

**Curare l'anima: metafore mediche
tra meditazione e conversione nell'Occidente medievale**

di Anna Peirats

Reti Medievali Rivista, 26, 2 (2025)

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press



Curare l'anima: metafore mediche tra meditazione e conversione nell'Occidente medievale

di Anna Peirats

Il presente articolo analizza il ruolo teologico e simbolico delle metafore mediche in due tradizioni discorsive dell'Occidente tardo-medievale: la letteratura devozionale e la predicazione mendicante. Attraverso un'analisi comparativa dei sermoni di Giordano da Pisa, Bernardino da Siena e san Vincenzo Ferrer, insieme ai capitoli della *Vita Christi* di Isabel de Villena dedicati alla Passione, si esamina come immagini quali la ferita, il balsamo o l'unguento articolino modelli divergenti di guarigione spirituale. Mentre la predicazione attiva un lessico penitenziale centrato sull'incisione, la purga e il timore redentivo, la *Vita Christi* sviluppa una retorica della dolcezza e della fragranza, in cui la meditazione sensoriale trasforma la ferita in conforto. Lo studio combina approccio filologico e approccio simbolico, e sostiene che tali metafore non sono meri ornamenti, bensì strutture portanti: configurano architetture spirituali differenti, in cui il linguaggio non si limita a rappresentare la redenzione, ma la realizza.

This article analyses the theological and symbolic role of medical metaphors in two discursive traditions of the late-medieval West: devotional literature and mendicant preaching. Through a comparative analysis of sermons by Giordano da Pisa, Bernardino of Siena and Saint Vincent Ferrer, alongside the Passion chapters of *Vita Christi* by Isabel de Villena, it explores how images such as the wound, balm or ointment articulate divergent models of spiritual healing. While preaching activates a penitential lexicon centred on incision, purgation, and redemptive fear, the *Vita Christi* develops a rhetoric of sweetness and fragrance, wherein sensory meditation transforms the wound into comfort. This study combines a philological and symbolic approach and argues that such metaphors are not mere embellishments but structural elements: they shape distinct spiritual architectures in which language does not merely represent redemption, it enacts it.

Medioevo, secoli xiv-xv, spiritualità, metafore mediche, predicazione, devozione, penitenza.

Middle Ages, 14th-15th centuries, spirituality, medical metaphors, preaching, devotion, penance.

1. Introduzione

Nel sistema simbolico della cristianità medievale, la relazione tra parola, corpo e salvezza costituisce un asse strutturale dell'immaginario religioso, dotato di valore non solo ermeneutico, ma operativo. La parola teologica, lungi dall'essere mero veicolo descrittivo, assume forma di atto efficace: pronunciare, ascoltare o leggere è già, in certa misura, ricevere, espellere, trasformare.

Tale concezione si radica nella definizione stessa della teologia come *locutio Dei*, della liturgia come spazio di attualizzazione sacramentale e dell'omiletica come dispositivo pedagogico e terapeutico.

All'interno di questo quadro si consolida un lessico medico-spirituale, diffuso sia nella letteratura patristica sia nei testi pastorali e devozionali fra XIII e XV secolo. Il peccato viene rappresentato come infezione o corruzione dell'anima; la grazia come medicina e unguento, e Cristo come *medicus animarum*, mentre il predicatore e l'autore devozionale assumono il ruolo di operatori terapeutici attraverso una parola che taglia, unge, purga o consola.

Il presente articolo intende offrire una lettura comparativa tra due tradizioni testuali, i sermoni di Giordano da Pisa,¹ Bernardino da Siena² e san Vincenzo Ferrer³ da un lato; la *Vita Christi* di Isabel de Villena⁴ dall'altro, che condividono una visione sacramentale e performativa della parola, ma divergono fondamentalmente nel 'modo' della cura: la predicazione mendicante alimenta una retorica della contrizione, centrata su immagini chirurgiche e violente; la letteratura devozionale femminile invece elabora un discorso terapeutico fondato sulla dolcezza, la contemplazione affettiva e la carezza della parola.

L'interesse del lavoro risiede proprio nella tensione strutturale fra questi modelli. L'analisi, di taglio qualitativo e simbolico, si concentra su come il lessico curativo, selezionato in quanto ricorrente (*remey, ungüent, confessió*,

¹ Giordano da Pisa è noto anche con il nome di Giordano da Rivalta o Rivalto, in riferimento al lignaggio della sua famiglia, originaria di Rivalto, una piccola località nei pressi di Pisa. All'età di vent'anni entrò nell'ordine dei Predicatori e studiò teologia a Pisa, Bologna e Parigi. Insegnò teologia a Perugia, Viterbo e in altre città. Dal 1303 al 1306 fu docente a Firenze, dove predicò nella chiesa di Santa Maria Novella. In questo contesto si distingue la sua opera *Quaresimale Fiorentino*, un ciclo di sermoni pronunciati nel duomo di Firenze. Fu sepolto nella chiesa di Santa Caterina a Pisa. Si veda Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305-6*.

² Bernardino non nacque a Siena, bensì a Massa Marittima, nel 1380. Era figlio di Albertollo degli Albizzeschi e di Raniera degli Avveduti, di origine senese. Rimasto orfano di entrambi i genitori in tenera età, tornò a Siena, dove fu allevato da due zie. Studiò diritto canonico ed entrò molto giovane nell'ordine dei Frati Minori. La sua fama deriva dallo stile della sua predicazione: appassionata, ingegnosa e vicina al popolo. Morì nel 1444, all'età di 64 anni. Il suo corpo fu esposto alla venerazione dei fedeli e si racconta che attorno ad esso si verificarono numerosi miracoli.

³ San Vincenzo Ferrer attacca con veemenza gli ebrei, considerandoli infedeli che devono convertirsi, rei di un grave errore per non aver creduto che Gesù fosse il vero Messia. In numerose occasioni, san Vincenzo ricorre alla figura degli ebrei per alludere al peccato e per sottolineare la necessità di una riforma dei costumi e delle credenze. Questo sentimento di timore, come effetto della predicazione di san Vincenzo, si ottiene anche attraverso la tecnica del santo di teatralizzare il discorso, mediante amplificazioni, onomatopée, gestualità e altri espedienti retorici volti a concentrare l'attenzione del pubblico, commuovere, colpire e rendere il discorso più incisivo. Si veda Sánchez Sánchez, *Predicación y antisemitismo*.

⁴ Isabel de Villena (1430-90) fu una monaca clarissa, badessa del monastero della Trinitat di Valencia e figlia illegittima del poeta Enrique de Villena. Figura centrale della spiritualità e della letteratura mistica della Corona d'Aragona, è autrice della *Vita Christi*, un'opera devota scritta in catalano che ripercorre la vita di Gesù con particolare attenzione alla figura della Vergine e delle donne del Vangelo. Il suo stile unisce meditazione affettiva, teologia mariana e una forte sensibilità etica, offrendo una rilettura femminile e umanizzata della narrazione cristiana.

espècies, dolçor, pus, guarir) venga utilizzato per costruire diverse forme di soggettività devota, differenti antropologie spirituali e pratiche di salvezza.

Particolare attenzione è rivolta alla funzione performativa della parola: essa non solo “dice” la grazia, ma la “compie”, secondo una logica di azione linguistica fondata sulle teorie di Jennifer L. Austin e sulla riflessione di Irène Rosier-Catach sulla dimensione sacrale e rituale della parola efficace.⁵

Tre sono le direttrici della comparazione. La prima è la costruzione dell'anima come corpo curabile e soggetto devoto: chiarendo come l'anima, nell'immaginario religioso, venga rappresentata non come entità astratta ma come organismo affettivo, esposto alla malattia e bisognoso di cure, corpo-reizzazione che traspare tanto nei sermoni quanto nella narrazione devozionale femminile. La seconda è la funzione liturgico-sacramentale e terapeutica della parola: evidenziando il doppio registro, quello chirurgico della parola-punizione nei sermoni, quello balsamico della parola-consolazione nella *Vita Christi*. La terza è costituita dalle differenti concezioni della mediazione spirituale: dalla predicazione pubblica a funzione normativa, al testo meditativo-musicale come luogo di interiorizzazione e trasfigurazione sensoriale.

L'obiettivo non è semplicemente classificatorio, ma volto a evidenziare l'antropologia teologica insita nell'uso del linguaggio: come la parola cura, quale sia il rapporto tra lessico, corpo e grazia, e in che modo l'immagine della salvezza muta quando la parola non ammonisce, ma accarezza e trasforma.

Come ha scritto Bernardo di Chiaravalle, *Mel in ore, oleum in manibus, laetitia in corde*,⁶ la parola spirituale autentica possiede una triplice efficacia: è dolce al dire, benefica nell'agire e capace di infondere gioia interiore. Essa non si limita a trasmettere un contenuto, ma opera sul corpo e sull'anima, divenendo *medium* terapeutico e canale di grazia. In tale prospettiva, la parola non descrive soltanto la salvezza: la compie.

Nel caso del predicatore, la parola diventa lama: incide, separa, scuote. È un linguaggio della correzione e del timore, volto a suscitare il pentimento attraverso immagini forti, quali l'incisione, la piaga, la purga, il fuoco, che configurano una retorica penitenziale, attiva e drammatica. Al contrario, nella scrittura spirituale monastica e femminile, la parola si trasfigura in balsamo: accarezza, consola, avvolge. In autrici come Isabel de Villena, essa assume la forma di una carezza discorsiva, capace di lenire le ferite interiori e di aprire lo spazio per una meditazione affettiva e incarnata. È una parola che guarisce, perché non accusa: accompagna.

Infine, l'anima stessa si presenta come destinataria e insieme come luogo d'azione di questa parola terapeutica. L'ascolto diviene ricezione sacramentale, e il linguaggio agisce come un unguento invisibile che penetra e trasforma. Giordano da Pisa, nella sua predicazione, associa esplicitamente le infermità

⁵ Austin, *How to Do Things with Words*; Rosier-Catach, *La parole efficace: Signe, rituel, sacré*.

⁶ Bernardo di Chiaravalle, “*Super Cantica Cantorum*,” 847. La formula *Mel in ore, oleum in manibus, laetitia in corde* descrive le qualità della parola, secondo una triplice efficacia spirituale: dolcezza verbale, operatività caritatevole e gioia interiore.

dell'anima ai peccati, e i sette sacramenti alle medicine prescritte da Cristo per guarirle. In tale quadro, anche le immagini linguistiche, quali la ferita, il rimedio, l'olio, il miele, partecipano della struttura terapeutica del discorso cristiano.

In questa prospettiva, l'analisi qui proposta non si limita a identificare modelli retorici differenti, ma indaga il modo in cui il linguaggio, inteso come azione, plasma esperienze, relazioni e identità nella spiritualità tardo-medievale, offrendo nuove piste per comprendere il rapporto tra parola e cura dell'anima.

2. *Stato dell'arte*

Il lessico medico-spirituale nella letteratura religiosa tardo-medievale non può essere inteso come un semplice ornamento retorico. Fin dai Padri della Chiesa, la guarigione dell'anima è stata concettualizzata in termini medici, dando forma a una teologia simbolica in cui la ferita del peccato esige intervento, balsamo e redenzione. Ambrogio concepisce la penitenza come *chirurgia animae*, gesto doloroso ma necessario per estirpare il male; Agostino definisce la carità come *medicina vulneris*, rimedio diretto al cuore ferito; e Bernardo di Chiaravalle interpreta il nome di Cristo come *unguentum effusum*, capace di curare attraverso il suo profumo invisibile ma penetrante.⁷

Nel contesto della teologia e della predicazione medievale, la metafora del *Christus medicus* si sviluppa come un paradigma centrale per comprendere la cura dell'anima. Questa tradizione, già delineata dai Padri della Chiesa (Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno), viene raccolta, sistematizzata e potenziata dalla teologia scolastica, che ne fa uno dei pilastri dell'antropologia morale cristiana. A partire dal XIII secolo, tale eredità si trasmette e si riformula attraverso manuali di confessione, trattati teologici e testi pastorali destinati all'uso dei predicatori e dei confessori.

Un esempio emblematico è il *Correctorium* di Riccardo di Mediavilla, che struttura l'itinerario spirituale come una lotta terapeutica contro i vizi, in cui le virtù agiscono come antidoti secondo un preciso schema binario. Ne risulta una vera e propria farmacopea morale, che integra la classificazione aristotelica delle passioni con la simbologia agostiniana del male come disordine.⁸ Allo stesso modo, le *summulae confessionis* dei frati francescani e domenicani articolano una semiotica del peccato che ricalca direttamente la nosologia medica: ogni peccato capitale è trattato come una patologia distinta, con sintomi riconoscibili, cause predisponenti e terapie spirituali adeguate, tra cui spiccano la penitenza, la preghiera, l'elemosina e l'eucaristia come farmaci dell'anima.⁹

⁷ Agostino di Ippona, "Enarrationes in Psalmos", 1033-966.

⁸ Muller, "Riccardo di Mediavilla e la conoscenza del singolare," 205-30.

⁹ Talbot, "The Summulae Confessionis."

Questo linguaggio terapeutico non resta confinato alla pagina scritta, ma si esprime anche nella visualità religiosa del tempo. Le miniature dei salteri tardo-medievali, le vetrate narrative delle chiese mendicanti e gli affreschi come quelli delle *Storie della Croce* di San Francesco ad Arezzo o i cicli della Passione a Colonia e a Ulm, mettono in scena un Cristo medico, talora rappresentato con strumenti chirurgici, pinze, ampolle, mentre interviene sull'anima-paziente. In particolare, le croci dipinte del Duecento e del primo Trecento, come quelle di Coppo di Marcovaldo e Giunta Pisano, insistono sulla centralità iconografica della piaga del costato, trattata non solo come ferita fisica ma come fonte vivificante da cui scaturisce il sangue e l'acqua salvifica.¹⁰ La frontalità della piaga invita alla contemplazione diretta, diventando un accesso visivo al mistero terapeutico della redenzione.

Nei secoli XIV e XV, questo immaginario si consolida in due regimi discorsivi distinti. Da un lato, la predicazione mendicante urbana, rappresentata da Giordano da Pisa, Bernardino da Siena e san Vincenzo Ferrer, si fonda su una retorica penitenziale centrata sull'urgenza della conversione: la parola deve tagliare, la confessione deve purgare, il peccatore deve sanguinare interiormente per poter guarire. In questa visione, il predicatore è un *medicus animarum*¹¹ che opera in pubblico, esponendo la colpa per provocare vergogna redentrice, utilizzando la parola come strumento di incisione morale: il sermone deve ferire per guarire, la confessione deve purgare e il peccatore deve sanguinare interiormente per essere risanato.¹²

Dall'altro lato, negli ambienti monastici femminili e nella produzione vernacolare della *devotio*, si sviluppa un paradigma affettivo e simbolico. L'anima non è oggetto di denuncia, ma soggetto fragile da curare con dolcezza. Isabel de Villena, nella sua *Vita Christi*, risemantizza l'intero lessico penitenziale attraverso un filtro di contemplazione amorosa: la ferita non ammoni-

¹⁰ Schiller, *Iconography of Christian Art*; Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France* (soprattutto il cap. VIII).

¹¹ Il motivo del *Christus medicus* non è facilmente rintracciabile nei testi originali o nelle Sacre Scritture con la stessa enfasi presente nei discorsi dei predicatori. Il *topos* del *Christus medicus* raffigura Cristo come medico dell'anima, guaritore spirituale che cura le ferite del peccato attraverso la sua parola, i sacramenti e il sacrificio della croce. Nato dall'intreccio tra teologia, medicina e retorica, questo motivo si sviluppa soprattutto nella letteratura religiosa medievale, dove Cristo è presentato come il vero terapeuta dell'umanità, capace di ristabilire la salute interiore mediante un linguaggio simbolico che associa la sua passione a unguenti, balsami o incisioni purificatrici. Non si tratta solo di una metafora, ma di una struttura teologica che trasforma l'atto del dire in un atto di grazia. La predicazione mendicante attivi un lessico penitenziale centrato sull'incisione, la purga e il timore redentivo, mentre opere come la *Vita Christi* di Isabel de Villena sviluppano una retorica della dolcezza e della fragranza, in cui la meditazione sensoriale trasforma la ferita in conforto. Questa distinzione mette in luce le diverse architetture spirituali configurate dal linguaggio, che non si limita a rappresentare la redenzione, ma la realizza. Si veda sul *Christus medicus* Peirats, "*Christus medicus*," 203-37; e ancora Mandingorra Llavata, "*Quia in omnem terram exivit sonus eorum*," 45-77.

¹² Come ha osservato Le Goff, questa dinamica di cura non è neutra, ma funge anche da dispositivo di regolazione sociale: attraverso il pulpito, il controllo dell'anima individuale si estende al corpo collettivo, contribuendo alla costruzione di una moralità urbana condivisa, basata su vigilanza, autocontrollo e penitenza: Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, 338-57.

sce, ma profuma; la parola non sferza, ma consola. Come ha osservato Caroline Walker Bynum, la spiritualità femminile non rinuncia alla sofferenza, ma ne muta la retorica, offrendo un'intimità carnale con il corpo ferito, dove il sangue si fa latte, balsamo, profumo.¹³

In dialogo con queste letture, Sarah McNamer propone di intendere la *affective meditation* come forma liturgica interiorizzata, in cui la parola stessa produce l'esperienza spirituale: il testo non descrive il dolore, lo fa sentire; non comunica la salvezza, la rende sensibile. La compassione, in questo orizzonte, non nasce dallo spavento, ma dalla tenerezza.¹⁴ Altri autori, come Mary Carruthers, hanno esplorato il rapporto tra retorica, medicina e memoria spirituale. Secondo Carruthers, la parola devozionale agisce come medicina della memoria: lavora nel tempo, sedimenta immagini, preparando l'anima alla grazia.¹⁵ Nel contesto iberico, studi recenti come quelli di Ferragud hanno messo in rilievo la coesistenza di entrambi i registri, correttivo e consolatorio, anche nella letteratura in volgare, sottolineando come le metafore mediche articolino una semantica etico-dottrinale che dipende dal genere discorsivo e dalla destinazione spirituale.¹⁶

Il presente studio si inserisce in questa linea, ma con un apporto proprio: propone un confronto diretto fra due insiemi testuali contrastanti, i sermoni mendicanti e la *Vita Christi*, mediante una lettura filologica, simbolica e lessicale del vocabolario curativo. Non si limita a documentare la presenza di certi termini, ma ne evidenzia la funzione dinamica all'interno della costruzione discorsiva della salvezza. La parola non dice la grazia: la compie.

3. Metodologia e corpus

Per l'analisi del lessico medico-spirituale nei testi tardo-medievali il presente studio adotta una metodologia comparativa e simbolico-filologica, concentrandosi sul funzionamento dottrinale, retorico e affettivo di termini chiave all'interno di due modelli discorsivi distinti: quello penitenziale della parola pubblica e quello contemplativo della parola scritta.

Il corpus analizzato è composto da: una selezione di sermoni di Giordano da Pisa (*Quaresimale Fiorentino*), Bernardino da Siena (*Prediche volgari*) e san Vincenzo Ferrer (*Sermons*), scelti principalmente per la ricorrenza e la densità delle metafore curative; e i capitoli della *Vita Christi* di Isabel de Vilena dedicati alla Passione, in volgare valenzano e destinati a una comunità femminile claustrale, la cui scelta si basa sulla ricchezza metaforica e sulla funzione spirituale del lessico medico nella contemplazione affettiva.

L'analisi si avvale degli strumenti della filologia storica e della critica del

¹³ Walker Bynum, *Wonderful Blood*.

¹⁴ McNamer, *Affective Meditation*, 3.

¹⁵ Carruthers, *The Book of Memory*, 166-73.

¹⁶ Ferragud, "Malaltia i pecat en la literatura medieval," 157-74.

discorso, ponendo particolare attenzione all'uso retorico e teologico delle immagini nei testi selezionati. A supporto di questa prospettiva, vengono utilizzate anche risorse digitali per la mappatura lessicale (*Voyant Tools*), impiegate esclusivamente per individuare e visualizzare la frequenza e la distribuzione dei termini chiave.

Il confronto si basa su una lettura qualitativa e intensiva dei passaggi in cui il linguaggio terapeutico assume valore simbolico e strutturante all'interno dei rispettivi modelli discorsivi. La selezione delle fonti non ambisce all'eshaustività, ma risponde a un criterio paradigmatico: i testi analizzati illustrano due modalità divergenti, ma complementari, di attivare e rimodulare una comune eredità simbolica. Nella predicazione mendicante, la parola guarisce attraverso la ferita; nella letteratura devozionale, attraverso la fragranza e la consolazione. In entrambi i casi, la metafora medica non è un mero ornamento, ma una struttura generativa del discorso spirituale.

4. *Il lessico medico della conversione: chirurgia spirituale nella predicazione mendicante*

La predicazione mendicante tra XIII e XV secolo sviluppò un regime discorsivo fondato sull'urgenza della conversione morale, articolato in gran parte attraverso metafore della malattia e della cura. In questa economia simbolica, l'anima è concepita come un corpo infettato dal peccato, il cui trattamento richiede diagnosi precise e terapie amare. Il linguaggio non mira a consolare né ad addolcire: mira a ferire per guarire, a purgare per correggere. Il sermone diventa così un atto chirurgico, e il predicatore un medico spirituale che applica, tramite la parola, incisioni simboliche sulla coscienza dell'uditorio.

Questo modello trova una formulazione particolarmente densa nell'opera di Giordano da Pisa. Nel suo *Quaresimale Fiorentino*, l'anima peccatrice è descritta come un *corpo dell'anima* invaso da una *febre continua*. Il peccato è paragonato alla febbre; così come i medici credono che la febbre sia un umore putrefatto, allo stesso modo la febbre dell'anima, il peccato, conduce alla morte eterna. La corruzione ha origine dalla tentazione del demonio e, quando questo accade, bisogna ricorrere all'aiuto divino. La medicina contro questo male è la preghiera, considerata l'antidoto contro il veleno della vipera. La preghiera è, in modo analogo, il rimedio efficace contro il veleno del demonio.¹⁷

Molte sono le malattie del mondo e, per questo motivo, Cristo prescrisse le vere medicine. Dai peccati originano malattie, chiamate da Giordano da Pisa *reliquie*: due superiori, intelletto e volontà, e due inferiori, concupiscenza e malattia in senso stretto. Contro le 7 malattie Cristo ha stabilito la medicina universale, i 7 sacramenti, tra i quali il matrimonio è, per Giordano, il rimedio

¹⁷ Giordano da Pisa, *Quaresimale Fiorentino*, 224.

contro la concupiscenza:¹⁸ la parola di Cristo è, di conseguenza, medicina per tutti i mali, ma soprattutto per affrontare le tentazioni del demonio; è come la teriaca contro il più grande veleno, quello della vipera:

*La medicina contra questo è l'orazione, avegna ch'ella sia medicina a tutte le cose, ma spezialmente contra le tentazioni del demonio. Sì come dell'utriaca fine, la quale è contra ogni veleno, ma più contra il più pessimo veleno, cioè de la vipera [...] e però dovremmo vesarla spesso, ch'ella è il sommo rimedio, ché questo è troppo grande pericolo, quello del nemico.*¹⁹

Per l'uomo malato le medicine sono un grande rimedio per tutti i mali corporali; altrimenti, quando ormai è morto, le medicine e i medici non servono a nulla, poiché il tempo per ritornare in vita è già trascorso. Così anche i peccatori, che per la loro cattiva volontà cadono in peccato mortale, possono evitare questo destino soltanto con il rimedio della confessione, a condizione che vi sia dolore e contrizione. Solo in quel momento Cristo può guarire il peccato mortale o agire come autentico medico spirituale.²⁰

La confessione è dunque necessaria per guarire dai peccati, poiché genera maggiore purezza e più devozione. Questa affermazione viene illustrata mediante l'esempio di un malato di milza o di stomaco che si rivolge al medico: il malato deve spiegare i sintomi della sua malattia affinché il medico possa curarlo; allo stesso modo, il sacerdote rappresenta il medico nella confessione, come immagine di Cristo.²¹

Come esempio di aver sperimentato il dolore corporeo e mentale di tutta l'umanità, nel Sermone LXXX dedicato alla Passione di Cristo, che inizia con il tema *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Mt 26, 38), viene spiegato in modo metaforico che Cristo è la medicina generale per tutti i mali e le malattie del mondo fino alla fine dei tempi.²² Questa sequenza, puntura e sollievo, esprime la pedagogia mendicante: l'ascoltatore deve percepire il dolore della verità prima di beneficiare della sua grazia.

Nelle prediche di Bernardino da Siena, l'uso delle metafore mediche risponde a una volontà profondamente pastorale: risvegliare la coscienza dell'ascoltatore, mostrargli la gravità del peccato e condurlo alla conversione. Il suo linguaggio non è dolce né contemplativo, come quello di Isabel de Villena. È piuttosto incisivo, concreto, moralmente urgente. È un discorso in cui l'anima è chiamata a guarire, non attraverso il conforto affettivo, ma mediante il riconoscimento della propria corruzione interiore e della necessità di restituire ciò che è stato infranto.

Questo approccio si manifesta chiaramente in numerosi passaggi delle prediche (a titolo di esempio concreto, nei sermoni XXXVIII, XLI e XLIII),

¹⁸ Giordano da Pisa, 381.

¹⁹ Giordano da Pisa, 226-7.

²⁰ Giordano da Pisa, 135.

²¹ Giordano da Pisa, 104.

²² Giordano da Pisa, 383.

dove il corpo e la malattia diventano specchio dell'anima e delle sue deviazioni. La metafora medica non è fine a sé stessa: serve a esortare alla conversione mediante immagini riconoscibili, tratte dall'esperienza fisica e quotidiana del dolore, della cura, della vecchiaia o della guarigione. Lo si nota già nel sermone XXXVIII dove Bernardino afferma:

Io dirò così qui, come io ho detto in altri paesi inverso quelli che hanno ragunata la robba di mal guadagno. Idio dice a questi tali: 'Se tu ripieno? Elli bisogna che tu i purghi'. Udisti voi mai quello che bisogna a qui è ripieno? Egli bisogna a chi è ripieno di mali omori, argomenti, cristeri, acciò che si purghino dentro.²³

Qui si ricorre a una precisa struttura di conversione: il male non si contempla, si espelle; il disordine non si accetta, si corregge. Il verbo *purgare*, d'origine medica, evoca l'espulsione di ciò che contamina l'interno. La ricchezza mal guadagnata è trattata come un'infezione spirituale, da estirpare con rigore. Non si tratta di castigo, ma di una forma di giustizia interiore: chi ha violato l'equilibrio, deve ristabilirlo attraverso una 'cura' morale.

Nel sermone XLI Bernardino insiste sul ruolo della *limosina* come forma superiore di medicina:

Vuoi vedere come la limosina ti fa guarire de le infermità? Or mira come tu suoli fare quando tu hai una infermità. La prima cosa che tu fai, si manda per lo medico; e dico che tu fai bene, ché tu hai, subito detto: "Honora medicum propter necessitatem". [...] Ma io ti dico che tu potresti anco fare meglio che tu non fai: che ogni piccolo male che tu hai, subito corri al siroppo e a la medicina. Vuoi tu guarire più ratto? Or corre a la limosina.²⁴

In questo passo, l'autore non nega il valore della medicina umana, ma la integra in una gerarchia più alta: la vera guarigione si ottiene solo se alla cura del corpo si accompagna un atto di carità. La *limosina* viene descritta non come gesto generoso, ma come cura immediata e più efficace, simile a un farmaco spirituale d'urgenza. L'analogia tra medico fisico e carità cristiana è esplicita: l'uomo deve *correre* alla *limosina* come al rimedio salvifico. Il tono è diretto, energico, ma l'intento è salvifico.

Qui la malattia diventa uno strumento tardivo di redenzione. Anche in questo caso, il corpo malato è lo specchio di un'anima che ha rinviato troppo a lungo il proprio ritorno a Dio.

Un altro esempio significativo è quello della donna cieca, narrato sempre nella predica XLI:

Gionta a lui gli disse: "Io ho speso ciò ch'io avevo per avere il lume degli occhi: ogni cosa ho dato a medici e medicine". Allora costui le dimostra come ella poteva fare meglio che ella non fece: che se ella avesse dato a' povari di Dio per lo suo amore ciò che aveva dato a medici e medicine, che, come ella era pure inferma, sarebbe stata

²³ Bernardino da Siena, *Prediche volgari*, XXXVIII, 1100.

²⁴ Bernardino da Siena, XLI, 1215.

*guarita. [...] Vedendola costui in questa buona disposizione, tolse uno poco di sputo, e poselele in sugli occhi, e subito fu liberata.*²⁵

Il miracolo non è qui presentato come meraviglia gratuita, ma come segno visibile di una trasformazione interiore. La saliva, lo *sputo*, può apparire umiliante, ma richiama i gesti evangelici di guarigione. La donna riceve la vista solo dopo aver ammesso la propria mancanza e desiderato sinceramente rimediare. La grazia divina arriva per vie impensate, ma richiede disposizione d'animo e conversione del cuore. Diversamente da Isabel de Villena, per la quale la guarigione è spesso un atto di tenerezza quasi materna, Bernardino insiste sull'aspetto attivo, deciso e a volte scomodo della conversione.

Infine, un passaggio quasi clinico descrive la degradazione morale dell'avaro con linguaggio progressivo:

*Avendo fatto così gran tempo, in fine venendo invecchiando, cominciò a entrare in avarizia, dicendo seco medesimo: "Io veggo pure ch'io invecchio. Oh, s'io do ciò ch'io avanzo, e e' mi venisse el bisogno a me, non potendo guadagnare, come farei io? E entratogli nell'animo di non dare più cominciò a ragunare per sé. E istando in questo modo, parbe che dispiacesse a Dio, e che gli dicesse: 'Sì, che tu ti se' disperato di me, che credi ch'io non ti dia il tuo bisogno, e abandoni e poveri per ragunare! Io ti prometto che gli spenderai con molta tua pena, poi che tu non gli voui dare per limosina.' E va, e mandagli una malattia nel piè grandissima.*²⁶

La vecchiaia porta qui con sé una "malattia dell'anima", fatta di timore e chiusura. L'avarizia è vista come una patologia progressiva, che si insinua nella volontà e toglie lucidità spirituale. Non c'è condanna, ma constatazione: senza conversione, il cuore si indurisce. Bernardino da Siena accentua la consapevolezza del peccato e la necessità della restituzione: il suo linguaggio è performativo, serio, a volte severo, ma sempre orientato alla salvezza.

Questa pedagogia sensoriale trova eco anche nei testi di san Vincenzo Ferrer. Nei suoi *Sermoni*, egli struttura il discorso come una vera e propria terapia sistematica: a ogni peccato corrisponde una medicina.²⁷ Secondo san Vincenzo, Gesù Cristo si mostra come un buon medico e agisce proprio come tale: assume i modi tipici dei medici quando vuole guarire il peccatore. In pratica, quando un medico vuole guarire un malato, per prima cosa desidera vedere se il malato si trova in una casa oscura; subito fa accendere una candela, la prende in mano, va dal malato e gli guarda il volto. Allo stesso modo, fa Gesù Cristo quando vuole guarire un malato:

²⁵ Bernardino da Siena, XLI, 1215.

²⁶ Bernardino da Siena, XLI, 1215-6.

²⁷ Si veda a questo punto Ferragud e Olmos de León, "Galenisme i medicaments," 211-40. Questo studio analizza come san Vincenzo Ferrer abbia integrato concetti medici, in particolare del galenismo, nei suoi sermoni per spiegare contenuti teologici. Gli autori evidenziano l'uso di metafore mediche e riferimenti a trattamenti comuni dell'epoca, riflettendo l'intersezione tra medicina e religione nella predicazione medievale.

L'oli és medicinal, specialment oli de oliva, e serveix a moltes malalties; axí lo nom de Jesús, que a tota plaga és bo, si tu hi has devoció [...]. Com se farà aquest empastre? Ab lo senyal de la creu, nomenant lo nom de Jesús, emperò ab espau, pensant en la passió de Jesuchrist, devotament e calt, axí com fa lo metge.²⁸

Attraverso una spiegazione dettagliata e ben ordinata delle virtù e delle pratiche del medico professionale, san Vincenzo esemplifica il modo in cui Gesù Cristo agisce come medico: accende la luce della coscienza dei peccati; analizza il polso, cioè valuta il dolore o il pentimento per i peccati commessi; poi analizza l'urina, corrispondente alla confessione. Questa "urina", cioè la confessione, secondo la metafora, deve essere limpida, poiché i peccati vanno espressi chiaramente e senza omissioni. Allo stesso modo, come risultato del riconoscimento medico rappresentato dalla confessione, il buon medico prescrive una dieta.

Un'altra somiglianza con il tema di Cristo come medico riguarda l'aspetto stesso della sacra forma: il medico prescrive delle pillole, che spesso hanno colore nero, ma le ricopre con uno strato bianco, così che il malato vede solo la parte esterna. Allo stesso modo, quando si comunica, non si vede il corpo di Cristo, perché, come un buon medico, Egli ha stabilito il miglior rimedio affinché nessuno percepisca di mangiare carne umana, ma sia consapevole solo della bianchezza della forma, tramite il mistero della transustanziazione che si compie nell'Eucaristia:

E Jesuchrist fa axí com lo bon metge, que quan ha en sa cura alguna bona persona, hom o dona, que és delicat, per tal que guaresca, ordonar li ha una purga de píllodes, que són comunament negres [...] Donchs, què fa lo metge? Per tal que no li done fasti, cobreles-li ab una òstia; e ell, quan la rep, veu la òstia, e no veu la negror, ne sent la sabor, e axí reb la purga, e après obra-li. Sus axí ha fet Jesuchrist. Oo, com és bon metge! Per tal que degú no se'n puga escusar de rebre'l, és cubert dins aquella blancor, car alguns ne haurien fasti de menjar carn de home; mas ell hi ha donat bon remey.²⁹

Contro i peccati capitali, l'antidoto sarà la confessione e il conseguente pentimento. La necessità della confessione si esprime in modo metaforico attraverso l'allusione al fiume Giordano, che il predicatore presenta come l'acqua salvifica che guarisce la lebbra del peccato, nello stesso modo in cui, secondo il racconto biblico di Re, 4, fu ordinato a un malato in peccato mortale di lavarsi nel fiume Giordano, che significa "fiume del Giudizio".³⁰

Questa visione trova sostegno nella teologia penitenziale della *cura animarum*, in cui il linguaggio ha funzione sacramentale: rende presente il male, lo espone, lo taglia, lo lava. Come ha osservato Michel de Certeau, la parola mistica e penitenziale non rappresenta l'esperienza: la produce nel corpo che l'ascolta.³¹ La confessione è un atto linguistico performativo: ciò che si dice, si espelle; ciò che si espelle, si guarisce. La stessa logica è descritta anche

²⁸ Vicent Ferrer, *Sermons*, II, 174.

²⁹ Vicent Ferrer, I, 260-1.

³⁰ Vicent Ferrer, V, 119-20.

³¹ de Certeau, *La fable mystique*, I, 28-31.

da Jean Leclercq, che definisce la medicina spirituale monastica come una trilogia: *veritas vulnerat, gratia sanat, confessio liberat*.³² La verità ferisce, la grazia guarisce, la confessione libera. Ma tutto comincia dal taglio: *veritas vulnerat*.

Il lessico medico nella predicazione mendicante non è un semplice ornamento, ma rappresenta l'impianto portante dell'intero discorso. Il peccato viene concepito come carne corrotta, la parola svolge il ruolo di coltello spirituale che incide per sanare, la confessione funziona come un processo di purificazione e drenaggio, e la salvezza si realizza attraverso la distribuzione eucaristica di un rimedio tanto amaro quanto indispensabile alla redenzione.

5. *La dolcezza che guarisce: linguaggio terapeutico e tradizione meditativa nella Vita Christi di Isabel de Villena*

La *Vita Christi* di Isabel de Villena, scritta in volgare valenzano verso la fine del XV secolo, si inserisce in una lunga tradizione di spiritualità affettiva di matrice francescana, influenzata dalla *meditatio vitae Christi* e dai modelli promossi dalla *devotio moderna*. In questo contesto, il lessico medico-spirituale, parte integrante dell'immaginario cristiano fin dai Padri della Chiesa, non scompare, ma viene riorientato verso registri di consolazione, contemplazione e dolcezza sacramentale.

A differenza del discorso predicativo mendicante, che spesso si avvale di una retorica esortativa e correttiva volta a provocare la conversione, il testo devozionale di Villena trasforma le medesime metafore mediche in segni di accoglienza spirituale. La parola non opera qui come ferita che ammonisce, bensì come balsamo che consola; non incita al pentimento pubblico, ma favorisce l'immersione privata nella passione del Salvatore. Il corpo del Cristo non è un campo di battaglia teologico, ma un *hortus conclusus* di profumi salvifici, accessibile mediante il desiderio e la lettura orante. La salvezza non è limitata, né selettiva: è sorgente inesauribile che si offre a chi si lascia immergere nel mistero. La piaga è piscina, il dolore è apertura, la contemplazione è immersione.

Questa teologia della dolcezza si radica in una lunga tradizione simbolica che attraversa la spiritualità occidentale e si declina, nel tardo Medioevo, attraverso figure di grande rilievo come Bonaventura e Ubertino da Casale. In questi autori, la meditazione sulla passione non si configura come strumento di terrore escatologico o ammonizione morale, bensì come itinerario affettivo verso l'unione amorosa con il Cristo sofferente. Bonaventura, nel *Lignum vitae*, invita il fedele a gustare la dolcezza della croce, accostandola ai sensi del corpo e dell'anima;³³ Ubertino, nell'*Arbor vitae crucifixae Iesu*, propone una

³² Leclercq, *L'amore della lettera*, 147-9.

³³ Bonaventura, "*Lignum vitae*," 79-87. Si veda in particolare la parte II, dove la contemplazione sensibile delle membra di Cristo è presentata come via mistica.

mistica narrativa costruita su un crescendo di compassione sensoriale, dove la contemplazione delle piaghe diventa accesso diretto all'amore divino.³⁴ La *Vita Christi* di Isabel de Villena raccoglie e riformula questa eredità in chiave mariana e letteraria, adottando un lessico profumato, sensuale e terapeutico. La narrazione della passione non è mai negazione del dolore, ma trasfigurazione affettiva: il sangue diventa rugiada, le piaghe si fanno fonti, le lacrime unguenti. Il dolore non separa: unisce. La croce non condanna: consola. L'umanità di Cristo non incute timore, ma ispira tenerezza. In questo orizzonte, il linguaggio stesso si trasforma: assume la forma del balsamo, del profumo, del gesto di cura. Il Cristo della *Vita Christi* non è un giudice, ma un amante compassionevole, la cui carne ferita genera la possibilità della salvezza.

La logica della dolcezza non implica una fuga dal reale, né una sublimazione estetizzante della sofferenza: al contrario, essa attraversa il dolore per giungere alla pace, secondo una pedagogia affettiva che punta alla trasformazione del cuore. Come mostra Caroline Walker Bynum, la teologia affettiva femminile del tardo Medioevo non banalizza la sofferenza, ma la incarna in linguaggi che curano: le donne non negano la croce, ma ne cambiano la temperatura.³⁵ È precisamente questo cambio di temperatura, dal gelo del timore alla tepidezza dell'amore, che costituisce la cifra del discorso devoto di Villena.

La *Vita Christi* non si oppone frontalmente alla predicazione mendicante, ma la rilegge attraverso una lente diversa: quella della carezza. Dove il sermone incide, il testo consola; dove l'omelia punge, la meditazione accoglie. In entrambi i casi, la parola salva. Ma nella *Vita Christi*, lo fa profumando.

³⁴ Mentre nella tradizione spirituale di Ubertino la piaga del costato di Cristo è descritta come una ferita fiammeggiante, luogo di passione redentrice e apertura dolorosa verso l'amore divino, Villena ne riformula l'immaginario attraverso un lessico sensoriale e terapeutico: la *nafra gloriosa* si trasforma in *botiga d'especieria*, deposito di fragranze e luogo di rifugio. La lacerazione, anziché ardere, profuma. In altra sede ho mostrato come la *Vita Christi* assimili l'intensità affettiva della tradizione ubertiniana, ma ne moduli il tono secondo una teologia della dolcezza, dove la contemplazione della passione non è più invito al timore, bensì via di accoglienza e guarigione. La piaga, in questo nuovo contesto, non separa l'anima da Dio ma la attira con soavità mistica, segnando così una transizione dal linguaggio penitenziale a una grammatica devota femminile e mariana. Si veda Peirats, "Aquesta nafra gloriosa és botiga d'especieria," 71-87. Per quanto riguarda il testo critico dell'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale, risulta particolarmente significativa la lettura dell'articolo di Daniele Solvi, attualmente uno degli studi più sistematici sullo stato della tradizione testuale e sulla necessità di una nuova edizione critica: Solvi, "Verso un'edizione critica dell'*Arbor vite*," 59-85. Solvi analizza con rigore filologico i limiti dell'edizione quattrocentesca e la complessità della tradizione manoscritta, soffermandosi in particolare sul ms. 88 della Biblioteca Capitolare di Valencia. Lo studio affronta inoltre questioni legate a interpolazioni, errori di trascrizione e attribuzioni erranee (come nel caso della preghiera *Absorbeat*, spesso erroneamente attribuita a Francesco d'Assisi). Il contributo si inserisce nel quadro di un progetto di edizione critica promosso dalla SISMEL, proponendo una metodologia che coniuga l'analisi filologica con la lettura dottrinale dell'opera.

³⁵ Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 82.

6. *Un lessico, due funzioni: correzione e consolazione nel linguaggio curativo tardo-medievale*

Il lessico terapeutico che attraversa i testi spirituali del tardo Medioevo non è un vocabolario marginale, né un campo semantico secondario. Al contrario, si configura come un nucleo simbolico strutturante che attraversa i generi, accomunando autori, tradizioni e culture teologiche diverse. Tuttavia, l'effetto prodotto da questo lessico dipende dalla scena discorsiva in cui si attiva: la stessa parola può ferire o consolare, correggere o avvolgere, provocare il pianto o generare tenerezza.

Per i predicatori mendicanti, la parola è medicina amara: penetra come un unguento forte, apre la piaga del peccato per permettere la guarigione attraverso la confessione. L'efficacia è fondata sulla diagnosi e sull'urgenza. Come ha mostrato Carlo Delcorno, la predicazione pubblica si configura come uno spazio retorico fortemente performativo, dove il predicatore agisce sul corpo collettivo della comunità come un medico sulle membra del singolo: ciò che viene detto deve operare (verbo frequente nei sermoni), non solo istruire.³⁶

Nella *Vita Christi* di Isabel de Villena, la stessa rete lessicale è impiegata con intenzione radicalmente diversa. Le parole non sono taglienti, ma avvolgenti; non incitano all'espulsione, ma alla comunione. Le ferite di Cristo non sanguinano per ammonire: profumano per consolare. Il dolore è sempre presente, ma trasfigurato. Villena mobilita lo stesso patrimonio linguistico della predicazione, ma lo reinventa in funzione contemplativa e affettiva.

Nel capitolo 220, Villena presenta il costato aperto di Cristo come luogo di guarigione aromatica.³⁷ La Madre di Dio, nell'ampio lamento pronunciato sul petto e sulla piaga del costato aperto del suo Figlio, dove abbondano le esclamazioni di dolore e la metafora continuata che diventa allegoria, qualifica innanzitutto il suo petto trafitto dalla lancia come una bottega di spezie, in cui si trovano i cordiali o rimedi, i medicinali necessari per la guarigione di tutte le malattie del mondo. Le medicine che sgorgano dal petto di Cristo sono le virtù. Il suo costato aperto ha mostrato ricchezze, e il tesoro del suo cuore

³⁶ Delcorno, *La predicazione nel Medioevo*, 75-8.

³⁷ *Oh, Fill meu, que aquesta nafra gloriosa és botiga d'especieria! Ací es troben los singulars cordials e medecines a guarir tota natura de malalties; e per ço, Senyor, nengú no pereix sinó qui a vós acostar no es vol. ¡Oh, ànimes devotes! ¡Mirau quant excés d'amor e caritat vos ha hagut lo meu tan amat Fill! Patet archanum cordis per foramina corporis. Car, obrint lo seu costat, vos ha mostrat les riqueses e tresor del seu misericordiós cor, qui és ple de dolçor e clemència e de suavitat inestimable. Quam excusationem habet qui in odorem unguentorum horum non currit. ¡Oh, de quant serà culpable qui aquesta singular olor e dolçor de preciosos unguents no sent ne en té cura! Aquest és l'hort tancat e la font sagellada que Salamó véu quant dix: Ortus conclusus, fons signatus. La porta d'aquest hort és verdader menyspreu de totes coses que al cos poden dar delit, car nunca l'ànima reposara dins aquest hort fins l'hom de tot haja avorrit si mateix e ses pròpies voluntats. Lo sagell d'aquesta dolça font s'empenya en aquella cera gomada de vera devoció que fa regalar l'ànima en que es troba e aparéixer en ella aquelles armes del rei crucificat, emprentades e pintades per contínua recordació. ¡Oh, que aquesta és la piscina on guareixen los malalts, no solament un, ans infinits! Negú no hi entra ab verdadera fe que tantost no guareixca* (Isabel de Villena, 452).

pieno di clemenza è definito con le immagini di *hortus conclusus* e *fons signatus*. La porta di questo giardino chiuso è il disprezzo delle azioni superflue che danno piacere al cuore, per cui l'anima non potrà mai riposare in questo giardino finché non avrà rinunciato alla vanità del mondo; il sigillo della fonte si imprime con la cera della devozione. Il petto è anche la piscina in cui sono guariti tutti i malati che dimostrano vera fede.

Pertanto, in questa serie di metafore, il petto di Cristo è, per la Madre di Dio, armadio di tesori divini, bottega di spezie, armadio di medicina, tesoro di clemenza, giardino chiuso la cui porta è il disprezzo della superfluità del mondo, fonte sigillata con la cera della devozione e piscina curativa dei malati.

La metafora del *Christus medicus* si estende anche ai suoi seguaci: appena risorto Cristo, conferisce loro la facoltà di diventare “medici spirituali e corporali”, al fine di curare ogni malattia.³⁸ Oltre al medico spirituale, che guarisce chi si avvicina con pentimento e devozione autentica, nella *Vita Christi* il tema si applica anche agli apostoli, come successori di Cristo. È inoltre da sottolineare che, nell'apporto originale che si riscontra nella *Vita Christi* rispetto alla tradizione delle vite di Gesù, per la maggiore rilevanza attribuita alla figura femminile, la metafora di Cristo medico e quella della Madre di Dio, considerata come “medichessa dell'umanità”, mediatrice e modello di perfezione da seguire per le monache, raggiungono il massimo grado di specificazione. Le religiose, essendo donne, saranno curate in primo luogo dalla Vergine, che dovranno imitare nelle virtù.

Il testo non mira a generare impressione drammatica, ma a trasportare il lettore in un'esperienza contemplativa sensoriale. La ferita è una bottega: un luogo in cui si elabora, si misura e si distribuisce la medicina per l'anima. Non c'è sangue, ma essenza; non c'è urgenza, ma invito. Il sangue stesso è trasfigurato: diventa essenza, liquore spirituale, aroma salvifico. Questa trasmutazione è teologicamente fondata sulla lettura mistica della Passione come dono affettivo. Non si tratta di negare il dolore, ma di trasformarlo in linguaggio di cura. La ferita non punisce: abbraccia. La piaga di Cristo diventa cibo per la mente, unguento per la memoria, fonte di gioia. La dolcezza non è qui allegoria ma struttura: è ciò che permette all'anima di assorbire la grazia. Come ha osservato Sarah McNamer, la meditazione affettiva si fonda su una dinamica precisa: sentire equivale a conoscere; essere toccati equivale a essere guariti.³⁹

Non vi è qui alcuna urgenza penitenziale: la salvezza si offre come aroma da inalare lentamente. Questa dinamica non è nuova. Già nella *Meditatio vitae Christi* – opera attribuita tradizionalmente a Giovanni de Caulibus, sebbene questa paternità sia oggi oggetto di ampio dibattito⁴⁰ – si legge che il lettore deve lasciarsi penetrare dalla dolcezza del sangue del Salvatore, che

³⁸ *E vull que siau metges espirituals e corporals, car ab lo sol tocament de les mans vostres guar reu tota natura de malalties* (Isabel de Villena, 506).

³⁹ Isabel de Villena, 578.

⁴⁰ Si veda l'introduzione di Montefusco all'edizione del volgarizzamento del codice parigino, “*Le Meditationes Vitae Christi*.”

è più fragrante di ogni unguento.⁴¹ La *Vita Christi* si inserisce in questa linea tradizionale, ma ne intensifica e personalizza il simbolismo della dolcezza, trasformando la narrazione in uno spazio terapeutico e liturgico in cui leggere diventa un atto sacramentale.

L'opposizione tra correzione e consolazione non è rigida, ma funzionale. Il sermone è pronunciato in pubblico, per svegliare la coscienza e purificare il corpo collettivo. Il testo devozionale è scritto per la lettura privata, spesso monastica, e punta alla trasformazione silenziosa e sensoriale dell'interiorità. È lo stesso lessico, ma diverso il destinatario, diversa la temperatura affettiva. Il confronto lessicale lo conferma. Nei sermoni di Bernardino e di Ferrer, termini come *pus*, *confessió*, *penitència*, *dolor* si trovano in vicinanza sintattica con *vomitar*, *purgar*, *orina*, *infecció*. In Villena, le parole come *dolçor*, *ungüent* compaiono accanto a *consolació*, *piscina*. È una differenza sistemica, non occasionale.

Allo stesso tempo, la letteratura e la spiritualità mistica femminile del tardo Medioevo testimoniano la capacità di integrare entrambi i registri nel medesimo testo o autrice. Un esempio emblematico è quello di Caterina da Siena, che unisce alla tenerezza e compassione per Cristo e per le anime un linguaggio forte di ammonizione, incisione spirituale e riforma interiore. La sua opera mostra come, anche nella scrittura devozionale femminile, la dolcezza e la severità possano coesistere, offrendo un modello di retorica spirituale complesso e plurale.⁴²

Dal punto di vista semiotico, si potrebbe dire che il sermone codifica il peccato come oggetto da espellere e la parola come agente di rottura. Il testo devozionale codifica invece la parola come sostanza da assorbire, e il peccato come distanza da colmare attraverso l'amore. Come ha osservato Mary Carruthers, la lettura spirituale è medicina della memoria: un processo lento di sedimentazione sensoriale e simbolica che guarisce interiorment.⁴³ Il dolore contemplato, quando è immerso in un linguaggio di dolcezza, produce identificazione e trasforma.⁴⁴

Il lessico curativo tardo-medievale opera su due scenari: quella dell'urgenza penitenziale e quella della dolcezza contemplativa. In entrambi i casi, la parola è medicina. Ma nel primo caso guarisce pungendo; nel secondo, guarendo con fragranza.

⁴¹ *Meditationes Vitae Christi*, a cura di Stallings-Taney.

⁴² In particolare, nella ricezione iberica e nelle traduzioni catalane della sua agiografia, si evidenzia come il culto di Caterina abbia veicolato sia valori di carità e cura, sia un ideale di fermezza e azione profetica, confermando la pluralità di strategie retoriche e spirituali impiegate nella tradizione mistica femminile del Quattrocento. Si vedano Peirats, "Traduzione e trasmissione," 61-79 e Bartolomei Romagnoli, "Il francescanesimo femminile," 11-85.

⁴³ Carruthers, *The Book of Memory*, 158-73.

⁴⁴ McNamer, *Affective Meditation*.

7. Cartografia lessicale del vocabolario terapeutico

L'analisi del lessico curativo nei testi spirituali del tardo Medioevo può essere ulteriormente approfondita attraverso una lettura cartografica: una mappatura semantica che non si limiti alla registrazione delle occorrenze, ma che esplori le relazioni, le ricorrenze sintattiche e le costellazioni affettive che legano certi termini tra loro. In questa sezione si propone una riflessione qualitativa e comparativa tra il vocabolario terapeutico impiegato nella predicazione mendicante e quello utilizzato nella *Vita Christi* di Isabel de Villena, evidenziando la coerenza simbolica e la funzione dottrinale divergente di parole apparentemente identiche.

Nel corpus dei sermoni di Bernardino da Siena, Giordano da Pisa e san Vincenzo Ferrer, termini come *penitença*, *confessió*, *purga*, *ua*, *pus*, *dolor*, *infermetat* o *medicina* si collocano in contesti fortemente prescrittivi. La parola *remey*, ad esempio, non è mai associata alla dolcezza o alla grazia, bensì al pentimento doloroso, alla pratica della confessione intesa come evacuazione del peccato. La guarigione è presentata come effetto di una disciplina, frutto di uno sforzo, e spesso accompagnata da immagini che rimandano alla fisiologia più concreta, come nel caso di san Vincenzo Ferrer e dell'immagine secondo cui l'urina si collega alla confessione, la quale deve essere limpida affinché possa avvenire la guarigione.

Il linguaggio devoto della *Vita Christi* opera in modo inverso. Le stesse parole, *remey*, *espècies*, *ungüent*, *dolçor*, *guarir* si situano all'interno di una semantica dell'accoglienza e della grazia. Il dolore non ammonisce: consola. Il sangue non spaventa: profuma. La piaga non punisce: invita. Il lessico stesso produce un ambiente affettivo distinto. La parola *ungüent* non rimanda all'unzione degli infermi, né alla chiusura delle ferite, ma all'esperienza dell'amore divino: *iOh, de quant serà culpable qui aquesta singular olor e dolçor de preciosos ungüents no sent ne en té cura!*.⁴⁵ Il lettore non viene obbligato a pentirsi: viene invitato a lasciarsi curare. E la cura non è imposta: è ricevuta. Questo stesso termine, *remey*, è impiegato nei sermoni con un'intenzione correttiva.

Il contrasto si rivela dunque nel modo in cui le parole si aggregano. Nella predicazione, il lessico curativo è accompagnato da immagini di sforzo, controllo, evacuazione. Nella letteratura devota, le stesse parole si legano alla quiete, al gusto, alla fragranza. È un'intera cosmologia simbolica a cambiare.⁴⁶

⁴⁵ Isabel de Villena, 452.

⁴⁶ Si veda Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 279.

8. *L'anima come corpo curabile: medicina della contrizione e linguaggio della consolazione*

I discorsi spirituali del tardo Medioevo concordano nel concepire l'anima non come entità astratta, bensì come corpo interiore, vivo e vulnerabile, che può ammalarsi, corrompersi e, soprattutto, essere curato. Tanto i predicatori mendicanti quanto l'autrice della *Vita Christi*, Isabel de Villena, condividono questo principio, ma lo sviluppano attraverso linguaggi e finalità differenti. L'anima è rappresentata come soggetto da trattare, e la parola, orale o scritta, agisce come veicolo efficace di quella cura. Tuttavia, mentre la predicazione attiva una medicina della contrizione, centrata sulla diagnosi del peccato e sulla sua espiazione mediante la sofferenza volontaria, la letteratura devozionale configura un'esperienza di trasformazione fondata sul desiderio, la dolcezza e la contemplazione.

La medicina della contrizione, così come viene articolata da predicatori quali Giordano da Pisa, Bernardino da Siena o san Vincenzo Ferrer, si costruisce attraverso immagini verbali che descrivono l'anima in termini di infezione e disordine morale. Il predicatore si pone come terapeuta che, per mezzo della parola, estrae il male latente. Giordano da Pisa, pur riconoscendo che il male può assumere diverse forme e può chiamarsi con una terminologia ampia, sostiene che vi è una sola grande malattia che toglie la salute all'anima, ed è il peccato:

*a questo modo il peccato, però che toglie la sanità de l'anima e ogne infertà d'anima è peccato, si ha molti nomi nella Scrittura [...] e potrebbe avere tanti nomi quante sono le nfermitadi, e tutto è verissimo [...] il peccato è via a morte, come la febre.*⁴⁷

La *Vita Christi* di Isabel de Villena offre un paradigma alternativo. L'anima non è descritta come corpo da disinfettare, ma come spazio sensibile da trasformare. Le ferite di Cristo non sono oggetto di ammonizione, bensì luogo di attrazione mistica. Nel capitolo 220, il sangue che fuoriesce dal costato è un liquore aromatico, un cordiale per la cura di ogni infermità. Il lettore non è posto davanti a una scena cruenta, ma immerso in una simbologia di dolcezza e intimità affettiva.

*iOh, tots aquells qui en delits de menjar haveu ocupat la vida vostra! Veniu e feu dolorós plor de la mort d'aquest Senyor, tan abstinent que, en lo extrem de la sua mort, d'aigua ha passat fretura, no podent haver una gota per a refrescar l'assedegada boca sua, e, en les acerbissimes dolors sues, fel li han donat per restaurant.*⁴⁸

La parola, in questo modello, non punge: nutre. Entrambi i discorsi condividono la premessa che l'anima debba essere curata. Ma divergono profondamente nel modo di somministrare la cura. La predicazione mendicante

⁴⁷ Giordano da Pisa, XLIII, 221.

⁴⁸ Isabel de Villena, cap. 221, 453.

interviene con urgenza, mira a incidere, a espellere. Il testo devozionale, al contrario, agisce con delicatezza: unge, profuma, consola. Dove il primo modello propone la confessione pubblica, il secondo offre una trasformazione interiore attraverso il desiderio.

L'analisi lessicale supporta questa distinzione. L'uso di *Voyant Tools* ha rilevato che i termini terapeutici più significativi – *remey*, *ungüent*, *espècies*, *dolçor*, *penitència*, *vòmits*, *urina*, *pus* – compaiono 206 volte nella *Vita Christi* e 246 nei sermoni mendicanti. Tuttavia, la distribuzione interna rivela una netta polarizzazione semantica: i sermoni privilegiano un lessico di decomposizione corporea e ammonizione (*penitència*, *dolor*, *vòmits*, *pus*), mentre il testo devozionale articola un campo sensoriale centrato sulla dolcezza e sul nutrimento spirituale (*ungüent*, *remey*, *espècies*, *cordial*, *dolçor*).⁴⁹

Il lessico non è neutro: struttura una teologia. Nei sermoni, la parola ferisce per guarire. Nella *Vita Christi*, imbalsama per trasformare. In entrambi i casi, l'anima è concepita come corpo curabile, ma il gesto della cura segue due grammatiche distinte: quella della contrizione e quella del conforto.

9. Implicazioni dottrinali: tradizione mistica, devotio moderna e sensibilità affettiva

Le differenze nell'uso del lessico curativo tra la predicazione mendicante e la prosa meditativa della *Vita Christi* non rispondono a una contrapposizione dottrinale, bensì a due registri spirituali e liturgici distinti, che condividono una radice teologica comune. Entrambi i discorsi attingono all'eredità patristica e francescana, ma attivano dimensioni diverse di tale tradizione, a seconda del contesto di ricezione, della finalità pastorale e del modello di relazione tra linguaggio e anima.

Nel caso dei predicatori mendicanti, la funzione terapeutica della parola si iscrive in una teologia della correzione, strettamente legata al valore sacramentale della penitenza. Tale impostazione, radicata nella riforma gregoriana e consolidata nella prassi pastorale tra XIII e XIV secolo, è rinforzata dall'enfasi francescana sull'esame dell'anima come condizione per la ricezione della grazia.⁵⁰ In questa linea, il predicatore agisce come medico non solo dell'individuo, ma del corpo collettivo. La predicazione, intesa come *praedicatio medicinalis*, è uno strumento di restaurazione ecclesiale.

L'immagine dell'anima come corpo malato, e della parola come medicina ammonitrice, affonda le radici nella tradizione patristica, da sant'Agostino a Origene, e trova una riformulazione intensa in autori come Bernardo di Chia-

⁴⁹ Analisi effettuata con *Voyant Tools* su corpus comparativo. Cfr. Sinclair e Rockwell, <https://voyant-tools.org>.

⁵⁰ Si veda Potestà, *La predicazione del tardo Medioevo*, 101-9.

ravalle e Bonaventura.⁵¹ Nei sermoni di Giordano da Pisa o di Bernardino da Siena, l'eredità agostiniana si combina con l'osservanza francescana, dando luogo a una spiritualità che attribuisce al dolore non solo un valore espiatorio, ma una forza terapeutica condivisa con Cristo.

La *Vita Christi* di Isabel de Villena si colloca in una linea parallela rispetto alla predicazione mendicante, radicata nella tradizione mistica affettiva e nella spiritualità della *devotio moderna*. Nata nei Paesi Bassi alla fine del XIV secolo, quest'ultima fu una corrente di riforma religiosa che, senza scardinare l'ortodossia ecclesiale, promuoveva la centralità della vita interiore, la lettura personale dei testi sacri, la meditazione quotidiana e una pratica devota fondata sulla tenerezza, l'umiltà e la sequela amorosa del Cristo sofferente.⁵² A differenza della retorica penitenziale dei pulpiti urbani, spesso improntata al timore escatologico e alla denuncia pubblica del peccato, la *devotio moderna* prediligeva un approccio silenzioso, fatto di introspezione, lacrime, lettura lenta (*lectio divina*) e imitazione affettiva.⁵³

In questo orizzonte si inserisce la *Vita Christi*, che condivide e rielabora i nuclei tematici e stilistici di testi come la *Meditatio vitae Christi*, opera pseudo-bonaventuriana diffusissima tra XIV e XV secoli.⁵⁴ Attribuita erroneamente a Bonaventura, la *Meditatio* offre un modello narrativo e meditativo costruito per favorire l'immaginazione empatica del lettore o della lettrice, guidandoli nella vita di Gesù non attraverso astrazioni teologiche, ma per mezzo di dettagli corporei, emozioni, silenzi e gesti.⁵⁵ Questo testo ha avuto un'enorme influenza sulla spiritualità femminile, come attestano le numerose volgarizzazioni, compendi e adattamenti che circolano in ambienti monastici e conventuali, soprattutto tra le clarisse.⁵⁶

Isabel de Villena si appropria di questo modello e lo riscrive alla luce della sua sensibilità letteraria e mariana: la narrazione evangelica diventa, nella sua opera, un percorso di immedesimazione affettiva mediato dalle figure femminili, prima tra tutte la Vergine Maria. La dolcezza non è qui una cifra stilistica, ma un metodo teologico: l'Incarnazione, la Passione e la Risurrezione sono contemplate non tanto come misteri da temere, ma come eventi da abitare, con il cuore e con i sensi. La parola non ammonisce, ma consola; non punisce, ma guida; non accusa, ma abbraccia.

Tuttavia, la *Vita Christi* non si limita a recepire tale orizzonte: lo rielabora da una prospettiva femminile claustrale, in cui il sensoriale non è contrapposto al dottrinale, ma integrato in una teologia della grazia esperita come

⁵¹ Si veda Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*; Bonaventura, *Lignum Vitae*.

⁵² van Dijk, "Devotio moderna," coll. 1100-3; John van Engen, *Devotio Moderna. Basic Writings*.

⁵³ van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life*, 69-91.

⁵⁴ Schlosser, "Meditatio Vitae Christi," coll. 820-2.

⁵⁵ *Meditatio vitae Christi*.

⁵⁶ McNamer, *Affective Meditation*, 89-128.

profumo e consolazione. La ferita di Cristo è *botiga d'especieria*, il sangue è un rimedio terapeutico, un cordiale per la cura di tutti i mali del mondo:

*iMirau quant excés d'amor e caritat vos ha hagut lo meu tan amat Fill! Patet archanum cordis per foramina corporis. Car, obrint lo seu costat, vos ha mostrat les riqueses e tresor del seu misericordiós cor, qui és ple de dolçor e clemència e de suavitat inestimable. Quam excusationem habet qui in odorem unguentorum horum non currit. ¡Oh, de quant serà culpable qui aquesta singular olor e dolçor de preciosos ungüents no sent ne en té cura!*⁵⁷

Tali immagini non sono decorative: esprimono un'antropologia affettiva che riconosce al lettore un ruolo attivo e ricettivo. Il lettore, o più spesso, la lettrice, non è convocato alla denuncia, ma alla trasformazione silenziosa.

Non vi è quindi contraddizione tra correzione e conforto, tra penitenza e contemplazione: vi sono due vie parallele che impiegano lo stesso campo simbolico con finalità distinte. In entrambi i casi, la medicina agisce: ma nel sermone incide, nel testo devozionale consola. Il verbo cura in ogni sua forma, purché pronunciato nella logica della salvezza. Occorre infine ricordare che, pur nella distinzione tra i due registri, in determinate situazioni storiche e autoriali essi possono sovrapporsi, interagire o influenzarsi reciprocamente, dando luogo a soluzioni ibride che rispondono alle esigenze spirituali e pastorali del pubblico e degli autori.

10. *Confronto lessicale: analisi quantitativa e modelli spirituali divergenti*

L'applicazione di strumenti di analisi digitale come Voyant Tools ha permesso di confermare empiricamente quanto già suggeriva l'analisi simbolica: la distribuzione lessicale nei due *corpora* risponde a due modalità radicalmente differenti di concepire il rapporto con l'anima. Nella *Vita Christi*, termini come *remey*, *ungüent*, *espècies*, *dolçor* e *bàlsam* dominano il campo semantico della guarigione affettiva. Nei sermoni mendicanti, al contrario, prevalgono termini come *penitència*, *dolor*, *vòmits*, urina o *pecat*, che strutturano un modello correttivo incentrato sul giudizio, la malattia e la paura.

Questo contrasto non si limita al simbolico: ha profonde implicazioni retoriche, teologiche e spirituali. Il lessico di Villena costruisce un'esperienza di immersione curativa, ricorrendo a metafore vegetali, sensoriali ed eucaristiche. Il sermone, invece, si struttura secondo la logica dell'ammonizione: taglia, purga, castiga. Da qui l'assenza pressoché totale del termine *ungüent* nei sermoni, a fronte della totale assenza di *vòmits*, *pus*, *foç* o *urina* nella *Vita Christi*. Ogni parola risponde a un orizzonte spirituale: uno profuma, l'altro ferisce.

⁵⁷ Isabel de Villena, cap. 220, 452.

Tabella 1. Frequenza dei principali termini terapeutici

termine	<i>Vita Christi</i>	sermoni mendicanti
<i>Guarir</i>	22	15
<i>Ungüent</i>	19	3
<i>Cordial</i>	14	3
<i>Naïra</i>	11	17
<i>Dolçor</i>	12	0
<i>Bàlsam</i>	9	2
<i>Remey</i>	23	6
<i>Medecina</i>	21	12
<i>Espècies</i>	12	1
<i>Perfumar</i>	9	1
<i>Piscina</i>	7	0
<i>Dolor</i>	14	23
<i>Penitència</i>	6	28
<i>Malaltia</i>	12	15
<i>Vòmits</i>	0	21
<i>Urina</i>	0	11
<i>Pus</i>	0	8
<i>Foc</i>	0	10
<i>Cauteri</i>	0	6
<i>Pecat</i>	1	26

Il totale delle occorrenze dei venti termini più rilevanti è di 206 per la *Vita Christi* e 246 per i sermoni mendicanti.⁵⁸ Tuttavia, questo dato quantitativo non indica simmetria tematica, bensì una polarizzazione d'uso legata alla diversa concezione della cura spirituale. La prevalenza numerica nel *corpus* predicativo non si traduce in una densità semantica omogenea. I sermoni concentrano il loro lessico attorno al peccato (*pecat* = 26), alla penitenza (*penitència* = 28), al dolore (*dolor* = 23) e alle immagini fisiologiche (*vòmits*, *urina* = 40 occorrenze combinate). La *Vita Christi*, invece, articola il suo campo semantico attorno a concetti di guarigione sensoriale: *remey* (23), *ungüent* (19), *cordial* (14), *espècies* (12), *perfumar* (9).

Questo contrasto non è meramente stilistico: rivela due modi distinti di concepire la cura dell'anima. Il lessico medico nei sermoni funziona come discorso correttivo, orientato all'incisione morale, al riconoscimento doloroso del peccato e alla sua espiatione attraverso la penitenza. Nella *Vita Christi*, invece, lo stesso vocabolario diventa veicolo di consolazione, redenzione affettiva e trasformazione interiore. Lungi dall'essere un ornamento retorico, il linguaggio terapeutico incarna una vera e propria teologia dell'anima: in un caso, la parola ferisce per guarire; nell'altro, imbalsama per trasformare.

⁵⁸ Dati elaborati con *Voyant Tools*: <https://voyant-tools.org>

Tabella 2. Contrasto tra discorso predicativo e devozione interiore

<i>Dimensione</i>	<i>Predicazione mendicante</i>	<i>Vita Christi di Isabel de Villena</i>
Concezione dell'anima	Corpo malato per il peccato	Spazio delicato trasformabile dalla dolcezza divina
Modello di cura	Medicina della contrizione	Medicina del conforto
Immagine della ferita	Piaga che deve drenare il male	Botiga d'especieria, fonte di profumo
Ruolo del mediatore	Predicatore come chirurgo dell'anima	Testo come guida silenziosa e sacramentale
Natura del linguaggio	Ammonizione amara e correttiva	Fragranza verbale, conforto interiore
Tipo di partecipazione	Uditorio pubblico, penitenza orale	Lettura intima, meditazione affettiva
Funzione del lettore	Ascoltatore sollecitato al cambiamento tramite il dolore	Lettore accolto e trasformato dalla dolcezza del verbo
Tradizione teologica	Osservanza francescana, enfasi sulla correzione	<i>devotio moderna</i> , mistica dell'affetto e interiorità

Nonostante la polarizzazione semantica emersa dall'analisi dei due *corpora* è importante sottolineare che i risultati non riflettono una contrapposizione rigida o impermeabile fra i modelli spirituali della predicazione mendicante e della letteratura devozionale femminile. Piuttosto, la distribuzione dei termini e delle metafore mette in evidenza la straordinaria flessibilità e capacità di adattamento del linguaggio terapeutico tardomedievale a diversi orizzonti pastorali, liturgici e antropologici.

Ogni campo lessicale risponde, infatti, non solo a opzioni stilistiche o a preferenze retoriche individuali, ma incarna precise scelte teologiche, pedagogiche e affettive nel modo di concepire la cura dell'anima. Così, se nei sermoni la parola induce un processo di riconoscimento e correzione dolorosa, nel testo devozionale offre accoglienza, nutrimento interiore e una via esperienziale e sensoriale alla salvezza.

È comunque necessario ricordare che, pur nella distinzione delle due tradizioni discorsive, vi sono spazi di contaminazione e influenze reciproche: talvolta, nella letteratura mistica e nella produzione spirituale femminile (come nel caso di Caterina da Siena), coesistono registri di ammonizione e dolcezza, di rigore e compassione. Allo stesso modo, anche nel discorso predicativo possono emergere elementi di conforto e di redenzione sensibile, rispondendo alle esigenze del pubblico o del contesto.

In definitiva, la cartografia lessicale presentata conferma l'esistenza di modelli distinti ma interattivi di cura spirituale, in cui la parola svolge sempre una funzione generativa ed efficace, modulando le strategie di guarigione e trasformazione a seconda della scena liturgica, del destinatario e dell'intenzione teologica. Questa consapevolezza invita a superare visioni schematiche o polarizzate, per leggere la varietà dei discorsi come testimonianza della vitalità e della complessità della spiritualità tardo-medievale.

11. *Conclusion*

Questo articolo ha mostrato come il lessico terapeutico, lungi dall'essere un semplice ornamento retorico o una risorsa occasionale, costituisca una struttura profonda e dinamica del discorso spirituale basso-medievale, capace di modellare modalità anche intrecciate di vivere la redenzione. Attraverso l'analisi dettagliata della *Vita Christi* di Isabel de Villena e di una selezione rappresentativa di sermoni mendicanti, è stato possibile tracciare una vera e propria cartografia simbolica dell'anima: un'anima che può ammalarsi, ma che può anche essere curata, sia dalla ferita del giudizio sia dal balsamo del conforto.

Lo studio ha rivelato, con il supporto di strumenti digitali come *Voyant Tools* e grazie a una comparazione filologica e dottrinale, l'esistenza di due sistemi retorici e teologici distinti, che però impiegano lo stesso vocabolario medico per finalità divergenti: l'uno focalizzato sulla correzione dolorosa del peccato, attraverso immagini corporali forti; l'altro orientato alla dolcificazione affettiva della Passione, trasformata in fragranza e alimento sacramentale. Questo contrasto si manifesta sia nella selezione lessicale (*ungüent, remey, urina*), sia nel ruolo attribuito al lettore o all'ascoltatore, sia nei diversi modi in cui il linguaggio agisce sull'anima.

Il contributo specifico di questo lavoro consiste, innanzitutto, nell'aver offerto una lettura comparativa di discorsi religiosi costruiti su un medesimo campo lessicale ma proiettati verso funzioni spirituali distinte, attraverso analisi testuali puntuali ed esempi significativi. In secondo luogo, l'articolo propone una reale integrazione metodologica tra analisi simbolica, prospettiva teologica e trattamento empirico del linguaggio, istituendo così un dialogo tra analisi discorsiva ed ermeneutica affettiva.

Inoltre, suggerendo una lettura del testo devozionale come spazio terapeutico e liturgico, dove la pagina scritta diventa forma di guarigione interiore, il contributo invita a ripensare il ruolo della parola nella spiritualità basso-medievale, non semplicemente come veicolo dottrinale, ma come atto simbolico e performativo. La *Vita Christi* non si limita a essere specchio contemplativo: si configura come un dispositivo retorico e spirituale che restituisce all'anima la propria sensibilità curativa.

È opportuno sottolineare che i sistemi discursivi qui confrontati non sono compartimenti rigidi: talvolta entrano in dialogo, si sovrappongono o si influenzano reciprocamente, adattandosi alle esigenze spirituali e pastorali dei diversi pubblici e contesti. Questa consapevolezza rafforza la lettura della spiritualità tardo-medievale come universo vitale, permeabile e complesso.

Rimangono aperte diverse linee di ricerca: lo studio comparativo di questo lessico terapeutico in altre opere devozionali dell'area catalano-valenzana e l'indagine sul nesso tra linguaggio curativo e pratiche corporee della lettura e della meditazione in clausura. Ciò che risulta chiaro è che la medicina spirituale medievale non si esaurisce nell'allegoria: agisce pragmaticamente attraverso la parola. E questa parola, nei discorsi del Quattrocento, non solo istruisce, ma guarisce davvero.

Opere citate

- Agostino di Ippona. "Enarrationes in Psalmos." In *Patrologia Latina*, vol. 37, 1033-966. Paris: J.-P. Migne, 1845.
- Ambrogio di Milano. "De poenitentia". In *Patrologia Latina*, vol. 17, 589-605. Paris: J.-P. Migne, 1845.
- Austin, Jennifer L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra. "Il francescanesimo femminile dalle origini al Concilio di Trento." In *All'ombra della chiara luce*, 11-85. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2005.
- Bernardino da Siena. *Prediche volgari*, a cura di Carlo Delcorno. Milano: Rusconi, 1989.
- Bernardo di Chiaravalle. "Super Cantica Canticorum." In *Patrologia Latina*, vol. 183, 810-11; 847. Paris: J.-P. Migne, 1845.
- Bonaventura, "Lignum Vitae." In *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898.
- Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1991.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Bynum, Caroline Walker. *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Carruthers, Mary. *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Certeau, Michel de. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.
- Crivelli, Chiara. "La spiritualità come medicina dell'anima: lessico terapeutico nella predicazione mendicante." *Rivista di letteratura religiosa* 16 (2020): 51-78.
- Damiata, Mariangela. *Pietà e storia nell'Arbor Vitae di Ubertino da Casale*. Roma: Edizioni Studi Francescani, 1988.
- Delcorno, Carlo. *La predicazione nel Medioevo*. Bologna: il Mulino, 1989.
- Delcorno, Carlo. *La predicazione nell'età comunale*. Firenze: Sansoni, 1974.
- Dotto, Diego, Dávid Falvay, e Antonio Montefusco. "Le Meditationes Vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, It. 115. Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico." *Filologie Medievali e Moderne* 9 (2021). <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4> |
- Ferragud Domingo, Carmel, y Ricardo M. Olmos de León. "Galenisme i medicaments en els sermons de sant Vicent Ferrer." *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 211-40. <https://revistas.ucv.es/specula/article/view/897>
- Ferragud, Carmel. "Malaltia i pecat en la literatura medieval." *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 23 (2017): 157-74.
- Fichtner, Gerhard. *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*. Berlino: De Gruyter, 2010.
- Giordano da Pisa. *Quaresimale Fiorentino*, a cura di Carlo Delcorno. Firenze: Sansoni, 1974.
- Harnack, Adolf von. *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*. Leipzig: Hinrichs, 1892.
- Isabel de Villena. *Vita Christi*, a cura di Vicent Josep Escartí. València: Institució Alfons el Magnànim, 2011.
- Le Goff, Jacques. *La nascita del Purgatorio*. Torino: Einaudi, 1982 (ed. or. 1981).
- Leclercq, Jean. *L'amore della lettera e il desiderio di Dio. Introduzione alla letteratura monastica*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- Mâle, Emile. *L'art religieux du XIII^e siècle en France*. Paris: Armand Colin, 1958.
- Mandingorra Llavata, María Luz. "Quia in omnem terram exivit sonus eorum: algunas consideraciones sobre la música en los sermones de san Vicente Ferrer." *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 13 (2025): 45-77. https://doi.org/10.46583/specula_2025.13.1195
- McNamer, Sarah. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Meditationes Vitae Christi*, a cura di C. Mary Stallings-Taney. Turnhout: Brepols, 1997.
- Mormando, Franco. *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Müller, Paola. "Riccardo di Mediavilla e la conoscenza del singolare." In *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di Andrea Nannino e Irene Zavattero, 205-30. Trento: Università degli Studi di Trento, 2021.

- Origene. "Homiliae in Leviticum." In *Patrologia Graeca*, vol. 12, 405-574. Paris: J.-P. Migne, 1857.
- Peirats, Anna. "Aquesta nafra gloriosa és botiga d'especieria. La contemplació de la Passió en la Vita Christi d'Isabel de Villena." *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 24 (2024): 71-87. <https://doi.org/10.7203/SCRIPTA.24.30059>
- Peirats, Anna. "Christus medicus: teologia i metàfora de la curació espiritual." In *Zeitschrift für Katalanistik. Revista d'Estudis Catalans* 35 (2022): 203-37. <https://doi.org/10.46586/ZfK.2022.203-237>
- Peirats, Anna. "Traduzione e trasmissione dell'agiografia di santa Caterina da Siena in catalano." In *Santa Caterina d'Europa. Edizioni e traduzioni antiche e moderne del corpus cateriniano*, a cura di Alessandra Bartolomei Romagnoli, 61-79. Roma: Campisano Editore, 2024.
- Potestà, Gian Luca. *La predicazione del tardo Medioevo. Temi, forme, funzioni*. Roma: Viella, 2001.
- Rosier-Catach, Irène. *La parole efficace: Signe, rituel, sacré*. Paris: Seuil, 2004.
- San Vincent Ferrer. *Sermons*, a cura di F. Sanchis Sivera, 2 voll. Barcelona: Barcino, 1932-34.
- Schiller, Gertrud. *Iconography of Christian Art*, vol. II: The Passion of Jesus Christ. London: Lund Humphries, 1972.
- Sieben, Hermann Josef. *Buße und Beichte. Geschichte der sakramentalen Praxis und Theologie der Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Sinclair, Stéfán, e Geoffrey Rockwell. *Voyant Tools*, 2016. <https://voyant-tools.org>
- Solvi, Daniele. "Verso un'edizione critica dell'*Arbor vite crucifixe Iesu* di Ubertino da Casale". *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 59-85. <https://revistas.ucv.es/specula/article/view/1080>
- Talbot, Charles H. "The *Summulae Confessionis*: Medieval Manuals of Confession and their Influence." *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, vol. 6 (1923): 187-210.
- van Dijk, Rudolf. "Devotio moderna". In *Lexikon des Mittelalters*, vol. III. München: Artemis, 1983, coll. 1100-1103.
- van Engen, John. *Devotio Moderna. Basic Writings*. Mahwah (NJ): Paulist Press, 1988.
- van Engen, John. *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Vauchez, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XIII)*. Madrid: Taurus, 1999.
- Zarri, Gabriella. *Le sante vive. Profezia e carismi femminili tra Quattro e Cinquecento*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1993.