

childa per se et suos heredes et successores hanc suprascriptam investituram firmam habere et tenere in perpetuum mihi infrascripto notario vice suprascripte ecclesie et ab omni homine in ratione defendere. Actum est hoc feliciter.

(SN) Ego Robertus quondam domini Conradi Tridentine ecclesie episcopi et invictissimi regis Ottonis notarius suprascriptis omnibus interfui et rogatus scripsi.

a) segue una parola abrassa b) così c) posset con segno abbreviativo superfluo
 d) segue hanc depennato e) segue una parola abrassa f) così g) placuerit con segno abbreviativo superfluo h) ecclesie sopra il rigo i) così j) suprascripti ripetuto k) segue suprascripti depennato

Forme di simbiosi religiosa nella medievistica tedesca

A proposito di un *Kolloquium* berlinese

Daniela Rando

1. Il gruppo di ricerca sugli ordini religiosi nato nel 1972/73 presso il Friedrich Meinecke Institut della Freie Universität di Berlino ha ben presto ampliato il suo orizzonte inizialmente circoscritto ai Cisterciensi e adottato come strumento privilegiato il metodo comparativo. I risultati via via conseguiti nell'ambito di una ricerca comparata sugli ordini religiosi così concepita (*Vergleichende Ordensforschung*) hanno trovato collocazione nella collana «Ordensstudien», tra i «Berliner historische Studien» editi a cura dello stesso Istituto. Fin dagli inizi sono stati all'ordine del giorno i rapporti fra gli ordini religiosi dell'alto e pieno medioevo con i loro rami femminili, ma, come dichiara Kaspar Elm, animatore della *Ordensforschung*¹, lo stimolo a concentrarsi sulla forma di comunicazione più intensa fra religiosi e religiose, cioè sui cosiddetti monasteri doppi, è venuto da Michel Parisse, autore non solo di numerosi saggi sul monachesimo femminile, ma anche della più recente 'voce' sui *Doppelklöster* apparsa nel 1986 nel *Lexikon des Mittelalters*². A cura di Elm e Parisse si è appunto svolto a Berlino, nel 1986, un *Kolloquium* sui monasteri doppi, gli atti del quale sono apparsi nel 1992. L'argomento è in verità più propriamente articolato dato che, come avverte Parisse nell'introduzione (*Recherches sur les formes de symbiose des religieux et religieuses au moyen âge. Introduction*, pp. 9-11: 10), l'espressione semplice di *Doppelkloster* si è rivelata agli organizzatori dell'incontro insufficiente a comprendere il problema dei rapporti tra religiosi e religiose viventi in comunità. Di qui la decisione di ampliare l'indagine alle forme della 'simbiosi' tra religiosi dei due sessi, per un arco cronologico che supera ampiamente il periodo medievale per abbracciare i secoli dal IV al XVII.

Alle prime forme miste di ascetismo nell'area del Mediterraneo orientale del IV secolo è dedicato il saggio di Susanna Elm (*Formen des Zusammenleben männlicher und weiblicher Asketen im östlichen Mittelmeerraum während des vierten Jahrhunderts nach Christus*, pp.13-24), che pone in evidenza il contrasto fra il divieto ossessivo di ogni contatto con le donne e la presenza di queste ultime ovunque vivessero asceti: non solo nei centri abitati, ma anche nel deserto. Nel IV secolo la vita specificamente ascetica si sviluppò in fasi e forme distinte, la maggior parte delle quali fu in dipendenza da strutture di tipo familiare: donne o vergini sotto la guida del *pater familias*; madri e figlie, fratelli e sorelle in comunità religiose; successivamente, comunità ascetiche sostitutive della famiglia naturale ma pure ispirate alla famiglia quale modello organizzativo, come mostra la stessa terminologia utilizzata. Esempi di simbiosi ascetica si ritrovano sia in Egitto, dove Hieraka, tra il 285 e il 340, raccolse intorno a sé vergini, monaci, asceti, vedove, sia in Asia minore: Macedonio, prima di essere nominato vescovo di Costantinopoli (342), aveva fondato numerosi monasteri, la maggior parte dei quali posta sotto la direzione del diacono Maratonio, zelante guida di comunità monastiche femminili e maschili. Circa le modalità della vita comune, tali comunità furono dirette non solo da carismatici ma anche da donne come Macrina, che Gregorio di Nissa definisce «maestro e guida, padre e madre» degli uomini e delle donne del suo gruppo. L'ascesi dunque non escluse affatto la vita comune di uomini e donne, che trovò il suo punto più alto di realizzazione nei monasteri doppi fondati da coppie legate da profonda affinità spirituale, come Melania e Rufino, Eustochio e Girolamo, Melania la Giovane e Geronzio.

Georg Jenal (*Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters*, pp. 25-55) s'impegna in una rassegna cronologicamente molto dilatata, dal secolo IV al XIV, delle comunità miste in Italia. Fino all'inizio del V secolo sono individuabili tre casi di vita comune fra asceti di sesso diverso: nella comunità raccolta attorno a Cromazio di Aquileia, attorno a Paolino di Nola e Teresa, attorno a Melania la Giovane e al marito Piniano in Sicilia. Dagli scritti di Gregorio Magno emerge inoltre la figura di Equizio, abate di più monasteri maschili e di uno femminile, il caso del quale fu però eccezionale, giustificato dalla particolare vocazione ascetica e dal carisma personale. Per

tutto il primo medioevo non si può parlare però, per l'Italia, di monasteri doppi: le fonti normative, concordi nell'affermare la netta separazione fra i due sessi, trovarono in Italia totale applicazione impedendo uno sviluppo in questa direzione, sviluppo che si ebbe solo a partire dal secolo XI presso i numerosi gruppi benedettini riformati – Vallombrosani, Camaldolesi, Umiliati –. L'esemplificazione è tratta dagli studi di Antonio Rigon sulla realtà religiosa padovana, della quale si ripropongono i casi di San Benedetto, Santa Maria di Porciglia e di Ognissanti, con forte attenzione al momento di contraddizione, cioè alla separazione fra elemento maschile ed elemento femminile; una scissione che, in particolare a San Benedetto, si svolse secondo modalità corrispondenti alle antiche prescrizioni di Giustiniano. L'interesse volto al momento finale della parabola vitale delle comunità e agli aspetti normativi induce Jenal a sottolineare la continuità della tradizione (il divieto di formare tali comunità), divieto riattualizzato in seno al movimento riformatore dei secoli XI-XIII che avrebbe inteso disciplinare forme e pratiche di vita ascetica cresciute in forma disordinata e 'selvaggia' (*Wildwuchs*) all'interno dei gruppi e degli ordini riformati.

Un fenomeno circoscritto nel tempo è costituito dai *Doppelklöster* anglosassoni, diffusi tra il secolo VII e il secolo IX, scomparsi con l'introduzione della riforma benedettina nella seconda metà del secolo X (D.B. Baltrusch-Schneider, *Die angelsächsischen Doppelklöster*, pp. 57-79). Il primo monastero documentato è del 649, l'ultimo del 793/6 circa e, nonostante la limitatezza delle fonti, l'a. ritiene che in quest'epoca tutti i monasteri femminili fossero doppi, nati con l'aggregazione di uomini a donne o viceversa. Tali monasteri furono guidati da donne normalmente di stirpe regia, talvolta appartenenti all'alta nobiltà, e solo dalla seconda metà del secolo VIII è testimoniata la presenza di abati al vertice di monasteri già a direzione femminile. Circa la vita comunitaria, badesse e abati disposero di una notevole libertà nell'organizzazione interna dei monasteri, che non furono rigidamente separati dal mondo esterno. Un valido parallelo viene istituito tra questi monasteri e la *Gefolgschaft* anglosassone: monache e monaci si affidarono alla *defensio* di una badessa o di un abate legandosi a questi con un giuramento e instaurando così un rapporto personale con diritti e doveri reciproci. In qualità di *ductrices animarum*, le badesse furono responsabili della cura

d'anime delle consorelle, rappresentarono la massima istanza disciplinare ed ebbero pure un'ampia attività in campo liturgico, maggiore che non nei secoli successivi³. Tutto questo per contestare la totale dipendenza dall'elemento maschile (cioè la tesi, già di Stephanus Hilpisch⁴, secondo cui il monastero fu doppio perché le donne avevano bisogno degli uomini) e affermare che i monasteri doppi non furono espressione della debolezza delle donne ma della loro forza. La ragione di ciò andrebbe ricercata nell'importante ruolo riconosciuto alle regine anglosassoni in campo religioso; la stessa origine sociale di regine e badesse spiegherebbe perché le badesse, già regine, fornissero consiglio, aiuto e protezione anche ai membri della loro famiglia.

Ancora un caso particolare è costituito dalla Spagna, la cui storia monastica è segnata dalla presenza islamica e dalla *Reconquista* (A. Linage Conde, *La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica*, pp. 81-95). Mentre la regola benedettina poté affermarsi solo tardivamente, ampia diffusione ebbe il *Pactualismo*, che prevedeva un contratto bilaterale tra abate e monaci, una forma organizzativa nata in Galizia nel tardo secolo VII e di lì diffusasi in due importanti aree del Regno, Portogallo e Castiglia-Roja. Tra i monasteri s'instaurò un sistema federativo attraverso la riunione di sinodi abbaziali, emanazione dei quali è la *Regula communis* (VII secolo), che offre indicazioni relative alla presenza sia di monaci in conventi femminili sia di *familiae*. Esempi numerosi di comunità miste punteggiano i secoli VIII-XI, fenomeno questo che si spiega tenendo presenti i caratteri più generali del monachesimo spagnolo, realizzatosi in comunità modeste, contrattualiste, gelose della propria indipendenza, comunità colonizzatrici che facevano avanzare la frontiera e che perciò ebbero ampia libertà di svilupparsi in forma simbiotica. La scomparsa di tale forma nei secoli XI e XII fu contemporanea alla diffusione della regola benedettina e anche da questa determinata.

Rinuncia preliminarmente a parlare e a discutere di monasteri doppi Joachim Wollasch, che tratta della prima esperienza femminile all'interno del monachesimo cluniacense (*Frauen in der Cluniacensis ecclesia*, pp. 97-113). L'iniziativa, molto tarda rispetto alla nascita di Cluny, fu opera dell'abate Ugo in persona, che nel 1055 fondò un monastero femminile a Marcigny-sur-Loire, non lontano dal castello di Semur-en-

Brionnais dal quale egli proveniva. Marcigny accolse la madre, tre sorelle di Ugo e due nipoti, circostanza che farebbe pensare a un classico monastero di famiglia; tuttavia, la fondazione fu qualcosa di più, e nelle intenzioni di Ugo essa doveva rappresentare un asilo di salvezza e un porto per le donne, così come Cluny lo era per gli uomini. Difatti, numerosi furono i casi di donne entrate a Marcigny i cui coniugi entrarono in Cluny e in altri monasteri dipendenti. Abate di Marcigny fu l'abate di Cluny che vi insediò due priori (uno per la cura d'anime e uno come procuratore) e vi spedì un gruppetto di monaci. Religiosi di Cluny e di Marcigny costituirono una comunità sola dal punto di vista giuridico ed economico; Marcigny fu modello per gli altri monasteri femminili cluniacensi (dieci fino alla fine del secolo XII), questi ultimi però furono sottoposti direttamente a Cluny.

Già pubblicato nel 1990 e frutto dell'attività svolta nell'ambito dell'Helvetia sacra, il saggio di E. Gilomen-Schenkel, *Engelberg, Interlaken und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches (11.-13. Jh.)*. *Zur Quellenproblematik und zur historischen Tradition*, pp. 115-133, si occupa dell'area fra il massiccio del Giura e le Alpi, il lago di Costanza e il lago di Ginevra, un'area che tra l'XI e il XIII secolo vide la proliferazione di comunità doppie. Centri di diffusione furono i due grossi centri di riforma benedettina della Foresta Nera, Hirsau e St. Blasien, insieme con la canonica regolare alsaziana di Marbach. Il fenomeno fu imponente, giacché di 22 monasteri e canoniche censiti, 13 sono documentati come monasteri doppi, quattro o cinque disposero di un convento di monache e solo quattro non ebbero dipendenze femminili (nell'appendice, in un prospetto limitato però ai monasteri sud-alamani e retici, vengono offerti i dati sull'organizzazione mista e sui rapporti tra le comunità dei due sessi). In tali comunità, la cui consistenza numerica è valutabile attraverso quella fonte preziosa e poco utilizzata che sono i necrologi, il carattere doppio scomparve in tempi più o meno brevi, resistendo solo a Engelberg e nella prepositura di Interlaken, una scomparsa che l'a. pone in parallelo con il generale rifiuto degli ordini maschili ad assumere la cura dei conventi femminili.

Fontevraud ha eclissato ogni altro tentativo di realizzare una simbiosi tra religiosi e religiose, esso «est donc au coeur du débat sur les monastères doubles» (M. Parisse, *Fontevraud, monastère double*, pp. 135-

148: 135). Michel Parisse se ne occupa sulla base dei recenti studi innovatori di J.M. Bienvendu e di J. Dalarun, e soprattutto sulla base delle due *Vitae* di Roberto d'Arbrissel. Questi volle e realizzò espressamente a Fontevraud un monastero doppio; qui vissero uomini e donne, distinti ulteriormente in gruppi, separati spazialmente, con compiti specifici: compiti religiosi e contemplativi per le *sorores*, cura d'anime e attività quotidiane per gli uomini, i quali ultimi dovevano ricercare la salvezza spirituale nel servizio alle donne. Alla morte di Roberto d'Arbrissel si aprì una fase nuova in cui si accentuò la prevalenza delle donne, viventi sotto la regola benedettina, e nuovi statuti collocarono gli uomini in un ruolo subordinato. Il carattere doppio del monastero fu dunque circoscritto nel tempo e a Fontevraud si vennero a sovrapporre due storie, quella della comunità mista e quella dell'abbazia femminile.

L'interesse di Celle-les-Brignoles, che potrebbe sembrare uno dei tanti monasteri femminili dell'«età d'oro delle religiose»⁵, sta nell'interrogativo: fu o non fu un monastero doppio? (P. L'Hermite-Leclercq, *La Celle-les-Brignoles: Un monastère double?*, pp.149-163). Questione interessante perché, nel caso di risposta affermativa, la Celle sarebbe anche l'unico di tal genere fra i tanti monasteri femminili fondati in Provenza fra XII e XIII secolo. Il priorato sorse attorno al 1156 per iniziativa del conte Raimondo Berengario presso una cella del monastero di San Vitore di Marsiglia. Le monache, i monaci e gli oblati ivi conviventi vennero sottoposti all'autorità sia di un priore insediato da San Vittore sia di una priora. Dopo la decadenza e la trasformazione di La Celle in collegiata secolare nel XVIII secolo, si aprì una vertenza fra San Vittore, che rivendicava la proprietà della cella, abitata inizialmente dai propri monaci e poi dalla comunità doppia, e le monache, che negavano il carattere misto del monastero. Le discussioni sulla natura di monastero doppio vengono riprese dall'a. che ne propone una nuova definizione, elementi costitutivi della quale sarebbero la volontà di costituire un'unica comunità, il desiderio di essere *fratres* e *sorores*, i mezzi per costituire giuridicamente, economicamente e spiritualmente tale comunità, infine l'autorizzazione secolare e regolare. Proposta di definizione accompagnata a sua volta da un ulteriore punto di domanda.

Il saggio di Adalbert Mischlewski (*Männer und Frauen im hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft*, pp.165-

176), benché focalizzato sull'ordine di Sant'Antonio di Vienne, affronta un nodo centrale per la storia delle comunità miste, e cioè la loro formazione presso un ospedale. Le vicende dell'ospedale di Vienne, ripercorse dalle origini (sec. XI ex.) fino alla fine del secolo XIII soprattutto sulla scorta del primo storico dell'ordine, Aymar Falco (1534), mostrano la parabola classica di un gruppo di laici, uomini e donne, che inizialmente non ebbe vita comune né una regola, votato alla cura dei pellegrini e poi in misura prevalente dei malati di ergotismo. Per il suo carattere di confraternita organizzata in forma molto elastica, Sant'Antonio non fu esente da sospetti, attirandosi gli strali satirici di Guiot de Provins (non prima dell'autunno del 1206) e subendo il silenzio imbarazzato del certosino Ugo di Avallon, vescovo di Lincoln (1140-1200), il quale, pur soffermandosi sull'ospedale, sugli ammalati e sulle cure, non avrebbe degnato di un cenno la comunità che lo gestiva. Mischlewski, dopo aver opportunamente ricordato i concili di Parigi (1212) e di Rouen (1214) che imponevano a tutte le comunità ospedaliere l'assunzione di una regola, la professione dei voti, l'assunzione di un abito ecclesiastico, colloca gli statuti imposti all'ospedale nel 1232 nel *trend* generale che vide l'adozione di nuovi statuti a Noyon, Parigi, Cambrai, Amiens e Saint-Riquier. Da tali statuti, i primi rimastici, emerge un quadro diverso della comunità nella quale alle donne, pur ancora alla comunità appartenenti, venne riconosciuto uno *status* inferiore. Nel 1247 la comunità vivente nella *Domus pauperum Sancti Antonii* ottenne l'autorizzazione a costituire un convento con la regola agostiniana escludendo definitivamente le donne. Con la trasformazione in canonica maschile, nel 1297, si concludeva l'evoluzione del gruppo laicale misto in ordine maschile, una parabola nel corso della quale era stata progressivamente emarginata l'*hospitalitas*, rimasta solo teoricamente il perno dell'attività dei canonici.

Ancora agli ordini ospedalieri è dedicato il saggio di F. Tommasi su *Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII-XIV)*, pp.177-202. Le fonti narrative sulle origini dei Giovanniti e dei Teutonici sono insoddisfacenti sia riguardo al problema della presenza di donne negli ordini cavallereschi sia riguardo all'origine dei rami femminili. Comunque, già alla metà del secolo XII è certa la presenza fem-

minile nella vita quotidiana degli ordini, come mostrano gli statuti giovaniti, la regola templare, le fonti documentarie: coppie di coniugi o singoli uomini e donne, spesso di elevato ceto sociale, si offrirono come oblati e conversi talora abitando negli stessi conventi dell'ordine, pur se distinti dai frati anche nell'abito. Nelle case che esercitavano l'ospitalità la presenza di *sorores* fu la regola, ma non mancarono altre *mulieres* con funzioni di servizio. Ampiamente diffusi furono i due tipi di simbiosi: case miste, cioè conventi maschili o femminili nei quali furono presenti religiosi dell'altro sesso, o più raramente veri e propri monasteri doppi, con una comunità maschile e una femminile.

Françoise Bériac (*Les fraternités de lépreux et lépreuses*, pp. 203-211) affronta la formazione delle fraternite di lebbrosi e lebbrose, una novità della seconda metà del secolo XI che si accompagnò a una nuova percezione spirituale della lebbra, vista come prova salvatrice, via di salvezza per i malati, e appello alla penitenza per i sani. Un mutamento di sensibilità che comunque, lo si deve ricordare, si accompagnò a una vivace riflessione canonistica e a un miglioramento essenziale della posizione giuridica dei lebbrosi, cui il primo medioevo aveva riservato uno *status* prossimo alla privazione dei diritti civili⁶. Uno dei primi esempi di comunità di lebbrosi è fornito, non a caso, da Fontevraud, in una grandiosa e ardita concezione della quale il 'monastero doppio' fu solo uno degli elementi. Altre comunità nacquero per iniziativa di singoli devoti o dei malati stessi sulla spinta dello 'slancio evangelico', che però non andò disgiunto dallo sforzo disciplinatore della gerarchia ecclesiastica. Tale sforzo emerge dagli statuti, destinati a regolare il coordinamento fra sani e malati da una parte, fra lebbrosi e lebbrose dall'altra, statuti i quali tuttavia non riuscirono mai ad imporre al lebbroso lo stato monastico⁷ (anche qui però non va ignorato il piano giuridico, né si devono sottovalutare le discussioni dei canonisti sulla validità del contratto matrimoniale fra lebbrosi).

Post-tridentina, ma con salde radici nella religiosità tardomedievale, fu la *katholische Reformbewegung*, animata dalla scelta per la vita nel mondo, per l'annuncio del Vangelo, la cura d'anime, la catechesi, la missione (A. Conrad, *Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der frühen Neuzeit*, pp. 213-238). All'interno di tale movimento, diversificato ma omogeneo,

l'a. considera gli aspetti della relazione fra uomini e donne nelle due esperienze più significative, quelle delle Orsoline e dei Gesuiti. La Compagnia di Sant'Orsola, fondata a Brescia nel 1535 da Angela Merici, fu una comunità di donne che organizzavano la propria esistenza sotto la responsabilità individuale e in piena autonomia, con una struttura organizzativa molto agile e con una regola, ampiamente ispirata a quella delle terziarie francescane, dai limitati aspetti prescrittivi. Tale concezione originaria subì notevoli modifiche dopo la morte della fondatrice e dopo un grave scisma, superato con una diversa struttura: la Compagnia fu annessa alla Compagnia della Pace, una comunità di preti secolari dedita a compiti pastorali e caritativi, perdendo la propria indipendenza e assumendo una struttura in parte diversa, che concentrava nella mani del Padre una serie di poteri. A questo proposito l'a. parla di una *ambivalente Gelegenheit*, sottolineando cioè che se da una parte le Orsoline persero parte del loro spirito autonomo con la sottomissione al Padre, dall'altro la loro comunità ne ricavò nuovo impulso, accrescendosi fortemente. La partecipazione alle attività dei Padri della Pace rese più specifica l'azione delle Orsoline in campo catechetico, con un orientamento che sarebbe poi diventato costitutivo della loro vocazione; a Milano, chiamate dal Borromeo, le Orsoline operarono in stretto collegamento con la Compagnia della dottrina cristiana, e come ordine di 'educatrici' divennero modello per iniziative simili in Francia.

Per quanto riguarda i Gesuiti, nel 1547 Ignazio aveva ottenuto per la sua Compagnia l'esonero da qualunque cura d'anime nei confronti delle donne: salvo eccezioni, eccezioni che furono numerose specie nel campo della catechesi e dell'insegnamento, con un rapporto simbiotico soprattutto con le Orsoline. All'inizio del Seicento Anne de Xainctonge, desiderosa di adottare lo stile della Compagnia, fondò a Dole una comunità di Orsoline con una regola dalla forte impronta gesuitica e negli anni venti dotò il gruppo di una nuova regola in cui la componente gesuitica era del tutto prevalente. Solo in tal modo, adottando inizialmente la regola delle Orsoline e successivamente modificandola radicalmente, Anne de Xainctonge poté realizzare la sua aspirazione, mantenendo formalmente l'indipendenza dai Gesuiti. Destinato all'insuccesso fu invece il tentativo di Mary Ward, che nel 1611 raccolse a St.-Omer un gruppo di donne inglesi con l'intenzione di creare una co-

munità femminile di Gesuite. Mary Ward non accettò il compromesso delle Orsoline di Dole (assumere l'essenziale delle norme gesuitiche con altro nome e altra costituzione esteriore) e preparò un progetto di vita religiosa con tutte le caratteristiche della Compagnia di Gesù, votandola a un compito pratico, cioè l'educazione delle giovani. Tale Compagnia di Gesuite non venne riconosciuta da Roma, che nel 1631 la vietò. Alle Gesuite non rimase che il rientro nelle mura del chiostro, con l'abbandono dell'attività nel mondo secolare, o la rinuncia allo stato di religiosa.

2. L'esperienza del *Kolloquium* è stata vissuta, riprendendo le parole di Kaspar Elm, come un viaggio alla scoperta di una terra quasi del tutto inesplorata. Se è vero che la questione dei monasteri doppi è emersa sempre a proposito del monachesimo femminile, oggetto di grande attenzione nella ricerca dell'ultimo decennio⁸, insieme con Adalbert Mischlewski⁹ bisogna pure riconoscere che almeno in area germanica la storiografia sulle donne, dalla vita peraltro difficile¹⁰, non si è interessata molto del problema: Edith Ennen, 'la' guida indispensabile per la storiografia in lingua tedesca sulle donne del medioevo¹¹, non se ne occupa e, più in generale, la recente bibliografia *Frauen im Frühmittelalter* su circa 1600 titoli di argomento femminile relativi al primo medioevo (VI-X secolo) ha potuto segnalarne solo una decina dedicati ai *Doppelklöster* (comprese le due voci del *Dizionario degli istituti di perfezione* e del *Lexikon des Mittelalters*)¹². L'importanza, per ogni indagine futura, di questa prima 'esplorazione' berlinese è dunque indiscutibile.

Risulta ormai chiaro che la ricerca della perfezione attraverso forme di vita comune fra uomini e donne non fu affatto una rarità nel medioevo. Nel 1981 Kaspar Elm, in apertura di un suo saggio, ricordava la metafora del carro utilizzata dal biografo di Gilberto di Sempringham per caratterizzare l'ordine gilbertino, anch'esso doppio¹³: le quattro ruote del carro rappresentavano canonici e conversi, canonichesse e sorelle laiche, con uno stretto parallelismo fra uomini e donne¹⁴. Sollevare la discussione sul carattere doppio di comunità siffatte è tanto più necessario in quanto in alcuni casi si tratta di riscoprirne il carattere misto sotto la coltre di una storiografia che lo ha occultato del tutto: è il caso

della cronaca del monastero svevo di Petershausen o degli storici di Engelberg, dall'età barocca ad oggi¹⁵.

La questione tuttavia non è affatto semplice. Dall'insieme dei saggi risalta la molteplicità e anche l'eterogeneità delle forme di simbiosi religiosa considerate in senso diacronico o geografico, tanto che viene spontaneo domandarsi quale valore euristico possa avere una definizione rigida di monastero doppio, suggestionati dalla vecchia dissertazione dello Hilpisch¹⁶, quando nel più frequente dei casi – Fontevraud insegna – si trattò di una fase di transizione per comunità che si evolsero rapidamente nel giro di una, al massimo due generazioni. Non si corre allora il rischio di dar vita a un'astrazione di cui non resta che registrare gli insuccessi, i «fallimenti storici»¹⁷? Come nota Parisse, il concetto di *Doppelkloster* va utilizzato con la massima circospezione¹⁸, anche perché il termine non fu affatto familiare alle fonti medievali (un'indagine filologica in questa direzione, anzi, non sarebbe inutile). Più prudente sembra dunque la 'simbiosi', che nella sua genericità permette di accostare gli asceti del IV secolo alle Orsoline del XVI. Tematizzare e tentare una definizione teorica di tale simbiosi vale a sollevare una lunga serie di problemi: è possibile realizzare una stabile convivenza? con quali forme organizzative? con quali soluzioni architettoniche? Soprattutto, perché tale scelta? che significò per una donna adottare tale forma di vita? e per l'uomo (spesso trascurato da una ricerca che è emersa all'interno di tematiche prevalentemente femminili)? In che misura la simbiosi fu elemento determinante o secondario di una vocazione all'asceti, alla cura degli infermi, alla catechesi? fu solo una struttura organizzativa di per sé vuota che si riempì di volta in volta di significati diversi? se tale, come crediamo, non fu, in base a quali criteri può essere assunta come elemento base per una tipologia?

L'opportuna dilatazione cronologica del tema consente di individuare la continua attualità della vita simbiotica, ma anche le sue discontinuità: l'esperienza anglosassone costretta in due secoli di vita, il silenzio dei secoli immediatamente precedenti il Mille, l'esplosione dei secoli centrali e finali del medioevo. E, sempreché l'accezione allargata di simbiosi sia storicamente e teoricamente giustificabile, meriterebbe certo intensificare la ricerca e la comparazione proprio all'interno dei secoli XII-XV, che oltre alle cosiddette esperienze del monachesimo

riformato e alle comunità ospedaliere conobbero iniziative diverse quali ad esempio, per citare la Germania e l'Europa centrale, stranamente assenti dal Colloquio, le beghine¹⁹, i fratelli e le sorelle della vita comune²⁰, le comunità brigittine²¹. Il problema della vita simbiotica si connette allora, inevitabilmente, con quello della cura d'anime delle donne e dell'atteggiamento dei nuovi ordini, benedettini riformati o mendicanti, nei loro confronti. È noto che i conventi mendicanti furono punto di riferimento non solo spirituale, ma anche più concretamente topografico, per singole donne e per comunità di beghine²², come pure è nota l'affinità spirituale delle beghine con le Cisterciensi, occasionalmente qualificate beghine dai contemporanei²³. A proposito di questi rapporti, diversi studiosi di area germanica, dall'Elm al Dinzlacher alla Degler-Spengler, sono inclini sia a relativizzare il rifiuto degli ordini mendicanti ad accogliere le donne, sia ad ammettere che il grado di riconoscimento fu superiore al grado di rigetto, sia infine a non considerare immediatamente conflittuale l'atteggiamento delle *mulieres religiosae* nei confronti del ministero sacerdotale maschile, rispetto al quale, secondo il Dinzlacher in contrasto con Caroline Bynum, l'estasi mistica non rappresentò affatto un'alternativa profetica e carismatica²⁴.

Più ampiamente, la questione uomini-donne è da porre in relazione con il movimento religioso femminile bassomedievale²⁵, è cioè da collocare in una tematica attualmente molto viva e articolata che va dalle forme di vita organizzata alle esperienze ed espressioni letterarie della mistica femminile, all'eresia. In tale contesto il problema della simbiosi assume una sua specificità: perché si privilegiò tale forma? fino a che punto il fallimento, o meglio, la temporaneità della convivenza maschile e femminile va compresa in base alle difficoltà di separazione effettiva dei due sessi, in base allo squilibrio e alla disarmonia fra i due elementi (la preponderanza numerica e sociale delle donne portò alla trasformazione delle comunità in monasteri femminili), e quanto pesò il processo di istituzionalizzazione e disciplinamento del movimento religioso femminile, il cui molteplice programma di vita attiva fu indotto, secondo taluni, a rifluire nell'interiorità esoterica, nell'egocentrismo talora fanatico della grazia personalissima²⁶?

Appunto nell'ambito della mistica si aprirono nuove prospettive al rapporto religioso simbiotico, basti pensare alla figura del padre spiri-

tuale, decisiva per la nascita di buona parte della letteratura mistica: il confessore quale iniziatore e promotore dello scritto come testo contemporaneamente privato (personale) e ufficiale, il confessore autore delle *Vitae* delle *mulieres sanctae* del Brabante o elemento di famose 'coppie' letterarie, come Enrico di Halle e Mechtilde di Magdeburgo, Enrico Suso e Elsbeth Stagel, Enrico di Nördlingen e Margherita Ebner. Un rapporto religioso, quest'ultimo, sul quale solo recentemente si è richiamata l'attenzione²⁷. La 'simbiosi' dunque, debitamente meditata, può configurarsi come un concetto-chiave per scandagliare le molteplici esperienze religiose bassomedievali, ed è merito del colloquio berlinese averla posta al centro della discussione, non a caso entro un itinerario di ricerca, quello degli «Ordensstudien»²⁸, impegnato sul fronte della vita religiosa e delle nuove comunità dell'ultimo medioevo.

* *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, herausgegeben von Kaspar Elm und Michel Parisse (Berliner Historische Studien, 18, Ordensstudien, 8), Berlin, Duncker & Humblot, 1992, pp. 256.

1. K. Elm, *Vorwort*, p. 5.

2. M. Parisse, *Doppelklöster*, in *Lexikon des Mittelalters*, 3, München-Zürich 1986, pp. 1257-1259.

3. Su questo argomento si veda anche il recente saggio di Gisela Muschiol, «*Psallere et legere*». *Zur Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen «Regulae ad Virgines»*, in *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, herausgegeben von T. Berger und A. Gerhards, St. Ottilien 1990, pp. 77-125.

4. È il monaco benedettino di Maria Laach autore di una dissertazione sui monasteri doppi, dissertazione discussa a Bonn e pubblicata nel 1928 a Münster che è l'unico lavoro d'insieme su tale fenomeno: *Die Doppelklöster: Entstehung und Organisation*, Münster in Westf. 1928.

5. Si riprende qui il titolo del volume di Marthe Moreau, *L'âge d'or des religieuses. Monastères féminins du Languedoc méditerranéen au moyen âge*, Montpellier 1989.

6. Si veda il limpido saggio di P. Landau, *Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht*, in *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat*, herausgegeben von D. Schwab, D. Giesen, J. Liste, H.-W. Strätz, Berlin 1989, pp. 565-578.

7. Su queste tematiche, con fonti documentarie ben più vibranti delle classiche norme statutarie, si vedano *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. Rossi Saccomani, Padova 1989, la fine *Introduzione* di G. De Sandre Gasparini, ivi, pp. V-XXX, e la rec. di G.G. Merlo, *La storia dei «senza nome» nel secolo XII. (A proposito di un recente volume)*, in "Nuova rivista storica", 75 (1991), p. 122-124. Ancora sui lebbrosari il recente G.M. Varanini- G. De Sandre Gasparini, *Gli ospedali dei «malsani» nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*. Atti del dodicesimo convegno internazionale di studio tenuto a Pistoia nei giorni 9-12 ottobre 1987, Bologna 1990, pp. 141-200.

8. Parisse, *Recherches*, p. 9.

9. Mischlewski, *Männer und Frauen*, p. 165.

10. È l'opinione di W. Affeldt, *Vorwort*, in *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen-Lebensnormen-Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987*, herausgegeben von W. Affeldt, Sigmaringen 1990, p. 7.

11. Questo il fondato giudizio di Martha Howell in *A documented Presence: Medieval Women in Germanic Historiography* (con la collaborazione di S. Wemple e D. Kaiser), in *Women in Medieval History and Historiography*, ed. by S. Mosher Stuard, Philadelphia

1987, p. 125. Il riferimento è al noto volume della Ennen la cui prima edizione risale al 1984: *Frauen im Mittelalter*, München 1984, apparso anche in traduzione italiana.

12. *Frauen im Frühmittelalter. Eine ausgewählte, kommentierte Bibliographie*, herausgegeben von W. Affeldt, C. Nolte, S. Reiter, U. Vorwerk, unter Mitarbeit von B. Dübner-Manthey, C. Hoppen und E. Krüger, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1990, pp. 605-626. Dei 6000 lavori censiti la bibliografia seleziona 1600 titoli, che offre organizzati sistematicamente per argomenti e dotati di un breve commento circa epoca, area geografica, fonti utilizzate.

13. Su tale ordine, di recente R. Foreville, *Naissance d'un ordre double: l'ordre de Sempringham*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Actes du premier colloque international du C.E.R.C.O.M., (Saint-Etienne, 16-18 Septembre 1985), Saint-Etienne 1991, pp. 163-174.

14. K. Elm, *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in *Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige, Aufsätze, Dokumentation, Katalog*, Sigmaringen 1981, p. 7.

15. Gilomen-Schenkel, *Engelberg, Interlaken*, pp. 124 e 129.

16. Hilpisch, *Die Doppelklöster*.

17. Così Gilomen-Schenkel, *Engelberg, Interlaken*, p. 123.

18. Parisse, *Doppelklöster*, p. 1258.

19. Manca ancora una presentazione complessiva delle beghine e dei begardi: per l'area germanica, cfr. B. Hotz, *Beginen und willige Arme im spätmittelalterlichen Hildesheim*, Hildesheim 1988, pp. 9-11, e A. Wilts, *Beginen im Bodenseeraum*, Sigmaringen 1993. Sulla Beginen-Forschung vedi anche alcune osservazioni di Alexander Patschovsky, *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von K.R. Schnith und R. Pauler, Kallmünz Opf. 1993, nota iniziale.

20. Si veda il pregevole volume di G. Rehm, *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums*, Berlin 1985, in particolare pp. 113-142 sia sui rapporti delle sorelle della vita comune con i fratelli omonimi e con i canonici di Windesheim, sia sul *Kolloquium* di Münster del 1431, mirante ad assicurare una maggiore unità delle comunità maschili e femminili della Germania settentrionale.

21. Il rinvio è ai numerosi lavori di Tore Nyberg, in particolare, fra i più recenti, all'introduzione a *Birgitta of Sweden. Life and selected Revelations*, ed., with a Preface by M. Tjader Harris, Transl. and Notes by A. Ryle Kezel, New York, Mahwah 1990 e a *Le Brigidine da Vadstena a Venezia*, in *La Chiesa di Venezia tra medioevo ed età moderna*, a cura di Giovanni Vian, Venezia 1989, pp. 183-204.

22. Elm, *Die Stellung*, p. 15; Patschovsky, *Beginen*, p. 408. Un caso recentemente esaminato è quello di Hildesheim: Hotz, *Beginen*, p. 36-37 (sulla vicinanza del nuovo

convento di beghine al convento domenicano e circa la *beghina apud fratres Predicatores in Brulone manens*, a. 1315).

23. P. Dinzelbacher, *Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen*, in *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, herausgegeben von P. Dinzelbacher und D.R. Bauer, Köln-Wien 1988, p. 28. A proposito delle Cisterciensi e del loro vivace radicamento nel movimento religioso femminile, la storiografia relativa al quale è stata troppo a lungo dominata dall'attenzione ai Mendicanti, vedi B. Degler-Spengler, *Einleitung. Die Zisterzienserinnen in der Schweiz*, in *Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die reformierten Bernhardinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz*, Bern 1982 (Helvetia sacra, III/3), pp. 507-574, in particolare pp. 519-521, e Eadem, "Zahlreich wie die Sterne des Himmels". *Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern*, in "Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte", 4 (1985), pp. 37-50 («numerose come le stelle del cielo» furono appunto, secondo Jacques de Vitry, le Cisterciensi del Brabante).

24. Elm, *Die Stellung*, p. 15; Dinzelbacher, *Rollenverweigerung*, pp. 10, 34 sgg., 42 sgg.; B. Degler-Spengler, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen-Nonnen-Beginen*, in "Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte", 3 (1984), pp. 79-86; Eadem, "Zahlreich wie die Sterne des Himmels", in particolare p. 40.

25. Su tale espressione, ampiamente accettata, ha avanzato riserve Brigitte Degler-Spengler, secondo la quale la *religiöse Frauenbewegung* non fu un movimento autonomo ma partecipò del generale movimento religioso (*Die religiöse Frauenbewegung*, in particolare p. 75). La stessa autrice, però, ha fatto poi ricorso al concetto senza ulteriori perplessità: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels", *passim*.

26. Ne discute dal punto di vista letterario U. Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988, pp. 105-110. A proposito delle difficoltà connesse con l'adozione della vita religiosa da parte delle donne, non vanno dimenticati i casi di 'travestimento', si veda l'esempio, recentemente illustrato, di suor Eugenia di Tommaso da Treviso, trentatreenne entrata nel monastero fiorentino de Le Murate nel 1450, decisa a vestire e a vivere come un uomo dopo aver sperimentato incomprensioni e ostilità da parte di un prete attivo nel monastero che l'aveva costretta a portarsi fino a Roma per discolarsi dalle accuse: K.P. Lowe, *Female Strategies for Success in a male-ordered World: The benedictine Convent of Le Murate in Florence in the Fifteenth and Early Sixteenth Century*, in *Women in the Church*. Papers read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, ed. by W.J. Sheils and D. Wood, Cambridge 1990, pp. 209-221; 215-216.

27. Peters, *Religiöse Erfahrung*, pp. 7-8. Sull'opportunità di esaminare i rapporti fra *mulieres religiosae* e padre spirituale vedi anche Dinzelbacher, *Rollenverweigerung*, p. 41.

28. I titoli dei primi sei volumi della collana recitano: *Ordenstudien I: Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter*, herausgegeben von K. Elm, Berlin 1980; *Stellung*

und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, herausgegeben von K. Elm, Berlin 1981; B. Neidiger, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel*, Berlin 1981; M. Toepfer, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlin 1983, Rehm, *Die Schwestern* (cit. sopra, nota 20), e *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, herausgegeben von K. Elm, Berlin 1989.