Prefazione

Il libro che si leggerà ha una storia particolare, che è forse opportuno richiamare, anche per comprenderne la struttura e l'impostazione. Esso è infatti il primo risultato di un progetto sperimentale, un Laboratorio in cui si insegnano i metodi di edizione e interpretazione delle fonti agiografiche. Il cantiere ha preso vita nell'autunno del 2016 per iniziativa congiunta di vari enti e associazioni culturali: la Scuola superiore di studi medievali e francescani della Pontificia Università Antonianum di Roma, che ha offerto con generosità spazi, strumenti, e anche la sede editoriale, oltre che la consulenza e il qualificato appoggio dei suoi Presidi, Pietro Messa, e adesso Marco Guida; il Centro culturale dell'Aracoeli, con p. Alvaro Cacciotti; l'AISSCA (Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia). Cito per ultimo il Centro studi Santa Rosa da Viterbo, che in realtà ha fatto un po' la parte del leone nell'impresa, non solo per la fonte agiografica prescelta, la *Vita* rosiana, ma per il coinvolgimento appassionato di Filippo Sedda e di Eleonora Rava, vero cuore carismatico della intera operazione, condotta dal *magister* Attilio Bartoli Langeli. Lungo l'arco di un anno accademico – inteso nel senso pieno di due semestri, come si usava una volta – gli allievi del Laboratorio si sono misurati nella trascrizione delle parti di testo loro assegnate, per poi riunirsi una volta al mese, a confrontarsi sui risultati del loro lavoro, sotto lo sguardo vigile di Bartoli Langeli, mentre Rava teneva le fila di tutta la trama. La traduzione del testo latino infine ricomposto è stata invece assicurata da mons. Fortunato Frezza, che, fedele alle sue origini viterbesi, non si è sottratto a questo impegno, nonostante esso sia andato ad assommarsi alle responsabilità legate alla recente nomina a camerlengo della Basilica di S. Pietro.

Il processo di costruzione di questo libro è stato, forse, non meno significativo e importante del traguardo raggiunto. Si è fatta una scuola in condizioni e con metodi ormai difficilmente praticabili nelle sedi accademiche ufficiali. Tutti i proponenti e gli agenti sono tra loro legati da rapporti di amicizia, da una consuetudine cementata da interessi comuni. La scuola rilascia alla fine del corso un diploma di partecipazione, che non ha valore legale: chi si iscrive, lo fa solo per imparare, per il gusto della

ricerca e con spirito di gratuità. Gli allievi, nominati nel frontespizio, provenivano da diverse regioni italiane e alcuni di loro si sono sobbarcati lunghi viaggi per partecipare alle esercitazioni del venerdì all'Antonianum. L'esperimento iniziato dimostra che esiste una domanda reale, che l'agiografia – e gli studi storico-religiosi in generale – non sono un orticello separato per pochi vetusti cultori. A mancare, semmai, sono le occasioni e gli spazi. Dopo aver dedicato il suo secondo anno a un testo di Mariano da Firenze, con la guida di Daniele Solvi, il Laboratorio è adesso, 2018-2019, al suo terzo anno: con il coordinamento di Filippo Sedda si sta lavorando all'Ufficio liturgico della festa della stimmatizzazione di Francesco di Assisi.

Il Laboratorio continuerà finché ci saranno gli studenti e si troveranno maestri disposti a guidare il lavoro comune. È un compito non facile: chi ha pratica di edizioni, sa bene quanto sia più agevole procedere in solitaria o in piccoli gruppi, trattenendo tutto per sé il piacere, come anche il merito della scoperta. Questo libro, invece, è un classico lavoro di bottega, quasi in senso medievale. Ciascuno ha portato qualcosa: un mattone o un travicello, un pezzo di legno o un po' di malta, anche se poi si avverte, forte, l'*imprinting* del capocantiere, che si mimetizza a fatica nell'anonimia della Introduzione.

Si sa che compito del filologo è quello di restituire un testo prossimo, il più possibile, a quello originale. Ma per il periodo medievale la situazione si complica, non soltanto per le circostanze della trasmissione, la carsicità delle testimonianze, sottoposte alle ingiurie della storia, ma per il concetto stesso di autore, molto diverso da quello che ne abbiamo noi moderni. Se l'autorialità è sovente incerta, plurima, disseminata, non meno importante, allora, è ricostruire con esattezza i percorsi accidentati e contorti, la progressiva sedimentazione del testo, del suo farsi.

La *Vita et miracula* di Rosa da Viterbo è un caso esemplare di questa situazione. Cerco di riassumere i principali risultati dell'indagine, tralasciando le finezze che solo una lettura attenta dell'Introduzione può far meglio apprezzare. Il testo qui pubblicato è tratto dal verbale del processo di canonizzazione indetto da papa Callisto III nel 1456, e che si tenne effettivamente a Viterbo nella primavera dell'anno successivo. Da prassi, il pontefice aveva convocato tre cardinali, grandi nomi della Curia romana di quel tempo: Bessarione, Domenico Capranica, Prospero Colonna. Ma questi illustri personaggi rimasero sullo sfondo, perché la procedura si arrestò alla *inquisitio in partibus*, l'inchiesta diocesana, e non

approdò a Roma per la fase cosiddetta apostolica. L'ingente materiale allora prodotto restò dunque nelle mani delle suore, custodito nell'archivio del Santuario viterbese.

Era nella consuetudine, in vista di un processo, predisporre una *Vita*. Ma nel caso di Rosa, una candidata agli onori degli altari morta ormai da due secoli, questo dossier agiografico assumeva una importanza capitale, dal momento che la maggioranza dei testimoni, evidentemente, poteva esprimersi solo sulla sua fama di santità (requisito peraltro indispensabile, allora come oggi, per il riconoscimento ufficiale). E infatti nei codici processuali questo corpus agiografico viene messo nel giusto risalto: esso costituisce quasi una sezione autonoma, tale da giustificare un trattamento editoriale specifico, come appunto avviene nel nostro caso.

La *Vita* che il postulatore Cristoforo Malvicini – l'altro era un frate francescano – presentò ai due commissari inquirenti, i vescovi di Viterbo e di Orte, era di un autore anonimo, ma risaliva, almeno nel suo nucleo originario, agli inizi del Trecento. Era dunque piuttosto antica, e la cronologia proposta dai curatori – quale si desume dalla datazione di alcuni miracoli – risulta pienamente attendibile, come si vedrà, anche per una serie di indizi interni presenti nella *Vita*. Tra le prove documentali esibite vi era però anche un'altra *Legenda*. Relitto della documentazione duecentesca dell'archivio, la preziosa pergamena che la tramanda, molto danneggiata e di difficile lettura, ne conserva solo un frammento, ma quanto è rimasto fa rimpiangere la perdita della Vita seriore (Giuseppe Abate, nella sua edizione del 1952, le aveva denominate, rispettivamente, *Vita prima* e *Vita secunda*). Ed è anche questo un punto su cui meriterà tornare.

Del quinterno prodotto dai postulatori si conservano le trascrizioni dei notai, che avevano un ruolo chiave nell'intero procedimento, perché era a loro che spettava preparare i materiali per l'istruttoria, verbalizzare le testimonianze, predisporre il testo definitivo da inviare a Roma per la fase curiale del processo ([1]). Il manoscritto 172, base di questa nuova edizione, è il registro ufficiale, una copia di rappresentanza, valida e compiuta, che doveva rispondere a questa ultima bisogna. È opera del notaio Polidoro da

([1]) Sul rilievo crescente assunto dai notai, parallelo e contestuale alla progressiva formalizzazione delle procedure per il riconoscimento della santità, aveva già richiamato l'attenzione il volume MICHETTI, *Notai, miracoli e culto dei santi*.

Montefiascone, che ambisce a una certa sostenutezza formale, ma è un po' pasticcione. Si scorda di completare e rifinire il libro in ogni sua parte – mancano ad esempio alcuni titoli rubricati in rosso –, ma questo sarebbe meno grave. È il suo latino che zoppica, e il testo presenta «molti errori, fraintendimenti, incomprensioni». Ad emendare le sue pecche soccorre il lavoro del collega Bartolomeo de' Tignosini, autore di un *liber miraculorum* che servì come pezza d'appoggio per gli interrogatori. È questo l'antigrafo perduto dei due codici attualmente conservati a Parma e a Parigi, codici che documentano la fase iniziale dell'istruttoria: mancano alcuni episodi della *Vita* e diversi miracoli, poi recuperati nel registro di Polidoro.

Quella qui fornita non è dunque una edizione diplomatica "pura", ma proprio lo studio approfondito dei rapporti tra i testi consente di penetrare dietro le quinte di un processo del Quattrocento, e vedere, in concreto, come lavoravano i notai nella loro officina, in un intreccio continuo tra oralità e scrittura. Come osserva Filippo Sedda, nel tirare le somme della ricostruzione, qui non si tratta tanto di fissare uno *stemma codicum*, quanto uno *stemma textuum* o *redactionum*, ossia un grafico/albero che illustri le diverse tappe redazionali che conducono, finalmente, al registro ufficiale, la versione ultima e definitiva.

Attendiamo che il Centro studi S. Rosa approntì finalmente l'edizione dell'intero processo, ma mi pare si possa dire, già sulla base di questo primo saggio, che a Viterbo, nella primavera del 1457, si lavorò molto e bene.

Si era allora in una stagione di fervorosa ripresa della fabbrica dei santi: nel 1450 era stato canonizzato Bernardino da Siena (2), a Roma in quegli stessi anni si svolsero ben tre inchieste per Francesca Bussa dei Ponziani, la futura santa Francesca Romana (3). Bisognava recuperare il tempo perduto dopo la lunga pausa della fabbrica dei santi seguita alla fine dello Scisma (4), ma il prestigio alquanto scosso della Sede apostolica

(2) PELLEGRINI, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena*.

(3) LUGANO, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani*. Francesca tuttavia sarebbe stata canonizzata da papa Paolo V soltanto nel 1608: come per Rosa, anche la sua procedura venne insabbiata.

(4) André Vauchez poneva come *terminus ad quem* del suo studio sui processi di canonizzazione in età medievale il pontificato di Martino V, quale chiusura di un ciclo. Tra il 1418 e il 1445, infatti, la Sede Apostolica non ordinò alcuna nuova

imponeva anche una rinnovata esigenza di correttezza nelle procedure, un ripensamento complessivo, anche a livello ecclesiologico, delle modalità e della prassi cultuale (5).

Questa preoccupazione si coglie, in filigrana, anche nell'inchiesta di Rosa: solo un esempio, ma di un certo peso. Vi è infatti un tentativo di classificazione gerarchica dei miracoli, secondo la triplice distinzione di fenomeni «supra naturam ... praeter naturam ... contra naturam». Questa tassonomia astratta – diversa da quella tradizionale, per malattie, qui comunque rispettata nell'ordinamento dei miracoli – riflette le indicazioni già espresse da un insigne giureconsulto, Martino Garati, interpellato da Giovanni da Capestrano in occasione del processo di canonizzazione di Bernardino da Siena. In una lettera-trattato indirizzata al frate, il Garati riprendeva un classico luogo tomista, quale criterio probatorio indispensabile a decidere del carattere effettivamente sovrannaturale di un evento miracoloso (6).

Si apre allora la domanda: perché il processo di Rosa, che pareva ormai così ben avviato, dopo il timido incipit duecentesco, si arenò ancora una volta? Penso che la ragione vada cercata in un orizzonte più ampio, ove si tenga conto di quel processo di delocalizzazione della santità che fu uno degli aspetti più vistosi del riformismo osservante, una svolta di cui Giovanni da Capestrano fu ancora una volta protagonista. Il suo ruolo fu

---

inquisitio, né procedette ad alcuna canonizzazione, ma a questa sospensione «fece seguito da parte della Chiesa di Roma un rinnovato controllo sul culto dei santi e un progressivo radicamento di una disciplina nuova, che teneva in assai minor conto le concezioni popolari» (VAUCHEZ, *La santità nel medioevo*, 17).

(5) Nei processi del Quattrocento si può parlare di una modernizzazione, nel senso di una razionalizzazione e uniformazione delle procedure, ma soltanto per la fase curiale del processo, dove l'alto livello di professionalità attestava la maturità burocratica raggiunta dal personale della Curia. Le inchieste *in partibus*, invece, non erano condotte con criteri rigidi e i commissari conservavano ancora larghi margini di discrezionalità. E comunque il potere decisionale era ormai saldamente concentrato nelle mani del sommo pontefice. Cf. PELLEGRINI, *La sainteté au XV^e^ siècle*.

(6) Il trattato risale agli anni 1445-1448 e si ricollega alla presenza a Siena del giurista: «ut aliquid proprie miraculum esse dicatur quatuor requiruntur, scilicet ut sit contra naturam, et sit a Deo, et sit evidens, et sit ad corroborandum fidei nostre. Si aliquod istorum defuerit, non est miraculum, sed potius miraculosum uel mirum» (MAFFEI, *Il trattato di Martino Garati*, 593-594).

infatti determinante nel sancire il declino di quella che era stata l'antica strategia mendicante di promozione capillare di culti locali di personaggi degni di venerazione per la loro santa vita, anche a prescindere dal riconoscimento ufficiale da parte della gerarchia ecclesiastica (7). Culti minori, che generalmente non oltrepassavano il raggio di attrazione delle comunità di appartenenza, ma che in qualche modo emblematizzavano il patto di reciprocità tra la *civitas* e i nuovi Ordini all'atto del loro insediamento nel tessuto urbano (8). Così li aveva descritti mezzo secolo prima Franco Sacchetti (9):

> Ogni cosa consentono, purché tirino a loro. Gli Frati Minori ne la città di Firenze hanno il corpo di San ... e quel di San Gherardo da Villamagna, e quello di Santa Miliana de' Cerchi, che dal "beato" son venuti al "Santo", e a tutti è apiccata di molta cera, dove al Nostro Signore e a gli Appostoli non ha punto, e eziandio a San Francesco. E' Predicatori hanno Beata Giovanna con l'orcio de l'olio dipinta, dicendo che, quando dava de l'olio per Dio, sempre parea che crescesse ne l'orcio (forse di luglio quando per lo caldo riboliva); hanno Beata Villana, che fu mia vicina, e fu giovane fiorentina; pur andava vestita come l'altre, e fannone già festa, e San Domenico si sta da parte. Li Romitani hanno San Barduccio, e de gli altri; e' Carmelitti e le altre religioni ne sono di simili tutte piene, e la gente corre tutta a le cose nuove, e Santo Agostino e San Benedetto non [è] vicitato come quelli *quia omnia nova placent*.

A questa panoplia dei santi novellini contro cui si era rivolta la ferula del Sacchetti si può ascrivere anche Rosa, ma a metà Quattrocento il clima era ormai cambiato. E la messa in discussione non restava confinata alla satira letteraria, ma diveniva il perno di una vera e propria azione di riforma. Alla disseminazione e parcellizzazione dei culti in cui si era frammentata la memoria, e dunque anche l'identità dell'Ordine, lo zelo del leader dell'Osservanza si poneva sotto il segno di una ricomposizione intorno ai santi nobili della tradizione scritturale e martiriale, ai padri

(7) BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Osservanza francescana e disciplina del culto dei santi*, 134-135.

(8) Per il concetto di "religione civica", che supera quello della antica "religione della città", punto di riferimento essenziale sono le ricerche di André Vauchez, o in proprio o da lui promosse. Cf. VAUCHEZ, *La religion civique*. Per una visione di insieme sullo sviluppo dei nuovi culti, con relativa bibliografia, cf. BENVENUTI, *La civiltà urbana*. Per il culto cittadino di Rosa da Viterbo si veda VAUCHEZ, *Rosa da Viterbo*.

(9) SACCHETTI, *Opere*, 101-102.

fondatori del primo secolo mendicante, o comunque alla santità francescana vestita dell'abito. In nome delle esigenze superiori dell'unità, si imponeva anche una ristrutturazione del santorale, rappresentato da celesti intercessori di significato e portata universale.

Nel Quattrocento i Viterbesi avrebbero assistito alla canonizzazione di un proprio conterraneo, ma questi non sarebbe stata Rosa, bensì Bonaventura ([10]). Personaggio immenso, per pietà e cultura, ma che, in linea con il nuovo corso della politica della santità, era perfettamente idoneo a mettere in sordina quel legame identitario forte, quasi inscindibile, tra il santo e la *communitas civium*, che aveva connotato l'esplosione dei culti tardomedievali. Forse, è proprio per questo che Bonaventura non sarebbe riuscito a scalfire la devozione dei Viterbesi nei confronti della piccola Rosa, che avrebbe continuato a detenere, intatto, il carisma della rappresentanza civica.

Queste istanze sono sicuramente presenti, ma, guardando più da vicino, credo che le difficoltà fossero legate anche al particolare modello di santità, mistica e profetica, da lei incarnato, una santità trasgressiva secondo i parametri dell'Osservanza, e in specie di quella francescana. Nel 1452 Benozzo Gozzoli venne chiamato a decorare una cappella della chiesa di S. Francesco a Montefalco con un ciclo di affreschi dedicato alle *Storie di Girolamo e altri santi.* A fianco di Chiara, gloria e vanto della cittadina umbra, il pittore raffigurò Rosa da Viterbo ([11]). Erano quelli gli anni del *revival* del culto rosiano, del rinnovamento della chiesa e del monastero a lei intitolati, della imminente apertura della sua causa di canonizzazione, ma, al di là di queste motivazioni contingenti, quale legame poteva esservi tra una suora agostiniana che aveva speso tutta la sua esistenza chiusa nel silenzio e nel nascondimento di un monastero di

([10]) Cf. DI FONZO, *Il processo di canonizzazione di s. Bonaventura da Bagnoregio* e STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Fonti e cronache francescane*.

([11]) Dopo aver completato il grande ciclo delle *Storie di san Francesco* nella tribuna della chiesa a lui intitolata, Benozzo Gozzoli decorò la cappella di S. Girolamo. Nella predella di un finto polittico, composta di cinque tavolette rettangolari, erano raffigurati, in coppia, san Cristoforo e san Giacomo, santa Chiara di Assisi e san Fortunato, san Severo e san Bernardino da Siena, santa Rosa da Viterbo e santa Chiara da Montefalco. Per una lettura di quest'opera, cf. LUNGHI, *Benozzo a Montefalco*, 61-69.

clausura dove era morta nel 1308 (12), e la giovane penitente laica vissuta mezzo secolo prima e che con la sua traiettoria luminosa e arrischiata aveva attraversato, quasi come una meteora, le vie e le piazze di Viterbo? In realtà, l'accostamento suggerito dall'artista coglieva nel segno nell'indicare, tra le due sante, una parentela spirituale profonda: entrambe, pur nella differenza dei tempi e dei contesti, erano state grandi maestre della *theologia cordis*, di quel sapere, fondato sull'esperienza, che veniva allora insegnato proprio nella "scuola delle donne" (13). La conoscenza amorosa di Dio aveva letteralmente scolpito il corpo di Chiara, divenuto capace di accogliere dentro di sé, di «incorporare», spiritualmente e fisicamente, la passione del Signore. L'esperienza di Rosa era stata dello stesso segno: scrive infatti l'agiografo che un giorno le apparve Gesù crocefisso, e nel vedere quello spettacolo crudele le sue viscere si sconvolsero e il dardo della compassione la trafisse, lasciando in lei una impronta indelebile (*Vita*, 4, 8). Da quel momento anche Rosa avrebbe portato sempre, nel suo cuore, *in pectore*, l'immagine di Gesù Cristo e della Madonna. Solo molto tempo più tardi, quando la scienza mistica si sarebbe data un linguaggio tecnico, questo fenomeno avrebbe preso il nome di "transverberazione": dono supremo, quel dardo, arma eponima di tante sante moderne, a cominciare da Teresa d'Avila (14). Ma il tema veniva da lontano, dalla esperienza delle grandi addolorate medievali, di Rosa da Viterbo, Lutgarda di Tongres, Chiara da Montefalco, Margherita

(12) La *Vita* di Chiara da Montefalco fu redatta tra il 1309 e il 1310 da un *magister* secolare francese, vicario del vescovo di Spoleto, Bérenger de Saint Affrique (Berengario di Donadieu), che venne incaricato di verificare le circostanze della *inventio* delle reliquie della beata. Infatti l'autopsia delle suore aveva rinvenuto nel suo cuore i simboli della Passione, e nella cistifellea tre sassi, come le persone della Trinità. Da inquisitore Berengario si trasformò in convinto assertore della santità di Chiara e si adoperò per la sua canonizzazione. Cf. BERENGARIUS, *Vita Sanctae Clarae de Cruce*. Di fondamentale importanza è la documentazione prodotta nel corso del processo apostolico, iniziato nel settembre 1318 e concluso nel luglio 1319: MENESTÒ, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. Si vedano anche LEONARDI - MENESTÒ, *Chiara da Montefalco e il suo tempo*; MENESTÒ, *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*.

(13) Cf. VANNINI, *Il «cuore» nella mistica femminile del medioevo*. Per uno sguardo ampio, non esclusivamente focalizzato alla mistica medievale, si veda POZZI, Schola cordis: *di metafora in metonimia*.

(14) Cf. DI MURO, *Teresa d'Avila*, 2118-2119.

Ebner (15). Esso aveva anche delle varianti: nel cuore di Margherita da Città di Castello, ad esempio, furono ritrovate le immagini della Sacra Famiglia (16). Erano dunque, quelli di queste donne, corpi trasparenti, quasi dei tabernacoli, simili alle *Vierges ouvrantes*, le statuette lignee che inondarono la pietà e l'arte sacra del Trecento (17).

Ma vi sono altri punti di contatto tra la santa di Montefalco e quella di Viterbo: la missione di entrambe era stata connotata da una forte componente antiereticale, contro i ghibellini quella di Rosa, contro la setta del Libero Spirito quella della mistica umbra. Ebbero a subire, Chiara in morte, Rosa in vita, gli oltraggi e i sospetti delle magistrature cittadine. Gratificate entrambe dall'apertura quasi immediata di un processo di canonizzazione, le loro cause vennero altrettanto rapidamente archiviate, senza che per questo ne venisse opacizzata la memoria, né la tenacia di un culto fedelmente coltivato dai loro concittadini. Ma anche la loro collocazione canonica resta controversa. Chiara visse con un gruppo di donne una esperienza comunitaria spontanea, informale, e solo dopo molti anni, nel 1290, il reclusorio di Montefalco venne riconosciuto dal vescovo con l'assegnazione di una regola approvata, quella di sant'Agostino. Questa incertezza istituzionale è all'origine – sono fatti notissimi – di un vero e proprio *casus belli* agiografico tra gli Eremitani agostiniani e i Minori nel rivendicare l'appartenenza di Chiara al santorale della propria famiglia religiosa.

Non meno incerta la posizione di Rosa. Si sa che avrebbe voluto entrare tra le Damianite di S. Maria di Viterbo, ma il suo desiderio di monacarsi venne frustrato dal rifiuto di accoglierla. Le religiose addussero come motivo il *numerus completus* e la mancanza della dote necessaria (*Vita*,

(15) Per un primo accesso si vedano adesso i due volumi a cura di BARTOLOMEI ROMAGNOLI - DEGL'INNOCENTI - SANTI, *Scrittrici mistiche europee*, che coprono un arco temporale compreso tra il XII e il XV secolo. Ad essi si rinvia anche per una informazione bibliografica aggiornata sulle singole figure e i testi.

(16) Le due recensioni tardotrecentesche della *Vita* di Margherita si possono adesso leggere, con traduzione italiana e commento, in LICCIARDELLO, *Le Vite dei santi di Città di Castello*, 221-321; 346-355. Si vedano anche MENESTÒ, *La* Legenda *di Margherita di Città di Castello*; SOLVI, *Riscritture agiografiche*.

(17) KATZ, *Behind Closed Doors*, 194-221.

12a, 12c). Non era certo un caso isolato: anche Umiltà da Faenza, respinta dalle Clarisse, dovette ripiegare sulla scelta della reclusione, ma visse abbastanza a lungo per poter poi diventare lei stessa fondatrice in proprio di un monastero, annettendosi al *lignum* vallombrosano ([18]). Esempi che dimostrano come, vivente ancora Chiara d'Assisi, il movimento francescano femminile riproducesse gli antichi meccanismi di rigida selettività monastica e non fosse in grado di assorbire completamente la forte domanda religiosa delle donne. È tuttavia probabile che nel caso di Rosa le motivazioni del rifiuto avessero radici più complesse, da cercare piuttosto nel giustificato timore, da parte delle religiose, di ospitare un personaggio troppo ingombrante, oggi diremmo sopra le righe, che poteva turbare l'andamento ordinato della vita comunitaria.

Rosa rimase dunque una semplice laica penitente: non una terziaria (francescana o domenicana o altra), poiché a quest'altezza temporale l'etichetta del Terz'Ordine appare inaccettabile. Gli atti del processo di canonizzazione quattrocentesco sembrano accreditarne lo statuto di cellana, e in un importante e documentato saggio sulla reclusione volontaria a Viterbo tra il Due e Trecento Giovanna Casagrande ed Eleonora Rava hanno dimostrato come questa opzione di vita religiosa sarebbe stata peraltro compatibile con la grande diffusione del fenomeno nella città tardomedievale ([19]). Ma i lineamenti e i colori della santa viterbese non sono quelli notturni delle cellane burgensi, le "sepolte vive" che costellavano in quel tempo i centri dell'Umbria e della Toscana – Verdiana da Castelfiorentino, Oringa di Santa Croce, Diana Giuntini –, donne penitenti che nella solitudine sepolcrale della cella, inabissate nel silenzio, si offrivano come vittime sacrificali al servizio delle comunità che

([18]) Due sono le *Vite* di Umiltà che ci sono pervenute, una in latino (cod. 271 della Biblioteca Riccardiana di Firenze), e un'altra posteriore, in volgare, edite in SIMONETTI, *Le Vite di Umiltà da Faenza*, 3-23. La *Vita* latina, già pubblicata dai Bollandisti, era stata attribuita dal Lanzoni al monaco Biagio. L'ambiente in cui sono state redatte è comunque vallombrosano. L'agiografia di Umiltà è una testimonianza importante sui difficili processi di normalizzazione della vita religiosa femminile: anche lei, come Rosa, non ebbe la possibilità di entrare in un monastero di Clarisse. Cf. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII*.

([19]) CASAGRANDE - RAVA, *Santa Rosa e il fenomeno della reclusione urbana a Viterbo*.

le ospitavano, e che in contropartita provvedevano ai loro bisogni essenziali, mentre in morte le avrebbero poi elette come loro patrone, a proseguire in paradiso la loro opera di materna intercessione (20). Quella di Rosa fu, al contrario, una santità estroversa e socievole, non aliena da tratti spettacolari, e soprattutto caratterizzata da un bruciante impegno nella storia. Se non proprio una politica, fu senz'altro una militante, intorno a cui si mossero altre donne, trascinate dal suo fervore religioso.

Se posso dire la mia su questa intricata questione, Rosa nella sua breve vita restò, molto semplicemente, nella condizione di vergine domestica, di monaca di casa, quella che, ancora in età tridentina, si sarebbe chiamata una "dimessa", o più semplicemente una "zitella". Si trattava di uno *status* religioso la cui onorabilità era stata sancita già dai Padri della Chiesa, che ne avevano fatto il centro del loro apostolato muliebre (21). L'istituzione monastica non lo aveva mai definitivamente soppiantato, dati anche gli accessi ridotti del reclutamento femminile, e l'antico regime, ancorché difficilmente documentabile nelle fonti, continuò ad essere largamente praticato nel corso del Medioevo da quelle donne che non volevano, o non potevano, per ragioni sociali ed economiche, entrare in un monastero. Nel racconto della *Vita* fu proprio la Vergine a raccomandare alla giovinetta di ritornare nella casa paterna dopo la sua consacrazione a Dio (*Vita*, 4, 8). Ma Rosa trasgredì un aspetto importante del dettato dei Padri, di quell'Ambrogio da Milano, che fu massimo teorico di questa formula di vita consacrata: la consegna di restarsene chiusa in casa, zitta e buona (22).

E del resto, anche le circostanze della sua consacrazione sono molto particolari. Nel frammento della pergamena duecentesca che riporta la *Legenda* più antica si legge che, dopo la decisione di entrare nello stato penitenziale, Rosa chiese alla madre di far venire donna Zita: doveva essere lei a rivestirla della tunica e del cordone, a tagliarle i capelli come a un chierico, e siccome non si trovava la corda, si prese quella di un asino. Vinte le comprensibili resistenze della povera Zita, e portata a termine la cerimonia, la fanciulla chiamò a raccolta le donne del vicinato e le istruì sui

(20) BENVENUTI PAPI, *La serva patrona*. Più recentemente, cf. NOCENTINI, *Verdiana da Castelfiorentino*.

(21) CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia*, 3-41.

(22) *Ibid.*, 9-14.

messaggi che aveva ricevuto dalla Vergine. Quindi, il giorno seguente, festa di san Giovanni, si recò, insieme alle altre, nelle chiese di Viterbo portando in processione una "Maestà di Gesù Cristo", una piccola tavola che rappresentava la passione di Cristo (*Vita*, 12c). Nel suo ardore a oltranza, la mistica di Viterbo, in realtà, presentava molti tratti in comune con quelle donne – *chordulariae, discalceatae* – che si erano poste alla sequela di Francesco d'Assisi senza aderire a una regola precisa e che proprio negli anni Quaranta del Duecento attirarono le attenzioni preoccupate del papato ([23]).

Si comprende abbastanza facilmente come dopo la morte di Rosa, nel 1251, i tentativi per la sua canonizzazione fossero destinati ad esaurirsi in breve tempo. Papa Innocenzo IV, nel novembre del 1252, aprì l'indagine per l'accertamento della sua santità, ma di questa iniziativa non sono rimaste testimonianze. Qualche anno più tardi, nel 1258, il suo successore Alessandro IV si interessò del caso solo dopo molte incertezze e tentennamenti, resi dalle memorie dell'epoca con il classico tòpos del sogno rivelatore. Come già era accaduto con Gregorio IX per le stigmate di Francesco, infatti, soltanto un sogno (che tra l'altro si ripeté tre volte) lo convinse a rompere gli indugi e ordinare la traslazione del corpo della defunta dalla chiesa di S. Maria in Poggio, dove aveva riposato diciotto mesi, al monastero di S. Maria (*Vita*, 12a, 13). Alessandro era il pontefice che solo poco tempo prima, ad Anagni, aveva elevato all'onore degli altari Chiara d'Assisi, eponima di un modello di santità che era agli antipodi di quello di Rosa. La bolla di canonizzazione (1255) delinea con nettezza verso quale ideale femminile si orientassero le preferenze della Sede

([23]) Il fenomeno è largamente attestato nella documentazione a partire dai primi anni Quaranta, con la diffusione, specialmente nell'Italia centrosettentrionale, di donne religiose variamente denominate: *minoretae*, *cordulariae*, *discalceatae*. Queste dissidenti, che non avevano calzature, e indossavano l'abito e il cingolo delle Damianite, rifiutavano decisamente, in nome della originaria *intentio* francescana, gli orientamenti monasticizzanti del papato e difendevano la povertà assoluta, valore non obliterabile con quello della clausura. Gregorio IX aveva stigmatizzato queste donne, che nulla avevano in comune con le "vere" Damianite, come aderenti a una *religio simulata*. Il loro comportamento, agli occhi della dirigenza minoritica, gettava discredito sull'intera istituzione. Cf. GENNARO, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, 281-284; VAN ASSELDONK, "*Sorores minores*"; SENSI, *Clarisse e 'Minorete' nei secoli XIII-XV*; ALBERZONI, Sorores minores *e autorità ecclesiastica*, 182-183.

Apostolica. Il papa vi celebrava in Chiara una vergine e monaca, che stava chiusa nel chiostro, taceva e si nascondeva: «latebat namque Clara, sed eius vita patebat; silebat Clara, sed sua fama clamabat; celabatur in cella, et in urbibus noscebatur» (24).

La *Vita* posteriore offre una versione diversa, purificata, dell'episodio della consacrazione: scompare Zita, e la tonsura avviene in chiesa, durante la celebrazione eucaristica (*Vita*, 4, 8). Ma l'agiografo non minimizza la forte carica apostolica missionaria profetica della testimonianza cristiana di Rosa. Sospinta a rimodellare la storia da quelle energie spirituali di cui il suo cuore divino aveva sentito l'avvento, Rosa predicava, insegnava, e per confutare l'errore degli eretici a Vitorchiano si sottopose pubblicamente al giudizio di Dio, l'ordalia nel fuoco. Era, il suo, un discorso semplice, *in simplicitate cordis*, come di chi non sa niente di libri, ma ha ricevuto tutto da Dio, perché era lo Spirito Santo a parlare in lei.

Come Maria di Oignies, eroina delle Fiandre, eponima del nuovo corso della santità femminile, anche Rosa era stata una *veracissima prophetissa*. Se Maria aveva messo il suo carisma al servizio della crociata contro gli albigesi, una generazione più tardi Rosa da Viterbo si sarebbe impegnata contro l'eresia politica dell'imperatore Federico II. Non so se l'autore della Vita avesse letto il grande libro di Giacomo da Vitry, almeno nella mediazione dello *Speculum* di Vincent de Beauvais. Si trattava di un testo che, a partire dal secondo decennio del Duecento, aveva segnato in profondità gli ideali e i modelli della perfezione cristiana, oltre a modificare i codici letterari chiamati a tradurla (25). Alcune allusioni del proemio inducono a pensarlo. Come nel celebre Prologo della *Vita* di Maria di Oignies la scrittura della santità viene giustificata quale adempimento del dettato evangelico del *colligere fragmenta* (Ioh. 6,12), affinché nulla vada perduto; torna il gioco retorico delle assonanze floreali, rosa e margherita (benché molto frequentato nella letteratura agiografica); si utilizza l'immagine della *mulier sancta* che si muove *in hortis liliorum*,

(24) *Bulla canonizationis sanctae Clarae virginis* 4, 21-23, BOCCALI, *Santa Chiara di Assisi*, 242. Per un commento della bolla si veda GUIDA, *La lettera* Clara claris *di Alessandro IV*.

(25) Per la scrittura di questa *Vita* anche in funzione della lotta antiereticale si veda VAUCHEZ, *La santità, un'arma contro l'eresia.*

monito ed esempio per altre donne che ne condividono gli ideali di vita verginale e penitente ([26]).

Ma profondamente diversa era stata la modalità dell'agire profetico delle due protagoniste. Preoccupato di risolvere il potenziale conflitto tra carisma e istituzione, Giacomo da Vitry aveva sottolineato come Maria fosse stata rispettosissima delle prerogative del clero, e non avesse mai infranto gli interdetti della Chiesa, affidandosi alla funzione vicaria di un sacerdote quale tramite autorizzato della parola ispirata ([27]). Il principio di sussidiarietà era stato lo snodo teorico della operazione agiografica di Giacomo da Vitry, posta sotto il segno di una alleanza fondamentale tra la donna e il prete. Rosa, invece, ci appare abbastanza autonoma da condizionamenti ecclesiastici: prese la parola in prima persona, valicando così la frontiera dei divieti del suo sesso.

Nella agiografia italiana è con lei che fa la sua apparizione un personaggio il cui solco lascerà una traccia profonda nella spiritualità occidentale. La storia dell'Amica di Dio, la povera fanciulla che non ha la patente del sapere teologico e della funzione sacra, ma prende il posto del prete e del predicatore, conoscerà una lunga posterità spirituale, per risalire, come una vecchia leggenda, sino alle frontiere della modernità, assumendo di volta in volta anche il volto del fanciullo, del pazzo, dell'idiota, dell'illetterato illuminato che con la sua sapienza umilia il sapere dei teologi e insegna loro la lezione divina. Lei stessa lo aveva detto alle suore di Viterbo, che non la volevano: «I sapienti del mondo si facciano stolti, ché la sapienza del mondo è stoltezza agli occhi di Dio» (ICor. 3, 18-19; *Vita*, 12a, 12c). Uno stesso racconto si riprodurrà in varianti innumerevoli, da Vanna, l'umile cucitrice di Orvieto con il dono della profezia ([28]), a Margherita da Cortona, la sventurata ragazza-madre che si

([26]) IACOBUS VITRIACENSIS, *Vita Mariae Oigniacensis*, 43-54.

([27]) *Ibid*., II, 4, 120: «Con molte lacrime e sospiri, con molte preghiere e digiuni chiese a Dio insistentemente, e lo ottenne, di compensare in qualche altra persona il merito e l'ufficio della predicazione che da sé non poteva attualmente esercitare e di concederle come grande dono un predicatore. Le fu accordato, benché Dio pronunciasse le parole della predicazione attraverso di lui come fosse uno strumento. Preparava il suo cuore con le preghiere di quella donna santa, dava forza al suo corpo nella fatica, somministrava la parola, dirigeva i suoi passi, per i meriti della sua ancella preparava la grazia e il frutto negli ascoltatori».

([28]) PAOLI - RICCI, *La* Legenda *di Vanna da Orvieto*. Per un profilo, cf.

guadagnava da vivere facendo la levatrice e riportava la pace nelle lotte di parte che insanguinavano la cittadina toscana ([29]), alla stessa Margherita di Città di Castello, la piccola veggente cieca. Nel Trecento, la contrapposizione avrebbe cambiato di segno. Nel deserto spirituale della Chiesa avignonese e poi dello Scisma, la contestazione non avrebbe riguardato tanto i nemici della fede, ghibellini e gli eretici, ma "i grandi prelati" e un sapere libresco che non riusciva a trovare una parola nella crisi che attraversava la cristianità. Si aprì allora, con Brigida e Caterina, una nuova stagione del profetismo politico femminile. Con loro la scienza dei santi fece irruzione dalle periferie al centro della grande rappresentazione ecclesiale. Furono donne eccezionali, e grandi scrittrici con una missione di respiro universale nel servizio e nella difesa della Chiesa, che andava ben oltre i confini delle città e dei borghi di appartenenza, ma la strada della loro utopia era stata preparata dall'azione generosa di cuori ardenti, e ribelli, come quello di Rosa da Viterbo.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

Pasqua 2018

MENESTÒ, *Vanna da Orvieto*; MENESTÒ, *La santità tra un fuso, un ago e un rocchetto di filo*, 97-108; 202-203.

([29]) IUNCTAE BEVEGNATIS *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*. Ma sulla sua esperienza spirituale si vedano anche MENESTÒ, *La mistica di Margherita da Cortona*; RUH, *Storia della mistica occidentale*, II, 514-521; MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, 225-229.