

PROBLEMI D'IDENTITÀ.
LE PRIME COMUNITÀ FEMMINILI LEGATE AI PREDICATORI
TRA DISTINZIONE E APPARTENENZA

a cura di
Guido CARIBONI

A Gert Melville

La storiografia recente, trattando della costruzione dell'identità degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo, ha posto l'accento sull'importanza delle strutture di differenziazione che permettono a un'esperienza religiosa di definirsi chiaramente rispetto ad altre, per mostrare e mantenere la propria validità ¹. In particolare Gert Melville nel suo intervento « 'Unitas' e 'diversitas'. L'Europa medievale dei chiostrì e degli ordini », osserva come per ogni *religio* fosse « importante sottolineare la differenza rispetto a tutte le altre formazioni. Ciò poteva collocarsi sia su un piano simbolico sia su un piano organizzativo-strumentale [...] Il sottolineare la differenza e la delimitazione rispetto all'esterno andava però di pari passo alla creazione di un'identità necessaria per porre le basi a un'unità, per così dire, interna » ².

1. Ringrazio di cuore Cécile Caby per la sua attenta lettura e i preziosi consigli. Nell'ambito della storiografia su Domenico e l'ordine dei predicatori fondamentali in questo senso sono le osservazioni di Luigi CANETTI, « Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle origini dei frati predicatori », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. 115/1, 2003, p. 269-294, in part. p. 278-279, 285-286. Più in generale C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge », in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, a cura di Gert MELVILLE, Anne MÜLLER, Berlin, 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), p. 115-137, in part. p. 134-137, e le osservazioni di Alois HAHN, Cornelia BOHN, « Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchtum », in *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. MELVILLE, Markus SCHÜRER, Münster-Hamburg-London, 2002 (Vita regularis, Abhandlungen, 16), p. 3-25. Per l'analisi di queste problematiche, con ricca e recente bibliografia e una *Fragestellung* articolata, rimando al volume *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, a cura di Peter VON MOOS, Köln-Weimar-Wien, 2004, in part. i contributi di Id., « Einleitung. Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne. Zum Wechselspiel von sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung », p. 1-42; A. HAHN, « Wohl dem, der eine Narbe hat : Identitäten und ihre soziale Konstruktion », p. 43-62; P. VON MOOS, « Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel », p. 123-146, in part. p. 127-129.

2. G. MELVILLE, « *Unitas e diversitas*. L'Europa medievale dei chiostrì e degli ordini », in *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*. Atti della XLVI settimana di studio. Trento 15-19 settembre 2003, a cura di Giorgio CRACCO, Jacques LE GOFF, Hagen KELLER, Gherardo ORTALLI, Bologna, 2006 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 69), p. 357-384, alle p. 373, 375.

La distinzione di una *religio* rispetto alle altre era marcata da molteplici elementi che caratterizzavano la vita comune. Si pensi alla varietà degli abiti ³, del cibo ⁴, delle pratiche memoriali e della liturgia, alla configurazione dello spazio e del tempo ⁵, sino a giungere a strumenti raffinati come l'elaborazione di una leggenda di fondazione e di una storia propria ⁶ e la realizzazione di uno *ius particulare* e di strutture istituzionali originali ⁷. Quello della differenziazione era il livello più immediato in cui un individuo o un'intera comunità si imbattevano entrando in contatto con un ambito regolare specifico. Tale dinamica è ad esempio ben descritta nel difficoltoso processo di incorporazione nell'ordine cistercense della rete monastica fondata da Étienne d'Obazine. Questi religiosi, votati in origine alla vita eremitica, negli anni Quaranta del XII secolo dovettero sottoporsi a un umiliante periodo di rieducazione per apprendere i nuovi costumi monastici che avevano abbracciato per la ferma volontà del fondatore ⁸.

Gli strumenti di distinzione possedevano tuttavia anche una funzione propedeutica più lenta che, comunicando le *Leitideen* alla base di una determinata esperienza religiosa ⁹, formava l'identità dei singoli. Era così

3. *Ibid.*

4. C. CABY, « Abstinence, jeûnes et pitances dans le monachisme médiéval », in *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes*, Jean LECLANT, André VAUCHEZ, Maurice SARTRE eds, Paris, 2008 (Cahiers de la Villa « Kérylos », 19), p. 271-292.

5. *La regola e lo spazio : potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi. Atti delle seconde giornate di studi medievali. Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale. Castiglione delle Stiviere (Mantova) 27-29 settembre 2002*, a cura di Renata SALVARANI, Giancarlo ANDENNA, Brescia, 2004 ; Anne MÜLLER, « Symbolizität als Differenzmerkmal. Überlegungen zur systematischen Analyse symbolischer Repräsentationsformen im Religiosentum », in *Mittelalterliche Orden und Klöster*, op. cit., p. 187-209, oltre a L. CANETTI, « Rito, narrazione, memoria », art. cit., in part. p. 286 : « Nel rito si realizzano e si sperimentano al massimo grado di intensità emotiva gli aspetti differenziali di un gruppo religioso rispetto agli altri : si pensi ad esempio alla costruzione di una specificità liturgica dell'ordine e delle sue ritualità iniziatriche : professioni, orari, digiuni e così via. »

6. Su questo punto si vedano i ricchi spunti nel volume *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5^e colloque international du CERCOR. Saint-Étienne, 6-8 novembre 2002*, Saint-Étienne, 2005 (CERCOR – Travaux et recherches), in part. il contributo di C. CABY, « La mémoire des origines dans les institutions médiévales. Bilan d'un séminaire collectif », p. 14-20. Per queste dinamiche Karl Siegbert REHBERG, « Zur Konstruktion kollektiver 'Lebensläufe'. Eigengeschichte als institutioneller Mechanismus », in *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*, a cura di G. MELVILLE, K. S. REHBERG, Köln-Weimar-Wien, 2004, p. 3-18.

7. G. MELVILLE, « Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert », in *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13-18 July 1992*, a cura di Peter LANDAU, Jörg MÜLLER, Città del Vaticano, 1997 (Monumenta iuris canonici, Series C. Subsidia, 10), p. 691-712.

8. G. MELVILLE, *Stephan von Obazine : Begründung und Überwindung charismatischer Führung*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, hg. von G. ANDENNA, Mirko BREITENSTEIN, G. MELVILLE, Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 26), p. 96-99 ; Cristina ANDENNA, « Dall'esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine : modelli di vita o fondatori di ordini ? », in *Das Eigene und das Ganze*, op. cit., p. 220-222 e specialmente Alexis GRÉLOIS, « Les origines contre la Réforme : nouvelles considérations sur la vie de saint Étienne d'Obazine », in *Écrire son histoire*, op. cit., p. 369-388.

9. G. MELVILLE, « Fu 'istituzionale' il Medioevo ? Osservazioni storiche e riflessioni metodologiche », in *Pensiero e sperimentazione istituzionali nella « Societas Christiana » (1046-1250). Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004*,

edificata l'appartenenza di ogni religioso ad una determinata comunità e si fondava quindi l'unità interna che caratterizzava il gruppo stesso ¹⁰.

Nell'ambito di queste dinamiche non secondario risultava « il ripensamento storico-agiografico delle proprie origini ai fini della legittimazione irrefragabile di una identità istituzionale che si voleva iscritta sin nei primordi della propria storia nella vita e nell'immagine del santo fondatore canonizzato » ¹¹.

Queste osservazioni possono essere un utile strumento nell'osservare il graduale formarsi di un'identità presso le più antiche comunità religiose femminili legate a vario titolo all'ordine dei Predicatori ¹², a partire da alcune fonti agiografiche, diplomatistiche e normative del XIII secolo. La costruzione di tale identità fu in parte funzionale al difficoltoso, e per niente scontato, processo d'incorporazione che caratterizzò per molti decenni la vita di queste comunità.

a cura di G. ANDENNA, Milano, 2007, p. 37-68, alle p. 51-52, e, in modo più specifico, G. MELVILLE, « *Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo », in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI. Atti del II convegno internazionale organizzato dall'archidiocesi di Catania, 25-27 novembre 1993*, a cura di Gaetano Zito, Torino, 1995 (Storia), p. 323-345, alle p. 323-326. Si veda inoltre il recente contributo di Maria Pia ALBERZONI, « Le idee guida della spiritualità », in *Mittelalterliche Orden und Klöster, op. cit.*, p. 55-85, alle p. 64-66.

10. G. CARIBONI, « Il carisma nell'istituzione. I testi normativi monastici medievali a partire da alcune osservazioni di Max Weber », in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII convegno del Centro studi avellanitii. Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005*, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona), 2006, p. 47-49.

11. Canetti continua osservando come « Una identità, d'altra parte, va intesa [...] come percorso non lineare di faticosa ricerca, e dunque come esito mai pienamente definito e scontato di una polarità dialettica articolata fra autocoscienza storico-istituzionale dell'ordine e più larga realtà sociale ed ecclesiastica in cui la sua storia si inserì, e che in varia misura condizionò le linee maestre di quel processo di definizione istituzionale » (L. CANETTI, « Intorno all'idolo delle origini': la storia dei primi frati predicatori », in *I frati predicatori nel Duecento*, Verona, 1996 [Quaderni di storia religiosa, 3], p. 9-52, a p. 15).

12. Gli ultimi anni della vita di Domenico e i primi decenni successivi alla sua morte, con riferimento al rapporto contrastato tra i predicatori e le *mulieres religiose*, sono stati oggetto di numerosi studi, tra cui ricordo Richard DECKER, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207-1267)*, Leipzig, 1935 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 31); Herbert GRUDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Hildesheim, 1961², p. 208-252, 284-303; Edward Tracy BRETT, *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-century Society*, Toronto, 1984 (Studies and Texts, 67), p. 57-79; L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati predicatori*, Spoleto, 1996 (Biblioteca di Medioevo latino, 19), p. 269-320; Isnard W. FRANK, « Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner », in *Fromme Frauen – Unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, a cura di E. KLUETING, Hildesheim-Zürich-New York, 2006, p. 105-125; M. P. ALBERZONI, « Papato e nuovi ordini religiosi femminili », in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV convegno internazionale. Assisi 13-14 febbraio 1998*, Spoleto, 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, n.s. 8), p. 207-261; G. CARIBONI, « Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale », in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori. XLI convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina (Todi dal 10 al 12 ottobre 2004)*, Spoleto, 2005 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s. 18), p. 327-360.

1. Un'incorporazione non scontata

Domenico di Caleruega partecipò nel 1206¹³ alla fondazione di Prouille, tradizionalmente considerata il primo monastero femminile dell'ordine; con lui, inoltre, entrarono precocemente in contatto alcuni cenobi femminili. Nonostante ciò l'incorporazione definitiva delle prime comunità religiose femminili da parte dei predicatori non si verificò che diversi decenni dopo la morte del fondatore, negli anni Sessanta del Tredicesimo secolo. Come, del resto, negli stessi decenni accade alle *sorores cistercienses* e alle damianite con i rispettivi ordini maschili¹⁴, le religiose vicine ai predicatori, nonostante potessero contare all'interno della *religio* e, localmente, nei singoli conventi maschili, su alleati e sostenitori, e avessero goduto in diverse occasioni dell'aiuto attivo della Chiesa romana, furono oggetto di ripetute iniziative di esclusione e di allontanamento da parte dei capitoli generali e di alcuni tra i maestri generali. Più volte, infatti, fu negata l'appartenenza delle *sorores* all'esperienza domenicana, sia dal punto di vista giuridico-istituzionale, sia da quello pastorale, impedendo ai *fratres* di condurre la visita e la *cura monialium* presso i monasteri femminili. Sarebbe quindi un pericoloso teleologismo se si considerasse il processo d'incorporazione delle comunità femminile nell'ordine come una strada lenta ma segnata fin dall'inizio, ossia come un percorso coerente e inevitabile verso un saldo legame giuridico e istituzionale con i predicatori¹⁵. In alcuni periodi, infatti, e in particolare durante i generalati di Giordano di Sassonia e Giovanni da Wildeshausen, tale appartenenza fu tutt'altro che scontata, tanto che comunità anche molto antiche e con una tradizione di legami con Domenico stesso si trovarono, per intervalli non brevi, abbandonate a se stesse e alla ricerca di una collocazione istituzionale.

In questo lungo lasso di tempo le religiose svilupparono diverse strategie per mantenere, e forse anche per creare, la memoria delle loro origini e la

13. La bibliografia su questa istituzione è molto ampia. Tra gli ultimi contributi si vedano Marie-Humbert VICAIRE, « L'action de saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc », in *La femme dans la vie religieuse du Languedoc*, Toulouse, 1988 (Cahiers de Fanjeaux, 23), p. 217-240; Charles PEYTAIE, « Construction de deux lieux de la mémoire dominicaine : Prouille et Fanjeaux (xiii^e-xiv^e siècle) », in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse, 1988 (Cahiers de Fanjeaux, 36), p. 419-446. Per una bibliografia fondamentale rimando a L. CANETTI, *L'invenzione della memoria*, op. cit., p. 287-288. Da ultimo Simon TUGWELL, « For whom was Prouille founded? », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 74, 2004, p. 5-125.

14. La bibliografia su questi temi risulta estremamente vasta. Per qualche indicazione generale rinvio a Franz Joseph FELTEN, « Der Zisterzienserorden und die Frauen », in *Weltverachtung und Dynamik*, hg. von Harald SCHWILLUS, Andreas HÖLSCHER, Berlin, 2000, p. 34-135; M. P. ALBERZONI, « Chiara d'Assisi e il francescanesimo femminile », in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), p. 203-235.

15. Si vedano ad esempio le osservazioni di M. P. ALBERZONI, « Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane », in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Nocci-Lecce, 26-27 ottobre 2002 – Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 25), p. 501-537, alla p. 525.

peculiarità della loro storia, utile anche a sostenere la pretesa di un legame giuridico e pastorale con l'ordine ¹⁶.

Tutto ciò era reso ancora più complesso dal fatto che le comunità femminili gravitanti intorno ai predicatori nei decenni centrali del Duecento erano molto eterogenee fra loro. Come già scriveva nel 1228 il maestro generale Giordano di Sassonia, nelle lettere 48 e 49 dell'epistolario secondo l'edizione Walz, tali comunità potevano essere distinte in due gruppi. Il primo, che Giordano definisce *sorores nostre* o *sorores ordinis* ¹⁷, era composto dai monasteri di più antica tradizione o che, comunque, potevano rifarsi in qualche modo a un rapporto diretto con Domenico. Possiamo includervi il monastero di Prouille in Linguadoca, quelli di San Sisto a Roma e di Sant'Agnes di Bologna, ma anche la comunità iberica di Madrid. La seconda categoria fu indicata come composta da : *personae extranee mulierum quas fratres nostri in diversis provinciis, dum converti vellent, tondere, induere, vel ad professionem continentiae recipere facile consueverunt* ¹⁸. Ad essa appartenevano le numerose comunità femminili, spesso di stampo beghinale o semireligioso, che, in particolare in area renana, avevano intrattenuto rapporti più o meno stretti con i locali conventi maschili da poco fondati ¹⁹. Estremamente interessante risulta ad esempio il caso di Strasburgo, ove nei dodici anni che vanno dal 1225 al 1236 si contavano ben cinque *domus* femminili che stabilirono rapporti a vario titolo con il locale convento dei predicatori ²⁰. Il tortuoso processo di incorporazione giuridica di questo secondo gruppo di comunità, analizzato già negli anni Trenta del secolo scorso da Herbert Grundmann, è stata recentemente ripreso e arricchito da Isnard Frank ²¹.

16. In generale per queste dinamiche si veda Kaspar ELM, « Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens », in *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda Henkel Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991*, a cura di Peter WUNDERLI, Sigmaringen, 1994, p. 71-90.

17. *Beati Iordani de Saxonia epistulae*, a cura di Angelus WALZ, Roma, 1951 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 23), ep. 48, p. 54, r. 14-15 ; ep. 49, p. 56, r. 2.

18. *Ibid.*, ep. 48, p. 54, r. 15-17. Ancora nell'ep. 49, p. 55, r. 21-25 Giordano fa riferimento a *quei fratres, qui in aliquibus provinciis velut in Teotonia et etiam alias, dum in praedicatione exirent, meretrices aut iuenculas virgines sive converti volentes ad paenitentiam, sive ad votum se continentiae offerentes, facile tondere, induere vel ad professionem recipere consueverunt*.

19. Per uno sguardo complessivo su questo fenomeno si veda K. ELM, « Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der Hl. Elisabeth », in *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der Hl. Elisabeth*, Sigmaringen, 1981, p. 7-28.

20. Andreas RÜTHER, *Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter*, Berlin, 1997 (Berliner Historische Studien 26 ; Ordensstudien, 11), p. 281-287 ; I. W. FRANK, « Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden », art. cit., p. 110-125.

21. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, op. cit., p. 176-197 ; I. W. FRANK, « Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden », art. cit., p. 105-125. Si veda anche R. DECKER, *Die Stellung des Predigerordens*, op. cit., p. 73-79, 89-96 ; A. WALZ, *Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1225-1266)*, Meitingen-Freising, 1966.

2. Le professioni di Diana

Le comunità più antiche, che poterono godere in alterni periodi della cura pastorale e dell'assistenza materiale dei frati, ripetutamente e con diversi mezzi, tentarono di ribadire la peculiarità delle proprie origini, provando a separare la loro posizione dai monasteri di più recente fondazione.

Esemplare in questo senso risulta la vicenda di Diana degli Andalò e del monastero bolognese di Sant'Agnese²². Diana fu spinta alla vocazione religiosa prima dalla predicazione di Reginaldo d'Orleans, uno dei primi compagni di Domenico, e poi grazie all'incontro con Domenico stesso, giunto nella sua città alla fine di agosto del 1219. La nascita del monastero di Sant'Agnese, che Diana avrebbe guidato fino alla morte, si verificò però solo quattro anni più tardi, nel giugno 1223, a due anni dalla scomparsa di Domenico e grazie all'iniziativa di Giordano di Sassonia. Giordano, prima priore provinciale dell'ordine in Lombardia e poi, dal 1222, maestro generale, intrattenne fino alla morte, avvenuta nel 1237, un'intensa corrispondenza epistolare con Diana e la comunità bolognese, attestata da una raccolta di più di 50 lettere²³.

Nonostante questo stretto rapporto, alle *sorores* di Sant'Agnese non bastò il *preceptum*, *Ad audientiam nostram* del 17 dicembre 1226, che Giordano ottenne inviando frate Guala da Bergamo presso Onorio III²⁴. Con tale lettera il pontifice ordinava al maestro generale di prendere Diana e le sue consorelle sotto la custodia e la correzione dell'ordine, alla stregua dei conventi maschili.

22. Jacinte-Marie CORMIER, *La bienheureuse Diane D'Andalò et les bienheureuses Cécile et Aimée*, Roma, 1892 ; R. DECKER, *Die Stellung des Predigerordens*, *op. cit.*, p. 51-59, 85-97 ; Maria Giovanna CAMBRIA, *Il monastero domenicano di S. Agnese in Bologna. Storia e documenti*, Bologna, 1973 ; H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, *op. cit.*, p. 177-217 ; S. TUGWELL, « Notes on the life of St. Dominic », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 66, 1996, p. 5-200, alle p. 137-150 ; Id., « The evolution of dominican structures of government. II. The first dominican provinces », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 70, 2000, p. 5-109, alle p. 90-99 ; L. CANETTI, *L'invenzione della memoria*, *op. cit.*, p. 296-302 ; oltre a Angelita RONCELLI, « Domenico, Diana, Giordano. La nascita del monastero di Sant'Agnese in Bologna », in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane : storia, istituzioni e scritture*, a cura di Gabriella ZARRI, Gianni FESTA, Firenze, 2009 (Biblioteca di Memorie Domenicane, 1), p. 71-91.

23. *Beati Iordani de Saxonia epistulae*, *op. cit.* Per una introduzione a questa fonte rimando a Andrea TILATTI, « La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine dei Predicatori », in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Atti del XXIII convegno internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 1995*, Spoleto, 1996 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, n.s., 6), p. 131-150 ; oltre al lavoro sempre utile di Bertold ALTANER, *Die Briefe Jordans von Sachsen, des zweiten Dominikanergeneralen (1222-1237). Text und Untersuchungen*, Leipzig, 1925 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 20).

24. Le *littere* sono pubblicate da S. TUGWELL, « The evolution of dominican structures of government. III. The early development of the second distinction of the constitutions », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 71, 2001, p. 5-182, alla p. 91. Sull'azione di Guala rimando anche a G. ANDENNA, « I primi vescovi mendicanti », in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Spoleto, 2000 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, n.s. 10), p. 43-89.

La comunità, infatti, ebbe per diversi decenni grandissime difficoltà nell'ottenere la cura spirituale e materiale dei frati che in più occasioni sospesero la celebrazione degli uffici divini presso il monastero. Il capitolo generalissimo di Parigi del 1228²⁵, e quelli generali del 1234 a Parigi e del 1235 a Bologna²⁶, fino ai ripetuti interventi del maestro generale Giovanni da Wildeshausen nei capitoli generali tenutisi a Bologna nel 1242 e nel 1252²⁷, escludono di fatto Sant'Agnese, nonostante la sua precoce origine, dalla cura e dalla sollecitudine pastorale dei frati. Tale esclusione fu confermata dalla lettera *Evangelicae predicationis officium* di Innocenzo IV del 26 settembre 1252, che risparmiò dall'abbandono da parte dei predicatori solo le comunità femminili di San Sisto a Roma e di Prouille²⁸.

L'annosa questione si risolse in modo favorevole per le monache bolognesi, grazie all'intervento del cardinale Ugo di Saint-Cher, con la lettera di Alessandro IV, *Sua nobis dilecte* del 22 aprile 1257, ben 34 anni dopo la fondazione di Sant'Agnese²⁹.

Risale probabilmente proprio allo stesso periodo, ossia agli anni 1254-1257, la redazione presso il monastero emiliano della cosiddetta *Vita beate Diane*, secondo il titolo riportato in uno dei due manoscritti superstiti che la contiene³⁰. L'autore della cronaca, probabilmente una monaca, inaugurò il suo racconto con l'arrivo dei frati predicatori a Bologna nell'anno 1218 e non si limitò a narrare la vita di Diana, ma si concentrò in particolare sulle origini del monastero di Sant'Agnese e sui suoi primi trent'anni di vita, fino al 1253. Si tratta di una forma di biografia individuale che si fonde strettamente con

25. S. TUGWELL, « The evolution of dominican structures of government. III. The early development of the second distinction of the Constitutions », art. cit., p. 5-182, alle p. 123-125. L'evoluzione di questo statuto, poi inserito nelle costituzioni e più volte riformulato è attentamente analizzata in Id., « Were the Magdalen Nuns really turned into Dominicans in 1287 ? », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 76, 2006, p. 39-77, alle p. 67-72.

26. Id., « Note on the life of St. Dominic », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 65, 1995, p. 5-169, alle p. 127-128.

27. Per il 1242 *Acta capitulorum generalium*, a cura di Benedictus Maria REICHERT, Roma, 1898 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 3), p. 24, r. 20-29. Non è rimasto il testo delle deliberazioni del 1252, ma se ne trova menzione nella lettera scritta da Ugo di Saint-Cher al provinciale di Lombardia il 13 marzo 1254. Thomas RIPOLL, *Bullarium ordinis praedicatorum. VII. Supplementa [I-III] ab anno 1210 ad 1739*, Romae, H. Mainardi, 1740, p. 33.

28. *Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905-1300)*, a cura di Cristina CARBONETTI VENDITELLI, Roma, 1987 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 4), p. 232-234, n. 115.

29. Th. RIPOLL, *Bullarium ordinis praedicatorum. I. Ab anno 1215 ad 1280*, Romae, H. Mainardi, 1729, p. 335, n. 153 ; S. TUGWELL, « Were the Magdalen Nuns really turned », art. cit., p. 51-52. Si vedano anche le costituzioni capitolari su questo tema alle p. 69-70.

30. Per la tradizione manoscritta, la datazione e la parziale edizione della *Vita Beate Diane* rimando a S. TUGWELL, « Notes on the life of St. Dominic », 1996, *op. cit.*, p. 137-150 e Id., « The evolution of dominican structures of government. II. The first dominican provinces », art. cit., p. 90-99. Una trascrizione completa, anche se meno affidabile, del testo è in M. G. CAMBRIA, *Il monastero domenicano di S. Agnese*, *op. cit.*, p. 226-231. È in corso di preparazione una nuova edizione dell'opera a cura di Angelita Roncelli i cui risultati sono in parte confluiti in A. RONCELLI, « Domenico, Diana, Giordano », art. cit., p. 87-91 ; oltre che in EAD., *Il monastero di sant'Agnese in Bologna e l'Ordine dei Frati Predicatori nel secolo XIII secondo la Vita Beatae Dianae*, tesi di laurea presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno accademico 2004-2005.

una biografia collettiva dell'istituzione ³¹. Il testo, in cui si fanno puntuali riferimenti a documenti d'archivio ancora conservati, fu composto nel periodo che seguì la morte di Giovanni da Wildeshausen, ossia durante il primo periodo di generalato di Umberto da Romans. In questi anni diversi monasteri femminili presentarono le loro credenziali per godere a tutti gli effetti dei diritti dell'ordine. Lo scritto fu quindi quasi sicuramente utilizzato durante un capitolo generale o presso la sede apostolica al fine di legittimare la richiesta di incorporazione di Sant'Agnese, attestando la ripetuta, anche se discontinua, presenza dei frati presso le monache bolognesi.

Piuttosto interessante per la problematica che si intende analizzare in questa sede risulta il racconto del progressivo ingresso di Diana nell'esperienza regolare, di cui sono da sottolineare almeno tre episodi in particolare.

Nel 1219 Diana fece la sua professione nella mani di Domenico davanti all'altare del convento maschile di San Nicola, alla presenza di numerosi testimoni.

« Essendo giunto nel frattempo il maestro Reginaldo a Bologna e predicando egli il verbo di Dio con grande ardore, la predetta Diana, figlia di Andalò, trascinata dalla spirito divino, iniziò a disprezzare lo sfarzo e la vanità del mondo e ad avere familiarità e consuetudine con i predicatori. Per questo, essendo giunto il beato Domenico a Bologna, iniziò ad averlo caro con grande affetto e a discutere con lui della salvezza della propria anima. Infine, non molto dopo, offrì la propria vita nelle sue mani e fece professione davanti all'altare di San Nicola alla presenza del maestro Reginaldo e di altri frati, ossia di frate Guala da Brescia e del ricordato frate Rodolfo, insieme ad alcune donne che ancora sopravvivono » ³².

La professione nelle mani di Domenico fu richiamata anche nelle già ricordate lettere di Onorio III, *Ad audientiam nostram*, del 1226, pervenutaci però solo in una copia del 1249 ³³, oltre che in quella di Alessandro IV, *Sua nobis dilecte*, del 22 aprile 1257 ³⁴. I riferimenti a Domenico, quasi sicuramente richiesti dalle destinatarie stesse, assunsero in entrambi i documenti un chiaro intento legittimatorio nell'attestare l'avvenuta ricezione di Sant'Agnese in seno all'ordine.

31. L. CANETTI, « Intorno all'idolo delle origini », art. cit., p. 14 e più recentemente C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux », art. cit., p. 128-129.

32. *Interea, magistro Reginaldo veniente Bononiam et predicante verbum Dei cum magno fervore, predicta domina Diana, filia prememorati domini Andalotis, divino Spiritu attracta, cepit pompas et vanitates seculi contemnere ac cum fratribus Predicatoribus familiaritatem et colloquium habere frequentius. Propterea, cum beatus Dominicus advenisset Bononiam, ipsum tota animi affectione diligere cepit ac cum ipso de anime sue salute tractare. Tandem, non multo post, in manibus ipsius se misit ac professionem fecit, presente magistro Reginaldo et aliis fratribus, videlicet fratre Guala Brixienti et prememorato fratre Rodulfo, ac dominabus que adhuc supersunt, coram altare beati Nicolai* (A. RONCELLI, « Domenico, Diana, Giordano », art. cit., p. 87).

33. *Ad audientiam nostrum [così] peruenit quod licet dilecte in Christo filie Diana fundatrix et quedam alie sorores domus sancte Agnetis Bononiensis diocesis, secundum ordinem fratrum predicatorum in manus bone memorie fratris D. predecessoris tui professionem fecerunt, firmam spem fiduciamque tenentes sub eodem ordine perpetuo permanere* (S. TUGWELL, « The evolution of dominican structures. II. The first dominican provinces », art. cit., p. 91).

34. *Predictae priorisse et Conventus [...] non solum per dictum Capitulum recepte fuerunt, verum etiam per Beatum Dominicum ad professionem admissae* (Th. RIPOLL, *Bullarium ordinis predicatorum*, t. I, op. cit., p. 335, n. 153).

La professione personale di Diana non comportò l'ingresso della giovane in monastero. Diana, infatti, rimase per un certo periodo nella casa paterna, ma, non dimentica del proprio voto, cominciò a discutere con Domenico sulle modalità per portarlo a compimento ³⁵.

Il progetto dell'edificazione di un monastero femminile incontrò prima di tutto una certa resistenza da parte dei frati stessi. Domenico, per far accettare di buon grado alla comunità maschile bolognese la nuova fondazione, dovette così mettere in campo tutto il proprio peso di « fondatore carismatico ». Riunito il gruppo dei confratelli, consultati i frati circa la possibilità di costruire il monastero femminile e ricevendo delle risposte discordanti, egli, racconta la cronaca, si riservò la possibilità di interrogare in merito Dio stesso nella preghiera e da Dio stesso ottenne l'approvazione per l'impresa.

« Un giorno il beato Domenico, radunò i suoi frati e chiese loro il beneplacito per la costruzione di una casa per le religiose che fosse considerata e appartenesse all'ordine. I frati risposero cosa ne pensavano e quindi il beato disse loro : 'Oggi non vi comunicherò la mia decisione. Voglio infatti consultare Dio e vi risponderò domani'. Poi come al solito si mise a pregare. Il giorno seguente, dopo la preghiera, stando in capitolo con i confratelli disse : 'È assolutamente necessario, o fratelli, dedicarci all'edificazione di una casa per le religiose, anche se questo comporta sospendere per un certo periodo la costruzione della nostra' » ³⁶.

Diana, poi, per la strenua opposizione dei genitori e del vescovo della città, non poté realizzare subito quanto promesso a Domenico, cioè edificare una casa che si chiamasse e fosse dell'ordine, *edificare domum dominarum que ordinis diceretur et esset* ³⁷. Ripiegò quindi momentaneamente dal suo proposito recandosi al monastero di Ronzano, un cenobio dell'ordine di San Marco di Mantova, non lontano da Bologna ³⁸. Ingannando i parenti che la accompagnavano riuscì a entrare da sola nel dormitorio delle monache e qui, sorprendendo tutti, chiese e ottenne subito e lontano dalla vista di tutti di vestire l'abito religioso.

« Non potendo a causa della paura dei parenti portare a termine ciò che desiderava e aveva promesso al beato Domenico, ossia l'edificazione di una casa che appartenesse e fosse detta dell'ordine, un giorno, in occasione della festa di santa Maria Maddalena, disse di voler visitare il monastero che è detto di Ronzano. Si diresse quindi con grande solennità verso quel cenobio accompagnata da una moltitudine di donne che la circondavano. Quando giunse in quel luogo, entrò da sola nel dormitorio delle monache e inaspettatamente fece richiesta dell'abito monastico e lo ottenne » ³⁹.

35. *Interim prememorata domina Diana, voti sui non immemor, cum beato Dominico cepit tractare qualiter votum suum posset ducere ad effectum* (A. RONGELLI, « Domenico, Diana, Giordano », art. cit., p. 87).

36. *Quadam igitur die beatus Dominicus coadunans fratres suos ac requirens beneplacitum ipsorum, videlicet de edificanda domo dominarum, que Ordinis diceretur et esset, cum fratres respondissent prout sibi videbatur, ipse Beatus dixit fratribus : « Ego hodie nolo respondere vobis. Volo enim consulere Dominum et cras respondebo vobis ». Et, more solito, ad orationis studium se convertit. Alia vero die, post orationem, residens inter fratres in capitulo, dixit : « Oportet, fratres, omnino ut domus dominarum edificetur, etiam si domus hec nostra oporteret intermittere »* (ibid. p. 87-88).

37. S. TUGWELL, « Notes on the life of St. Dominic », 1996, *op. cit.*, p. 143.

38. Michele MACCARRONE, « Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa », in *Id., Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972 (Italia sacra, 17), p. 291-297.

39. *Cum autem propter timorem parentum non posset implere quod optabat et beato Dominico promiserat, videlicet edificare domum dominarum que Ordinis diceretur et esset, quadam*

Presso le monache di Ronzano Diana rimase, con alterne e drammatiche vicende, fino ai primi di giugno del 1223 quando, grazie all'intervento di Giordano di Sassonia e di altri frati – Domenico era morto due anni prima, nel 1221 – avvenne il *transitus* nel monastero di Sant'Agnese, che nel frattempo era stato edificato. Presso il nuovo cenobio si celebrò una seconda vestizione, questa volta con l'abito dell'ordine.

« Quando la piccola casa fu costruita, il ricordato padre maestro Giordano con altri frati di quell'ordine, ossia frate Guala, frate Ventura da Verona, frate Rodolfo di Faenza, frate Bernardo Teutonico e altri frati andarono a prenderla e la fecero entrare nella piccola dimora con altre quattro donne di Bologna, nell'anno del Signore 1223, dopo l'ottava dell'ascensione del Signore. In occasione della festa degli apostoli Pietro e Paolo esse presero l'abito dell'ordine dalle mani del predetto padre maestro Giordano »⁴⁰.

Giordano di Sassonia inoltre ricevette ancora una volta la professione di Diana insieme a quella di tutto il convento e lo stesso fecero i priori provinciali che si susseguirono⁴¹.

Tale professione fu ripetuta una terza volta, diversi anni dopo, davanti al nuovo maestro generale, Raimondo di Peñafort.

« Il maestro Raimondo giunse a Bologna e visitò le sorelle, esaminando attentamente i privilegi loro accordati e ascoltando dai confratelli che erano con lui, ossia frate Ventura e frate Rodolfo, oltre al priore del convento dei frati di Bologna, in che modo il suo predecessore aveva accettato la comunità. Stando quindi in capitolo davanti a tutte le sorelle e ai ricordati frati disse: 'Secondo la modalità con cui il mio predecessore vi ha accolto, anch'io vi accolgo'. E così prima di lasciare Bologna ricevette la professione di tutte e lui stesso visitò la casa »⁴².

Nel racconto della vocazione di Diana degli Andalò e nella conseguente fondazione del monastero di Sant'Agnese di Bologna sono riscontrabili

die, in festo videlicet beate Marie Magdalene, dixit se velle invisere monasterium quod dicitur Ronzanum. Perrexit igitur ad domum cum magna pompa et ingenti gloria, constipata multitudinem dominarum. Cum autem pervenisset ad locum, intravit intus in dormitorium sororum sola, petiitque repente habitum et accepit (A. RONCELLI, « Domenico, Diana, Giordano », art. cit., p. 88).

40. *Edificata domuncula, iverunt pro illa prememoratus pater magister Iordanis cum aliis fratribus eiusdem Ordinis, fratre Guala videlicet, fratre Ventura Veronensi, fratre Rodulfo Faventino, fratre Bernardo Teotonico et aliis fratribus, introduxeruntque illam in domunculam cum aliis dominabus quatuor de Bononia, anno Domini MCCXXIII infra octavam dominice Ascensionis. In festo autem apostolorum Petri et Pauli, susceperunt a predicto patre magistro Iordane habitum Ordinis* (ibid., p. 89).

41. *Damun idem magister recepit in mambus suis sororem Dianam, una cum toto conventu, ad professionem. Sed et priores provinciales pro tempore existens ipsas sequentes sorores, in nomine magistri ordinis, ad professionem acceperunt* (ibid., p. 90).

42. *Magister [Raimundus] Bonomian veniens, sororesque visitans, oblati sibi privilegiis diligenter inspectis, auditoque a sociis fratribus qui erant cum eo, fratre videlicet Ventura ac fratre Rodulfo necnon et priore conventus fratrum Bonomiensium qualiter predecessor eius domum recepisset, residents in capitulo coram omnibus sororibus ac fratribus prememoratis dixit: « Ex quo vos predecessor meus recepit et ego vos recipio ». Sicque antequam a Bonomia recederet omnes ad professionem recepit ac domum per se ipsum visitavit* (M. G. CAMBRIA, Il monastero domenicano di S. Agnese, op. cit., p. 230). E' interessante osservare come la fonte sottolinei che nella stessa occasione Raimondo compia non una, ma due visite. La prima finalizzata ad appurare l'effettiva incorporazione di Sant'Agnese all'ordine, la seconda riservata a tutte le domus giuridicamente inserite nei predicatori.

almeno tre elementi centrali : I. la professione fatta nelle mani di Domenico, due anni prima della fondazione della *domus*, a cui seguirono ripetute vestizioni e professioni a opera dei successivi maestri generali e priori provinciali ; II. l'intervento risolutore di Domenico che, per sbloccare lo stallo della fondazione di Sant'Agnese, fortemente osteggiata dai frati, mise in gioco tutta la sua autorevolezza, chiedendo consiglio direttamente a Dio e ottenendo la sua approvazione ; III. il periodo passato da Diana in un monastero non legato ai predicatori, da cui si distaccò poi per entrare nell'ordine, celebrando un nuovo rito d'ingresso.

3. Sulle spalle di Domenico

Un percorso per molti versi simile, anche se inserito in un contesto storico totalmente diverso, si ritrova nei *Miracula Beati Dominici*⁴³. Si tratta di un testo piuttosto breve ove fu illustrato l'intenso rapporto personale tra la comunità femminile di San Sisto a Roma⁴⁴ e Domenico durante i soggiorni di quest'ultimo nell'Urbe negli ultimi anni di vita, tra il 1220 e il 1221. L'opera, incentrata in particolare sul racconto di esorcismi e guarigioni, quasi sempre a beneficio delle monache, presenta, sullo sfondo, anche la narrazione delle diverse fasi di creazione del monastero femminile romano. Testimone oculare e voce narrante di questi fatti è una religiosa, Cecilia, che giovane monaca era stata protagonista attiva della nascita di quella comunità. La religiosa rappresentò un ponte tra San Sisto e Sant'Agnese, dato che, probabilmente nell'estate del 1226, fu trasferita, insieme ad altre tre consorelle, da Roma a Bologna, per educare al percorso regolare di stampo domenicano la comunità di Diana da poco impiantata⁴⁵. È proprio a Bologna che Cecilia, ormai anziana – morì nel 1290 –, dettò le sue memorie alla consorella Angelica.

43. A. WALZ, « Die miracula beati Dominici der Schwester Cäcilia », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 37, 1967, p. 5-45.

44. Vladimir J. KOUDELKA, « Le 'Monasterium Tempuli' et la fondation dominicaine de San Sisto », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 31, 1961, p. 5-81 ; M.-H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*. II. *Au cœur de l'Église*, Paris, 1957, p. 265-297. Sul cenobio, oggetto di una amplissima bibliografia, si veda M. MACCARRONE, « Riforme e innovazioni di Innocenzo III », art. cit., p. 272-278 ; S. TUGWELL, « Note on the life of St. Dominic », 1995, *op. cit.*, p. 88-89, 101-119 ; Id., « Notes on the life of St. Dominic », 1996, *op. cit.*, p. 10-15 ; M. P. ALBERZONI, « Papato e nuovi Ordini religiosi femminili », in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV convegno internazionale. Assisi, 13-14 febbraio 1998*, Spoleto, 1998 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del centro interuniversitario di studi francescani, 8), p. 221-224 ; G. CARIBONI, « Domenico e la vita religiosa femminile », art. cit. ; Marco RAININI, « La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto : Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega », in *Il velo, la penna e la parola*, *op. cit.*, p. 49-70.

45. La complessa operazione di trasferimento delle religiose romane, che tra alterne vicende, si svolse tra il 1223 e il 1226, è stata ricostruita da S. TUGWELL, « The evolution of dominican structures of government. II. The first dominican provinces », art. cit., p. 90-99. Si veda anche *Miracula sancti Dominici mandato magistri Berengarii collecta. Petri Calo legenda sancti Dominici*, a cura di S. TUGWELL, Roma, 1997 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 26), p. 179. Riguardo alla datazione dell'arrivo delle monache romane a Bologna non è dello stesso avviso M. P. ALBERZONI, « Giordano di Sassonia e il monastero di S. Agnese di Bologna », (in *Institution und Charisma : Festschrift für Gert Melville*, a cura di Franz J. FELTEN, Annette KEHNEL, Stefan WEINFURTER, Köln, 2009, p. 513-527), ove l'arrivo delle religiose è posto tra il 1231 e il 1233. Ringrazio l'autrice per avermi consentito la lettura del lavoro ancora in bozza.

Secondo Angelus Walz, che del testo è l'editore, l'opera fu messa per iscritto tra il 1272 e il 1288 ⁴⁶, anche se, come ha rilevato Simon Tugwell ⁴⁷ sulla base di testimonianze esterne e, specialmente, grazie alla tradizione manoscritta, è molto probabile che i racconti di Cecilia godessero di una trasmissione orale precedente alla definitiva versione scritta. La storiografia più recente ha dimostrato come i *Miracula*, nonostante la lontananza temporale dalle vicende raccontate e il frequente riferirsi a fatti soprannaturali e prodigiosi, trovino riscontri non trascurabili nelle fonti documentarie superstiti. A differenza della *Vita Beate Diane* non conosciamo con certezza le circostanze che indussero alla redazione del testo, anche se è possibile individuare almeno due finalità che sottessero la sua composizione, una rivolta all'interno della comunità e una all'esterno. Prima di tutto « lo sguardo-ricordo di Cecilia si vuole rappresentativo di una comunità di monache animate da aspettative consimili e oggetto delle medesime direttive, cioè a dire di azioni autorevoli (principalmente dichiarazioni e manifestazioni di potenza taumaturgica) volte a edificarne la consapevolezza di appartenere ad un' eletta comunità salvifica e a rinsaldarne il vincolo di obbedienza all'orizzonte normativo » ⁴⁸; l'autore sembra proporsi quindi l'obiettivo di individuare l'identità interna del gruppo di religiose nello stretto rapporto personale delle prime *sorores* con Domenico, di cui venne data anche una descrizione fisica estremamente realistica. In secondo luogo si intravede però chiaramente lo sforzo legittimatorio indirizzato verso l'esterno, nell'intento di collegare strettamente la nascita di San Sisto all'azione fondatrice del canonico di Osma, convalidando così la piena appartenenza all'ordine della comunità romana.

In realtà l'apporto di Domenico alla nascita e al primo sviluppo del monastero fu piuttosto limitato. San Sisto fu invece senza ombra di dubbio un monastero papale, costruito da e su proprietà e con denaro della sede apostolica, appartenente al *Patrimonium Sancti Petri* e alla cui fondazione furono coinvolte personalità ecclesiastiche romane di primissimo piano. Esso si inserì infatti nel progetto ideato da Innocenzo III e poi realizzato dal suo successore, Onorio III, di riunire tutti i monasteri femminili romani, in grave stato di decadenza materiale e spirituale, in un unico *universale cenobium*. In tutto questo il ruolo di Domenico fu principalmente quello di aver fornito, su mandato papale, i religiosi necessari alla *cura monialium* e di aver introdotto a San Sisto, grazie a *fratres et sorores* legati alla sua esperienza, un percorso di vita regolare al cui centro vi era senza dubbio la clausura. Tale azione fu però ben lungi dall'aver come conseguenza non soltanto una piena incorporazione del monastero femminile nell'ordine, ma almeno una permanenza stabile a San Sisto di qualche religioso. Ancora nel 1244 lo stesso Innocenzo IV si lamentava, infatti, con il maestro generale Giovanni da Wildeshausen per aver sottratto, nonostante i *mandata* pontifici, la già esigua presenza

46. A. WALZ, « Die *miracula beati Dominici* », art. cit., p. 10-12.

47. Sulla datazione di questo testo e sulla sua tradizione manoscritta si veda *Miracula sancti Dominici*, op. cit., p. 178-184.

48. L. CANETTI, « Il passero spennato. Direzione spirituale e agiografia al femminile », in Id., *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, 2007 (Testi, studi, strumenti, 23), p. 281-300, alle p. 289.

maschile che si occupava della cura spirituale della comunità⁴⁹. Il legame diretto di San Sisto con la Chiesa romana e, contemporaneamente, la labilità, almeno giuridica, dei rapporti tra le religiose e i predicatori, del resto, sono testimoniati anche dalle difficoltà che Giordano di Sassonia, incontrò nel tentativo di trasferire il piccolo drappello di religiose, di cui faceva parte anche Cecilia, da Roma a Bologna. Per ottenere ciò che avrebbe dovuto delinarsi come un semplice *transitus* tra comunità di uno stesso ordine, il maestro generale fu infatti costretto ad inviare presso Onorio III una delegazione di frati ad altissimo livello e riuscì nel suo intento solo dopo tre anni e grazie all'attiva intercessione del cardinale d'Ostia, Ugolino⁵⁰.

I *Miracula Beati Dominici*, concentrandosi anche sulla fondazione di San Sisto, raccontano delle gravi difficoltà e dei dissidi che attraversarono la comunità benedettine tradizionali romane costrette a trasferirsi nel nuovo cenobio sotto la tutela di Domenico. Cecilia e le compagne, originariamente residenti presso l'antichissimo monastero di Santa Maria in Tempulo, entrarono a San Sisto la prima domenica di quaresima, il 28 febbraio 1221. La cerimonia d'ingresso, descritta dettagliatamente, presentò un alto valore simbolico, con funzione fortemente legittimante. L'evento fu articolato in due momenti. Il primo fu diurno, quando le religiose provenienti dalle varie comunità fecero professione direttamente nelle mani di Domenico presso la porta della chiesa di San Sisto, e ricevettero l'abito.

« Dato che il pontefice aveva ceduto ai frati la chiesa di Santa Sabina, e dato che questi erano andati lì ad abitare, portando con sé tutti gli utensili, i libri e le altre cose, il beato Domenico volle che la badessa con le altre sorelle entrasse a dimorare nella chiesa di San Sisto. La prima domenica di quaresima le monache iniziarono a vivere in quel luogo. Prima tra tutte, suor Cecilia, che aveva circa diciassette anni, ricevette sulla soglia dell'ingresso l'abito dal beato Domenico e nelle sue mani fece per la terza volta la professione. Dopo di lei la fecero la badessa, tutte le monache del monastero e molte altre tra le religiose e le laiche, tanto che insieme furono quarantaquattro »⁵¹.

Il secondo momento, molto suggestivo, si svolse invece in notturna e vide Domenico, con i cardinali Nicola di Tuscolo e Stefano dei Dodici Apostoli,

49. 14 maggio 1244, *Le più antiche carte del convento di San Sisto*, op. cit., p. 198-200, n. 99 (*Cum dilecte in Christo*). Che l'incorporazione della comunità femminile di San Sisto all'ordine fosse tutt'altro che scontata, anche dal punto di vista prettamente giuridico, si nota anche da una clausola della lettera pontificia del 3 febbraio 1244, *ibid.*, p. 193, n. 97 (*Cum vos incluse*). Con questo documento Innocenzo IV, rivolgendosi alla priora e alle monache di San Sisto, ordinò che *Magister [generalis] et prior [provincialis] vobis de fratribus suis in monasterio vestro sufficientes deputent fratres tam clericos quam conversos et priorem discretum et providum ibidem instituant residentem* stabilendo inoltre che *Idemque fratres predicti ordinis beneficiis et privilegiis sicut fratres alii dicti ordinis libere potiantur*, una precisazione che sarebbe risultata del tutto superflua se San Sisto fosse stato a tutti gli effetti una *domus* dell'ordine.

50. S. TUGWELL, « The evolution of dominican structures of government. II. The first dominican provinces », art. cit., p. 90-99.

51. *Cum autem dominus papa dedisset fratribus ecclesiam Sancte Sabine et illi ivissent illuc ad habitandum et deportassent omnia utensilia et libros et alia, voluit beatus Dominicus, quod abbatissa cum aliis sororibus intraret ad habitandum in ecclesia Sancti Syxti. Prima igitur dominica quadragesime ingressae sunt ad habitandum ibidem. Et prima omnium soror Cecilia, que habebat tunc forte decem et septem annos, in ipso introitu porte a beato Dominicum habitum accepit et in manibus eius tunc tertia vice professionem fecit, et post eam abbatissa et omnes sanctimoniales monasterii sui et tot alie inter religiosas et seculares, quod simul omnes fuerunt quadraginta quatuor* (A. WALZ, « Die miracula beati Dominici », art. cit., p. 43, r. 7-16).

protagonista di una processione penitenziale a piedi scalzi, che ebbe come scopo il trasferimento di un'antica icona, detta la Vergine acheropita, oggetto di grande venerazione da parte di tutto il popolo, dal monastero di santa Maria *in Tempulo*, ovvero il cenobio di Cecilia, ove l'immagine era conservata da tempo immemorabile, alla chiesa di San Sisto. Tale cambiamento di ubicazione, già tentato senza successo, secondo una tradizione scritta, da papa Sergio III all'inizio del x secolo ⁵², era fortemente avversato dalla popolazione e rappresentò agli occhi delle monache il suggello divino al loro trasferimento. Racconta infatti Cecilia come le *sorores* di Santa Maria *in Tempulo* avessero compiuto nelle mani di Domenico una professione *sub condicione*, legando, con una pretesa canonicamente molto discutibile, la loro permanenza nel nuovo monastero al trasferimento dell'icona nella sede di San Sisto :

« La badessa di Santa Maria in Tempulo, dove si trovava l'immagine della beata vergine che ora è nella chiesa di San Sisto, con suor Cecilia e tutte le sue monache, eccetto una, fece professione nelle mani del beato Domenico, promettendo che sarebbe entrata a San Sisto con le compagne solo se l'immagine mariana fosse rimasta con loro in quella chiesa. Se in verità l'immagine fosse ritornata nella sua collocazione originaria, così come già una volta aveva fatto, la badessa stessa e tutte le altre religiose sarebbero state del tutto sciolte da quella professione. Il beato Domenico accettò volentieri la detta condizione » ⁵³.

Domenico si incaricò personalmente dell'impresa caricandosi l'immagine mariana sulle proprie spalle, preceduto e seguito da una processione di fiaccole, e fu accolto a San Sisto dalle religiose, anch'esse a piedi scalzi.

« Il beato Domenico accompagnato da due cardinali, ossia Nicola e Stefano, a cui aveva resuscitato il nipote, e da molte altre persone, trasferì a San Sisto l'immagine della beata vergine Maria caricandola sulle proprie spalle. Questo avvenne la notte seguente l'ingresso delle sorelle a San Sisto, per timore dei cittadini di Roma, che non volevano che il quadro fosse rimosso dalla sua collocazione originaria, poichè in quel luogo lo potevano meglio andare a vedere. Tutti avanzavano a piedi nudi e l'immagine era preceduta e seguita da molte fiaccole. Mentre le suore attendevano in preghiera, sempre a piedi nudi, l'immagine fu collocata con grande riguardo nella chiesa monastica » ⁵⁴.

52. Su questa tradizione pervenutaci in almeno due versioni rimando a V. J. KOUDELKA, « Le 'Monasterium Tempuli' et la fondation dominicaine », art. cit., p. 13-19 ; oltre a Brenda M. BOLTON, « Daughters of Rome : all one in Christ Jesus ! », in *Women in the Church*, a cura di William J. SHEILS, Diana WOOD, Oxford, 1990 (Studies in Church History, 27), p. 110-111.

53. *Abbatissa Sancte Marie in Tempori, ubi erat illa imago beate Virginis, que nunc est in ecclesia Sancti Syxti, cum sorore Cecilia et cunctis sanctimonialibus suis, preter unam, in manibus beati Dominici fecit professionem, promittens se cum omnibus intratura si ymago beate Virginis cum eis in ecclesia sancti Syxti permaneret. Si vero ymago illa reverteretur ad ecclesiam suam, sicut iam olim fecerat, ipsa et omnes alie ab ipsa professione penitus essent absolute. Beatus ergo Dominicus predictam conditionem libenter accepit* (A. WALZ, « Die miracula beati dominici », art. cit., p. 42, r. 6-12).

54. *Hymaginem vero beate Virginis nocte sequenti, postquam sorores intraverant, propter metum Romanorum qui nolebant eam inde removeri, quia melius poterant eam ibi videre, beatus Dominicus cum duobus cardinalibus scilicet dominus Nicolaus et dominus Stephanus, cuius nepotem suscitaverat, et multis aliis personis, omnes nudis pedibus incedentibus, multis luminaribus precedentibus et subsequenter, humeris suis ad ecclesiam Sancti Syxti deportavit. Et sororibus nudis pedibus in oratione constitutis et eam expectantibus, cum magna reverentia in ecclesia sororum est collocata* (ibid., p. 43, r. 17-24).

Siamo in presenza di un interessante esempio di azione simbolica che sia grazie all'oggetto, di per sé già portatore di significato trascendente, sia grazie all'evento stesso con la sua coreografia e gestualità, fu finalizzato a incarnare e a mostrare pubblicamente la validità, e anzi la santità dell'inizio della nuova comunità, nata sulle ceneri di altre. Un atto, come il trasferimento e la fusione di diversi gruppi religiosi, che senza dubbio aveva rotto la continuità rispetto all'ambito sia culturale sia sociale precedente, ricevette così una solida base per fondare la sua aspirazione di validità e permanenza nel tempo grazie ad una *performance* rituale⁵⁵. Domenico, nel racconto di Cecilia, giocò quindi un ruolo centrale in questo gesto, facendosi tramite diretto, garante e interprete del trascendente, pur in un disegno a tre in cui, oltre alla volontà divina e al carismatico vi era la Chiesa romana, mandataria della nuova fondazione, ricordata esplicitamente e rappresentata durante il rito dei due cardinali⁵⁶.

Sebbene le circostanze della fondazione del cenobio romano siano del tutto differenti dalla nascita di Sant'Agnese di Bologna, i *Miracula beati Domini* presentano però più di un punto di contatto con la vicenda narrata nella *Vita beate Diane*: I. il *transitus* delle religiose da una comunità tradizionale a una nuova istituzione del tutto diversa dal punto di vista regolare; II. la professione ripetuta nelle mani di Domenico e la vestizione; III. l'intervento carismatico di Domenico che legittimò la nuova fondazione.

È interessante osservare come fatti così eccezionali non trovarono alcuno spazio nelle prime leggende agiografiche su Domenico ove del resto non si fece pressoché alcun accenno alla nascita della comunità femminile di San Sisto. Giordano di Sassonia e Ferrando, che nonostante l'opposizione dell'ordine alla *cura monialium* durante il periodo in cui composero le loro cronache, pure parlarono in termini estremamente elogiativi della fondazione di Santa Maria di Prouille, non fecero mai, neppure incidentalmente, menzione di San Sisto. In Costantino e Umberto di Romans si trovano riferimenti alla *domus* romana, ma soltanto per il periodo in cui ancora vi abitavano esclusivamente i *fratres*⁵⁷. Lo stesso Umberto nei *Sermones ad diversos status* ricorda la fondazione di San Sisto definendola però semplicemente come una *vitatio inhonestatis* ossia lo sfuggire alla corruzione. Nella descrizione del quinto maestro generale la comunità romana risultava infatti il frutto della fusione ad opera di Domenico di diversi cenobi femminili deca-

55. L. CANETTI, « Rito, narrazione, memoria », art. cit., p. 279.

56. Circa il valore dei simboli e delle azioni simboliche quali elementi fondamentali per assicurare la stabilità e la continuità degli ordinamenti istituzionali, in part. per gli ordini religiosi, rimando alle osservazioni fondamentali di G. MELVILLE, « L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité », in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des Colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Otto Gerhard OEXLE, Jean-Claude SCHMITT eds., Paris, 2002 (*Histoire ancienne et médiévale*, 66), p. 243-264. Più in generale Karl Siegbert REHBERG, « Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien. Eine Einführung in systematischer Absicht », in *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, a cura di G. MELVILLE, Köln-Weimar-Wien, 2001, p. 3-49.

57. S. TUGWELL, « Note on the life of St. Dominic », 1996, *op. cit.*, p. 104.

duti dal punto di vista disciplinare, riformati per conto della sede apostolica e sottoposti a stretta clausura ⁵⁸.

4. Identità e differenza

In sintesi, almeno fino alla metà del XIII secolo, i predicatori negarono a Sant'Agnese e a San Sisto per lunghi periodi l'assistenza spirituale e materiale dei frati e quindi la possibilità stessa di appartenere all'ordine. Le monache rischiarono quindi di perdere la propria specificità giuridica e istituzionale, correndo il pericolo – specialmente Sant'Agnese – di essere risucchiate nel vasto gruppo delle comunità femminili che, nel corso del Duecento, in Italia centro-settentrionale come in altre parti d'Europa, erano spesso alla disperata ricerca di un'istituzione maschile che potesse incorporarle o, almeno, visitarle e svolgere presso di loro la *cura animarum*. La comunità bolognese e, con modalità analoghe probabilmente anche quella di San Sisto, tentarono di porre un argine a questa deriva rileggendo, e talvolta forse anche riscrivendo, le vicende della propria fondazione ⁵⁹. Le religiose sottolinearono alcuni passaggi chiave della loro storia, non altrimenti noti, che da una parte servirono all'esterno per legittimare l'incorporazione nell'ordine e dall'altra, come emerge bene nei *Miracula* di Cecilia, contribuirono a fondare l'identità interna delle monache. La vocazione di Diana e di Cecilia, il loro rapporto con Domenico e quindi la formazione della loro identità individuale, attraverso la professione, costituirono quindi la base per costruire l'identità collettiva delle comunità.

Le vicende delle due religiose, come sono illustrate dalle fonti agiografiche, sembrano far emergere innanzi tutto l'intenzione di un distacco non soltanto dal mondo, ma anche dalle forme di vita religiosa da esse abbracciate prima dell'ingresso nell'ordine dei predicatori. Entrambe, infatti, all'inizio della loro esperienza, trascorsero dei periodi di transizione presso monasteri e gruppi religiosi già consolidati, per poi allontanarsene e abbracciare la nuova e più soddisfacente forma di vita domenicana. Si tratta di un passaggio non infrequente nelle biografie delle monache « fondatrici » del XIII secolo. Basti ricordare le circostanze della conversione religiosa di Chiara d'Assisi ⁶⁰. Il racconto, molto noto, fu attestato solo a partire dal 1253, tra le testimonianze del processo di canonizzazione, e confluiti successivamente nella *Legenda Sancte Clare*, composta dopo il 1255 ⁶¹. Chiara, poco più che ventenne, dopo

58. *Alia fuit vitatio inhonestatis. In orbe enim erant varia loca monialium dissoluta, et ideo ut honestius viverent interveniente auctoritate papali congregavit [Dominicus] huiusmodi moniales ad sanctum Sixtum et inclusit* (HUMBERT DE ROMANS, *Humberti quinti generalis sacrosancti ordinis predicatorum magistri sermones ad diversos status*, Haguenau, 1508, sermo XLVIII).

59. Circa le dimanche e i meccanismi della memoria nel ripensare le origini rimando alle osservazioni di C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux », art. cit., p. 120.

60. Su questo punto rimando anche alle osservazioni di M. P. ALBERZONI, « Giordano di Sassonia e il monastero di S. Agnese di Bologna », art. cit., p. 515.

61. *Fonti francescane*, a cura di Ernesto CAROLI, Padova, 2004, p. 1875-1876 (processo di canonizzazione); p. 1905-1906 (vita di santa Chiara vergine). Roberto RUSCONI, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Milano, 2002 (Fonti e ricerche, 17), p. 27-28; Jacques DALARUN, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme (XI^e-XV^e siècle)*, Berlin, 2008 (Vita regularis. Abhandlungen, 37), p. 167-171.

essere stata sottoposta alla tonsura davanti all'altare di Santa Maria degli Angeli, non entrò subito in San Damiano. Per sottrarla all'ira dei parenti, del tutto contrari alla sua conversione – un elemento, peraltro, che ricorre anche nella *Vita beate Diane* – la giovane fu, infatti, ricoverata in un primo tempo da Francesco stesso presso il monastero benedettino femminile di San Paolo della Badessa a Bastia Umbra e poi, non lontano da Assisi, a Sant'Angelo di Panso ⁶².

Un secondo esempio, meno conosciuto, è quello della religiosa piacentina Franca da Vitalta che contribuì in modo decisivo, almeno secondo i racconti agiografici, a introdurre in area padana il monachesimo cistercense femminile. Franca ricoprì dal 1199 al 1214 la carica di badessa del prestigioso monastero cittadino piacentino di San Siro. Motivazioni di natura politica e, in particolare, disciplinare la spinsero però a staccarsi nettamente dal cenobio benedettino d'origine, per dare vita, insieme ad alcune giovani discepole, a una serie di nuove comunità legate all'esperienza delle monache cistercensi, non presenti fino a quel momento in Lombardia ⁶³.

Il racconto dei trasferimenti di Diana e di Cecilia, così come quelli di Chiara e di Franca, mettevano agiografi e storiografi nella condizione di sottolineare lo scarto differenziale tra le forme regolari tradizionali e già consolidate e le *religiones* appena sorte. Tale confronto permetteva di evidenziare le peculiarità disciplinari e istituzionali, in realtà spesso non così marcate, delle nuove esperienze, attestandone la validità e facendone così emergere, per contrasto, l'identità.

Il sorgere dei monasteri di Sant'Agnese e San Sisto venne inoltre suggellato da un intervento straordinario di Domenico stesso, che, per quanto riguarda San Sisto, assunse connotati anche rituali. Tutto ciò contribuì a rendere evidente e sperimentabile la presenza del divino nell'atto di fondazione, la cui validità fu confermata dall'azione del carismatico. Egli, infatti si fece tramite della divinità nel superare le difficoltà frapposte dall'ambiente sociale e dalle istituzioni stesse, di volta in volta i parenti o la comunità dei frati. Il livello semplicemente istituzionale, fosse anche l'intervento della Chiesa romana, non sembrava quindi sufficiente per fondare una identità contrastata e che necessitava quindi di un suggello carismatico ⁶⁴.

Per quanto riguarda le due religiose di ambito domenicano, l'ingresso nella nuova forma di vita regolare si verificò con un atto giuridico, ma al tempo stesso di forte valenza rituale, rappresentato dalla vestizione e dalla professione nelle mani di Domenico, ossia di colui che agli occhi delle monache

62. *Ibid.*, p. 167

63. Caterina BRUSCHI, « Franca da Vitalta », in *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 51, Roma, 1997, p. 588-590.

64. Sulla centralità dell'elemento carismatico nella stabilizzazione dell'istituzionalità rimando a C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux », art. cit., p. 130-133; G. CARIBONI, « Il carisma nell'istituzione », art. cit., p. 31-49, oltre all'ampio e articolato quadro tracciato da K. S. REHBERG, « Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur 'Ausseralltäglichkeit' im Rahmen der institutionellen Analyse », in *Charisma und religiöse Gemeinschaften*, op. cit., p. 3-23.

aveva fondato questa diversità e che le prime comunità avevano conosciuto direttamente e intensamente ⁶⁵.

Sant'Agnese e San Sisto non furono i soli cenobi a sfruttare la relazione personale con Domenico quale elemento identitario basilare, utilizzato e amplificato in particolare nei momenti più intensi di crisi. Anche la comunità di Santa Maria di Prouille, di gran lunga il più antico cenobio femminile legato ai predicatori, ribadì l'iniziativa del santo nell'opera di fondazione della *domus*. Si vedano ad esempio gli accenni nella lettera di Gregorio IX del 26 marzo 1236, *Scimus in tuo desiderio* ⁶⁶, e in quelle del 18 agosto 1248, *Ex parte vestra* ⁶⁷, e del 26 settembre 1252, *Evangelice predicationis officium* ⁶⁸, entrambe di Innocenzo IV richieste in occasione di circostanze critiche quando i predicatori sembravano intenzionati ad abbandonare le monache a se stesse. Quanto affermato dalla documentazione pontificia, che ricalcava senza dubbio il resoconto della fondazione fornito dalle monache, non concordava però con quanto tramandato dalle primitive fonti agiografiche ufficiali. In particolare le *legende* di san Domenico composte da Pietro Ferrando e Umberto da Romans, nella sua prima versione, non attribuivano la creazione del cenobio linguadociano a Domenico bensì al vescovo Diego di Osma, che aveva guidato le prime missioni di predicazione in Francia meridionale ⁶⁹. Come ha rilevato Simon Tugwell ⁷⁰, questa discrepanza tra le due versioni, avrebbe potuto essere probabilmente un pretesto utile ai frati per liberarsi dalla responsabilità di questo monastero. Per sanare la pericolosa difformità nel racconto di un evento tanto centrale per le monache il capitolo generale di Valenciennes del 1259, ordinò un'opera di « normalizzazione » della memoria, stabilendo che nel paragrafo delle *legende* ove si ricordava la fondazione di Prouille il nome del presule Diego fosse cancellato e sostituito con quello di Domenico ⁷¹.

La nuova versione fu pienamente accolta anche nel capitolo XLVIII del materiale predicabile che ancora Umberto di Romans inserì nel *De erudi-*

65. Queste ripetute professioni e vestizioni sono analizzate in S. TUGWELL, « Dominican profession in the thirteenth century », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 53, 1983, p. 5-52, in part. p. 22-24. Circa la centralità, e quindi la pericolosità, di questi riti di passaggio per stabilire l'appartenenza religiosa aveva già messo in guardia il capitolo generalissimo di Parigi del 1228, dove si era tassativamente proibito ai frati di *Mulieres tonderi, indui vel a professionem recipi*. R. DECKER, *Die Stellung des Predigerordens*, op. cit., p. 63.

66. S. TUGWELL, « Note on the life of St. Dominic », 1995, op. cit., p. 165.

67. Th. RIPOLL, *Bullarium ordinis praedicatorum*, t. I, op. cit., p. 183, n. 200.

68. *Le più antiche carte del convento di San Sisto*, op. cit., p. 232-234, n. 115.

69. *Petri Ferrandi legenda sancti Dominici*, a cura di Marie Hyacinte LAURENT, in *Monumenta historica S. P. N. Dominici*, Roma, 1935 (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 16), p. 220-221, n. 16; *Humberti de Romanis Legendae Sancti Dominici*, a cura di S. TUGWELL, Romae, 2008, (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 30), p. 465-466. Su questo punto si veda L. CANETTI, *L'invenzione della memoria*, op. cit., p. 417-418; oltre a R. DECKER, *Die Stellung des Predigerordens*, op. cit., p. 33-36.

70. S. TUGWELL, « Notes on the life of St. Dominic », 1996, op. cit., p. 150-151. L'intera vicenda è ricostruita anche in C. PEYTAIE, « Construction de deux lieux de la mémoire dominicaine », art. cit., p. 426-433; L. CANETTI, *L'invenzione della memoria*, op. cit., p. 288-289.

71. *In vita beati Dominici*, in rubrica ubi dicitur, qualiter episcopus Oxomensis instituit monasterium de Pruliano, deleatur, episcopus Oxomensis, et dicatur, beatus Dominicus, etc. Similiter ibidem, in textu ubi dicitur, Dei servus Didacus, deleatur hoc totum, et dicatur, beatus Dominicus (*Acta capitulorum generalium*, op. cit., p. 98, r. 22-27).

*tione predicatorum*⁷², composto tra il 1263 e il 1277. In tale testo, dedicato alle *sorores* dei predicatori, Umberto paragonò Domenico ai patriarchi biblici che avevano generato non solo figli ma anche figlie. Secondo la versione del maestro generale il canonico di Osma non aveva infatti creato solo un ordine maschile, ma anche un ordine femminile dove poter ricoverare le figlie spirituali dando vita per ragioni e circostanze diverse ai monasteri di Prouille e di San Sisto.

« Come nella generazione carnale può accadere che alcuni muoiano senza figli, mentre altri lasciano una progenie, e tra questi alcuni non solo figli, ma anche figlie, secondo quanto è detto nella genesi : ‘Generò figli e figlie’, allo stesso modo accadde anche nella generazione spirituale. Ci furono infatti alcuni santi che non crearono alcun ordine in cui lasciare i figli. Altri, invece, non soltanto ricoverarono i figli negli ordini da loro fondati, ma anche le figlie. Tra questi ultimi ci fu il beato Domenico, che diede vita non soltanto a un ordine di frati, ma anche a un ordine di suore »⁷³.

5. Non solo Domenico

Nello stesso testo, per sottolineare l'appartenenza all'ordine delle comunità femminili create via via sul modello di Prouille e San Sisto, Umberto non richiamò tanto il rapporto diretto con Domenico, in moltissimi casi non documentabile, ma mise piuttosto l'accento sul percorso normativo delle religiose legate ai predicatori. Rifacendosi quasi letteralmente al *Liber constitutionum sororum ordinis Praedicatorum*⁷⁴, approvato nel 1259, dal capitolo generale di Valenciennes da lui guidato, egli distinse nettamente la forma di vita delle *sorores* domenicane da quella delle altre comunità femminili per quanto riguarda la clausura, il permesso dato agli estranei di parlare con le monache, i rettori e la visita delle comunità, la cura pastorale e l'esercizio dei

72. Per quest'opera rimando a S. TUGWELL, « Humbert of Romans's Material for Preachers », in *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, a cura di Thomas L. AMOS, Eugene A. GREEN, Beverly Mayne KIENZLE, Kalamazoo (Mich.), 1989 (Studies in Medieval Culture, 27), p. 105-117 ; Claude CAROZZI, « Humbert de Romans et la prédication », in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse, 2001 (Cahiers de Fanjeaux, 36), p. 149-261 ; C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux », art. cit., p. 135-137.

73. *Sicut in generatione carnali solet accidere quod quidam decedunt sine liberis, quidam autem relinquunt liberos et inter istos quidam non solos filios sed et filias interdum relinquunt. Iuxta illud quod dicitur Genesis de patribus antiquis : « genuit filios et filias », ita in generatione spirituali accidit. Fuerunt enim aliqui sancti qui non creaverunt aliquem ordinem in quo relinquerunt filios. Aliqui vero qui non solum huiusmodi filios relinquerunt, imo filias in ordinibus a se creatis. Porro inter istos ultimos vel tertios fuit beatus Dominicus qui non solum ordinem fratrum creavit sed etiam ordinem sororum* (HUMBERT DE ROMANS, *Humberti [...] sermones ad diversos status*, op. cit., sermo XLVIII). Il testo continua : *Ad creationem autem huiusmodi ordinis sororum movit eum tamquam zelatorem maximum animarum hec sanctissima intentio salutis animarum. Et fuit duplex. Una fuit vitatio infectionis heretice. In partibus enim Albigenensium nobiles pauperes tradebant filias suas hereticis ad sustinendum eas et erudiendum et sic fiebant heretice. Ideo statuit monasterium de Pruliano ut ibi ponerent a predictis nobilibus filie predictae. Alia fuit vitatio inhonestatis. In orbe enim erant varia loca monialium dissoluta, et ideo ut honestius viverent interveniente auctoritate papali congregavit [Domenicus] huiusmodi moniales ad sanctum Sixtum et inclusit.*

74. « Liber constitutionum sororum ordinis praedicatorum », *Analecta sacri ordinis praedicatorum*, t. 3, 1897, p. 337-348 ; in part. per le norme legate alla clausura e alle visite di estranei si veda p. 347, cap. 29. Su questa fonte in generale Raymond CREYTENS, « Costituzioni domenicane », in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, III, Roma, 1976, col. 183-198, alle col. 190-194.

sacramenti, la detenzione di proprietà personali. Si tratta di distinzioni che nel testo furono fortemente e ripetutamente sottolineate anche dal punto di vista retorico dall'espressione *Item sunt multe* [...] *iste vero*.

« Parimenti va notato che molti sono i generi di donne religiose che di quando in quando corrono qua e là per il mondo. Da ciò sorgono innumerevoli pericoli. Queste sorelle, invece, sono sottoposte alla clausura perpetua. Così pure ve ne sono molte che, sebbene non se ne vadano in giro, tuttavia possono essere visitate liberamente. Presso queste, invece, nessuno entra se non, per caso, i vescovi, i re e le regine, e costoro solo con un piccolo e onesto seguito, molto raramente e in compagnia dei frati. Esistono molte religiose con le quali gli estranei possono parlare quando entrano nella loro clausura. A queste in verità non è permesso. Ce ne sono molte che hanno rettori dotati di scarsa intelligenza e dottrina. La cura delle nostre non viene invece concessa se non a frati che siano del tutto idonei ed eccellenti. Ci sono molte monache che sono visitate e istruite solo raramente dai propri rettori, ancorchè essi siano del tutto adatti. A queste in verità si predica con frequenza, regolarmente si ascoltano le loro confessioni e vengono concessi molti aiuti spirituali. Ci sono quelle che non hanno un modo di vita certo per quanto riguarda molti aspetti, a causa del difetto dei loro statuti. Queste invece hanno degli statuti trasmessi loro con diligenza e in cui appare chiaro cosa si debba fare in ogni occasione. Infine, molte a causa della scarsità degli approvvigionamenti comunitari hanno la scusa per avere delle proprietà private e per compiere altri mali, a costoro in verità si provvede comunitariamente e ogni cosa con abbondanza »⁷⁵.

La peculiarità, e quindi l'identità, delle comunità legate ai predicatori rispetto al resto del monachesimo femminile fu quindi evidenziata a partire dalla loro esperienza regolare particolarmente virtuosa in ambito disciplinare, pastorale ed economico.

Tali tentativi di identificazione adottando le forma di vita domenicana si riscontrano anche presso comunità più giovani rispetto a Prouille e a San Sisto, come ad esempio quelle tedesche, di cui parla Giordano di Sassonia, a cui per decenni fu negata l'incorporazione dell'ordine. Non potendo contare su un contatto diretto con Domenico per attestare la propria appartenenza alla *religio* domenicana, questi gruppi di *mulieres religiose*, spesso con l'aiuto e l'appoggio dei locali conventi maschili, puntarono a imitare, per quanto possibile, il modo di vivere dei frati, nel vestito, nel cibo, nella struttura interna della comunità, come si evince dalla vivace e dettagliata

75. *Item notandum quod multa sunt genera religiosarum mulierum que per mundum discurrunt interdum. Ex quo oriuntur innumerabilia pericula. He autem sorores sunt sub clausura perpetua. Item sunt multe que etsi non discurrant tamen facile intratur ad eas et passim. Ad istas autem nunquam aliqui ingrediuntur nisi forte episcopi vel reges et regine et hoc cum modica et honesta societate et raro et hoc cum fratribus. Item sunt multe cum quibus possunt loqui extranei cum ingrediuntur earum clausuram. Iste vero non possunt quamdiu sed intus (extranei). Item sunt multi qui habent rectores insufficientes in sensu et scientia. Istis vero non traduntur fratres curam earum habentes nisi valde sufficientes et electi. Item sunt multe que raro visitantur et instruuntur a suis rectoribus etsi sint bene sufficientes. Istis vero frequenter predicatur et frequenter audiuntur earum confessiones et conferuntur consolationes multe spirituales. Item sunt que non non habent certum modum vivendi quoad multa propter defectum statutorum. Iste vero habent statuta cum diligentia sibi tradita in quibus claret eis quid in omnibus sit agendum. Item multe propter defectum communis provisionis habent occasionem proprietatis habende et alia quedam mala faciendi. Istis vero communiter providendum et de omnibus abunde* (HUMBERT DE ROMANS, *Humberti* [...] *sermones ad diversos status*, op. cit., sermo XLVIII).

descrizione riportata nei *De rebus Alsaticis*. Composto negli ultimi decenni del XIII secolo questo testo descrive le modalità di fondazione e i rapporti con i frati di numerose comunità che, solo in alcuni casi, qualche decennio dopo la loro nascita, raggiunsero l'incorporazione.

« Anche i frati predicatori costruirono nel regno germanico alcuni cenobi per le donne, che in seguito ebbero un grande sviluppo. Si ricorda che questi furono fondati nel modo seguente. I frati predicatori essendo giunti per la prima volta nel regno germanico trovarono alcune donnicciuole reclusi nei pressi delle cappelle. Esse si moltiplicarono e si trasformarono in cenobi femminili [...] Costoro usavano vesti bianche di lana a contatto con la pelle, portavano tuniche lunghe e bianche, scapolari lunghi e bianchi e lunghi mantelli; si confacevano loro ampie sopravvesti di lino e veli di media grandezza e di ordito mediocre, oltre che cingoli ricavati dalla stoffa di lino [...] Tutti i loro vestiti e i guanciali, i loro cibi e le bevande erano di mediocre qualità, ossia nè preziosi nè vili. Si astenevano dai grassi e dalle carni. Questi monasteri avevano una priora che dominava sia sulle cose interne, sia sulle cose esterne »⁷⁶.

Con dinamiche non dissimili altre comunità tentarono di avanzare le loro pretese di validità, ciò che Gert Melville definisce *Geltungsansprüche*⁷⁷, proiettando fittiziamente l'identità domenicana nell'adozione di un testo normativo e al tempo stesso simbolicamente caratterizzante quale erano le *Institutiones* di San Sisto. È il caso del monastero di Santa Maria Maddalena di Strasburgo che agli inizi degli anni Ottanta del XIII secolo tentò di sottrarsi al controllo dell'ordine delle *Sorores penitentes di Santa Maria Magdalena in Alamannia*, a cui era legato da quasi mezzo secolo, aspirando a una incorporazione nei predicatori⁷⁸. In una petizione inoltrata alla curia romana probabilmente nei primi mesi del 1281 le religiose alsaziane fondarono la loro richiesta di *transitus* sul fatto che esse fin dalla fondazione avevano ottenuto da Gregorio IX la cosiddetta « regola di San Sisto »: *regulam et ordinem sororum sancti Sixti de Urbe petivimus et obtinuimus a sanctissimo patre et domino Gregorio tunc sedis apostolice presidente*⁷⁹. Tale testo normativo in

76. *Frates etiam Predicatores quedam mulierum claustra in Theotonia construxerunt, que postea laudabiliter in omnibus profecerunt. Haec autem hoc modo inchoata a patribus referuntur. Frates Predicatores cum primitus in Theuthoniam pervenissent, invenerunt quasdam mulierculas inclusas prope capellas, quas multiplicarunt et in mulierum claustra mutaverunt [...] Utebantur autem he omnes vestibus albis laneis ad carnem; tunicas longas et albas, scapularia longa et ampla et longa pallia deferebant; pepla linea lata, vela mediocria et de mediocri stamine faciebant; de lineo albo panno sibi zingulos faciebant [...] Omnia vestimenta eorum et cussini seu cervicalia, cibaria et potus, mediocria fuerunt, qui nec preciosa nec vilia reputata. Conventus a saginatis et a carnibus abstinebat. Haec monasteria priorissa habebant, que interioribus et exterioribus dominabatur (De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII, a cura di Philipp JAFFÉ, in MGH, SS, t. 17, Hannoverae, 1861 [ristampa anastatica Stuttgart-New York, 1963], p. 234, r. 24-28, 32-39).*

77. G. MELVILLE, « L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité », art. cit., vicino a nota 12.

78. Su queste dinamiche rimando a G. CARIBONI, « Zur Datierung der Interpolationen in den Institutiones Sancti Sixti de Urbe. Die normative und institutionelle Entwicklung der sorores penitentes der heiligen Maria Magdalena in Alamannia im 13. Jahrhundert », in *Regula sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, a cura di G. MELVILLE, A. MÜLLER, Paring, 2002 (Publikationen der Akademie der Augustiner – Chorherren von Windesheim, 3), p. 389-418, e specialmente G. CARIBONI, « Domenico e la vita religiosa femminile », art. cit., p. 352-360.

79. *Urkundenbuch der Stadt Strassburg. II. Politische Urkunden von 1266 bis 1332*, a cura di Wilhelm WIEGAND, Strassburg, 1886, p. 53, n. 82.

realità era stato abbandonato dalle religiose domenicane almeno dal capitolo di Valenciennes del 1259 e all'epoca della petizione del 1281 non possedeva ormai da tempo alcun valore giuridico strumentale nell'attestare l'appartenenza di una comunità femminile ai predicatori. La sua riproposizione sembra invece sfruttare il valore simbolico e identitario che queste *institutiones* ancora possedevano, nel tentativo di sostenere l'equivalenza, in realtà solo fittizia, tra l'adozione di questo testo normativo e il legame con l'ordine.

Sia per questi ultimi monasteri, sia per quelli di più antica tradizione la prima necessità in ordine di tempo fu comunque quella di inserirsi in qualche modo nella sfera giuridico-istituzionale domenicana, fino a raggiungere, talvolta, la piena incorporazione. Tale paziente tentativo comportò l'urgenza di certificare con modalità diverse la propria pretesa di appartenenza all'ordine. Si utilizzarono a tale scopo una vasta gamma di strumenti che andarono dall'attestazione dell'intervento del santo fondatore al momento della nascita della comunità, un intervento spesso prodigioso, fino alla semplice imitazione della forma di vita domenicana. La rilettura delle proprie origini e al tempo stesso l'esigenza di essere identificate in un certo gruppo portò quale risultato immediato la distinzione, anche materiale, di queste comunità dalle altre esperienze religiose. Al tempo stesso però ⁸⁰, tutto ciò contribuì ad innescare un processo di interiorizzazione più lento e graduale che concorse a formare nelle Regolari una propria identità interna e collettiva, in origine forse non così marcata.

Guido CARIBONI

Università Cattolica del Sacro Cuore
Milano

80. Alcune dinamiche di questo processo di formazione di una coscienza identitaria sono tracciate in P. VON MOOS, « Einleitung. Persönliche Identität und Identifikation », art. cit., p. 1-7. Si veda anche C. CABY, « Fondation et naissance des ordres religieux », art. cit., p. 131-133.