

ROBERTO FUSCO

# La *Legenda* di Margherita da Cortona tra agiografia ed esperienza spirituale

## 1. INTRODUZIONE

Nell'ambito del movimento religioso penitenziale del Basso Medioevo, tra le tante *mulieres* che, con la loro santità di vita rischiararono il contesto religioso italiano, ricopre un ruolo di spicco Margherita da Cortona. Nata sei anni prima di Chiara d'Assisi e un anno prima di Angela da Foligno, essa è espressione luminosa di quella spiritualità femminile di cui l'Umbria medievale è luogo privilegiato, nel clima solare del francescanesimo<sup>1</sup>. La sua vicenda umana e spirituale, riportataci da un importante documento redatto da fra Giunta Bevegnati, la *Legenda*<sup>2</sup>, si mostra particolarmente ricca e significativa; tale documento, infatti, rappresenta un esempio eminente di come la religiosità medievale codificasse la santità per mezzo di modelli agiografici e spirituali tipici.

Molto è stato scritto su Margherita da Cortona: la santa cortonese, in effetti, si presta ad una serie molteplice di interpretazioni. Le bibliografie, in merito, riportano elenchi di contributi di tenore anche molto differenti tra loro: accanto ad opere edificanti di carattere devoto (è quanto si riscontra soprattutto in una certa produzione più datata riguardo la Cor-

---

<sup>1</sup> Cf. E. GHINI, *La penitente ricreata da Cristo*, in *L'Osservatore Romano*, 22 gennaio 1997, 7.

<sup>2</sup> I. BEVEGNATIS, *Legenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*. Edizione critica a cura di F. Iozzelli OFM, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad claras aquas (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, XIII), Grottaferrata 1997. D'ora in poi citeremo il testo di fra Giunta con l'abbreviazione *Legenda*, con il numero e il titolo del capitolo, la pagina e il numero delle righe corrispondenti, per facilitare l'individuazione del testo. In nota, per favorire il riscontro, verrà posto il testo latino tratto direttamente dall'edizione critica. Per ogni altro riferimento esplicito ad essa, le citazioni saranno segnalate con: *Edizione critica*, e numero della pagina corrispondente.

tonese) troviamo, soprattutto tra gli studi contemporanei, anche puntuali analisi di carattere storico-politico<sup>3</sup>.

In questo studio cercheremo di rispondere ad un quesito fondamentale riguardante il valore effettivo della *Legenda* di Margherita da Cortona ed il suo significato per la teologia spirituale; da qui analizzeremo alcuni brani del testo medievale per evidenziare i passaggi progressivi dell'itinerario spirituale che portò Margherita dal peccato all'unione con Dio. Infine, cercheremo di porre in luce alcune caratteristiche dell'esperienza della penitente toscana riguardo la passione di Cristo: infatti, i testi più significativi in merito ci aiuteranno a cogliere alcuni aspetti peculiari della spiritualità della Cortonese e ad avere un quadro organico della sua esperienza di Dio.

## 2. IL VALORE DELLA LEGENDA PER LA TEOLOGIA SPIRITUALE

### 2.1 Fonti agiografiche e problematiche interpretative

La teologia spirituale, afferma Ch.A. Bernard, è una disciplina teologica che studia l'esperienza spirituale cristiana<sup>4</sup>: dunque bisogna cercare nella *Legenda* scritta da fra Giunta proprio le caratteristiche intrinseche dell'esperienza spirituale di Margherita da Cortona. Ma qui sorge il primo problema, di cui molti studiosi si sono resi conto: qual è il reale valore da attribuire a questo testo?

Come ci ricorda Enrico Menestò, Margherita non lasciò scritti, in quanto non fu una letterata, né tantomeno ebbe l'ordine di mettere per iscritto le sue esperienze spirituali. Nemmeno fra Giunta, continua Mene-

<sup>3</sup> Oltre ai contributi segnalati nell'ampia ed esaustiva introduzione all'edizione critica di Iozzelli, ricordiamo alcuni studi significativi: A. BENVENUTI PAPI, «*Margarita filia Jerusalem*». *Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della crociata*, in F. CARDINI (ed.), *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, (Italia, Oriente, Mediterraneo, 1), Firenze 1982, 117-137 (ripubblicato con il titolo: *Cristomimesi al femminile*, in «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Herder (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 45), Roma 1990, 141-168); A. BENVENUTI PAPI, *Marguerite de Cortone*, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne: VII. Une église éclatée 1275-1545*, sous la direction de A. Vauchez, Paris 1986, 178-183 (in italiano: *Margherita da Cortona*, in A. VAUCHEZ (ed.), *Storia dei santi e della santità cristiana*, VII. *Una chiesa in pezzi 1275-1545*, Firenze 1991, 185-190); F. CARDINI, *Agiografia e politica: Margherita da Cortona e le vicende di una città inquieta*, in *Studi Francescani*, 76 (1979) 127-136. Per una biografia recente dal tenore più divulgativo, segnaliamo: L. RADI, *Margherita da Cortona*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.

<sup>4</sup> Cf. CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Milano 20026, 73.

stò, fu un intellettuale o un agiografo di professione: egli scrisse per ordine dei suoi superiori e la *Legenda* è l'unica opera da lui composta<sup>5</sup>.

La biografia della Cortonese, dunque, fu essenzialmente uno scritto di circostanza, dettato da diversi motivi<sup>6</sup>. Questo primo fatto comporta, come conseguenza, un altro elemento che pone non pochi problemi interpretativi: lo scritto del confessore di Margherita è una narrazione che riporta, soprattutto, i dialoghi tra la Cortonese e Cristo, organizzati secondo un preciso schema narrativo. Sempre Menestò ci ricorda che: «la mediazione di fra Giunta potrebbe aver alterato o ridotto l'immagine reale della santa. A noi rimane non la testimonianza diretta della santità, ma il ricordo della santità di Margherita; una memoria che per di più sembra talvolta sottintendere, al di là degli scopi etico-didattici, altre finalità»<sup>7</sup>.

Dunque, a differenza di Angela da Foligno e di frate Arnaldo<sup>8</sup>, la *Legenda* è il risultato di una serie di mediazioni e passaggi, alla base dei quali vi sarebbero motivi molto disparati, e non solo di natura spirituale-agiografica.

---

<sup>5</sup> Cf. E. MENESTÒ, *Margherita da Cortona*, in C. LEONARDI – A. RICCARDI – G. ZARRI. (edd.), *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, II, San Paolo, Milano 1998, 1295.

<sup>6</sup> Anna Benvenuti Papi, riguardo i motivi della composizione della *Legenda*, afferma che frate Giunta concepì lo scritto biografico di Margherita con intenti ben più ampi: «Le preoccupazioni essenziali dell'agiografo ruotano principalmente attorno al polo della francescanità di Margherita [...]. I frati minori di Cortona si sarebbero così mossi per rivendicare l'indebita appropriazione della "loro" santa affidando a Giunta Bevegnati, che tra i frati era stato uno tra i più vicini all'esperienza spirituale di Margherita, il compito di redigerne una vita che, accanto alla illustrazione dei meriti spirituali dell'eroina e del suo laborioso riscatto dal peccato, esaltasse in ogni sua riga i rapporti strettissimi intercorsi tra la penitente e il loro convento». *Storia dei santi e della santità cristiana*, 188. Dal canto suo Fortunato Iozzelli, nell'introduzione all'edizione della stessa *Legenda*, critica la posizione della Benvenuti Papi, considerandola parziale e riduttiva; secondo questo autore non si deve sottolineare più del necessario l'aspetto storico, a scapito del vero senso della *Legenda*, che è quello di dimostrare attraverso l'esperienza di Margherita che è possibile passare dal peccato alla salvezza. Cf. *Edizione Critica*, 70. In ogni caso, questa differenza di posizioni ci fa concludere che la *Legenda*, pur essendo stata composta come uno scritto spirituale, si presta ad altri piani di lettura, che rimandano ad altri significati. Tali significati, senza nulla togliere all'intento di esaltare la santità di Margherita, sono altrettanto rivelatori per comprendere altri aspetti non meno importanti della sua vicenda.

<sup>7</sup> E. MENESTÒ, *La mistica di Margherita da Cortona*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Atti del XX Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 20 - Accademia Tudertina (Todi, 14-17 ottobre 1979), Todi 1983, 184.

<sup>8</sup> Per quanto concerne la beata di Foligno, la composizione del *Memoriale* avvenne in circostanze molto diverse: il confessore scriveva sotto dettatura della penitente, la quale narrava via via le sue esperienze spirituali. Ci si trova così di fronte, nel caso di Angela, ad un documento molto importante in quanto ci offre un resoconto immediato delle parole estatiche della Mistica umbra. Per questo argomento, cfr: R. FUSCO, *Amore e compassione. L'esperienza di Angela da Foligno*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2001, 76-80.

Ora, considerando il tenore del racconto, le modalità di composizione e lo stile in cui è redatto, ci domandiamo: è possibile, in un testo come la *Legenda*, ravvisare le tracce dell'esperienza spirituale di una donna sul cui racconto così pesantemente è intervenuto il redattore? In una narrazione in cui si fatica a distinguere le parole di Margherita da quelle di fra Giunta, ha ancora senso cercare le tracce di un'esperienza mistica che, come ben sappiamo già, di per sé è personalissima, originale, e difficilmente comunicabile? Visto che lo scritto del francescano è già un'interpretazione posteriore, non avrebbe molto senso operare un qualsiasi tentativo di ulteriore spiegazione dell'esperienza spirituale di Margherita: ciò, probabilmente non farebbe altro che allontanarci di più dalla reale personalità della Cortonese.

## 2.2 La *legenda* medievale e l'imitabilità

Nondimeno, non si deve dimenticare un particolare importante: lo scritto di fra Giunta è una *legenda*, e tale deve essere considerata. Con questo termine, come si sa, vogliamo fare riferimento ad un preciso genere letterario: Eliodoro Mariani, nella prefazione ad una delle traduzioni italiane della *Legenda*, specifica subito:

Il termine, una volta chiarito che non significa «racconto immaginario» ma piuttosto «vita» proposta all'attenta lettura dei fedeli, conserva tutta la sua rispettabilità, soprattutto perché ci richiama il fatto che la raccolta di episodi riferentisi all'alta esperienza mistica dei santi non avevano lo scopo di soddisfare la curiosità degli storici o degli eruditi, ma piuttosto quella di edificare i fedeli<sup>9</sup>.

Fortunato Iozzelli specifica ancora di più: Il titolo stesso di *Legenda*, ossia un testo da essere letto e predicato per scopi di edificazione, orienta verso un genere letterario che non è propriamente quello storico, ma quello agiografico<sup>10</sup>. La conclusione, dunque, è la seguente:

Si può affermare che la *Legenda* di Margherita da Cortona non è un'opera storica *strictu sensu*. Fra Giunta, pur tenendo a ribadire puntigliosamente che si è basato su testimonianze personali e di altri, rielabora il materiale a sua disposizione nell'ottica della sua cultura teologica e secondo certi moduli stilistici della sua epoca, che contribuiscono a rendere la prosa della *Legenda* pregevole anche sotto l'aspetto letterario<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> E. MARIANI (ed.), *Leggenda della vita e dei miracoli di santa Margherita da Cortona*, LIEF, Vicenza 1978, VII.

<sup>10</sup> Cf. *Edizione critica*, 32.

<sup>11</sup> *Edizione critica*, 50.

Ora, non dobbiamo dimenticare che questo genere letterario, appunto quello della *legenda*, è tutt'altro che raro nel Medioevo, è questo è un ulteriore indizio da non trascurare. Questo, infatti, ci dà la possibilità di individuare il motivo profondo che sottostà alla composizione di tutti i testi agiografici accomunati da questo medesimo genere letterario.

A. Jolles, in uno studio sulle forme linguistiche, propone un'interpretazione della *legenda sacra* che si fonda essenzialmente sull'*imitatio*. L'autore, infatti, scrive:

Il santo, nella cui persona si è oggettivata la virtù, è una figura in cui chi gli è più o meno vicino trova un diretto riscontro della *imitatio*. Egli rappresenta effettivamente una persona da emulare e contemporaneamente ci fornisce una prova che imitandolo facciamo sì che l'attività della virtù si compia realmente. [...] (Il santo) È una figura nella quale partecipiamo, sperimentiamo e riconosciamo una meta che sotto ogni aspetto ci appare desiderabile, e che allo stesso tempo è illustrativa per la possibilità di un'azione diretta<sup>12</sup>.

Quindi, il risultato dell'operazione – attuata dalla *legenda* – è molto importante: L'agiografia e la *legenda sacra* in genere scompongono nelle sue singole parti una concatenazione storica, pervadono queste componenti autonomamente con il valore dell'imitabilità e le ricollocano in una successione condizionata appunto da questo valore<sup>13</sup>. L'imitabilità che sottostà alla composizione della *legenda sacra* è dunque la chiave per comprendere il valore dello scritto di fra Giunta. È vero che ci è preclusa la via per giungere all'esperienza di Margherita, così come si è svolta nel dipanarsi del tempo e nel suo preciso contesto spirituale: però è anche vero che l'imitabilità della vicenda della convertita di Cortona, ci ripropone la sua storia sacra in tutta la sua intensità.

Ancora Jolles afferma che

L'agiografia, quale forma linguistica, deve però avere uno svolgimento tale da corrispondere sotto ogni riguardo agli avvenimenti della vita, così che la vita torni ad attuarsi in essa. Non basta registrare imparzialmente avvenimenti ed azioni: nell'agiografia questi devono assumere quella forma che per forza propria li renda nuovamente una realtà<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> A. JOLLES, *Forme semplici. Leggenda sacra e profana, mito, enigma, sentenza, caso memorabile, fiaba, scherzo*, trad. it., Milano 1980, 41. Aggiunta tra parentesi tonde nostra.

<sup>13</sup> A. JOLLES, *Forme semplici*, 43.

<sup>14</sup> A. JOLLES, *Forme semplici*, 43.

Dunque, scrivere una legenda non vuol dire solo raccontare una storia per l'edificazione devota dei fedeli: significa invece, nel caso della Cortonese, riproporre Margherita come un modello che, nell'oggi del lettore può essere riattualizzato e rivissuto: i fatti e gli eventi narrati vengono ricontestualizzati, e perciò sono tuttora validi. La vicenda di Margherita, iniziata nelle tenebre del peccato e giunta alla pienezza della grazia, diviene così un modello spirituale vero e proprio: tra la Margherita storica e gli ascoltatori/lettori vi è di mezzo la *Legenda*, che la interpreta, la spiega, e soprattutto la illumina.

Quindi, la *Legenda* di fra Giunta rappresenta un'espressione e un'interpretazione del cammino spirituale della penitente toscana: questa interpretazione dell'agiografo può essere così considerata valida a tutti gli effetti per lo studio della teologia spirituale. Del resto, Anna Benvenuti Papi esprime bene questa realtà:

Margherita, con le sue trasgressioni morali e sociali del suo passato di concubina e di ragazza madre, avrebbe rappresentato il simbolo della possibilità di redenzione aperte anche ai più efferati peccatori cui era additata, per suo tramite, la via salvifica offerta dall'ordine della Penitenza, nel quale era possibile santificare [...] quella quotidianità nel mondo e negli impegni familiari e sociali che da sempre era stata vista come principale ostacolo alla ricerca di Dio<sup>15</sup>.

A questo punto, una volta assodato il valore positivo ed insostituibile della *Legenda* nella ricerca dell'esperienza spirituale, su cui si basa la mistica di Margherita da Cortona, possiamo accostarci direttamente ai testi, per approfondire ora lo sviluppo concreto di essa.

### 3. DAL PECCATO ALLA PIENEZZA DELL'UNIONE CON DIO: IL CAMMINO SPIRITUALE DI MARGHERITA

Come già molti autori hanno notato, fra Giunta Bevegnati, nella descrizione della vicenda spirituale di Margherita, segue lo schema classico delle tre vie: purgativa, illuminativa e unitiva. In questo schema si dipana tutto l'itinerario margheritano, il quale si fonda su

... un continuo dialogo tra Cristo e Margherita come un itinerario mistico che dalla *recordatio* dei peccati giunge all'*incendium amoris*, appli-

---

<sup>15</sup> A. BENVENUTI PAPI, *Storia dei santi e della santità cristiana*, 185.

cando la tipologia biblica della Maddalena evangelica. [...] La conclusione del suo itinerario spirituale è la trasformazione della santa nell'Ordine dei serafini, dai quali riceve il fuoco dell'amore e lo splendore di una più alta conoscenza di Dio<sup>16</sup>.

In alcuni passaggi della *Legenda* notiamo chiaramente questa tripartizione dell'itinerario spirituale della Cortonese: «Ma era necessario per te, figlia, togliere prima la vecchia tunica della colpa, con la quale offendesti la mia onnipotenza; poiché i peccatori che disprezzano e tardano di svestirsene, saranno costretti a togliersela e a bruciare tra le pene del purgatorio con vari e crudeli tormenti»<sup>17</sup>.

In questo primo passo, la purificazione dell'anima di Margherita viene espressa con l'immagine della tunica. Il peccato è stato come un vestito logoro e vecchio, da cui ci si può spogliare per mezzo del pentimento e della confessione.

Solo quando questi due momenti sono stati vissuti in pienezza, si passa al secondo passo: «Se si sarà sforzata con fervore di evitare di commetterli (i peccati) invochi con fiducia la grazia perché io, con gioiosa benevolenza, la farò entrare nella casa della misericordia la cui porta non ho mai chiuso a nessuno»<sup>18</sup>. Con queste parole il Bevegnati usa un simbolo efficace: colui che invoca la grazia di Dio, viene ammesso nella casa della misericordia; dunque, la vita virtuosa iniziata già evitando i peccati, procede nella misura in cui si invoca la grazia.

Ma Margherita, ormai, ha superato anche questa fase illuminativa, e il Signore stesso le conferma che il suo cammino volge alla pienezza dell'unione; persino il diavolo non trova più nulla da rinfacciarle della sua condotta peccaminosa di un tempo:

<sup>16</sup> Cf. P. ZOVATTO (ed.), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova Editrice, Roma 2002, 133.134. Rimando anche ad uno studio interessante sulla storia del culto a Maria Maddalena che può aiutare a contestualizzare meglio il rapporto tra Margherita e Maria di Magdala: L. SEBASTIANI, *Tra/Sfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, Queriniana, Brescia 1992, 158-185.

<sup>17</sup> «Set oportuit te, filia, prius exuere tunicam culpe ueterem, cum qua meam omnipotentiam offendisti; quam quia peccatores hic exuere contempnunt et differunt, in purgatorii penis comuariis et crudelibus cruciatibus eam coguntur deponere ac comburere»: *Legenda*, cap. IX: *De revelatione secretorum*, 413, 1187-1191.

<sup>18</sup> «Que dum in uitandis agendisque suum feruenter conatum posuerit, postulet gratiam confidenter, quia curialiter in domum misericordie, cuius hostium numquam clausi, cum letitia introducam»: *Legenda*, cap. IX: *De revelatione secretorum*, 413, 1195-1197. Aggiunta tra parentesi nostra.

Poiché tu sei ormai vicina al porto della salvezza, perciò l'antico nemico tendendo insidie per la tua fine, ti combatte con maggiore accanimento del solito, e cerca in ogni modo di ordire macchinazioni contro la tua salvezza di cui ha così feroce invidia. Egli [...] non trova più nulla presso di te da poterti rinfacciare circa la tua antica condotta<sup>19</sup>.

Perciò, quanto più le tentazioni e le insidie del demonio crescono, tanto più esse rappresentano paradossalmente, la migliore garanzia di una pienezza spirituale nella quale l'unione con Dio si fa sempre più stabile.

La tripartizione del cammino di Margherita è più volte ribadita dall'autore della *Legenda* lungo l'intera opera. In alcuni brani questa triplice via viene ripresa con parole diverse, ma il contenuto è pressoché uguale: è il caso di questo breve passo, nel quale i passaggi summenzionati sono presentati in maniera più schematica ed essenziale: «Figlia, chi ti fece venire alla penitenza? Chi ti donò il pianto delle mie offese? Chi ti diede tanta forza di digiunare? Chi ti ornò di tanta onestà? Chi ti condusse di virtù in virtù?»<sup>20</sup>. Queste frasi, attribuite al Signore, tracciano il cammino progressivo di Margherita dalla penitenza alla virtù e all'unione con Cristo, per mezzo di una serie di passaggi intermedi che rispecchiano proprio il cammino dell'anima dalla purificazione (la penitenza e il pianto) all'illuminazione (il digiuno e l'onestà ritrovata), e quindi all'unione e alla vita perfetta (Dio orna l'anima di ogni virtù).

### 3.1 I tre gradi dell'amore

In ogni caso, se vogliamo trovare un brano, nella *Legenda*, nel quale questa triplice via viene descritta come un vero e proprio cammino programmatico dell'anima, dobbiamo fare riferimento ad un brano posto al termine del capitolo X, poco prima della descrizione succinta e scarna della morte di Margherita. Fra Giunta registra un dialogo tra la Cortonese e un angelo: «Ma i gradi di quest'amore, per i quali l'anima fedele e fervente trae a sé lo stesso Creatore, sono tre. Il primo è il dolore per l'offesa fatta al suo creatore»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> «Et quia tu es prope tue salutis portum, idcirco antiquus hostis, tuo fini insidians, infestantius solito te impugnant et summo procurat studio quicquid contra salutem tuam, cui tam crudeliter inuidet, poterit machinari. Et [...] nil modo penes se inuerit quod tibi de statu pristino possit opponere»: *Legenda*, cap. IX: *De revelatione secretorum*, 414, 1216-1219.

<sup>20</sup> «Quis te, filia, uenire fecit ad penitentiam? Quis tibi fletus mearum offensarum donauit? Quis tibi tantas uires prestitit ieiunandi? Quis te tanta honestate ornauit? Quis te de uirtute in uirtute deduxit?»: *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio sui finis*, 437, 240-243.

<sup>21</sup> «Gradus autem huius amoris sunt tres, quibus ipsum creatorem trahit ad se fidelis et feruens anima. Primus est dolor de sui creatoris offensa»: *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio sui finis*, 449, 583-585.

A questo primo grado, ne segue un secondo, caratterizzato da un elemento spirituale decisamente espressivo:

Il secondo la compassione verso di sé: infatti quando l'anima si stima svuotata di ogni divina consolazione, niente può consolarla se non Dio. Allora l'altissimo Dio nostro, con fare paterno, si piega a misericordia, e all'anima che soffre così sconfortata, non può tenere ulteriormente chiuso il seno della sua misericordia. Ma prima che il Padre di tutte le cose<sup>22</sup> venga nell'anima che ha redento, questo amore purifica il cuore da tutte le illusioni<sup>23</sup>.

Il terzo passo, quello che illustra la perfezione dell'anima, viene descritto dall'angelo con le seguenti parole: «Il terzo grado dell'amore è il desiderio che infiamma la mente come un fuoco. Stabilendosi in questo grado l'anima, non smette di cercare ovunque in ogni cosa in che modo sia in grado di trovare il suo diletto sposo, il Signore Gesù Cristo»<sup>24</sup>.

Anzitutto, bisogna notare un particolare importante: la posizione di questo brano è tutt'altro che casuale, visto che esso sembra avere una duplice funzione. Poco prima, il Signore ha manifestato a Margherita la sua unione completa con Lui, per mezzo di una profonda identificazione tra lei e il Cristo<sup>25</sup>. L'angelo, che parla alla Cortonese, spiega come questo sia avvenuto: infatti, egli offre alla penitente un'interpretazione di tutto il cammino da lei compiuto, giunto ormai alla pienezza. Però, accanto a questa spiegazione, se ne affianca una seconda: le parole dell'angelo servono a segnare un cammino di santificazione non solo per Margherita,

---

<sup>22</sup> Per questa frase, la recente traduzione pubblicata nel 2003, condotta sull'edizione critica, propone un'altra versione: «Ma prima che il ladro giunga nell'anima redenta, questo amore purifica tutte le illusioni del cuore»: FRA GIUNTA BEVEGNATI, *Santa Margherita da Cortona. Vita - colloqui - miracoli*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, 285. Come si può notare, il significato della proposizione cambia radicalmente, se al posto di *Pater omnium* si pone il termine *ladro*. Come si risolve la questione? Secondo noi, si tratta di una svista nella più recente traduzione, visto che sia l'edizione critica che la traduzione del Mariani succitata (cf. 328) portano il termine *Padre di ogni cosa*.

<sup>23</sup> «*Secundus est compassio sui: cum enim anima omni diuino solacio se extimat destitutam, nil eam nisi Deus consolari potest. Tunc altissimus Deus noster more paterno ad misericordiam flectitur, et misericordie sue sinum, anime sic merenti compatiens, non potest ulterius continere. Sed priusquam Pater omnium in animam ueniat quam redemit, amor iste purgat omnes cordis illusiones*»: *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio svi finis*, 449, 585-590.

<sup>24</sup> «*Tertius est gradus amoris desiderium quod mentem inflammat ad instar ignis. In quo gradu anima se stabiliens, undique in rebus omnibus inuestigare non cessat, quomodo suum ualeat inuenire dilectum sponsum, Dominum Iesum Christum*»: *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio svi finis*, 449, 595-599.

<sup>25</sup> Cf. *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio svi finis*, 448, 565-566.

ma anche per ogni credente che, come lei, passa dal peccato e dalla lontananza da Dio alla pienezza di un amore serafico, che brucia il cuore di chi si dà tutto a Lui.

L'idea secondo la quale l'amore conosca una gradualità progressiva, ovviamente non è nuova nella storia della spiritualità: autori come Agostino e Bernardo di Chiaravalle avevano affrontato questa tematica<sup>26</sup>, e ad essi seguirono una nutrita schiera di teologi che approfondirono e ampliarono tale dottrina. Quello che ci interessa, in questa sede, è dare una breve descrizione di questi gradi dell'amore, così come fra Giunta ce li trasmette, per poi individuare, nell'ambito di ciascuno di essi, alcuni dei passaggi più significativi della vicenda spirituale di Margherita.

Nel primo grado, l'amore ha una funzione essenzialmente rivelativa: esso serve a far comprendere all'anima la bruttura e la deformità del peccato, inteso soprattutto come offesa fatta a Dio. Qui, non ci troviamo tanto di fronte ad un'esperienza di valore introspettivo. L'autore della *Legenda* è estraneo a questo tipo di linguaggio; egli non vuole trasmetterci tanto il fatto che Margherita diventi consapevole, d'un tratto, di una nuova percezione di sé e del suo peccato. Il processo è molto più profondo. In questa prima fase l'amore getta una luce su tutto il proprio vissuto, e fa comprendere come il peccato venga compreso in tutto il suo disvalore, in quanto allontana da Dio, dalla sua santità e dalla comunione con Lui.

Il secondo momento è contrassegnato da un'espressione tipica, che rimanda ad un'esperienza spirituale molto significativa: è quella che nel testo viene chiamata la «compassione dell'anima verso se stessa» (*compassio sui*). In realtà questa frase presenta diversi elementi: una volta che l'anima comprende la gravità del peccato, inteso come fatto disgregante e che rompe la comunione con Dio, essa si scopre povera ed indigente, priva di qualsiasi bene reale e duraturo. È un momento di grande verità esistenziale, che realizza la comprensione delle parole che Gesù Cristo dice nel suo Vangelo: Senza di me non potete fare nulla (Gv 15,5). È questo il passo in cui si capisce che l'unico vero valore realizzante, nella propria esistenza è Dio: solo Lui può consolare davvero. È un modo per dire che solo dopo aver sperimentato la caducità e la precarietà di ogni progetto umano – che non si fonda su Dio – si scopre il Creatore come unica fonte di redenzione e di riscatto, per una progettualità di vita rinnovata ed appagante. Dunque, questo amore, secondo la spiegazione data a

---

<sup>26</sup> Cf. G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia spirituale*, Elle Di Ci, Leumann 1989, 131. Cf. anche: S. POSSANZINI, *Perfezione (gradi di)*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (edd.), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1011-1013.

Margherita, fa luce e verità nell'anima e la libera da ogni pericolosa illusione, l'accende per Dio il quale, a questo punto, le manifesta la sua condiscendenza misericordiosa.

Prima di passare alla spiegazione del terzo grado d'amore, notiamo un'ulteriore specificazione riguardante soprattutto il ruolo e l'effetto concreto di questa compassione verso se stessi. L'amore che infiamma l'anima a tal punto, da farle comprendere che nulla se non Dio può saziarla, la sottopone ad un processo di ulteriore e profonda purificazione: il testo parla appunto di purificazione dalle illusioni del cuore (*cordis illusiones*). Secondo la spiegazione dell'angelo, infatti, l'illusione non è soltanto legata, in qualche modo, all'influenza demoniaca e alle sue tentazioni più o meno sottili: il cuore ha bisogno di essere purificato da ogni pensiero che non porta a Dio.

L'angelo rivela a Margherita un cammino profondamente esigente: o ci si dirige verso di Lui anche per mezzo dei più reconditi movimenti del cuore o della mente, o altrimenti ci si illude. Egli non scende nell'anima redenta, se prima essa non prende coscienza del fatto che tutto di sé deve essere rivolto a Dio, e a Lui solo. Solo quando questa purificazione del cuore si svolge in profondità, l'anima, priva di qualsiasi cosa che possa distoglierla da Dio, è pronta per accedere al terzo grado dell'amore. È quello che l'angelo definisce il desiderio, ardente come fuoco, che infiamma la mente: «Il terzo grado dell'amore è il desiderio che infiamma la mente come un fuoco. Stabilendosi in questo grado l'anima, non smette di cercare ovunque in ogni cosa in che modo sia in grado di trovare il suo diletto sposo, il Signore Gesù Cristo»<sup>27</sup>.

In questo brano si impone un parallelo tra la *Legenda* con pensiero di Bonaventura: il termine *mens* ha un significato decisamente più ampio di quanto si potrebbe pensare di primo acchito. La *mens*, secondo Bonaventura, non è tanto da intendere come la sede del pensiero o dell'intelletto, ma è la parte superiore dell'anima. È dunque il luogo nel quale l'uomo si apre, per mezzo della memoria, dell'intelletto e della volontà, al mistero del Dio Trino ed Uno<sup>28</sup>. Dunque, è nel luogo dove l'uomo può fare esperienza di Dio, nello spazio sacro nel quale la creatura sperimenta il Creatore – la *mens*, appunto – che il desiderio si accende e consuma: un modo per dire che è proprio il desiderio che porta alla pienezza della perfezione l'anima che, così, diviene capace di aprirsi del tutto al mistero di Dio. Ma questa apertura, operata nella *mens* per mezzo del fuoco del desiderio, è lungi dal trovare un termine o un compimento definitivo. Infatti, è

---

<sup>27</sup> Cf. nota 24.

<sup>28</sup> Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, Rusconi Libri, Milano 1996, 16.

proprio del desiderio il non placarsi né soddisfarsi, ma continuare a cercare in quale modo si possa incontrare – cioè fare comunione profonda – con lo Sposo diletto, Gesù Cristo. Allora, il cammino verso la pienezza dell'amore, finché dura la condizione di viatori, non termina mai, ma procede nella ricerca e nel desiderio.

Dunque, desiderio e ricerca suggellano un cammino che però non è mai compiuto o terminato del tutto, ma porta l'anima ad una continua ascesa verso Dio e ad un continuo crescere nella perfezione della carità, fino a quando la ricerca trova il suo compimento nelle mistiche nozze con il Cristo, nell'eternità.

### 3.2 Le fonti

Per affrontare scientificamente lo studio della *Legenda*, un ulteriore passo da compiere è quello di considerare, di fronte a questi tre gradi descritti da Giunta, le fonti a cui si è ispirato l'autore. A livello generale, dobbiamo considerare che l'autore ricalca chiaramente soprattutto il suo illustre predecessore, Bonaventura da Bagnoregio; infatti è difficile non pensare ad un'influenza diretta dell'opera del Dottore Serafico, considerando che in molti punti il Bevegnati si serve del suo stesso linguaggio. Un raffronto potrà aiutare a cogliere le somiglianze. Il maggior numero di riferimenti, anzitutto di natura concettuale, si trovano soprattutto nell'opuscolo *De triplici via*<sup>29</sup>; in esso Bonaventura esplica la sua dottrina riguardante le tre vie attraverso cui l'anima giunge alla pienezza dell'unione con Dio. La prima via è quella purgativa, cioè quella nella quale l'anima purifica se stessa per mezzo della meditazione. Tale meditazione si compie anzitutto sul proprio peccato e sull'offesa fatta a Dio per mezzo di esso; secondo Bonaventura, il cammino dell'anima in questa prima fase ha un effetto caratteristico: «Vero è che si snoda nel dolore, ma culmina nell'amore»<sup>30</sup>. Come si può notare, vi è una certa corrispondenza tra le parole di Bonaventura e quelle della *Legenda* nel primo grado dell'amore, che coincide con il dolore per il proprio peccato.

Più complicato è cercare invece corrispondenze con il secondo grado: in effetti l'espressione *compassio sui*, almeno in questa forma e con il significato che le viene attribuito da fra Giunta, sembra un'espressione originale della *Legenda*. Anzitutto, il termine «compassione» si trova utilizzato nella *Legenda* diverse volte e in diversi contesti: l'autore dello scritto margheritiano lo usa quando fa riferimento alle meditazioni della Peni-

<sup>29</sup> Per la traduzione di quest'opera, cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Le tre vie, ovvero l'incendio d'amore*, in *Dizionario Franceseano. I mistici. Secolo XIII*, I, Editrici Francescane, Padova 1995.

<sup>30</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Le tre vie*, 351.

tente riguardo i dolori della Vergine Maria<sup>31</sup>, oppure alla sua compassione nei confronti dei poveri<sup>32</sup>, o ancora nei conforti dei peccatori<sup>33</sup>. Nonostante questo, si deve notare però che in tutto il testo questo è l'unico punto in cui viene utilizzata quest'espressione nel modo suddetto; infatti, non troviamo in tutto lo scritto un'espressione con un significato simile o equivalente. Per questo, il passo successivo consiste nel cercare di indagare per scoprire se Giunta Bevegnati possa aver preso questa terminologia da qualche autore, magari anch'egli in ambito francescano, che abbia potuto ispirarlo nella codificazione di questo stato spirituale descritto nell'esperienza di Margherita.

Se vogliamo investigare nell'ambito degli autori classici della spiritualità più vicini al contesto del redattore per fare dei raffronti che possano aiutarci a fare chiarezza sul testo in questione, notiamo la presenza di espressioni che, a prima vista, sono simili a quelle del testo della *Legenda*.

Ad esempio, tra gli autori della tradizione monastica, il più rappresentativo è sicuramente Bernardo di Chiaravalle: egli, nell'opera *De diligendo Deo*, si sofferma sui quattro gradi dell'amore. Ora, il primo grado di quest'amore è definito dal santo come amore verso sé stessi. Secondo Bernardo, questo primo grado d'amore è naturale, ed insito nello stesso essere dell'uomo; l'amore di sé è l'amore carnale. Con questa accezione non dobbiamo pensare che l'autore si riferisca a questo termine in maniera negativa: carnale è sinonimo di naturale, cioè strettamente legato alla sfera istintuale della necessità e della sopravvivenza. Così si esprime Bernardo: «poiché la natura è troppo fragile e debole, è spinta a servire anzitutto a se stessa, sotto l'impulso della necessità. E spunta così l'amore carnale, col quale l'uomo ama anzitutto se stesso per se stesso (*diligit seipsum propter seipsum*)»<sup>34</sup>. Dunque, «il primo grado è dato, dice Bernardo, dall'amore di sé, se l'uomo cioè dapprima e naturalmente ama se stesso. L'ascesa mistica ha come punto di partenza un desiderio e un amore naturale. Questo amore di sé si attenua quando l'uomo seguendo il comandamento divino estende il suo amore al prossimo»<sup>35</sup>.

Come si può notare però, il significato della frase, se da un lato presenta una similitudine nel linguaggio, esprime un concetto fondamentalmente differente da quello usato nel testo della *Legenda*.

Anche se estendiamo la nostra ricerca al sistema teologico e spirituale di san Bonaventura, dobbiamo accontentarci di un'espressione simile.

<sup>31</sup> Cf. *Legenda*, cap. V: *De passionis christi meditatione et patientia*, 253, 359-361.

<sup>32</sup> Cf. *Legenda*, cap. I: *De conversatione ipsius in habitu secolari*, 183, 71-72.

<sup>33</sup> Cf. *Legenda*, cap. X: *De timore et desiderio svi finis*, 441, 353-356.

<sup>34</sup> BERNARDO DA CHIARAVALLE, *Opere*, I, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, 255.

<sup>35</sup> BERNARDO DA CHIARAVALLE, *Opere*, I, 228.

Infatti anche il Dottore Serafico parla, in diverse occasioni, di amore naturale di sé.

La sua, a differenza del testo margheritiano, è essenzialmente una riflessione di natura filosofica: come infatti ci fa notare Jacques-Guy Bougerol, secondo Bonaventura,

*L'amour naturel de l'homme s'épanouit en amour de soi et amour d'autrui. [...] L'amour de soi est connaturel à l'âme. Il a son siège dans l'appétit concupiscible. Il suit et achève la connaissance. Par le fait que l'âme est présente à elle-même, elle se connaît et du fait qu'elle est une, elle s'aime. Cet amour dont l'âme s'aime est la volonté. L'amour de soi est plus fort en nous que l'amour de Dieu, en raison du péché. Il nous fait aimer notre être au point d'en rechercher d'abord la conservation, puis le déroulement dans une vie honnête jusqu'à la recherche d'une vie aisée<sup>36</sup>.*

A questo punto, una domanda sorge spontanea: Fra Giunta, in questo secondo grado d'amore, ha tratto ispirazione da qualche autore spirituale da lui conosciuto? È difficile dirlo con certezza.

Più semplice invece sembra il confronto con il terzo grado dell'amore. In esso la *Legenda* evidenzia un legame tra il desiderio dell'anima e l'immagine simbolica del fuoco: ebbene, ancora nel *De triplici via* troviamo alcuni raffronti significativi: anche Bonaventura a più riprese usa il simbolo della fiaccola e del fuoco, per indicare l'amore che, nella via perfetta, deve caratterizzare l'anima di coloro che sono giunti a questo stadio di progresso spirituale: «Il fuoco si aduna, sottraendo il cuore all'amore delle creature. [...] La fiaccola si accenda ed infiammi, convergendo gli affetti nell'amore dello Sposo. [...] Si sollevi ora la fiaccola dell'amore, al di là del sensibile, dell'immaginabile, dell'intelligibile»<sup>37</sup>.

Proprio a questo punto l'amore rivela all'anima che Dio, pur essendo al di là di ogni percezione o immagine puramente umana, si rivela essere oggetto di sommo desiderio: «L'amato non è sensibile, perché non visibile, non odorabile, non gustevole, non tangibile; non dunque sensibile, ma tutto desiderabile. [...] Veramente non immaginabile, ma tutto desiderabile. [...] È sovrintelligibile, e quindi tutto desiderabile»<sup>38</sup>.

Dunque, di fronte a questi raffronti più o meno espliciti, possiamo concludere quanto segue: l'autore della *Legenda*, riportando le parole di Margherita e spiegando la natura dei tre gradi dell'amore, ha usato una

<sup>36</sup> J.G. BOUGEROL, *Amor*, in *Lexique Saint Bonaventure*, Publié sous la direction de J.G. Bougerol ofm, Éditions Franciscaines, Paris 1969, 16

<sup>37</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Le tre vie*, 353.

<sup>38</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Le tre vie*, 353.

terminologia mediata dalla tradizione spirituale a lui contemporanea e precedente facente riferimento soprattutto – ma non solo – alla tripartizione della vita spirituale secondo lo schema di san Bonaventura da Bagnoregio, ma rielaborato e ripresentato secondo un linguaggio originale, più rispondente alla necessità di spiegare la particolarità del messaggio e del cammino di Margherita.

A questo punto, tenendo presente questa codificazione dell'esperienza spirituale di Margherita da Cortona, ci soffermeremo su alcuni aspetti della *Legenda* riguardanti la passione di Cristo, che possono aiutarci a chiarire ancora più in profondità il cammino spirituale della penitente e la sua importanza per tutta la teologia spirituale.

#### 4. MARGHERITA DA CORTONA E IL DRAMMA DELLA PASSIONE DI CRISTO

Nell'ambito del cammino spirituale di Margherita, così come abbiamo evidenziato nei paragrafi precedenti, un ruolo senza dubbio importante è rivestito dalla meditazione della passione di Cristo. Diverse sono le istanze che possono spiegare quest'attenzione amorosa di santa Margherita verso la passione: anzitutto, è bene ricordare l'attenzione all'umanità sofferente del Signore che è tipica della spiritualità del basso medioevo. La meditazione delle sofferenze fisiche di Cristo subite nella passione e nella crocifissione occuperanno per molti secoli a venire i dipinti degli artisti, le pagine dei teologi e la pietà dei più semplici. A questo si deve aggiungere il fatto che la Cortonese visse la sua esperienza spirituale nell'ambito del francescanesimo, erede diretto dell'amore tenero ed ardente del Poverello d'Assisi verso il Cristo povero, umiliato e crocifisso.

Giunta Bevegnati, come abbiamo già detto finora, compose la *Legenda* con un preciso scopo didattico e pedagogico: egli dedica un intero capitolo del suo scritto – il quinto – alla descrizione del modo, dei tempi e dei luoghi in cui si concretizzò la meditazione di Margherita sui dolori del Signore: un'analisi attenta e puntuale del testo può aiutarci ad avere una panoramica precisa e completa della teologia spirituale sottostante alla *Legenda*.

##### 4.1 La contemplazione della passione come evento dinamico

Anzitutto, si deve notare che in tutto il capitolo V della *Legenda* fra Giunta descrive la meditazione di Margherita sui dolori di Cristo in maniera estremamente dinamica, nel senso che alla riflessione intima sulle sofferenze del Signore, spesso corrisponde un'azione, un movimento e un coinvolgimento che interessa luoghi e persone, chiamate in varia maniera a partecipare anch'esse al dramma della passione. Dunque, l'azione estatica di Margherita da Cortona non è un fatto personale da vive-

re nel nascondimento della propria cella: questo perché, come il Signore stesso spiega alla penitente, Margherita ha un compito ben preciso di fronte a tutto il popolo di Cortona: «Io ti ho fatto specchio per i peccatori, anche gli ostinati, affinché conoscano attraverso di te quanto volentieri io concedo loro la mia misericordia, affinché si salvino»<sup>39</sup>.

La contemplazione estatica della passione porta allora Margherita al movimento, e a scegliere alcuni luoghi precisi, quasi fossero luoghi adatti per la rappresentazione scenica del dramma della passione. Anzitutto, un luogo importante nel quale si svolge l'estasi della passione è il convento dei frati di Cortona.

Un giorno, mentre Margherita chiede insistentemente di condividere – almeno in parte – l'acerbo dolore della Madre ai piedi della croce, riceve questa risposta da Cristo: All'ora prima del giorno, come al modo solito, recati al luogo dei miei frati, dove sentirai tanta acerbità, amarezza e di dolore della visione della mia pena, quale mai hai sentito né hai sperimentato<sup>40</sup>.

Dopo la Messa ha inizio la visione estatica, e il convento diviene il luogo nel quale Margherita racconta in diretta la visione alla quale assiste: la Cortonese diviene testimone oculare degli eventi della passione nei minimi particolari, dal processo in cui Gesù viene condannato, fino alla sua crocifissione<sup>41</sup>.

Man mano, da semplice spettatrice, la penitente diviene essa stessa protagonista del dolore:

Vedevano infatti Margherita colpita da atroci dolori non presso la croce, ma quasi posta in croce. In lei apparvero così mirabili i segni del dolore che noi la credevamo sul punto di morire. A causa della veemenza del dolore strideva i denti, si torceva come un verme e impallidiva come se fosse cenere, perdeva il polso, perdeva la parola, diventava tutta gelida<sup>40</sup>.

Alla fine, l'identificazione con il Signore crocifisso e deposto dal patibolo è completa, fino alla piena conformazione: «Quando giunse l'ora della morte di nostro Signore e Salvatore, cioè Nona, nella quale Egli,

<sup>39</sup> «*Quia te feci speculum peccatorum quantumcumque obstinatorum, ut agnoscant per te quam libenter impertior eis meam misericordiam, ut saluentur*»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 245, 117-119.

<sup>40</sup> «*In hora prima diei, more solito, uadas ad locum meorum fratrum, ubi tante acerbitatis, amaritudinis e pene dolorem mee representationis senties, qualem nec quantum unquam sensisti nec experta fuisti*»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 242, 49-52.

<sup>41</sup> Cf. *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 243, 56-84.

reclinato il capo, emise il suo sacro spirito, anch'essa chinò di lato il suo capo sul petto perse similmente ogni movimento e sensibilità nelle membra, e tutti noi la credemmo morta»<sup>43</sup>.

Anche le strade di Cortona divengono luogo ed occasione, per Margherita, di fare esperienza del dolore di Cristo crocifisso: «a tutti quelli che vedeva chiedeva così piamente del suo Signore crocifisso [...] e per strada chiedeva a tutti, se sapevano o avevano visto il suo salvatore»<sup>44</sup>. Il redattore della *Legenda* non esita a sottolineare che è la violenza del dolore a spingere Margherita per le strade di Cortona verso il convento dei frati, urlando per lo stesso dolore che una madre può provare per la perdita di un figlio: «Dunque nella Parasceve del Signore un violento impeto di dolore la spinse fuori dalla cella e con il capo rasato, come ubriaca, come una madre che ha perso un figlio, piangeva il Signore, andò gridando per la città fino al luogo dei frati minori, ai quali il Cristo Signore l'aveva affidata»<sup>45</sup>. Dunque andare e vagare per annunciare il dolore di Cristo è per Margherita una necessità, tanto che il Bevegnati osserva come la penitente «sarebbe andata per tutte le chiese, se la sua ammirabile onestà e il timore dei frati non l'avessero trattenuta»<sup>46</sup>.

Questo comportamento certamente avrà provocato a Margherita – ed anche a fra Giunta – anche biasimo e giudizio negativo da parte di molti, tanto che essa sarebbe tentata di vivere le visioni della Passione nella solitudine della sua cella<sup>47</sup>. Ma il Signore, per tutta risposta, la rimprovera:

<sup>42</sup> «Videbant namque non iuxta crucem, set quasi in cruce positam Margaritam diris confectam doloribus. In qua tam mira patuerunt signa doloris, ut in mortis articulo crederemus eam penitus constitutam. Pre nimio enim uehementique dolore stridebat dentibus, torquebatur ut uermis et discolorabatur ad instar cineris, perdebat pulsum, ammictebat loquelam, glaciabatur totaliter»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 244, 90-96.

<sup>43</sup> «Nimirum ubi morientis Domini et saluatoris hora, scilicet nona, peruenit et quod, inclinatio capite, sacer ille spiritus emictitur, suum adeo capud reclinauit obliquatum in pectore, ut omnes eam mortuam crederemus, amissis pariter omnium membrorum motibus atque sensu»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 245, 102-105.

<sup>44</sup> «Ab omnibus quos uidebat suum crucifixum Dominum requirebat tam pie [...] per uiam repetebat ab omnibus, si suum sciebant uel uiderant saluatorem»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 246, 129-130.157-158.

<sup>45</sup> «Vnde in Parasceue Domini doloris impetus uiolentus ipsam expulit extra cellam et tonso capite, uelut ebria, sicut mater ammisso filio, flebat Dominum, eundo uociferando per terram usque ad locum minorum fratrum, quibus eam recommendauerat Iesus Christus»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 251, 295-298.

<sup>46</sup> «Luissetque tunc per omnes ecclesias, si admirabilis eius honestas et timor fratrum non cohibisset eandem»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 251, 298-300.

<sup>47</sup> Riguardo a questo, è interessante notare come fra Giunta aggiunga proprio in questo contesto la notizia del capitolo di Siena dei Frati Minori del 1288; in esso, certamente i frati discussero anche del caso di Margherita. Per quanto concerne il significato delle

Finora tu solevi proclamare ad alta voce e con pianti inconsolabili la mia passione, ma ora, a causa di alcuni denigratori che giudicano il tuo pianto espressione di vanagloria, ti sei imposta un totale silenzio. Non tardare dunque di tornare al pianto di prima, perché non devi tenerti dentro, e nascondere la mia passione per paura delle mormorazioni dei secolari e dei bugiardi che commentano le cose che avvengono in te – mormorazioni che meriterebbero di venire severamente punite –<sup>48</sup>.

Dunque, Gesù stesso vuole che tutti vedano l'esperienza della Passione che rivive per e in Margherita: tutti cioè devono vedere plasticamente il Cristo crocifisso in lei. Allora, per Margherita, gridare la Passione non ha nulla a che vedere con una semplice afflizione di commozione di fronte alle sofferenze del Redentore: è il Signore stesso che le ordina di gridare la Passione, in modo da ripresentare in maniera attuale e contemporanea tutto il mistero di Cristo, Verbo incarnato, di fronte all'indifferenza degli uomini. Anche la Chiesa del convento dei frati di Cortona divine luogo adatto nel quale riproporre, in maniera inaspettata, agli astanti la meditazione delle sofferenze di Cristo:

La domenica poi, mentre si celebrava la messa solenne nella chiesa dei frati minori ed io, suo confessore, stavo predicando al popolo dal pulpito, Margherita timorosa e con vergogna, a forza trattenne l'impeto del dolore per brevissimo tempo. Ma poi, come fuori di sé e con la mente alienata, iniziò ad urlare davanti a tutti, se sapevo (qualcosa) del Signore crocifisso e dove avessero posto il Maestro. Di fronte a quel pianto irrefrenabile tutti i presenti, uomini e donne, iniziarono a piangere con devoto fervore<sup>49</sup>.

---

visioni nel periodo medievale, conviene rileggere un interessante articolo: P. DINZELBACHER, *Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale*, in *Schede medievali* 19 (1990) 253-265.

<sup>48</sup> «*Passionem meam altis uocibus hactenus, inconsolabiliter flendo, solebas exprimere et nunc propter detrahentium metum, qui tui fletum doloris temere pro uana gloria fieri extimant, silentium tibi penitus indidisti. Ad fletum ergo pristinum reuerti non differas, quia propter secolarum et mendaciter interpretantium bona, que in me fiunt, uerba uana et falsa duris cruciatibus puniendae, passionem meam sub gutture non replices nec abscondas*». *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 254, 374-380.

<sup>49</sup> «*Dominica uero sequenti, dum in loco fratrum minorum celebrarentur missarum sollempnia et ego confessor eius in pulpito populo predicarem, pre timore et uerecundia, reuerens Margherita uix doloris impetum per breuissimam morulam continens, ut extra se posita et mente alienata coram omnibus clamare cepit, si sciebam Dominum crucifixum et ubi magistrum eius posueram. Ad cuius irremediabilem fletum omnes astantes, uiri et mulieres, cum deuoto feruore flere ceperunt*»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 246, 143-149. Aggiunta tra parentesi nostra.

Il motivo per cui la Passione deve essere gridata non è semplicemente legata al fatto che Margherita viene messa di fronte al dolore fisico di Cristo. Il Signore infatti la pone di fronte al suo dolore interiore, ben più profondo:

Infatti da quel giorno, nel quale risuscitai Lazzaro, io conoscevo l'ordine deliberato dei miei tormenti nel cuore dei nemici. E allora fu rappresentato alla mia anima, unita alla divinità, l'astuzia dei traditori; allora le minacce, i flagelli e le grida degli avversari; allora i chiodi, le spine, la bevanda amara ed il peso della croce; allora la lancia che sarebbe penetrata nel mio fianco. Nella continua e certa immaginazione delle pene, davanti ai discepoli si alterava l'aspetto del mio corpo, ed essi non si accorgevano<sup>50</sup>.

#### 4.2 Il significato della partecipazione di Margherita alla passione

I brani che abbiamo citato riguardanti la meditazione e l'esperienza estatica di Margherita della passione di Cristo, presentano elementi che innegabilmente fanno riferimento ad alcuni modelli di comportamento religioso tipici del Medio Evo: la partecipazione mistica diviene rappresentazione drammatica e scenica che ha il valore di una vera e propria predicazione, e che si iscrive perfettamente nell'alveo della religiosità medievale e che si esprime anche nel bisogno di vedere concretamente – potremmo dire fisicamente – il dramma sacro del dolore di Cristo<sup>51</sup>.

La riproposizione fisica dell'evento dello strazio di Gesù ha dunque valore pedagogico molto grande: «Il corpo è il luogo dell'enunciazione, là dove ogni parola umana è povera e impotente ad esprimere la profondità di ciò che si è "letteralmente" visto e udito»<sup>52</sup>. In tale contesto, cerchiamo ora di evidenziare i dati dell'analisi condotta sui testi della *Legenda* che abbiamo letto riguardo la Passione di Cristo, per tracciare alcune linee interpretative della spiritualità e della cristologia di Margherita da Cortona.

In primo luogo, abbiamo notato che l'esperienza della passione porta Margherita a scegliere dei luoghi ben precisi nei quali si svolge l'azione

<sup>50</sup> «Ab illa enim die, qua Lazarum suscitavi, cernebam deliberatum meorum ordinem tormentorum in cordibus hostium. Et nunc representabatur anime mee, diuinitati coniuncte, proditorium studium; nunc mine, flagella et uoces aduersantium; nunc clauis, spine, potus amarus et crucis pondus; nunc lancea penetratura latus meum. In quarum fixa et certa ymaginatione penarum, alterabatur coram discipulis meis a sua specie corpus meum nec aduertebant»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 270, 836-843.

<sup>51</sup> Questa tendenza si trova anche in altre mistiche: si pensi alla vicenda di Chiara da Rimini, o in ambito monastico qualche secolo dopo alle visioni della passione di Maria Maddalena de' Pazzi e Veronica Giuliani.

<sup>52</sup> M. CHIAIA (ed.) *Il dolce canto del cuore. Donne mistiche da Hildegard a Simone Weil*, Ancora, Milano 2004, 45.

estatica. Il luogo è importante e non può essere casuale, in quanto esso serve a rendere incisivo il messaggio che Cristo vuole donare per mezzo della Cortonese. Strettamente collegato al luogo è la presenza della folla. Tutta la città di Cortona – secondo fra Giunta – diviene spettatrice, e ciò in quanto essa possa essere mossa a conversione e ad un cambiamento di vita. La cittadina, così esposta continuamente a lotte e fazioni e così incline a quei peccati che offendono quel Cristo che più volte si lamenta con la penitente, è così chiamata tacitamente ma in maniera efficace a cambiare vita.

Sembra quasi che Margherita sia chiamata a svolgere implicitamente e tacitamente il ruolo di richiamo alla riconciliazione ed alla pace nella sua città, anticipando così quel ministero pubblico che dopo nemmeno un secolo toccherà a Caterina Benincasa nella sua Siena. Margherita è consapevole di questo compito e responsabilità nei confronti dei Cortonesi? Essa lo è nella misura in cui comprende che ciò ferisce il cuore di Dio: ciò che lei sa per certo è che la sua è una chiamata a vivere la Passione in maniera assolutamente particolare. I testi della *Legenda* hanno dimostrato come Margherita vive un progressivo coinvolgimento con la passione di Cristo, tanto che da spettatrice esterna viene man mano introdotta nel mistero della sofferenza del Signore, e dalla sofferenza esterna essa è condotta a fare esperienza di quella ben più amara provocata dal dolore interiore di Gesù.

Dunque, la passione di Cristo è un evento che non è terminato, ma che continua e che si perpetua nel suo corpo martoriato – e in quello di Margherita – a causa del peccato degli uomini, dei contemporanei della Cortonese e di tutti gli uomini che, in ogni tempo, misconosceranno l'immenso amore di Gesù di Nazareth, manifestato nella sua missione di salvezza, e soprattutto nel suo mistero pasquale.

Eppure, Margherita non si ferma: sa che il Cristo vuole essere cercato da lei, proprio come la Maddalena evangelica, in una continua dialettica di assenza – presenza e di ricerca affannosa che sfocia nella gioia ineffabile di colloquiare amabilmente con Lui. Dunque nella spiritualità della passione di Margherita da Cortona il dolore si coniuga strettamente con la ricerca di Cristo: un modo eloquente per dire che nella sofferenza del Redentore è presente la forza di un continuo esodo pasquale, nel quale Margherita più volte sperimenta in se stessa il passaggio dalla sofferenza e dalla morte in Lui, alla luce intramontabile della Risurrezione.

## 5. CONCLUSIONE

Al termine di questo studio resta ancora una domanda. Se è vero che nella *Legenda* è possibile ravvisare una dottrina spirituale valida per tut-

ti, perché il Bevegnati presenta dei particolari della vicenda di Margherita che di per se sono inimitabili e unici? In altre parole, se la chiave di lettura che spiega la *Legenda* è l'imitabilità, nel senso che essa è stata composta per essere proposta alla meditazione ed all'imitazione dei fedeli, come conciliare questa necessità con l'obiettivo particolare ed irripetibile esperienza di Margherita?

La risposta a questa domanda la troviamo nuovamente nel testo di fra Giunta: «La passione del nostro Re e la compassione della Vergine madre Maria riempiva così tanto la mente di Margherita, che nulla di così aspro e nulla di così duro le si opponeva, che non sopportasse facilmente e dolcemente»<sup>53</sup>. In questa affermazione, così icastica e puntuale, troviamo la risposta: ciò che è proposto all'imitazione dei fedeli non è l'esperienza estatica, quanto la possibilità di trovare nella passione di Gesù Cristo la forza di sopportare con dolcezza le sofferenze e le contrarietà. In questo senso Margherita diviene modello imitabile, in quanto la sua storia dimostra come tutti possono compiere un cammino che porti dal peccato e dalla *regio dissimilitudinis* nei confronti di Dio alla piena conformazione a suo Figlio, per mezzo di quel dolore e di quella sofferenza che la vita stessa riserva. Allora, la ricerca di senso di ciò che sembra non averne affatto si completa: Margherita, con la sua vicenda così umana eppure così permeata di divino è l'esempio migliore di come tutti, incamminandosi nella via erta e difficile della croce, possono giungere all'amore di Dio.

Se la *Legenda* di Giunta Bevegnati fu composta con l'intento di infondere questa consapevolezza in coloro che ascoltarono le vicende di Margherita, essa si può definire così un vero e proprio trattato di teologia spirituale, nel quale si intravede un cammino programmatico di progressiva conformazione a Cristo.

---

<sup>53</sup> «*Regis nostri passio et uirginis matris Marie compassio ita mentem repleuerat Margarithae, quod nil tam asperum, nil tam durum opponeretur eidem, quod non dulciter et faciliter pateretur*»: *Legenda*, cap. V: *De passione Christi meditatione et patientia*, 242, 43-45.

