caterina, nel 1378, nel tentativo di convogliare intorno al Pontefice l'azione di uomini *docti et graves* che potessero aiutarlo sulla via del rinnovamento<sup>84</sup>. Non vi era mai stata tensione, in Caterina, tra l'obbedienza dovuta a Dio e quella dovuta al vicario di Cristo. Anzi, «quanto più è perfetta quella, tanto è più perfetta que-

lestite tre case per i poveri: una per i vecchi e i malati, che non possono sostenersi con il proprio lavoro, la seconda per gli studenti bisognosi, affinché possano acquisire un sapere utile alla società e tale da diffondere la conoscenza della fede, la terza per il mantenimento di coloro che sono impegnati nella difesa della Chiesa dai nemici del cattolicesimo. Se il re si adopererà per attuare questi impegni, il Signore gli darà «victoriam super omnes homines christianos et super unam magnam partem Saracenorum» (*ibid.*, pp. 248-249).

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 257-259.

<sup>84</sup> Scrivendo a Urbano VI, Caterina lo esorta sulla strada della riforma, a circondarsi di una «brigata di santissimi uomini, in cui troviate virtù, e non temano la morte [...] e una brigata di buoni cardinali che siano a voi drittamente colonne» (*Le lettere di santa Caterina da Siena*, cit., IV, Lett. 291, pp. 62-70, a p. 67). Compito del Papa è saziare «la fame di veder riformata la santa Chiesa di buoni, onesti e santi pastori» (Lett. 305, pp. 126-132, a p. 128). In questo senso la sua attività nel convogliare intorno al Pontefice romano le migliori energie spirituali della Chiesa diventa febbrile. Cfr. Lett. 322 in cui convoca il vallombrosano Giovanni delle Celle al Convegno urbanista per sconfiggere «l'antipapa, dimonio incarnato» (pp. 234-237, a p. 236); Lett. 323, indirizzata al priore certosino della Gorgona di Pisa (pp. 237-238); Lett. 326, a frate Guglielmo d'Inghilterra e frate Antonio da Nizza a Lecceto (pp. 241-243); Lett. 327, a frate Andrea da Lucca, a frate Baldo e a frate Lando di Spoleto (pp. 243-246). Il tono generale dei messaggi cateriniani consiste in un forte appello a superare il pessimismo e la disillusione, ad uscire dalle proprie case per votarsi ad un impegno attivo di riforma e cambiamento: «traete fuore il capo, e uscite a campo a combattere realmente per la verità» (p. 245).

sta»<sup>85</sup>. Constance de Rabastens scivola ormai, forse senza piena ed espressa consapevolezza, in una affermazione che rimanda ad antiche professioni di fede ereticale: «è meglio obbedire a Dio che agli uomini»<sup>86</sup>.

Rispetto alla generazione di Brigida e Caterina, la parola visionaria è più tragica e desolata. Per le profetesse dello scisma, mancano ormai le premesse perché la Chiesa sia in grado di autoriformarsi. Allora, le speranze di riforma si concentrano sul sovrano. È questa, al di là della differente opzione di schieramento politico, la vera, profonda differenza fra Caterina e Robina. La Senese si rivolge al Papa, «il dolce Cristo in terra», la Guascona inizia la sua carriera di profetessa scrivendo al suo re, che Dio stesso «ha creato ed esaltato sopra tutti gli uomini di questo mondo»<sup>87</sup>. A lui, per il bene del popolo, si assegna il compito della «reparationem Ecclesiae»<sup>88</sup>.

Si opera ormai in questo profetismo un processo di trasferimento allo Stato dei compiti di riforma della Chiesa. Il politicizzarsi delle divisioni fra istanze ecclesiastiche diverse – nessuna delle quali

<sup>85</sup> Sollecitando frate Antonio da Nizza degli Eremitani di S. Agostino, che per giustificare il suo mancato arrivo a Roma adduce le ragioni di obbedienza dovute al suo superiore, Caterina scrive: «Ma mi pare che egli abbi fatto tutto il contrario, allegando che chi è legato all'obbedienza divina, non debbe obedire alle creature. Dell'altre poco curerei; ma che egli ci metta il vicario di Cristo, questo molto mi duole, vedendo lui tanto scordare dalla verità; perocché l'obbedienza divina non ci trae mai da questa; anco, quanto più è perfetta quella, tanto è più perfetta questa. E sempre al comandamento suo dobbiamo essere sudditi e obbedienti fino alla morte» (*ibid.*, Lett. 328, pp. 246-251, a p. 249). Anche nella lettera ai cardinali italiani vi è un forte richiamo all'obbedienza dovuta al Papa (Lett. 310, pp. 150-160, a p. 150). Chi si pone fuori di questa obbedienza, è infatti in stato di peccato grave: «Si come tu sai, egli lassò il vicario suo, Cristo in terra, a cui sète tucti obligati d'obbedire in fino alla morte. E chi è fuori de l'obbedienza sua, sta in stato di dannazione, sì come in un altro luogo Io ti dixi» (S. CATERINA DA SIENA, *Libro della divina dottrina...*, cit., p. 364).

<sup>86</sup> «Digues a ton confessor que scriva, car aquestes coses vertaderament son de Deu, per que digues li que mes deu obeyir a Deu que a les gents» (A. PAGÈS-N. VALLOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 257).

<sup>87</sup> «Vade ad regem Franciae et dic ei ex parte mea quod me nolit oblivisci, quoniam causam non habet hoc faciendi; nam ego eum feci et exaltavi super omnes homines hujus mundi. Castigo etiam eum quando michi placet et bonum etiam videtur, ut pater dulcis. [...] Habeat igitur illam erga populum suum pietatem quam vult me habere ad ipsum» (M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., p. 248).

<sup>88</sup> *Ibid.*



riesce ad imporre all'altra la legge della propria ragione o della propria forza – mette in gioco il ruolo del principe. In una fase in cui l'antico ordinamento dell'unità esplode, è allo Stato che compete la possibilità di essere lo spazio politico di riferimento. Un processo in cui il potere regio finirà per assumere su di sé anche le valenze carismatiche e sacrali del potere papale<sup>89</sup>.

Per questo Robina e Jeanne-Marie de Maillé affidano le loro speranze a Carlo VI, mentre la provinciale Constance de Rabastens guarda a Gaston Phoebus, signore di Foix<sup>90</sup>, come a colui che riscatterà il suolo albigese dal tradimento del conte d'Armagnac<sup>91</sup>, libererà la terra dall'occupazione inglese, ridarà al Papa di Roma la pienezza dei suoi poteri e, finalmente, con il re di Francia farà il «saint passage» in Terrasanta per riconquistare il sepolcro di Cristo<sup>92</sup>.

Sono temi e prospettive largamente vive ed operanti in Francia, fra intellettuali come Gerson e Christine de Pisan<sup>93</sup>, nei circoli spirituali come quello di Philippe de Mézières, il mentore di Maria Robina, che collega le sue speranze di pace con il tema della liberazione

<sup>89</sup> Cfr. P. PRODI, *Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», 14, 1988, pp. 9-38 e M. VALENSISE, *Le sacre du roi: stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française*, in «Annales E.S.C.», 41, 1986, pp. 543-577.

<sup>90</sup> Gaston III, detto Phoebus, conte di Foix-Béarn e proprietario di vasti territori nel sud-Ovest della Francia, si impegnò militarmente nella difesa della regione. Desideroso di mantenere la propria autonomia nei confronti degli Inglesi, ma anche del re di Francia, non si pronunciò mai apertamente sulla questione dello scisma. Morì nel 1391 di un colpo apoplettico. Uomo di profonda religiosità, scrisse nel 1380, dopo la morte di suo figlio, un *Livre des Oraisons*, in cui esprime, insieme al timore e all'angoscia del giudizio, la speranza nella clemenza divina. Cfr. H. CHARPENTIER, *op. cit.*, e P. TUCCO-CHALA, *Gaston Fébus prince des Pyrénées (1331-1391)*, Pau 1991.

<sup>91</sup> Il conte d'Armagnac, che vuole consegnare l'Albigese agli Inglesi, è traditore del popolo e simile a Ponzio Pilato (A. PAGES-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 258; p. 277).

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 184 e 259.

<sup>93</sup> Nel tracciare il profilo di Carlo V, ed illustrare gli ideali ancora vivi di una cavalleria cristiana, Christine de Pisan parla del re come di un «vero cristiano», «grandemente devoto e vero cattolico». Cfr. CH. DE PISAN, *Le livre des faits et bonnes moeurs du sage roi Charles V*, I, 26. Nel testo citato è da notare l'identificazione di cristiano, cattolico e devoto, termini già utilizzati da Philippe de Mézières per parlare di Maria Robina.

dei Luoghi Santi, rilanciando il concetto mistico della crociata, quale strumento di riunificazione della *christianitas*<sup>94</sup>. Sgomento e speranze di cambiamento si coagulano nella figura messianica del *rex christianissimus*, motivo che si alimenta e si nutre anche delle fascinoso predizioni di Giovanni da Rupescissa e delle dotte speculazioni storiografiche del misterioso Telesforo da Cosenza<sup>95</sup>, che confortano il mito di una nazione gallica esente da eresie e scismi<sup>96</sup>.

Ma, rispetto alle testimonianze del profetismo maschile, è più accentuata, nelle visionarie, una disposizione etico-penitenziale che in qualche modo attenua e ricomponde le tensioni escatologiche e apocalittiche. Nella loro esperienza è presente l'immagine medioevale del Dio dell'ira e della vendetta, che giungerà a manifestare la sua potenza per punire i peccati dei cattivi cristiani. Ma se in Telesforo da Cosenza è viva l'idea che la corruzione della Chiesa e i peccati del mondo susciteranno inevitabilmente la tremenda punizione derivante dalla collera di Dio e che la storia umana è inesorabilmente avviata alla fine, in un crescendo di tribolazioni provocate dall'azione dell'Anticristo, Constance de Rabastens, come già Caterina, comprende che la misericordia di Dio supera anche il momento della giustizia. Alla visionaria che si offre come vittima riparatrice dei peccati del mondo e che gli chiede di comportarsi non «come un uomo vendicativo, ma come un Signore di misericordia»<sup>97</sup>, Dio risponde: «Io

<sup>94</sup> Philippe de Mézières ha sviluppato queste idee nella *Vita* del beato Pietro Thomas, in cui profila l'idea di un nuovo ordine. La crociata vi è vista come mezzo della conversione degli infedeli, ma anche come strumento per restituire l'unità al popolo cristiano. Alla fine del XIV secolo si sviluppa comunque un dibattito sulla liceità dell'uso della forza nella conversione e gli ambienti spirituali più qualificati condannano l'uso della costrizione, invitando ad un'opera più lenta e profonda di evangelizzazione. Cfr. N. JORGA, *Philippe de Mézières et la croisade au XIV siècle*, Paris 1896; J. SMET, *The life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, Roma 1954 (Textus et Studia Historia Carmelitanae 2).

<sup>95</sup> Cfr. E. DONCKEL, *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza, O.F.M., (1365-1386)*, in «Archivum Franciscanum historicum», 26, 1933, pp. 29-104 e 282-314.

<sup>96</sup> Per l'influsso di Giovanni da Rupescissa e Telesforo da Cosenza, e l'utilizzazione propagandistica delle loro profezie anche in funzione delle pretese monarchiche di Carlo VI, cfr. R. RUSCONI, *Profezia e profeti...*, cit., pp. 126-132.

<sup>97</sup> A. PAGES-N. VALOIS, *Les révélations de Constance...*, cit., p. 272.

non voglio la loro morte [...] perché io non sono come gli altri re e principi di questo mondo che vogliono vendetta, ma che si convertano e vivano»<sup>98</sup>.

Allora, l'angoscia per l'inesorabilità della fine si placa in Maria Robina nell'immagine della Vergine inginocchiata dinanzi al Figlio per ricordargli che con la sofferenza della sua passione egli ha vinto il peccato e la morte, a chiedere pietà per gli uomini e a concedere loro il tempo necessario per la conversione e la penitenza. Perché proprio nella sofferenza si realizzerà anche la necessaria purificazione<sup>99</sup>.

La visione di Robina presenta una singolare consonanza tematica e cronologica con la visione di Alcaniz, che Vincenzo Ferreri avrebbe raccontato a Benedetto XIII nel 1412, rivelandogli però di averla ricevuta nello stesso 1398<sup>100</sup>. Ma ancora, in un altro drammatico tornante delle vicende ecclesiastiche, quello della crisi conciliare, una immagine simile si ritroverà in Francesca Romana (†1440), che vedrà la sua città risparmiata dall'*ira Dei* solo in virtù dell'intercessione della

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 270; cfr. anche pp. 265, 270.

<sup>99</sup> Nella visione di venerdì 26 aprile 1398 vede una ruota di fuoco gigantesca che sovrasta la terra e il trono di Dio. La veggente supplica allora Dio di risparmiare il mondo e di revocare la sua sentenza di condanna, offrendosi in sostituzione come vittima riparatrice dei peccati degli uomini. Ma il Signore, *vultu irato*, le risponde: «Quare tu petis rem injustam? Non concedetur tibi. Quare ego puniam te? Tu non es causa omnium malorum». Mentre brandisce la spada che tiene in mano, sopraggiunge una bella signora che si inginocchia dinanzi a lui: «Fili, memento amarissime passionis tue quam tu es passus cum magna pena et ego cum magno labore et dolore». Alla preghiera di sua madre, il Signore ordina ai tre angeli e ai santi di sospendere la sentenza (cfr. M. TOBIN, *Le «Livre des révélations»...*, cit., pp. 249-250).

<sup>100</sup> In una epistola a Benedetto XIII, Ferreri scrisse che nel 1398, mentre si trovava ad Alcaniz, gli apparve il Cristo nell'atto di scagliare tre dardi sul mondo. Non lo distrusse perché fu fermato dalla mediazione provvidenziale della Vergine, di san Domenico e di san Francesco. Ma questa visione segnò la presa di coscienza della sua nuova missione di predicatore itinerante. Cfr. S. BREITLE, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Münster 1924 (Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen 10), p. 46; M.M. GORGE, *Saint Vincent Ferrer (1350-1419)*, Paris 1924, pp. 67-68. Si veda anche E. DELARUELLE, *L'Antechrist chez saint Vincent Ferrer, saint Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo*, Todi 1962, pp. 37-64 (ora in ID., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975, pp. 39-64).

Vergine<sup>101</sup>. Ed è proprio qui, forse, il tratto più specifico della parola femminile, in questo richiamo alla misericordia divina, che consente a queste donne di superare anche la consueta pastorale dell'utilitarismo e della paura, e che avvicina Caterina a Robina, la profetessa all'antiprofetessa.

<sup>101</sup> Il trattato delle visioni di Francesca Romana si apre con una visione di ispirazione apocalittica, datata luglio 1430. Una drammatica minaccia incombe su Roma, insidiata dalle potenze demoniache. Ma l'angoscia della visionaria per il destino della città viene placata dall'annuncio che il castigo divino è sospeso grazie all'intercessione della Vergine e dei santi Giovanni Battista, Pietro e Paolo. La rivelazione è allusiva della nuova, grave crisi politica che segnò il periodo di trapasso dal pontificato di Martino V a quello di Eugenio IV, con la controversa apertura dei lavori del Concilio di Basilea. Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano 1994, pp. 403-404. Per Francesca profetessa del Concilio di Basilea, cfr. *ibid.*, pp. 259-268.

Il tema della misericordia è uno dei fondamentali della pastorale e della teologia, ma in modo del tutto particolare è stato contemplato e meditato dai mistici.

Santa Faustina Kowalska scriveva: «La Tua misericordia, come un filo d'oro, ci accompagna per tutta la vita e mantiene i contatti della nostra esistenza con Dio in ogni campo»<sup>1</sup>. Infatti la verità sulla misericordia di Dio viene proclamata dalla Chiesa in ogni epoca. E anche se non sempre questo «filo d'oro» è ben visibile, esso non si è mai spezzato proprio grazie ai mistici che, più dei teologi, ne hanno sentito ed espresso l'essenzialità. Seguendo questo filo si nota una certa affinità fra i santi vissuti in diverse epoche e in diverse condizioni di vita. Ciò conferma la loro fedeltà alla dottrina della Chiesa.

Nonostante l'esperienza mistica sia una grazia data soltanto a pochi, il frutto di questa esperienza, cioè l'insegnamento trasmesso dai mistici, costituisce una parte integrante della tradizione cristiana ed è accessibile a tutti. Perciò lo sforzo di imparare dai mistici è molto utile per ogni cristiano. La Chiesa stessa si arricchisce e si rinvigorisce grazie al dinamismo proprio della mistica. La dottrina mistica non viene mai in contrasto con i dogmi, ma costituisce una loro im-

<sup>1</sup> SUOR FAUSTINA KOWALSKA, *Diario*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, Quaderno V, p. 70; in seguito citando questa opera riporterò fra parentesi il numero del quaderno e della pagina.

portante spiegazione, molto chiara e convincente perché nata dalla diretta esperienza di Dio. Se la teologia si serve raramente della mistica è perché diversi sono i mezzi di conoscenza e diverso è il linguaggio, spesso però essa si ispira alla mistica, ne riprende i temi oppure, è il caso più frequente, si impegna a dare un fondamento dottrinale e la conferma dell'ortodossia del messaggio mistico. In questo senso la teologia può essere considerata «ancella della mistica». Sicuramente la mistica «dà a pensare» alla teologia.

Seguendo il «filo d'oro» della misericordia nel «tessuto» della storia della Chiesa, presenterò sinteticamente l'insegnamento di alcuni mistici dal Medioevo fino alla nostra epoca.

### 1. Sant'Anselmo

Sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109) appartiene a quella schiera di teologi che dalla ricerca scientifica passano alla contemplazione dell'oggetto dei loro studi; in questo modo danno vita ad una teologia mistica. Nella sua riflessione teologica (soprattutto in *Cur Deus Homo*) Anselmo mette in rilievo il valore dell'umanità di Cristo e ammirando l'azione salvifica di Dio la presenta come la manifestazione della Sua misericordia. L'analisi dell'opera di Dio lo porta ad esclamare: «Come è grande e giusta la misericordia di Dio!» (cap. 20). Questa constatazione influenza in modo decisivo la contemplazione di Anselmo concentrata sulla figura di Cristo Crocifisso.

La misericordia divina è l'unica vera misericordia, perciò bisogna guardarla come il modello ideale della misericordia umana. Notiamo bene che per sant'Anselmo la misericordia di Dio è «grande e giusta», cioè legata in un modo organico alla giustizia. La giustizia di Dio serve al bene dell'uomo, alla sua salvezza ed è considerata un grande, gratuito dono di Dio all'uomo peccatore. La giusta pena non esprime la crudeltà di Dio ma costituisce la giusta, anzi necessaria, risposta del Dio Misericordioso al peccato umano. Dio attraverso la sua azione punitiva libera l'uomo dalla schiavitù del peccato e lo rende libero, lo riporta allo stato di grazia. Nel trattato *Sulla verità* Anselmo dirà chiaramente che ci sono soltanto due possibilità: lo stato di grazia op-

pure lo stato di peccato (cap. 12), cioè la libertà dal peccato oppure la schiavitù del peccato. L'uomo in stato di grazia è l'uomo giusto, l'uomo retto di cuore, che sa amare in un modo giusto. Dall'amore nascono tutte le opere di carità. Possiamo aggiungere che l'uomo giusto è capace di opere di misericordia che hanno un proprio significato spirituale e ben precise conseguenze sociali.

Sant'Anselmo d'Aosta era un teologo orante per eccellenza; le preghiere che ha composto rispecchiano la profondità della sua vita spirituale e l'intensità del suo diretto contatto con Dio. Nella preghiera esprimeva il suo desiderio di vivere e lavorare nell'armoniosa unione dell'intelletto con il cuore: «Ti prego, Signore, fa' che io gusti attraverso l'amore quello che gusto attraverso la conoscenza. Fammi sentire attraverso l'affetto quello che sento attraverso l'intelletto» (*Meditatio IX, De redemptione humana*).

È molto significativo che proprio nella preghiera il nostro teologo riesca a superare la dicotomia presente nella spiritualità propria della sua epoca che, pur cercando un equilibrio fra giustizia e misericordia nell'azione di Dio e nel Suo rapporto con l'uomo, ammetteva sempre la supremazia della giustizia. La riflessione orante di sant'Anselmo dimostra come la mistica aiutava a risolvere questo problema.

### 2. Le mistiche di Helfta

Il Medioevo, caratterizzato dalla precarietà della vita quotidiana, dalle frequenti guerre e dalle epidemie, può essere considerato, almeno per alcuni periodi in particolare, un'epoca segnata da paura e da sfiducia. L'ansia, l'inquietudine e l'incertezza non aiutavano la conoscenza e la contemplazione dell'azione misericordiosa di Dio e potevano indebolire la fiduciosa fede nella Sua reale presenza nella storia. Nel mondo e nella storia temporale la giustizia era ben più visibile della misericordia. Questo fatto può spiegare come la pastorale e la devozione popolare subissero l'influenza della «mentalità dominante». Nonostante ciò, grazie alla mistica, «il filo d'oro» non si spezza e la realtà della misericordia non viene dimenticata. Questo fi-

lone della tradizione cristiana è presente soprattutto nell'ambito della mistica femminile legato al monastero cistercense di Helfta (chiamato «la corona dei monasteri tedeschi») dove nel XIII sec. la spiritualità benedettina viene arricchita dalla spiritualità domenicana. Le mistiche di Helfta possono essere considerate le precorritrici di santa Caterina da Siena.

Bisogna in proposito menzionare due mistiche: santa Gertrude (1256-1303) e santa Mechtilde (†1298). Santa Mechtilde medita spesso sulla relazione fra la «compassione», cioè la misericordia di Dio, e la Sua giustizia, ma è proprio nelle visioni mistiche, quando è meno «condizionata» dalla mentalità contemporanea, che afferma fortemente, perché vede chiaramente, che la misericordia di Dio «è più grande del male del diavolo». Sia santa Mechtilde che santa Gertrude spiegano la verità della Misericordia Divina con l'aiuto dell'immagine del Cuore di Gesù. In questo modo anticipano il culto del Cuore di Gesù, nato alla fine del Seicento dalle rivelazioni di santa Margherita Maria Alacoque.

Il primo mistico che ha percorso il cammino spirituale verso il cuore di Gesù è san Bernardo da Chiaravalle (1090-1153). Il cuore è per lui il segno esteriore delle «viscere della Divina Misericordia». Proprio la contemplazione della ferita del Salvatore lo libera da ogni paura; «con fiducia prendo dalle viscere del Signore ciò che mi manca» (*Sermo LXI*).

L'immagine del costato del Crocifisso la riprende poi san Bonaventura (1218-1274) che, sfruttando la sua preparazione scientifica, pone le basi della teologia mistica del santo costato, sviluppata e continuata da santa Caterina, grazie alle sue visioni della «caverna del costato di Cristo». La contemplazione del costato ferito del Crocifisso suggerisce a san Bonaventura il pensiero sulla necessità della riparazione. Lui stesso riferisce le parole di Cristo «sentite» nell'esperienza mistica: «Sii per me il premio per la mia Incarnazione e la riparazione per la mia Passione, perché per te ho preso il corpo umano e sono stato crocifisso, mi sono donato a te, e adesso tu donati a me» (*Vitis mystica*, cap. XXIV). Bisogna notare bene che questa frase esprime un atteggiamento e un'atmosfera spirituale molto lontani dalle crudeli penitenze esteriori tipiche dell'epoca di san Bonaventu-

ra. L'immagine e la contemplazione del costato di Cristo ritorneranno nell'esperienza mistica di santa Caterina da Siena.

### 3. Santa Caterina da Siena

L'insegnamento di Caterina Benincasa sulla misericordia è parte integrante della sua dottrina mistica ricevuta dal Maestro Crocifisso «salito sulla cattedra della Croce». È una dottrina molto ricca, che cercherò di caratterizzare soltanto nelle sue linee principali. Il discorso sulla misericordia è inseparabilmente legato alla contemplazione della Passione di Cristo, dalla quale sgorga il desiderio (spesso soddisfatto) della condivisione della sofferenza salvifica. Caterina considera il dono della «scientia misericordiae» un atto della misericordia e «clemenzia» divina. Infatti, ha conosciuto questa realtà nella rivelazione interiore, l'ha ricevuta nell'esperienza mistica come dono gratuito, quando Dio ha «volto l'occhio della sua misericordia verso di lei lasciandosi costringere alle lacrime e lasciandosi legare alla fune del santo desiderio»<sup>2</sup>. Incoraggiata da questa esperienza della bontà e della disponibilità di Dio, Gli chiede di volgere «l'occhio della misericordia» anche sul popolo e sulla Chiesa e di «perdonare a tante creature». Sappiamo che la mistica senese chiede spesso misericordia per molti uomini e in tante occasioni; chiede sperando che la sua preghiera verrà esaudita, perché è rivolta a Colui che «fu nostra giustizia, che sopra di sé punì le nostre ingiustizie» (cap. XIII; cfr. *1 Cor* 1, 30). Cristo svolge il ruolo del «giustiziere» del verdetto di Dio. Lui stesso, morendo sulla Croce, è diventato la più forte e sicura garanzia di perdono, perché ha «soddisfatto» la giustizia divina e ha messo in moto la divina azione misericordiosa. «La quale misericordia volse soddisfare la colpa de l'uomo e disporlo a quel bene per lo quale Io l'avevo creato» (cap. XIV).

La misericordia divina si è rivelata soprattutto nell'opera salvifica di Gesù. Senza l'Incarnazione e la Passione, l'uomo non avrebbe

<sup>2</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Catheriniane, Roma 1980, capitolo XIV, in seguito riferirò il nr. del capitolo.

diritto di chiedere la misericordia e di sperare di riceverla. Santa Caterina si sofferma a lungo sulla contemplazione e condivisione della Passione del suo Maestro; ripete spesso che non erano i chiodi, ma l'amore a tenerLo sulla Croce. La Croce, che è il segno di giustizia divina, paradossalmente diventa il segno di misericordia divina, ragione di speranza nella remissione dei peccati.

Partendo da questa considerazione, la mistica italiana, che si distingue per una fortissima consapevolezza del peccato, si dedica alla meditazione dell'incontro con Dio-Giudice seguita dalla diretta, mistica conoscenza. Dopo la visione nella quale «vedeva nel pugno / di Dio / rinchiuso tutto l'universo mondo», riceve il seguente insegnamento: «veruno me ne può essere tolto, però che tutti ci stanno, o per giustizia o per misericordia». Questa verità non fa paura perché viene conosciuta nel contesto dell'esperienza della misericordia e subito dopo le promesse di Cristo che la misericordia sarà sempre elargita nella Chiesa e che «la petizione» della stessa Caterina sarà «adempita» (cap. XVIII).

La fondatezza di una tale fiducia viene rafforzata da una lunga «lezione» di Cristo sulla divisione degli uomini in tre gruppi. Gesù spiega alla sua discepola che la misericordia viene donata non soltanto ai giusti «vissuti in carità» e morenti «in dilezione», i quali «con l'occhio della fede, con perfetta speranza nel sangue dell'Agnello, veggono il bene il quale Io l'ò apparecchiato». La misericordia viene donata anche a quelli che non erano perfetti, ma che si sono distinti per la «carità comune» e «abbracciano la misericordia con medesimo lume della fede e della speranza». Anzi, gli uomini imperfetti hanno più bisogno di misericordia perché essa deve fare «da contrappeso» ai loro peccati. Soltanto «gl'iniqui peccatori» che non si convertono vedono la loro dannazione e muoiono «con l'odio e disperazione» (cap. XLIII). Questa lezione contiene molte indicazioni e ricco materiale per le considerazioni che la Senese svilupperà soprattutto nelle lettere.

Nel giudizio di Dio sui peccatori è la loro ingiustizia e il loro rifiuto di misericordioso perdono che testimonia contro di loro; così non possono chiedere «altro che giustizia». Se non sono consapevoli dei loro difetti, la loro speranza è nient'altro che la presunzione. Si potrà mu-

tare nella «buona» speranza solo quando riconosceranno sinceramente i propri errori e confesseranno i loro peccati. Nel sacramento della penitenza – dice Caterina – «è levata la presunzione, che non offende più, e rimane la misericordia. E con questa misericordia possono pigliare attacco di speranza sed e' vogliono» (cap. CXXXII). Queste ultime parole le dobbiamo leggere come una parte del discorso sulla sovranità dell'uomo e sulla sua libertà nonostante il peccato.

Dio non costringe mai l'uomo a fare qualcosa, ma è sempre disposto ad offrirgli gli strumenti necessari per proseguire sulla strada della salvezza. Dio invita l'uomo a sfruttare ogni momento della vita per ottenere il dono del perdono. «Mentre che sete nel tempo di potere ricevere misericordia, ricorrete a Cristo crocifisso, che vi riceverà benignamente, purché voi vogliate» (l. 59). Il cristiano che rifiuta il dono della misericordia è considerato «falso cristiano» e «nel'inferno è posto in maggiore tormento che uno pagano».

La conversione, cioè il rifiuto della presunzione, è uno dei risultati dell'agire misericordioso di Dio. Dio usa «dolce inganno», cioè fa «sperare largamente» nella Sua misericordia per incoraggiare l'uomo, sfiduciato, a sperare e a domandare perdono. «Questo fa la mia misericordia, di farlo sperare nella vita loro / dei peccatori / nella misericordia, benché Io non lo 'l do perché essi offendano con la misericordia, ma perché si dilatino in carità e in considerazione della bontà mia. Ma essi l'usano tutta in contrario, però che con la speranza che essi àno presa della mia misericordia, m'offendono. E nondimento Io gli pure conservo nella speranza della misericordia, perché ne l'ultimo della morte essi abbino a che attaccarsi, e al tutto non vengano meno nella repressione e non giogliono a disperazione» (cap. CXXXII).

Dio «conserva» sempre gli uomini nel Suo cuore e non soffoca la loro speranza del perdono, perché non vuole che «giogliono a disperazione». A Dio, molto di più che la presunzione, «è spiacevole» il peccato di disperazione, che costituisce una forma di disprezzo della misericordia e bontà di Dio. È infatti l'unico peccato che sicuramente conduce all'inferno. Ogni peccato confessato viene perdonato, ogni peccatore pentito viene abbracciato da Dio; «è maggiore la misericordia mia che tutti i peccati che potesse commettere neuna creatura» (*ibid.*).



Dio è grande maestro e con enorme pazienza educa gli uomini all'accettazione della misericordia, offre il «cognoscimento» delle loro miserie e ripristina la loro primordiale dignità donata nell'atto di creazione. Questo «cognoscimento» allontana la disperazione, così che l'uomo «con la vergogna e cognoscimento sconti de' difetti suoi e plachi l'ira mia, dimandando umilmente la misericordia» (cap. CXXXII). L'umile domanda della misericordia nata dalla conoscenza del peccato è un atto che libera l'uomo dalla paura, perché l'uomo che spera con tanta larghezza in Dio non teme «neuna cosa» (cap. CXIX).

Dio continuamente risponde all'amore e alla fiducia posta in Lui, e così l'uomo non rischia la disperazione e la solitudine. L'uomo che rivolge a Dio la sua domanda entra in intimo rapporto con Lui e non si sente solo: «Solamente colui che si sente solo, che spera in sé, privato della dilezione della carità, teme, e ogni piccola cosa gli fa paura perché è solo, privato di me che do somma sicurtà a l'anima che mi possiede per affetto d'amore» (cap. CXIX).

La mistica senese ricorda l'insegnamento della Chiesa che il fondamento di tutti i peccati e nello stesso tempo la causa principale del rifiuto della misericordia è l'amore egoistico di sé, che chiude l'uomo alle relazioni con Dio e con gli altri uomini. In fin dei conti l'amore di sé è la causa della solitudine e della disperazione, cioè del rifiuto della misericordia.

Santa Caterina, nella sua dottrina mistica, pone un forte accento sulla giustizia, sia su quella umana che su quella divina. La giustizia però è sempre legata, usando il termine cateriniano si potrebbe dire intrisa, impastata con l'amore. La giustizia divina si rivela nell'operare di Dio che punisce senza crudeltà e soltanto per correggere, cioè per salvare. La giustizia ideale, caratterizzata come «vera, santa, divina», è come una preziosa perla («margarita della santa giustizia») che diventa decoroso ornamento di ogni uomo. Una tale giustizia viene proposta alla comunità ecclesiale, sociale e politica (cfr. lungo discorso nel capitolo CXIX). L'imitazione di Dio in questo campo diventa tratto fondamentale di un vero cristiano, qualsiasi ruolo sociale egli occupi. Nell'azione umana Caterina propone un esercizio della giustizia che non si lascia influenzare dalle opinioni e non teme opposizione degli uomini; si potrebbe anche dire che propone una certa severità. Ma in

verità propone un'azione nella quale la misericordia e la giustizia sono indivisibili. La punizione deve essere severa ma giusta, perché le ferite dei vizi non si rimarginano con la pomata ma con il ferro rovente: «Usate un poco la cottura – consiglia Caterina all'arcivescovo di Pisa – incendiando e cocendo il vizio per santa e vera giustizia, sempre condita con misericordia; e quella sarà la grande misericordia in punire e in riprendere li difetti loro / dei sudditi /» (1.243). La virtù della giustizia fa sì che l'uomo che la possiede sia libero da «ogni amor proprio», invece «colui che ragguarda solamente a sé, vive con poco timor di Dio, non osserva la giustizia, anco la trapassa e commette molte ingiustizie» (1.367). La virtù della giustizia aiuta dunque alle opere di misericordia.

#### 4. Santa Teresa di Lisieux

Passiamo alla presentazione della dottrina di santa Teresa di Gesù Bambino (1873-1897); siamo in un'epoca ben diversa, come diverso è anche il contesto del messaggio sulla misericordia. A proposito del contesto bisogna osservare che la santa francese nella sua meditazione sulla giustizia e sulla misericordia reagisce a quella caricatura della giustizia di Dio fatta dai giansenisti, che hanno separato la giustizia dalla misericordia.

La mistica carmelitana cambia radicalmente il modo di affrontare il secolare dilemma giustizia-misericordia. Non si sofferma su di esso soltanto per dibatterlo, ma piuttosto contempla Dio e le Sue opere sempre insieme col Suo amore e, grazie a ciò, non teme mai la Sua giustizia. A Teresa la misericordia di Dio si rivela nel Suo amore, perciò quando decide di offrire se stessa come «vittima d'olocausto» si rivolge «all'Amore misericordioso del buon Dio». Non teme la giustizia di Dio e non cerca di perfezionare la sua; «tutte le nostre giustizie hanno macchie ai vostri occhi. Voglio perciò rivestirmi della vostra giustizia e ricevere dal vostro amore il possesso eterno di voi stesso»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, ed. Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1979, p. 796.

Il tratto dominante dell'esperienza mistica di santa Teresa è la totale fiducia in Dio che conosce e presenta come Padre Misericordioso nelle cui braccia ci si può sempre gettare senza pregiudizi e complicati ragionamenti. Bisogna però credere fermamente che Dio è davvero capace di abbracciare ogni uomo, anche il più grande peccatore. Secondo la Santa carmelitana la fiducia è una virtù fondamentale per una vita di fede. La descrive come la fiducia del bambino verso suo padre, ma al tempo stesso non è una fiducia infantile, spensierata, inconsapevole dei peccati; è l'espressione di una grande speranza contro ogni speranza mondana. Non è una fiducia che nasce dalla ragione, ma dalla fede, una fiducia generata dall'amore ed espressa nell'amore.

##### 5. Santa Faustina Kowalska

Santa Faustina Kowalska (1905-1938) è totalmente concentrata sul mistero della misericordia di Dio. La sua biografia spirituale è nient'altro che la storia del conoscere, meditare, descrivere e lodare la misericordia divina. Anche le abbondanti grazie mistiche, perfino l'unione mistica, sono per lei una manifestazione della stessa misericordia.

Come ogni grande mistica, suor Faustina non si chiude nella propria felicità e non si accontenta della propria sapienza, gratuitamente cioè misticamente ricevuta, ma con apostolico ardore vuole attirare gli altri, addirittura «tutta l'umanità» a conoscere e a sperimentare la misericordia di Dio. Desidera «con grande desiderio» (come direbbe santa Caterina) che tutti gli uomini si rivolgano con fiducia a Dio e ottengano la Sua misericordia. Nell'atto di offerta dichiara: «O mio Dio, desidero [...] ripagarTi per le anime che non hanno fiducia nella Tua bontà. Confido contro ogni speranza nell'oceano della Tua misericordia» (I, 133).

La più grande novità del messaggio della monaca polacca è la definizione della misericordia come il più grande attributo di Dio (I, 90). La fondamentale verità di questa dottrina è espressa dalla frase «sentita» nella rivelazione interiore. «Annuncia che la misericordia è il più

grande attributo di Dio. Tutte le opere delle Mie mani sono coronate dalla misericordia» (I, 130). Ogni uomo può conoscere questo attributo dell'Essere di Dio perché esso si manifesta chiaramente nel mondo e nella storia. Faustina ha ricevuto questa conoscenza nell'esperienza mistica, ma ogni cristiano «ovunque guarda» vede con i propri occhi la stessa verità: «La misericordia è il fiore dell'amore, Dio è amore, la misericordia è la Sua azione, nell'amore ha il suo inizio, nella misericordia la sua manifestazione» (II, 107).

Nell'insegnamento della mistica polacca sulla divina misericordia stupisce il grande «attivismo» e la infinita generosità di Dio. Nel suo *Diario* Faustina descrive Dio che aspetta sempre il ritorno dell'uomo, lo cerca, lo segue dappertutto; lo prende sulle spalle e lo riporta sulla strada giusta, non si scoraggia di fronte alla sua ostinata indifferenza e alle sue numerose ricadute. Soltanto la libera decisione dell'uomo riesce a impedire l'azione di Dio, riesce a fermare Dio nel Suo amoroso impulso di perdonare, di salvare ogni uomo. La mistica polacca sperimenta e trasmette la stessa verità che hanno sperimentato ed espresso santa Caterina e santa Teresa, dicendo che anche il più grande peccato non elimina la possibilità del perdono, ma dimostra la sua necessità. «Più grande è il peccatore, maggiore è il diritto che ha alla misericordia divina» (I, 177), scrive santa Faustina facendo ammirabile eco alle parole della mistica senese.

Nella dottrina di suor Kowalska riecheggia anche il tema catechizzante della solitudine. Dio, dopo la creazione e la redenzione, non lascia l'uomo solo e non si stanca mai di attirarlo a Sé, di invitarlo a domandare il perdono per i suoi peccati. Faustina ripete con insistenza che nessun uomo, in nessuna situazione, ha motivo di avere paura del severo giudizio di Dio. Dio non si affretta a punire, ma indugia e rimanda la condanna; prima di punire, offre il Suo perdono, aspetta fino all'ultimo istante. Finché l'uomo è vivo non perderà mai la possibilità di ottenere il perdono, cioè di salvarsi. Tutta la storia temporale è tempo della misericordia, soltanto quando finisce il tempo avviene il momento del giudizio. Santa Faustina ripete quasi le stesse parole di santa Caterina sulla misericordia come ultima tavola di soccorso alla quale si può attaccare il peccatore. Con ubbidienza prende nota, senza capirle fino in fondo, delle seguenti parole

di Cristo: «prima di venire come Giudice giusto, vengo come Re di misericordia» (I, 35). L'insolito titolo di re sottolinea la potenza e la sovranità di Cristo che non deve seguire le leggi del mondo. Come il re, può decidere quando e come punire il colpevole: «Per punire ho / tutta / l'eternità ed ora prolungo loro il tempo della misericordia» (III, 44).

Il messaggio trasmesso da santa Faustina è ottimistico e paradossale come tutto il cristianesimo; mette in evidenza il misericordioso operare di Dio, senza fine e nonostante tutto. Dio offre la sua misericordia ogni volta che l'uomo riconosce il suo tradimento, si pente del suo allontanarsi da Lui. «Non ho limitato il numero delle volte in cui posso perdonarti» (V, 90) – dice alla mistica. Questo misterioso, paradossale «comportamento» di Dio è difficile da comprendere perché non è ragionevole, non è spiegabile perché non segue nessuna regola logica e secondo i criteri umani è ingiusto.

Nella dottrina di Faustina la giustizia è presentata in modo del tutto nuovo, ma nello stesso tempo molto evangelico; non c'è più la contrapposizione fra la giustizia e la misericordia, ma la forte constatazione della supremazia, del trionfo della misericordia. In questo contesto la giustizia stessa è sottomessa alla misericordia: «anche la stessa giustizia di Dio mi parla della Sua infinita misericordia, poiché la giustizia deriva dall'amore» (II, 107). Queste ultime parole rievocano la constatazione di santa Teresa e nello stesso tempo dimostrano il superamento del secolare dubbio sul rapporto fra giustizia e misericordia.

La dottrina sulla misericordia trasmessa dalla semplice suora polacca riletta oggi, nel contesto storico del terribile ventesimo secolo, acquista un valore del tutto speciale, che dobbiamo scoprire sempre di nuovo. Cristo chiede alla sua discepola di ripetere agli uomini di questo secolo: «Di' all'umanità sofferente che si stringa al Mio Cuore misericordioso e Io li colmerò di pace» (III, 20).

Alla fine riportiamo le parole di Dio dettate a suor Faustina alcuni anni prima dello scoppio della seconda guerra mondiale: «Tutto passerà, ma la Sua misericordia è senza limiti e senza termine. Sebbene la malvagità arrivi a colmare la / sua / misura, la misericordia è senza misura» (I, 176).

## 6. *La pastorale*

Il tema della misericordia è il tema centrale della pastorale che, spiegando agli uomini la salvifica opera di Dio, deve continuamente rispondere all'intimo desiderio dell'uomo-peccatore di salvarsi. Ogni sacerdote sta fra Dio e l'uomo e nelle sue decisioni e nel suo insegnamento deve prendere in considerazione sia l'azione di Dio sia la risposta dell'uomo ad essa. Il sacerdote sta dalla parte dell'uomo. Il compito del pastore è condurre ogni sua «pecora» a Dio.

Uno degli scopi principali della pastorale è l'incoraggiamento alla conversione. Allora non è possibile un'efficace azione pastorale senza equilibrio fra giustizia e misericordia. Il sacerdote deve per forza trovare questo equilibrio, per poter armonizzare il rimprovero per i peccati con l'amore per i peccatori. A questo proposito gli scritti di santa Caterina contengono molti e utili suggerimenti; basti ricordare il suo «consiglio» ai ministri di Cristo che devono far crescere i fedeli «in virtù», dando esempio di vita, e «battarli con la mano della misericordia e con la verga della giustizia» (cap. CXXXII, cfr. anche CXIX). Nelle numerose lettere spiegherà dettagliatamente questo consiglio secondo le esigenze dello stato sociale di ogni destinatario.

La pastorale della Chiesa è stata più influenzata dalla teologia che dalla mistica, anche se è sempre stata sensibile al messaggio mistico che in ogni epoca mostrava Dio instancabilmente misericordioso. In questo modo la mistica rispondeva all'intimo bisogno dell'uomo nel cui cuore il chiaro senso del peccato detta sempre sincera domanda di perdono ed è accompagnato dalla fiducia di poter allontanare «la spada dell'ira» di Dio nonostante tutte le colpe.

La mistica ha influenzato la pastorale anche perché ha generato numerose forme di devozione e di celebrazioni liturgiche e paraliturgiche come ad esempio la festa del Corpus Domini e il culto del Cuore di Gesù. Ricordiamo l'esempio più recente e forse meno noto, cioè le esperienze mistiche di santa Faustina che sono alla base della devozione alla Divina Misericordia che comprende il culto del quadro di Gesù Misericordioso, la coroncina alla Divina Misericordia e l'Ora della Misericordia. Ma la più profonda e più esigente forma di devozione e nello stesso tempo condizione della sua efficacia è l'atteggiamento di totale fi-

ducia; non è la fiducia di un bambino incosapevole del male che fa o che vede, ma è la fiducia del peccatore che si rende conto della sua debolezza. Quest'atteggiamento non ha bisogno di mezzi particolari e di particolari strutture, ma sicuramente è molto difficile per l'uomo moderno, fiero delle sue conquiste scientifiche e delle sue possibilità di agire. Però bisogna anche dire che un tale atteggiamento costituisce il rimedio a diverse forme della crisi che viene definita come postmoderna. Una delle manifestazioni di questa crisi è la mancanza di fiducia dell'uomo verso Dio e gli altri uomini, il superbo rifiuto di quell'affidarsi che richiede immensa fiducia e capacità di intraprendere e mantenere le relazioni interpersonali, basate sulla carità e il rispetto, sulla disponibilità a donarsi all'altro. Quell'affidarsi richiede anche grande umiltà intellettuale.

La pastorale della nostra epoca, per mettere in pratica il messaggio della Divina Misericordia, deve prima di tutto invertire la tendenza di superbo rifiuto e «amnesia» della misericordia di Dio, che non ha «prestabilito il numero dei perdoni». Dunque deve aiutare gli uomini a riscoprire il senso del peccato e il grande valore del sacramento della penitenza. In questo modo la pastorale risponderà ai bisogni degli uomini feriti e deformati dagli avvenimenti storici e dalle contemporanee tendenze laiciste. Per affrontare queste sfide sicuramente si deve servire della dottrina mistica. Allora non è per niente casuale che Dio abbia mandato all'umanità l'Apostola della Misericordia proprio nel secolo della paura e del terrore, della crudeltà umana e della sconfitta della giustizia umana. A questi mali santa Faustina propone come rimedio la umile domanda del perdono e la totale fiducia nel misericordioso intervento di Dio.

Alla fine bisogna notare che nella dottrina mistica di santa Caterina e di santa Faustina ci sono numerosi spunti per un ripensamento del concetto di giustizia non soltanto nella pastorale ma anche nella vita sociale e politica.

### 7. Giovanni Paolo II

Nel pensiero, nel magistero e nell'attività pastorale di Giovanni Paolo II si ricollegano i due filoni della tradizione cristiana: quello mi-

stico e quello pastorale. Si potrebbe considerarlo l'erede e il continuatore dell'insegnamento dei grandi mistici e teologi oranti ma anche dei ferventi, semplici sacerdoti. Nel magistero di Giovanni Paolo II sulla misericordia, cominciando dall'enciclica *Dives in Misericordia*, sono presenti le numerose figure e gli insegnamenti dei grandi mistici e anche la secolare esperienza pastorale della Chiesa.

Il tema della misericordia appare nei suoi scritti giovanili, nei discorsi e nei documenti pontifici. Dei primi vorrei rievocare il dramma *Fratello del nostro Dio*, dove troviamo la significativa scena della contemplazione di Dio Misericordioso raffigurato nel quadro *Ecce Homo*. Il futuro sant'Alberto dice a Cristo: «Ti sei affaticato molto per ognuno di loro\Ti sei stancato mortalmente\Ti hanno distrutto totalmente,\Ciò si chiama Misericordia.\ Eppure sei rimasto bello \ Il più bello dei figli dell'uomo.\ Una bellezza simile non si è mai più ripetuta \ Tale bellezza si chiama Misericordia»<sup>4</sup>.

È il testo mistico per eccellenza, nonostante la sua laconicità esprima la profonda conoscenza della salvifica «stanchezza» di Cristo e permetta di indovinare la diretta (cioè mistica) esperienza di condivisione della Sua sofferenza e dell'intima unione con Dio che soffre fino alla fine dei tempi.

La conseguenza naturale dell'esperienza della «faticosa» via della redenzione è l'insegnamento del Santo Padre sulla possibilità del perdono offerta da Dio all'uomo peccatore, è la difesa della dignità della persona umana. In un certo senso è una difesa del Cristo Crocifisso e la richiesta del rispetto per la sua salvifica fatica.

Il Santo Padre ripete spesso che il mondo e l'uomo del ventesimo secolo hanno bisogno della misericordia, che l'uomo moderno ha bisogno dell'insegnamento sulla necessità dell'intervento di Dio misericordioso nella storia. Fin dall'inizio del pontificato è molto evidente la forte convinzione di Giovanni Paolo II di dover ricordare al mondo contemporaneo la verità sulla misericordia di Dio. Infatti ha portato con sé da Cracovia questa convinzione, nata durante la guer-

<sup>4</sup> K. WOJTYLA, *Fratello del nostro Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 83-84, trad. di R. Panzone; la frase citata contiene la mia correzione perché la parola misericordia è stata tradotta come carità.

ra e rafforzata dal messaggio di suor Faustina. Come vescovo di Cracovia, Karol Wojtyła visitava spesso la tomba dell'Apostola della Misericordia ed ha iniziato il processo diocesano della sua beatificazione. «Il messaggio della Divina Misericordia mi è stato sempre vicino e caro», ha detto il 10 giugno 1997, durante la visita nel santuario della Divina Misericordia a Cracovia dove si conservano le reliquie di santa Faustina. Nello stesso discorso ammetteva che questa esperienza «forma l'immagine di questo pontificato». E alla fine ha aggiunto: «Vengo qui per affidare tutte le preoccupazioni della Chiesa e dell'umanità a Cristo Misericordioso. Alla soglia del terzo millennio, vengo per affidarGli ancora una volta il mio ministero Petrinico» (cito da «L'Osservatore Romano»).

Giovanni Paolo II è in certo senso il continuatore dell'apostolato della mistica polacca, ma anche il suo fedele devoto. Ha testimoniato la sua devozione nei discorsi e con la beatificazione (1993) e la canonizzazione (2000) di suor Faustina. In queste occasioni ha proposto la figura di semplice monaca come ideale del cristiano che proclama e realizza nella vita il messaggio sulla misericordia di Dio. Per intensificare questa devozione ha istituito la Festa della Divina Misericordia nella Prima Domenica di Pasqua.

La sollecitudine pastorale del Santo Padre di ricordare, spiegare e testimoniare l'opera misericordiosa di Dio si manifesta sia nel suo insegnamento sia nei gesti concreti che dimostrano l'importanza del sacramento della penitenza, la necessità di perdono fra le persone, fra le comunità politiche e fra le Chiese. Non è un insegnamento di natura sociale o politica, perché il perdono e la misericordia nella vita degli uomini sono possibili grazie all'esempio divino; sono possibili proprio grazie al fatto che Dio perdona più degli uomini, perdona sempre e tutto, perché «non ha prestabilito il numero dei perdoni».

Nel magistero di Giovanni Paolo II non c'è il dilemma giustizia o misericordia, il dilemma che tormentava l'uomo e dal quale era difficile liberarsi. Il Santo Padre supera questo dilemma, dimostrando la grandezza dell'uomo, che può scegliere liberamente la condanna e la disperazione, oppure la misericordia e il perdono. È compito dei pastori aiutare l'uomo a fare la scelta buona cioè salvifica.

#### XIV. SANTA CATERINA: PER UN LINGUAGGIO «ALTRO»

DANIELLA IANNOTTA

«Dietro l'essere e il suo mostrarsi s'intende sin d'ora la risonanza di altre significazioni dimenticate nell'ontologia e che sollecitano la ricerca»<sup>1</sup>. Scegliamo di iniziare il nostro lavoro con questa famosa affermazione di Lévinas, per sottolineare la direzione di quel «pensare altrimenti» che caratterizza la nostra contemporaneità all'indomani della decostruzione nietzscheana e dell'apertura ermeneutica di Heidegger. Pensare che – nota Francesca Brezzi in proposito – «considerando quell'identità ontologica una restrizione, tenda ad una comprensione più profonda, un conoscere cioè che includa anche l'immaginare, l'intuire, il sentire religioso»<sup>2</sup>. Si tratta, dunque, di una domanda filosofica che si installa e si propone all'interno di un'era, quale la nostra, che nel pensarsi come un «dopo» – postmoderna – allude al rifiuto di schematizzazioni esaustive o categorizzazioni ultime ma, nondimeno, persegue il rigore del pensare lungo i sentieri della pluralità, fino a correre il rischio della frammentazione. Il pensiero frammentario, in questo caso, nella proposizione di molti cammini, indica una ricchezza del senso, che mal sopporta le strettoie delle definizioni concettuali e meglio si esprime nella polisemia dei linguaggi.

<sup>1</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia 1978; tr. it. di S. PETROSINO e M.T. AIELLO, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 49.

<sup>2</sup> F. BREZZI, *La passione di pensare*, Roma 1998, p. 14.

gi non oggettivanti. Linguaggi come quelli dell'arte, della mistica, della religione, che non accettano più un luogo gerarchico di secondo piano rispetto a quello della scienza ma, precisamente, «altro» e ciò nonostante conoscitivo, sebbene non categoriale.

Si delinea così l'orizzonte problematico dentro il quale vogliamo leggere le espressioni cateriniane proprio come veicolo di quel «pensare altro» e delle innumerevoli sue voci. Appare altresì chiaro che non vogliamo perseguire un itinerario filologico né storico-esegetico e neppure letterario o ancora agiografico, ma che, nel lasciarci condurre filosoficamente dall'oriente del testo cateriniano, speriamo di far emergere ciò che esso «dà a pensare» – secondo la bella formula che Paul Ricoeur utilizzava a proposito della simbolica del male<sup>3</sup>. Pertanto, è nostra intenzione partire da un'analisi delle motivazioni profonde che segnano la nostra era e che, per un verso, intraprendono un cammino di decostruzione della metafisica occidentale – considerata a partire dalla sua pretesa eminentemente gnoseologica; per l'altro, tracciano nuovi percorsi del filosofare allargando la portata semantica della conoscenza a quegli ambiti che fanno capo all'attestazione piuttosto che alla dimostrazione. E se è vero che, talvolta, questo cammino – fenomenologico-ermeneutico – si è disperso nelle «linee di fuga» – l'espressione è di Deleuze – dei vari nichilismi postmoderni, ben di più esso ha ridato voce a esigenze nascoste, occultate o rimosse lungo la tradizione.

Tra i punti nodali di questo ampio movimento di ridefinizione del pensiero occidentale, va annoverata la questione femminile. Si tratta di un ambito di ricerca vasto e complesso, che spazia dalla psicologia alla sociologia, dalla letteratura alla politica, dalla teologia alla filosofia, alla scienza e che si concretizza in una produzione ricca e approfondita, grazie alla quale un numero sempre maggiore di nomi femminili viene ad inserirsi a pieno titolo nel mondo della cultura. Nomi femminili antichi e nuovi, ma alla cui «voce» ci si mette in

<sup>3</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris 1960 e 1988; tr. it. di M. GIRARDET, a cura di V. Melchiorre, *Finitudine e colpa. II. La simbolica del male*, Bologna 1970.

ascolto, spezzando i confini entro i quali a quella voce era stato tradizionalmente consentito di esprimersi. Poetesse e mistiche vengono, così, riscoperte non come rappresentanti di un filone emozionalistico o edificante del pensare in subordine rispetto al rigore logico in cui si riconosce la razionalità occidentale, ma come espressione di un pensare «altro» – secondo l'aggettivazione ricorrente nel nostro saggio – in cui l'umano si attesta nella poliedricità del suo essere ed operare nel mondo. E se Caterina da Siena non appartiene all'ambito delle voci dimenticate dalla storia, sebbene dunque non si tratti di una «riscoperta», pure ci sembra interessante leggerla alla luce di questa nuova prospettiva di pensiero che, nel rintracciare le figure di un parlare e di uno scrivere al femminile, fa trasparire la fecondità di una differenza che spezza le possibili derive di una identità sclerotizzata. Seguendo una suggestione di Marina Zancan, possiamo asserire che l'attraversamento della nostra tradizione «secondo l'ottica di una soggettività femminile» significa cogliere la «misura di un nuovo sapere, contrastiva ad ogni forma di rappresentazione univoca della rappresentazione dell'io e del mondo»<sup>4</sup>. Metafisica, a nostro avviso, sarà ancora «scienza» dell'Essere, ma precisamente in quanto «meta», cioè «oltre» l'ipostasi sostanzialistica di un presunto immutabile, che possa esaurirsi in una dicibilità di tipo logico-formale. Ne troveremo *testimonianza* nella testimone Caterina:

La via della dottrina sua – leggiamo nel *Dialogo* – la quale Io t'ò detta, confermata dagli apostoli e dichiarata nel sangue dei martiri, alluminata col lume dei dottori e confessata per li confessori, e trattane la carta per gli evangelisti, i quali stanno tutti come testimoni a confessare la verità nel corpo mistico della santa Chiesa. Essi sono come lucerna posta in sul candelabro per mostrare la via della verità, la quale conduce a vita con perfetto lume, come detto t'ò.

E come te la dicono? Per pruova, perché l'anno provata in loro medesimi<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> M. ZANCAN, *Il doppio itinerario della scrittura*, Torino 1998, p. 5.

<sup>5</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Siena 1995, pp. 78-79.



E più oltre:

Ora t'ò mostrato a pieno e dichiarato il ponte attuale e la dottrina, la quale è una cosa insieme col ponte; ed ò mostrato all'ignorante chi gli manifesta questa via, che ella è verità, e dove stanno coloro che la insegnano. E dissi che erano gli apostoli ed evangelisti, martiri e confessori e santi dottori, posti nel luogo della santa Chiesa come lucerne<sup>6</sup>.

Riprenderemo il discorso più avanti. Per ora, il problema preliminare è di cogliere i temi di fondo dell'avventura del pensiero contemporaneo, vedendo come essi scaturiscano nell'alveo della nostra tradizione occidentale e quali nuovi cammini consentano di percorrere.

1. *La crisi della razionalità e la svolta fenomenologico-ermeneutica della filosofia*

La cultura occidentale contemporanea viene per molti versi designata come l'epoca della crisi: crisi della filosofia, in primo luogo, crisi della scienza e dei valori tradizionali, come conseguenza. Crisi della verità e del linguaggio deputato a portarla a parola, potremmo dire provocatoriamente, se il suo perseguimento è stato il *telos* dell'Occidente nel suo travaglio storico. Crisi perché non sappiamo più rispondere all'interrogazione circa la verità – la verità dell'Essere, la verità che io sono, la verità che fonda la comunicazione e garantisce la scienza – se non cogliendola come un paradosso, un progetto troppo ambizioso, al quale la stessa scienza ha dovuto rinunciare. Se, infatti, ci teniamo alla *adaequatio intellectus et rei*, cui l'Occidente aveva affidato il compito di portare a conoscenza il *fondamento dell'Essere* (ove il genitivo è soggetto), se cioè la verità è conoscenza della realtà secondo strutture razionali e incontrovertibili, il suo perseguimento non è soltanto paradossale, ma votato al fallimento. La storia del pensiero occidentale, d'altronde, testimonia questo scacco se, proprio nel momento del suo più

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 80.

grandioso tentativo di ricapitolare il reale all'interno di una sistema assoluto, ha dovuto sopportare l'aprirsi di una crisi tanto profonda che, precisamente, chiamiamo *crisi della razionalità totalitaria*. Sotto questo titolo, che sembra uno *slogan* nemmeno più tanto di moda, si snoda l'angosciosa consapevolezza di aver dovuto rinunciare a un sogno: il sogno di una conoscenza securizzante, nella quale poter trovare una risposta definitiva agli enigmi della vita. «Insicurezza del razionale – dice Lévinas – che, di conseguenza, mette in scacco un'intelligibilità in cui la garanzia, in cui la sicurezza del fondamento è la ragione stessa»<sup>7</sup>. La risposta, allora, non è tanto un qualcosa di razionale che possa esserci dato dall'esterno, oggettivo, quanto un compito che costituisce il nostro modo di rapportarci al mondo. Compito di esercitare una «vigilanza» che, dice ancora Lévinas, «prima di servire al conoscere è una rottura dei limiti e l'esplosione della finitezza»<sup>8</sup>. E questo atteggiamento conosce la sconfitta prima della vittoria, sperimenta la finitudine e non l'onnipotenza, in breve ci consegna alla scelta sotto il segno del rischio. Di più. Nel rapporto con il mondo non siamo soli ma costitutivamente in situazione con altri, che non possono essere espunti dal piano originario del fondamento, come felicemente ci insegna a pensare la filosofia ermeneutica odierna nella colorazione *etica* che essa impone al discorso ontologico.

Se di verità si può parlare, allora, ciò non può avvenire che a patto di rianalizzarne l'accezione all'interno della situazione attuale. E laddove la metafisica tradizionale ha cercato di portare a parola la Verità dell'Essere nella forma della episteme rigorosa, incontrovertibile garanzia di un sapere che poteva considerarsi unitario ancorché diramato nelle varie discipline, oggi le scienze a quel fondamento unitario hanno rinunciato per assestarsi metodologicamente, vale a dire in maniera ipotetico-funzionale-operativa attorno ad assiomi convenzionali – cioè, negativamente detto, non più risultanti da una presa intuitiva vera e svelativa del reale stesso. È accaduto, insomma, che, per un verso, la scienza si è sganciata dalla propria matrice filosofica

<sup>7</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982; tr. it. a cura di S. PETROSI-NO, *Di Dio che viene all'idea*, Milano 1983, p. 142.

<sup>8</sup> *Ibid.*

(che garantiva l'unità del sapere) e si è attestata sul piano metodologico delle procedure sistemiche specifiche alle varie scienze settoriali; per l'altro, la filosofia è stata sottoposta ad una capillare revisione dei suoi concetti fondamentali, che si è espressa in maniera emblematica come sospetto: sospetto che investe la ragione nella sua pretesa di portare a dicibilità universale e necessaria la verità dell'Essere, poiché ciò equivale ad esaurire la ricchezza dell'Essere nel possesso di una definizione, che si pretenda inglobante di quella ricchezza stessa nella sua totalità.

Di fronte a queste critiche radicali, la filosofia intraprende, allora, un cammino di ripensamento dell'esperienza non più in termini di fondazione assoluta ma di interrogazione situata, per diventare analisi di ciò che si manifesta dentro all'orizzonte dell'Essere, nel quale ci troviamo ad essere, a parlare e ad agire. E dentro a quell'orizzonte non siamo mai primi ma sempre dipendenti, in situazione ed in relazione. Si tratta di quello che la contemporaneità designa come orizzonte ermeneutico.

La settorializzazione delle scienze come metodiche ipotetico-operative e la colorazione ermeneutica della filosofia delineano l'epoca postmoderna in quanto epoca della caduta dei valori assoluti tradizionali e della ricerca di nuove possibilità di essere nel mondo. Scrive Francesca Brezzi: «di fronte al crollo delle filosofie sistematiche, dopo la fine della speculazione intesa come sapere universale, dopo la messa in discussione della ragione stessa, si sono venute configurando teorie che sono cifre di questa stessa crisi, espressione dell'allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale»<sup>9</sup>.

Ma convenzionale, ipotetica, metodologica che sia, la scienza continua a proporsi come discorso veritativo, ancorché verificabile, anzi proprio perché verificabile. Ora, ci chiediamo, un discorso che si assesta sui fatti, che soli consentono la verificabilità degli asserti (anche se, forse, i vari settori della fisica contemporanea rendono problematica la nozione di verificabilità), non dovrebbe essere definito

<sup>9</sup> F. BREZZI, *Per abitare il mondo*, in «Segni e comprensione», 14, 1991, p. 63.

*certo* più che *vero*? La certezza che deriva, precisamente, dalla messa alla prova delle ipotesi e che, per principio, è passibile di smentita. Certezza metodologica, dunque, che nulla può dirci quanto al senso globale del nostro essere nel mondo. Né cambia la prospettiva se, cartesianamente, affidiamo questa certezza al *cogito*, la cui morte Nietzsche ha decretato senza appello, a nostro avviso fin nel suo annuncio della «morte di Dio», dove si esprime la più radicale critica del soggettivismo e della sua pretesa fondazionale. Il ridimensionamento del discorso scientifico sarà al centro della polemica del pensiero «femminile» entro i cui confini abbiamo detto di volerci tenere.

L'emergenza epocale della questione femminile deve essere, pertanto, collegata a questo vasto movimento di crisi che, abbiamo detto, a partire dalla metà dello scorso secolo, ha toccato la cultura occidentale nel suo insieme, scuotendone i millenari fondamenti metafisici. In questo contesto, dunque, emergono le problematiche *del* e *al* femminile in una veste che potremmo dire della complessità. In un primo momento, infatti, la problematica emerge sotto la veste della lotta per l'uguaglianza, che si configura quale riconoscimento di una parità esasperata con l'uomo a tutti i livelli, una parità che annulla le differenze e che demanda la stessa differenza sessuale a un prodotto culturale: donne non si nasce ma si diventa, sostiene Simone de Beauvoir. In un secondo tempo, la differenza di genere viene considerata come una irriducibilità, che si manifesta non soltanto sul piano biologico ma su quello epistemologico, quale modalità specifica dell'essere e del pensare. Su questa linea si pone una corrente meno estremista, che è quella del pensiero della reciprocità, quale riscoperta e riformulazione della differenza di genere dentro a una sola umanità. Infine, si perviene ai nostri giorni al pensiero delle differenze, che vanno al di là dello stesso genere e che si incentrano sull'attenzione all'alterità concreta di ogni singolo e ai modi unici e irripetibili del suo realizzarsi.

Il sospetto diventa, pertanto, lo stimolo verso quel pensiero «altro», da cui abbiamo preso le mosse, che non si acquieta di risposte che finiscono per rimanere esteriori, incapaci di penetrare la modalità complessa del nostro essere e rapportarci al mondo. Si tratta, diremmo con Marina Zancan, di «disordinare l'ordine del pensiero per

vedervi il movimento della vita»<sup>10</sup>. E questo vale sia per la metafisica che per la scienza. Ne consegue una tensione all'interno della nostra epoca, la quale mentre sul piano della tecno-scienza sembra realizzare quella onnipotenza della ragione, che il *cogito* cartesiano aveva sancito e di cui l'illuminismo aveva fatto il proprio vessillo, sul piano della vita vissuta mostra zone d'ombra che la ragione non riesce ad illuminare e che la sua stessa versione strumentale non può evitare, provocando quel movimento *critico*, in cui nasce anche la questione femminile.

Delineato, grosso modo, il quadro teorico dentro il quale leggere questo fenomeno, possiamo ora coglierne i temi più specifici, che consentono di comprendere le scelte più suggestive e convincenti che stanno alla base delle riprese e delle riletture della Tradizione secondo linee che erano state lasciate nell'ombra, laddove non esplicitamente represses e fatte tacere. Proprio questi temi, come vedremo, incontrano quelle voci femminili, di cui Caterina è esponente di primo piano con la forza delle sue espressioni, con la suggestività delle sue metafore, con l'autorità del suo impegno sociale e politico. Voce possente, che autorevolmente parla non soltanto nella cerchia di coloro che ne condividono la fede, ma che raggiunge tutte le situazioni umane nella loro complessità.

Il punto nodale della critica femminista alla tradizione sta nella figura del *sapere assoluto*, che essa ha perseguito nel suo configurarsi come filosofia, cioè come ricerca, come scienza rigorosa e perciò stesso *veritativa* – *adaequatio intellectus et rei* dicevamo – intorno all'Essere in quanto Essere. È il cammino della metafisica, che nasce in Grecia come *episteme* e che, nel perseguire il fondamento originario di tutte le cose, tutte mira a garantirle con un discorso veritativo e necessitante del loro stesso essere. In questo contesto, la Verità si configura come identità di Essere, Pensiero e Linguaggio: l'Essere viene al Pensiero attraverso il Linguaggio. La filosofia, pertanto, nasce come il tentativo di comporre la frattura che separa l'essere dall'apparire, il necessario dal contingente, l'immutabile dal mutevole.

<sup>10</sup> M. ZANCAN, *Il doppio itinerario della scrittura*, cit., p. 5.

E persegue il suo compito attuando la mediazione dell'esperienza nei termini di un linguaggio rigoroso, universale e necessario. Linguaggio che si basa sul giudizio, cui spetta l'unico possibile pronunciamento sul valore di verità dell'esperienza al di là del suo attestarsi fenomenologico. Nel giudizio, dunque, la verità dell'essere viene svelata e portata a parola sul modo di una categorizzazione rigorosa ed esaustiva, apofantica. È l'eredità parmenidea che, nell'identità dell'essere con se stesso e nella relativa espunzione da esso del non essere, detta il principio di identità o di non-contraddizione, attorno a cui ruota la logica classica, che determina e regola il linguaggio della scienza. La filosofia, pertanto, è la scienza dell'Essere che, essendo detto attraverso il principio di non-contraddizione, risulta Uno, Identico, Immutabile, Ingenerato, Imperituro, cioè appunto Incontraddittorio, libero dai vincoli dell'apparire e dello scomparire del fenomeno, cioè in definitiva di ciò che si mostra. In quanto assoluto, l'essere è anche necessario e necessitante dell'apparire nel suo stesso manifestarsi. Come necessario-necessitante è universale, cioè universalmente valido. In questo modo, la filosofia coglie la Verità dell'Essere, in relazione al cui fondamento incontraddittorio si definiranno non soltanto tutte le scienze teoriche ma anche quelle pratiche, quali l'etica e la politica secondo una gerarchia determinata dall'Uno.

La necessità e la universalità, abbiamo detto, definiscono il sapere quale conoscenza oggettiva della realtà. L'universalità, nella esclusione del particolare, rende la scienza onnicomprensiva e, perciò stesso, neutra. E questo vale ancora all'indomani della scissione della scienza dalla filosofia. La metodologizzazione delle scienze, infatti, se per un verso ne assesta il linguaggio sul piano esclusivamente logico degli enunciati – se, dunque, non ne afferma più una portata veritativa, svelativa della realtà a livello ontologico – per l'altro a quel linguaggio assegna il privilegio del senso, secondo la famosa esclusenza che Wittgenstein sancisce nel *Tractatus*, che termina perentoriamente asserendo che «di tutto ciò di cui non si può parlare si deve tacere». Su questa proposizione, il neopositivismo del XX secolo costruirà il principio di verificaione, per cui la misura del senso del discorso sarà la sua aderenza ad una realtà fattuale, empirica, verificabile.

Ne consegue che, a livello teoretico, la desostanzializzazione dei fondamenti delle scienze – la loro metodologizzazione dicevamo in precedenza – lungi dal delimitare, kantianamente, i modi polifonici di rapporto alla realtà, finisce per desostanzializzare quelli stessi e, a un tempo, per dichiararli «insensati». Ma una presa di posizione così netta non può che esaurirsi nell'atto stesso della sua formulazione. Lo stesso Wittgenstein dice allora: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati»<sup>11</sup>. Qui si pone, allora, il ruolo dell'ermeneutica che, chiarendo la intrascendibile situazionalità storico-epocale del questionamento, teoreticamente decostruisce l'unità del sapere, inevitabilmente gerarchica, ed apre il fondamento ontologico alla sua dimensione più schiettamente etica, dove l'astrattezza dell'identico cede il posto alla relazionalità fondante del nostro essere nel mondo. Ma proprio qui si attestano le «luci» del pensiero contemporaneo e le voci in cui si esprimono.

Il nostro discorso, evidentemente, mira ad una concezione della verità, che non si lascia ingabbiare nel perseguimento dell'univocità del detto e del senso, poiché il senso si dice in molti modi, come insegna Aristotele dell'essere. La Verità, vorremmo sottolineare delineando l'oriente che scaturisce dal complesso quadro che abbiamo presentato della nostra epoca e utilizzando una categoria cara al nostro Maestro Paul Ricoeur, ebbene la Verità è *attestazione*: «L'attestazione, egli dice in *Sé come un altro*, si oppone, fundamentalmente, alla nozione di *episteme*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»<sup>12</sup>. L'attestazione, nella «veemenza ontologica» del suo affermarsi, appare a Ricoeur «una sorta di credenza. Ma non si tratta di una credenza dossica, nel senso in cui la *doxa* – l'opinione – possiede meno titoli di validità rispetto alla *episteme* – la scienza, o meglio il sapere. Laddove la credenza dossica si iscrive nella grammatica dell'«io credo che», l'attestazione scaturisce da quella dell'«io

<sup>11</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1961; tr. it. di G. CONTE, Torino 1974, prop. 6. 52.

<sup>12</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; tr. it. a cura di D. IANNOTTA, *Sé come un altro*, Milano 1993, p. 98.

credo-in». Con ciò essa si avvicina alla testimonianza, come rammenta la stessa etimologia, nella misura in cui è proprio *nella* parola del testimone che si crede»<sup>13</sup>. Non garantita allo stesso modo del  *cogito* cartesiano, l'attestazione presenta una «fragilità specifica a cui si aggiunge la vulnerabilità di un discorso conscio del suo difetto di fondazione. Questa vulnerabilità – prosegue Ricoeur – sarà espressa dalla permanente minaccia del *sospetto*, essendo inteso che il sospetto è il contrario specifico dell'*attestazione*. Qui si verifica la parentela fra attestazione e testimonianza: non c'è «vero» testimone senza «falso» testimone. Ma non c'è altro rimedio contro la falsa testimonianza che un'altra testimonianza più credibile; e non c'è altro rimedio contro il sospetto che una attestazione più *affidabile*»<sup>14</sup>.

Se vogliamo, ora, trarre delle brevi conclusioni a partire dal nostro *excursus* sulle problematiche della razionalità occidentale, dobbiamo sottolineare gli snodi del pensiero che, per un verso, segnano nietzschianamente la nostra come l'epoca della decostruzione; per l'altro, allargano il nostro sguardo in senso fenomenologico-ermeneutico, facendoci scorgere la fecondità di un questionamento situato e, perciò stesso, in ascolto delle molteplici voci dell'Essere. Il pensiero al femminile, che ha mosso il nostro discorso, si pone, allora, da un lato come decostruttivo della pretesa «neutralità» della scienza; dall'altro tien desta l'attenzione sulle possibilità espressive non oggettivanti del nostro essere-nel-mondo.

## 2. Rilievi critici e proposte del pensiero femminile

In quanto universale e necessaria, la scienza pensa se stessa come *neutra*.

Ebbene la scienza, secondo l'ottica femminile, non è neutra bensì maschile: «In realtà – scrive Luce Irigaray – ciò che si pretende universale equivale a un idioletto degli uomini e a un immaginario maschile, a un mondo sessuato. Senza neutralità. A meno di non es-

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

sere dei difensori scatenati dell'idealismo, una cosa del genere non ha niente di strano. Gli uomini sono sempre stati quelli che hanno parlato e soprattutto scritto: di scienza, filosofia, religione, politica»<sup>15</sup>. D'altronde, nel *Simposio*, Platone evidenzia a chiare lettere che la donna genera, nel corpo, figli mortali mentre l'uomo, nell'anima, genera «figli più belli e immortali». E conclude: «Molti altari sono stati loro dedicati per tali figli, ma non ancora per i figli umani di alcuno» (209 e). La scienza, potremmo allora dire, è affare di anime, cioè di uomini. Ne deriva che soltanto gli uomini sono in possesso di quelle doti intellettuali necessarie per il lavoro dell'astrazione dall'esperienza sensibile, immediata e contingente, che è il lavoro della scienza. Ora, le femministe criticano fortemente questa impostazione unilaterale della cultura occidentale, per un verso, perché essa delinea un ambito dal quale le donne vengono escluse in via pregiudiziale; per l'altro, poiché ne scaturisce un linguaggio disincarnato, che di fatto è maschile anche se si pretende neutro. La scienza, insomma, non può essere il criterio assoluto di validità sia gnoseologico che ontologico: essa non è universale ed assoluta se non in senso metodologico-funzionale-operativo, cioè sottoposta a continua verifica e revisione. Il suo linguaggio, dunque, non ha nessun privilegio e, soprattutto, non è l'unico possibile. La vita, intesa come senso globale del nostro essere-nel-mondo, si «esprime in molti modi» – per parafrasare ancora Aristotele – che non vanno gerarchicamente ordinati.

«Contro il platonismo della nostra tradizione metafisica – scrive Francesca Brezzi – si deve recuperare la linfa vitale che circola nelle radici dell'uomo e della donna» e che consiste nella «non scindibilità di corpo e linguaggio»<sup>16</sup>, scissione che è invece una «norma per il pensiero» scientifico. Lungi dall'essere una certezza categoriale, come accennavamo all'inizio, la verità è impegno ed enigma, è lo snodarsi della vita che non si dà mai all'interno di un sistema perfettamente dispiegato ma che si annuncia in un «linguaggio altro», metaforico, in eccesso, che obbedisce a una logica «altra» rispetto a quella dell'incontraddittorietà formale. Scrive ancora Francesca Brezzi: «All'universo chiuso dei segni, al

<sup>15</sup> L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985, p. 95.

<sup>16</sup> F. BREZZI, *Inquieta limina*, Roma 1992, p. 56.

linguaggio scientifico e della manipolazione odierna, alla razionalità univoca (o pensiero espressivo, come afferma Luigi Pareyson) si oppone il linguaggio o pensiero rivelativo, in cui il simbolo o la metafora non hanno la funzione di semplice tecnica stilistica, abbellimento puramente figurativo del discorso, bensì quella di un pensare di più, una *poiesis* o produzione di nuovo»<sup>17</sup>. Il pensiero femminista, allora, si pone come alternativo rispetto a quello della scienza, ma non tanto per contestarne la validità metodologica, quanto piuttosto per far emergere possibilità espressive multivoche, capaci di riportare alla luce quelle «presenze dimenticate» dalla cultura occidentale, che tuttavia di quella stessa cultura hanno intessuto la ricchezza.

Particolarmente interessante, a questo proposito, è il pensiero mistico. La mistica, infatti, ha rappresentato per le donne una possibilità espressiva di grande vigore, anche se non sempre compresa e, comunque, non accolta come pensiero vero e proprio ma come sfogo sentimentale e intimistico, tutt'al più poetico ma certamente non filosofico. Ne danno testimonianza diffidenze e sospetti che sono talvolta arrivati agli estremi del rogo. Oggi, di contro, si tende a recuperare la forza della mistica, il suo linguaggio, come espressione di quella modalità «altra» di rapportarsi al mondo, che non può essere ingabbiata in un linguaggio univoco poiché lascia esprimere tutti i registri dell'umano ivi compreso, o forse soprattutto, il corpo.

Comprendiamo, allora, la portata della critica che il pensiero «al femminile» rivolge pesantemente alla predominanza *maschile* del linguaggio della logica – che è quello della scienza – all'interno della nostra cultura. Infatti, nel fare scienza, filosofia, religione, politica, gli uomini hanno proceduto sempre oggettivando, cioè mettendo l'oggetto d'indagine davanti a sé nella pretesa di poterlo cogliere oggettivamente, appunto, nella sua struttura fondante e necessaria, assoluta, imperitura. L'uomo di scienza, dice ancora Irigaray, pretende di «essere davanti al mondo» e di procedere in tal modo a «nominarlo, a legiferare, ad assiomatizzarlo». Egli avanza «manipolando la natura, utilizzandola, sfruttandola, ma dimenticando che egli è anche *nella* na-

<sup>17</sup> F. BREZZI, *Dire l'indicibile, vedere la verità*, in AA.VV., *La presenza dimenticata*, Milano 1996, p. 38.

tura. Dimenticando che egli è anche *fisico*, e non soltanto davanti a fenomeni la cui natura *fisica* gli capita a volte di misconoscere»<sup>18</sup>. Lo scienziato, dunque, elabora «un metodo oggettivo che lo metterebbe al riparo da qualsiasi instabilità o “umore”, da sentimenti e fluttuazioni affettive, da qualsiasi intuizione non programmata in nome della scienza, da qualsiasi intrusione dei suoi desideri, in caso *sessuati*, nelle sue scoperte». Ma, in questo modo, si chiede la nostra Autrice, in maniera altamente ironica e provocatoria, «trovando rifugio nell'elemento sistematico [cioè oggettivo, separato, universale e necessario]», lo scienziato non finisce, forse, per confluire «in un qualcosa che si può assimilare al già morto?»<sup>19</sup>. La scienza, infatti, progredisce in quanto sopraggiungono sempre nuovi «squilibri» che la rimettono in discussione e che la proiettano verso nuove scoperte, verso nuovi orizzonti. Ma, allora, come peraltro sappiamo dalla scienza stessa, la presenza dell'indagante non può essere eliminata in maniera assoluta, non c'è una oggettività che possa ritenersi completamente al riparo dalla influenza del soggetto, sia nella costruzione dei modelli, sia nella conduzione degli esperimenti, sia nella lettura dei risultati, sia nella progettazione delle nuove linee di sviluppo (cui, detto per inciso, in certi casi si può far divieto: si pensi a quanto avviene nel campo della genetica).

Ora, se la presenza di colui che pone la domanda e conduce l'indagine non può essere eliminata nella ricerca scientifica, a maggior ragione non lo sarà negli altri ambiti della cultura, quali la filosofia, la letteratura, l'etica, la politica, la religione, la teologia. Proprio a questi ambiti, allora, il pensiero femminile si applica per lasciar emergere modalità «altre» di espressione rispetto a quelle tradizionalmente consentite. Se, pertanto, come abbiamo visto, la cultura occidentale si è costruita tutta attorno alla ricerca dell'universale, assoluto (*absolutus* = sciolto) e necessario, il pensiero femminile mostrerà come il pensare possa nutrirsi – o meglio si arricchisca – a partire dal particolare, unico e irripetibile, parziale e frammentario.

<sup>18</sup> L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 98.

<sup>19</sup> *Ibid.*

Facciamo un esempio. Nel delineare una «teologia della vita», Adriana Zarri, partendo da una eguaglianza «ormai acquisita» tra i due sessi «in via teorica» anche se «non ancora del tutto applicata nella prassi», si interroga sulla «differenza», che la tradizione lungi dal misconoscere aveva ipostatizzato nella distinzione dei ruoli: la donna, «angelo del focolare», l'uomo dedito alle mansioni della vita scientifica e pubblica. I due sessi «afferstavano la loro identità *facendo cose diverse*». Evidentemente, oggi questo non è più possibile e di fatto non avviene, quanto meno nelle cosiddette culture avanzate. Ma, allora, si chiede la Zarri, «in un mondo in cui tutti fanno di tutto e quel tipo di salvaguardia arcaica va totalmente scomparendo, come si salva la diversità dal rischio dell'appiattimento? A mio avviso si salva non più facendo, come un tempo, cose diverse, *ma facendo diversamente le stesse cose*, portando una nota specifica, maschile o femminile, nelle mansioni ormai comuni»<sup>20</sup>. Ebbene, questo fare diversamente è la capacità di lasciar emergere modalità alternative, maggiormente legate alla quotidianità vissuta e singolare che l'atteggiamento scientifico-metafisico della civiltà occidentale aveva espunto dai propri metodi di indagine. Prosegue la Zarri: «Mi pare evidente, per esempio, il diverso atteggiamento di una donna che amministri la giustizia, una professione, fino a qualche tempo fa, ritenuta maschile ed esercitata da soli maschi, che si dicono più oggettivi e sereni perché distaccati e al di sopra delle parti. E può anche darsi che ciò sia. Ma è questo il solo punto di vista per giudicare un uomo? L'essere al di sopra non ci colloca anche al di fuori, lontani, attenti solo o prevalentemente ai principi astratti, e perciò meno sensibili alle concrete vicende esistenziali? La donna – più attenta al singolo, al concreto, al vissuto – né sopra né fuori, si colloca nel dentro, più vicina e più in grado di valutare, al di sotto dei principi, le sfumature, le varianti, i grovigli della vita e della responsabilità. Come si vede – ella conclude – sono due atteggiamenti e due sensibilità diverse, portate sul medesimo oggetto, ciascuna delle quali ha i suoi punti deboli e i suoi punti di forza. Non è per nulla che il credente ritiene che il solo giusto giudice sia Dio che è, al contempo, trascendente e immanente, dentro

<sup>20</sup> A. ZARRI, *Una teologia della vita*, in AA.VV., *Il respiro delle donne*, a cura di L. Irigaray, Milano 1997, p. 92.



e al di sopra [...]»<sup>21</sup>. Lungo questa linea di pensiero, allora, una teologia della vita sarà una «teologia “impura”, contaminata, compromessa con il vivere [...] piena di passioni, di eventi, di topi, di tutto. Essa è proprio una teologia totale perché il discorso su Dio è il discorso su tutto, tutto ciò che Dio assume in sé redento e risorto, tutto tranne il peccato che è una sorta di vuoto metafisico, tutto tranne il nulla. Anche un topo ha dignità teologica; anche di lui la teologia deve dar conto»<sup>22</sup>.

L'attenzione al particolare – sia pur espressa talvolta in modo paradossale –, alla sua unicità ed irripetibilità costituisce, dunque, il femminismo all'interno del movimento filosofico fenomenologico-ermeneutico caratteristico della nostra epoca.

Se, ora, alla luce del «fare diversamente le stesse cose», leggiamo una fra le tante lettere di Caterina ai «politici» del suo tempo, potremo chiarire quali sono gli snodi della tradizione che il pensiero contemporaneo mira a vivificare. Rivolgendosi «a' signori difensori del popolo e Comune di Siena», Caterina «serva e schiava de' servi di Gesù Cristo» – come si esprime nell'*indirizzo* delle sue lettere – scrive «nel prezioso sangue suo» poiché è animata dal «desiderio di vedere rilucere in voi la margarita della santa giustizia». Il linguaggio figurato non coincide, qui, con una fuga poetica dalla realtà, bensì con una presa sul reale che, nel suo presentarsi incarnata, espressivamente in quella carne conficca il pungolo del dovere di fare giustizia:

Acciocché – ella prosegue pertanto – giustamente rendiate a ciascuno il debito suo. A cui siamo noi debitori? A Dio, e alla santa Chiesa, e al prossimo nostro per lo comandamento di Dio, e a noi medesimi.

Ora, questo debito

è così fatto, che a Dio doviamo rendere, per amore, gloria e loda al nome suo [...]. Adunque a lui doviamo rendere onore e amore: ma utilità a lui non possiamo fare; sicché la doviamo fare al prossimo nostro; sovvenendolo secondo la nostra possibilità, rendendogli il debito della dilezione, sì come ci è comandato.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 89.

Caterina non ha bisogno di dimostrazioni per comandare giustizia, le basta far riferimento al *Gesù amore*, con il quale conclude tutte le sue lettere, giacché nell'amore si ricapitola il sinolo che noi siamo di ragione – o meglio ragionevolezza – e sentimento. Il comandamento è, precisamente, quello dell'amore: «ama Dio sopra ogni cosa, e il prossimo come te medesimo». Ne consegue che

a noi doviamo render odio, e dispiacimento del vizio e della propria sensualità che n'è cagione; e amore delle virtù, amandole in noi per Dio con affettuoso amore. Ma il contrario pare che noi facciamo; come ladri e malvagi debitori, tollendo l'altrui con molta ingiustizia: cioè che l'onore e l'amore, che doviamo dare a Dio e al prossimo nostro, noi 'l diamo a noi medesimi.

#### Il cattivo signore

con tanta ingiustizia governa i sudditi suoi, come se egli non avesse Signore sopra di sé [...] non attende al bene universale comune, ma solamente al suo proprio bene, come accecato dal proprio amore<sup>23</sup>.

Il potere, diremmo ancora oggi con la stessa veemenza, è qualcosa che ci viene affidato da... a vantaggio di..., ma precisamente questo ci vieta di gestirlo come un nostro esclusivo possesso. Il potere è cosa a noi «prestata», direbbe Caterina, e di cui, in quanto tale, siamo chiamati a render conto. Caterina può, allora, dettare «per l'amore di Cristo crocifisso» al re di Francia «tre cose», che sono peculiari del suo stato:

La prima si è, che spregiate il mondo e voi medesimo, con tutti i dilettevoli suoi; possedendo voi il reame vostro come cosa prestata a voi, e non vostra. Perocché voi sapete bene, che né vita né sanità né ricchezze né onore né stato né signoria non è vostra. Che s'ella fusse vostra, voi la potreste possedere a vostro modo. Ma talora vuole essere l'uomo sano, ch'egli è infermo; o vivo, ch'egli è morto; o ricco, ch'egli è povero; o signore, ch'egli è fatto servo o vassallo. E tutto questo è perch'elle non sono sue; e non le può tenere se non quanto piace a Colui che gliel'ha prestate [...].

<sup>23</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di D.U. Meattini, Milano 1987, n. 311, pp. 388-389.

L'altra cosa è che voi manteniate la santa e vera giustizia; e non sia guasta né per amore proprio di voi medesimo, né per lusinghe, né per veruno piacere d'uomo, e non tenere occhio, che i vostri ufficiali facciano ingiustizia per danari, tollendo la ragione a poverelli. Ma siate padre de' poveri, siccome distributore di quello che Dio v'ha dato [...].

La terza cosa si è, d'osservare la dottrina che vi dà questo maestro in Croce; che è quella cosa che più desidera l'anima mia di vedere in voi: ciò è l'amore e dilezione col prossimo vostro, col quale tanto tempo avete avuto guerra. Perocché voi sapete bene, che senza questa radice dell'amore, l'arbore dell'anima vostra non farebbe frutto, ma seccherebbesi, non potendo trarre a sé l'umore della Grazia, stando in odio<sup>24</sup>.

Non abbiamo, evidentemente, citato questo brano per fare una operazione di critica storica pronunciandoci pro o contro la politica del sovrano francese, ma per far emergere la potenza evocatrice che la posizione cateriniana suscita nell'affrontare il tema perenne della questione del potere. Da questo punto di vista, l'aderenza del linguaggio cateriniano alle sollecitazioni quotidiane dell'esperienza del potere illumina il «fare diversamente le stesse cose» – di cui parlava Adriana Zarri – con la luce dell'attenzione e della benevolenza da parte di uno sguardo che non allontana il mondo circostante ma che, nell'accettarlo, mira ad esaltarne tutte le componenti e tutte le potenzialità. Con la stessa premura, allora, Caterina scrive a suor Daniella da Orvieto:

Se il corpo per troppa forza ricalcitasse allo spirito, tollesse la verga della disciplina, e 'l digiuno, e 'l cilicio di molte gemme, con grande vigilia, e pongli allora de' pesi assai, acciocché egli stia più trito. Ma se il corpo è debile, venuto ad infirmità, non vuole la regola della discrezione, che faccia così. Anco, debbe non solamente lassare il digiuno, ma mangi della carne: e se non gli basta una volta il dì, pigline quattro. Se non può stare in terra, stia sul letto; se non può inginocchiarsi, stia a sedere e a giacere, se n'ha bisogno. Questo vuole la discrezione. E però pone che si faccia come strumento, e non per principale affetto<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 235, p. 266.

<sup>25</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., n. 213, p. 1011.

Il corpo, da cui l'universale del concetto fa astrazione, viene recuperato dalla Santa precisamente nel suo valore di strumento, cui si deve cura e non preoccupazione – potremmo dire in linguaggio heideggeriano.

Le parole della mistica rivelano, così, la loro straordinaria giovinezza e fanno di Caterina una donna a noi contemporanea, la cui sequela non è riservata al credente, al mistico o all'uomo religioso. È l'esperienza del «perfetto amore» che, come bene sottolinea Marina Zancan, è «un percorso di eccezione e di elezione, ma nello stesso tempo è un cammino tutto umano di costruzione di una personalità forte, disponibile al dolore ma tesa all'allegrezza e alla pace, su cui Caterina fonda l'autorevolezza della sua figura e che ripropone con insistenza come itinerario praticabile per scelta da ogni essere umano. In questo senso la stessa esperienza mistica può essere il contenuto profondo di un messaggio rivolto, per amore degli uomini ma senza alcun rispetto umano, alla società intera in tutta la sua varietà mondana, immutabile nelle sue istanze primarie ma di volta in volta attualizzato e ridefinito come strumento attivo nelle contingenze del tempo storico»<sup>26</sup>.

Se vogliamo tornare al *Leitmotiv* del nostro discorso, ci è più facile comprendere, ora, quel pensare altro, e cioè pensare a partire non soltanto da una ragione distaccata, che prende di mira oggetti presentemente esterni per coglierne le strutture immutabili ed eterne, ma che si interroga dal di dentro del nostro concreto ed attuale essere-nel-mondo, che è sempre sensibile oltreché intellettuale, affettivo, emozionale, precario, in breve sfuggente alla possibilità di una qualsivoglia definizione esaustiva, e tuttavia attivo e vincolante nell'amore. E l'amore può essere considerato come il criterio epistemologico di una scienza «altra», incarnata e compromessa con la realtà nella totalità del suo darsi.

<sup>26</sup> M. ZANCAN, *Il doppio itinerario della scrittura*, cit., pp. 130-131.

3. *La scienza dell'amore*

Abbiamo iniziato il nostro cammino mettendo in rilievo i motivi critici che hanno determinato la svolta epocale della contemporaneità, sovvertendo alla radice quell'ideale di un fondamento logico-ontologico del reale sulla cui esplicitazione l'Occidente aveva lavorato ai fini dell'unità del sapere. Evidentemente, il discorso ha fatto emergere le zone d'ombra che qualsiasi svolta necessariamente comporta. Più interessanti, comunque, sono le zone di luce, che colorano l'orizzonte lasciando trasparire quelle possibilità nuove di dar voce «veritativamente» all'esperienza, che abbiamo designato globalmente come «altre» e che abbiamo, con santa Caterina, cominciato a far risuonare, collocandole all'interno di un movimento peculiare della nostra contemporaneità quale il pensiero femminile. Voci che debbono, in qualche modo, rivendicare una sorta di «diritto di cittadinanza» accanto alla voce della scienza – e della tecnica che la accompagna.

Giunti a questo livello, tirando quasi le somme di quanto siamo venute dicendo, possiamo comprendere come la «verità dell'amore» – per riprendere il titolo di una raccolta di scritti cateriniani a cura di Giuliana Cavallini – non sta in subordine a nessuna fattualità immediata o dimostrabile, ma si *attesta* fondandosi sull'autorità del testimone che ad essa dà voce e autorevolezza. Così, nel cateriniano «cognoscimento di sé» semanticamente si esprime la forza di una doppia testimonianza che si fonda sull'esperienza del «perfetto amore» che lega la creatura al suo Dio: «Colui che conosce sé, conosce Dio e la bontà di Dio in sé; e però l'ama», scrive Caterina a frate Niccolò di Ghida<sup>27</sup>. Un sé, dunque, che si fonda nell'Altro e che a partire da Altro può conoscersi. In Caterina, potremmo dire, abbiamo il modello *ante litteram* di uno «spossessionamento del *cogito*»: essere-di-dipendenza, l'uomo ermeneutico contemporaneo *gusta* queste forme espressive che gli consentono di riappropriarsi della propria finitudine non come un limite ma come una possibilità; la possibilità di essere-in-relazione-dentro-al-mondo per «vivere bene, con e per gli altri all'inter-

<sup>27</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., n. 37, p. 1329.

no di istituzioni giuste», diremmo con le parole di Paul Ricoeur<sup>28</sup>. L'apertura alla trascendenza, pertanto, non si gioca esclusivamente in un rapporto di verticalità, poiché questo stesso detta un compito orizzontale ineludibile: alla «scuola del Verbo», il cognoscimento di sé coincide con la lode di Dio e il lavoro a vantaggio del prossimo. Ritroviamo l'impegno che avevamo incontrato accennando alle lettere che la Santa scrive ai politici del suo tempo. Possiamo coglierne ora l'argomentazione, facendo attenzione al vincolo che il linguaggio pone pur senza categorizzarsi in formule oggettive.

Perocché – scrive Caterina a Raimondo da Capua – l'anima che non vede sé per sé, ma vede sé per Dio, e Dio per Dio, in quanto è somma ed eterna bontà e degno d'essere amato da noi; ragguardando in lui l'effetto nell'affocato e consumato amore, trova la imagine della creatura in lui, e in sé medesimo trova Dio in imagine sua. Cioè che quello amore che vede che Dio ha a lui, quello amore distende in ogni creatura; e però subito si sente costretto ad amare il prossimo come sé medesimo, perché vede che Dio somamente l'ama, ragguardando sé nella fonte del mare della divina Essenzia. Allora il desiderio dispone ad amare sé in Dio, e Dio in sé<sup>29</sup>.

Nello specchiarci «nel mare pacifico della divina Essenzia», fatti a immagine e somiglianza del Creatore, «trouviamo l'unione del Verbo innestato nella nostra umanità»; nell'umanità, dunque, «trouviamo, e vediamo e gustiamo la fornace della carità sua». Carità feconda, lo intuiamo, che non può eludere l'impegno:

E in altro modo, non potremo gustarlo nella vita durabile, né vederlo faccia a faccia, se prima nol gustassimo per affetto e amore e desiderio in questa vita, per lo modo che detto è.

E prosegue:

E questo affetto non possiamo mostrare in lui per utilità che noi il possiamo fare, perocché egli non ha bisogno di nostro bene: ma possiamo e doviamo dimostrarlo ne' fratelli nostri, cercando la gloria e loda del nome di

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., cfr. la «piccola etica» (capp. VII-IX).

<sup>29</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., n. 226, pp. 1138-1139.

Dio in loro. Adunque non più negligenza, né dormire nell'ignoranza, ma con acceso e ardito cuore distendere i dolci e amorosi desideri ad andare a dare l'onore a Dio e la fadiga al prossimo<sup>30</sup>.

In proposito, ci piace citare ancora il bel saggio della Zancan: «l'itinerario cateriniano è [...] un percorso interiore che, anziché risolversi nella contemplazione, si cala nell'umano, a imitazione dell'umanità di Dio, e insieme ad esaltazione in sé della propria natura divina»<sup>31</sup>. Forte di questa autorità, la Santa si sa «autorevole»: «lo stato della perfetta unione – scrive Giuliana Cavallini – è anche lo stato di una sovrana visione delle cose e degli eventi nella luce di Dio, dove la contemplazione si trasforma in ardore di azione»<sup>32</sup>. Ritroviamo la doppia apertura della Santa nella misura in cui la sua esperienza non rimane solipsisticamente a un livello verticale di rapporto con la trascendenza, ma si concreta orizzontalmente nell'amore del prossimo, sul cui volto quella traspare. Caterina *conosce* Cristo nel più piccolo dei suoi fratelli e tale conoscenza le basta come guida dell'azione:

E già sai che Io ti dissi che ogni male si faceva col mezzo del prossimo e ogni bene. Sì che voi siete miei lavoratori esciti di me, sommo ed eterno lavoratore, il quale v'ò uniti e innestati nella vite per l'unione che Io ò fatta con voi.

Tiene a mente che tutte le creature che àno in loro ragione àno la vigna loro di per sé, la quale è unita senza veruno mezzo col prossimo loro, cioè l'uno con l'altro; e sono tanto uniti, che niuno può fare bene a sé che non facci al prossimo suo, né male che no'l facci a lui<sup>33</sup>.

È la via sapienziale del sapere che non ha bisogno di perdersi nelle procedure del suo accertamento, via che il pensiero contemporaneo largamente percorre, non sottraendosi all'incontro con l'altro, il diverso, lo straniero che diventa comprensibile nella misura esatta in cui non lo si sottopone a nessuna verifica logico-funzionale.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1139.

<sup>31</sup> M. ZANCAN, *Il doppio itinerario della scrittura*, cit., p. 25.

<sup>32</sup> G. CAVALLINI, *Introduzione* a S. CATERINA DA SIENA, *La verità dell'amore*, a cura di G. Cavallini, Roma 1978, p. 41.

<sup>33</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, cit., p. 66.

Che cosa ne possiamo dedurre in ordine all'impianto speculativo del nostro discorso? Ebbene, con Paul Ricoeur parleremmo di una «veemenza ontologica» – cioè a dire veritativa – che si impone in tutto l'ambito dell'inobbiattivabile e che ci dà a conoscere il mondo e ad agire in esso al di là – *meta* – delle sue strutture teoretico-gnoseologiche.

Finalmente, possiamo comprendere come una lettura «al femminile» di santa Caterina appaia non soltanto giustificata ma altamente feconda dentro il nuovo orizzonte del pensiero contemporaneo, che abbiamo cercato di cogliere seguendo le suggestioni che emergono dal culmine critico della caduta del fondamento metafisico, tradizionalmente inteso. La critica al linguaggio della scienza, infatti, fa emergere la propositività dei linguaggi che abbiamo designato come non-oggettivanti. La religione, la poesia, la mistica esprimono un mettersi in ascolto dell'Essere, che lo lascia essere senza pretendere di esaurirne il senso e la portata negli angusti limiti di una definizione assoluta, universale e necessaria. Qui, più che «parlare di Dio», possiamo sperimentare la novità del «parlare con Dio» – secondo la bella distinzione di Mancini – e ciò significa innanzitutto porsi in ascolto dell'appello che ci viene dalla sua Parola e corrispondervi. Non appare un caso, allora, che Caterina nel suo *Libro* – opportunamente chiamato *Dialogo* da Raimondo da Capua – dia voce al suo incontro con il Creatore e ne testimoni il discorso. Discorso «incarnato», ci sembra di poter affermare, che proprio poiché totalizzante non può astrarre, non può separare – l'anima dal corpo, lo spirito dalla carne, la ragione dal sentimento –, bensì procede simbolicamente creando nessi, saldando assieme l'umano e il divino in una esperienza che lambisce l'indicibile:

Sai che Io allora ti mostrai me in figura d'uno arbore del quale non vedevi né il principio né il fine, se non che vedevi che la radice era unita con la terra; e questa era la natura divina unita con la terra della vostra umanità<sup>34</sup>.

Ancora una volta dobbiamo riconoscere che l'indicibile è tale se – come abbiamo visto con il *Tractatus* di Wittgenstein – e solo se ci teniamo entro gli angusti limiti di un linguaggio fattuale-verificazionista.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 114.

Diverso è il caso quando corriamo il «bel rischio» di un parlare «altrimenti» e ci lasciamo coinvolgere dalla «scienza dell'amore», come l'abbiamo chiamata per sottolinearne la portata conoscitiva. È l'esperienza cateriniana del «ponte», che visivamente rende il legame dell'umano col divino e, a un tempo, il cammino dell'uno verso l'altro nell'altro:

Ma innanzi voglio che riguardi il ponte de l'unigenito mio Figliuolo, e vede la grandezza sua che tiene dal cielo alla terra; cioè riguarda che è unita con la grandezza della deità la terra della vostra umanità<sup>35</sup>.

Caterina «non dipinge mai – dice molto bene Giuliana Cavallini – schizza pochi segni energici, e la cosa balza viva dal foglio»<sup>36</sup>. È la veemenza della metafora, che allontanandosi dalla quotidianità del «vedere come», abitua lo sguardo al «come-se» – le espressioni sono ricoeuriane – di mondi possibili, e perciò stesso reali. Prosegue Giuliana Cavallini: «sarebbe [...] impresa disperata provare ad esprimere graficamente l'universo cateriniano: terra, cielo, l'arco arditissimo del ponte lanciato nello spazio, il fiume tempestoso che scorre al di sotto, sono realtà completamente astratte da ogni nozione fisica di forma e dimensione; ma quanto più smaterializzate, tanto più reali»<sup>37</sup>. Si tratta della realtà del manifestarsi del sacro, che la scrittura scolpisce in una «topografia tutta nuova – per dirla con Giovanni Pozzi – che designa non i luoghi dell'immaginario ma una mappa dell'interiorità»<sup>38</sup>. Pensiamo ai «tre stadi dell'anima», al sinolo di sensibilità, intelletto e volontà, che la creatura può esaminare salendo sui «tre scaloni» del ponte-Gesù:

Il primo scalone sono i piei, i quali significano l'affetto, però che, come i piei portano il corpo, così l'affetto porta l'anima. I piei confitti ti sono scalone acciò che tu possa giognere al costato, il quale ti manifesta il segreto del cuore. Però che, salito in su' piei de l'affetto, l'anima comincia a gustare l'af-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>36</sup> G. CAVALLINI, *Introduzione* a S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, cit., p. XXXIX.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> G. POZZI, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova 1988, p. 32.

fetto del cuore ponendo l'occhio de l'intelletto nel cuore aperto del mio Figliuolo, dove truova consumato e ineffabile amore.

Consumato dico, ché non v'ama per propria utilità, però che utilità a lui non potete fare, però che egli è una cosa con meco. Allora l'anima s'empie d'amore, vedendosi tanto amare. Salito al secondo giogne al terzo, cioè alla bocca, dove truova la pace della grande guerra che prima aveva avuta per le colpe sue.

Per lo primo scalone, levando i piei dell'affetto dalla terra, si spogliò del vizio, nel secondo si vestì d'amore con virtù, e nel terzo gustò la pace.

Si che il ponte à tre scaloni, acciò che salendo il primo e 'l secondo potiate giognere all'ultimo. Ed è levato in alto, si che correndo l'acqua non l'offende però che in lui non fu veleno di peccato<sup>39</sup>.

Qui il mistico «cerca di coprire la distanza abissale» che lo separa dal – e lo unisce al – suo Creatore, e allora le sue parole «costrette a rappresentare sottrazioni e assenze, vagano agli estremi limiti della frontiera linguistica»<sup>40</sup>.

Che si tratti del Dio-misericordia che predispose il ponte-Gesù con la clemenza dello Spirito Santo, o che si tratti del Dio-madre al cui petto il peccatore si nutre e si ravvede, o ancora del sangue di Cristo, dove si annega per risorgere, nel linguaggio metaforico la verità non si lascia esaurire dall'esser-così di un ostensivo mondo fattuale, bensì si esprime quale possesso e, a un tempo, quale ricerca: è l'esser-come di mondi possibili che supera il già-dato e proietta un non-ancora, che precisamente viene *esperito* quale possibilità. D'altronde, lo stesso atteggiamento sta alla base della ricerca scientifica con le sue ipotesi e le sue modellizzazioni; nei linguaggi non-oggettivanti allora non cogliamo tanto l'antitesi al linguaggio oggettivante, la cui predominanza abbiamo discusso nella prima parte del nostro lavoro, quanto la fontalità del suo darsi espressivo sul modo della plurivocità. La riflessione filosofica, in questo senso, nel pensare «altrimenti» si lascia guidare dalla polisemia dell'Essere piuttosto che dalla sua ipostasi identitaria, e qui può incontrare quelle categorie della mistica che costituiscono delle vere e proprie informazioni sul nostro essere e agire nel mondo. Ma qui ci arrestiamo, poiché proprio qui, oggi, vogliamo sostare alla scuola di Caterina.

<sup>39</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo*, cit., pp. 69-70.

<sup>40</sup> G. POZZI, *L'alfabeto delle sante*, cit., p. 28.

*1. Annotazioni preliminari*

L'età di Caterina da Siena è segnata, come noto, da due eventi di grande rilievo: l'esilio avignonese (1309-1377), con cui quell'età si apre, ed il grande scisma d'Occidente (1378-1414), di cui la giovane senese vede appena gli albori. Si tratta di eventi che, dal punto di vista della storia della Chiesa e della stessa storia politica, segnano l'inizio della crisi degli assetti universalistici che si erano venuti consolidando nell'età di mezzo, l'avvio di un processo innovatore prodromico, sia sul terreno religioso che su quello politico, della frammentazione e del pluralismo destinati a caratterizzare l'età moderna.

Quegli eventi assumono un particolare rilievo sul terreno della storia del diritto canonico e delle istituzioni ecclesiastiche, giacché nell'esperienza giuridica della Chiesa si sostanziarono corposi effetti dei mutamenti dottrinali, di pensiero, di sentire individuale e collettivo. Invero, l'uno e l'altro mettono in crisi gli ordinamenti costituzionali che l'istituzione ecclesiastica si era venuta a dare nel lungo arco di tempo che va dall'opera riformatrice di Gregorio VII alla teocrazia papale di Bonifacio VIII<sup>1</sup>. In effetti, il trasferimento della sede pontificia ad Avi-

<sup>1</sup> Per questi riferimenti cfr. C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999, p. 154 ss.; cfr. anche, più in generale, J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas*, tr. it., Cinisello Balsamo 1998, p. 348 ss. Un più ampio quadro dell'esperienza giuridica medioevale, nel quale si colloca l'esperienza canonistica, in P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Roma-Bari 1995.



gnone segna, ben più e ben oltre il pur emblematico fatto di Anagni, il superamento della dottrina canonistica della *plenitudo potestatis* del Pontefice. La forza dei fatti aveva finito per avere ragione non solo sulle idee su cui si era retto un ordine giuridico, ma sullo stesso diritto positivo in cui quell'ordine si era sostanziato. Il sistema politico e giuridico cui il papato aveva dato vita veniva a tramontare, non per la rivincita dell'antico antagonista imperiale, ma per la forte ed inarrestabile ascesa di un soggetto nuovo, la monarchia francese, che nel contesto della sovranità nazionale in qualche modo rigenerava il concetto della *plenitudo potestatis*, trasferendo ad altro titolare la potestà stessa<sup>2</sup>.

Ma la *plenitudo potestatis* del Pontefice è messa in discussione anche dall'altro evento: lo scisma che divide l'Occidente. Perché lo scisma vede la spaccatura in due del collegio cardinalizio, l'elezione di un proprio Papa da parte di ciascuno dei due collegi così formati (1378), il conseguente formarsi in seno alla cristianità occidentale di due diverse obbedienze: la romana e l'avignonese. Anche qui il peso dei fatti aveva finito per avere ragione, trasformando in qualche modo la forza del diritto nel diritto della forza. Come sempre accade quando si verificano simili capovolgimenti, vennero a porsi delicate e discusse questioni giuridiche di legittimità. Ma è evidente che in quei fatti che si facevano diritto annegava l'antica idea, ma anche la corporosa realtà, della *plenitudo potestatis* del Pontefice romano.

Effetto di quelle vicende è, sul piano giuridico, l'aprirsi di un vuoto istituzionale e costituzionale; di conseguenza, l'avviarsi di un dibattito teso a delineare i profili di una nuova costituzione ecclesiastica. È qui che si innesta l'idea della *via concilii*, cioè l'idea – che non è solo teologica o ecclesiologica, ma anche e soprattutto giuridica – di trasformare l'assetto costituzionale della Chiesa da monarchico a conciliare, di trasferire il governo ecclesiastico – in forma *habitualis*, se non addirittura in forma *actualis* – dal Pontefice al collegio episcopale<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sulla concezione canonistica medievale di *plenitudo potestatis* cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, *Chiesa e Stato dall'avvento del cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Milano 1981. In generale sul concetto di *plenitudo potestatis* nella dottrina giuridica medievale cfr. M. CARVALE, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994, p. 538 ss.

<sup>3</sup> Sull'idea conciliare cfr. G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981.

In questo contesto l'azione di Caterina per il papato non è riducibile solo alla, seppure preminente, preoccupazione della *reformatio Ecclesiae*, intesa come riforma dei costumi *in capite et in membris*, come invito concreto alla santità di tutti i cristiani. Certo questi sono gli obiettivi degli scritti della Senese, che come bene è stato detto «rappresentano il culmine della spiritualità domenicana toscana ed italiana, ed europea diciamo pure»<sup>4</sup>. Certo Caterina, l'ultima grande mistica laica dell'età di mezzo<sup>5</sup>, sente da mistica, pensa da mistica, parla e scrive da mistica, con preoccupazioni che sono ben lontane da quelle dei giuristi e con finalità che sono ben differenti da quelle di delicate riforme istituzionali e costituzionali nel corpo della Chiesa.

Tuttavia il pensiero di Caterina finisce inevitabilmente per toccare il terreno del diritto della Chiesa, per incidere sull'esperienza giuridica canonistica. Come bene è stato detto, ormai molti anni or sono, da un maestro del diritto canonico, nel pensiero di Caterina si possono intendere chiaramente le basi degli istituti canonistici<sup>6</sup>.

Il proposito delle considerazioni che seguono, dunque, è quello di verificare se ed in quale misura il pensiero di Caterina sul ministero petrino, e quindi sull'autorità pontificia, e sulla romanità come nota essenziale di tale ministero, possa offrire suggestioni apprezzabili dal punto di vista del diritto canonico. Più precisamente: se ed in quale misura il pensiero di Caterina, pur espresso in concetti ed in forme che giuridiche non sono, abbia un contenuto canonistico ed abbia contribuito, nei mutamenti della costituzione ecclesiastica che gli eventi sopra ricordati hanno sollecitato, alla salvaguardia degli elementi della costituzione ecclesiastica che storici e contingenti non sono.

<sup>4</sup> M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, intr. di P. Borzomati, Torino 1996, p. 29 s.

<sup>5</sup> Così C. RENOUX, *Canonizzazione e santità femminile in età moderna*, in *Roma, la città del papa. Storia d'Italia. Annali 16*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino 2000, p. 740.

<sup>6</sup> Cfr. O. GIACCHI, *Principi canonistici nel pensiero di Santa Caterina da Siena*, ora in ID., *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, I, *La Chiesa e il suo diritto. Religione e società*, a cura di O. Fumagalli Carulli, Milano 1981, p. 565 s.

## 2. *Origini e natura dell'autorità pontificia*

Nel *Dialogo*<sup>7</sup> vi è un passaggio assai significativo, per individuare il pensiero di Caterina sulle origini e sulla natura dell'autorità pontificia. Si tratta del cap. XXIX, dove viene indicato l'evento al quale deve farsi risalire l'investitura, da parte di Cristo, a Pietro e alla Chiesa dell'autorità che di Cristo stesso è propria: l'Ascensione.

Il ragionamento prende le mosse dalla nota immagine cateriniana del «ponte», con la quale si vuole indicare il Verbo che, unendo nella sua Persona le due nature, si è fatto via al Padre. Dopo l'Ascensione, vale a dire dopo che «questo ponte si levò dalla terra, cioè dalla conversazione degli uomini, e salse in cielo», il Padre mandò «il Maestro, cioè lo Spirito santo [...]». Unde fortificò la via della dottrina che lassò la mia Verità nel mondo; e però, partendosi la presenza, non si partì la dottrina né le virtù, vere pietre fondate sopra questa dottrina, la quale è la via che v'ha fatto questo dolce e glorioso ponte».

Partendo da questa impostazione, è agevole rispondere all'interrogativo su quale via sia rimasta agli uomini per raggiungere il Padre, ora che Cristo, «ponte per la unione della natura divina unita con la natura umana [...] si partì da noi salendo in cielo». Interrogativo del tutto naturale, posto che il «ponte» è venuto meno: «egli c'era una via che c'insegnava la verità, vedendo l'esempio e costumi suoi: ora che ci è rimasto? e dove truovo la via?»

La risposta, infatti, è agevole. Dopo quell'evento, rimane «la via della dottrina sua, la quale Io t'ò detta, confermata dagli apostoli e dichiarata nel sangue dei martiri, alluminata col lume dei dottori e confessata per li confessori, e trattane la carta per gli evangelisti, i quali stanno tutti come testimoni a confessare la verità del corpo mistico della santa Chiesa». Ed evocando la nota pagina evangelica, si aggiunge: «essi sono come la lucerna posta in sul candelabro per mostrare la via della verità, la quale conduce a vita con perfetto lume».

In altre parole, «levato il ponte attuale», cioè il «ponte del mio Figliuolo», «rimase il ponte e la via della dottrina», il cui annuncio è com-

<sup>7</sup> S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo della Divina provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*, a cura di G. Cavallini, Roma 1980.

messo ai discepoli di Cristo, fortificati dalla venuta dello Spirito. «Questa dottrina certificò la clemenzia dello Spirito Santo, fortificando le menti dei discepoli a confessare la verità e annunziare questa via, cioè la dottrina di Cristo crocifisso, riprendendo per mezzo di loro il mondo delle ingiustizie e de' falsi giudicii». Il riferimento alla Pentecoste e l'elenco dei testimoni, che ricorda quello in *Ef* 4, 7-12, non lasciano dubbi sulla chiave d'argento che Dante vede in mano all'angelo penitenziero sulla soglia del Purgatorio insieme a quella d'oro, «più cara», perché partecipazione al valore redentivo della passione di Cristo<sup>8</sup>.

Dunque se la Pentecoste è, secondo tradizione, la data di nascita della Chiesa, l'Ascensione è il momento del passaggio dell'autorità da Cristo alla Chiesa, gerarchicamente costituita nei suoi discepoli. Ma se questo è il senso del testo, per deduzione ne segue che l'origine dell'autorità pontificia è da ricercarsi in collegamento tra entrambi gli eventi. L'Ascensione, infatti, segna la levata in alto del ponte che è Cristo, con contestuale apertura del nuovo ponte costituito dalla dottrina di Cristo annunciata dagli apostoli; la Pentecoste, d'altra parte, con l'effusione dello Spirito garantisce nella istituzione ecclesiale l'autenticità della dottrina e il ruolo dell'autorità.

Dal testo si ricava chiaramente anche il senso della natura dell'autorità pontificia e, in generale, dell'autorità ecclesiastica. Perché se l'icona del «ponte» già di per sé assume un significato strumentale, nella misura in cui la struttura gettata tra due rive permette la prosecuzione del percorso, ancora più evidente è la funzione strumentale di chi è chiamato ad annunciare la dottrina di Cristo. È questo il ministero della Verità, rivelata dal Verbo incarnato durante la sua vita terrena e da lui affidata, perché sia meglio compresa, al «Maestro», cioè allo Spirito Santo. L'autorità nella Chiesa, dunque, non è dominio ma ministero; non è signoria ma servizio.

Queste pagine del *Dialogo* esprimono in maniera eccellente la lettura tipicamente cateriniana dell'autorità nella Chiesa ed in particolare del ministero petrino. Una lettura tutta mistica, come in altra

<sup>8</sup> *Purg.* IX, 117 ss. Il riferimento, come noto, è alle chiavi date da Cristo a Pietro (*Mt* XVI, 19), che aprono il regno dei Cieli; in particolare alla *potestas solvendi et ligandi* (chiave d'oro) e alla *scientia discernendi* (chiave d'argento) che si richiedono nei ministri sacri all'atto di assolvere dai peccati.

occasione ho avuto modo di mostrare, non teologica né tanto meno giuridica<sup>9</sup>. Anzi, le pagine ricordate sembrano inserirsi in quella minoritaria eppur robusta corrente di pensiero medioevale che si volge in vivace polemica anticanonistica, incarnata in maniera esemplare nelle invettive dell'Alighieri contro i decretalisti: «Per questo l'Evangelio e i dottor magni / son derelitti, e solo ai decretali si studia, / sì che pare a' lor vivagni»<sup>10</sup>.

In particolare il ricordato passo del *Dialogo*, che scorge il «nuovo ponte» nella «via della dottrina sua [...] confermata dagli apostoli», di cui tratta «la carta per gli evangelisti», evoca il noto passo della *Commedia*, in cui si esprime la reazione al primato del diritto che nella Chiesa medioevale s'era venuto realizzando, a scapito dell'autenticità evangelica: «Avete il novo e il vecchio Testamento / e il pastor della Chiesa che vi guida: / questo vi basti a vostro salvamento»<sup>11</sup>.

Se l'approccio di Caterina alla Chiesa, corpo mistico di Cristo, è certamente di tipo spiritualista, tuttavia nella sua prosa nulla è che possa suonare come negazione polemica della realtà istituzionale della Chiesa e, quindi, della sua inevitabile dimensione (anche) giuridica. In Caterina non c'è quella contrapposizione tra Chiesa «carnale» e Chiesa «spirituale», ricorrente in movimenti di pensiero ed in esperienze di vita cristiana pure vicine alla giovane senese<sup>12</sup>, che più favorisce la polemica anti-giuridica<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Per riferimenti alle concezioni cateriniane del papato, in relazione alle diverse impostazioni medievali, rinvio a G. DALLA TORRE, *Caterina da Siena e il Papa «Cristo» in terra*, in AA.VV., *Caterina e il mistero di Cristo*, in «Quaderni del Centro Nazionale di Studi cateriniani», 6, Roma 1998, pp. 61-82 ed anche in «Il diritto ecclesiastico», 1998, I, pp. 3-22.

<sup>10</sup> Par. IX, 133-135. Sul diritto canonico nell'opera dantesca si vedano le sempre suggestive pagine di P. FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, in «Ephemerides iuris canonici», XXI (1965), n. 3-4, p. 213 ss. In generale, sul «primato» del diritto nella vita della Chiesa tra XII e XIV secolo cfr. G. LE BRAS, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, t. VII, *L'âge classique. 1140-1378. Sources et théorie du droit*, Paris 1965, p. 559 s.

<sup>11</sup> Par. V, 76-78.

<sup>12</sup> C. VASOLI, *L'immagine sognata: il «papa angelico»*, in *Roma, la città del papa*, cit., p. 84.

<sup>13</sup> Sull'ideale dantesco dell'*Ecclesia spiritualis* in contrapposizione all'*Ecclesia carnalis* cfr. R. MANSELLI, *Dante e l'«Ecclesia spiritualis»*, in *Dante e Roma*, Firenze 1965, p. 120 ss.

Al contrario, nel pensiero di Caterina non solo si possono individuare le basi spirituali degli istituti canonistici, sull'origine dell'autorità pontificia, vicaria di Cristo, e sulla sua natura ministeriale, ma tale pensiero appare implicare necessariamente l'esplicitazione anche in forme giuridiche di tali basi.

### 3. Carattere dell'autorità pontificia

La concezione che Caterina ha del carattere dell'autorità pontificia traspare già chiaramente dalla lettera a Bernabò Visconti, signore di Milano, che ad avviso del Dupré Theseider venne dettata da Caterina nell'inverno 1373-74, quindi all'alba della sua attività «politica»<sup>14</sup>. Al riguardo centrale è un passo della lettera, in cui dopo aver ricordato che il Papa è il «Cristo in terra», cioè colui che tiene le veci di Cristo esercitandone l'autorità, afferma: «egli ha la potenza e l'autorità; e veruno è che gliela possa torre delle mani; pe-roché gli è data dalla prima dolce verità» (*Let. XXVIII*). Si tratta, dunque, di un'autorità eterofondata, non derivata da alcuna potestà umana, ma discendente dall'alto, un'autorità suprema ed assoluta. In particolare: un'autorità assoluta. In che senso? Dal testo della missiva al signore di Milano appare con chiarezza un duplice senso del carattere assoluto della autorità pontificia. Innanzitutto, è un'autorità *legibus soluta*, cioè sciolta dalla soggezione alle volizioni, anche giuridiche, dell'autorità umana. Si tratta di un carattere radicale, giacché se l'autorità in questione deriva direttamente da Cristo, «la prima dolce verità», ne consegue che essa non possa essere tolta o revocata da nessuna potestà umana. Essa è, anzi, un'autorità sovraordinata a qualsivoglia autorità umana («pregovi per l'amore di Cristo crocifisso, che non facciate mai più contra il Capo vostro», scrive Caterina al Visconti).

La radicalità di questo carattere è tale che, quand'anche il Pontefice fosse indegno, egli non potrebbe essere privato dell'autorità sua

<sup>14</sup> Per l'epistolario cfr. CATERINA DA SIENA, *Lettere*, 6 voll., con note di N. Tommaseo, a cura di P. Misciattelli, 3<sup>a</sup> ed., Siena 1913-1922.

propria ed i fedeli non potrebbero sottrarsi al dovere di obbedirgli e di onorarlo. Con evidente paradossalità, ma in maniera molto efficace, Caterina afferma che «eziandio se fosse dimonio incarnato, io non debbo alzare il capo contro di lui, ma sempre umiliarmi, chiedere il sangue per misericordia: ché in altro modo nol potete avere, né partecipare il frutto del sangue».

In altre parole, l'autorità pontificia è assoluta perché ministero del sangue di Cristo «nel corpo della santa Chiesa», ma al tempo stesso essa è insostituibile strumento di somministrazione di quel sangue («per altre mani che per le loro voi nol potete avere; non avendolo, non ricevete il frutto d'esso sangue: ma sareste, come membro putrido, tagliato dal corpo della santa Chiesa»). La necessità del bene amministrato, dunque, fa aggio sulla dignità di chi lo amministra, né d'altra parte l'indegnità personale del ministro sacro influisce sulla efficacia del bene amministrato. Sicché conclude Caterina, avendo evidentemente memoria delle malversazioni di Bernabò Visconti nei confronti di Innocenzo VI, Urbano V e Gregorio XI, «è stolto colui che si dilunga o fa contra questo Vicario che tiene le chiavi del sangue di Cristo crocifisso [...] ché in altro modo nol potete avere, né partecipare il frutto del sangue». Ma il testo in esame pone in evidenza un altro, seppure connesso al primo, significato del carattere assoluto dell'autorità pontificia. Si tratta di riferimenti alla politica ecclesiastica del Visconti, caratterizzata da inclinazioni cesaropapiste sia sul versante dell'amministrazione dei beni ecclesiastici, sia soprattutto – ed è qui che s'incentra la critica di Caterina – sul versante della giurisdizione sugli ecclesiastici, rivendicata sotto il pretesto della mala condotta di costoro. Caterina è chiara al riguardo: «non mirate, che il dimonio vi porrà, e vi ha posto innanzi, il colore della virtù, cioè una giustizia di voler fare contra i mali pastori per lo difetto loro. Non credete al dimonio: non vogliate fare giustizia di quello che non tocca a voi. Il nostro Salvatore non vuole; dice che sono i suoi unti: non vuole che né voi né veruna creatura faccia questa giustizia, perché la vuol fare Egli». Ed ancora: «Dio non vuole che voi, né veruno, vi facciate giustiziere de' ministri suoi. Egli ha commesso a sé medesimo, ed esso l'ha commesso al vicario suo: e se il vicario non lo facesse (ché lo debbe fare, ed è male se non si fa),

umilmente doviamo aspettare la punizione e correzione del sommo Giudice, Dio eterno».

Esiste invero una ben precisa distinzione tra temporale e spirituale, che non può essere disattesa: «possedetevi in pace le città vostre, facendo giustizia de' sudditi vostri quando si commette la colpa; ma non per loro, mai, che sono ministri di questo glorioso sangue prezioso». A tale distinzione, che definisce due ambiti di potestà, rispondono due autorità che peraltro non sono poste su di un piano di parità, bensì gerarchicamente ordinate: «Oh quanto sarebbe sconvenevole che il servo volesse torre la signoria di mano al giudice, volendo fare giustizia del malfattore! molto sarebbe spiacevole; perocché non tocca a lui; e 'l giudice è quello che l'ha a fare».

Dunque l'assolutezza dell'autorità pontificia comporta anche l'esistenza di un ambito riservato dove quell'autorità si esplicita; un ambito nel quale l'autorità civile non ha competenza alcuna. Sotto l'approccio tipicamente spirituale alla problematica, affiora tuttavia la sostanza della cultura canonistica medievale, con le sue ben note teorizzazioni in tema di «potestas directa Ecclesiae in temporalibus»<sup>15</sup>.

#### 4. Non precarietà dell'autorità pontificia

Dalla lettura dell'*Epistolario* si può rilevare che quando Caterina si rivolge ad autorità cittadine o familiari tiene sempre a richiamare la precarietà del loro mandato: la città è prestata, i figli, i coniugi, i beni materiali sono prestati. Così ad esempio a Bernabò Visconti, nella lettera già ricordata, Caterina contesta che «per veruna signoria che abbiamo in questo mondo, ci possiamo reputare signori. Non so che signoria possa essere quella che mi può esser tolta, e non sta nella mia libertà. Non mi pare che se ne debba chiamare né tenere signore, ma più tosto dispensatore; e questo è a tempo, e non

<sup>15</sup> Per cenni a tale dottrina cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma 1996, p. 132 ss.

per sempre, quanto piacerà al dolce Signor nostro» (*Lett. XXVIII*). Non così nelle lettere ai papi, dove invece è sottolineata con forza l'idea del possesso: un possesso non occasionale ma necessario, non precario ma stabile.

«Venite, venite, e non fate più resistenza alla volontà di Dio che vi chiama – scrive a Gregorio XI –; e le affamate pecorelle v'aspettano che veniate a tenere e possedere il luogo del vostro antecessore e campione, apostolo Pietro. Perocché voi, come vicario di Cristo, dovete riposarvi nel luogo vostro proprio. Venite, dunque, venite, e non più indugiate; e confortatevi, e non temete d'alcuna cosa che avvenire potesse, perocché Dio sarà con voi» (*Lett. CXCVI*). Dopo l'incontro di Genova, tornata a Siena, Caterina scrive a Gregorio XI che si trovava a Corneto, ripetendo ancora: «Pregovi per l'amore di Cristo crocifisso, che, più tosto che potete, voi n'andiate al luogo vostro delli gloriosi Pietro e Paolo». La necessità e l'urgenza del ritorno del papato a Roma è, come noto, data dalla esigenza di riformare la Chiesa: «Ora sete Vicario di Cristo; il quale avete preso a travagliare e combattere per l'onore di Dio, per la salute dell'anime, e riformazione della santa Chiesa». Si tratta di un cammino che deve essere fatto, «non volgendo mai il capo addietro per pena né sbigottimento né timore», ma cercando «d'andare sicuramente» (*Lett. CCLII*).

Nel pensiero di Caterina, dunque, la stabilità dell'autorità pontificia ha una dimensione al tempo stesso temporale e spaziale. Temporale, perché una volta investiti non è possibile sottrarsi ad essa; né essa, per motivo umano, può venire meno. Il vicario di Cristo ha un compito in più rispetto ai semplici cristiani: «oltre alle battaglie comuni, che date sono ad ogni anima che vuole servire a Dio», c'è il compito di «nutrire e governare il corpo mistico della santa Chiesa sposa vostra» e, aggiunge Caterina rivolgendosi a Gregorio, «voi sapete bene, santissimo padre, che come voi pigliaste per sposa la santa Chiesa, così pigliaste a travagliare per lei, aspettando lì molti vent'anni contrari di molte pene e tribulazioni, che si facevano incontra a combattere con voi per lei» (*Lett. CCLII*). Ma, come s'è detto, la stabilità dell'autorità pontificia ha una dimensione anche spaziale, dato il nesso insolubile tra ministero petrino e romanità della sede apostolica.

### 5. Carattere ministeriale dell'ufficio petrino

La *traditio clavium* è un'immagine che tradizionalmente indica l'autorità pontificia nella sua genesi e nel suo fondamento<sup>16</sup>. In Caterina la simbologia clavigera è assunta secondo gli schemi di una tradizione veneranda, ma viene arricchita di ulteriori significati. Al riguardo, risultano fondamentali alcune pagine del *Dialogo*, dove si sviluppa l'idea secondo cui nella consegna delle chiavi si attua la promessa fatta dal Signore a Pietro nel momento stesso in cui lo designa pietra fondamentale della sua Chiesa. Caterina ne ricostruisce in maniera originale le vicende: chiave del Cielo è l'obbedienza; Dio l'ha offerta a Adamo che l'ha disprezzata, l'ha deformata con il martello della superbia, l'ha gettata nel fango. È solo grazie all'intervento del Verbo obbediente che tale chiave è stata recuperata. Egli l'ha ripresa, l'ha lavata nel suo sangue e raddrizzata sull'incudine del suo corpo, martellato nella Passione. Tornando al Cielo, l'ha affidata a Pietro, e Pietro la consegna ad ogni battezzato. Secondo il pensiero di Caterina, occorre prenderla con la mano dell'amore alla luce della fede, perché apra la porta del Cielo (*D. CLIV, CLV*). Dunque, Caterina presenta un'interpretazione per certi aspetti singolare della prima delle due chiavi che simboleggiano l'autorità pontificia<sup>17</sup>, che in qualche modo sembra rivolgere i tradizionali e consolidati termini ermeneutici del libro della *Genesi*. Difatti, non è nella superbia che si consuma la colpa d'origine, vale a dire in quella presunzione di farsi «come Dio» che induce i progenitori a disobbedire, bensì è la disobbedienza a concretare la colpa d'origine, in ragione della superbia di Adamo, «che escie e fu prodotta da l'amore proprio e piacimento della compagna sua» (*D. CLIV*).

La singolarità dell'interpretazione, tutta spiritualista, è nell'immagine della chiave dell'obbedienza che, una volta recuperata, Cri-

<sup>16</sup> L'immagine della consegna delle chiavi come espressione della trasmissione dell'autorità pontificia è dato iconografico risalente già ai primi secoli della Chiesa: cfr. E. JOSI, *Pietro apostolo. Iconografia. Archeologia*, in *Enciclopedia cattolica*, IX, Città del Vaticano 1952, col. 1417 ss.

<sup>17</sup> Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998, con riferimenti bibliografici.

sto «lassò al vicario suo, Cristo in terra, a cui sete tutti obligati d'obedire infine a la morte» (D. CLIV). Per il pensiero cateriniano, dunque, l'obbedienza è fondamentale canone interpretativo anche per il Nuovo Testamento; anzi, si può dire che l'obbedienza è in qualche modo il senso profondo che lega – per dirla con Dante – «vecchie e nuove cuoia»<sup>18</sup>.

Dal punto di vista storico sono facilmente comprensibili le ragioni del primato della virtù dell'obbedienza nel pensiero della senese, in tempi nei quali veniva consumandosi il grande scisma d'Occidente. Perché la non obbedienza alla legittima autorità nella Chiesa è la sostanza d'ogni fattispecie scismatica.

Per lo storico del diritto canonico la prima chiave di Pietro, cui allude il *Dialogo*, evoca immediatamente quella *potestas iurisdictionis* che, insieme alla *potestas ordinis*, integra la potestà ecclesiastica<sup>19</sup>. E tuttavia nel pensiero cateriniano la simbologia della prima chiave si arricchisce di significati originali. In questo senso è da rimarcare il concetto per cui la chiave della obbedienza è trasmessa da Pietro, e dai suoi successori, di volta in volta ad ogni fedele all'atto del battesimo. Essa quindi non è innata ed il fatto della dazione significa un nesso giuridico che sorge tra chi è costituito autorità nella Chiesa, e chi a tale autorità è soggetto: il Vicario di Cristo «la pone in mano d'ogni uno, ricevuto il santo battesimo, dove egli promette di rinunciare al dimonio, al mondo, alle pompe e delizie sue: promettendo d'obbedire riceve la chiave de l'obbedienza» (D. CLV). D'altra parte l'uso della chiave, che è necessaria per disserrare le porte della vita eterna («senza l'obediencia veruno è che vi possa intrare, perché ella fu disserrata con la chiave de l'obediencia» (D. CLIV), è rimesso alla libera volontà di ciascuno. Difatti Cristo «la raconciò sì perfettamente che tanto quanto l'uomo guastasse la chiave sua per lo libero

<sup>18</sup> Par. XXIV, 93.

<sup>19</sup> Per una sintesi dell'evoluzione della dottrina canonistica in merito cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà sacra (Potestas sacra)*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, ed. it. a cura di C. Corral Salvador-V. De Paolis-G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, p. 803 ss., con riferimenti bibliografici. Per la dottrina precedente al Concilio Vaticano II si può utilmente vedere V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 12<sup>a</sup> ed. a cura di G. Catalano, Milano 1970, p. 155 ss., con ampi riferimenti bibliografici.

arbitrio, con questo medesimo libero arbitrio, mediante la grazia mia, e con questi medesimi strumenti la può raconciare» (D. CLV).

Si tratta di un passaggio che, oltre ad avere una evidente valenza teologica, riveste anche un chiaro significato sul terreno del diritto, nella misura in cui sottende il carattere di società volontaria, e non necessaria, che è proprio della Chiesa. Nessuno è costretto ad entrarvi o a rimanervi, ma una volta dentro non è dato sottrarsi alla sua legittima autorità.

Più coerenti con la simbologia tradizionale i riferimenti alla seconda chiave. Difatti in Caterina questa indica il ministero sacramentale, che è partecipazione al mistero della redenzione e che canonisticamente si esprime nella *potestas ordinis*. Questa chiave è data, insieme con la prima, a Pietro. Egli è «il portonaio del cellaio» cioè, secondo la ben nota espressione cateriniana, della cantina dove è custodito il sangue di Cristo, principio vitale di tutti i sacramenti: «a la porta di questo cellaio era Cristo in terra, a cui era commesso ministrare il sangue, e a lui stava di mettere i ministratori che l'aitassero a ministrare per tutto l'universale corpo della religione cristiana» (D. CXV). Dal potere di questa chiave deriva la peculiare struttura giuridica della Chiesa come *societas inaequalis*. Soltanto a Pietro e ai suoi legittimi successori spetta chiamare altri a collaborare al ministero.

Con il riferimento all'una ed all'altra chiave, dunque, Caterina esprime in maniera originale la sostanza dell'ufficio di Pietro, che è essenzialmente ministeriale: al tempo stesso servizio all'accrescimento dell'ovile di Cristo e al nutrimento delle pecore che lo compongono.

#### 6. Legittimità della sua trasmissione

Nell'impegno ecclesiale e politico di Caterina è centrale, come ben noto, la questione della legittimità della trasmissione della potestà pontificia. Il quadro storico è noto: alla morte di Gregorio XI, avvenuta il 27 marzo 1378, seguì l'8 aprile dello stesso anno l'elezione al papato di Bartolomeo Prignano, che assunse il nome di Urbano VI. La durezza di carattere del nuovo Pontefice, unita alla sua azione contro abusi nella Chiesa, provocò nel collegio cardinalizio una



vivace reazione che portò, col pretesto della non libera elezione di Urbano, ad una nuova elezione pontificia. Questa avvenne a Fondi, previ accordi con la corte di Francia e con l'appoggio dei cardinali francesi, dove il 20 settembre 1378 il cardinale Roberto di Ginevra fu eletto al soglio di Pietro col nome di Clemente VII.

Per Caterina il potere dato da Cristo a Pietro è trasmesso dalla Chiesa a quelli che sono chiamati a succedergli, mediante la elezione. Dalla legittimità della elezione dipende la legittimità dell'esercizio dell'autorità del Papa. Nella vigorosa difesa di Urbano VI contro l'antipapa Clemente VII e i suoi sostenitori, in particolare la regina Giovanna di Napoli, Caterina insiste sul concetto di «legittimità» della elezione: «voi lo eleggeste canonicamente, e non per paura», contesta con vigore ai cardinali italiani Corsini, Borzano ed Orsini (*Lett. CCCX*); Bartolomeo Prignano fu eletto «con elezione ordinaria, senza violenza alcuna, coronato con tanta solennità, con tutto quell'ordine che si richiede a questo ministero», scrive a Giovanna di Napoli (*Lett. CCCXII*). Ora «legittimità» è un concetto propriamente giuridico, che implica la sussistenza di requisiti soggettivi nell'eligendo e di requisiti oggettivi nella procedura da seguire. La legittimità, in altre parole, è rispetto delle regole giuridiche che disciplinano la successione apostolica; non è frutto della forza, sia essa esercitata da un nugolo di elettori, da principi secolari o anche dal furore di popolo, né di mere formalità esteriori. Porre «il manto di santo Pietro» sulle spalle di un qualsiasi cardinale, solo per placare la furia popolare che reclama un Papa del luogo, non è elezione legittima, afferma Caterina alla regina Giovanna, con evidente riferimento alla vicenda del cardinale Tebaldeschi, del titolo di san Pietro, che nel 1368 si finse eletto in luogo dell'arcivescovo di Bari per superare la pressione popolare che voleva un Papa romano. Sulla base del concetto giuridico di legittimità dell'elezione papale, e quindi di legittimità della trasmissione della potestà pontificia, Caterina fonda la sua azione per «la verità di Papa Urbano» contro la pretesa invalidità della elezione sostenuta dai cardinali scismatici, che dicono di aver eletto Bartolomeo Prignano per paura del popolo in tumulto. Con forza Caterina ribatte che il tumulto era finito quando questi venne eletto, rilevando come la rivolta contro di lui si levò quando il Papa cominciò «a mordervi», cioè a risanare i costumi degli

ecclesiastici corrotti, a cominciare dai cardinali<sup>20</sup>. Questi concetti sono espressi in maniera assai dura ed incisiva nella ricordata lettera ai tre cardinali italiani che, dalle originarie posizioni di vicinanza e di sostegno ad Urbano VI, erano poi passati al partito dei cardinali francesi sostenitori di Clemente VII. Voi «sapete e conoscete la verità, che papa Urbano VI è veramente papa, Sommo Pontefice, eletto con elezione ordinata, e non con timore, veramente più per spirazione divina, che per vostra industria umana», scrive Caterina, aggiungendo: «e così l'annunciaste a noi; quello che era la verità. Ora avete voltate le spalle, come vili e miserabili cavalieri: l'ombra vostra v'ha fatta paura». E con un veemente appello alla logica precisa: «Oh come sete matti! che a noi deste la verità, e per voi volete gustare la bugia».

La difesa di Urbano VI, tutta imperniata sul principio giuridico di legittimità, conduce Caterina a scendere, dal linguaggio pieno di metafore e animato di spiritualità che le è proprio, ad un serrato argomento giuridico, che assume i colori d'una requisitoria: «Che', eziandio fusse vero (che non è, anche confesso, e non lo nego, che papa Urbano VI è vero papa), ma se fusse vero quello che dite, non areste voi mentito a noi, che cel diceste per sommo pontefice, come egli è? e non areste voi falsamente fattogli reverenzia, adorandolo in Cristo in terra? e non sareste voi stati simoniaci a procacciare le grazie, e usarle illecitamente? Sì bene. Ora hanno fatto l'antipapa, e voi con loro insieme: quanto all'atto, e aspetto di fuori, avete mostrato così, sostenendo di ritrovarvi quivi quando li dimoni incarnati elessero il dimonio». È nella foga della requisitoria che Caterina smaschera le sottaciute ragioni del mutato atteggiamento dei tre cardinali italiani: «E questa è la cagione perché vi sete mossi. E ci dichiara ben la verità: che, prima che Cristo in terra vi cominciasse a mordere, voi li confessaste e riveriste come vicario di Cristo ch'egli è. Ma l'ultimo frutto ch'uscito di voi, che germina morte, dimostra che arbori voi sete; e che 'l vostro arbore è piantato nella terra della superbia, che esce dall'amor proprio di voi, il quale amore v'ha tolto il lume della ragione».

<sup>20</sup> Sulla rispondenza delle asserzioni di Caterina alla verità storica cfr. L. PASTOR, *Storia dei Papi*, tr. it., vol. I, Roma 1925, p. 106 ss.

Medesimi concetti ed eguale forza argomentativa si ritrovano nella citata lettera a Giovanna di Napoli (ma cfr. anche le *Lett.* CC-CL al re di Francia e CCCLVII al re d'Ungheria) nella quale, dal discorso alla regina, passa a una invettiva verso i cardinali che hanno eletto Roberto di Ginevra, la persona meno adatta a sedere sulla cattedra di Pietro e che, per l'esercizio sacrilego del potere che non è suo, si è dimostrato «anticristo e membro del demonio». «O uomini, non uomini – scrive –, ma più tosto dimoni visibili, come v'accieca tanto il disordinato amore che avete posto al fradiciume del corpo vostro e alle delizie e stati del mondo, che, volendo il vicario di Cristo correggere la vita vostra, e volendo che fussi fiori odoriferi del giardino della santa Chiesa, eletto da voi con elezione ordinata; ora gettate il veleno; e dite che non è vero papa, dicendo che per timore il faceste, e per paura della furia del popolo. La qual cosa non è la verità: e se fusse stato, degni eravate della morte, ché voi eleggeste il papa con timore degli uomini e non con timore di Dio».

Oltre che dal suo innato amore della verità, Caterina è sostenuta dal dolore per le ferite inferte dallo scisma alla cristianità, cioè quell'appartenenza comune, non solo spirituale ma anche culturale, storica, politica, che fonda le istituzioni sulla comunanza di fede<sup>21</sup>. Nel pensiero di Caterina, infatti, numerose e diverse sono le conseguenze negative derivanti dal comportamento di ecclesiastici e di principi secolari, non rispettoso dell'autorità del legittimo Pontefice.

Innanzitutto, il danno spirituale dei singoli. È un concetto, questo, oggetto di considerazione nella lettera ad Onorato Caetani, conte di Fondi, scomunicato da Urbano VI nel 1378 e privato – ma inefficacemente – della contea, laddove ricorre l'allegoria della vigna. La vigna del prossimo, dice Caterina, è accanto alla nostra, cioè esiste una solidarietà tra il bene spirituale di ciascuno e quello degli altri; tutte sono nel campo comune che è la vigna della Chiesa, innaffiate dal sangue di Cristo. È evidente che l'allontanamento da Cristo e dal suo vicario in terra provoca l'essiccamento e la morte della vigna per-

<sup>21</sup> Per cenni al formarsi del concetto di *christianitas* cfr. T. PÉCOUT, *Cristianità*, in *Dizionario enciclopedico del medioevo*, ed. it. a cura di C. Leonardi, I, Roma 1998, p. 503 s.

sonale, di ciascun fedele, con pericolo per quelle degli altri, giacché «hacci posto una vigna appresso, questa dolce Verità eterna; cioè il prossimo nostro: la quale è unita tanto insieme, che utilità non potiamo fare alla nostra, che non sia fatta anco alla sua» (*Lett.* CCCXIII al Conte di Fondi).

Ma c'è un altro motivo per cui Caterina critica ecclesiastici e principi secolari, i cui comportamenti non sono rispettosi dell'autorità pontificia. Tali comportamenti, infatti, sono al tempo stesso fonte di divisioni e lotte feroci tra cittadini di una medesima città: «Doh, se voi non ragguardate alla salute vostra – scrive alla regina di Napoli –, ragguardate a' popoli che vi sono commessi nelle mani, e' sudditi li quali avete retto tanto tempo con tanta diligenza e in tanta pace; e ora, per fare contro questa verità (cioè la legittima elezione di Urbano VI), li vedete dissoluti, e posti in tanta guerra e uccisioni insieme, come animali, per la maladetta divisione». E con riferimento alle insegne d'arme dei seguaci del Papa e dell'antipapa aggiunge: «Oimè, come non vi scoppia il cuore a sostenere che per voi sieno separati; e l'uno tenga la rosa bianca, e l'altro vermiglia, l'uno tenga la verità, l'altro la bugia! [...] Or non vedete voi che essi son tutti creati da quella rosa purissima dell'eterna volontà di Dio, e recreati a Grazia in quella ardentissima rosa vermiglia del sangue di Cristo?» (*Lett.* CCCLXII a Giovanna di Napoli). Infine, la disobbedienza di ecclesiastici e principi secolari al Pontefice romano provoca la divisione «di tutto il mondo», cioè degli Stati d'Europa, tra le due obbedienze: quella romana e quella avignonese. Molto importante, sotto questo aspetto, la lettera del 6 maggio 1379 a Carlo V il saggio re di Francia, nella quale lo si richiama alle proprie responsabilità di sovrano nel governo del popolo cristiano («abbiate compassione a tante anime, quante mettete nelle mani delle dimonia») e lo si consiglia di rivolgersi agli studiosi dell'Università di Parigi per avere lumi in ordine alla legittimità della elezione di Urbano VI: «se voi vorrete, in voi non cadrà ignoranza; perché avete costà la fontana della scienza, la quale temo che non perdiate se voi terrete questi modi. E sapete bene, come ne starà il reame vostro» (*Lett.* CCCL). Parimenti a Luigi re d'Ungheria scrive che «tutto il mondo per questo è in divisione, e la via dell'Inferno corre, e non si truova chi gli faccia resistenza», sicché «pregovi che veniate, e non tar-

diate più», «pigliate la navicella della santa Chiesa, aitatela a condurre a porto di pace e di quiete» (*Lett. CCCLVII*).

In questo caso, dunque, le preoccupazioni di Caterina non sono solo di carattere ecclesiale, ma assumono anche una valenza decisamente politica<sup>22</sup>. Non è pertanto senza significato che in queste lettere il suo pensiero da immaginifico ed essenzialmente spirituale diviene concreto e persino sanguigno. Ed in questo contesto essa dimostra una stringente logica giuridica ed un argomentare quasi avvocatesco.

### 7. Ministero petrino e romanità

Caterina combatté quasi tutta la sua battaglia in difesa di Urbano in Roma e qui poté attestare di aver dato la vita per la Chiesa. Negli ultimi giorni di vita, questa sensibilità si esprime nel voto di recarsi quotidianamente a san Pietro per «lavorare nella navicella della santa Chiesa» (*Lett. CCCLVII*).

Il soggiorno di Caterina a Roma, tra il 1378 ed il 1380, non fu tranquillo e privo di contrasti. Come è stato ricordato, «la forestiera venuta da Siena per dare appoggio al papa romano Urbano VI nella difficile fase iniziale dello scisma, già solo per questo coraggioso passo doveva necessariamente entrare in contrasto con i romani (che sostenevano di avere sofferto, per questo Papa sciagurato, "più di quanto abbia penato Cristo nel redimere l'umanità")»<sup>23</sup>. Ma qual è l'idea che Caterina ha della città di Roma? Che significato assume la romanità nel pensiero cateriniano? In particolare: che rapporto c'è tra la romanità e il ministero petrino? Non è possibile in questa sede che fare qualche cenno ad un tema, che merita ben altra attenzione. Certamente, Caterina non poteva sottrarsi alle suggestioni di quello che è stato detto – non senza qualche astiosità – il «mito di Roma»<sup>24</sup>, co-

<sup>22</sup> Sulle idee politiche di Caterina cfr. F. BATTAGLIA, *Idee politiche in Santa Caterina da Siena*, in «Bollettino senese di storia patria», VIII, Siena 1937, pp. 223-242.

<sup>23</sup> A. ESCH, *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica*, in *Roma, città del papa*, cit., p. 11.

<sup>24</sup> K.A. FINK, *Chiesa e Papato nel medioevo*, Bologna 1987, p. 42.

si come costruito a partire almeno da Gregorio VII; anch'essa non poteva non avvertire, dinanzi all'umiliante e miserevole condizione della città, il fascino religioso che da essa emanava, anche se privata della presenza del Papa o addirittura con la contraddittoria presenza, sulla scena della cristianità ma fuori della sede di Pietro, di due Papi. Bene è stato notato che questa situazione, per certi aspetti paradossale, si faceva evidente soprattutto negli anni santi: infatti, «in quale luogo dovevano recarsi i sostenitori del papa avignonese, malgrado l'esplicito divieto, se non alla sede delle tombe degli apostoli, alla città "tinta di rosso dal sangue dei martiri": a Roma!»<sup>25</sup>. S'è già accennato più sopra che la stabilità dell'autorità pontificia ha, nel pensiero di Caterina, una dimensione non solo temporale ma anche spaziale, dato il nesso sussistente e non solvibile tra ministero petrino e romanità della sede apostolica.

Trattasi, come noto, del principio teologico che lega l'autorità pontificia alla successione di Pietro e che, quindi, fa discendere il ministero di governo della Chiesa universale dalla titolarità della sede episcopale di Roma. Certo, Caterina non ricorre alle sofisticate elaborazioni canonistiche sull'autorità papale in termini di *potestas*. Tuttavia, il suo pensiero si svolge intorno ad un principio che costituisce parte integrante ed essenziale della costituzione ecclesiastica. Ed in effetti per Caterina il ritorno a Roma non ha una dimensione politica, nel senso che non è rivolto alla salvaguardia e al rafforzamento del potere temporale. Il recupero della sede di Pietro ha una valenza tutta ecclesiale – ma non per questo meno giuridica –, giacché nella logica di Caterina il tesoro della Chiesa non sono gli Stati temporali ma il sangue di Cristo, così come il popolo da governare sono le pecore dell'ovile di Cristo<sup>26</sup>. Un governo che non si fonda sulla *potestas* e su un diritto concepito come espressione di autorità (*ius quia iussum*), ma caratterizzato dalla misericordia e dalla benignità. «Io non ci vedo – dice Caterina a Gregorio – altro modo né altro rimedio a riavere le vostre pecorelle, le quali come ribelle si sono partite dall'ovile della santa Chiesa, non obbedienti né subietti a voi padre» (*Lett. CXCVI*).

<sup>25</sup> A. ESCH, *op. cit.*, p. 8.

<sup>26</sup> O. GIACCHI, *op. cit.*, p. 570.

Pare di dover notare che, nel pensiero della Senese, la romanità connota la questione della riforma della Chiesa, eppure va oltre; attinge il terreno della storicità, ma pone le sue radici nelle profondità atemporali dell'ecclesiologia. Si vuol dire in altre parole che certamente gli imperiosi incitamenti di Caterina perché i papi tornassero nella città eterna erano legati alla necessità di porre fine ad una situazione miserevole, quale quella prodotta dalla cattività avignonese; una situazione che era stata «oggetto di asprissime condanne non solo da parte degli Spirituali e dei Fraticelli, bensì dei maggiori intellettuali del secolo – come Dante, vicino al loro spirito profetico, o Petrarca –» che aveva portato a blasfemi paragoni con la «meretrice» di Babilonia<sup>27</sup>. Certamente nel pensiero e nell'azione di Caterina è la preoccupazione, storicamente datata, di dare avvio alla purificazione della Chiesa. Una operazione che non può che essere avviata e portata avanti dal papato: Caterina, infatti, «intuisce che nella generale corruzione della Chiesa, di cui ha piena consapevolezza, il Papato è la sola figura storica che, se tornerà a Roma – che è il luogo dell'universalità –, può promuovere la conversione dei cattivi cristiani e la conversione dei non-cristiani (con la Crociata)»<sup>28</sup>. Ma ricondurre la tensione cateriniana nella sola dimensione storica, nelle datate emergenze di un'età travagliata, appare troppo riduttivo.

Nel pensiero di Caterina appare evidente che la riforma della «Chiesa di Roma che è il principato della nostra fede» (*Lett. CC-CLXII*) deve essere compiuta *dalla* gerarchia, e non *nella* gerarchia, come volevano tesi «ereticali» che poi sarebbero sfociate nella crisi del Quattrocento e, più tardi, della Riforma<sup>29</sup>; ma questa gerarchia trova la sua legittimazione giuridica e, prima ancora, la sua capacità di amministrare la Parola ed i sacramenti, nel rapporto che la lega a Pietro, il «portonaio del cellaio», cui soltanto spetta – come s'è veduto – chiamare altri a collaborare nel ministero (*D. CXV*). Qui si coglie il senso più profondo della romanità in Caterina: giacché c'è un «luo-

<sup>27</sup> Cfr. C. VASOLI, *op. cit.*, p. 92.

<sup>28</sup> C. LEONARDI, *Caterina da Siena (santa)*, in *Dizionario enciclopedico del medioevo*, I, cit., p. 358 s.

<sup>29</sup> Cfr. O. GIACCHI, *op. cit.*, p. 571 ss.

go proprio» del vicario di Cristo (*Lett. CXCVI*), un luogo in rapporto al quale si identifica e per il quale si legittima la successione apostolica: il «luogo vostro delli gloriosi Pietro e Paolo» (*Lett. CCLII*), quella città di Roma «onde Cristo è romano»<sup>30</sup>.

#### 8. Conclusioni: Caterina e la «Costituzione materiale» della Chiesa

S'è detto che Caterina, a fronte dell'esilio avignonese e dell'incipiente scisma, non ha preoccupazioni di carattere giuridico. L'«ansietato desiderio» che la animò fu tutto spirituale e tutto volto ad una riforma della Chiesa non esteriore ma interiore, non nelle istituzioni ma nella santità.

Eppure, nella sua consapevolezza che il motore di questa riforma non potesse che essere il Pontefice, Caterina viene ad individuare elementi propriamente giuridici della costituzione ecclesiastica che, anche per il perseguimento dell'obiettivo, risultano imprescindibili: la natura vicaria della potestà pontificia, il suo carattere assoluto, la sua non precarietà, l'essenza ministeriale che la caratterizza. Così pure Caterina viene a sottolineare i requisiti necessari per la legittima trasmissione di quella potestà, tra cui il legame insuperabile con Roma, sede vescovile di Pietro.

Il fatto – certamente non inteso o, comunque, non inteso direttamente – della inevitabile ricaduta sul terreno giuridico ed istituzionale di un pensiero che si diparte da uno slancio mistico e che si sviluppa sul piano spirituale, è ricco di suggestioni sui rapporti fra spirito ed istituzione, fra carisma e diritto. Laddove, più tardi, la Riforma tenderà a distinguere tra legge e Vangelo, il pensiero di Caterina sta a dimostrare che il carattere giuridico-istituzionale della Chiesa non è storica sovrastruttura, ma strutturalmente coerente e necessario nel Corpo Mistico di Cristo. Esso esprime nel tempo quel mistero dell'incarnazione da cui ha avuto origine la storia della salvezza. Viene in mente, al riguardo, la forte espressione del Vaticano II che, nella costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (§ 8), par-

<sup>30</sup> *Purg.* XXXII, 102.

la di una «non debole analogia» tra l'incarnazione del Verbo ed il Corpo Mistico di Cristo che si incarna in un corpo sociale<sup>31</sup>.

Ma le pagine di Caterina prese in considerazione sono suscettibili di un'ulteriore lettura sul piano canonistico. Difatti, la preoccupazione della *reformatio Ecclesiae* la porta ad isolare, nella costituzione ecclesiastica, elementi necessari e non contingenti, strutturali e non storici, riferibili al diritto divino positivo e non al mero diritto ecclesiastico. Certo: Caterina è donna del suo tempo e il suo pensiero non può non risentire di quella che era la cultura ecclesiastica di allora. Come si è più sopra avuto modo di notare, certe sue espressioni richiamano alla mente costruzioni teoriche e principi dottrinali di quella che canonisticamente è indicata come la teoria della *potestas directa Ecclesiae in temporalibus*. Eppure se si considerano attentamente le espressioni cateriniane, se le si leggono nel testo e nel contesto, si può agevolmente notare che da esse sono generalmente cadute le sovrastrutture storiche tipiche di quella teoria. Certo, il Papa è titolare di una *plenitudo potestatis*, ma questa ha ragione spirituale e valore nello spirituale; certo, i signori temporali sono soggetti all'autorità pontificia, ma in quanto *christifideles* ed in quanto responsabili, in ragione della loro condizione e nei limiti delle proprie competenze laicali, nel favorire il bene spirituale del gregge di Cristo; certo, lo Stato della Chiesa può e deve assurgere a modello degli Stati cristiani<sup>32</sup>, ma il tesoro della Chiesa non sono i patrimoni temporali bensì il sangue di Cristo.

Se si volesse fare ricorso ad una categoria propria del costituzionalismo moderno (gli storici perdoneranno questa improprietà metodologica!), potrebbe dirsi che Caterina, al di là delle storiche determinazioni positive della costituzione ecclesiastica, tende a recuperare elementi della «Costituzione materiale» della Chiesa. Con questa espressione – come è noto – la moderna dottrina costituzionalistica suole richiamare l'insieme dei fini, dei valori, dei principi che costi-

<sup>31</sup> Per alcuni approfondimenti del concetto cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte...*, cit., p. 16 s.

<sup>32</sup> Cfr. O. GIACCHI, *op. cit.*, p. 570. Per un'interpretazione storica, non spirituale ma corposamente secolare, di tale istanza cfr. P. PRODI, *Il Sovrano Pontefice*, Bologna 1982.

tuiscono – oltre i mutamenti che il divenire della storia induce anche a livello costituzionale – l'effettivo elemento di unità e di permanenza di un ordinamento<sup>33</sup>.

Insomma, pare di poter concludere, in altre parole, che nei suoi scritti Caterina recupera elementi della costituzione ecclesiastica che non sono legati al volgere del tempo, ma dotati di stabilità, e che costituiscono il fondamento irreformabile ed identificante di tutto il sistema giuridico della Chiesa.

<sup>33</sup> Sulla Costituzione in senso materiale, da distinguersi rispetto alla Costituzione in senso formale, consistente nell'insieme di regole giuridiche scritte, cfr. C. MORTATI, *Costituzione dello Stato (Dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, XI, Milano 1962, p. 139 ss.

## XVI. SANTA CATERINA E LA TRADIZIONE LAUDISTICA

FRANCESCO LUISI

Il presente lavoro affronta l'esame di alcuni aspetti connessi alla comunicazione del messaggio spirituale, esercitata in ambito medievale nel periodo precedente e seguente l'avvento cateriniano. La disamina del sistema informativo impone come elemento centrale dell'osservazione uno dei più idonei mezzi della comunicazione devozionale utilizzato tra il XIII e il XV secolo e oltre: la laude, ossia quel modello di poesia in lingua volgare che diffuse capillarmente a livello popolare la religiosità cristiana, non solo avvalendosi della semplificazione linguistica e dell'impostazione narrativa e lirica, ma anche e soprattutto ricorrendo al supporto musicale<sup>1</sup>. Come poesia per musica, dunque, essa costituisce il veicolo espressivo, didattico e comunicativo più diffuso e praticato – in quell'arco temporale – per l'affermazione religiosa al di fuori dei modelli liturgici ufficiali, e rappresenta nel contempo il più efficace mezzo di propaganda devozio-

<sup>1</sup> Il più antico codice umbro-toscano contenente laude del XIII secolo è il notissimo Ms 91 della Biblioteca Comunale di Cortona, imparentato con un altro codice dei primi decenni del sec. XIV conservato alla Biblioteca Nazionale centrale di Firenze, Magl. II.I.122 (B.R.18). Il codice cortonese è stato studiato per la parte testuale da G. VARANINI, *Laude cortonesi dal secolo XIII al XV*, 4 voll., Firenze 1981-1985 (il volume I contiene il saggio di G. CATTIN, *Le melodie cortonesi: acquisizioni critiche e problemi aperti*, pp. 481-517) e per la parte musicale da F. LIUZZI, *La lauda e i primordi della melodia italiana*, 2 voll., Roma 1934. Più recentemente se ne è occupato L. LUCCHI, *Il laudario di Cortona*, Vicenza 1987.

nale a disposizione delle organizzazioni dei laudesi che, a loro volta, operavano alla stregua degli attuali *mass media*.

Poiché Caterina operò una sorta di riforma «privata» (o anche, se si vuole, di «controriforma personale») nella storia della Chiesa – sentita in opposizione allo scisma ma anche in una convinta percezione del processo di riaffermazione della spiritualità dei movimenti religiosi –, sembra interessante indagare le possibilità che tempi, luoghi e cultura mettevano a disposizione della santa in ordine alla comunicazione. I richiami alla storia della Chiesa evidentemente sono qui voluti, anzi si impongono: non è un caso infatti che Lutero – che come agostiniano bene conosceva la tradizione italiana della laude – fondasse la liturgia riformata su un sistema di comunicazione cantata ispirato alla canzone popolare, ovvero al *volkslied* tedesco che rimarrà per sempre alla base del corale protestante; non è altrettanto casuale che la conseguente controriforma tridentina facesse leva sul rilancio della liturgia cattolica, specialmente affidato alla fondazione delle cappelle musicali e alla magniloquenza della policoralità, ma anche legato a quell'attività dell'oratorio che individuava nella pratica musicale spirituale l'elemento più idoneo per il coinvolgimento dei fedeli.

Ebbene, qui si considererà come l'azione personale di Caterina – benché in un'altra dimensione temporale – avrebbe potuto utilizzare come cassa di risonanza le compagnie dei laudesi o la predicazione cantata praticata per la diffusione capillare del pensiero spirituale. Di conseguenza, scopo ultimo dell'analisi sarà quello di individuare un possibile ruolo assunto da Caterina (o a lei conferito in rapporto alla comunicazione laudistica) sia come ipotetica laudografa sia come ispiratrice spirituale dopo la sua morte.

Con funzioni di modello spirituale Caterina è presente nel repertorio laudistico a partire dal primo Quattrocento in coincidenza con i movimenti di sostegno al processo di beatificazione: esistono testimoni che delineano una significativa tradizione ancorata alla più autentica pratica del travestimento spirituale, poi confluita in un'area di nobilitazione che vide impegnati il Caffarini e il Belcari. Tuttavia, qui interessa sottolineare che tale tradizione utilizzò il ricorso a un motivo musicale popolare per la sua intonazione, ricorso attestato anche nei testimoni a stampa di fine Quattrocento.

La possibilità di individuare Caterina come autrice di laude è invece remota: verrà presentata una improbabile ipotesi di affidamento alla sua maternità artistica di una laude da parte di un pur attento centonizzatore della poesia spirituale che doveva essere nato in area toscana, tra Arezzo e Siena, una quindicina d'anni dopo la morte della Santa. Tuttavia, pur nelle more di un'inaccettabile attribuzione, si vedrà come tale laude assuma un livello concettuale e formale affatto diverso da quello del repertorio corrente, al punto da far pensare più verosimilmente ad uno stile da altri assunto proprio per rendere credibile l'attribuzione e per accreditare il messaggio cateriniano. Comunque sia il modello laudistico attribuito a Caterina o ispirato al suo pensiero doveva avere una intonazione musicale, visto che di esso esiste un perfetto *contrafactum*, la cui funzione verrebbe a cadere in assenza di precipue finalità musicali. A ciò consegue lo sforzo di individuare una plausibile soluzione che attesti la possibilità di una intonazione del testo, magari ricorrendo a un antico «modo de cantar sonetti», tradito comunque da fonti scritte.

Non sarà poi superfluo riportare in appendice la trascrizione di una «laude di Santa Catherina» esplicitamente esemplata sull'intonazione di un'antica laude «di autore incerto», inserita nella più famosa miscellanea laudistica divulgativa compilata dal fiorentino Fra Serafino Razzi dell'Ordine dei Predicatori e stampata a Venezia nel 1563.

### 1. La tradizione laudistica fino al 1300

La conclusione della riforma gregoriana nei primi decenni del sec. XIII coincide con la nascita e lo sviluppo della cultura francese, motivata dalla necessità di crescita dello spirito e dalla ricerca di personalizzazione della preghiera intesa come tramite diretto per raggiungere Dio. Il delinarsi di una compagine sempre più ampia e organizzata di soggetti spiritualizzati coincide con la formazione di una *plebs sancta Dei* che oggi possiamo affermare abbia avuto una perfetta corrispondenza nel «popolo di Dio» richiamato dal Vaticano II. Forte doveva essere la necessità di raggiungere il divino e la perfezione dello spirito anche senza la mediazione ecclesiale, anzi veniva a deli-



nearsi il passaggio dalla Chiesa di Pietro a quella *Ecclesia spiritualis* di Giovanni che Gioacchino da Fiore vedeva nata nel 1260.

Nella nuova *Ecclesia* agirono le compagnie dei disciplinati e dei flagellanti e i predicatori: gli uni proponendo una novità d'immagini, gli altri promuovendo il rinnovamento della comunicazione di massa. Disciplinati e flagellanti rendevano pubblico e forse un po' plateale l'esercizio di una penitenza corporale e di una mortificazione della carne che da sempre avevano albergato nell'intimità del privato, allo scopo di richiamare adepti, ingrandire le fila di quel popolo di Dio che solo diventando grande avrebbe potuto formulare le sue richieste ed essere ascoltato. I predicatori corroboravano la novità dell'immagine con un nuovo linguaggio che si sarebbe codificato di lì a qualche tempo nel modello della *conclamatio*; ancorché non immune da qualche aspetto divistico, tale linguaggio era comunque fondato sulla funzione espressiva della forma, sull'uso della lingua volgare e non in ultima analisi sulla funzione lirica della poesia, raggiungendo il più alto livello possibile della comunicazione allargata.

Su questa spinta formidabile nascono le confraternite laiche, portatrici di nuove istanze sociali, impegnate nel sostegno dei meno abbienti, particolarmente votate alla gestione della sfera religiosa su concetti di morte terrena, di dignità della sepoltura, di garanzia dell'immagine e della purificazione; una gestione in buona sostanza sottratta alla tutela più rigida dell'organizzazione ecclesiastica, ma non per questo tacciabile di eresia o di disubbidienza. Anzi nelle confraternite confluirono ben presto non poche compagnie di disciplinati, determinando la ricerca di appoggio presso le strutture ecclesiali e subendone il controllo.

L'attività della confraternita è solo affermazione della religiosità popolare, una sorta di volgarizzamento del sacro che in Italia non produsse mai un preoccupante movimento eretico. Anzi quel volgarizzamento fu sostenuto implicitamente da particolari disposizioni della Chiesa, fra cui appare esemplare l'istituzione duecentesca della festa del *Corpus Domini* e della collegata processione festosa cittadina che mirava ad unire indissolubilmente il sacro e il profano nell'anelito a vivere più intensamente la fede e la pietà, e comunque in una nuova visione che avrebbe segnato il divenire della storia devozionale.

In questa situazione la laude assume una presenza determinante e può essere considerata un prodotto delle classi subalterne in opposizione alla cultura del sacro richiesta dall'*auctoritas ecclesiastica*. La poesia semplice e umile della laude individua nuovi itinerari che portano l'uomo a Dio e all'imitazione di Cristo, ma soprattutto rendono soggettivo l'orientamento dato alla *pietas* che ha un padre spirituale d'eccezione in Jacopone da Todi<sup>2</sup>. Costui crea un modello di poesia spirituale che farà testo almeno fino al Cinquecento e avrà una vera schiera di imitatori nelle varie compagnie di laudesi che attueranno il principio della diffusione capillare della comunicazione a fini di spiritualizzazione. L'ispirazione è tuttavia francescana come lo è l'intero movimento a cui appartiene e nel quale si individuano nomi come santa Margherita da Cortona, Pietro di Giovanni Olivi, la beata Angela da Foligno. È lontano ormai il principio ispiratore che aveva con stessi fini promosso la produzione paraliturgica confluita nella sequenza ritmica postadamina: Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio rappresentano la corrente teologica e dottorale che porta semmai a Caterina, non a Jacopone.

Di fatto quando Bonifacio VIII proclamò il Giubileo del 1300, colse in realtà una istanza di carattere popolare che proveniva dai grandi movimenti spirituali di base: all'origine vi era la necessità di fruizione dell'indulgenza estesa alle classi inferiori, una esigenza reclamata a viva voce da quella *plebs sancta Dei* che agiva nella nuova storia della pietà cristiana popolare e che percorreva cantando tutte le strade che portavano a Roma. L'affollamento imprevisto dell'Urbe

<sup>2</sup> Sulle laude di sicura attribuzione jacobonica esiste tuttora un dibattito aperto a motivo della vasta imitazione del prodotto. Francesco Buonaccorsi stampò per primo una silloge jacobonica a Firenze nel 1490 contenente 102 laude; all'*editio princeps* seguì subito l'*editio altera* bresciana di Bernardo de Misintis nel 1495. Ambedue dettero origine a una doppia tradizione: la prima alle edizioni di Modio (Roma 1558) e Scorriggio (Napoli 1615); la seconda a quelle di Benaglio (Venezia 1514) e al Segno della Speranza (Venezia 1556). Una ulteriore edizione è quella di F. Trezzani (Venezia 1617) accresciuta «di molti altri suoi cantici nuovamente ritrovati» che la critica testuale tende oggi a ridimensionare. Poiché l'*editio princeps* rimane ancora un punto importante di riferimento per la poesia jacobonica, rimandiamo indicativamente a JACOPONE DA TODI, *Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, a cura di G. Ferri, Roma 1910 (2ª ediz. riveduta e aggiornata da S. Caramella per «Scrittori d'Italia», Bari 1930).

che sopportò, stando a quanto si dice, la presenza di 200.000 visitatori imponendo il senso unico di transito sul ponte di Castel Sant'Angelo è un episodio che oggi non meraviglia: risponde infatti all'esigenza di tutti i tempi e costituisce un fenomeno annunciato nel quale il valore più grande è la spiritualità che si esalta nella comunione delle anime e nello stare insieme, è l'anelito a Dio attraverso percorsi alternativi che la Chiesa stessa ha ora ben individuato e tende a favorire.

Non così al tempo di Bonifacio VIII, vinto ad Anagni a pochi anni da quel propiziatorio Giubileo; non così nel tempo segnato dai grandi turbamenti determinati dalla feroce reprimenda che ebbe come oggetto i movimenti religiosi in Italia e fu sostenuta dal papato avignonese.

La fase eccellente della comunicazione di massa ora declina e affronta un momento difficile determinato anche dall'avvento di una rinnovata condizione politica e sociale che chiudeva con il Medioevo; un'epoca che anche la *Commedia* dantesca – che non a caso collocava il grande viaggio proprio nella settimana santa di quel santo Giubileo dell'anno 1300 – lasciava alle spalle.

## 2. La tradizione laudistica dopo il 1300

Dopo l'avvento del primo Giubileo della cristianità la laude subisce una flessione produttiva, evidentemente a causa di azioni repressive che non sostenevano come in passato, anzi inibivano, la cultura della spiritualità popolare. Tuttavia, ancora più motivata da spinte propagandistiche ancorché spirituali, la laude conosce in pieno sec. XIV (e maggiormente nel XV) una nuova stagione produttiva legata alla necessità di circolazione del prodotto, alla esigenza di varietà del repertorio e all'urgenza di un'azione morigerante sui costumi poetici lascivi che si impossessavano di quelle strade e piazze che già avevano visto sfilare le processioni dei flagellanti nel secolo precedente.

Cambia sostanzialmente il sistema produttivo della laude musicale e il repertorio, d'ora in avanti, verrà distinto in «laude a modo proprio» (quando la laude si avvarrà di una intonazione originale) e

in «cantasi come» (quando la laude ricorrerà a una intonazione preesistente)<sup>3</sup>. Evidentemente l'offerta di testi poetici spirituali è alta mentre quella musicale è limitata: i laudografi sono in grado di produrre in abbondanza poesie spirituali (per lo più di ispirazione jacobonica), ma sono diminuite le possibilità di ottenere intonazioni musicali originali per una probabile riduzione di disponibilità da parte di musicisti. Non va però scartata l'ipotesi utilitaristica legata a un più conveniente atteggiamento in sede didattica che sfruttava la conoscenza di una melodia al fine di adattarla a più testi, evitando la memorizzazione di intonazioni nuove.

Supplisce all'occorrenza la migliore organizzazione delle compagnie di laudesi, sempre più specializzate nel settore: agisce con effetti positivi la tecnica del «contrafactum», ovvero di un sistema produttivo basato sulla perfetta riproduzione della struttura formale e sull'imitazione del testo poetico spirituale di riferimento, il quale produce un nuovo testo poetico dipendente e perciò eseguibile con la stessa melodia del modello originale; altre volte si tratta di un «travestimento spirituale» operato su un modello profano spesso popolarissimo e quand'anche scurrile che il laudografo tenta di sopprimere operando una sorta di *damnatio memoriae*<sup>4</sup>, i cui effetti, a dire il vero, si sono nel tempo rivelati sicuri. Oggi infatti conosciamo alcune intonazioni di laude ottenute con la pratica del «travestimento» perché sopravvissute attraverso fonti scritte; più spesso abbiamo invece perduto il modello profano, per lo più legato alla tradizione orale, di

<sup>3</sup> Moltissimi sono i contributi resi alla storia e alla prassi della laude negli ultimi cinquant'anni, ma manca a tutt'oggi uno studio esegetico onnicomprensivo. Fra gli studiosi di riferimento per lo studio della laude musicale vanno ricordati: G. CATTIN (*laude dal Duecento al primo Cinquecento di area umbro-toscana e veneta*), A. ZILINO (*laude di area umbro-toscana e dell'Italia centrale dal Duecento al Cinquecento*), F. GHISI (*laude di area fiorentina dal Trecento al Quattrocento*), K. JEPPESEN (*laude polifonica di area veneta del primo Cinquecento*), E. DIEDERICHS (*laude toscana e veneta del Trecento e Quattrocento*), F. LUISI (*laude di area veneta, toscana e romana dal Quattrocento al Seicento*), G. ROSTIROLLA (*laude di area romana del Cinquecento e Seicento*).

<sup>4</sup> Su tale aspetto si sofferma particolarmente F. LUISI, «Ben venga Maggio». *Dalla canzone a ballo alla "Commedia di Maggio"*, in *La musica a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1993, pp. 204 ss. e ID., *In margine al repertorio frottolistico: citazioni e variazioni*, in «Musica e storia», 4, 1996, pp. 174 ss.

cui sopravvive il solo *incipit* ricavabile dalle indicazioni marginali poste nei laudari e precedute solo dall'indicazione «cantasi come», in quel momento più che sufficiente per il recupero di una melodia nota e corrente.

A valle di questo sistema produttivo affidato per lo più all'organizzazione dei laudesi, appare difficile quanto improbabile un'azione del singolo posta al di fuori del modulo produttivo che provvede a soddisfare esigenze di comunicazione spirituale. Difatti in questo periodo gli autori agiscono per la loro compagnia e si viene a delineare la creazione di una laude d'ambiente con caratteristiche proprie.

Se sembra improbabile indicare in Caterina una cultrice della laude, essendo investita d'una ispirazione divina che la lega più a una tradizione dottorale che a Francesco o a Jacopone, non va però sottovalutata la circostanza che vedeva la santa proveniente da una città che poteva contare sulle più qualificate compagnie di laudesi organizzate nel movimento dei Bianchi Ingesuati: ciò la rendeva di certo consapevole degli effetti positivi che il sistema comunicativo otteneva – a livello di recezione – attraverso la poesia spirituale per musica.

Peraltro, per bene intendere la necessità di organizzazione del canto e l'esigenza di repertori spirituali in grado di coinvolgere il popolo di Dio, occorre guardare al limitatissimo livello di partecipazione a cui il fedele era chiamato nella liturgia ufficiale della messa: il concetto di *participatio* si fonda principalmente sull'invito a «vedere» e «udire» escludendo la possibilità di vivere attivamente la celebrazione, come dimostrano i precetti che Bonvesin de la Riva espone agli inizi del Trecento nel suo *De discipulorum praeceptorumque doctrina, seu de vita scolastica*, modellati evidentemente sui dettami del Concilio di Lione del 1274.

La laude dunque rappresenta il veicolo principale di una inversione del concetto di partecipazione che, se non potrà esternarsi nella liturgia ufficiale della messa, potrà comunque avere i suoi luoghi deputati nelle processioni; durante le ore di raccoglimento devozionale trascorse nella sala oratoriale, in occasione della morte di un confratello, e anche in chiesa per la festività del patrono, o la sera del giovedì santo o all'ora prima del venerdì successivo.

### 3. La laude e Caterina

Forse si collega indirettamente a quella coeva compagnia di laudesi detta dei Bianchi Ingesuati da Siena<sup>5</sup> – che di certo svolse funzioni di amplificazione della cultura laudistica portandola fuori dalla terra senese e più segnatamente a Venezia – ma specialmente si deve all'azione di qualche predicatore la primitiva spinta che avrebbe favorito la pur minima ma significativa produzione poetico-spirituale conosciuta dedicata alla figura di santa Caterina. L'esiguità di tale repertorio (considerata nel raffronto con l'enorme produzione jacobonica e con quella ad essa ispirata) si giustifica da una parte con il diverso taglio della spiritualità cateriniana comunque meno idoneo ai moti della devozione popolare, e dall'altra con la necessità di giungere alla fase finale della canonizzazione che avrebbe legittimato la diffusione dell'immagine della Santa a livello popolare. Come è noto, il culto cateriniano era stato avviato precocemente ponendo in allarme chi vedeva con preoccupazione l'enorme portata del movimento di opinione che circondava il culto dei santi domenicani.

Non è infatti casuale che nel 1462 a Venezia – in seno alla tradizione tracciata dai domenicani nell'area della drammatizzazione di opere letterarie sacre – alle operazioni in San Zanipolo per l'allestimento di una rappresentazione spirituale in onore della beatificazione di Caterina consegua un decreto di sospensione per parte presa del Consiglio dei Dieci che aveva accolto una istanza del patriarca, propono piuttosto a celebrare in processione la canonizzazione<sup>6</sup>.

Solo dopo la canonizzazione ufficiale potrà emergere qua e là qualche testimone di fede volgarizzata che si ispira alla Santa senese: non è molto e non lo sarà mai per evidenti motivi che, come si è det-

<sup>5</sup> In merito a questa importante compagnia di laudesi e al suo più rappresentativo esponente, cfr. F. AGENO, *Il Bianco da Siena. Notizie e testi inediti*, Genova-Roma-Napoli 1939; EAD., *Storia della laude lirica*, Parma 1966; sull'argomento è ancora di qualche interesse T. BINI, *Laude spirituali del Bianco da Siena povero gesuato del sec. XIV. Codice inedito*, Lucca 1851.

<sup>6</sup> Cfr. A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Torino 1912, I, p. 287 (il documento citato è conservato nell'Archivio di Stato di Venezia, *Consiglio dei Dieci*, reg. 16, c. 63v).

to, vogliono il personaggio preferibilmente collocato al di fuori della pietà popolare. Tuttavia, nello spazio pur minimo che viene ad aprirsi, Caterina diventa, come nella migliore tradizione, fonte di ispirazione laudistica con peculiari credenziali.

Particolarmente significativa per il presente assunto è la laude che comincia *Si forte di parlare i' son costretto* presente alle cc. 110v-112 del codice Pal. 13 della Biblioteca Nazionale di Firenze, redatto nel 1487, che riporta la seguente epigrafe<sup>7</sup>: «Una lauda a riverenza della beata vergine Santa Chaterina da Siena fatta per frate Tommaso de' frati predicatori».

La laude è una forma particolare di ballata grande di endecasillabi con un settenario nella ripresa e uno nella volta e con schema YyX ABABABCcX; ne trascriviamo l'intero testo indicando tra parentesi uncinata le necessarie integrazioni per manchevolezze della fonte e, in margine, le ipermetrie con il segno + (uno per ogni sillaba), per lo più causate da presenze terminali vocaliche facilmente individuabili (e comunque segnalate da sottolineatura) e le improprietà accentuative con il segno ^ (rispondenti alla sillaba in corsivo):

Si forte di parlare i' son costretto		
quello che ò nello 'ntelletto,	+	
ché più el tacere non posso sofferire.	+	
Non posso sofferire di questa santa	+	
che Dio non parli con fervore de illa,	+	5
ch'ell'è dalla cima infino alla pianta	^	
piena di cristallo la vera ancilla,	^	
ché la sua gloria di e notte chanta		
tenendo senpre al cielo la sua popilla		
che lagrime sfavilla dolcie e piatose,	+	10
benigna e amorosa,		
chiedendo gratia a'Ddio con santo ardire.		

<sup>7</sup> Cfr. lo spoglio del codice in F. LUISI, *Laudario Giustiniano*, 2 voll., Venezia 1983, I, pp. 134-135; a c. 1v è riportata la dichiarazione autografa: «Questo libro è scritto di mano de my Bastiano figliolo di Gio: di Bastiano di Niccolò Monti che fu uno de' priori della Repubblica fiorentina l'anno 1458. E detto my Bastiano lo scrisse l'anno 1487».

Con santo ardire fanciulla spregia el mondo	+	
e 'l Salvatore eleggie per suo sposo,		
di che <è> Cristo tutto giocondo,		15
la sposa con Giesù un vel glorioso;		
ed ella allora si dispone profondo,	+	
di solo piacere a Cristo diletto,	+	
col cuore disideroso luj amando,	+	
se, quanto può sforzando,		20
con tutto el chuore a'lluj senpre servire.		

Senpre servire a'lluj giamai non posa,		
servente mente nella vita attiva,		
per modo che chosa meravigliosa	^	
potrà, essend'ella contenplativa;	^	25
e stando lieta, fresca chome rosa,		
l'abito santo prende la mattina		
com'una ape tutta argomentosa		
e di tutte virtù ragunativa,		
tutta charitativa per me' potere	+	30
al suo sposo piacere		
e al suo dire pienamente ubbidire.	+	

Pienamente ubbidire a'lluj non resta		
sotto el vestire de frati predicatorj,	++	
onde suo padre segue tutta presta;		35
per purità semina gigli e fiorj,	^	
et anche Pietro martire con gran festa	+	
predie spettando mort' e gran dolorj;		
con begli spendorj d'alta dottrina	^	
segue, la cherubina,		40
dottor Tommaso vedendo el suo sentire.	+	

Avendo tal sentir non prende sosta		
collj suoi dolcj e santj piedi,	^	
di que' che vita per noi à disposta;		
che nostrj afetti iniquj falsi e rej		45
perdoni a chi da vitij si discosta:		
«peccavj» e dica «miserere mej».		
E 'l risguardo di lei è sì gratioso	^	
e tanto virtuoso,		
che veruno che llej ghuaaj può sfugire.		50

Non può sfugire veruno la sua presenza amollativa di ciascuno cuore duro, tanto chortese e piena di clemenza che donerè ridendo sangue puro a chiunche prende vera penitenza; e 'l suo soccorso <i>promette</i> sichuro e d'essere fermo muro al pechatore, con sì benignio chuore, ch'esso non teme più poter perire.	++ ++    ^	55
Di poter perire gli è tolto paura al pechatore ch'allei è rifugito, perché chome di figliuolo prende chura di quel che dal pechato s'è partito, con prieghi e lagrime senza misura per chiunche per lej fusse convertito; così grand'è appetito di salute dell'anjme battute che 'l cor par a le' mangiar, e lascia el do<r>mirare.	+  +   ++	60  65
Lascia el dormire <i>la serva</i> e simile el mangiare e de' servi di Dio fedele <i>si</i> chiama<va>, per altro cibo che à manduchare, pel quale avere di e notte veghiava: cioè di tutto el mondo a Cristo trarre, nel chui volere senpre <i>sé</i> si spechiava, perché ciò <i>disiava</i> l'anima eletta da Ddio era refetta, sicché nel corpo era mes<t>ierg sentire.	+++ +  +  +  +	70  75
Sentire suo corpo tale refezione, ché cibo corporale pocho churava, e per paura di decezzione essa di prendere cibo si sforzava; ma poi, dolcieza che ne l'oratione avè, ciò nel suo corpo ribundava onde essa rifiutando cibo terreno, del diving si ripieno, che ciò vedevj in essa comparire.	+ +  +  +  +	80  85
In lei comparire sua faccia rispiendente	++	

si vedea chome rosa bella e vermiglia, e 'n verso Iddio <i>correre</i> valentemente; conforta di e notte sua famiglia e mentovando <i>Maria</i> dolcemente, sì in lej s'uniscie ch'è gran maraviglia, senpre divota figlia, stando in cielo, con amoroso zelo ch'à del suo <i>disiderio</i> santo adempiere.	+ ^  ^  +	90  95
Adempiere pensa sua <i>desiderj</i> santj cioè d'unire tutta l'anima <i>con</i> Dio e di ritrare gli uominj tuttj quantj da ogni male e dal pechato rio; così segue a tuttj e perfettj amantj a quali generalmente era in disio faciendo <i>di</i> lei sermoni, laude e canti [...] per gran perfeziong ch'è in lej sentire.	++ ++ +  ^ + +  +	100

Ballata grande in endecasillabi e settenari. Schema delle rime YyX ABABABCcX (YyX), CDCDCDEeX (YyX) ecc. (terza stanza con 11 versi).

Il testo rivela un indubbio valore concettuale e pedagogico, pone ripetutamente l'accento sulle qualità di Caterina in abito domenicano, devota, serva e sposa di Gesù, santa e taumaturga, eletta nella metamorfosi della sofferenza. In buona sostanza, al di là delle qualità poetiche e comunicative, può essere considerato un testimone d'eccezione in rapporto al suo autore e all'epoca di trasmissione.

L'autore si identifica evidentemente con quel Tommaso Antonio da Siena Caffarini a cui si deve il noto *Libellus* che già al tempo del «processo Castellano» sul culto di Caterina segnalava a Venezia, in quella stessa chiesa domenicana dei santi Giovanni e Paolo sopra ricordata, la presenza di «unam magnam cortinam quae ponitur annuatim in die commemorationis» dedicata alla Santa con disegni attribuiti a Jacopo Bellini<sup>8</sup>. È notevole dunque che si congiungano

<sup>8</sup> Cfr. THOMAS ANTONII DE SENIS «CAFFARINI», *Libellus de supplemento legende prolixae virginis beate Catherine de Senis*, primum ediderunt I. Cavallini-I. Foralosso, Roma 1974, p. 409 e C. FRATI, *La leggenda di santa Caterina da Siena con disegni attribuiti a Jacopo Bellini*, in «La Bibliofilia», 25, 1923, p. 120.

nell'azione e nell'idea del Caffarini i due basilari elementi della comunicazione di massa: quello visivo richiamato nella descrizione dell'apparato veneziano e quello uditivo porto personalmente attraverso la laude. Laddove gli apparati favorivano la diffusione dell'immagine della Santa, il testo spirituale completava il ciclo informativo su livelli di comunicazione che, almeno nelle intenzioni, voleva essere lirica e musicale.

Di ciò appunto qui si deve discutere. Difatti, benché il testo chiuda evocando «laude e canti» e benché sia articolato in forma di ballata, si stenterebbe a credere che abbia goduto di una esecuzione musicale, perlomeno affidando il giudizio alla lezione del codice fiorentino che, va sottolineato, è frutto di una redazione apografa tutt'altro che immune da scorrettezze grafiche e corrottele morfologiche; anzi esse sono tali da rendere spesso problematica la comprensione del testo. Più dettagliatamente, in rapporto alla valutazione musicale della forma ballata, sembra già un'eccezione il sistema di incatenatura semantica del primo verso di ogni stanza con l'ultimo della stanza precedente (più consona alla forma della canzone): ciò si pone come stravaganza in ordine al consueto inserimento della ripresa alla fine di ogni stanza. Difatti il ritorno della ripresa, a cui viene assegnata una forte carica semantica, determina una momentanea interruzione nella catena concettuale. Peraltro non è frequente che in guisa di *refrain* venga richiamato dalla rima dell'ultimo verso delle stanze il terzo e non il primo verso della ripresa. Vi è inoltre un evidente eccesso di ipermetrie che in sede musicale sarebbero inaccettabili e imporrebbero emendamenti; di più anche l'ultimo verso del testo dimentica la sua funzione di richiamo della ripresa (*sent'io*, anziché *sentire*). In ultima analisi si vorrebbe anche sostenere che se il testo spirituale avesse avuto un «modo proprio» musicale se ne troverebbe sicuramente traccia nelle numerose sillogi coeve e successive.

In effetti il testo di Caffarini non si riscontra altrove ma, ciò nonostante, una indagine più attenta ha dato risultati inaspettati e sorprendenti proprio in ordine all'aspetto musicale. In epoca più o meno coeva all'operazione del Caffarini, il noto poeta e drammaturgo fiorentino Feo Belcari compose una sua «lauda di santa Caterina da Siena». Il Belcari (morto a Firenze nel 1584) era il più rappresentativo

esponente della letteratura di devozione del Quattrocento, era accreditato presso la corte del Magnifico e certamente era apprezzato in ambienti domenicani che da sempre avevano visto di buon grado l'attività del teatro spirituale, mezzo persuasivo di comunicazione a cui aveva dato un'impronta magistrale. Ne consegue che una sua laude in onore di santa Caterina rappresenta il primo apporto «professionale» alla diffusione del culto devozionale per la Santa e in quanto tale sarebbe stata ben presto assunta agli onori della stampa: difatti comparve in una delle più importanti sillogi laudistiche edite a Firenze nell'ultimo squarcio del Quattrocento<sup>9</sup>, e precisamente al numero 49 della raccolta *Laude di Feo Belcari*, s.n.t. (ma Bartolomeo de' Libri, ca. 1490).

Insospettatamente la laude, questa volta priva di improprietà sul piano metrico, è perfettamente esemplata sullo stesso schema particolare di ballata utilizzato per il testo del Caffarini (YyX ABA-BABCcX) ma elimina l'impropria presenza della catena concettuale tra ultimo verso della stanza e primo verso della successiva e – ciò che più conta – dà indicazioni precise per l'intonazione musicale, richiamando con l'*incipit* l'aria di una nota ballata profana: «Cantasi come *O lasso me tapino sventurato*».

Riportiamo di seguito il testo:

Venga ciascun devoto ed umil core  
a laudar con fervore  
la nuova santa di Dio, Caterina.

Deh, prendi questa vergin per tua stella,  
anima mia, se vuoi salute e pace:  
costei, del vero Dio sposa novella,  
ripiena fu di scienza verace,  
di tutte le virtù ornata e bella,  
d'ardente carità ella è fornace.  
Se in questa vita a ciascun peccatore  
portava tanto amore,  
quanto più in ciel, ove l'amor s'affina!

<sup>9</sup> Edito in G.C. GALLETTI, *Laude spirituali di Feo Belcari, di Lorenzo de' Medici, di Francesco d'Albizzo, di Castellano Castellani e di altri, comprese nelle quattro più antiche raccolte*, Firenze 1863, I raccolta, pp. 28-29.

Di penitenti è un Santo Ilarione,  
di carità un San Paolo ardente;  
ad ogni gente per compassione  
dava ajuto e consiglio alto e fervente,  
con molte opere pie e col sermone  
è colla penna un'aquila eccellente;  
la salute d'ognun sempre bramava  
e per l'Italia andava,  
d'ogni mal essendo medicina.

La sua dottrina è sol di paradiso  
che illumina ciascun che è ignorante,  
e 'l suo conforto muta el pianto in riso,  
ogni cor debil fa forte e costante;  
chi è per sua colpa da Cristo è diviso  
col mezzo suo sarà tra l'alme sante:  
contr'a demonj ell'è coltello e scudo  
e mitiga el cor crudo, pregando sempre la bontà divina.

Non ti maravigliar che Gesù Cristo  
le dette ber del sangue del costato,  
per lo qual disprezzando el mondo tristo  
solo el suo cor di Dio fu infiammato;  
ma contemplando Iddio ell'ebbe visto,  
che vuol che per lui 'l prossimo sia amato;  
però si dette poi con tanto affetto,  
con pena e con diletto  
a sovvenire ogni anima meschina.

Leggi e rileggi, tu non troverai  
già fa mill'anni una simile santa:  
di carità sì risplendenti rai,  
di sapienza e di dottrina tanta;  
Marta e Maria insieme tu vedrai  
ne' libri suoi, che or la chiesa canta;  
ciascuno infermo cor truova salute  
per la sua gran virtute.  
Or cor a' piè di questa alta regina!

Ballata grande in endecasillabi e settenari. Schema delle rime YyX ABA-BABCcX (YyX), CDCDCDEeX (YyX) ecc.

Inoltre, aggiunge interesse alla circostanza il riscontro della stessa indicazione di «cantasi come» fornita per un'altra laude del Belcari che comincia: *Tanta pietà mi tira e tanto amore*; essa è presente nella stessa silloge a stampa al n. 2 con l'epigrafe «Come 'l figliuol di Dio in croce si lamenta del peccatore»<sup>10</sup>. La circostanza assume grande valore per due motivi: perché a fronte dello stesso «cantasi come: *O lasso me tapino sventurato*» corrisponde un testo laudistico che riproduce nuovamente lo schema di ballata YyX ABABABCcX; perché ciò si verifica a proposito di una laude che fa parlare Cristo in croce, implicitamente evocando gli stessi dolori di Caterina per il suo Sposo. Ne riportiamo la ripresa e la prima stanza per offrire utile riscontro dello schema metrico:

Tanta pietà mi tira e tanto amore  
di te, vil peccatore,  
ch'io pendo in croce per lo tuo peccato.

Risguarda un po' chi è colui che pate:  
però ch'io sono Dio, figliuol di Dio,  
i' son l'eterna ed immensa bontade,  
che son diventat'uom per te, uom rio;  
principio son delle cose create  
e do salute a te col sangue mio:  
la carità m'induce a patir morte  
per aprirti le porte  
del paradiso, donde eri scacciato.

(seguono altre quattro stanze)

Ballata grande in endecasillabi e settenari. Schema delle rime YyX ABA-BABCcX (YyX), CDCDCDEeX (YyX) ecc.

Abbiamo dunque l'indicazione precisa dell'intonazione musicale da utilizzare per i due testi del Belcari che verosimilmente, data l'identica impostazione metrica e (in un caso) la stessa scelta del soggetto, doveva servire anche per l'intonazione del testo del Caffa-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.



rini. Seguendo tuttavia il percorso tracciato dalla canzonetta profana attraverso i vari richiami ad essa connessi, posti in margine ai testi spirituali in guisa di «cantasi come», risaliamo sorprendentemente a una laude concepita come testo autobiografico di Caterina che possiamo supporre sia all'origine della tradizione più autentica della laude cateriniana. Essa si trova nel Ms Chig. L. VII. 266 della Biblioteca Vaticana<sup>11</sup>, alla c. 233, e riporta la più completa indicazione di riferimento al testo profano, da cui si rileva (caso davvero raro) l'intera ripresa della ballata originale costituita da tre versi. Essa è introdotta con la seguente didascalia:

«Lauda di Santa Caterina, va in sul modo di quella canzona che dicie:

O lassa, ammè, tapina isventurata,  
ch'io fui giovane e bella  
e fantinella fui incarcerata».

A tali versi corrisponde un vero e proprio travestimento spirituale che si pretenderebbe operato dalla stessa Caterina, visto il taglio autobiografico della narrativa. Il concetto di travestimento, fondato sulla migliore tradizione, risulta evidente nella trasformazione della sventura in beatitudine, nello sfruttamento meticoloso del metro e nel ricalco delle rime, come si può verificare confrontando la ripresa della relativa ballata laudistica:

Io, Chaterina, quanto son beata!  
Sono sposa novella,  
e fantinella da Cristo fu' sposata.

La situazione assimila il prodotto laudistico alla tendenza popolareggiante della poesia spirituale e opera nel senso di quella sorta di *damnatio memoriae* a cui sopra si è fatto riferimento. Qui infatti si vuole intenzionalmente offuscare il modello profano, di cui si riproduce la struttura (perfino la rimalmezzo del terzo verso) e si rovescia il messaggio semantico: la «fantinella» del testo profano si dice dolo-

<sup>11</sup> Cfr. F. LUISI, *Laudario Giustiniano*, cit., I, p. 203.

rosamente incarcerata in un legame terreno triste e sventurato, quella del travestimento spirituale si professa beata perché sposata a Cristo. È evidente a questo punto l'autenticità di rapporto tra il testo spirituale del codice chigiano e la ballata profana di riferimento, mentre si può registrare una sicura corruzione nella citazione riportata dal Belcari che indicando il testo profano volge al maschile il soggetto dell'azione («O lasso me tapino sventurato»). Ciò costituisce un importante indizio anche per la valutazione della struttura delle stanze, a proposito della quale si registra una importante differenza rispetto ai testi laudistici offerti da Caffarini e da Belcari: difatti presso questi ultimi le stanze presentano nove versi, contro i sette delle stanze del codice chigiano. Allo schema di ballata YyX ABABABCcX sopra registrato si contrappone dunque quello del testo adespoto chigiano XyX ABABBcX (con rima «X» che contiene una rimalmezzo). Evidentemente le stanze di nove versi dovevano iterare l'intonazione di una coppia di versi, e si può ritenere che rappresentassero una successiva amplificazione della struttura originaria di sette versi.

Va registrato che la lezione del codice chigiano presenta qualche scorrettezza sul piano della struttura, al punto da imporre qualche emendamento sostanziale. Non si tratta tuttavia di una trascrizione apografa inaffidabile, anzi costituisce un *unicum* di grande interesse anche linguistico che sicuramente discende da un antigrafo redatto in area senese. Il codice chigiano è peraltro dichiaratamente un laudario dei Bianchi da Siena e riporta un vasto repertorio (700 testi) a far data – stando alle indicazioni della fonte – dal 1399. Il testo, dunque, e l'annotazione relativa all'intonazione musicale sono testimoni di una importante tradizione che in rapporto alla laude cateriniana sembra avere precedenza assoluta.

Ne trascriviamo il testo con le necessarie annotazioni marginali:

Io, Chaterina, quanto son beata!  
Sono sposa novella,  
e fantinella da Cristo fu' sposata.

Ch'io non avea ancora quindici anni,  
ch'io asaltata fui sopra natura  
e vidimi spogliata di tutti inganni

a seghuitar Gesù con mente pura;  
 come beata e quanto son síchura  
 e son fuori di [pene],  
 e d'ogni bene fui glorificata. 10

Grande allegrezza e amorosi canti  
 li angioli facien di me senza pensierj,  
 quando in terra discieson tutti quanti  
 per confermarmi nelli lor pensierj;  
 e Giesù mi sposò volentierj; 15  
 essendo me christiana,  
 la madre sovrana mi donò tal derrata.

Io son di questa grazia fatta degna  
 per le virtù che mi donò contante;  
 fede, speranza e carità m'insegna 20  
 affarmi del mie sposo per amante;  
 giustitia e temperanza e tutte quante  
 vero ebbi da Dio,  
 lo sposo mio, che:ssí m'à maritata.

Quando mi stava nel mio tenimenti,  
 grandi romori e tormenti sentia, 25  
 parendomi che-fussin chadimenti  
 nella mia casa là dove stagia;  
 e in quella, che io saper volio  
 s'egli era lo mio Iddio, 30  
 dolentaim'io ch'ell'era gente 'ngrata.

La mie speranza i pecchator' conforta,  
 la quale in cielo a Cristo m'à condotta;  
 deh, non vogliate che l'anima morta 35  
 stia nel corpo per la vostra indotta:  
 a me fu meglio ch'io fussi distrutta  
 che viver per perire  
 quand'io al martire i' fu' dicapitata.

Soave canto umilmente mandai  
 dalla mie parte a tutte le donzelle 40  
 e a quantunque tu ne troverai,  
 dalla mie parte porta lor novelle:

di' ch'io sono in cielo sopra le stelle  
 là dov'è ogniun chontento,  
 del qual talento fa' questa 'nbasciata. 45

Ballata media in endecasillabi e settenari. Schema delle rime YyX ABABBcX (YyX), CDCDDeX (YyX) ecc. (rimalmezzo in X).

v. 9: e son fuori di pene / e son fuori di tutt'i miei dolorj (l'emendamento tiene conto della necessaria presenza del settenario e della rimalmezzo del verso successivo)

v. 22: e tutte quante (compare nel verso sottostante)

v. 34: deh / dè

v. 37: viver / vivere

v. 44: là dov'ogni uomo è chontento (ipermetro)

Ipermetri non emendati i vv. 6, 12, 17, 39.

Per il presente assunto sia il testo del Caffarini che quello del Belcari, nonché l'anonima laude del codice chigiano – tutti cantati sull'aria di *O lassa, ammè, tapina isventurata* – rappresentano i primi testimoni di fede laudistica dedicati alla Santa senese con intenti di diffusione del suo pensiero spirituale a livello popolare e di propaganda di fede. Purtroppo si deve registrare la perdita totale di quell'antica intonazione, sopravvissuta solo attraverso la citazione testuale della ripresa profana e mai elevata alla dignità della scrittura. Doveva essere tuttavia una ballata molto nota se ricorre citata fino alla fine del Quattrocento. Qui possiamo solo sostenere che certamente quel motivo musicale ebbe potere evocativo collegato all'immagine della Santa senese.

Tornando al testo della laude cateriniana riprodotta nel codice chigiano, si deve precisare che qui si prescinde dall'idea di attestare una redazione olografa o comunque dettata dalla Santa. La questione rimane aperta a motivo delle difficoltà di riscontro dello stile lirico e aggiunge semmai nuovi elementi ad un altro tentativo di attribuzione molto datato, ma mai smentito. Difatti nessuno finora si è pronunciato contro l'attribuzione di quella «laudetta scritta di cinabro da santa Caterina da Siena» già assunta dal Crescimbeni (*Istoria della volgar poesia*, ed. di Venezia 1731, III, p. 193) e di rimbalzo dal Tommaseo (*Lettere di santa Caterina da Siena*) che comincia *Spi-*

rito *Santo vieni nel mio cuore*<sup>12</sup>, ma si deve tuttavia precisare che, laddove si consideri il testo autenticamente cateriniano, esso non è una vera e propria laude, ma piuttosto un poema spirituale che ha goduto di una circolazione assai riservata: non esistono infatti fonti a penna o a stampa del Quattro-Cinquecento che ne accolgano la tradizione come forma laudistica.

Si giunge anche ad attribuire a Caterina un piccolo laudario presente – assieme a un'altra silloge spirituale di Andrea da Faenza e a una sezione miscelanea pure laudistica – nel Ms 2275 della Biblioteca Casanatense di Roma. L'attribuzione delle laude cateriniane è riportata senza dubbio da Annibale Tenneroni<sup>13</sup>, ma a mio avviso sulla spinta di suggestioni prive di fondamento critico, ancorché affascinanti: ad esempio la laude *Beata sono et per nome Villana*, presentata come cateriniana, è in realtà un testo di Feo Belcari che nella stampa di Bartolomeo de' Libri (Firenze, ca. 1490) riporta la seguente epigrafe: «Laude della Beata Villana di Firenze che è sepolta in S. Maria Novella»<sup>14</sup>.

Tuttavia, il laudario della Casanatense costituisce, indipendentemente dalla sua autenticità come prodotto cateriniano, il solo contributo laudistico dell'ambiente romano alla Santa senese che certamente amò la città nella quale, anche a motivo dell'amara sua preoccupazione per lo scisma, ravvisava la sede privilegiata della Chiesa e della spiritualità universale. E sicuramente il laudario avrebbe avuto valore per una diffusione del suo pensiero e della sua azione a livelli più umili, sarebbe servito a un più grande popolo di devoti, ma non saprei dire in quale misura, non potendosi sostenere che fosse molto numeroso quel popolo romano che si affacciava sulla «via Catharinae» per vederla transitare tra la sua dimora e la residenza papale. Certamente Caterina fu amata anche dalle persone non abbienti e inculturate dell'Urbe, ma si trattò di un piccolo nucleo che casualmente si trovò

<sup>12</sup> Cfr. A. TENNERONI, *Inizii di antiche poesie italiane religiose e morali*, Firenze 1909, p. 201 e L. FRATI, *Giunte agli «Inizii di antiche poesie italiane religiose e morali»*, a cura di A. TENNERONI, in «Archivum romanicum», 1, 1917, p. 79.

<sup>13</sup> Cfr. A. TENNERONI, *op. cit.*, p. 38 (sotto il n. 187). Per lo spoglio del codice cfr. F. LUISI, *Laudario*, cit., I, pp. 178-180.

<sup>14</sup> Cfr. G.C. GALLETI, *Laude spirituali di Feo Belcari*, cit., I raccolta, pp. 17-18.

sulla sua strada: il suo grande messaggio, privo della necessaria traduzione in termini comunicativi, rimaneva estraneo a quegli osservatori umili che comunque continuavano a rimanere confusi e senza orientamento di fronte a quell'ondata di nuovi pellegrini in cerca di una meta, di predicatori, disciplinati, profeti e profetesse, santi e sante, papi e antipapi che animavano la scena dello scisma. Non vorrei enfatizzare la situazione, ma forse il popolo di Campo dei fiori e di Piazza Navona avrebbe potuto plaudire all'azione di Caterina, semmai ne fosse stato anche superficialmente informato, ravvisando nella sua azione un possibile freno alle ulteriori conseguenze negative che lo scisma causava allo sviluppo economico della città: in quanto alla sostanza del messaggio spirituale, credo che in quel particolare momento storico avrebbe avuto bisogno di iniziazione per coglierne il significato.

Il laudario in oggetto, a dire il vero, non ebbe alcuna diffusione e forse circolò in ambienti privati e selezionati. Si connotava con valore limitato di atto privato, di silloge compilata per una fruizione riservata, inibita nella sostanza che dovrebbe distinguere il prodotto, cioè nella qualità comunicativa. Ne è prova il fatto che dal suo isolamento non contaminò alcuna delle numerosissime raccolte miscelanee spirituali che invece attestano per altre tradizioni laudistiche una migrazione incredibile in aree geograficamente anche lontane, e l'esistenza di molteplici quanto significative varianti di tradizione.

Di contro, per quanto riguarda la diffusione del messaggio cateriniano, è invece assai istruttivo esaminare il Ms 2845 della Biblioteca universitaria di Bologna, composto di 697 carte e redatto in area estense intorno al 1479 con evidenti intenti di supporto alla diffusione del pensiero spirituale<sup>15</sup>. Interessante codice di varia classificazione spirituale – ma sostanzialmente diviso in tre sezioni delle quali la prima contenente orazioni e sermoni, la seconda un consistente gruppo di laude e la terza altre scritture ascetiche e profezie – presenta alle cc. 519-602 un'ampia sezione dedicata al pensiero della Santa senese introdotta con l'epigrafe: «Questo è uno extratto de le revelatione de la beata Chaterina da Siena. E prima como il desiderio e la contrizione del chuore satisfa ala colpa».

<sup>15</sup> Cfr. F. LUISI, *Laudario*, cit., I, p. 145.

Qui più particolarmente esamineremo invece un testimone a penna della Biblioteca marciana di Venezia<sup>16</sup>, il Ms. It. Cl. IX, 182, che riporta una laude inedita e non meglio esaminata in sede critica, meritevole di attenzione per le circostanze ad essa connesse e per aspetti particolari emersi dall'esegesi del testo. La fonte è un corposo laudario di 310 carte messo insieme da un Fra Mauro Lapi, monaco camaldolese ottuagenario, attivo nel monastero di S. Mattia di Murano tra il 1475 e il 1477. Questo anziano, paziente e attendibile redattore produce un importante apografo copiando da fonti a stampa o da antigrafici che reperisce nel suo o in altri conventi veneziani, col fine di realizzare una miscellanea quanto più possibile completa di laude provenienti da qualunque tradizione; la consapevolezza di un impegno che avrebbe prodotto una voluminosa silloge rappresentativa sgomenta lo stesso compilatore che ricorre all'espedito di trascrivere i testi poetici con i versi disposti di seguito, segnalando solo con le maiuscole l'inizio e l'organizzazione metrica di ciascuno.

Il testo che qui interessa è presente alla c. 161v in una sezione che porta in epigrafe l'indicazione «dalde de diversi» e che effettivamente corrisponde ad una serie di laude per lo più non attribuibili. Esso è presentato tuttavia da Fra Mauro con la didascalia: «In onore di sancta Caterina da Siena. Un sonetto per lalda. 36». Fuori dallo specchio di scrittura la stessa mano annota: «Disse essa».

La circostanza merita particolare attenzione per tre motivi:

- 1) La laude utilizza la forma metrica del sonetto caudato, raramente utilizzata nel repertorio laudistico;
- 2) Il contenuto sostanziale del sonetto è ispirato a considerazioni che potrebbero essere ricondotte al pensiero della Santa;
- 3) La laude rappresenta un modello che ha dato origine a un *contrafactum* e perciò sottende una destinazione in canto.

Ne riportiamo per intero il testo disposto in forma strutturale poetica.

<sup>16</sup> Il codice è analiticamente descritto in *ibid.*, I, pp. 53-80; si occupa del codice per la sezione relativa alle laude degli Ingesuati anche F. AGENO, *Il Bianco da Siena...*, cit., e G.P. SCARDIN, *Il codice laudario Marciano, IX, It. 182*, in «La Bibliofilia», 45, 1943, pp. 109-137.

Oimè che 'l mondo è tanto discaduto  
et tanto piem d'i<n>ganno al mio parere:  
ché cchi de' dar domanda a cchi de' avere,  
chi dice il vero <mai> nonn'è creduto. 4

Colu' che più fa male, quell'è tenuto  
miglior degli altri c'an'cor più sapere:  
perché bem fare non si fa valere  
tanto è l'amor del prossimo perduto. 8

Et così passa il tempo e vien la morte,  
abbandoniamo il mondo e sua ricchezza,  
perché conviensi passar per tal porte. 11

Io odo che Sanson la sua forteça  
e Carlo imperador lasciò la corte:  
adunche pare a me gran matteça 14

chi pone amore a cose temporale,  
pensando il gusto e 'l bene celestiale. 16

EE Sonetto caudato in endecasillabi; schema delle rime ABBA ABBA CDC DCD

v. 3: dar / dare

v. 4: mai / si aggiunge per completare l'endecasillabo; creduto / credudo

v. 6: c'an'cor / sta per «che hanno ancora»

v. 16: bene / benene.

Certamente la forma del sonetto, esclusivamente basata sul metro endecasillabo, è tra le meno impiegate nel repertorio laudistico cantato che utilizza preferibilmente la versificazione minore con uso dell'ottonario, del settenario, del quinario e perfino del quaternario. Se si aggiunge che l'argomentazione affrontata – un'amara constatazione del procedere alla rovescia del mondo – pone in evidenza tematiche del sapere, dell'inganno, della caducità del tempo e della ricchezza con richiami a personaggi di forza biblica e storica, si può credere sicuramente alla possibilità di un riferimento al pensiero cateriniano. Ma ciò che più meraviglia è che si supponga per la laude, che potrebbe benissimo essere presente solo come testo spirituale di meditazione, una

destinazione esecutiva in ambito musicale. Difatti nello stesso codice, subito dopo, appare un altro testo adespoto che comincia *O voi che siete nella giovane etate* e che risulta essere un perfetto *contrafactum* del precedente anche in rapporto all'ordine delle rime ABBA ABBA CDC DCD EE. Ne trascriviamo per intero il testo.

O voi che siete <in> giovane etate,  
io vi ricordo, per vostra salute,  
che non vi confidiate in gioventute  
tanto, che 'l bem far per ll' <alma> lasciate. 4

Sì, quel che far dove', non aspettate  
dicendo fare il posse in senetute,  
perché non so<no> cose più perdute,  
che a perder tempo a chi può far bontate. 8

Perché certança non avemo al mondo  
di nulla cosa, salvo che di morte,  
facciendo male anderete al fondo. 11

Contra essa non vale a chiuder porte:  
chi à fatto ben, viva giocondo  
benedicendo Iddio di tal sorte. 14

D'amar virtù ciaschedun s' aforça,  
sicché per lor ongnj difetto ismorça. 16

EE Sonetto caudato in endecasillabi; schema delle rime ABBA ABBA CDC DCD

- v. 1: in / *nella* (corretto per ipermetria)  
v. 3: lezione corretta sulla precedente: *gioventudine*  
v. 4: far / *fare*, alma / *anima* (corretto per ipermetria)  
v. 5: dove' / *dovete* (corretto per ipermetria)  
v. 7: sono / *so* (integrato per ipometria)  
v. 8: che / *come* (corretto per ipermetria); bontate / *bontade*.

Intanto sembra chiaro l'intendimento di creare un'altra laude sul modello precedente, sfruttando la tematica ad esso connessa del tempo fuggevole e della necessità di operare nel bene; anche il livello semantico si pone in subordine e Fra Mauro, senza indicarne la pa-

ternità, si limita a registrare in epigrafe: «Etiam un altro sonetto. Pe' giovanj e per tutti utile. Lalda. 37».

Tuttavia, un'altra fonte veneziana molto autorevole proveniente da san Francesco della Vigna<sup>17</sup>, ora conservata a Berlino nel fondo Hamilton, Ms 348, presenta lo stesso testo alle cc. 136v-137 attribuito a Leonardo Giustinian. Il testimone a penna, databile agli ultimi anni del Quattrocento, contiene una sezione di laude jaconiche, una di laude del Giustinian e un'altra miscellanea. La lezione, di poco recenziore, è sicuramente più attendibile in forza di una migliore sistemazione metrica (già il primo verso *O voi che siti ne la zoven età* elimina l'ipermetria del codice marciano, peraltro ripetuta anche al v. 4), ma l'attribuzione di paternità non trova sostegno nella migliore tradizione giustiniana manoscritta e a stampa. Sembra tuttavia di cogliere nell'indicazione la consapevolezza di una collocazione del prodotto in area veneziana e in ambienti elevati della cultura, la qual cosa coinciderebbe con il taglio edificante e didascalico del testo, lontano comunque dalle suggestioni di pia devozione che distinguono la produzione laudistica.

In conclusione, tutto ciò confermerebbe una attestazione di livello nel modello di riferimento che Fra Mauro, con l'indicazione «disse essa», percepisce come diretta o indiretta elaborazione poetica del pensiero della Santa. L'assunzione poi dell'endecasillabo e della forma del sonetto sottolinea la volontà di mantenere alta la dignità espressiva del testo, senza scendere a compromessi metrici più confacenti alla lirica popolareggiante. Tuttavia, l'ubbidienza alle esigenze della comunicazione impone la pratica del canto e richiama l'uso della contraffazione: certamente la laude ispirata alle parole di santa Caterina non era fornita, musicalmente, di un «modo proprio», ma non a caso per testi composti in quella forma metrica, negli ambienti aulici frequentati da poeti e uomini di cultura, si utilizzavano i cosiddetti «aeri per sonetti». Consistevano in modelli musicali monopartiti o bipartiti conati sulla struttura simmetrica del sonetto e adattabili a qualunque

<sup>17</sup> Per il contenuto del codice, raffrontato con un più tardo apografo, cfr. F. LUISI, *Laudario Giustiniano*, cit., I, pp. 36-52.

composizione poetica che ne ricalcasse perfettamente la struttura. Se ne conoscono vari, alcuni sopravvissuti anche in edizioni stampate dei primi anni del Cinquecento.

Per dare voce musicale al nostro testo si è scelto il più antico dei moduli musicali apparso in una edizione di Ottaviano Petrucci, ovvero nel *Frottole libro quarto* (Venezia 1504), a c. 14: si tratta di una composizione a quattro voci addirittura priva di testo, ma provvista dell'indicazione «Modo de cantar sonetti». Riproduce una struttura bipartita di tipo arcaico che bene si adegua alla laude cateriniana sopra esaminata: la prima parte, divisa in due sezioni, può essere utilizzata sia per le quartine (utilizzando il ritornello per le due sezioni), sia per le terzine (utilizzando il ritornello solo per la seconda sezione); la seconda parte può intonare la coda, come appare esemplato in appendice nella trascrizione n. 1.

Non sembrerebbe tuttavia esauriente questo breve *excursus* nel repertorio laudistico alla ricerca di testimonianze cateriniane se non prendesse in considerazione la prima vera e importante composizione a carattere devozionale dedicata alla Santa senese, concepita in ubbidienza al consueto principio della comunicazione spirituale allargata: una laude semplice, capace di umili riflessioni sulla Santa, ancorata a motivazioni comprensibili di beatificazione, ideata per spiegare a quell'ingenuo e semplice popolo di Dio valori trascendentali, motivata dalla ricerca di immagini forti di sofferenza, di sangue, di redenzione, di conquista delle gioie celesti e comunque non immune dal richiamo all'imitazione a scopo di salvezza.

Ancora una volta, e non a caso, proviene dall'opera di un frate dell'Ordine dei Predicatori, attivo a Firenze in San Marco: Padre Serafino Razzi, il più attento divulgatore della laude musicale, il più esperto e consapevole elaboratore di melodie antiche, il più inquietante manipolatore di motivi di tradizione popolare<sup>18</sup>. E tutto ciò non più in virtù di un'indicazione marginale del tipo «cantasi come» quello o quell'altro motivo, ma riportando per ciascuna laude e per ogni possibile *contrafactum* il modello in vera e propria notazione musica-

<sup>18</sup> Cfr. F. LUISI, «Ben venga maggio»..., cit., pp. 214-216 e F. LUISI, *In margine...*, cit., pp. 175-180.

le. Laude che, a dire di Padre Serafino, «si usano cantare in Firenze nelle Chiese doppo il Vespro o la Compieta a consolatione e trattenimento de' divoti servi di Dio. Con la propria Musica e modo di cantare ciascuna Laude, come si è usato da gli antichi, et si usa in Firenze».

Il testo non si esprime più con l'aulico verso endecasillabo a cadenza giambica, ma si sviluppa nel metro dell'ottonario piano, con ritmo spondaico ad accentuazione alterna, nel contesto popolare della barzelletta con *refrain*, cioè della forma più popolare possibile di ballata. E appunto il *refrain*, ripetuto a conclusione di ogni stanza, sintetizza l'invito all'imitazione e paventa la rovina dell'anima («Chi non ama Catherina [...] si conduce in gran rovina») ed è un ballo tondo. Il testo, che porta in epigrafe l'indicazione «Laude di Santa Catherina di Fra Serafino Razzi», è il *contrafactum* di un'antica «laude di autore incerto» che ha la seguente ripresa:

Chi non ama te Maria  
e il tuo Figlio, è senza core;  
chi non va dietr' al suo amore  
si conduce fuor di via.

Il testo di Razzi, seguendo il principio della contraffazione, recita come segue:

Chi non ama Catherina  
e 'l suo Sposo è senza cuore;  
chi non va dietro al suo amore  
si conduce in gran rovina.

Tu sei quella Verginella  
che Giesù cotanto amasti,  
Catherina, tu sei quella  
che Giesù nel cor portasti;  
il pastor tuo seguitasti,  
la tua luce, il tuo conforto,  
qual hor pende in croce morto  
e in ver' te sua faccia inchina.

5

10

[Chi non ama Catherina ...]

Per infin da tener anni  
al Signor fu dedicata,  
spregiò il mondo co' suo' inganni,  
onde in cielo hoggì è beata;  
verginela immacolata,  
prega Dio nostro Signore  
che ne doni il santo amore  
e la sua gratia divina.

15  
20

[Chi non ama Catherina ...]

Ascendendo fanciulletta  
le paterne scale, oravi  
Maria madre benedetta  
che del ciel tien hor le chiavi;  
caldamente la pregavi  
ti donassi il suo figliolo,  
caro sposo, unico e solo,  
di tua alma serafina.

25

[Chi non ama Catherina ...]

Dispregiasti i capei biondi  
con il secol stolto e vano,  
tuoi pensier' fur santi e mondi,  
il tuo viver più che humano;  
di Giesù l'inclita mano  
scambiò il cuore a quella santa:  
ora in ciel fa festa e canta  
quella stella mattutina.

30  
35

[Chi non ama Catherina ...]

Le sue sante cicatrici  
gli donò l'eterno sposo:  
lato, mani e piè felici,  
per un don sì glorioso;  
ahimè tristo e doglioso  
che mi trovo sì agghiacciato:  
entra, prego, in quel costato,  
alma mia d'error sentina.

40

[Chi non ama Catherina ...]

Tu sarai monda e lavata  
in quel sangue caro e santo;  
quella vergin poi beata  
ti terrà sotto il suo manto,  
onde in cielo, in festa e canto,  
seco un giorno esulterai,  
di Giesù quando vedrai  
la bellezza alma e divina.

45  
50

[Chi non ama Catherina ...]

Barzelletta in forma grande in versi ottonari; schema delle rime XYYX ABABBCCX (XYYX), DEDEEFFX (XYYX) ecc.

L'intonazione musicale è a due voci (per soprano e contralto stando alle chiavi, ma con l'indicazione *Cantus* e srispettata nella trascrizione n. 2 riportata in appendice) e denota un taglio semplice e omoritmico che certamente dovette sembrare idoneo a Frate Serafino per la diffusione del testo spirituale negli ambienti conventuali e oratoriali<sup>19</sup>. Egli concepì infatti l'intera sua raccolta di laude «a contemplatione delle Monache et altre divote persone»: l'editore Filippo Giunta ne fece omaggio «Alla molto rev. Madre Suor Caterina de' Ricci Sopriora del Ven. Monasterio di San Vincenzio di Prato» sottolineando che le laude «ne gli anni adietro, non solo ne i Monasteri e ne i Conventi da persone date al servizio di nostro Signore Dio, ma nelle compagnie ancora e nelle case private divotamente si cantavano; non è però ancora in tanto venuta meno così lodevole usanza e il modo e uso di cantare le dette laude che alcuni, e massimamente molte sante Vergini rinchiuse, non l'usino ancora più che mai».

<sup>19</sup> Titolo originale della silloge: *Libro Primo delle laudi spirituali da diversi eccell. e divoti autori antichi e moderni composte... Raccolte dal R. P. Fra Serafino Razzi Fiorentino, dell'Ordine de' Frati Predicatori*, in Venetia, ad instantia de' Giunti di Firenze, 1563; la musica è a cc. 23v-24 e il testo a cc. 25-25v (ristampa anastatica Forni, Bologna 1969).



APPENDICE  
(Trascrizione musicale)

## 1. Modo de cantar sonetti

In O. Petrucci, *Frottole libro quarto*, Venezia 1504, c. 14

Adespoto

CANTUS

ALTUS

TENOR

BASSUS

5 (1)

10

1) La prima sezione delimitata dal ritornello si ripete 4 volte per intonare le due quartine. Le terzine si intonano eseguendo il brano da capo alla fine senza tener conto del ritornello. La coda del sonetto (ultimi due versi) si intona sulla prima sezione (miss. 1-8).

## 2. Chi non ama Catherina

(si canta sull'aria di: Chi non ama te Maria)

In S. Razzi, *Libro primo delle laudi spirituali*, Venezia 1563, cc. 23v - 25

Autore incerto

CANTUS

TENOR

5

10

15

20

25

30

Questo saggio si prefigge lo scopo di tracciare una sommaria, parziale analisi (per l'esigenza di rispettare dei precisi limiti spazio-temporali e anche perché, data l'importanza e il fascino del personaggio, un eccessivo allargamento dell'indagine storico-letteraria potrebbe condurre a un'analisi troppo superficiale, poiché onnicomprensiva) dell'attenzione rivolta a santa Caterina nel corso del Cinquecento e del Seicento, in quell'età, cioè, che solo in senso lato, possiamo definire della *Controriforma*. Se si considera, infatti, la revisione semantico-storiografica del termine operata prima da Hubert Jedin, sacerdote cattolico e professore universitario in Germania, nel fondamentale saggio *Katolische Reformation oder Gegenreformation* pubblicato nel 1946<sup>1</sup>, fatta propria e corredata da alcune significative testimonianze probatorie da Delio Cantimori in *Riforma Cattolica* del 1946<sup>2</sup>, sarebbe più corretto parlare di «fortuna» – naturalmente intesa nel senso storiografico del termine – di santa Caterina nell'ambito della *Riforma cattolica* stessa.

Con tale definizione s'intende rappresentare quel processo di revisione e di rinnovamento interno alla Chiesa, invocato e in alcuni ca-

<sup>1</sup> Cfr. H. JEDIN, *Katolische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Verlag Joseph Stocker, Luzern 1946, tradotto in italiano per la prima volta nel 1958; cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Morcelliana, Brescia 1958.

<sup>2</sup> Cfr. D. CANTIMORI, *Riforma Cattolica*, in «Società», 1946, pp. 820-834.

si tentato prima della predicazione di Lutero e continuato poi, parallelamente all'affermarsi del protestantesimo<sup>3</sup>. L'esigenza di una rigenerazione spirituale della Chiesa è avvertita – secondo Jedin e Cantimori – già in epoca medievale soprattutto in Italia e in Spagna e il Concilio di Trento altro non rappresenterebbe se non una tappa di un lungo e tortuoso cammino interno alla Chiesa, che può essere, altresì, definito *Riforma cattolica* ed i suoi decreti altro non sarebbero se non «la formulazione giuridica di idee che da lungo tempo premevano per uscire alla luce del sole, un equilibrio fra le esigenze e le esperienze delle nazioni e la tradizione della curia. Non sono l'ideale, ma l'applicazione di esso alle situazioni reali, un compromesso»<sup>4</sup>.

Dal punto di vista dell'analisi dell'attenzione rivolta a santa Caterina nell'ambito della *Riforma cattolica*, appare essenziale considerare come esponenti di spicco di questa corrente di pensiero e di azione ecclesiale, quali Ignazio di Lojola, Teresa d'Avila e Carlo Borromeo, nelle rispettive missioni di fondatore e di riformatrice di ordini religiosi e di vescovo, indicarono la Santa senese come modello pregnante di fede e di carità cristiana e come ne fossero profondamente ispirati<sup>5</sup>. Ella è, difatti, considerata alla stregua di un'antesignana di alcune idee guida della *Riforma cattolica*: l'amore e l'obbedienza nei confronti della Chiesa universale e del Papa, il rinnovamento e la crescita spirituale sia della Chiesa gerarchica sia del popolo dei fedeli e la moralizzazione dei costumi del «popolo di Dio»<sup>6</sup>.

La lettura dell'*Epistolario* e della *Vita* della Santa senese contribuisce, difatti, alla formazione spirituale delle prime generazioni della Compagnia di Gesù. Ignazio di Lojola s'ispira alla dottrina del discernimento degli spiriti e dell'amore messo a servizio per la Chiesa e per il Papa che sono tratti fondamentali della teologia cateriniana. Caterina è, inoltre, la Santa – come scrive Lancisio, gesuita polacco

<sup>3</sup> Cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma?*, cit., pp. 66; D. CANTIMORI, *art. cit.*, pp. 829-830.

<sup>4</sup> Cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma?*, cit., p. 31.

<sup>5</sup> Cfr. G. MUCCI, *L'influsso di S. Caterina sulla formazione spirituale della Compagnia di Gesù*, in «Rivista di ascetica e mistica», III (1978), pp. 246-263; P. BROWN, *Il culto dei santi*, Einaudi, Torino 1983.

<sup>6</sup> Cfr. G. MUCCI, *op. cit.*, p. 252.

della generazione successiva al fondatore dell'ordine – «che la nostra Compagnia, specialmente in Italia, venera con particolare culto come colei che nella sua vita, nei suoi costumi e nella sua attività tenne sempre quel modo di vivere e di agire che la nostra Compagnia ordina anche a noi di tenere»<sup>7</sup>.

Per la grande riformatrice carmelitana Teresa d'Avila, santa Caterina è maestra di vita e di spiritualità cristiana da cui discende l'esortazione alle sue consorelle affinché imitino la Santa senese, quale modello di perfezione nella fede<sup>8</sup>.

Al patrocinio spirituale di Caterina, inoltre, Carlo Borromeo, vescovo di Milano, affida la nascente Arciconfraternita del Santissimo Sacramento da lui istituita nel 1583<sup>9</sup>.

Si tratta solo di esempi parziali ma significativi per valutare l'incidenza e la rappresentatività di Caterina nell'ambito della *Riforma cattolica* e il ricorso quindi alla figura della Santa come precorritrice dei tempi, latrice di quella tensione escatologica di rinnovamento spirituale che avrebbe coinvolto a fondo la Chiesa nel XVI e nel XVII secolo<sup>10</sup>.

La ripresa del mito cateriniano nella prima età moderna sarebbe valutabile da molteplici punti di vista. Operando una volontaria delimitazione del campo d'indagine nella consapevolezza del troppo veloce fluire del tempo, in queste pagine intendo soffermarmi su alcuni aspetti più sintomatici della «fortuna» di Caterina, ma di certo non esaustivi: la pubblicazione delle *Epistole*, la stesura delle *Vite* della Santa ed un breve e conclusivo cenno all'iconografia cateriniana secondo i canoni simbolici elaborati dalla Chiesa postridentina.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>8</sup> Cfr. TERESA D'AVILA, *Urbis et orbis*, 1969, pp. 357-361.

<sup>9</sup> Cfr. G. NICODEMI, *I quadri dell'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento nel Duomo di Milano*, Milano 1935, p. 9; H. JEDIN, *Carlo Borromeo*, Roma 1971.

<sup>10</sup> Sulla *Riforma cattolica*, cfr. M. BENDISCIOLI-M. MARCOCCHI (a cura di), *Riforma cattolica. Antologia di documenti*, Studium, Roma 1963; M. MARCOCCHI, *La Riforma Cattolica. Documenti e testimonianze*, Morcelliana, Brescia 1967; E. ISELOH-J. GLAZIK-H. JEDIN, *Reformation, katolische Reformation und Gegenreformation*, Wien 1967.

Da questa breve analisi è, quindi, purtroppo esclusa – sperando di poter recuperare in altro contesto questo «vizio d'origine» della mia ricerca sul mito di santa Caterina nel XVI e XVII secolo – la letteratura devozionale e popolare, la cosiddetta «letteratura delle lacrime», nella quale pur si ritrovano molteplici richiami alla figura della Santa senese<sup>11</sup>.

Nel XVI secolo furono stampate più volte nella penisola italiana le opere di santa Caterina da Siena.

Le *Epistole* dettate dalla Santa stessa ai suoi discepoli e poi raccolte da essi furono pubblicate a Venezia nel 1500 dal celeberrimo stampatore romano Aldo Manuzio<sup>12</sup>. Questa versione delle *Lettere* riscosse un notevole successo tanto che vi furono tre ristampe dell'opera (nel 1548, 1562 e 1584), peraltro sostanzialmente identiche all'*editio princeps* curata da Manuzio, rispettando, così, un espresso desiderio dello stampatore romano<sup>13</sup>.

Lo studioso Eugène Dupré Theseider nell'introduzione all'edizione critica delle *Lettere* di Caterina, da lui curata e pubblicata nel 1940, avrebbe, poi, definito l'edizione di Manuzio «la prima vera raccolta delle lettere e la più completa che si avesse mai»<sup>14</sup>.

Aldo Manuzio nella dedica dell'opera al cardinale senese Francesco Piccolomini descrive le motivazioni che l'hanno indotto a pubblicare le *Lettere* di Caterina: «havendo la dicta vergine scritto de molte epistole ha summi Pontifici e Cardinali circa la reformatione della Chiesa», leggendole «si po pensare che siano scripte più presto alli Pontifici delli tempi nostri che a quelli de allhora»<sup>15</sup>.

Manuzio esprime, in tal modo, l'ansia di riforma che anima la Chiesa cinquecentesca e vede in Caterina una fonte autorevole alla

<sup>11</sup> Cfr. M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana. Secoli XIII-XX*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984.

<sup>12</sup> Cfr. A. MANUTIO (a cura di), *Epistolae devotissimae de Sancta Catharina da Siena*, in casa de Aldo Manutio, Venetia 1500.

<sup>13</sup> Cfr. A. MANUTIO, *Aldo Manutio editore: dediche prefazioni note ai testi*, Il Polifilio, Milano 1975.

<sup>14</sup> Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER (a cura di), *Epistolario di Santa Caterina da Siena*, Tipografia del Senato, Roma 1940, p. LXVII.

<sup>15</sup> Cfr. A. MANUTIO (a cura di), *Epistolae devotissimae de Sancta Catharina da Siena*, cit., dedica.

quale fare riferimento per stimolare un processo di rinnovamento spirituale e dei costumi. Esorta, quindi, il cardinale Piccolomini – già membro di una commissione incaricata da Alessandro VI nel 1497 di redigere un progetto di riforma della Chiesa – a portare l'epistolario cateriniano al Pontefice perché ne illustri il contenuto ai cardinali e «se faceva quanto per la dicta vergine inspirata dal Spirito Santo è stato scritto per la reformatione de la sposa de Christo»<sup>16</sup>.

La considerazione dell'attualità del messaggio della Santa senese a favore della riforma della Chiesa indusse il teologo domenicano Ambrogio Catarino Politi, figura peraltro centrale nella discussione relativa alla definizione dogmatica tridentina (prese, infatti, parte al Concilio di Trento soprattutto in qualità di teologo di Paolo III<sup>17</sup>), a pubblicare nel 1524 una *Vita* di santa Caterina da Siena<sup>18</sup>.

Appare in questo contesto superfluo, soprattutto per la notorietà della figura in questione, soffermarsi sulla parabola biografica di Catarino. È, non di meno, necessario ricordare come egli, senese di nascita (nacque, infatti, a Siena nel 1484), giurista di formazione, arrivasse a Firenze nel 1515 a soli tre anni dalla conclusione della travagliata vicenda storica della Repubblica Fiorentina, caratterizzata nei primi quattro anni della sua esistenza dalla figura di Gerolamo Savonarola<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, La Civiltà Cattolica, Roma 1910, p. 71.

<sup>18</sup> Cfr. A. CATARINO POLITI, *Vita miracolosa della serafica santa Caterina da Siena*, Marche di Giovanni Landi, 1562. Su Catarino Politi, cfr. J. SCHWEITZER, *Ambrosius Catarinus Politus (1484-1553). Ein Theologe des Reformations Zeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, Aschendorff, Münster 1910; F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen gegen Luthers*, Breisgau, Freiburg 1912; L. SCARINCI, *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio catarino*, Città del Vaticano 1974; D. SCARAMUZZI, *Le idee scotiste di un grande teologo domenicano del Cinquecento: Ambrogio Catarino*, Vallecchi, Firenze 1933; S. LO RE, *Ambrogio Catarino Politi e alcuni retroscena delle sue controversie (in margine al processo Morone)*, in M. ROSA (a cura di), *Eretici esuli e indemoniati nell'età moderna*, Olschki, Firenze 1998.

<sup>19</sup> Cfr. J. SCHWEITZER, *op. cit.* Sulla repubblica savonaroliana, cfr. R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla Repubblica al principato*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3-20; A. D'ADDARIO, *Alle origini dello Stato Moderno in Italia. Il caso toscano*, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 79-98; D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1970.

Catarino visse a Firenze in ambiente piagnone (in quell'ambiente politico-religioso vicino al domenicano ferrarese, priore del convento di San Marco e poi dopo la morte di questi, intercorsa nel 1498, erede dei suoi ideali) e venne di conseguenza a contatto sia con il repubblicanesimo savonaroliano, sia con la tensione escatologica e millenaristica che animava le famose prediche di fra' Girolamo contro Alessandro VI<sup>20</sup>. Così Politi divenne fautore delle idee sostenute con tanta veemenza da Savonarola, soprattutto della sua ansia riformatrice (anche se in parte se ne sarebbe distaccato verificando la falsità di alcune sue profezie, così come emerge dal *Discorso contra la dottrina et le profezie di Fra' Girolamo Savonarola* pubblicato da Catarino nel 1548<sup>21</sup>), tanto che il 5 aprile del 1517 entrò nell'ordine domenicano proprio a San Marco<sup>22</sup>.

Giureconsulto, studioso della Scrittura e tomista di chiara fama, Catarino si fece presto conoscere come teologo e polemista, pubblicando nel 1520 l'*Apologia per la verità, per la fede contro gli empi e pestilissimi dogmi di Martin Lutero*<sup>23</sup>.

La *Vita* di santa Caterina scritta da Catarino Politi è dedicata «a tutte le venerande e dilette madri e suore» dell'ordine domenicano perché traggano esempio di perfezione di virtù cristiane dalla narrazione biografica della Santa<sup>24</sup>. L'opera, che si svolge secondo il medesimo ordine cronologico e la divisione in tre libri seguiti da Raimondo da Capua nella *Legenda Maior*, è scritta in volgare<sup>25</sup>. L'autore intende, quindi, rivolgersi a un più ampio pubblico di lettori: ad ogni cristiano, cioè, interessato a comprendere il «presente stato della Chiesa»<sup>26</sup>. La Caterina che emerge dall'opera di Politi è, come ap-

<sup>20</sup> Cfr. J. SCHWEITZER, *op. cit.*; L. POLLIZZOTTO, *The elect nation. The savonarolan movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994.

<sup>21</sup> Cfr. A. CATARINO POLITI, *Discorso contra la dottrina et le profezie di fra' Girolamo Savonarola*, Gabriel Giolito, Venetia 1548.

<sup>22</sup> Cfr. J. SCHWEITZER, *op. cit.*

<sup>23</sup> A. CATARINO POLITI, *Apologia pro veritate catholicae et Apostolicae fidei adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata*, Florentiae 1520.

<sup>24</sup> Cfr. A. CATARINO POLITI, *Vita miracolosa della serafica santa Caterina da Siena*, cit., proemio.

<sup>25</sup> *Ibid.*; cfr. RAIMONDO DA CAPUA, *Vita di santa Caterina da Siena*, Basilica Catheriniana, Siena 1969.

<sup>26</sup> A. CATARINO POLITI, *Vita miracolosa della serafica santa Caterina da Siena*, cit., proemio.

pare da una lettera che Ella scrive al suo confessore Raimondo da Capua pubblicata da Catarino stesso, tutta intenta ad operare per la «renovatione ed esaltatione» della Chiesa. Secondo la Santa senese la sua epoca è caratterizzata, difatti, dall'abbondanza di vizi, sia «nelli suditi e [...] si nel corpo della Santa Chiesa e si nell'universale corpo della religione cristiana»<sup>27</sup>.

Caterina esorta, di conseguenza, Urbano VI ad operare per il rinnovamento morale e materiale della Chiesa<sup>28</sup>.

In una medesima condizione critica e caotica si trovava, secondo Catarino, la Chiesa del suo tempo<sup>29</sup>. L'eccessivo interesse degli ecclesiastici per i beni materiali e mondani era, per il teologo e polemista domenicano, la causa della degenerazione dei costumi; così come la loro scarsa attenzione alla pastorale e la mancata dedizione alla pratica misericordiosa dell'amore cristiano favoriva i «turchi» e gli «eretici», in sostanza i nemici della sposa di Cristo<sup>30</sup>. Catarino è persuaso, d'altro canto, che una tale e pur difficile situazione non fornisca «giusta cagione per negare la fede e essere heretico, ma [...] che è fortissimo fondamento credere che colmo el sacho e Dio ne verrà gagliardo con la spada»<sup>31</sup>. Politi crede, secondo l'esempio positivo e coraggioso offerto da santa Caterina, nella possibilità di rinnovare profondamente la Chiesa. Questo compito spetterebbe, in primo luogo, al Papa, coadiuvato, però, dall'intero collegio cardinalizio<sup>32</sup>. Emerge da tali affermazioni l'ideale savonaroliano del «Pastor angelicus», del capo della Chiesa che si prodiga con tutta convinzione per la rigenerazione morale e la ristrutturazione del «Corpo mistico di Cristo»<sup>33</sup>. Catarino condanna, inoltre, le divisioni interne alla Chiesa ed

<sup>27</sup> *Ibid.*; P. MISCIATTELLI (a cura di), *Le lettere di Santa Caterina da Siena, con note di Niccolò Tommaseo*, Giunti, Bentivoglio, Siena 1922, vol. IV, lettera CCXCI, p. 224.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> A. CATARINO POLITI, *Vita miracolosa della serafica santa Caterina da Siena*, cit., ff. 68-69.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, ff. 73-75.

<sup>33</sup> Cfr. R. DE MAIO, *Savonarola, Alessandro VI e il mito dell'Anticristo*, in «Rivista storica italiana», LXXXII (1970), p. 555.

in particolare esprime il suo disappunto circa la disputa fra francescani e domenicani in relazione alle stimmate di Caterina, disputa animata, più che da dissidi teologici, da odi di parte e da fanatismo<sup>34</sup>.

I due temi principali nell'opera di Politi, considerati poi come i veri obiettivi di santa Caterina, sono, infatti, la riforma e l'unità della Chiesa, che così come aveva fatto la Santa senese devono essere perseguiti con forza, in particolar modo in quel momento, al fine di difendere la cristianità dal «morbo luterano». La Caterina di Politi è, in definitiva, vista secondo il controverso modello delle «sante vive», modello operante fino al 1530, anno in cui con l'incoronazione a Bologna di Carlo V da parte di Clemente VII si ritiene che sia raggiunta in modo definitivo la pacificazione universale<sup>35</sup>.

Caterina è una donna intraprendente concentrata in un'azione politica volta a salvaguardare un assetto unitario della Chiesa, latrice di un messaggio di rinnovamento spirituale e dotata di una capacità di predizione e di comprensione dei futuri avvenimenti politici.

Di tutt'altro stampo e rispondente a una diversa ispirazione generale è la *De gesti heroici e della vita meravigliosa della serafica sancta Caterina da Siena* pubblicata del 1624 dalla poetessa veneziana Lucrezia Marinelli, una delle prime donne autrice di poemi eroici, di trattati di storia e filosofia (dopo gli isolati esempi cinquecenteschi di Vittoria Colonna e Gaspara Stampa)<sup>36</sup>. La Marinelli, considerata da Benedetto Croce come una delle prime «donne propriamente letterate gareggianti con gli uomini letterati nel comporre poemi, favole drammatiche,

<sup>34</sup> Cfr. A. CATARINO POLITI, *Vita miracolosa della serafica santa Caterina da Siena*, cit., ff. 68-69. Le stimmate di santa Caterina saranno riconosciute ufficialmente, secondo la narrazione di Caterina stessa riportata da Raimondo da Capua, solo nel 1630. Cfr. D. GIUNTA, *L'immagine di Santa Caterina da Siena dagli ultimi decenni del Trecento ai giorni nostri*, in L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, I, *L'immagine*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 79-80.

<sup>35</sup> Sul modello delle «sante vive», cfr. M. KING, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1981; G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile fra Quattrocento e Cinquecento*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990.

<sup>36</sup> Cfr. L. MARINELLI, *De gesti heroici e della vita meravigliosa della serafica S. Caterina da Siena*, Barezzo Barezzi, Venezia 1624. Su Lucrezia Marinelli cfr. A. SUPERBI, *Trionfo glorioso d'eroi illustri et eminenti dell'inclita et meravigliosa città di Venetia, li quali fiorirono nelle dignità ecclesiastiche, nell'armi e nelle lettere*, Venetia 1628, p. 144; G. CONTI ODERISIO, *Donna e società nel Seicento*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 50-57.

canzonieri»<sup>37</sup>, aveva preso parte alla cosiddetta *querelles des femmes* avviata più di un secolo prima da Christine de Pizan, volta a confutare la tesi dell'inferiorità naturale delle donne nei confronti degli uomini e della loro inadeguatezza ad avere accesso al mondo della cultura<sup>38</sup>. Condizioni storiche e sociali avverse e la carenza d'istruzione avrebbero determinato, per la Pizan, lo svantaggio sostanziale delle donne rispetto agli uomini; ma non certo una loro scarsa attitudine naturale<sup>39</sup>. La Marinelli nel suo scritto *La nobiltà e l'eccellenza delle donne* sostiene la tesi della Pizan contro le proposizioni affermate da Giuseppe Passi nel 1599 in *De' donneschi difetti* e contro il clima di misogonia imperante nel primo Seicento<sup>40</sup>. La Caterina che emerge nell'opera della Marinelli risente di questi presupposti polemici relativi alla condizione femminile. È una donna determinata che supera le insidie e i pregiudizi del tempo (le pressioni familiari, ad esempio, favorevoli a una sua scelta matrimoniale e radicalmente avverse al suo ingresso nell'ordine domenicano) per seguire la sua profonda vocazione religiosa e donarsi completamente a Cristo e alla Chiesa<sup>41</sup>. È una Caterina che, inoltre, sa rovesciare i condizionamenti socio-culturali imposti alle donne per raggiungere un alto discernimento nella teologia. La Marinelli sembra quasi tracciare una figura di Caterina che anticipa il riconoscimento tributato da Paolo VI nel 1970 alla santa con il titolo di «Dottore della Chiesa universale»<sup>42</sup>. La vita di san-

<sup>37</sup> Cfr. B. CROCE, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Laterza, Bari 1968, pp. 162-163.

<sup>38</sup> Cfr. B.S. ANDERSON-J.P. ZINSSER, *Le donne in Europa. IV. Nella città moderna*, Laterza, Bari 1993, pp. 185-186.

<sup>39</sup> *Ibid.* Sulla *querelle des femmes* cfr., anche, G. DUBY-M. PERROT, *Storia delle donne dal Rinascimento all'età moderna*, Laterza, Bari 1991, pp. 119-154; M. KING, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1981, pp. 210-220; G. CONTI ODERISIO, *op. cit.*, pp. 50-57.

<sup>40</sup> Cfr. L. MARINELLI, *La nobiltà e l'eccellenza delle donne co' difetti e i mancati de' gli huomini*, G.B. Ciotti, Venezia 1600; G. PASSI, *I donneschi difetti nuovamente riformati*, Giacom'Antonio Somasco, Venetia 1601; sul clima generale di misogonia imperante nell'epoca confronta anche L. DOLCE, *Dialogo de la institution delle donne*, Gabriel Giolitto de' Ferrari, Venetia 1545.

<sup>41</sup> Cfr. L. MARINELLI, *De gesti heroici et della vita meravigliosa della serafica S. Caterina da Siena*, cit.

<sup>42</sup> *Ibid.* Cfr. anche PAOLO VI, *Lettera apostolica con la quale è proclamata Santa Caterina da Siena dottore della Chiesa. Traduzione dal latino del padre Giacinto D'Ursò*, Cantagalli, Siena 1989.

ta Caterina scritta da Lucrezia Marinelli non sembra affatto un'opera agiografica composta per esaltare le virtù eroiche della Santa, ma piuttosto un romanzo in cui viene dato risalto ad una donna eccezionale<sup>43</sup>. Nonostante ciò, quest'opera risente della nuova temperie culturale conseguente al Concilio di Trento<sup>44</sup>.

Nei decreti tridentini, infatti, era stata regolamentata la predicazione che veniva sottoposta al controllo diocesano ed erano state «vietate» le esternazioni mistiche e le profezie<sup>45</sup>. Lo stato di perfezione nella santità – così come emerge dalle decisioni prese dai padri conciliari – per le donne è considerato nuovamente quello claustrale, di raccoglimento estatico e di isolamento personale nella preghiera<sup>46</sup>. Tale cambiamento del modello agiografico in conformità alle disposizioni tridentine influenza l'opera della Marinelli.

Caterina non è più come nella *Legenda Maior* di Raimondo da Capua la donna d'azione che viaggia attorniata da molti seguaci che assistono ai suoi miracoli<sup>47</sup>; ma è una mistica nelle pareti di un convento che parla soltanto con le sue consorelle e prega da sola nella sua stanza<sup>48</sup>. Sarebbe, altresì, interessante rilevare come questo cambiamento del modello agiografico abbia influito sull'iconografia cateriniana. Ci sarebbe molto da dire a riguardo poiché santa Caterina fu molto rappresentata nel corso del sedicesimo e diciassettesimo secolo<sup>49</sup>.

Vorrei segnalare come nell'opera del pittore senese che visse fra la seconda metà del Cinquecento e i primi anni del Seicento, Fran-

<sup>43</sup> Cfr. L. MARINELLI, *De gesti heroici et della vita meravigliosa della serafica santa Caterina da Siena*, cit.

<sup>44</sup> Cfr. D. CANTIMORI, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in «Rivista storica italiana», 1936, pp. 41-69.

<sup>45</sup> Cfr. H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1962-1963; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, Paris 1938; AA.VV., *Concilium Tridentinum. Diarorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Herder, Freiburg 1901.

<sup>46</sup> Cfr. R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XI (1977), pp. 139-160.

<sup>47</sup> Cfr. RAIMONDO DA CAPUA, *op. cit.*

<sup>48</sup> Cfr. L. MARINELLI, *De gesti heroici et della vita meravigliosa della serafica Santa Caterina da Siena*, cit.

<sup>49</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*

cesco Vanni (1563-1610), siano presenti tutti i caratteri di questa nuova atmosfera culturale e artistica posttridentina<sup>50</sup>.

Vanni pubblicò insieme a Pieter De Jode nel 1597 (l'opera è dedicata, peraltro, a Cristina di Lorena, moglie del granduca di Toscana) la prima *Vita* figurata della Santa senese<sup>51</sup>. Quest'opera è rappresentativa della transizione dall'intellettualismo astratto umanista alla concreta visione del simbolo che avviene nelle arti figurative dopo il Concilio di Trento. Emerge dall'opera di Vanni un'immagine estatica, meditativa di Caterina raccolta in preghiera e rappresentata in posizione frontale con le mani incrociate sul petto<sup>52</sup>. Caterina è spesso raffigurata nell'iconografia posttridentina con un crocifisso gigliato, con un rosario, con una corona d'oro o di spine sul capo, insieme al cuore di Gesù e a volte con un libro. Tutti questi simboli denunciano l'emergere di sensibilità nuove in una stagione dello spirito che della santità privilegia soprattutto la dimensione devozionale<sup>53</sup>.

Per concludere, si può affermare come vi sia stata una sostanziale attenzione in molteplici direzioni alla figura di santa Caterina nell'età della *Controriforma* o meglio della *Riforma cattolica*; ma come della figura della Santa senese siano stati evidentemente sottolineati gli aspetti che erano maggiormente in sintonia con la sensibilità religiosa e culturale del momento e con le esigenze di riaffermazione dogmatica e pastorale della Chiesa cattolica.

<sup>50</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Caterina da Siena nei disegni di Francesco Vanni incisi da Peter de Jode*, con prefazione di G. Cavallini, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma 1980. Sugli aspetti biografici di Francesco Vanni, cfr. G. BIANCHI BANDINELLI, *Vita del pittore Francesco Vanni*, in «Bollettino senese di storia patria», I (1942), pp. 1-41.

<sup>51</sup> Cfr. F. VANNI-P. DE JODE, *Vita illustrata di Santa Caterina da Siena*, ristampa anastatica a cura di Lidia Bianchi, cit. (L. BIANCHI, *Caterina da Siena nei disegni di Francesco Vanni incisi da Peter de Jode*, cit.).

<sup>52</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*

<sup>53</sup> *Ibid.*



XVIII. PROBLEMI DI ICONOGRAFIA CATERINIANA  
IN POLONIA

MARIA ADELAIDE MONGINI

Questa mia comunicazione non è la relazione ordinata e conclusiva di una ricerca, ma la presentazione di un lavoro in corso, di un cantiere di cui si vedono solo le fondamenta e di cui non si ha ben chiaro l'approdo finale. Molti sono i punti oscuri, le domande non risolte, i possibili percorsi di ricerca, quello che si dovrebbe approfondire, analizzare, sapere. Non mi ritengo una esperta del tema, tanto più che, lavorando in un Paese straniero, mi erano e in parte ancora mi sono ignote molte realtà che per la gente del posto sono ovvie ed elementari o la cui conoscenza fa parte del normale *curriculum* di studi: strumenti bibliografici, biblioteche, archivi, istituti di ricerca, centri di documentazione. Cominciare a vivere e a lavorare all'estero è un po' come partire da zero, un ritornare alle «elementari», abbandonando le proprie presunte conoscenze e sicurezze.

Il mio studio è partito da un approccio globale al tema, cioè dall'inventariazione di tutto quello che riguarda la figura di Caterina in Polonia dalla canonizzazione al XVIII secolo, con uno sguardo anche ai secoli XIX e XX: chiese o conventi a lei dedicati, altari, quadri, statue, oggetti sacri o di devozione, testi letterari e documenti d'archivio, una ricerca ancora non finita, ma, direi, ormai a buon punto, mirata ad avere un quadro generale della conoscenza e del culto della Santa senese in terra polacca. Mi sono limitata ai territori dell'attuale Polonia, per evidenti difficoltà di accedere alle testimonianze e ai territori situati ad est dei confini odierni. Il limite del XVIII seco-

lo, peraltro poi valicato, è dovuto al fatto che al termine di esso finisce l'indipendenza polacca e i suoi territori vengono smembrati tra Austria, Prussia e Russia con conseguenze e sviluppi differenti.

Attualmente, a quel che mi risulta, non ci sono in Polonia chiese dedicate a santa Caterina da Siena: anticamente erano a lei dedicate la chiesa del soppresso convento dei domenicani di Krasnybór, facente parte della provincia Lituana<sup>1</sup>, e quelle dei soppressi monasteri femminili di Piotrków Trybunalski del 1627, dedicazione cambiata in seguito alla riconsacrazione dopo un incendio avvenuto nello stesso XVII secolo<sup>2</sup>; di Kamieniec Podolski (Ucraina) del 1615, dal quale le monache furono scacciate nel 1672 dai turchi, e di Leopoli, del 1627, distrutto da un incendio nel 1732<sup>3</sup>. Dagli atti dei capitoli provinciali domenicani risulta che entrambi i conventi di Krasnybór e di Piotrków Trybunalski ottennero il permesso di usare un sigillo con la semplice figura di Caterina (quello di Krasnybór<sup>4</sup>) e con la stigmatizzazione della Santa (il monastero di Piotrków Trybunalski<sup>5</sup>). Se poche erano le chiese a lei dedicate e delle cappelle certa è solo quella nella chiesa domenicana di Cracovia, molti di più erano gli altari, almeno nelle chiese domenicane, senza contare le figure di Caterina legate al culto del rosario sparse in tutto il territorio della Polonia.

Il materiale iconografico raccolto (più di 350 tra fotografie, carte di inventario e dati) permette di accostarsi con buona approssimazione alla storia e alle forme del culto di Caterina in Polonia; si potrebbe forse parlare anche di geografia cateriniana, benché la sto-

<sup>1</sup> Cfr. J. KŁOCZOWSKI, *Zakony męskie w Polsce w 1772 r.*, Lublin 1972, p. 99, tav. 17.

<sup>2</sup> Cfr. S. CHODYŃSKI, *Klasztor Panien Dominikanek w Piotrkowie*, Włocławek 1914, p. 18.

<sup>3</sup> Cfr. S. BARĄCZ, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. II, Leopoli 1861, pp. 517-520.

<sup>4</sup> Cfr. *Acta Capituli Vilnensis Provinciae Liithuanae S. Angeli Custodis Sacri Ordinis Praedicatorum in conventu Vilnensi S. Spiritu celebrati. 21 Junii Anno Dni 1681*: concessioniones, 4to; dattiloscritto lasciato dal padre R.F. Madura O.P. e custodito dal prof. J. Kłoczowski, Università Cattolica di Lublino.

<sup>5</sup> Cfr. *Acta congregationis intermediae Gidlensis anno Domini 1637. 29. IX*: concessioniones, 3: «Concedimus sororibus nostris conventus Petricoviensis sigillum S. Catharinae Senensis cum stigmatibus»; dattiloscritto lasciato dal padre R.F. Madura O.P. e custodito dal prof. J. Kłoczowski, Università Cattolica di Lublino.

ria polacca dal XVII secolo in poi con tutte le sue guerre, invasioni e quello che ne consegue in razzie, distruzioni e ricostruzioni, non la renda affatto sicura: per esempio una pianeta polacca con la Madonna del rosario e i santi Domenico e Caterina si trova in Svezia dalla seconda metà del XVII secolo, sicuramente in seguito alla guerra con gli svedesi cominciata nella prima metà del XVII secolo nelle terre settentrionali e culminata con l'invasione, chiamata «diluvio svedese», di quasi tutto il territorio polacco verso la metà del secolo. Anche le prime e più interessanti testimonianze iconografiche su Caterina si trovano ora smembrate e solo in parte conservate, in musei lontani dal luogo di origine e di destinazione.

In base al materiale raccolto non c'è traccia della conoscenza e del culto di Caterina in Polonia prima della canonizzazione; veramente fr. Tommaso da Siena, Caffarini, nella sua deposizione al *Processo Castellano* e nel *Libellus de Supplemento*, parlando della diffusione del culto di Caterina nel primo quarto del XV secolo, accenna anche alla presenza di immagini della nuova beata in Polonia<sup>6</sup> e fra i vari testimoni del processo appare anche un certo Martino Polacco, domenicano vissuto tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo a Venezia nei conventi dei SS. Giovanni e Paolo e di S. Domenico: la sua testimonianza però riguarda il culto esistente a Venezia ed è piuttosto generica<sup>7</sup>.

Le prime notizie «polacche» su Caterina si trovano negli atti dei Capitoli Provinciali della Provincia Polacca praticamente subito dopo la sua canonizzazione: nel Capitolo di Głogów, in Slesia, del 1462, si parla della necessità di fissare la festa con le relative indulgenze in onore della nuova santa nella prima domenica di maggio<sup>8</sup>; invece nei

<sup>6</sup> Cfr. M.H. LAURENT, *Il Processo Castellano*, in *FVSCSH*, IX, Milano 1942, p. 93; T. ANTONII DE SENIS «CAFFARINI», *Libellus de Supplemento*, Roma 1974, p. 407.

<sup>7</sup> Cfr. M.H. LAURENT, *op. cit.*, p. 361.

<sup>8</sup> Cfr. *Acta Capitularum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, I (1225-1600), a cura di: R.F. Madura O.P., Roma, 1972, p. 67: «Item quod de S. Catharina virgine de Senis ordinis nostri fiat festum totum duplex, quod festum in prima dominica maii per sanctissimum d.n. papam Pium modernum in ecclesia celebrari institutum est et sunt illa die septem anni indulgentiarum et toties quadragenae ipsius Pii, ecclesias ordinis nostri visitantibus».

Capitoli di Warka (1468) e Leopoli (1470) si trova una breve vita di Caterina da unire al martirologio e ai calendari domenicani, con la raccomandazione di ricordare la santa durante la recita del mattutino e dei vesperi. Della vita di Caterina si ricorda in modo particolare il voto di verginità fatto a sette anni, le molte visioni e rivelazioni, lo sposalizio mistico, la stigmatizzazione, la dottrina di cui rifulgeva per le numerose lettere e i libri, infine le lotte sostenute col maligno<sup>9</sup>. Caterina viene subito inserita tra i maggiori santi dell'Ordine<sup>10</sup>, ma la sua figura, al di fuori dell'ambito domenicano, è praticamente sconosciuta almeno fino alla metà del XVI secolo: nei libri liturgici editi a Cracovia non se ne fa menzione alcuna, il primo a ricordarla è il Messale Romano del 1586<sup>11</sup>.

Il maggiore centro domenicano in Polonia si trovava a Cracovia, sede anche di uno *Studium Generale*, ed è lì che l'introduzione della nuova festa si traduce subito nella dedicazione di una cappella alla santa consorella con relativo altare e trittico: non essendosi conservata

<sup>9</sup> Cfr. *Acta Capitulorum...*, cit., pp. 86-87 (Varcae 1468): «Romae: S. Catharinae virginis. Haec de civitate Senensi provinciae Hetruriae oriunda, septimo suae aetatis anno virginitatem suam Domino dedicavit, postea in adolescentia sanctae conversationis habitum de poenitentia B. Dominici assumpsit, quae crebris revelationibus et apparitionibus a Domino Jesu Christo sibi factis, et ab ipso visibiliter annulo desponsata, dolorumque Christi ac vulnerum particeps effecta, vitam ab omni mortali crimine duxit immunem. tandem multis clarens miraculis, multarum etiam epistolarum et librorum doctrina refulgens diabolique plurima tentamenta et verbera superans anno aetatis 33 Romae quievit 3 Kalend. maii et in ecclesia S. Mariae super Minervam est sepulta. Dominus autem Pius papa 2, qui eam sanctorum cathalogo adscripsit, mandavit festum ipsius prima dominica maii perpetuis temporibus solemniter celebrari. totum duplex». Le stesse parole si ripetono nel capitolo di Leopoli (1470): *ibid.*, pp. 98-99.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 87 (Varcae 1468): «Oratio: Deus qui ecclesiam tuam sanctorum tuorum Petri, Thomae, Vincentii et Catharinae meritis illustrare dignatus es et doctrinis, praesta quaesumus, ut eorum semper intercessionibus adiuvemur, quorum commemoratione laetamur. per Dominum nostrum».

<sup>11</sup> Cfr. H. WĄSOWICZ, *Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy XVI wieku*, Lublin 1995. Informazioni fornitemi a voce dal dott. Wąsowicz: nel *Missale Romanum PII V*, Venetiis 1586: 29 - IV. Petri M., Commemoratio s. Catharinae Sen. V.; nei Messali Romani di Clemente VII del 1615 e Urbano VIII del 1649, santa Caterina non appare; in *Missae Propriae*, Cracoviae 1605: 29 - IV Comm. s. Catharinae Senensis; in *Missae Propriae*, Cracoviae 1628 e *Coloniae Agrippinae* 1649, santa Caterina non appare; *Graduale Romanum*, Cracoviae 1651, nel proprium de sanctis 30 - IV: S. Catharinae Senensis V.

la pala centrale non si può sapere se mostrasse solo l'immagine con gli attributi o un episodio della vita ritenuto più importante e caratterizzante la santità di Caterina; le ante, prima date per disperse, poi ritrovate sotto ridipinture posteriori in quattro tavole conservate nel Museo Nazionale di Varsavia, ripropongono otto episodi: alla chiusura del trittico, Caterina, penitente, riceve l'abito dell'Ordine da san Domenico e si dedica alle opere di misericordia; durante la sua festa, all'apertura del trittico rilucente per il fondo oro, Caterina appare in tutta la sua vicinanza a Cristo o nella sua vittoria contro il maligno; gli episodi riprodotti sono: Caterina che beve al costato di Cristo, la comunione miracolosa, lo scambio del cuore e Caterina tormentata dai demoni. Le otto tavole, dipinte probabilmente ai primi del Cinquecento da mani differenti, ma legate alla stessa scuola tardogotica operante nella regione della Piccola Polonia e avente il suo centro a Cracovia, mostrano evidenti segni delle prime aperture ad elementi rinascimentali: al fondo oro si alternano interni di abitazione e paesaggi e si cerca di applicare le regole prospettiche; nuovo è anche l'elemento della clessidra, che costituisce in Polonia il primo riferimento simbolico al tema della *vanitas*<sup>12</sup>. È interessante notare che, benché non venga rappresentato l'episodio della stigmatizzazione (il trittico fu dipinto dopo la proibizione di papa Sisto<sup>13</sup>), Caterina in tutte le scene mostra evidenti i segni delle piaghe alle mani e ai piedi. Altro particolare interessante, nell'episodio di Caterina tormentata dai demoni, è la presenza del libro nella reticella appeso alla cintura, attributo presente nello stesso periodo specialmente nelle raffigurazioni liguri e diffuso forse tramite immagini incise<sup>14</sup>; in Polonia esso si trova solo in un'altra immagine di Caterina risalente allo stesso periodo, in un'iniziale istoriata del 1536 con la raffigurazione di san Domenico che protegge sotto il suo mantello frati e suore dell'Ordine: santa

<sup>12</sup> Cfr. M. OTTO, *Późnogotycki ołtarz św. Katarzyny Sienneńskiej z Kościoła Ojców Dominikanów w Krakowie*, in «Analecta Cracoviensia», 23, 1991, pp. 371-389.

<sup>13</sup> La proibizione di raffigurare Caterina con le stigmate e di rappresentare la scena della stigmatizzazione dura dal 1472 (papa Sisto IV) fino al 1630 (papa Urbano VIII): L. BIANCHI-D. GIUNTA, *Iconografia di S. Caterina da Siena. I. L'immagine*, Roma 1988, pp. 79-80.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 93.

Caterina, in prima fila, è rappresentata con il crocifisso e il libro tenuto in mano nella reticella<sup>15</sup>.

Legata alla canonizzazione di Caterina è anche un'altra anta di polittico conservata attualmente nel Museo Regionale di Toruń, anch'essa proveniente dalla Piccola Polonia<sup>16</sup> e che costituisce quasi sicuramente il più precoce esempio, nell'iconografia polacca, della raffigurazione della stigmatizzazione della Santa. La tavola lunga e stretta è quasi completamente riempita dalla figura stante di Caterina, scalza, con le mani aperte davanti a sé e con un cuore nella destra, lo sguardo è rivolto all'apparizione di un piccolo crocifisso alla sua destra da cui partono i raggi che raggiungono le estremità di Caterina e il cuore che tiene in mano. Tale tipo di immagine è molto simile ad altre figure stanti con la rappresentazione della stigmatizzazione presenti all'incirca nello stesso periodo in Italia<sup>17</sup>, ma la tavola di Toruń si differenzia per il fatto che il crocifisso appare a Caterina e non è semplice attributo sormontante il cuore che lei tiene in mano. Nuova è anche la presenza della corona d'oro oltre a quella di spine, che forse non riporta necessariamente all'episodio della scelta della corona da parte di Caterina, ma può essere solo in analogia alle figure delle altre sante vergini raffigurate nell'unica altra anta superstite del polittico: Barbara e Margherita.

Dopo così promettenti inizi, che presuppongono la presenza in Polonia e la conoscenza almeno della *Vita* di Raimondo, la produzione iconografica sembra notare un ristagno: in ambito domenicano nel secolo XVI si ha solo l'ampliamento dell'affresco con la crocifissione nel refettorio di Cracovia, a cui vengono aggiunte le figure di Domenico e Caterina, e gli stalli della chiesa di S. Egidio sempre a Cracovia, affidata

<sup>15</sup> Graduale istoriato da Wiktoryn conservato nella biblioteca dei padri domenicani di Cracovia.

<sup>16</sup> Cfr. M. WALICKI, *Obrazy cechowe we Włocławskim Muzeum Dicedzjalnem*, in «Wiadomości Konservatorskie», 14-16, 1929, aggiunta a «Ziemi», 14-16, 1929, pp. 53-64; M. WALICKI, *Polska Sztuka Gotycka, Katalog wystawy zorganizowanej przez Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości w Warszawie (kwiecień-maj 1935 roku)*, Warszawa 1935, p. 44; M. WALICKI, *Malarstwo polskie XV w.*, Warszawa 1938, pp. 75-76; M. WALICKI, *Malarstwo polskie. Gotyk, renesans, wczesny manieryzm*, Warszawa 1961, p. 307, nota 59; J. GADOMSKI, *Gotyckie malarstwo tablicowe*, II, Warszawa 1988, pp. 58, 62, 65-66, 115-116.

<sup>17</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, p. 93, cat. 204, 369.

nel 1595 ai domenicani: tra le varie figure di santi compare anche Caterina con la corona di spine e il libro aperto in mano. Le altre tre raffigurazioni cateriniane risalenti al secolo XVI sono immagini della Madonna del Rosario. Il secolo XVI vede il diffondersi della Riforma protestante anche in Polonia, prontamente contrastata dalla Chiesa cattolica specialmente per mezzo degli ordini religiosi: in primo luogo domenicani e gesuiti; uno dei mezzi privilegiati dalla Controriforma è proprio la diffusione della preghiera del rosario, le cui confraternite, all'inizio presenti solo nei conventi domenicani e tipiche nelle parrocchie cittadine, si diffondono rapidamente anche nelle campagne diventando la confraternita più diffusa in tutto il territorio polacco. Alla diffusione del rosario è indissolubilmente legata la figura di Caterina: ogni confraternita doveva avere, in base agli statuti, se non una cappella almeno un altare con l'immagine della Madonna, a cui molto presto si affiancarono la figura di san Domenico e spesso anche di santa Caterina. La maggioranza delle raffigurazioni di Caterina in Polonia è legata a questo tipo iconografico o comunque al culto del rosario: o è presente in quadri con la Madonna che dà il rosario a san Domenico, o, come statua, si trova sempre con san Domenico ai lati di una pala d'altare riprodotte la Madonna del Rosario.

Delle più di 350 immagini di Caterina rinvenute in Polonia, 200 circa sono sicuramente riconducibili al culto del rosario e sicuramente molte altre statue, ora isolate dal loro contesto di origine, non dovrebbero essere considerate come tracce di un culto autonomo a Caterina. Nelle raffigurazioni legate al rosario il culto non era certamente incentrato sulle figure dei santi che comparivano nell'immagine, ma sulla figura di Maria; tant'è che talvolta, al posto dei santi domenicani, ne compaiono altri locali, venerati dalla gente o ai quali era dedicata la parrocchia o appartenenti ad altri Ordini. Tale pratica dovette essere piuttosto diffusa se provocò l'indignazione dei domenicani e il divieto della Santa Sede di raffigurare nelle immagini legate al rosario santi non legati all'Ordine dei Predicatori<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. K. S. MOISAN-B. SZAFRANIEC, *Maryja Orędowniczka wiernych*, in *Ikona grafia nowożytniej sztuki kościelnej w Polsce*, a cura di ks. Janusz St. Pasierba, Nuovo Testamento, II, Warszawa 1987, p. 67.

Significativo di una produzione di massa, legata a concrete necessità di culto e di non alto livello artistico, è il fatto che questo tipo iconografico, nonostante costituisca in Polonia la maggioranza tra i quadri della Madonna del Rosario, si caratterizza per una scarsa differenziazione iconografico-formale: a parte le differenze riguardanti la figura della Madonna (la donna dell'Apocalisse, Assunta, in trono o seduta sulle nuvole) che si rifanno a schemi iconografici precedenti la comparsa della devozione del rosario, le figure di Domenico e Caterina sono quasi sempre presentate in pose estatiche (inginocchiati ai piedi della Madonna) senza alcun legame tra loro<sup>19</sup>; insolita è la composizione del quadro che si trova a Sosnowica, dipinto nel 1795 da Giuseppe Wall, discepolo del Bacciarelli, in cui Caterina sembra indicare con la sinistra la figura inginocchiata di Domenico, quasi a volerlo unire in quel dialogo di sguardi che la unisce alla Madonna<sup>20</sup>.

Interessanti, anche se non numerosi, sono gli esempi di attualizzazione della tematica religiosa; uno dei primi è il quadro della Madonna del Rosario, risalente al 1599, parte centrale di un polittico, che si trova a Sandomierz nella chiesa domenicana di san Giacomo; contaminazione di vari motivi iconografici (Maria regina delle vittorie, immacolata, la colomba dello Spirito Santo e il nome di Dio Jahve) mostra il particolare della presenza di concreti personaggi storici dietro le figure di Domenico e Caterina: il re Sigismondo III Waza, l'imperatore Rodolfo II, il papa Clemente VIII, il cardinale Giorgio Radziwiłł e probabilmente la corte della regina Anna, prima moglie del re Sigismondo III. Il quadro nasconde una chiara tesi politica: tutti i personaggi maschili raffigurati erano uniti dall'idea di fondare una lega antiturca<sup>21</sup>. Sconosciuto è l'autore del quadro che, secondo alcuni, appartenerrebbe ad una scuola provinciale dato il piatto fondo oro, la forma ieratica e una certa isocefalia; secondo altri, le forme allungate dei santi delle ali del polittico e il colorito spezzato delle vesti,

che sottolineano tendenze manieristiche, farebbero pensare tuttavia ad un pittore legato agli ambienti della corte reale<sup>22</sup>. È interessante sottolineare che nel secolo XVII il quadro venne ridipinto: i santi e i personaggi intorno alla Madonna vennero sostituiti con le figure degli apostoli san Giacomo Minore, san Giuda Taddeo e dei martiri domenicani sandomirensi Sadoc e compagni, uccisi dai tartari nel 1259; nel 1910 si cominciò a togliere parte della ridipintura, riportando la tavola allo stato originario solo nel 1957<sup>23</sup>.

Se la figura di Caterina, nel quadro di Sandomierz, non si allontana dallo schema tradizionale, nella tavola di Sońsk, del terzo quarto del XVII secolo, la santa in piedi, lo sguardo rivolto alle donne inginocchiate ai suoi piedi e le mani indicanti la figura di Maria grandeggiante sulle nubi in alto, ha chiaramente la funzione di intermediaria, di mediatrice spirituale e di invito a rifugiarsi nella madre divina. Il quadro, che testimonia il continuo attingere dell'arte religiosa a modelli medioevali con la grandezza differente delle figure a seconda del loro ruolo, presenta in primo piano, in formato ridotto, la famiglia del donatore (formula iconografica che in Polonia continua ininterrotta fino alla fine del XVII sec.); inginocchiati accanto e dietro ai due santi si trovano il re Michele Korybut Wiśniowiecki con la regina Eleonora oltre a membri della nobiltà e della gerarchia ecclesiastica<sup>24</sup>. Si può parlare dell'esistenza in Polonia della tradizione che i re appartenessero alla Confraternita del Rosario; con la loro presenza nelle immagini sacre erano di esempio al popolo e lo rendevano consapevole della dignità di appartenere alla confraternita. L'abitudine di inserire personaggi storici viventi nei quadri a soggetto religioso si diffuse in Polonia specialmente tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo<sup>25</sup>.

Oltre al tipo iconografico della Madonna del Rosario con i santi Domenico e Caterina, si nota in Polonia la presenza di immagini che denotano una doppia funzione di culto: ad esempio il quadro della

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 69, 72.

<sup>20</sup> Cfr. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, a cura di J. Z. Łoziński - B. Wolff-Łozińska - M. Kałamajska-Saeed, tomo VIII, quaderno 14, p. 14, fig. 25.

<sup>21</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., III, 11, p. 72; K. S. MOISAN-B. SZAFRANIEC, *op. cit.*, pp. 74, 90.

<sup>22</sup> Cfr. K.S. MOISAN-B. SZAFRANIEC, *op. cit.*, p. 74.

<sup>23</sup> Cfr. T. DOBRZENIECKI, *Sztuka Sakralna w Polsce: Malarstwo*, Warszawa 1958, p. 349.

<sup>24</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., X, 1, p. 53, fig. 67; K.S. MOISAN-B. SZAFRANIEC, *op. cit.*, p. 75.

<sup>25</sup> Cfr. K.S. MOISAN-B. SZAFRANIEC, *op. cit.*, p. 84.

Mater Misericordiae di Lublino, con la Madonna che raccoglie sotto il suo manto santi e membri dell'Ordine domenicano, tra cui ben riconoscibile Caterina, fungeva anche da quadro della Confraternita del Rosario: dietro i membri dell'Ordine ci sono figure storiche di nobili del tempo, i notabili della confraternita lublinese<sup>26</sup>; o ancora il quadro da processione, del 1677, attualmente nella chiesa ex carmelitana di Varsavia, in cui i santi Domenico e Caterina inginocchiati sorreggono un grande monogramma di Cristo su cui sta Gesù Bambino stesso in atto di distribuire ai due santi il rosario; dietro si intravedono le figure del re Giovanni III Sobieski e della moglie Maria Kasimira<sup>27</sup>. Evidentemente l'immagine serviva alle due confraternite propagate dai domenicani: quella del Rosario e quella del Nome di Gesù.

Oltre alle immagini legate al rosario sono molte quelle in cui Caterina compare da sola o in altari con altri santi, specialmente domenicani; in genere la fonte di tali immagini si può facilmente ritrovare nella grafica: le varie riproduzioni della Vera effigie<sup>28</sup>, le incisioni di Cristofano Blanc su disegni del Vanni con il crocifisso gigliato<sup>29</sup>, la Caterina in estasi del Vanni<sup>30</sup>, le incisioni del Wierix<sup>31</sup>. Lo stesso accade gene-

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 20-21.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, p. 84; il quadro riporta sullo sfondo il convento domenicano di Przemysł Elany, a sud di Leopoli, facente parte della Congregazione dei Domenicani riformati di S. Ludovico Bertrando.

<sup>28</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., III, 11, p. 16: Klimontów, chiesa ex domenicana di S. Giacinto, altare della confraternita del Rosario, seconda metà del XVII secolo.

<sup>29</sup> Żywiec, parrocchia della Nascita di Maria, anta di altare della confraternita del Rosario, quadro del 1643, scuola di Tommaso Dolabella (*Katalog Zabytków*, cit., I, 5, pp. 23-24); Gidle, convento O.P.: santa Caterina in adorazione del crocifisso davanti al libro sorretto dal teschio (Oddział Dokumentacji Zabytków Warszawa, carta di inventario, województwo częstochowskie, mgr A. Piesio, 1974; le carte di questo centro saranno citate: ODZ Warsz.); il modulo iconografico si rifà chiaramente allo schema Vanni-Blanc (L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, cat. 36-38) molto comune in ambito belga: derivato da una incisione del Blanc, su disegno di Francesco Vanni. Il quadro presenta caratteri fiamminghi ed è molto simile a quello di ignoto fiammingo (*ibid.*, cat. 37) nel museo di Ath (Hainaut-Belgio).

<sup>30</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., I, 6, p. 22: Kraków (Pleszów), parrocchia di S. Vincenzo, altare laterale, dopo il 1600.

<sup>31</sup> Cracovia, convento dei padri domenicani, lamus, anta di armadietto dell'inizio del XVII secolo (ODZ Warsz., carta di inv., w. krak., 11. I. 1974 mgr J.T. Petrus; L. LEPSZY-S. TOMKOWICZ, *Kraków. Kościół i klasztor OO. Dominikanów*, in *Zabytki Sztuki w Polsce*, tomo 1, Kraków 1924, p. 114; *Katalog Zabytków*, cit., IV, parte III,

ralmente anche per le poche immagini che riproducono scene della vita: ad esempio nei due dipinti della fine del XVII inizio XVIII secolo nella sacristia della chiesa domenicana della S. Trinità a Cracovia, riproducenti la comunione mistica di Caterina, lo scambio del cuore e la scelta della corona, che prendono liberamente dalle tavole della Vita di Caterina di Pieter de Jode e del Valesio unendovi lo scambio del cuore preso da altra fonte avente all'origine sempre il Vanni<sup>32</sup>. Era uso dei pittori dell'epoca conservare album di incisioni di vario soggetto da utilizzare secondo l'occasione; dati i modelli comuni, che testimoniano l'influsso della pittura italiana, spesso mediata da quella fiamminga, non si può parlare di vera e propria originalità dell'iconografia di Caterina in Polonia: la tendenza è quella di ripetere schemi noti con poche varianti specialmente quando si tratta di oggetti di devozione di non elevato valore artistico.

Proprio per questo sono interessanti alcune immagini cateriniane del secolo XVIII che si discostano dalla norma per la presenza di attributi se non insoliti per lo meno non comuni: nei conventi domenicani di Cracovia, Nysa e Jaworów (in Ucraina) si trovano tre raffigurazioni, identificate come glorificazione dell'Ordine Domenicano, ma dal significato ancora da approfondire: a Cracovia<sup>33</sup>, un piccolo dipinto su metallo, che ornava un armadio di sacristia, raffigura un gran numero di santi domenicani in piedi dietro due papi inginocchiati aventi in mezzo il globo terrestre, tutti rivolgono lo sguardo al cielo dove, in una gloria di angeli e di luce, si eleva il monogramma di Cristo sormontato dalla croce e avente in basso i tre chiodi della passione; nel gruppo delle sante, in prima fila si erge Caterina: oltre ai consueti attributi della corona di spine, stigmate e rosario, ha nella sinistra un libro riprodotto il monogramma cristologico e tiene ben alta nella destra la penna dei dottori. Di ben altro formato è la

p. 156, fig. 356), la tavola è riproduzione molto buona dell'incisione che si trova ad Anversa, Museo Plantin-Moretus, eseguita da Jérôme Wierix verso la fine del XVI secolo (L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, cat. 394). Nell'originale al posto del fondo oro c'è un paesaggio.

<sup>32</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., IV, 3, p. 138, figg. 435-436.

<sup>33</sup> Cfr. L. LEPSZY-S. TOMKOWICZ, *op. cit.*, p. 51.

raffigurazione che orna la volta della chiesa di S. Domenico a Nysa<sup>34</sup>: la composizione è simile anche se qui tutti i santi presenti hanno in mano o cartigli o gonfaloni dal soggetto ancora non chiaro; i domenicani fanno cerchio attorno al globo terrestre con lo sguardo rivolto al monogramma di Cristo, anche qui Caterina, unica donna, sorregge un cartiglio col monogramma e la penna. Identico soggetto si trova a Jaworów su un gonfalone da processione<sup>35</sup>.

Singolari sono anche gli attributi che caratterizzano Caterina in due tavolette votive della prima metà del XVIII secolo: a Bronikowo<sup>36</sup>, nella chiesa di S. Francesco d'Assisi, l'accento è posto sulla devozione alle cinque piaghe del Salvatore, in un altare laterale campeggia la figura di Cristo risorto con ai piedi i santi Francesco e Caterina in adorazione delle sue piaghe, i due santi mostrano evidenti i segni delle stigmate; intorno al quadro si trovano molti ex voto tra cui uno con Francesco, Caterina e san Sebastiano in adorazione delle piaghe di Cristo; Caterina, oltre alla corona di spine e al rosario, che protende alto nella sinistra, ha il collare dei dottori e un libro con appoggiate tre corone. In posizione speculare, ma in posa identica, pur senza il rosario, e con gli stessi attributi del collare e del libro con le due corone è la santa Caterina di un altro ex voto, dalla lettura iconografica non facile, sempre dello stesso periodo, conservato nella chiesa della S. Trinità a Włoszakowice<sup>37</sup>. Il collare dei dottori si trova nello stesso periodo anche in un quadro della Madonna del Rosario a Górzno, sempre nella stessa regione della Grande Polonia<sup>38</sup>. La penna compare tardi tra gli attributi di Caterina, tra il XVII e il XVIII secolo, e si trova insieme al collare in un'immagine d'origine spagnola che chiaramente sottolinea l'aspetto dottrinale della santità di Caterina<sup>39</sup>; essendo attributi così rari, degno di nota è trovarli ad una tale distanza.

<sup>34</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., VII, 9, 118.

<sup>35</sup> Cfr. *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, in: *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, t. III, a cura di K. Ostrowski, Kraków 1995, p. 82, fig. 124.

<sup>36</sup> Cfr. *Katalog Zabytków*, cit., V, 10, p. 12, figg. 239 e 479.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, V, 12, p. 101, fig. 349.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, X, 2, p. 12.

<sup>39</sup> Cfr. L. BIANCHI-D. GIUNTA, *op. cit.*, pp. 113-115, 127, cat. 591.

Questi di cui ho parlato sono solo accenni di una realtà varia e complessa; molto ancora si potrebbe dire sulla figura di Caterina in Polonia: nel Seicento ad esempio per la prima volta viene tradotta la *Vita* di Raimondo, precedentemente esisteva solo un breve riassunto nelle *Vite dei Santi* del gesuita Piotr Skarga (1579); ci sono inoltre vari riferimenti a Caterina in poesie d'occasione e perfino un canto polifonico del 1645, scritto dal domenicano Biagio Derej per la confraternita del rosario del santuario domenicano di Gidle e musicato dal maestro di cappella della Cattedrale di Cracovia Francesco Lilius, che in quartine a rime bacciate riassume tutta la vita di Caterina, invitando poi ad affidarsi alle sue preghiere e a leggere le sue opere<sup>40</sup>. Sarebbe interessante vederne le connessioni e gli influssi nell'arte, ma questo, oltre ad esulare un po' dai limiti di tempo consentiti da un breve contributo, richiede uno studio accurato che è ancora *in fieri*.

<sup>40</sup> Cfr. B. DEREJ, *Nabożne pieśni, które przy gromadnym odprawianiu różańców tak błogostawionej Panny Maryjej, jak też Najświętszego Imienia Jezus śpiewane być mogą*, Kraków 1645, ristampa in fax simile, Kraków 1977.



## XIX. IL RESTAURO DELLA CAPPELLA DEL TRANSITO

LUCIANO GARELLA

Prima di procedere all'illustrazione dell'intervento di restauro della Cappella del Transito ritengo sia opportuno fornire, laddove non si sia già provveduto, alcune notizie relative all'edificio in cui l'Arciconfraternita dell'Annunziata ha avuto sin dal 1636 la propria sede. La sede dell'Istituto della SS. Annunziata, al cui interno è ubicata la Cappella del Transito di santa Caterina da Siena, ha accesso dal civico 14 di piazza santa Chiara.

Come riferisce il protonotaro apostolico Tommaso di Petra santa Caterina da Siena morì nel 1380 in uno dei locali, da lei trasformato in oratorio, della casa di Paola del Ferro.

Il modesto edificio fu occupato per circa due secoli dalle Monache Terziarie Domenicane fino a quando nell'anno 1573 esse lo vendettero a Giulio Cavalcanti per trasferirsi nel monastero di santa Caterina da Siena a Magnanapoli.

Cinque anni più tardi nell'edificio trovò collocazione il Collegio dei Neofiti che intraprese, per volontà di papa Gregorio XIII, la costruzione della sua sede, anche mediante la trasformazione delle fabbriche preesistenti, sulla base di un progetto redatto dall'architetto Francesco da Volterra.

Al tempo di Urbano VIII (1623-1644) il Collegio venne spostato alla Madonna dei Monti e la fabbrica, rimasta incompiuta, fu acquistata con due distinti rogiti notarili, uno del 1636 e l'altro del 1637, dall'Arciconfraternita dell'Annunziata. Nel 1637 il cardinale

Antonio Barberini fece trasportare parte in S. Maria sopra Minerva e parte nel convento di santa Caterina a Magnanapoli le pareti ed il pavimento della stanza dove era morta santa Caterina. La stanza, trasformata in cappella, fu decorata dal celebre pittore il Cavalier d'Arpino sebbene nessuna traccia oggi resti dell'opera dell'artista.

L'edificio, sopraelevato nel XIX secolo, si configura oggi come il risultato delle rilevanti trasformazioni ed addizioni operate nelle varie epoche di cui al suo interno conserva non sporadiche testimonianze.

A seguito delle segnalazioni ricevute venivano effettuati nel corso dell'anno 1992 alcuni sopralluoghi che consentivano di accertare le condizioni di particolare degrado in cui si trovavano sia le decorazioni parietali della cappella con estese cadute di pigmento sia gli stucchi con «decoesione» e «sfarinamento» dello strato superficiale.

Non differente era lo stato di conservazione della parte inferiore dei rivestimenti in marmi policromi degli altari caratterizzato dalla presenza oltre che di depositi di sporco anche di cospicue e diffuse efflorescenze saline. Era di tutta evidenza che, oltre alla negativa circostanza che il locale per la sua stessa ubicazione all'interno dell'edificio non poteva fruire di ventilazione naturale, sussistevano problematiche connesse alla risalita di umidità per capillarità all'interno delle murature perimetrali.

Accertamenti condotti in corso d'opera consentivano di comprendere che l'alto tasso igrometrico era determinato perlopiù da uno stillicidio di acque nere dovuto alla rottura di una tubazione, di raccordo con la fogna, che era posta nel locale adiacente alla cappella. L'intervento aveva inizio dunque con la demolizione del pavimento in marmette di cemento nella chiostrina e con la conseguente rimozione del massetto delle pendenze e dello strato di terra sottostante per un'altezza complessiva di 30 centimetri; veniva quindi messo in opera un pozzetto sifonato in cui veniva fatto confluire il discendente impiegato per l'allontanamento delle acque meteoriche provenienti dalla piccola terrazza sovrastante. Successivamente si procedeva al rifacimento del massetto con posa in opera di una guaina impermeabile da 3 mm. con gli opportuni risvolti ed in ultimo si montava il nuovo pavimento di marmette di cemento con una zoc-

colatura perimetrale, sempre in marmette, posta al piede delle murature a protezione dalle infiltrazioni di acqua piovana.

All'interno dell'ambiente adiacente alla cappella, dopo aver demolito il pavimento e rimosso il massetto, si procedeva all'eliminazione della tubazione rotta, non essendo necessario prevederne l'installazione di un nuovo tratto, in quanto poteva essere usato per la canalizzazione e l'allontanamento delle acque nere provenienti dall'esistente servizio igienico un percorso alternativo opportunamente già predisposto.

All'interno delle parti da cui era stato rimosso il riempimento (muri destro e d'ingresso alla cappella) venivano costruiti con muratura di mattoni pieni e malta bastarda muretti ad interasse regolare su cui veniva posato un tavellonato laterizio con soprastante spianata di malta cementizia, di 5 centimetri di spessore, con annegata una rete elettrosaldata (maglia 20x20 Ø 6). Sul massetto veniva poi collocato in opera il pavimento in marmette di graniglia, simile come colore a quello preesistente rimosso.

A seguire, al fine di contribuire al sostanziale miglioramento delle condizioni microclimatiche all'interno della cappella appariva opportuno creare, per ovviare al lamentato inconveniente della mancanza di ventilazione nel locale, diretti collegamenti tra i cosiddetti «solai ventilati» e l'ambiente da risanare.

Con limitati tagli a forza operati nella muratura venivano creati alcuni fori passanti del diametro di 10 centimetri per collegare le parti, altrimenti separate. Sulle reni della volta del locale posto a lato dell'oratorio venivano poi installate, ad incrementare vuoi la quantità vuoi la velocità dell'aria di ricambio, due griglie metalliche, mentre il «solaio ventilato» dello stesso locale era posto, mediante la posa in opera di un tubo, in diretto collegamento con l'esterno.

La soluzione individuata per risolvere in modo definitivo il problema della risalita capillare dell'umidità nelle murature risultava essere, dopo l'esecuzione di saggi e verifiche, quella della realizzazione di una barriera siliconica. In funzione dello spessore murario era necessario, secondo le regole dell'arte, creare la barriera siliconica con interessamento di ambedue i lati di ciascuno dei muri interessati.

Tanto sul muro del locale adiacente alla cappella quanto su quello interno con l'uso del trapano a rotazione venivano eseguiti, ogni 20 centimetri, fori di 40 centimetri di profondità. Le perforazioni erano eseguite su due file parallele, con disposizione dei fori a quinconce, con la prima fila posta a 10 centimetri dalla quota del pavimento; in ciascun foro veniva inserito un ugello collegato ad un'ampolla riempita di resina che per gravità penetrava progressivamente all'interno della muratura «imbibendola» sino alla fisica definizione della barriera vera e propria.

Il solaio ligneo proprio per le sue manifeste cattive condizioni di conservazione era oggetto di un approfondito esame dal quale risultava come, con l'eccezione delle travi, i «travicelli rustici» fossero caratterizzati da fenomeni di «imbarcamento» e le tavole, costituenti il tavolato, da rotture e diffusi episodi di marcescenza. A seguito degli accertamenti condotti *in loco* veniva evidenziato poi che il solaio non era, contrariamente a quanto comunemente asserito, quello originario della fine del XIV secolo ma piuttosto il risultato di trasformazioni e sostituzioni operate in varie epoche, l'ultima delle quali caratterizzata dall'uso di tavole tutte della medesima larghezza ma di differente essenza, ascrivibile ad un intervento eseguito non oltre cinquant'anni fa allorché si poneva mano alla realizzazione del solaio del locale soprastante. La necessità di porre rimedio ai guasti prodotti alla struttura lignea tanto dal tempo quanto dall'incuria dell'uomo induceva allora ad ipotizzare, come poi si sarebbe fatto, la totale sostituzione del tavolato.

L'intervento aveva inizio con la demolizione, eseguitesi la rimozione del pavimento e del massetto costituito da materiali di risulta, del solaio composto da putrelle di ferro per sopportare il cospicuo carico costituito dalla grande quantità di materiale cartaceo colà depositato.

Questa operazione consentiva di mettere a nudo la parte estradossale del tavolato e di verificarne lo stato di degrado, esame i cui esiti davano la definitiva conferma della necessità della sua integrale sostituzione. Eseguitosi il restauro delle travi mediante l'esecuzione delle dovute «tassellature» e «sverzature», si procedeva alla ricostruzione dell'impalcato di travicelli e di tavole con i relativi regoli copri-filo riproponendone con elementi di legno di castagno ben stagionato l'originale disegno ed i rispettivi rapporti dimensionali. Sussistendo l'obbligo di conservare la destinazione d'uso del locale superiore ad ar-

chivio cartaceo veniva realizzato, sopra il tavolato, un solaio idoneo a sopportare i notevoli carichi previsti riuscendo, tuttavia, a contenerne lo spessore in soli 15 centimetri ed evitando in tal modo la creazione, come invece era precedentemente, di un piano sopraelevato rispetto alla quota dei pavimenti dei locali limitrofi. Con l'eliminazione dell'abnorme massetto era possibile recuperare in altezza numerosi centimetri e tale spazio veniva sfruttato, in parte, per la posa in opera di putrelle di ferro a cui si provvedeva ad ancorare, con opportuni «legamenti», la parte estradossale delle travi. Sulla struttura in profilati metallici venivano posizionati poi «elementi» di lamiera grecata con sovrapposta una rete elettrosaldata (maglia 15x15 Ø 6); il tutto era reso solidale, a formare una «soletta armata» collaborante, mediante l'effettuazione di un getto di calcestruzzo alleggerito.

Il portone d'accesso alla cappella verniciato con uno smalto di colore verde scuro, dopo essersene accertato l'ottimo stato di conservazione, veniva sverniciato e restaurato con grande cura per esaltare la bellezza dell'essenza impiegata.

La mostra seicentesca in marmo era anch'essa oggetto di un intervento di pulitura finalizzato alla rimozione di depositi incoerenti di polvere e di particolato atmosferico nonché di cere, queste ultime presumibilmente impiegate in un qualche intervento di manutenzione per ravvivare il colore del marmo. Con pennelli di setola animale venivano dunque rimossi i depositi incoerenti superficiali mentre l'eliminazione delle cere e dei grassi rinvenuti sulla superficie lapidea era ottenuta mediante l'applicazione sulla superficie di compresse di polpa di cellulosa imbevute di una soluzione satura di carbonato d'ammonio ed operando un accurato lavaggio finale.

La presenza poi di una lesione passante che divideva in due parti la «traversa» orizzontale del portale imponeva l'esecuzione di un consolidamento localizzato, attuato mediante l'inserimento in predisposti fori, eseguiti con trapano a rotazione, di barre filettate di ottone con il riempimento delle cavità con resina epossidica iniettata a bassa pressione.

Risolti dunque i problemi relativi alla fisica conservazione del manufatto, si poneva in tutta la sua fenomenica evidenza la necessità di procedere al recupero formale e figurativo degli apparati ed elemen-

ti decorativi della cappella. La decorazione plastica nella parte bassa del locale, laddove maggiormente era stata avvertita la presenza dell'umidità contenuta nelle murature, si presentava con una generalizzata «craterizzazione» superficiale con perdita della doratura ed evidenziazione del relativo strato preparatorio mentre nella parte alta della cappella, in corrispondenza degli elementi costituenti nel loro insieme la fascia decorativa perimetrale, si evidenziavano tanto vere e proprie mancanze della materia, dovute presumibilmente a traumi meccanici, quanto dislocazioni di porzioni degli stucchi causate perlopiù da assestamenti della struttura.

L'intervento di restauro del modellato in stucco era eseguito in più fasi. In primo luogo, veniva effettuato il «preconsolidamento» degli stucchi risarcendo le lacune e le «venature capillari» con una malta di calce idraulica ed inerti di differente granulometria e colore per equilibrarle cromaticamente con la materia preesistente; per ripristinare la fisica continuità tra lo strato superficiale a stucco ed il supporto murario venivano invece inseriti nelle fratture dei tubicini in materiale plastico all'interno dei quali era colata od iniettata con siringhe, fino ad ottenere la completa saturazione delle cavità o discontinuità esistenti, resina acrilica in emulsione acquosa e malta desalinizzata (Ledan SM02).

Come seconda operazione si effettuava la rimozione meccanica tanto delle sostanze inorganiche incoerenti depositatesi sulle superfici quanto delle «scialbature» eseguite in occasione di interventi di manutenzione. Il lavoro veniva eseguito con l'uso di spugne imbevute di una soluzione di acqua e ammonio bicarbonato, quest'ultimo in idonea concentrazione, con l'aggiunta di un «ispessente» (Arbocel 1000); l'azione emolliente del formulato chimico determinava la solubilizzazione delle sostanze che si erano depositate o erano state sovrapposte al modellato.

Con mezzi meccanici quali microtrapani e scalpelli elettrici era poi eseguita la rimozione delle stuccature debordanti o eseguite con materiali non congrui e degli elementi metallici presenti come i chiodi e i rampini.

Per la ricostruzione delle parti mancanti e la sigillatura delle fessurazioni si impiegava invece una malta a base di calce idraulica e pozzolana, nel rapporto quantitativo di una parte di calce per tre parti di

pozzolana. Per le parti maggiormente aggettanti o per il «reincollaggio» di parti distaccate venivano eseguite con trapano a mano «microforature» in cui erano inseriti perni in vetroresina, fissati al supporto con resina epossidica. Nel caso in cui era necessario si faceva uso di modani, allo scopo realizzati, e lo strato finale, quello epidermico, era ottenuto impiegando una miscela di calce idraulica, polvere di marmo, poca pozzolana ed in minima parte cemento bianco.

La pulitura delle residue dorature fatte a suo tempo con foglia d'oro zecchino, ed ora offuscate ed ossidate, era effettuata con tamponatura delle superfici con batuffoli di ovatta imbevuti di una blanda soluzione solvente il cui uso, sin dalla fase di campionatura, aveva già dato risultati soddisfacenti.

L'ultima operazione, finalizzata alla possibilità di andare ad offrire al fruitore una lettura unitaria ed omogenea dell'opera, era quella della reintegrazione pittorica; l'intervento veniva eseguito con colori ad acquerello sussistendo la possibilità di una eventuale reversibilità.

L'opera di restauro della cappella proseguiva con il restauro o rifacimento della decorazione in finto marmo.

Come completamento dell'opera le pareti, previa loro preparazione, erano tinteggiate, sulla base delle evidenze cromatiche emerse a seguito dell'avvenuta effettuazione delle «scalette cromatiche» in più punti ed a varie altezze, con due mani di tempera ed una «patinatura a vecchio» finale. Il pavimento in marmo era arrotato e lucidato. In ultimo si sottolinea come nel corso dell'intervento sia stato realizzato un autonomo impianto elettrico, di cui il locale era sprovvisto, rispettando la vigente normativa in materia, provvedendosi anche all'installazione di corpi illuminanti che in qualche modo hanno contribuito alla valorizzazione di quel tesoro d'arte e di fede che è la cappella.

Come conclusione di questa sintetica relazione appare necessario ricordare che, grazie alle risorse economiche rese disponibili dal dottor Di Paola Commissario dell'Istituto della S.S. Annunziata, coadiuvato per la parte tecnica dall'architetto Max Chelli, è oggi possibile godere appieno tanto della bellezza delle opere d'arte che arricchiscono l'oratorio quanto del compiuto restauro del locale antistante ed in particolare del bassorilievo in stucco raffigurante l'Annunziata.

*Stato di conservazione e interventi di restauro*

Grazie ad alcuni interventi di deumidificazione realizzati di recente, la Cappella si trovava in un ambiente più idoneo per la sua conservazione; avendo però subito precedentemente e si suppone per molti anni una eccessiva presenza di umidità, essa presentava un discreto degrado.

La presenza di stucchi dorati che nella loro natura sono molto sensibili alle mutazioni ambientali, così come gli elementi metallici degli altari, i dipinti su tela e le murature di alcune zone, che sono state più esposte al contatto con altre zone molto umide, hanno reso necessario intervenire al più presto per salvaguardare tutte le zone che avrebbero potuto ulteriormente degradare.

La zona più degradata era senza dubbio quella dell'altare, dove c'è una concentrazione maggiore di stucchi dorati e murature di fondo dipinte a finto marmo, che nel complesso si presentavano molto alterate nel loro aspetto originale. Alcune dorature erano ricoperte da uno strato di scialbatura su cui in alcune zone erano state realizzate delle decorazioni a finto marmo. Si notavano altresì tracce di porporina molto ossidata e alterata. In tutti questi punti l'adesione fra oro, preparazione e muratura e fra oro scialbo e pittura era molto compromessa. L'umidità aveva indebolito tutti gli strati creando in alcune zone grossi sollevamenti e distacchi, spesso l'oro si presentava

consunto e abraso e in alcune zone ormai inesistente, specie sulle formelle e sulle lesene laterali.

Negli interventi di restauro è stato necessario iniziare con le operazioni di discialbo di tutte le superfici in oro, coperte anche da strati di ridipinture, fissando contemporaneamente sia la preparazione che l'oro; si è operato nel consolidamento delle parti ad intonaco eventualmente distaccate e si è proceduto con una pulitura accurata di tutte le parti ossidate, annerite e ridipinte, con miscele solventi e bisturi.

Dopo le stuccature delle piccole e grandi lacune con grassello di calce e polvere di marmo, in profondità e con il PLM specifico per le stuccature, in superficie, si è proceduto con la reintegrazione pittorica, recuperando il più possibile la cromia originale, che risultava molto compromessa da interventi precedenti, con colori ad acquerello. Nelle zone dove l'oro risultava ormai perduto, è stata eseguita una nuova doratura con l'oro in foglia.

Anche la tela centrale sull'altare presentava notevoli problemi dovuti ai danni del tempo in un ambiente poco idoneo alla sua conservazione. Essa era molto rovinata, presentava profonde crettature, abrasioni e fessurazioni a danno di un colore già molto sofferente a causa di un allentamento graduale della tela dal suo supporto di legno. Una grossa stuccatura con relativa ridipintura al centro (segno di un restauro precedente) si era distaccata con grossi sollevamenti dalla pittura originale. La superficie dipinta risultava molto sporca e con una vernice alterata molto ingiallita. La zona perimetrale di tutta la tela era stata ancorata alla cornice in muratura con stuccature che appesantivano la struttura originale, nascondendola quasi completamente, e alterandone la cromia. Un pezzo di legno aggiunto in basso subito sotto la tela ci fa altresì supporre che la tela in questione sia stata adattata.

L'altare maggiore, dove sono custodite le reliquie, e le due arche marmoree laterali sono state realizzate con marmi pregiati e decorati con bassorilievi in bronzo e in metallo dorato. Essi risultavano notevolmente alterati nella loro cromia originale perché ricoperti di uno strato concrezionato di sporco e forse di un protettivo ingiallito e ossidato. Gli elementi in metallo erano altresì anch'essi molto sporchi

e ossidati. Erano presenti alcune fessurazioni nelle zone di attacco delle lastre marmoree e piccole lacune con relativo distacco in zone molto circoscritte.

Si è proceduto con una pulitura accurata sia delle parti in marmo che di quelle in bronzo e metallo dorato e bronzo. Queste ultime sono state trattate con un inibitore di corrosione.

Le piccole fessurazioni presenti fra le lastre sono state consolidate e stuccate, mentre le piccole lacune reintegrate con materiali idonei. Tutte le zone in metallo sono state protette con Paraloid AB 72 diluito al 3% in acetone, mentre le zone in marmo sono state protette con cera vergine.

I finti marmi sotto le nicchie ai due lati dell'altare maggiore, molto abrasati con forti sollevamenti del colore e dell'intonaco e con un aspetto polveroso e decoeso, sono stati fissati su tutta la pellicola pittorica, puliti e stuccati là dove presentavano piccole lacune e infine reintegrati pittoricamente.

Tutte le tele presentavano uno strato di vernice ingiallita e ossidata, con abrasioni sulla pellicola pittorica, sollevamenti del colore, alcuni buchi o strappi in varie zone e macchie di origine incerta.

Ad una indagine preliminare sembravano avere avuto tutte interventi di restauro precedenti, non sempre idonei, là dove risultavano ridipinture con relative alterazioni sia del colore che della preparazione; tutto ciò rendeva sofferente la pittura originale e il suo relativo supporto di tela.

Per tutti i dipinti su tela è stato necessario procedere con la foderatura. Dopo il riposizionamento dei dipinti su nuovi telai ad espansione, si è effettuata l'operazione di pulitura mediante azione chimica con solventi adeguati opportunamente miscelati e, meccanicamente, a bisturi.

Sono state rimosse le vecchie stuccature ormai fragili e decoese e di composizione poco idonea, e sostituite con un nuovo stucco, realizzato con gesso di Bologna e colla di coniglio. Per la reintegrazione pittorica sono stati utilizzati dei colori a vernice per restauro, per la verniciatura finale è stata realizzata una miscela di vernice Retoucher, lucida e mat.

Tutte le cornici che si trovano attorno alle tele in stucco dorato e finto marmo sono risultate ridipinte. Con la pulitura, realizzata con

miscela solventi e bisturi, si sono potute ripristinare le cromie originali, anch'esse, come in altri casi, molto rovinate. Anche in questo caso si è proceduto ad una reintegrazione strutturale con stucature realizzate con grassello di calce e polvere di marmo, rifinite in superficie con il PLM e con una ripresa pittorica recuperando la cromia originale ad acquerello.

Tutte le operazioni di restauro sono state documentate da servizio fotografico, prima, durante e dopo l'intervento.

XXI. RESTAURO DEI MONUMENTI CATERINIANI  
NELLA BASILICA DI S. MARIA SOPRA MINERVA

GIOVANNI MONTI

La Basilica di S. Maria sopra Minerva in Roma, unica chiesa gotica in Roma, è conosciuta in tutto il mondo per la sua storia, per i capolavori d'arte che racchiude, per la spiritualità che ha emanato nel corso dei secoli, per il ministero svolto dai padri domenicani, da sempre custodi del sacro edificio. Qui troviamo i sepolcri di S. Caterina da Siena, del Beato Angelico e di cinque pontefici; qui si possono ammirare le opere di sommi artisti quali Michelangelo, Filippino Lippi, Antoniazio Romano, Melozzo da Forlì, qui sono sorte le confraternite del SS. Sacramento e dell'Annunziata e del S. Rosario.

Appena nominato rettore della basilica, il 19 marzo 1996, feci una scelta ben precisa, impegnandomi con me stesso che avrei profuso ogni sforzo per incrementare il culto a santa Caterina, iniziando dal restauro di ciò che riguardava la sua presenza nella basilica minervitana, dovendo però fare i conti anche con le scarse finanze economiche. Tutto aveva bisogno di essere preso in debita considerazione, dall'angelo con il cartiglio, unico testimone del primo sepolcro, alla tomba posta sotto l'altare maggiore, alla cappella Capranica, per secoli custode del sepolcro, alla camera della Santa posta dietro la sacrestia: tutti mostravano il grande degrado accumulato negli anni.

Confidando in Lei, approfittai della presenza in basilica della cooperativa C.B.C. (Conservazione Beni Culturali), impegnata nella



pulitura e nel restauro dei monumenti funebri per conto della Soprintendenza di Roma, per affidarle la pulitura dell'altare nella camera di santa Caterina e il restauro dell'antistante bassorilievo marmoreo raffigurante il matrimonio di Caterina con il Cristo e la scena nella quale Gesù toglie il cuore a Caterina.

Il secondo intervento riguarda lo «sfratto» dato a Caterina.

Infatti al centro della sacrestia era posta una grande statua moderna in biscotto dell'artista Assenza che, sia per la mole, sia per lo stile, sacrificava l'architettura ed era motivo di dibattiti e commenti dei religiosi e dei vari visitatori.

Fu così che feci trasportare la statua nella sala di conferenze che, fino ad allora intitolata al Beato Angelico, è divenuta Sala santa Caterina.

In occasione del Grande Giubileo dell'anno 2000, non avendo ottenuto alcun interessamento degli organismi competenti e avendo constatato che non era previsto alcun finanziamento per il restauro della tomba di Caterina, patrona di Roma e d'Italia, mi sono imbarcato nella grande avventura.

Rileggo un brano del discorso tenuto il 26 aprile 2000 alla presenza delle massime autorità religiose e civili di Siena, in occasione della chiusura dei lavori:

[...] Due avvenimenti mi hanno spinto ad intraprendere un'avventura ben più grande, quella del restauro della tomba anche se ciò presentava varie insidie ed incognite:

la celebrazione del grande Giubileo dell'anno 2000 e la proclamazione di Caterina da Siena a Compatrona d'Europa effettuata in forma di «Motu Proprio» da Giovanni Paolo II il 1° ottobre dello scorso anno.

Mi sia concesso di riferire un episodio personale:

una sera mi trovavo qui in basilica, solo, la chiesa al buio, illuminata dalle decine di candeline e davanti a me avevo la tomba di Caterina. Guardando la statua giacente, con la massima franchezza e confidenza, mi sono rivolto a Lei come ci si rivolge ad una sorella: «Senti, Le ho detto, se vuoi che ti facciamo bella, se vuoi che venga restaurato il tuo sepolcro, datti da fare. Io ti do una mano, ma tocca a te».

Con il consenso dei miei superiori, siamo partiti con le casse piene solo di tanta buona volontà, sostenuti dall'affetto e dalla partecipazione dei fedeli.

Nel novembre-dicembre '99 iniziava il restauro sotto la direzione personale del Prof. Claudio Strinati, Soprintendente ai Beni Artistici e Storici di Roma.

Una condizione avevo messo alla ditta restauratrice: che il restauro fosse eseguito in luogo ben visibile così che da permettere ai fedeli di continuare il culto alla santa e di far seguire l'andamento e l'avanzamento del restauro ai visitatori e ai turisti.

Mentre la statua ed il sarcofago venivano alloggiati nella cappella Giustiniani, nella navata sinistra della basilica, l'urna, che conserva le sacre spoglie, veniva esposta nella cappella Aldobrandini, nella navata di destra.

Quando abbiamo smontato la tomba e asportato la statua della Santa, abbiamo trovato un'urna argentata, sigillata con ceralacca, e una bottiglia di vetro di forma rettangolare contenente una pergamena nel cui risvolto si poteva leggere solo la data: MDCCCLV. Certamente era l'atto di ricognizione dei resti della Santa.

È stato deciso di non aprire né l'urna né la bottiglia.

Non posso nascondere che i mesi dal dicembre 1999 all'aprile 2000 sono stati mesi di preoccupazioni, di dubbi, di timori. Mi chiedevo: «Come reagirà il mondo dell'arte? E i fedeli? E i confratelli più o meno giovani? Togliamo o no il colore del viso e del mantello? Cosa ci riserverà? E sotto quella patina di colore ormai stinto, cosa ci sarà?» Non riuscivo a trovare pace e seguivo ogni piccolo intervento del restauro trascorrendo moltissimo tempo con i restauratori, obbligati così a sopportare anche questa presenza ingombrante.

Giorno dopo giorno, tra una pulitura della statua o del sarcofago e un distacco di gesso che copriva sia la parte posteriore del sarcofago sia la parte superiore della statua siamo arrivati a quel 26 aprile dell'Anno Santo 2000, quando, con trepidazione e moltissima commozione, abbiamo inserito nel sarcofago un altro recipiente di vetro contenente l'atto sottoscritto da tutti i fedeli presenti alla cerimonia.

Alla celebrazione, presieduta da S. Ecc.za mons. Gaetano Bonicelli, arcivescovo di Siena, attorniato dalla comunità dei religiosi domenicani, partecipavano anche S. Ecc.za Dott. Maurizio Di Pasquale, Prefetto di Siena, la Dott.ssa Anna Carli, Vice Sindaco di Siena, i sigg.

Nino Attanasio e Pasquale Scalise e altri rappresentanti dell'Istituto bancario Monte dei Paschi di Siena, l'ente che ha sponsorizzato il restauro, una rappresentanza della famiglia senese a Roma e una numerosissima folla di fedeli.

Ecco il testo inserito nella tomba di S. Caterina:

Anno Magni Iubilaei bis millesimo a Christo nato,  
Ioanne Paulo PP. II Romanum tenente solium,  
Ioanne Monti, O.P., basilicae S. Mariae supra Minervam rectore,  
cum S. Catharina Senensis, quae iam caelestis existebat patrona  
Urbis Romae atque Italicae nationis, Europae patrona renuntiata est,  
Minervitani Fratres, erga Sanctam pietate ducti,  
marmoream urnam, in qua pretiosae eius conduntur exuviae,  
in pristinam restituendam formam curaverunt.

Qua de re, ad futuram memoriam, hoc instrumentum conscriptum subscriptumque fuit die XXVI mensis Aprilis A.S. MM.

Dopo circa 6 mesi di intenso lavoro Caterina era ritornata là, sotto l'altare maggiore, anch'esso ripulito e restaurato, in tutto il suo biancore, quasi a richiamare il candore della sua anima. Il sepolcro così ha recuperato quella solennità e maestosità che si erano perse a causa degli interventi apportati nel corso dei secoli, in modo particolare nei restauri del secolo scorso.

Oggi devo ringraziare le maestranze della cooperativa C.B.C. per l'altissima professionalità dimostrata, unita ad una sensibilità non comune. Ma il mio ringraziamento va soprattutto alla signora Sibylle Neger che in prima persona ha effettuato il restauro documentandosi in maniera più che scrupolosa e ottenendo il risultato che possiamo vedere.

## XXII.

IL RESTAURO DELLA TOMBA  
DI SANTA CATERINA DA SIENA  
NELLA BASILICA DI S. MARIA  
SOPRA MINERVA A ROMA

SIBYLLE NERGER

Vorrei ricordare che è stato Bruno Contardi, storico d'arte recentemente scomparso, ad auspicare e progettare il restauro della tomba di santa Caterina da Siena (fig. 1), a conclusione di una serie di interventi da lui diretti sui monumenti funebri della Chiesa di S. Maria sopra Minerva a Roma. Il restauro è stato poi fortemente voluto e promosso dal Rettore della Basilica Padre Giovanni Monti e finanziato dal Monte dei Paschi di Siena; è stato diretto dal professor Claudio Strinati Soprintendente ai Beni Artistici e Storici di Roma e curato dalla Cooperativa C.B.C. Conservazione Beni Culturali. L'intervento, svoltosi tra dicembre '99 e aprile 2000, intendeva restituire decoro e leggibilità alla sepoltura della copatrona d'Europa in occasione del Giubileo, secondo quanto già auspicato dalla professoressa Lidia Bianchi nel suo testo del 1988<sup>1</sup>. La sua ricostruzione delle complesse vicende e delle successive sistemazioni della sepoltura è stata in effetti il punto di partenza per il restauro di un monumento composito e gravemente compromesso.

Esso è formato da due elementi distinti: la giacente, eseguita intorno al 1430 per volere di S. Antonino Pierozzi da Firenze, e il sarcofago di data incerta compresa tra il 1461 e il 1466, attualmente collocati all'interno di un vano sotto all'altare maggiore della Basilica.

<sup>1</sup>L. BIANCHI, *Il sepolcro di S. Caterina da Siena*, in L. BIANCHI e D. GIUNTA, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, Roma 1988, vol. I, pp. 15-62.

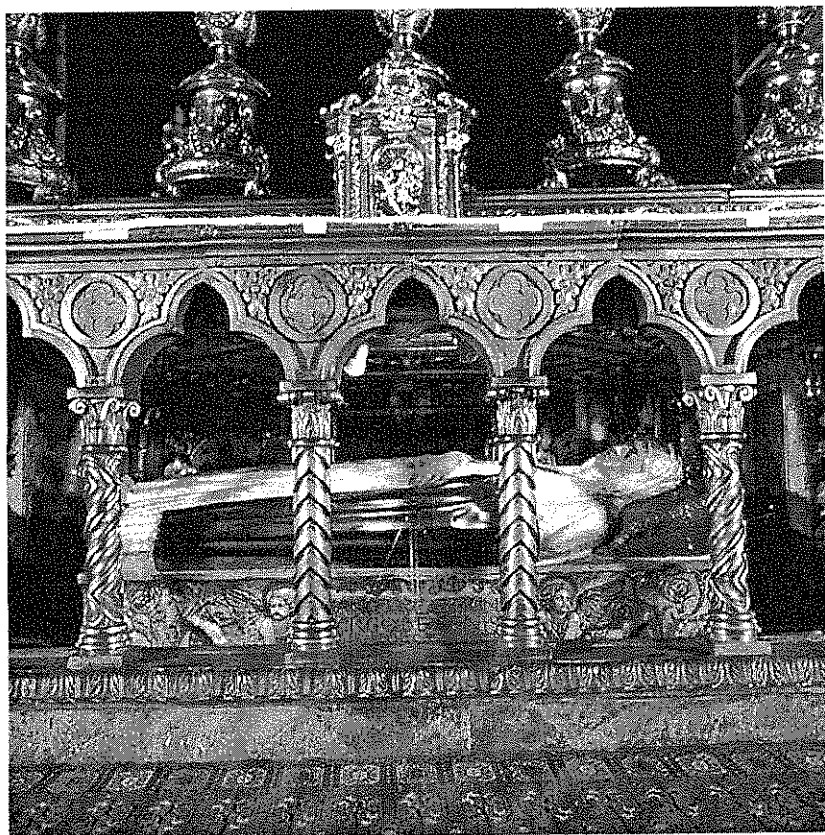


Fig. 1. Roma, Basilica di S. Maria sopra Minerva, Tomba di santa Caterina da Siena, prima del restauro.

Prima di procedere a qualsiasi operazione, è stata documentata con un rilievo (fig. 2) la sistemazione del monumento risalente al 1855: la scultura della giacente si sovrappone al sarcofago ampiamente manomesso e il tutto ad una alta zoccolatura in lastre di bardiglio. Queste ultime risalgono in realtà all'intervento di complessiva risistemazione del vano sotto la mensa dell'altare maggiore, curato nel 1880 dal Cav. Andrea Busiri per il V centenario della morte di santa

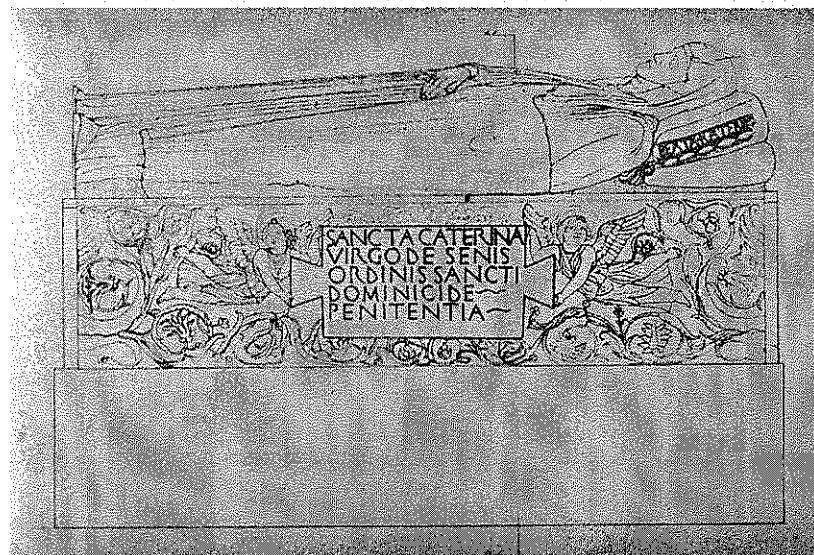


Fig. 2. Rilievo grafico: prospetto anteriore della sistemazione ottocentesca.

Caterina<sup>2</sup>. Questo intervento comprendeva con ogni probabilità anche la stuccatura in gesso e la tinteggiatura a finto bardiglio del retro del sarcofago. Proprio questa sistemazione aveva fatto ipotizzare a Lidia Bianchi che si trattasse non di un vero e proprio sarcofago ma di una lastra a bassorilievo, cui erano state addossate nell'Ottocento le due lastre laterali dipinte e dorate.

#### Lo smontaggio

Il primo intervento è stato quindi lo smontaggio dei vari elementi costitutivi della tomba, necessario per poter eseguire qualsiasi operazione di restauro. Rimossa la statua della giacente, è apparsa l'urna in cui sono conservate le sacre reliquie. Essa è stata eseguita in ar-

<sup>2</sup> ARCHIVIO DEL CONVENTO DI S. MARIA SOPRA MINERVA, Miscellanea 3, *Studi e disegni del Cav. Andrea Busiri*, Siena 1880.

gento da Felice Ceccarini e dorata da Antonio Moroni, come attestano i documenti di pagamento rispettivamente di aprile e luglio 1855<sup>3</sup>. In quest'urna, a sostituire una precedente in piombo, furono riposte e sigillate le reliquie dopo la ricognizione avvenuta nell'aprile del 1855. Davanti all'urna è stata trovata una bottiglia sigillata contenente la pergamena a ricordo della traslazione all'altare maggiore del 9 agosto 1855. Il testo è riportato per esteso dal Masetti<sup>4</sup>.

### *Il sarcofago*

Una volta rimossa l'urna, che è stata esposta durante l'intervento nella Cappella Aldobrandini, si è iniziato a smontare il muretto in mattoni e malta che, all'interno del sarcofago, serviva a sostenere la giacente; i mattoni fatti a mano recano il timbro «M» e la data 1854. Soltanto dopo l'eliminazione dei mattoncini si è potuto comprendere che si tratta di un sarcofago completo, anche se manomesso sulle estremità. Asportato il sarcofago, che era circondato in basso dalle quattro lastre in bardiglio del 1880 sostenute da due spallette in mattoni, si è potuto vedere il supporto del monumento. Esso consiste in due lastre di marmo bianco che furono ricavate segando una lastra tombale, tra le tante sacrificate nel ripristino gotico della Chiesa, svoltosi tra il 1848 e il 1855. Si tratta della tomba dell'Arcivescovo di Toledo Bartolomeo Carranca Navarro, morto il 2 maggio 1576, che in origine doveva essere inserita nel pavimento della Chiesa. Anche la pavimentazione sotto il sarcofago era costituita da una lastra tombale, con misere tracce di una iscrizione non più ricostruibile.

Il sarcofago, insieme alla statua della giacente, è stato temporaneamente trasferito nella Cappella di San Vincenzo, per poter eseguire il restauro. Esso reca a rilievo sul fronte una tabella con l'iscrizione sorretta da due putti alati, una serie di girali floreali e i resti di due ali alle estremità.

<sup>3</sup> ARCHIVIO STORICO DEL VICARIATO, *Introito e Esito per la fabbrica di S. M. sopra Minerva*, in *Fondi vari, Arciconfraternita del S. Salvatore in S. M. sopra Minerva*, palchetto 180, n. 238.

<sup>4</sup> P.T. MASETTI, *Memorie storiche della Chiesa di S. Maria sopra Minerva*, Roma 1855, p. 67.



Fig. 3. *Il sarcofago dopo il restauro.*

Si suppone che la sua data di esecuzione sia tra il 1461 e il 1466. Difatti la canonizzazione di Caterina che avviene nel 1461 è testimoniata dalla epigrafe che inizia con «SANCTA CATERINA...»; è poi documentato che nel 1466 le sacre ossa furono traslate all'interno della Cappella Capranica dalla parete sopra all'altare: infatti solo dopo la canonizzazione, a norma del diritto canonico, le reliquie dei santi possono essere conservate sotto l'altare. Si tratta di un nuovo sarcofago e non di una sorta di paliotto da sovrapporre al sepolcro preesistente, come supponeva la Bianchi<sup>5</sup>. Tuttora lungo le due estremità del prospetto anteriore del sarcofago (fig. 3) è ben visibile l'apice di un'ala con le penne rivolte in su, che fa pensare ad una figura angolare di grifo o di arpia (Bianchi), eliminata quasi totalmente su entrambi i lati per accorciare il sarcofago. Sulla scorta della immagine di una stampa di Luigi Banzo, datata Roma 1855, in cui il sarcofago è raffigurato integro, la Bianchi ipotizza che la decurtazione delle estremità della lastra a rilievo risalga addirittura ai lavori del 1880; immagina cioè che la stampa presenti la situazione quale era nel 1855, mentre si tratta sicuramente di una ricostruzione ipotetica: infatti le misure del sarcofago integro non avrebbero mai corrisposto alla lunghezza della figura giacente, che è addirittura leggermente più corta del sarcofago, manomesso qual è ora.

Resta da chiarire perché nella seconda metà del Quattrocento fu scelto un sarcofago di lunghezza nettamente superiore rispetto alla statua e come essa potesse esservi collocata sopra a mo' di coperchio.

<sup>5</sup> L. BIANCHI, *op. cit.*, p. 34.

Riteniamo che le due lastre di marmo bianco, imperniate e stuccate a gesso sui due lati del sarcofago, possano attribuirsi alla sistemazione del 1855: ricavate a taglio di sega con uno spessore di 3,5 centimetri, esse sono dipinte e dorate con una decorazione solo parzialmente pertinente a quella del sarcofago. La manomissione del sarcofago invece, ottenuta con colpi di strumenti a mano, ci sembra possa riferirsi ad un'epoca precedente, forse nel periodo tra il 1573 e il 1579. Nel 1573 la Cappella Capranica, in cui il monumento era già conservato dal 1466 sopra l'altare, viene dedicata alla Madonna del Santissimo Rosario. Inizia in quell'anno un importante intervento di rinnovamento della Cappella, quindi le reliquie della Santa vengono traslate e custodite nella sacrestia, fino al termine dei lavori, nel 1579. Per far posto all'icona della Madonna attribuita al Beato Angelico e scuola, che viene trasferita in questa cappella sopra l'altare, «[...] il Corpo della Santa fu onorevolmente collocato e riposto sotto l'Altare nel medesimo vaso di prima col suo coperchio nel quale è scolpita in marmo la figura della Santa morta», come testimonia padre A. Brandi<sup>6</sup>.

La prima operazione di restauro sul sarcofago è stata la rimozione meccanica del finto marmo, eseguito su uno strato di circa mezzo centimetro di gesso, che ricopriva il retro: si è così scoperta la superficie marmorea trattata a gradina o martellina, con un semplice lavoro di squadratura. È risultata analoga la lavorazione dell'interno del sarcofago: in fondo, interrotto dalla manomissione di cui si è già detto, si intravede uno spessore di marmo a mo' di cuscino in cui resta la traccia di un leggero avvallamento eseguito per accogliere la testa del defunto. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che nel 1461 sia stato utilizzato un sarcofago preesistente, nello spessore delle cui pareti (7 cm.) si potesse ricavare la decorazione a bassorilievo: sia il tipo di lavorazione di squadratura che l'aspetto macrocristallino del marmo farebbero pensare ad un sarcofago romano. Questa ipotesi potrebbe spiegare la non corrispondenza delle misure con la preesistente immagine scolpita della Santa.

Il fronte del sarcofago, oltre a depositi di polveri grasse, mostrava già ad una prima osservazione la presenza di più di uno strato di doratura. Iconograficamente poco convincente risultava sia l'aureo-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 39.

la dei due putti che la doratura piena della tabella. Per distinguere e, laddove possibile, datare i vari strati di doratura, si sono prelevati diversi campioni che sono stati esaminati in un laboratorio di analisi. Nella sezione stratigrafica della doratura, prelevata dalla veste dell'angelo di sinistra, si riconoscono tre strati sovrapposti di lamina d'oro su missioni di diversa natura; solo il primo strato può dirsi antico; i due successivi sono databili rispettivamente all'Ottocento e ai primi del Novecento per la presenza di pigmenti moderni come il Bianco di Zinco e il Bianco di Titanio.

Si è quindi proceduto alla rimozione della doratura più superficiale, arrivando dove possibile alla prima, o quantomeno alla seconda foglia d'oro che aveva un tono abbastanza simile all'originale, avendo anch'essa una preparazione rossa.

Il campione, prelevato nella incisione di una lettera della tabella che reca l'epigrafe, mostra una successione di strati di colore e di dorature ancora più numerosi. Lo strato più antico è comunque costituito da una preparazione rossa e una foglia d'oro applicata a missione, analogamente a quanto rilevato nei putti. È quindi evidente che in origine la targa doveva essere bianca con le lettere incise e dorate. Si è così eliminata la doratura della tabella e anche la decorazione a racemi dipinti che la sovrasta: analogamente alla doratura delle aureole, è formata da un unico strato di lamina, chiaramente frutto di un intervento di arricchimento decorativo che appesantisce notevolmente il sarcofago. Anche la doratura del listello superiore, applicata su uno strato di gesso, è certamente del 1855.

Con la pulitura il sarcofago ha riacquisito una certa dignità e riconoscibilità come manufatto eseguito negli anni '60 del Quattrocento. Inoltre, ora si vede bene la venatura grigia ad andamento parallelo (fig. 3) che caratterizza il marmo.

#### *La scultura della giacente*

Certamente più complessa è stata la decisione relativa alla rimozione della policromia che copriva gran parte della statua della giacente. Le coloriture interessavano il volto, le mani, il mantello, i piedi

e il cuscino, mentre il bianco del velo e della tonaca utilizzava il tono bianco del marmo. Per poter datare l'intervento, o meglio gli interventi di coloritura, sono stati esaminati e analizzati vari campioni di pigmento prelevati dalla statua. I risultati hanno ampiamente confortato l'ipotesi, già avanzata dalla Bianchi<sup>7</sup>, che si tratti di coloriture eseguite dal 1855 in poi, verosimilmente con l'intento di dare alla scultura l'aspetto tipico delle statue devozionali. Il campione prelevato dalle mani ha evidenziato due strati di colore intervallati da uno di cera; il colore di ambedue gli strati era ottenuto da una miscela di pigmenti tra cui il Bianco di Zinco, entrato in uso solo dall'Ottocento in poi.

Il cuscino si presentava tinteggiato in un rosso cupo e ampiamente integrato in gesso per adattarlo alle misure del sarcofago. La stuccatura di gesso risaliva evidentemente al montaggio del 1855. Nella zona del cuscino sono stati prelevati due campioni di colore, uno direttamente sul marmo, l'altro invece sul gesso ottocentesco, che rivelano una stratigrafia identica, con una successione articolata dal nero al verde, al rosso di diversa natura. Tra i pigmenti individuati molti sono moderni come il Blu di Prussia che entrava nella composizione del verde.

Malgrado le indagini avessero ampiamente dimostrato che le coloriture erano tutte recenti, rimaneva la perplessità di scegliere un cambiamento così drastico per un'immagine di culto ormai storicizzata. Una volta scelta la rimozione, la pulitura ha rivelato un'alta qualità della scultura della prima metà del Quattrocento; si è inoltre evidenziata la diversa natura del marmo, tipico esempio di un Carrara bianco microcristallino con una venatura irregolare, rispetto a quello del sarcofago.

In un periodo imprecisabile quasi tutto il retro della giacente è stato ampiamente rilavorato a subbia, o per alleggerire la statua o per adattarla ad una diversa sistemazione. Sempre sul retro si sono conservate due porzioni, una all'altezza del cuscino e l'altra verso i piedi, del piano originario di appoggio della statua, lavorato a gradina; queste parti consentono di stabilire quale fosse l'inclinazione della figura in origine, peraltro non molto diversa rispetto a quella attuale.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

Un consistente strato di gesso ricopriva il retro del cuscino gravemente manomesso da una rilavorazione a subbia che ne ha ridotto il volume. Anche questa rilavorazione come quella del retro della giacente non è databile, anche se sicuramente precedente al 1855. Forse si potrebbe collegare anche questa manomissione all'intervento di inserimento del monumento sotto all'altare della Cappella Capranica nel 1579. Il prospetto posteriore della statua, con una lavorazione a subbia e gradina chiaramente non finita, documenta che la giacente in origine doveva comunque essere addossata ad una parete se non addirittura inserita in una nicchia.

Nella visione del profilo della Santa (fig. 4) si intravedono sulla destra i resti della lettera A e di una seconda nappa che concludeva l'origliere. Più in basso a destra si vede lo scasso che fungeva da sede per una staffa metallica. Un analogo scasso si individua vicino ai piedi e, in corrispondenza di questi due, anche sulle estremità del sarcofago.



Fig. 4. Profilo della Santa dopo la pulitura.



Evidentemente vi è stato un periodo in cui questo era il sistema di chiusura della tomba. Lungo il velo che circonda il volto si sono potuti individuare una serie di fori eseguiti con il trapano che servivano come ancoraggio per alcuni ornamenti metallici, documentati in una foto Alinari degli anni Venti, già eliminati prima del nostro intervento. Analoghi fori di trapano sulla mano servivano per fissare degli anelli, uno dei quali ornava ancora l'anulare. Diverso come fattura è il foro sul dorso della mano destra, eseguito a scalpello e con tracce di colore rosso a raffigurare le stimmate, il quale probabilmente nell'intervento del 1855 fu chiuso da una stuccatura in gesso.

### *Il rimontaggio*

Le due lastre marmoree, provenienti dalla tomba del vescovo Carranca, che fungevano da sostegno al sarcofago sono state sostituite con due blocchi in marmo di Carrara, della stessa altezza ma di spessore doppio, in modo che fossero autoportanti e non fosse necessario eseguire delle imperniature. Il rivestimento in bardiglio ottocentesco, che celava parzialmente la zona inferiore del sarcofago, privandolo della sua caratterizzazione, è stato rimosso del tutto. È stato invece riproposto il muretto di mattoni che fungeva da appoggio alla statua riutilizzando gli stessi mattoni datati e siglati. All'interno è stata ricollocata l'urna con la pergamena ottocentesca.

### *L'altare*

L'intervento ha compreso anche il restauro dell'altare metallico e dei suoi arredi. I pagamenti del 1855 attestano l'esecuzione dell'altare metallico da parte dello stesso autore dell'urna, Felice Ceccarini. Due anni dopo, cioè nel 1857, risulta dai documenti l'esecuzione di una struttura lignea decorata a finto marmo, sempre in stile neogotico, come copertura dell'altare maggiore<sup>8</sup>. Essa è documentata in una foto Bro-

<sup>8</sup> Cfr. G. PALMERIO e G. VILLETTO, *Storia edilizia di S. Maria sopra Minerva*, Roma 1989, pp. 228-231.

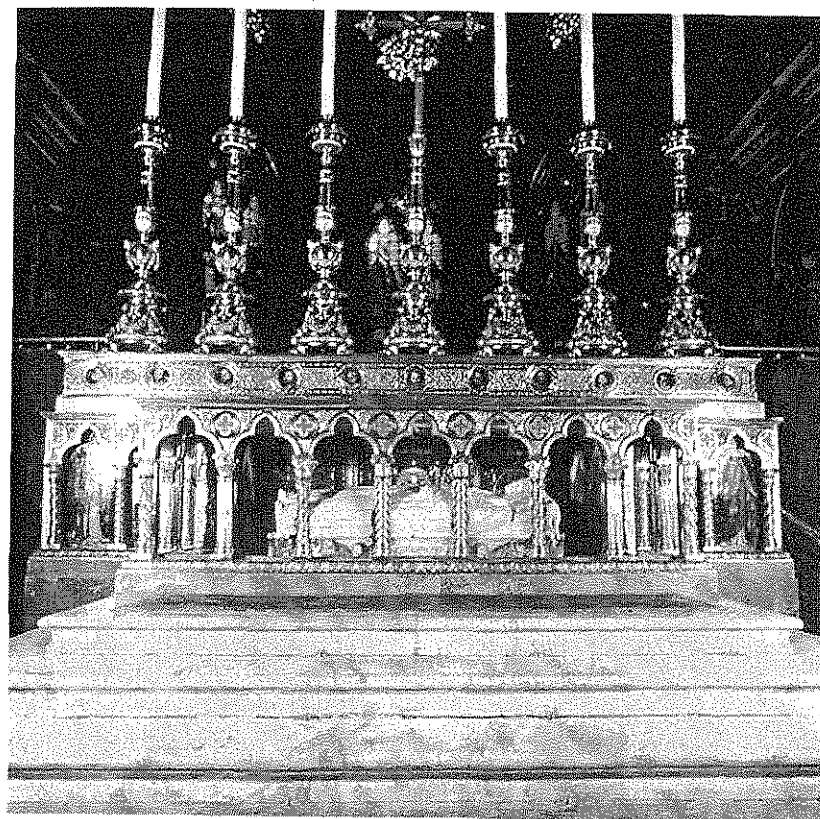


Fig. 5. Altare con la tomba di santa Caterina da Siena dopo il restauro.

gi databile tra il 1915 e il 1920, mentre già nella foto Alinari del periodo tra il 1920 e il 1930 non è più visibile. Della copertura lignea abbiamo individuato il paliotto che attualmente, decurtato sull'angolo sinistro, si trova in fondo al corridoio che collega la Chiesa con il Chiostro.

### *L'angelo reggicartiglio*

Infine, abbiamo anche restaurato l'unico frammento superstite del primo monumento funebre della Santa, che risale probabilm-



te al 1380, anno della sua morte. Si tratta di una mezza figura d'angelo in altorilievo che regge un rotolo aperto con iscritto il titolo funerario verosimilmente composto dal beato Raimondo. Come ricorda la Bianchi, esso fu casualmente rinvenuto nel 1867 nel campanile della Chiesa, dove era rimasto interrato probabilmente per qualche secolo<sup>9</sup>. La sua attuale collocazione è all'interno di una nicchia ricavata nella parete del corridoio che collega la sacrestia al sacello della Santa; nulla fa pensare che esso potesse far parte delle successive sistemazioni del monumento funebre.

<sup>9</sup>L. BIANCHI, *op. cit.*, p. 21.

## XXIII.

LA SANTITÀ NEL CINEMA:  
IO CATERINA

CLAUDIO SINISCALCHI

L'avvio di questo lavoro potrebbe apparire fuorviante, poiché ruberemo molto spazio per ragionare intorno ad un oggetto che non ha nulla a che vedere con il modo in cui santa Caterina è stata rappresentata nel cinema. Ma è una premessa necessaria, visto che disegnando il quadro di fondo andremo poi a collocare quello che sino ad oggi consideriamo l'unico vero lavoro cinematografico dedicato a santa Caterina, cioè *Io Caterina* di Oreste Palella del 1957.

In questa premessa partiremo dalla cristologia, il «canone» cinematografico per eccellenza. La cristologia è uno specchio in cui si riflette l'intera storia del cinema. Da quando i fratelli Lumière mostrano per la prima volta al pubblico l'immagine di un treno nell'entrata alla stazione, cioè nel 1895, iniziano le prime biografie con Cristo come protagonista (subito dopo vengono realizzate la *Passion Lèar* e la *Passion Lumière*). E l'ultima cristologia in ordine di tempo è il *Jesus* di Roger Young, prodotto internazionale per la televisione realizzato nel 1999.

La cristologia attraversa, dunque, in largo e in lungo il cinema, nella sua storia poco più che centenaria, in tutte le sue epoche: si parte dalle prime pellicole di pochi minuti, per approdare ai pioneristici racconti colossali (italiani, basti soltanto pensare al *Christus*, capolavoro di Giulio Antamoro del 1915; e statunitensi, come l'episodio della passione in *Intolerance* di David W. Griffith del 1916) e, successivamente, prima ai grandi prodotti commerciali degli anni

Cinquanta e Sessanta, coloratissimi e debordanti, poi alle esperienze realistiche della modernità e, infine, a quelle antirealistiche e neoromantiche della postmodernità.

Partiamo dal genere classico, cioè da quel modello cinematografico basato sul processo di drammatizzazione, realizzato negli Stati Uniti tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta (in altre parole dai grandi western di John Ford e dalle commedie di Frank Capra, ai grandi *kolossal* biblici come *I dieci comandamenti*, realizzato nel 1956 da Cecil B. De Mille). Ma cos'è il cinema classico? Innanzitutto, per definizione, è cinema americano. Poi è cinema basato su generi portanti (il western, il noir, il musical, la commedia sofisticata e meno; ed una serie di sottogeneri); ha una natura industriale, ancorata sulla logica degli *studios*; fa del divismo un uso esasperato (non a caso parliamo di *star system*); costruisce un «grande racconto» che fa assumere al film la funzione del romanzo; usa il montaggio in chiave dinamica e attrattiva; si serve della finzione, in definitiva, e quindi dell'artificialità della ricostruzione, talvolta sin troppo esasperata (Michael Curtiz girerà *Casablanca*, uno dei massimi capolavori di questa stagione, in maniera sublime, ricostruendo la città africana interamente in studio).

Il cinema classico ha dato vita ad alcune grandi cristologie, sin dai tempi del muto, con il già ricordato episodio di *Intolerance* di Griffith, e con *Il re dei re* di De Mille del 1927. Cosa ha di specifico questo modello di cristologia? Schematizzando al massimo, osserveremo che la modalità rappresentativa della cristologia classica è una penetrazione tra il contenuto (inteso come correttezza della storia) e la forma, che in questo caso serve solo per spettacolarizzare gli avvenimenti narrati. Probabilmente il miglior esempio in questo senso è rappresentato da *La più grande storia mai raccontata* di George Stevens del 1965, dove la figura di Cristo è interpretata dall'attore europeo Max von Sydow.

Come ben sappiamo, attraverso i generi portanti del cinema classico si cerca di costruire un modello di film dove lo spettatore in sostanza viene considerato un semplice bersaglio da colpire, utilizzando sapientemente tutti gli artifici retorici e finzionali, per farlo identificare con l'eroe del racconto. Quanto poc'anzi osservato lo ritroviamo compiutamente espresso nel film *Il re dei re* di Nicholas Ray del 1961

(come lo ritroviamo in forma embrionale nel precedente *Il re dei re* di De Mille del 1927, o nel seguente *La più grande storia mai raccontata*, del 1965, o nei tanti film biblici che tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta rappresentarono l'ultimo tentativo dello *studio system* di reagire, attraverso un genere nuovo, alla crisi che stava proiettando le sue ombre sull'industria cinematografica statunitense).

Esaurita l'analisi del primo paradigma, passiamo adesso alle cristologie moderne. La modernità del cinema è un'importantissima esperienza estetica, essenzialmente europea, capace di mettere a frutto mirabilmente la lezione neorealista di denunciare i limiti della finzione a vantaggio di un primato della realtà. Alla base dell'esperienza della modernità c'è dunque il neorealismo, al quale fanno seguito prima la *politica degli autori* (specialmente la *nouvelle vague* francese) e il cinema di alcuni grandi irregolari che nel corso degli anni Sessanta danno vita ad alcune opere di notevole qualità, quali Robert Bresson, Ingmar Bergman e Luis Buñuel.

Nella teoria del cinema l'esperienza del classico termina con l'apparire del cosiddetto nuovo cinema, che dà vita a nuove forme di interpretazione (sarà Christian Metz, massimo esponente della semiologia, a vedere negli studi di Jean Mitry la fine di un percorso da lui definito classico: e la frattura metziana avviene esattamente nel 1964, con la pubblicazione del celebre saggio *Cinema: lingua o linguaggio?*, apparso sulla rivista «Communication»). Le opere faro della modernità, come ad esempio ha notato giustamente lo studioso René Predal, vengono realizzate sul finire degli anni Cinquanta, esattamente nel 1959: *Pickpocket* di Bresson, *L'avventura* di Michelangelo Antonioni, *Hiroshima mon amour* di Alain Resnais e *Fino all'ultimo respiro* di Jean-Luc Godard. Ma torniamo al nostro tema: cos'è la modernità all'interno della cristologia? Rispetto alla classicità poc'anzi descritta, per grandi linee possiamo fare due osservazioni. Innanzitutto se prima la cristologia si era retta su un processo di drammatizzazione, adesso osserviamo l'esatto contrario, trovandoci davanti al processo opposto di antidrammatizzazione. La seconda osservazione ci porta a riscontrare una frattura formale: se in precedenza avevamo visto come la forma servisse essenzialmente a spettacolarizzare il contenuto della storia raccontata, adesso ci accorgiamo che la forma ser-

ve a depotenziare il modello da superare. Michelangelo Antonioni interrogato dalla «Rivista del Cinematografo» nel 1962 su cosa fosse il cinema religioso così rispose: «Non so dire quali siano i film d'ispirazione cristiana. So dire quali non lo sono: *Il segno della croce*, *Barabba*, *Il re dei re*, e tutti i film biblici che verranno. Questi certamente muovono da altre posizioni». Ora, se prendiamo la cristologia moderna più famosa, *Il Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini del 1964, possiamo facilmente constatare come essa incarni l'esatto contrario de *Il re dei re* di Ray o de *La più grande storia mai raccontata* di Stevens. Il cinema moderno (e la relativa cristologia) è essenzialmente una esperienza autoriale, lontana da preoccupazioni industriali e commerciali, dove c'è un abbondante uso di attori non professionisti o di ricerca di attori lontani dal divismo consolidato, dove le scene sono il più possibile realistiche, dove il racconto si indebolisce, dove la spettacolarità scompare e dove la estensione delle sequenze tende a limitare la forza del montaggio. Tutto ciò serve ad un'opera di denuncia dell'inautenticità della finzione.

Ora, se partiamo dal film *Il re dei re* di Nicholas Ray e lo paragoniamo – per contrasto – a *Il Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini, ci rendiamo immediatamente conto che due progetti antitetici si confrontano. Processo di drammatizzazione e di antidrammatizzazione si scontrano, come si scontrano attori e non attori, colore e bianco e nero, ricostruzioni artificiose e ambientazioni naturali, elaborazione narrativa e cruda parola evangelica, piano sequenza e piano americano, finzione e realismo (e potremmo continuare ancora a lungo nel sottolineare le differenze tra il film di Ray e quello di Pasolini). È superfluo ricordare come il regista di Casarsa nella cristologia indiretta de *La ricotta* aveva raccontato la storia di un povero Cristo, Stracci, morto sulla croce mentre stava interpretando come comparsa il ruolo di uno dei due ladroni in un film biblico girato a Roma. Ad un certo punto in *La ricotta* vediamo, a colori, mentre tutto il film è in bianco e nero, alcune scene del kolossal: in particolare il regista si dilunga sulla descrizione della volgare falsità dell'interpretazione degli attori. Autenticità e inautenticità si confrontano, e non vi sono dubbi che Pasolini – come il già citato Antonioni – non sopporti i kolossal statunitensi, falsi nei loro colori artificiali, nell'insopportabile retori-

ca e nelle tante licenze visive. Lo stesso discorso potrebbe essere fatto per altre due cristologie moderne esemplari, *Atto di primavera* di Manoel de Oliveira del 1964 o *Il Messia* di Roberto Rossellini del 1975.

Siamo arrivati all'ultima rappresentazione della cristologia, la cosiddetta postmoderna (o, se si preferisce, contemporanea, o della tarda modernità). Teoricamente il concetto di postmoderno è venuto alla ribalta nel corso degli anni Sessanta prima in ambito di critica letteraria, artistica e culturale, per esplodere poi nella seconda metà degli anni Settanta e spalmarsi come la marmellata in tutti i segmenti del sapere, incendiando soprattutto il dibattito filosofico, grazie alla fortuna delle opere di Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky, Gianni Vattimo, e al successo di un nuovo modo di leggere il nichilismo di Nietzsche e Heidegger. Intesa come filosofia del cinema, la postmodernità è portatrice di un'etica nichilista debole; a livello di costruzione formale invece è un processo estetico di ri-drammatizzazione (quindi contrario al film-saggio e al cinema-verità tipico della modernità), basato sulla forza del racconto, sulla specificità dei generi, sull'essenzialità della finzione dopo l'ubriacatura realista, sull'utilizzo del divismo, sulla funzione dell'attore professionista, sulla spettacolarità, sulla centralità dell'apparato industriale: tutto ciò però mescolato con una concezione del cinema tipica dell'autore. Siamo pertanto in presenza di una rivisitazione del classico in chiave autoriale. Questo in poche parole è il postmoderno cinematografico.

Naturalmente questa filosofia di fondo, sia etica che estetica, ha finito per riversarsi anche nella cristologia. Se nella cristologia moderna avevamo assistito ad una pura e semplice contestazione formale, in quella postmoderna ci troviamo in presenza di una medesima contestazione formale, alla quale si deve aggiungere però una contestazione questa volta contenutistica. Assistiamo dunque non solo ad una interpretazione autoriale, come nel caso di Pasolini, de Oliveira, Rossellini, realisticamente impegnati a denunciare – solo nella forma – i limiti e le inautenticità della finzione, ma ad una vera e propria destrutturazione del contenuto, tutta tesa ad umanizzare il senso della figura centrale (Cristo) della rappresentazione. Prendiamo ad esem-

pio la più famosa cristologia postmoderna, *L'ultima tentazione di Cristo* di Martin Scorsese del 1989 (che si richiama abbastanza direttamente al modello pasoliniano). Il film di Scorsese è un ulteriore sfondamento in direzione di una maggiore soggettività e autonomia (etica ed estetica al tempo stesso), già presenti nel cinema d'autore degli anni Sessanta e Settanta, dove l'unico limite che l'artista trova è nel cinema. Già André Bazin, il padre della *nouvelle vague* e della *politica degli autori*, rimprovera ai suoi discepoli, in particolare a Eric Rohmer e Claude Chabrol, di aver costruito un vero e proprio culto della personalità (che a Bazin ricordava quello stalinista) in riferimento ad esempio all'opera di Alfred Hitchcock. In questa maniera il cinema finisce per disumanizzarsi e la celluloide di fatto inghiotte l'umano. Si potrebbe dire che la profezia di Bazin l'ha messa a punto il cinema postmoderno, poiché siamo passati da una concezione estetica fondamentalmente elitaria ad una creazione attenta ai gusti più ampi possibile, come dimostrano le opere di culto degli ultimi venti anni, in special modo dovute al talento di registi americani, capaci di coniugare pubblico e stile di regia, da Steven Spielberg a George Lucas, da Quentin Tarantino ai fratelli Cohen, da Oliver Stone a David Lynch, da Brian De Palma a Martin Scorsese.

Nella sua cristologia a Scorsese non basta più inventare una forma nuova, poiché ha deciso di trasformare egli stesso il contenuto del racconto. In effetti egli si serve, per il suo film, di una delle tante interpretazioni letterarie della «più grande storia mai raccontata», il voluminoso romanzo del greco Nikos Kasantzakis. Ma al regista ciò non basta, visto che anche il romanzo viene modificato dall'autore nell'atto della trasposizione cinematografica. Progenitore delle cristologie postmoderne era stato Norman Jewison con il suo *Jesus Christ Superstar* del 1973, un musical fabbricato per il figli dei fiori, per quelli della *beat generation* e per quel popolo di Gesù che in America in suo nome prospettava addirittura una rivoluzione. Spettacolarità e autorialità: queste due chiavi consentirono, ovviamente oltre alle canzoni, il successo del film. Si aprì così una strada che ci ha condotto a *L'ultima tentazione di Cristo*, a *Jesus of Montreal* (1989) del canadese Denis Arcand, a *I giardini dell'Eden* (1998) di Alessandro D'Alatri e a quella che sembra ormai essere diventata l'impossibilità di costrui-

re una cristologia nuova basata sui canoni consuetudinari, sottraendo così al cinema quello che per un intero secolo era stato il *remake* più rappresentato, ritenendo questa funzione propria di altre forme di comunicazione, in special modo della televisione.

Quanto abbiamo detto per la figura di Cristo potremmo dirlo, magari con minore ampiezza ma con eguale precisione, ad esempio per Giovanna d'Arco, altra protagonista rappresentata nel corso dell'intera storia del cinema dalle origini ai giorni nostri. Potremmo partire dal muto, con *Joan the Woman* di De Mille del 1917 e soprattutto con *La passione di Giovanna d'Arco* di Carl T. Dreyer del 1927, interpretato da Renée Falconetti, per arrivare poi al classico con *Giovanna d'Arco* in Technicolor di Victor Fleming del 1948 (ultimo film americano di Ingmar Bergman, prima del sodalizio di lavoro con Roberto Rossellini), giungendo successivamente al moderno, con *Processo di Giovanna d'Arco* di Robert Bresson del 1963 e, infine, al postmoderno, con *Giovanna d'Arco* di Luc Besson del 1999.

Purtroppo lo stesso discorso non si può fare con santa Caterina, visto che a lei è stato dedicato un solo lungometraggio, ad opera di un regista italiano isolato nel panorama della nostra cinematografia, Oreste Palella. Palella si era in precedenza occupato di Caterina con un documentario del 1947. Qualche anno dopo decide di trasferire sullo schermo la vita della Santa senese. Quando realizza il suo film siamo, per ciò che concerne il cinema italiano, in piena «Hollywood sul Tevere». Ci troviamo cioè in quella stagione irripetibile, che potremmo racchiudere tra due film – *Il principe delle volpi* del 1948 e *La Bibbia* del 1965 –, nel corso della quale assistemmo alla pacifica occupazione americana della città di Roma, avvenuta passando attraverso la porta di celluloide di Cinecittà. Nel film di Palella si nota il tentativo di imitare il kolossal classico americano, che consiste appunto nel fondere nel film narrativo gli aspetti contenutistici con quelli formali. Anche qui abbiamo il Technicolor, lo schermo panoramico, i rudimentali effetti speciali, come nella scena iniziale dell'apparizione di Cristo a Caterina e in quella conclusiva. Se nel film di Palella siamo dinanzi ad una progettualità di film classico americano, ragionevolmente imitato all'italiana, allo stesso tempo notiamo come vi sia una strada diversa percorsa dal regista. In *Io Caterina* in-

dividuiamo una anticipazione della lezione del Rossellini televisivo, che qualche anno dopo avrebbe trovato nel nuovo mezzo di comunicazione l'ideale strumento per definire una forma didattico-educativa, in chiave religiosa, affidata a protagonisti come Socrate, Cartesio, il Messia. Pertanto il dimenticato (ingiustamente) film di Palella lo possiamo considerare una sorta di commistione tra due differenti concezioni del cinema, una classica e una autoriale. Una utilissima lezione, da studiare con attenzione, per chi vorrà di nuovo portare, in un futuro che ci auguriamo vicino, il volto di santa Caterina sullo schermo.

QUADERNI  
della Libera Università «Maria SS. Assunta»  
LUMSA - Roma

1. *Conoscenza e comunicazione nella filosofia moderna e contemporanea*. A cura di Edda Ducci e Mario Sina.
2. *Aspetti ed eredità della poesia europea dell'Ottocento*. A cura di Margherita Guidacci.
3. *Critica e interpretazione*. A cura di Alberto Frattini.
4. *«Northangerland» e altri studi brontiani*. A cura di Margherita Guidacci e Anthony Jennings.
5. Gian Giacomo Ferrara, *I Quaranta «Immortali». L'Académie française dalle origini alla Rivoluzione*.
6. *Le problematiche dell'espressione e della comunicazione in prospettiva Duemila*. A cura di Alberto Frattini.
7. *Società multiculturale e problematiche educative*. A cura di Giuseppe Dalla Torre e Carmela Di Agresti.
8. *La famiglia nel diritto pubblico*. A cura di Giuseppe Dalla Torre.
9. Gian Giacomo Ferrara, *Da Chateaubriand a Anatole France. L'Académie française nel XIX secolo*.
10. *Le nuove frontiere dell'Europa tra identità nazionali e localismi*. A cura di Carmela Di Agresti.

11. Loredana Lazzari, *La versione anglosassone della Vita sancti Nicolai*.
12. *La bioetica. Profili culturali, sociali, politici e giuridici*. A cura di Giuseppe Dalla Torre e Laura Palazzani.
13. Massimo Di Marco, *Sapienza italiana. Studi su Senofane, Empedocle, Ippone*.
14. *Bonaventura Tecchi scrittore e germanista*. A cura di Rossana M. Caira Lumetti e Daniele Ferrara.
15. *Cittadini del mondo. Educare alla mondialità*. A cura di Carmela Di Agresti.
16. *Immigrazione e salute. Questione di biogiuridica*. A cura di Giuseppe Dalla Torre.
17. Donatella Pacelli, *Il lettore e il "suo" giornale. Contesto metropolitano, cultura e politica nel rapporto con l'informazione*.
18. *La Roma di santa Caterina da Siena*. A cura di Maria Grazia Bianco.

### Saggi

1. Fabrizia Abbate, *Raccontarsi fino alla fine*.

Stampato per conto delle Edizioni Studium  
dalla «Grafica 10»  
Città di Castello (PG)