

Questo agile volume su *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente* raccoglie e integra i contributi più originali proposti in occasione di un incontro di studio tenutosi a Ravenna, presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, nell'autunno 2016. Un'occasione non consueta per ripensare su basi storico-comparative e metadisciplinari una questione cruciale negli studi storico-religiosi ed etno-antropologici. Studiosi di formazione e sensibilità differenti – classicisti, storici del cristianesimo orientale e occidentale, ebraisti, iranisti, islamologi e americanisti – hanno tentato, secondo i rispettivi linguaggi e punti di osservazione, di esplicitare le categorie analitiche e storiografiche delle ricerche su un obiettivo mobile e sfuggente come quello dell'estasi. Il volume propone anche affondi monografici su contesti specifici e differenziati abbracciando un arco cronologico che va dal mondo antico al mondo moderno e contemporaneo.

LUGI CANETTI è Professore Ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa principalmente di culto dei santi in epoca tardoantica e medievale. Tra le pubblicazioni più recenti: *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana* (Carocci, Roma 2012) e *Statue. Ritualità, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento* (SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017).

ANDREA PIRAS è Professore Associato di Filologia, religioni e storia dell'Iran presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa di scritture, lingue, epigrafi e testi delle culture iraniche preislamiche, in particolare della letteratura zoroastriana e manichea. Fra le sue opere: *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (IsIAO, Roma 2000) e *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo* (Mimesis, Milano - Udine 2012).

€ 00,00



SMSR

Quaderni
21

*Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente*

CANETTI - PIRAS (eds.)



SMSR

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 21

LUGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



Morcelliana

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 84 (2/2018) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente

MORCELLIANA

© 2018 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: settembre 2018

Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali

I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-0000-0

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Sommario

LUIGI CANETTI, <i>Introduzione. Estasi e trance: una mappa concettuale</i>	5
MARIA CARMEN DE VITA, <i>Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23). Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici</i>	14
ANDREA PIRAS, <i>Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo</i>	31
VITTORIO BERTI, <i>Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)</i>	44
PAOLO DELAINI, <i>Conoscenza medica dei meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi nel mondo iranico di età tardoantica</i>	72
CARLO SACCONI, <i>Estasi mistiche e estasi erotiche nel sufismo di poeti e trattatisti persiani. Da Ansārī a Rūmī</i>	99
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il viaggio indicibile. Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale</i>	118
SAVERIO CAMPANINI, <i>Lo specchio opaco. Mistici ebrei all'incontro con il Sé</i>	140
SERGIO BOTTA, <i>Paul Radin vs Crashing Thunder. La contesa per l'estasi sciamanica nell'antropologia americana di primo Novecento</i>	154
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI IN QUESTO VOLUME	179
INDICE DEI NOMI??	183

Il viaggio indicibile

Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale

Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e che, con la certezza di ciò che gli/le manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che non è questo, che qui non si può risiedere né accontentarsi di quello. Il desiderio crea un eccesso. Ecce-de, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove.

Michel de Certeau, *Fabula mistica*

Estasi e storia

Il tema dell'estasi riporta la riflessione al cuore della ricerca, attualmente molto ricca e articolata, sulla letteratura mistica medievale, e pone come centrale il problema se sia possibile ricondurre a un sistema il corpo proliferante di scritture disseminate lungo le periferie testuali del linguaggio religioso – agiografie, memoriali, confessioni, inchieste, processi –, masse erratiche, inclassificabili, che debordano dal contratto dei generi letterari. Bisogna infatti chiedersi se questo tipo di discorso marcato dalla indicibilità e trasgressivo di ogni codice non sia in realtà sorretto da una grammatica sua propria, e da alcuni meccanismi che ne regolano il funzionamento. Infine, ed è questione forse ancora più delicata, si può fare storia di un fenomeno che per suo stesso statuto implica una sospensione del tempo? Che cos'è l'estasi, in fondo, se non un viaggio di esilio dalla storia?

Di questa esperienza sono state fornite, di volta in volta, definizioni diverse: in una ermeneutica spirituale l'estasi è lo stato misterioso di perdita del proprio essere, uscita da sé secondo il modo di essere creatura per vivere in intima e appagante unione con Dio, mentre in una prospettiva di tipo più metafisico sarà quella macchina che trasporta verso il nulla del pensabile. «Non *come* il mondo sia, è ciò che è mistico, ma *che* esso sia»¹:

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. G.C.C. Colombo, Fratelli Bocca, Milano - Roma 1954 (ed. or. 1921), 6.44, p. 282: «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist».

questa è la definizione che ne dà Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*. E poi: «La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione di esso come un tutto limitato. Il sentire il mondo come un tutto limitato è il sentire mistico»². Ma, a questo punto, per il filosofo il discorso potrebbe anche ritenersi chiuso, perché «*Come* il mondo sia, è completamente indifferente per un essere superiore. Dio non si rivela *nel* mondo»³.

Altrettanto, il semiologo marcherà l'estasi come il limite insormontabile della propria analisi, il non-luogo che brucia tutti i segni, in quanto egli «non può naturalmente interrogarsi riguardo alla possibilità di questo paradosso, per il semplice fatto che non ha modo di accedere direttamente “*in interiore homine*” e in genere manca degli strumenti per studiare direttamente l'esperienza, e in particolare quella esperienza molto estrema che è l'estasi»⁴.

Qualunque sia il punto di vista adottato, il viaggio “indicibile” sembra dunque avere come meta una *no man's land*, una frontiera estrema del linguaggio religioso, lì dove tutte le differenze si aboliscono. Di qui anche la sua seduzione teorica: in quanto ritorno alle sorgenti più profonde e sotterranee dell'energia spirituale, l'estasi consentirebbe di isolare una unità mistica capace di superare il plurale delle religioni⁵. Ma di qui anche il prevalere di pratiche di lettura che, segnate di volta in volta da una impazienza filosofica o da una urgenza confessionale, hanno finito per dissolvere la sostanza storica dell'esperienza spirituale all'interno di categorie logiche e formali uniche e immutabili. A questa nutrita schiera apparteneva anche un esegeta finissimo come Giovanni Pozzi, per il quale «uno dei paradossi dell'esperienza mistica, forse il primo, è che, pur personalissima, essa è sempre la stessa»⁶, inscritta in un percorso di “*patire e non potere*”, che da Angela da Foligno a Maddalena de' Pazzi a Veronica Giuliani segna il naufragio dell'io in una passività saziata in Dio:

«L'abbandono chiude l'itinerario del mistico. È uno stato dove non può profilarsi movimento di sorta. Non ha moto, non ha modo. È passività totale, perdita del proprio essere, uscita da sé secondo il modo di essere creatura. È nudità, anzi ve-

² *Ibi*, 6.45, p. 282: «Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist, ist das mystische».

³ *Ibi*, 6.432, p. 282: «Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig Gott offenbart sich nicht in der Welt».

⁴ U. Volli, *L'ineffabile e l'apparizione*, in M. Leone (ed.), *Estasi* = «Lexia. Rivista di semiotica» 15-16 (2014), pp. 13-43: p. 21.

⁵ Cfr. M. de Certeau, *Storicità mistiche*, in Id., *Sulla mistica*, ed. D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 195-221. Già sullo scorcio dell'Ottocento – basti pensare a Bergson – l'interesse nei confronti della mistica, in quanto apertura ad una «essenza invisibile dell'uomo», nasceva dal desiderio di aprire una breccia rispetto alla cittadella fortificata del Positivismo. Introduceva «il non-luogo di una esigenza filosofica» nel quadro di discipline che pretendevano di gestire e amministrare tutti i dati oggettivi (*ibi*, p. 207).

⁶ Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, ed. G. Pozzi, Adelphi, Milano 1992, pp. 31-32.

stato di nudità (non della nudità) come vuole Maddalena de' Pazzi, per cui si resta spogliati anche della presenza di Dio a tal punto che Dio, operando nell'anima, si trova ad essere lui stesso il luogo del suo operare: Dio opera in sé»⁷.

Tornio mistico, dove l'esito della partita appare comunque scontato: la resa iniziale del soggetto e la sua finale annichilazione. Ma si tratta di un postulato tutto da verificare. Infatti, anche laddove l'analisi scientifica cerchi di liberare l'esperienza mistica dalle incrostazioni ideologiche o dalle infeudazioni ecclesiastiche per leggerci il sintomo di un disagio o di una protesta, o anche semplicemente di un desiderio irriducibile, il tentativo di ricondurla alla singolarità che le assegnerebbe il riconoscimento di una essenza universale e invisibile dell'uomo resta, fondamentale, una illusione. L'esperienza spirituale si dispiega in un orizzonte mentale, sociale e linguistico che la precede e la determina, ed è all'interno di una dialettica culturale che essa riceve la sua forma ed espressione. Il racconto dell'estasi rimane comunque sottomesso alle leggi del linguaggio, e questo non soltanto perché il fenomeno è raggiungibile soltanto attraverso narrazioni che lo descrivono a posteriori, ma nella sua stessa struttura e nel funzionamento. Esistono differenze fondamentali, che specificano intere tradizioni spirituali e vanno mantenute.

In un regime cristiano e occidentale, una cesura essenziale è data dalla singolarità di un evento, l'Incarnazione, congiunzione di Dio con un corpo umano, e dunque dalla varietà della storia, che non è concepita soltanto come il velo sottile che riveste di apparenze l'unica realtà immanente. Il Dio dei cristiani è ineffabile e invisibile, ma anche effabile e visibile: «Chi vede me vede il Padre» (*Gv* 12,45); poi, c'è anche la promessa: dopo che me ne sarò andato, manderò lo Spirito a parlare e annunciare «la verità tutta intera» (*Gv* 16,7-14). Ed è infatti il tema della divinizzazione dell'uomo il centro della proposta cristiana. Importanza assegnata a una Voce che si dona in segni umani e così innalza tutta la comunicazione tra gli uomini. Prima frattura rispetto a una tradizione ebraica – e poi anche musulmana – che, conferendo priorità a una Scrittura, frappone tra la trascendenza di Dio e l'obbedienza del suo servo la barriera di una lettera da osservare. Mistica del Libro, che rifiuta all'uomo la pretesa di diventare Dio, stabilendo dei figli uniti nel timore reverenziale del Padre. Inaccessibilità del Dio promesso, ma non dato ai credenti, che sono sì chiamati, ma non giustificati: si riproporrà anche nella tradizione protestante.

In realtà, la questione cruciale del corpo, con tutti i suoi inciampi, tormenta il discorso cristiano sin dalle origini, financo a lacerarlo al suo

⁷ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in G. Pozzi-C. Leonardi (eds.), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, pp. 21-42: 34 [rist. in Id., *Alternatim*, Adelphi, Milano 1996, pp. 289-313]. Sulla mistica come "grado zero" della iniziativa umana si veda ancora Id., *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in «Studi medievali» 26 (1985), pp. 1-52 [rist. in Id., *Alternatim*, cit., pp. 391-435].

interno. Si tratta dunque di far uscire l'estasi dal suo sonno anistorico, dall'inerzia che sembra contraddistinguerla, e restituirla a quella animazione cui gli studi sulla spiritualità l'hanno sottratta. Così, il tentativo di tracciare una fenomenologia storica dell'estasi in Occidente permette di riconoscere periodi di continuità, ma anche cesure profonde, che è possibile, almeno sommariamente registrare, anche se, forse, più che di fasi, sarebbe più appropriato parlare di tipologie, che tra l'altro presentano permanenze e reciproche contaminazioni. In questa chiave di lettura l'estasi ci apparirà allora non come uno spazio astratto e atemporale, quanto piuttosto come lo scenario in cui si dispiega una pluralità di intrecci e itinerari, di passioni e conflitti nella storia. Tra i criteri in grado di generare una classificazione delle varianti si può usare come paradigma quello delle diverse immagini di Dio in cui si è espressa l'autocoscienza del cristianesimo occidentale, tra una mistica più henologica, rappresentata dal monachesimo, e una trinitaria, che negli ultimi secoli medievali apre agli sviluppi, ma anche alle contraddizioni della esperienza moderna⁸.

⁸ Si fa qui riferimento alla periodizzazione della spiritualità medievale proposta da Claudio Leonardi, che indicava una linea di sviluppo in tre momenti, corrispondenti alle diverse immagini di Dio in cui si è espressa l'autocoscienza dell'Occidente cristiano. All'interno di questo processo di maturazione diventavano comprensibili, per Leonardi, gli ideali di perfezione elaborati nel tempo, ma anche le diverse forme e pratiche della vita religiosa. Così vi è, all'inizio, la soluzione altomedioevale e monastica di un Dio-uno, potente glorioso e dominatore, che è al di là della storia e del corpo, attingibile mediante l'ascesi e la contemplazione, ma esterno all'uomo. Una frattura che nel XII secolo la mistica cisterciense cerca di ricomporre anche nel tentativo di dare una risposta alla crisi del monachesimo e delle strutture ecclesiastiche, elaborando con Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry un nuovo linguaggio dell'amore, in cui il rapporto tra l'uomo e Dio viene ripensato per la prima volta all'interno della dinamica trinitaria. La svolta decisiva si consuma però con Francesco di Assisi, dove queste immagini ereditate dalla tradizione sono certamente presenti, ma viene posto per la prima volta come centrale il tema dell'Incarnazione, e dunque della imitazione di Cristo. Si tratta di un'autentica "rivoluzione" nella storia della esperienza cristiana: «Per arrivare a questa consapevolezza il linguaggio teologico deve rinunciare a se stesso, lasciando che l'esperienza di Dio si affidi al linguaggio mistico [...]». Già la teologia di influenza platonizzante, che tra il quinto e il sesto secolo è dovuta a Dionigi pseudo-Areopagita, parlava dell'inconoscibilità divina, dell'oscurità e del nulla di Dio; Dionigi vedeva il nulla solo dalla parte di Dio e stabiliva una gerarchia perché l'uomo fosse in grado di avvicinarsi al nulla divino. Poco per volta la devozione medievale arriva a un altro concetto del nulla, visto dalla parte dell'uomo, come la stessa condizione umana dell'uomo, una condizione che equipara l'uomo al Cristo crocifisso, al Dio del nulla [...]. Il linguaggio che il secolo dodicesimo elabora è già lontano da quello dionisino; questo linguaggio ha i suoi vertici in Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry, e consiste fondamentalmente nel linguaggio d'amore [...]. Tuttavia i grandi mistici monastici non scorgono questo aspetto del loro linguaggio e della loro esperienza, anzi non comprendono come la storia stessa vada inclusa nel passaggio di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio; vedono, nel loro orizzonte monastico, l'oscurità del mondo e della storia, la differenza tra l'amore e il nulla, la disperazione insita nel tempo, ma non ne comprendono il significato. Le realtà negative restano fuori di Dio. Il grande passo verso una maggiore comprensione di Dio e del rapporto Dio-uomo-Dio si compie con Francesco d'Assisi [...]. Con Francesco, la mistica cambia significato. Non è più l'esperienza di un Dio tutto amore e beatitudine, un'esperienza isolata dal mondo, possibile solo fuori dal mondo, un privilegio monastico, vissuto come un

Il viaggio dell'anima nell'alto Medioevo

Un primo periodo, tra il VI e il XII secolo, è dominato dalle apocalissi e visioni dell'oltretomba⁹. Interdetto da Agostino, ma recuperato da Gregorio Magno¹⁰, il viaggio dell'anima nell'aldilà concorre a ridefinire la mappa dei luoghi della penitenza e del premio, e i visionari, come esploratori, reinventano la cartografia di un nuovo mondo. Quello però che è specifico del contributo cristiano, lo ha dimostrato Le Goff¹¹, non è tanto il lavoro di spazializzazione – vi erano già dei luoghi definiti dalle catabasi antiche – quanto piuttosto la creazione progressiva di un sistema ternario. Esso introduce nella struttura escatologica del giudizio eterno il pathos di una congiuntura umana, il principio cioè di una ininterrotta solidarietà tra i vivi e i defunti, designata, in termini teologici, come *communio sanctorum*. Si concede un supplemento di possibilità: qualcosa di nuovo può accadere anche nel periodo che intercorre tra la morte e la resurrezione. A controllare e gestire il campo di questi possibili scambi è il monachesimo, che con questo lavoro trova alla propria storia terrena anche una legittimazione celeste.

Ma dal punto di vista che qui ci interessa, i meccanismi dell'estasi, vorrei ritagliare, in un panorama letterario pressoché sconfinato, un piccolo testo, che assume un valore esemplare, non solo perché è il primo in assoluto espressamente dedicato al racconto di una visione, ma anche perché, proprio in virtù della sua struttura elementare, primitiva, consente

altro-da-sé. Con Francesco la mistica assume la storia» (C. Leonardi, *Il Cristo*, vol. 5: *Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1992, pp. XV-XVI).

⁹ La bibliografia è sconfinata, anche restando in area cristiana. Per un primo orientamento, con indicazioni delle edizioni e degli studi principali, cfr. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1981; Id., *Visioni e profezie*, in G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò (eds.), *Lo spazio letterario del Medioevo latino*. II. *La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1994, pp. 649-687. Sempre utile è l'antologia di M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli e testi*, Sansoni, Firenze 1987. Ma si vedano anche J. Amat, *Songes et visions: l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études augustiniennes, Paris 1985, e soprattutto C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (I^{re}-XIII^e siècle)*, École française de Rome, Rome 1994.

¹⁰ Sulle ragioni teologiche del “blocco dell'immaginario” compiuto da Agostino, di cui è ben nota la reticenza nei confronti delle esperienze oniriche e visionarie, e sul recupero gregoriano del valore dei *signa*, una scelta da ascrivere anche a ragioni pastorali e didattiche, cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in P. Maranesi (ed.), *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 2002, pp. 51-66.

¹¹ Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982 (ed. or. 1981), secondo cui il Purgatorio, invenzione tipicamente latina e occidentale, introduce una “logica” differente da quella di altri sistemi religiosi, come l'induismo o il manicheismo, la cui fede nella reincarnazione esclude evidentemente la possibilità di una occasione supplementare, e dunque l'esistenza stessa di un terzo luogo.

di cogliere meglio il nucleo mitico-rituale che presiede a questo genere di narrazioni: la malattia, che lascia il protagonista – quasi sempre un laico penitente – esanime, il viaggio nei luoghi della sofferenza e del premio, dove l'accompagnamento è sovente assicurato da una guida angelica, i dialoghi con i defunti, il rientro¹². L'esperienza assume un valore iniziatico, e anche in questi testi cristiani il viaggio rende idoneo il protagonista, che ha superato la prova e padroneggiato le terre della morte, a svolgere una funzione di tipo sciamanico nella comunità di appartenenza¹³.

Nel marzo del 678 o 679, un monaco anonimo dell'abbazia di Longoreto, fra Borgogna e Aquitania, stende in un latino incerto la cronaca di alcuni avvenimenti recentemente accaduti nel monastero. Travolgendo quelle che, ancora un secolo prima, erano state le esitazioni di Gregorio Magno, lo scriba precisa che si tratta di fatti veri, reali, in cui impegna la propria personale testimonianza¹⁴. Ne è protagonista Baronto, un nobile cavaliere che ha trovato ospitalità nel cenobio per espiare i peccati di una vita violenta. Ammalatosi all'improvviso, le sue condizioni appaiono subito disperate. Attorniato dai confratelli in preghiera, accorsi nella sua cella dopo la recita delle lodi mattutine, Baronto giace come morto nel suo letto fino a che, al canto del gallo del secondo giorno, non riapre gli occhi, sbadiglia e rende lode a Dio, già pronto a rispondere alle domande dei monaci avidi di conoscere il suo racconto. Riferisce che l'angelo Raffaele, toccandogli la gola con un dito, ha staccato la sua anima dal corpo:

«Sentito questo, san Raffaele allungò il dito e mi toccò la gola, e io poveretto sentii immediatamente la mia anima staccarsi dal corpo. Vi spiegherò io stesso quanto è piccola l'anima, così come mi è sembrato. Mi pareva che quanto a piccolezza fosse simile a un piccolo di uccellino, quando esce dall'uovo. Ma, anche così piccola, era integra quanto a testa, occhi e altre membra, e dotata di vista, udito, gusto, odorato e tatto. Ma non può assolutamente parlare, fintanto che non viene a giudizio e non riceve un corpo d'aria simile a quello che ha lasciato qui»¹⁵.

¹² Sulla tipologia di questi protagonisti, spesso laici-guerrieri, cfr. S.M. Barillari, *Il guerriero e l'oltremondo: relitti di percorsi iniziatici nelle visiones cristiane*, in «L'immagine riflessa» 21 (2012), pp. 115-140.

¹³ Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1999 (ed. or. Paris 1951); J. Halifax, *Voci sciamaniche. Rassegna di narrativa visionaria*, Rizzoli, Milano 1982 (ed. or. New York 1979).

¹⁴ *Visio Baronti monachi Longoretensis* (ed. B. Krusch, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* 5, Hannoverae et Lipsiae 1910, pp. 368-394).

¹⁵ *Visio Baronti* 4, p. 368: «Hoc auditio, sanctus Raphael extendens digito tetigit guttorem meum, et ego miser statim sensi animam meam evulsam a corpore meo. Sed et ipse animam, in quantum mihi visum fuit, quam parva sit, referam. Sic mihi videbatur, similitudinem de parvitate haberet ut pullus aviculae, quando de ovo egreditur. Sic et ipsa parva caput, oculis et cetera membra, visum auditum, gustum, odoratum et tactum ad integrum secum portavit; sed loqui minime potest, donec ad discussionem veniat et corpore de aerem recipiat similem, quem hic reliquit».

La situazione descritta nella visione investe i fondamenti stessi dell'antropologia cristiana. Si ammette infatti la possibilità di una vita autonoma dell'anima prima della morte, ch  il corpo di Baronto viene mantenuto integro dallo *spiritus*, il principio vitale. Non solo, l'anima di questi visionari   una sorta di corpo, visibile agli occhi del viaggiatore, capace di percezioni sensoriali, e passibile di manipolazioni esterne. Bench  pi  piccola del corpo, essa ne assume la forma, soffre e pu  essere localizzata. Un soffio di vento, al termine del viaggio, la risospinge nella sua sede originaria attraverso la bocca¹⁶. Claude Lecouteux – lo noto qui per inciso – ha visto in questa tipologia di racconti anche l'esito di una contaminazione: sono un segno che la cultura ecclesiastica latina ha assimilato ufficialmente la concezione pagano-germanica dell'anima come un doppio quasi fisico del corpo (*hamr*)¹⁷. Essa presieder  allo sviluppo della mitologia tutta nordica del fantasma, saga meno vitale nelle regioni mediterranee, pi  fortemente segnate dalla lezione platonica nella sua mediazione agostiniana. Ma ci  che conta   che con questo corpo alato e sciolto dal suo abito carnale, il cui dominio   quello dell'aria, i visionari possono attraversare lo spazio cosmico, e circolare liberamente attraverso le regioni differenziate, visibili e invisibili, di un medesimo mondo. Cos , per un permesso superiore, Baronto visita l'inferno e il paradiso, ma il suo viaggio trova un limite invalicabile dinanzi alla quarta porta custodita dal vigile guardiano del luogo, san Pietro. Dietro di questa si pu  percepire soltanto il bagliore di una luce che rimane inaccessibile¹⁸.   la legge del monachesimo: lo stesso Gregorio aveva avvertito che l'ala della contemplazione ferma l'anima sulla soglia, nel territorio dionisino della dissomiglianza:

«È perfetto riposo perch  si vede Dio, e tuttavia non   paragonabile al suo riposo, perch  egli non ha bisogno, per riposare, di passare da s  a un altro. Perci    un riposo, per cos  dire, simile e dissimile, perch  il nostro riposo   una imitazione del suo»¹⁹.

Dopo aver attraversato il Logos dell'Antichit  cristiana, l'ontologia plotiniana dell'Uno seduce la tradizione monastica, che guida cos  la

¹⁶ *Visio Baronti* 19, p. 393: «Et iterum, vento flante, intravi per os meum in corpus meum, et primum verbum erupui in laude Dei».

¹⁷ Cfr. C. Lecouteux, *Fant mes et revenants au Moyen Age*,  ditions Imago, Paris 1986. Per la "invasione" dei *revenants* nella letteratura monastica dei secoli centrali del Medioevo, il rinvio   a J.C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella societ  medievale*, Laterza, Roma - Bari 1985.

¹⁸ *Visio Baronti* 11, p. 386: «Iam deinde non habuimus amplius comiato introeundi, sed mirum splendorem et claritatem in totas partes vidi, quam cernere vix parumper reverberatis oculis potui».

¹⁹ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XVIII, 54, 93 (P. Siniscalco - Cl. Dagens - E. Gandolfo [eds.], *Commento morale a Giobbe*, vol. 3, Città Nuova Editrice, Roma 1992 = *Moralia*): «Est itaque requies, ut ita dicam, similis atque dissimilis, quia quod illius requies est, hoc nostra imitatur».

mente verso il silenzio, dove l'esperienza si perde in un Dio sconosciuto (*ágnostos theós*), che fa tacere ogni pensiero perché è al di là dell'essere²⁰. La vita perfetta è una imitazione della morte, e lì il monaco sprofonda dolcemente per ritrovare, nella quiete, le radici di sé stesso. È l'insegnamento dei *Moralia*: perdersi alle creature, ma anche a sé stessi, seppellirsi nel sepolcro della contemplazione, luogo del grande silenzio, dove il santo si nasconde per ascoltare e ascolta per nascondersi la misteriosa parola interiore. Ma la vocalizzazione prenderà piuttosto la forma di un «soffio di celeste sussurro»²¹, o del sibilo della brezza leggera che viene da lontano per andare incontro a Elia (*IRe* 12-13), mentre la visione si fa lampo di una luce subitanea e accecante, come accadde una volta al profeta, che si coprì il volto con un mantello (*Ex* 3,1-6)²², ma anche al santo padre Benedetto, secondo il racconto dei *Dialogi* gregoriani. Ormai giunto al traguardo del suo cammino terreno, nell'ora del crepuscolo, il vecchio abate vegliava nella sua torre, e mentre pregava vide una luce diffusa che fuggava dal monastero le tenebre della notte. Fu allora che «tutto il mondo, come raccolto sotto un solo raggio di sole, fu portato dinanzi ai suoi occhi»²³. Per i monaci Dio è l'ineffabile²⁴, e il linguaggio dell'anima orante solo desiderio.

²⁰ Il riferimento è all'opera classica di E. Norden, *Ágnostos Theós. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, B.G. Teubner, Leipzig - Berlin 1913.

²¹ *Moralia* V, 29, 51: «Et quasi furtive suscepit auris mea uenas susurrii eius. Uenas superni susurrii auris cordis furtive suscipit quia subtilitatem locutionis intimae afflata mens et raptim et occulte cognoscit. Nisi enim se ab exterioribus desideriis abscondat, interna non penetrat. Et occultatur ut audiat, et audit ut occultetur; quia et subtracta a uisibilibus inuisibilia conspicit, et repleta inuisibilibus uisibilia perfecte contemnit»

²² *Moralia* V, 36, 66: «Uox ergo Dei quasi aurae leuis auditur quia in hac adhuc uita positus contemplatoribus suis, nequaquam se Diuinitas sicut est insinuat, sed lippientibus mentis nostrae oculis claritatem suam tenuiter demonstrat. Quod bene ipsa legis acceptione signatur eum dicitur, quia Moyses ascendit et Dominus in monte descendit. Mons quippe est ipsa nostra contemplatio in qua nos ascendimus, ut ad ea quae ultra infirmitatem nostram sunt uidenda subleuemur. Sed quia hunc exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis nostrae modulo quasi infantiae imbecillitate praepediti, eum aliquatenus balbutiendo resonamus».

²³ Gregorius Magnus, *Dialogi* II, 35 (S. Pricoco - M. Simonetti [eds.], *Storie di santi e di diavoli*, vol. 1, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 2010³, p. 207): «Cumque uir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans uigiliis nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, uidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa quae inter tenebras radiasset. Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est».

²⁴ *Moralia* XXVII, 40, 67. Sull'importanza del silenzio in Gregorio, cfr. G.A. Zinn, *Sound, silence and word in the spirituality of Gregory the Great*, in J. Fontaines - R. Gillet - S.M. Pellistrandi (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (15-19 septembre 1982)*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1986, pp. 367-375.

La svolta del Duecento: il viaggio come "ritorno"

Un secondo periodo nella fenomenologia storica dell'estasi si inaugura a partire dal Duecento. Due racconti danno la misura del cambiamento intervenuto e permettono anche di datarlo con un certa precisione ai primi decenni del secolo. Uno è famosissimo, l'altro più oscuro, ma si riferiscono a due aree privilegiate della grande ondata mistica che invade l'Europa: il focolaio brabantino e quello umbro²⁵. Entrambi hanno come centrale il problema del corpo. La materia inerte abbandonata dai visionari altomedievali assume ormai un ruolo decisivo nell'esperienza, ad essa indissociabile e necessaria, perché le fornisce il suo stesso vocabolario. La nuova formalità estatica risiede nella invenzione, non tanto di un linguaggio del corpo, ma di un corpo come linguaggio, in termini teologici si direbbe una incarnazione dello spirito, secondo il modello dell'Annunciazione.

Nel 1232 il dotto scienziato domenicano Tommaso di Cantimpré scrive la *Vita di Cristina l'Ammirabile*²⁶, un testo asciutto, che ha la forza sintetica dell'*exemplum*. L'agiografo riprende, in apparenza, l'antico racconto del viaggio nell'aldilà, ma lo rovescia. Egli non racconta infatti una partenza, ma un ritorno. La narrazione prende avvio dalla morte della giovane donna, che per la sua vita virtuosa è riconosciuta degna di salire immediatamente in cielo. Ma quando, una volta arrivata in paradiso, la protagonista vede finalmente Dio faccia a faccia, il Signore la mette davanti a una alternativa. Le chiede se vuole rimanere con lui a gustare le gioie celesti, oppure rientrare nel corpo e nel mondo per espiare con la sua sofferenza i peccati degli uomini e salvarli. Cristina risponde senza esitazione di voler tornare²⁷. Tommaso di Cantimpré ci introduce a un

²⁵ Per una antologia ragionata dei testi mistici del Duecento, con nota critica e bibliografia aggiornata, cfr. A. Bartolomei Romagnoli - A. Degl'Innocenti - F. Santi (eds.), *Scrittrici mistiche europee (secoli XII-XIII)*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2015.

²⁶ *Vita De S. Christina Mirabili Virgine*, Auctore Thoma Cantipratano Ordinis Praedicatorum, ex codice nostro Membranaceo Ms. Camerensi in Belgio prope Bruxellas, cum pluribus aliis collato, in AASS Iulii, V, Parisiis 1868, pp. 650-656. Manca ancora una monografia di riferimento su Tommaso da Cantimpré, figura importante della prima generazione domenicana: qualche notizia su di lui in A. Deboutte, "Thomas de Cantimpré", in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 15, Beauchesne, Paris 1991, coll. 784-792. Per l'opera agiografica di questo intellettuale e scrittore poliedrico, cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Agiografia e mistica nel Duecento: le «Vitae Matrum» di Tommaso da Cantimpré*, in «Hagiographica» 17 (2010), pp. 207-252.

²⁷ La voce narrante è quella di Cristina, che al ritorno sulla terra irrompe nella chiesa dove si stanno celebrando i suoi funerali e a parenti e amici in lacrime riferisce la sua eccezionale esperienza: «Sic modus regressionis meae, et egressionis fuit, et ad correctionem hominum redonata sum vitae. Nunc ergo non conturbent vos illa, quae visuri estis in me, quia super intellectum sunt illa, quae Deus ordinabit mecum. Nec enim talia visa sunt inter mortales» (*Vita Christinae* I, 6-8, pp. 651-652). Il rientro tra i mortali rappresenta per la giovane il preludio di una nuova esistenza, declinata secondo il paradigma della santa follia.

modo diverso di praticare l'assoluto: il contratto con Dio non ha infatti come posta la salvezza personale della protagonista, ma la redenzione degli uomini. Al codice giuridico che sottintendeva i viaggi altomedievali, sottoposti all'istanza iniziatica di una prova o di un debito da pagare, qui il ritorno-discesa della protagonista, vittima innocente, è un servizio d'amore secondo il modello cristico, mentre il senso complessivo della storia viene svelato dall'agiografo nell'epilogo del suo incredibile racconto²⁸. L'intelligenza narrativa di Tommaso da Cantimpré introduce un tema che troverà la sua formulazione teologica compiuta in Tommaso d'Aquino: «magis anima continet corpus [...] quam e converso»²⁹.

La Vita di Cristina l'Ammirabile ha in fondo il valore di un epitaffio: sigla la fine di un'epoca. La tradizione delle visioni dell'oltretomba avrà ancora una lunga e illustre posterità letteraria, ma lavorando su registri diversi da quello estatico. Non più *miraculum*, come voleva Beda il Venerabile³⁰, il viaggio nell'aldilà si disloca nel campo dell'allegoria e della finzione poetica. Tornerà, alla fine del Medioevo, dentro una cornice parentetica e didascalica, al servizio della pastorale della paura.

Ma una data specialmente sembra segnare l'inizio storico del grande sviluppo moderno dell'estasi: è nel 1224, alla Verna, l'apparizione del Serafino, che marchia la carne di Francesco secondo l'effigie del Crocefisso. Mistero sconosciuto ai secoli precedenti, di cui «sarebbe vano ricercare altro esempio, perché fu unico»³¹, si affretteranno a puntualizzare, giustamente, i discepoli del santo, esso darà luogo a discorsi e discussioni infinite, che non troveranno mai una soluzione³². Più essenziale, forse, è il signi-

²⁸ *Vita Christinae* v, 47-48, p. 658. Alla fine della Vita si legge un drammatico dialogo tra l'anima e il corpo, rivelatore delle intenzioni parentetiche dell'agiografo. Dopo un reciproco scambio di accuse, l'anima si riconcilia con il corpo, lo riconosce come suo "servo fedele" nella sofferenza, pentendosi di averlo ingiustamente disprezzato. Con la soluzione di questo conflitto, nella raggiunta consapevolezza dell'unità e pienezza della persona umana, la vicenda terrena di Cristina trova il suo compimento.

²⁹ Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae* I, 9,76, a.3. Su Tommaso teologo del corpo, cfr. F. Santi, *Biografia, autobiografia, autoagiografia nei secoli XII-XIII*, in «Hagiographica» 12 (2005), pp. 377-387: 384-385. Sui riflessi del pensiero tomista nella letteratura agiografica e mistica femminile tra XIII e XV secolo, si veda anche C. Walker Bynum, *Corpo femminile e pratica religiosa nel Tardo Medioevo*, in L. Scaraffia - G. Zari (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma - Bari 1994, pp. 115-156: pp. 140-149.

³⁰ È quanto osserva Carozzi riguardo al viaggio di Drythelm, inserito da Beda il Venerabile nel v libro della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, un'opera portata a termine nel 731. Marcando una singolarità rispetto alle narrazioni precedenti, Beda, per spiegare l'avventura di Drythelm, introduce il tema del miracolo, ma «En insistant sur le miracle, l'écart, en fait, toute tentative de description voire de rationalisation du phénomène. Du coup, les interrogations d'ordre anthropologique, qui étaient sous-jacentes, et plus ou moins exprimées, dans les autres visions, disparaissent» (C. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, cit., p. 231).

³¹ Thomas de Celano, *Tractatus de miraculis beati Francisci* ("Analecta Franciscana", 10), Ad Claras Aquas 1926-1941, II, 3, p. 273.

³² Sulle opposte reazioni suscitate dalla lettera-enciclica di frate Elia, che, all'indomani della morte di Francesco, notificava il dono eccezionale del santo fondatore, si veda il ricco

ficato da attribuire a questa scrittura angelica. Esperienza effettivamente fondatrice. Se il visionario antico circolava attraverso le regioni di uno stesso spazio cosmico, qui a predominare è la legge del tempo, che crea tra il visibile e l'invisibile una frontiera insormontabile. Nel momento in cui la visione si dissolve, lascia, come una reliquia, il segno di una presenza.

Nel nuovo discorso religioso al corpo verrà così delegato anche il compito di testimoniare una verità che si sottrae, di dire quello che non può essere detto con parole. In seguito, e sempre più spesso, sarà anche chiamato a rispondere al dubbio che avanza. Lo dichiarerà esplicitamente, alla fine del Duecento, il frate Pietro di Dacia dinanzi al corpo-scrittoio di un'altra stigmatizzata, Cristina di Stommeln. Il domenicano aveva letto molti libri, che però non avevano potuto vincere la sua incredulità e placare i suoi tormenti: «Volevo fatti, non parole: *signa*, non *verba*»³³. Qui lo spirito che tatua il corpo della donna è il diavolo, ma non importa che la Verità si mostri anche nei suoi segni invertiti e difformi, tramite il demonio, Mentitore per eccellenza. Ciò che conta per il giovane allievo dello *Studium* di Colonia, spettatore appassionato di questa scena diabolica, è l'esplosione di una energia spirituale che scardina la serratura delle leggi di natura, liberando l'indefinito delle potenze nascoste.

dossier raccolto da A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs au Moyen Age*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 80 (1968), pp. 595-625. Furono necessari numerosi interventi papali nel corso del secolo XIII, affinché la questione delle stimmate di Francesco venisse archiviata, almeno a livello ufficiale. Non altrettanto si può dire riguardo al significato da attribuire a questo singolare privilegio, come dimostrato in C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993.

³³ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, ed. J. Paulson (Scriptores Latini Medii Aevi Sueciani, 1), Göteborg 1894; rist. ed. A. Önnersfors (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 20), Frankfurt am Main-Bern-New York, 1985, p. 2: «cepique desiderare et optare, ut dominus me sua gracia in hac parte dignaretur visitare, ut aliquem servorum suorum michi ostenderet, in quo conversacionem sanctorum suorum non solum uerbis sed factis et exemplis secure et plane addiscerem; cui caritate ex corde coniungerer et consociarer; cuius moribus informarer; cuius devocione inflammarer et ab accidia, que me a puericia depresserat, excitarer; cuius collocucione illuminarer; cuius familiaritate consolarer; cuius exemplis de omnibus certificarer dubiis, maxime que ad conuersacionem pertinent sanctorum». Il Libro di Pietro di Dacia prende avvio dall'incontro con una beghina, Cristina di Stommeln, il giorno di san Tommaso apostolo del 1267. La donna è vittima di terribili persecuzioni diaboliche, che lasciano tracce evidenti sul suo corpo. Ma l'orrendo spettacolo, invece di suscitare in Pietro sgomento e pietà, assume un valore teofanico, ed egli saluta l'episodio come una grazia: la certificazione soprannaturale dissolve i dubbi di fede che lo lacerano. Sul "teatro del diavolo", cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento*, in *Il diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, Fondazione Cisam, Spoleto 2013, pp. 265-305.

Esperienza e dottrina

Nel XIII secolo, una nuova formalità estatica fa dunque la sua comparsa in Europa, nelle regioni culturalmente e socialmente più sviluppate delle Fiandre e della Renania, mentre una generazione più tardi la corrente spirituale raggiunge anche l'Italia centrale. Essa identifica un nuovo modello di santità, che è tale non tanto per i miracoli, ma per gli stati dell'essere, i doni straordinari dello Spirito, e anche una diversa tipologia di mediatori, non più occasionali e provvisori, come i visionari altomedievali. Inoltre, in questa categoria di specialisti si registra un predominio femminile schiacciante. Un intellettuale attento ai cambiamenti in corso come Giacomo da Vitry parla addirittura di una nuova età della storia della Chiesa, e nel celebre prologo della Vita di Maria di Oignies, descrivendo i fenomeni estatici di cui vengono gratificate le beghine della diocesi di Liegi, conia il paradigma di "religione delle madri"³⁴. All'alba del secolo l'ondata mistica identifica nella *Terra Promissionis* delle Fiandre e del Brabante il moderno deserto occidentale. Affare di donne e di devianze spirituali, in una fase segnata dalla grande restaurazione del Concilio Lateranense IV, sintomo e reazione a un potere sacerdotale che si rafforza, lasciando ai margini larghe parti di un mondo sino ad allora vissuto come una trama di relazioni. Queste istanze sono sicuramente presenti³⁵.

Ma forse, per spiegare meglio, bisogna adottare un punto di vista diverso e più ampio e collocarsi al centro di una rivoluzione che trasforma la nozione stessa del sapere e dei segni. Altrettanto, più che sulle cause, andrà cercata l'interrelazione tra fattori diversi. Occorre innanzitutto far riferimento a una crisi del pensiero religioso che riguarda il tema della conoscibilità di Dio, del rapporto tra finito e infinito: l'invasione mistica

³⁴ Cfr. Jakob von Vitry, *Das Leben der Maria von Oignies* – Thomas von Cantimpré, *Supplementum*, ed. R.B.C. Huygens ("Corpus Christianorum / Continuatio Mediaevalis", 252), Brepols, Turnhout 2012, *Prol.*, pp. 43-54. Giacomo scrisse la biografia dopo la morte della donna nel 1213. Essa era già ultimata quando scese in Italia nel 1216, per ricevere da Onorio III la consacrazione a vescovo di S. Giovanni d'Acari. L'opera è stata studiata da M. Lauwers, *Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la «Vita Mariae Oigniencensis» de Jacques de Vitry (vers 1215)*, in «Journal des savants» (1989), pp. 61-103; Id., *Entre béguinisme et mysticisme: la Vie de Marie d'Oignies († 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine*, in «Ons Geestelijk Erf» 66 (1992), pp. 46-69; I. Geyer, *Marie von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit*, Frankfurt a.M. 1994. Ma più recentemente si veda F. de Vriendt, «Comme une escarboucle au milieu d'autres gemmes». *Une vie hors normes: Marie d'Oignies (ca. 1177-1213)*, in J. Toussaint (ed.), *Hugo d'Oignies. Contexte et perspectives. Actes de la Journée d'étude* ("Monographies du Musée provincial des Arts anciens du Namurois", 58), Société Archéologique de Namur, Namur 2013, pp. 104-121.

³⁵ Sul significato politico di quest'opera, da leggersi anche nel contesto della crociata antiereticale, cfr. A. Vauchez, *La santità, un'arma contro l'eresia: la "Vita Mariae Oigniencensis" di Giacomo di Vitry*, in Id., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 191-207.

e il razionalismo scolastico ci appariranno allora come i due volti di uno stesso problema. Se lo sviluppo di un nuovo linguaggio metafisico ha sancito la fine della stabilità ontologica tra le parole e le cose, gli spirituali non si arrendono³⁶. Dinanzi all'apofatismo del Dio filosofico, chiuso in se stesso e inaccessibile – Abelardo perfeziona anche a livello speculativo il tema dell'unitarismo divino – resta comunque la fiducia che un parlare di Dio debba pur esserci. Così, è proprio per salvare la possibilità di una comunicazione diretta con Dio che Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry trasformano la scena religiosa in scena amorosa³⁷. Un secolo dopo Tommaso d'Aquino tenta la strada di una conciliazione possibile tra le due forme del sapere, quello discorsivo-razionale e quello della illuminazione-rivelazione, sapienza che nel Commento al *de divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, il *doctor angelicus* qualifica come «indocibilem [...] idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem»³⁸. Conoscenza perfetta, dunque, perché proviene direttamente da Dio, dono insondabile della sua grazia.

Barbara Faes ha ampiamente dimostrato la rilevanza assunta dal tema dell'estasi nelle discussioni delle facoltà di teologia, e come la dottrina agostiniana della visione sia al centro di *quaestiones* che articolano in maniera sempre più netta e precisa un lessico rimasto sino ad allora abbastanza fluido e intercambiabile: *excessus* o *alienatio mentis*, *extasis*, *raptus*³⁹. Nelle Scritture non vi è infatti una chiara distinzione dei termini atti a designare una condizione emotiva squilibrata rispetto alla norma: *extasis* ricorre una sola volta in *Atti* 3,10, mentre, più frequentemente, è attestata l'espressione *excessus mentis*, *stupor mentis*. La parola *raptus* occorre invece nella II Epistola ai Corinzi 12,2-4, nel passo celeberrimo in cui san Paolo riferisce di essere stato rapito sino al terzo cielo. I teologi

³⁶ Sui complessi rapporti tra la teologia delle scuole e la mistica, che conoscono una evoluzione, perché il fossato si approfondisce e si allarga nelle crisi del Medioevo, cfr. F. Santi, *Mistica e crisi della teologia universitaria*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Fondazione Cisam, Spoleto 2009, pp. 313-354.

³⁷ C. Leonardi, *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo*, in Guillaume de Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983, pp. 5-42; rist. con il titolo *La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry*, in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 507-536.

³⁸ Sancti Thomae de Aquino *In de Divinis Nominibus*, c. II, lect. IV, n. 192: «Et ideo subdit quod ex compassione ad divina, idest ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dici debet, idest simul passio), perfectus est Hierotheus, idest institutus, ad unionem et fidem ipsorum, idest ut eis quae dixit, uniretur per fidei unionem; dico: indocibilem, idest quae humano magisterio doceri non potest; et mysticam, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem». Per il commento di Tommaso a Dionigi si veda A. Gagliardi, *Tommaso d'Aquino e Averroè. La visione di Dio*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002.

³⁹ B. Faes de Mottoni, *Excessus mentis, Alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in E. Capone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Leo S. Olschki editore, Firenze 2005, pp. 167-184.

del secolo XIII si chiedono però se questi termini si riferiscano a uno stesso fenomeno, oppure a condizioni e stati differenti:

«Più propriamente, per quanto attiene al *raptus*, è configurabile come uno stato di natura, oppure è sopra o addirittura contro di essa? Che parte ha la componente della violenza in esso? È frutto della libera iniziativa dell'uomo, oppure quest'ultimo è passivo e allora esso dipende unicamente da Dio? È assimilabile, e in che misura, ad altri fenomeni illuminativo-rivelativi, come il sogno, la profezia, e a stati di eccitazione, come l'ebbrezza, oppure patologici, come il delirio, la paralisi, la catalessi? Qual è il presupposto noetico che fonda la dottrina del *raptus*? Che cosa si vede durante di esso? Dio, ma in che modo? Immediatamente, faccia a faccia? Ma allora questa visione è assimilabile a quella del beato *in patria*, oppure è intermedia tra quest'ultima e quella del viatore? In una tipologia di visioni – quella dei beati, degli angeli, dei profeti, dei contemplativi *in via*, dei filosofi, dei semplici fedeli, quale posto occupa quella per *raptum*? La memoria che ruolo gioca? Il rapito ricorda ciò che ha visto, e ancora – ritornato al suo stato normale – è in grado di riferire ciò che ha sperimentato? E inoltre lo può fare, o deve mantenere segreto ciò che ha visto? Quanto dura il *raptus*? È intra o extra corporeo, ovvero l'anima è rapita con il suo corpo, oppure fuori di esso, e allora il rapito in quest'ultimo caso è ancora vivo oppure morto? E se morto, come ritorna vivo? Per miracolo? E dove si è rapiti? Al terzo cielo, come indica una tradizione inveterata, ma che cos'è quest'ultimo? Il paradiso, un luogo corporeo, oppure un modo sublime e immediato di visione paragonabile a quello della gerarchia angelica più a contatto con Dio? E infine il registro noetico che ha il suo apice nella visione intellettuale è preponderante nella caratterizzazione del *raptus*, oppure ve ne è un altro ugualmente insistito che tende a privilegiare piuttosto l'unione intima e affettiva del rapito con Dio?»⁴⁰.

Il dibattito teologico è dunque molto complesso e articolato, e qui sarà possibile trattarne solo qualche elemento. Fondamentali, anche sul piano fenomenologico, risultano due acquisizioni: la distinzione operata tra *excessus mentis*, lo stato di elevazione *secundum naturam*, e il *raptus*, esperienza *contra naturam*, connotata peraltro da una certa violenza⁴¹. Si precisa inoltre la differenza tra le visioni immaginarie e intellettuali e il sommo grado della contemplazione di Dio *per essentiam*, privilegio rarissimo accordato in circostanze assolutamente eccezionali a pochi eletti⁴².

⁴⁰ *Ibi*, p. 169.

⁴¹ Cfr. B. Faes, *Discussioni medievali sulla violenza nel raptus: Alessandro di Hales, Rolando di Cremona, Tommaso d'Aquino*, in F. Vermigli (ed.), *Le parole della mistica. Problemi teologici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi. Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Ezio Franceschini (Genova, 6 febbraio 2006)*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 31-52.

⁴² Cfr. B. Faes, *Excessus mentis*, cit., pp. 183-184: «E per concludere è opportuno tracciare una tipologia del fenomeno estatico quale emerge dai passi di Tommaso esaminati, fissando i principali attori di esso: *in excessu mentis* si trovano Pietro e Giovanni Evangelista nell'Apo-calissi, che contemplan Dio in visioni immaginarie; a un grado più alto *in excessu mentis* si trovano gli angeli, Adamo e i profeti (rappresentati dal profeta Davide), perché lo contemplan».

Ma se Tommaso ammette la possibilità di una visione chiara e diretta, sembra che per Bonaventura da Bagnoregio all'uomo *viator* sia concessa una visione *in caligine* o *in tenebra*⁴³.

Le *quaestiones* universitarie documentano la centralità e attualità del tema, ma tra estasi pensata ed estasi vissuta permane uno scarto. L'interstizio da colmare viene occupato da una moderna letteratura, che ha il compito di sottrarre l'estasi dal cielo della teoria. Tra i secoli XIII e XVI (e anche oltre) il discorso spirituale non si iscrive all'interno di un itinerario della conoscenza, come fa una teologia, ma si installa in un luogo dove si produce un lavoro della scrittura generato dal linguaggio. Esso è chiamato a farsi carico dei messaggi che scaturiscono da questo focolaio dell'interiorità. In fondo, la stessa prassi della confessione auricolare, introdotta dal Concilio Lateranense, pur dettata da esigenze disciplinari e di controllo, concorre alla liberazione delle voci, offre le condizioni e lo spazio per dirsi⁴⁴.

A rigore, anche lo statuto di questa letteratura resta incerto, perché il racconto dell'estasi non si lascia enucleare in un genere specializzato, ma lavora su registri narrativi e linguistici diversi, all'incrocio tra il latino e le nuove parlate vernacolari. All'inizio esso trova posto nell'antica e venerata tradizione delle Vite, per poi progressivamente rendersi autonomo, senza tuttavia che l'agiografia venga mai definitivamente soppiantata⁴⁵. Si può allora forse isolare, come solo tratto comune di un panorama testuale imponente, una teoria del dire, che apre lo spazio a maniere nuove

in visioni intellettuali che sono illuminazioni di grazia che scendono dall'alto: al grado sommo – grado che non è in continuità ma è di rottura con i precedenti, perché contro natura [...] si trovano Paolo e Mosè che *in raptu* contemplan Dio appunto *per essentiam*, ovvero immediatamente, faccia a faccia. Angeli, profeti ed Adamo figure di estatici, dunque; Paolo e Mosè figure di rapiti. Gli angeli estatici per natura, i profeti e Adamo per grazia, Paolo e Mosè rapiti per gloria. Adamo che nel suo sopore/estasi ha modo di conoscere le profondità più occulte dei misteri divini, ma sempre secondo la misura del suo umano conoscere, Paolo invece che muore a questo mondo, rapito nella sua visione di Dio: questo l'insegnamento di Tommaso». Con più specifico riferimento al caso del sonno del primogenitore, cfr. Ead., *Interpretazioni tardo-antiche e medievali del sopore di Adamo*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *Adam, le premier homme* (Micrologus' Library, 45), Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 21-47.

⁴³ Per il dibattito sulla *visio beatifica* all'interno della scuola francescana, cfr. B. Faes, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Micrologus' Library, 18), Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, p. 45, che discute le posizioni del cardinale Matteo di Acquasparta, non del tutto in linea con la stretta ortodossia bonaventuriana. Riguardo alla difficoltà di ricostruire l'esatto pensiero di Bonaventura su questa materia, anche in relazione alle lacune della documentazione pervenutaci, si veda A. Horowski, *Il rapimento mistico di san Paolo in san Bonaventura e i suoi maestri*, in «Doctor Seraphicus» 57 (2010), pp. 23-48.

⁴⁴ F. Santi, *Il racconto mediato*, in G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò (eds.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. II, cit., pp. 689-719.

⁴⁵ Sulla autoagiografia come passaggio intermedio rispetto alla piena confessione estatica cfr. A. Degl'Innocenti, *La mistica femminile tra agiografia e auto-agiografia*, in *L'autobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1997)*, Fondazione Cisam, Spoleto 1998, pp. 187-210.

di parlare. Sul modulo femminile, una sorta di *ars dictandi* è all'origine di una moderna struttura letteraria dai confini mobili e aperti a una pluralità di codici espressivi – *legendae*, memoriali, epistolari, inchieste –, ma che attinge da una stessa fonte la pienezza dei discorsi. All'inizio vi è infatti un atto di parola, una locuzione o una visione. Esso ha un carattere essenzialmente epifanico, è un avvenimento, funziona sul modello dell'Annunciazione, perché "attraversa", e così ristabilisce una comunicazione diretta tra ordini diversi: l'umano e il divino. La sua più alta ambizione è quella di riconciliare il divorzio tra le parole e le cose, o, in termini diversi, di ricucire la frattura tra il visibile e l'invisibile. Lo spazio tra i due mondi, il celeste e il terreno, si riempie così di donne, a custodire un simbolismo che la teologia tende ormai a considerare culturalmente illecito. Per l'uomo non resta che l'ascolto, anche se la donna stessa si nasconde nella parola che trasmette, perché l'Io che parla non è il suo, ma di Dio. Tuttavia devono essere in due perché il nuovo linguaggio nasca. La moderna letteratura spirituale, quindi, assegna una priorità alla relazione. Non è infatti, quello mistico, un linguaggio celibe, come quello teologico e clericale, e a presiedere il suo sviluppo è la dualità maschile/femminile. Ma in questo caso la madre prevale sul padre, anche in nome di una antica tradizione culturale che sostiene il principio di una femminilità della presenza divina e della sua inabitazione nel mondo. È dunque attraverso la madre che la parola arriva e si fa corpo e discorso, mentre al padre è assegnato il compito di consegnarla e farne una memoria.

La confessione estatica

Questa struttura si coglie, a livello cristallino, nel *Memoriale* di Angela da Foligno⁴⁶, un testo dell'ultima decade del Duecento, che rappresenta

⁴⁶ Il *Memoriale* di Angela, opera di un frate minore di cui si conosce soltanto la sigla, frate A., era già compiuto nel 1297, come dimostra l'*Approbatio* iniziale del cardinale Giacomo Colonna e di alcuni teologi francescani. Precedente alla morte della futura santa, nel gennaio del 1309, era l'importante manoscritto 342 della Biblioteca comunale di Assisi, conosciuto come *Liber Lelle*, che oltre al *Memoriale* presenta anche un folto gruppo di testi indicati come *Exhortationes* o *Instructiones* – lettere, ammonizioni, insegnamenti –, primo stadio di riflessione sulla dottrina della *magistra*. Si tratta in realtà di due opere distinte, che richiedono trattamenti editoriali diversi, come ha sottolineato Enrico Menestò nel pubblicare in edizione critica il solo *Memoriale*. Cfr. Angela da Foligno, *Memoriale*, ed. E. Menestò, Fondazione Cisam, Spoleto 2013. Qui si cita dalla seconda edizione del 2015, accompagnata da una traduzione a fronte di Emore Paoli (= *Mem.*). Per una edizione e traduzione integrale del codice di Assisi, comprensiva anche delle *Instructiones*, si veda invece *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, ed. F. Frezza, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2012. Per la bibliografia, ormai immensa, si rinvia ad S. Andreoli - E. Degl'Innocenti - P. Lachance - F. Santi (eds.), *Angela da Foligno e il suo culto*. Vol. 1: *Documenti a stampa e nel web (1497 ca.-2003)*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2006.

uno dei vertici della letteratura carismatica medievale. Travolgendo le incertezze dei teologi, andando oltre Bonaventura stesso, la protagonista, ormai al termine del suo percorso, dichiara di aver raggiunto lo stato supremo dell'unione, la *visio Dei per essentiam*:

«Vedo colui che è l'essere e in che modo è l'essere di tutte le cose create; vedo in che modo mi ha resa capace di capire queste cose meglio di quanto non sia stata in grado di fare finora, quando lo vedevo in quella tenebra che soleva darmi tanto piacere. Mi vedo sola con Dio, tutta monda, tutta santificata, tutta vera, tutta retta, tutta rassicurata e tutta celeste in lui; e quando sono in questo stato non mi ricordo di altro»⁴⁷.

Per questo Angela, completamente inabitata dalla Trinità, può esprimere l'autocoscienza di trovarsi ormai al di fuori di ogni tenebra, «extracta»⁴⁸, e resa pienamente partecipe dei «secreti Dei»⁴⁹.

Ma il Libro angelano è importante anche sotto il profilo più strettamente culturale e letterario, perché segna, in ambiente italiano, l'avvenuta emancipazione del racconto estatico dalla agiografia tradizionale e consente di analizzare più da vicino la relazione tra la mistica e il padre

⁴⁷ *Mem.* IX, 127, 413-419: «Et video illum qui est esse et quomodo est esse omnium creatorum. Et video quomodo me fecit capacem ad intelligendum predicta modo melius quam fueram hactenus, quando videbam eum in illa tenebra que me tantum consuevit delectare. Et video me solam cum Deo, totam mundam, totam sanctificatam, totam veram, totam rectam, totam certificatam et totam celestem in eo. Et quando sum in isto, non recordor alterius rei».

⁴⁸ *Mem.* IX, 127, 356-360: «Et est extracta tunc anima de omni tenebra, et fit anime maior cognitio Dei quam intelligam posse fieri, cum tanta claritate et maior cognitio Dei quam intelligam posse fieri, cum tanta claritate et tanta certitudine et cum tanto profundissimo abyssu, quod non est cor quod illud posset de cetero postea aliquo modo intelligere nec cogitare».

⁴⁹ *Mem.* IX, 127, 375-376, 98: «Et quia anima mea sepe levatur in divina secreta et videt secreta Dei, intelligo ideo quo facta est Scriptura divina». Secondo Emore Paoli il superamento angelano sarebbe da ricollegarsi alla circolazione, nell'ambiente folignate, delle idee del cardinale e teologo francescano Matteo d'Acquasparta che, a differenza di Bonaventura, ammetteva la possibilità della *visio beatifica* già su questa terra. Cfr. E. Paoli, *Santità, culto dei santi e agiografia nell'Umbria del XIII secolo*, in E. Menestò (ed.), *L'Umbria nel XIII secolo*, Fondazione Cisam, Spoleto 2011, pp. 167-223: pp. 204-223. Ma si veda anche Id., *Parole di donna, scritture di uomini: Angela da Foligno, Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco*, in A. Bartolomei Romagnoli - F. Frezza (eds.), *Amicitiae Sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi (Bollettino storico della città di Foligno, 31-34)*, Accademia fulginia, Foligno 2007-2011, pp. 215-228: «Non può affatto escludersi, dunque, che alla fine del Duecento le idee espresse da Matteo, cardinale di Santa Romana Chiesa, sulla possibilità della visione di Dio *per essentiam* da parte di quanti si trovano ancora in via trovassero a Foligno un gruppo di persone particolarmente ben disposto a condividerle e deciso a lasciarne adesione scritta mediante il *Memoriale*». Tale audace posizione teologica, come sappiamo, sarebbe stata presto smentita ai livelli più alti del magistero. La questione deborderà dal piano speculativo per essere risolta dal papato avignonese su quello disciplinare, con la negazione *ex cathedra* della *visio beatifica*. Su questo si veda Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995. E anche questo potrebbe spiegare la circolazione sotterranea e il tardivo riconoscimento del *Liber* di Angela, nonostante l'approvazione del cardinale Giacomo Colonna e di alcuni autorevoli maestri francescani.

spirituale, nel combinarsi di due posizioni apparentemente asimmetriche. Dunque, da un lato c'è la donna: il suo non è un discorso autorizzato da un sapere accreditato né da una posizione istituzionale (non è un professore, né un predicatore). Il suo valore proviene unicamente dal fatto di essere il luogo dell'enunciazione ispirata, è il tramite di un atto presente di Dire. Il lavoro del frate invece è quello di far rientrare la parola di Angela all'interno di una comprensibilità e di garantirle una legittimazione. E il suo stesso sapere che lo investe del titolo di nominare e classificare: è questo in Occidente il compito proprio della scrittura. La struttura del discorso mistico sta esattamente in questo rapporto, in questa alleanza fondamentale tra la donna e il prete. E tuttavia a convocarli è un terzo, invisibile, che in realtà è il vero autore e il regista dell'avvenimento. Lo schema, in fondo, più che binario, è ternario. Anche l'agiografia è un genere essenzialmente teofanico, ma la composizione di una sequenza di luoghi organizza una storia, la mistica è una scena.

Ogni episodio estatico è un quadro che si sviluppa secondo un modello che presenta alcune sequenze stabili. All'inizio l'anima è soggetto attivo e si ha una catena di verbi inscritti nell'area semantica della mancanza e del desiderio (*querere, petere, rogare, postulare*). Una parola, soprattutto, sembra definire questa situazione, *oratio*, termine che nel latino medievale designa sia l'atto di pregare che di parlare. Esso specifica anche la convinzione che l'atto di conoscere Dio si collochi nel campo della preghiera e dell'ascolto. Ma spesso l'ospite – il pellegrino –, può irrompere anche *non vocatus*⁵⁰. Non c'è nemmeno un luogo particolare che serva a preparare l'incontro: può capitare dovunque, per via, in casa mentre la donna lava le erbe, sovente in chiesa. Si sottolinea dunque l'imprevedibilità dell'intervento dell'Onnipotente, che bussa sempre in maniera brusca e inattesa, e si introduce all'improvviso – *subito, statim* –, levandosi come una voce fuori-testo nel tessuto narrativo.

Con il passare del tempo, una manualistica sempre più scaltrita si affannerà a precisare meglio gli spazi, i tempi, i modi atti a favorire le possibilità dell'interlocuzione, si costruiranno itinerari e percorsi spirituali, si tesseranno vere e proprie scenografie, a disegnare una composizione di luoghi e di immagini. Tutte queste strategie punteranno a una ritualiz-

⁵⁰ *Mem.* VII, 84, 265-272: «Quesivi ego frater quomodo cognoscebat quod venisset in animam; et ipsa respondit michi querendo ita: "Venit Deus in anima non vocatus ab anima?" Et ego frater dixi: "Credo quod venit". Et illa Christi fidelis ait ita dicens: "Aliquando venit Deus in anima non vocatus, et ponit in anima unum ignem, unum amorem, aliquando unam suavitatem; et credit anima quod hoc sit a Deo et delectatur in illo; sed non cognoscit adhuc quod ipse sit in anima, scilicet quod non videt eum esse in anima, sed videt gratiam suam in qua delectatur"». Cfr. B. Faes, *Venuta e dimora del pellegrino nell'anima nel Memoriale di Angela da Foligno*, in D. Alfonsi - M. Vedova (eds.), *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici. Atti del Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009)*, Fondazione Cisam, Spoleto 2010, pp. 37-68.

zazione dell'estasi, ricondotta alla ciclicità delle occorrenze liturgiche e sacramentali, quali momenti privilegiati – e autorizzati – di incontro con il divino⁵¹. Ma in fondo si tratta di una forma di “addomesticamento”. I veri mistici cercheranno di custodire l'inaccessibilità con cui si confrontano, ché l'estasi non è il risultato di una tecnica, né di un esercizio, in definitiva non ha nulla a che vedere nemmeno con il lavoro della penitenza⁵². Anzi, è un taglio alle radici stesse del fare: «Ma tu, cosa puoi fare che mi compensi?»⁵³, dice Cristo ad Angela, logorata da un'ascesi tanto estrema quanto inetta a scalfire il muro del silenzio di Dio. «Non voglio altro che te»⁵⁴: questo *volo* assoluto, slegato da ogni determinazione, è la condizione medesima affinché qualcosa, finalmente, accada⁵⁵. Anche per Eckhart, il soggetto spirituale si costituisce dal distacco, dallo svanire di tutti gli oggetti del mondo⁵⁶: è questa la sola legge del discorso. In regime cristiano, l'estasi appartiene, come la conversione, all'ordine della

⁵¹ Esemplare a questo riguardo è il caso di Francesca Romana, dove ogni episodio estatico è posto in stretta corrispondenza con la comunione sacramentale e dunque si verifica quasi sempre in chiesa. Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 216-221.

⁵² *Mem.* I, 20, 212-214: «Et tunc quidquid faciebam et quantumcumque faciebam, videbatur michi parum facere; et habebam voluntatem faciendi penitentiam maiorem».

⁵³ *Mem.* I, 13, 112-114: «Similiter et videnti michi passionem suam dicebat michi: “Quid potes facere pro me, quod tibi sufficiat?” Et tunc plorabam multum et lacrimabar tam ardentem quod lacrimae coquebant carnem, unde oportebat me postea ponere aquam ad refrigerandum».

⁵⁴ *Mem.* I, 22, 285-287: «Nolo aurum nec argentum, etiam si dares michi totum mundum, nolo aliud nisi te». Et tunc respondit ita: “Studeas te, quia statim, quando hoc quod facis factum fuerit, tota Trinitas veniet in te”».

⁵⁵ M. De Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, p. 237: «Il *volo* qui è l'*a priori* e non l'effetto del discorso [...]. Designa quest'atto un verbo performativo, un presente dunque: volo. “Non: io vorrei ... ma: io voglio” precisava Meister Eckhart. Tre secoli e mezzo più tardi, Surin esige dagli interlocutori che abbiano fatto quello che egli chiama “il primo passo”: “una volontà determinata di non rifiutare niente a Dio”, e “subito” – adesso e interamente. Egli tiene comunque fermo che in questo *istante*, il “voler fare” non è identico alla “possibilità di fare”. L'aveva già sottolineato Eckhart. Non si tratta di una resa effettuale, bensì di una risoluzione di puntare tutto su Dio. Il *volo* è assoluto, slegato da ogni determinazione precisa. Si definisce grazie allo svanire dei suoi oggetti. È sia il *nihil volo* (“non voglio niente”) che “voglio soltanto Dio” (“voglio che Dio voglia per me”). Uno *speech act* (enunciazione) ritaglia, con questa decisione che non ha oggetto, la posizione del soggetto atto a “udire” il discorso mistico».

⁵⁶ Meister Eckhart, *I Sermoni*, ed. M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano 2002, *Serm.* 53, p. 397: «Quando predico, io sono solito parlare del distacco, e di come l'uomo debba essere libero da se stesso e da tutte le cose»; *Serm.* 68, pp. 473-474: «Talvolta io dico: perché l'anima conosca Dio deve dimenticare se stessa, perdere se stessa; infatti, se conoscesse se stessa, non conoscerebbe Dio; ma in Dio ritrova se stessa. Conoscendo Dio, conosce se stessa, e in lui tutte le cose, da cui si è distaccata. Nella misura in cui se ne è separata, conosce se stessa completamente. Se devo davvero conoscere la bontà, devo conoscerla dove è la bontà in sé, non dove essa è sparsa per tutte le cose. Se devo davvero conoscere l'essere, devo conoscerlo non dove è sparso per le cose, ma dove è l'essere in sé, ovvero in Dio. Là l'anima conosce completamente l'essere». Sul “distacco” eckhartiano, si veda M. Vannini, *L'esperienza dello spirito*, Palermo 1991.

grazia, è l'evento, unico e singolare, che improvvisamente ti esilia da te stesso e ti cambia la vita. L'*excessus* è infatti indissociabile dallo *stupor mentis* e dalla meraviglia. Le confessioni degli spirituali abbondano di questi istanti irripetibili, punto di partenza di viaggi verso terre ignote: per Francesco d'Assisi è l'incontro con il lebbroso, mentre per la pia Lutgarda di Aywières è una colomba appoggiata al davanzale della finestra alla chiara luce del mattino a dissipare le ombre della sua mente. Una voce paterna, che finalmente la chiama figlia, sorprende Margherita da Cortona, Maddalena penitente, quando piange i suoi peccati sotto l'ombra di un fico.

Per Angela invece tutto ha inizio in un giorno d'autunno del 1291 a un trivio di Spello: è allora che lo Spirito entra per la prima volta nella sua vita, e la strappa a se stessa, quasi con violenza. Si avvia così la locuzione divina, e lo statuto della citazione viene circoscritto da due espressioni linguistiche: un verbo passivo di cui non viene esplicitato l'agente e un intransitivo *venit*, entrambi connessi a una parola legata all'area semantica del dire. «Mi si parla»: un non so chi e che cosa parla in lei e la donna viene attraversata dalla voce che interamente la possiede e la sfida: «Prova a uscire da queste parole se puoi»⁵⁷. L'io è un altro: si compie qui l'estremo sacrificio del soggetto nell'ordine del linguaggio. Lo si ritrova nel registro poetico, che sotto questo profilo presenta una omologia strutturante con quello estatico: dove c'è poema, sono Orfeo e le Muse che vengono e cantano all'orecchio del poeta. Nel discorso religioso, però, a differenza di quello poetico, è essenziale decidere da subito l'identità della voce che lo abita. Così l'ospite si fa riconoscere: «Sono lo Spirito santo che parla in te». Ma Angela è lucida: «Se tu fossi lo Spirito santo, non mi diresti questo»⁵⁸. Da subito, nella prima teofania durante il pellegrinaggio ad Assisi, l'estatica compie con forza il gesto di distinguersi: l'io espropriato cerca di riassumere la propria posizione. Si avvia quasi un combattimento, una lotta corpo a corpo, come quella di Giacobbe con l'angelo (*Gen* 32,24-34). L'irruzione della voce determina uno sdoppiamento dell'io che fa posto all'Altro. Ne è sintomo linguistico l'uso alternato della prima e della terza persona singolare: *ego dixi/anima clamabat*. Ma la situazione si coglie ancora meglio quando Angela, costretta dal confessore, è indotta a riflettere e a valutare l'esperienza passata. Di nuovo in sé, si trova in un posto diverso da quello in cui parlava come posseduta. La redazione del testo è un'opera di ricucitura tra il passato e il presente, tra un corpo che percepisce e un sapere che ordina. Il lavoro procede infatti in due fasi: c'è la citazione

⁵⁷ *Mem.* III, 35, 53: «et ex eas de istis verbis si potes».

⁵⁸ *Mem.* III, 35, 33-34: «Et ego sum Spiritus Sanctus qui veni ad te ut darem tibi consolationem quam nunquam gustasti». Ma Angela prontamente ribatte: «Si tu esses Spiritus Sanctus non diceres istud michi» (*Mem.* III, 35, 49-50).

del messaggio ricevuto dalla voce e poi il suo reimpiego per l'analisi e la valutazione. Nella distanza introdotta dalla memoria, Angela, non più estatica, guarda se stessa e si oggettiva nel racconto dell'esperienza del suo io abitato dall'altro. La donna può parlare come una posseduta, ma l'atto del ripensare criticamente la sua esperienza non è da posseduta. *Cogitare*, pensare, equivale a una presa di distanze. Il passaggio alla scrittura implica infatti un controllo reciproco del *frater, inquisitor e notarius*, e della veggente che a sua volta valuta e giudica continuamente l'inadeguatezza del suo operato. Messa davanti alle resistenze dell'io, alle distinzioni del sapere – «Come puoi provare che questo è vero?» –, l'anima oppone la sua verità: «Era certamente così, perché lo sentivo»⁵⁹. L'anima non può sbagliare quando «sente in sé» la ferita lasciata dal passaggio dell'altro: il segno della passione dopo l'abbraccio, il marchio di fuoco dopo l'unzione.

Se il dialogo spirituale instaura una dialettica, l'esito finale di ogni teopatia è sempre il medesimo: la spossatezza, il deliquio, lo stato di quiete in cui l'anima si trova ormai pacificata e ogni conflitto tace.

«Tornata a casa, provavo una dolcezza quieta, eppure enorme, di cui non so parlare; e desideravo morire. A causa di quella pacata, quieta dolcezza, una dolcezza tanto grande da non riuscire a parlarne, vivere mi era penoso; pur di provare la dolcezza che provavo, pur di non perderla, desideravo lasciare questo mondo»⁶⁰.

Intanto la Parola lascia la sua forma sul corpo che diventa la scena leggibile della sua presenza. Sono le luci i profumi le lacrime che coronano ogni evento estatico. In questo senso, come la confessione, resoconto dell'esperienza, permette di far rientrare il segreto dell'anima nel campo di un discorso stabilito (è il modello dell'esorcismo), così il corpo manifesta la verità nascosta (è il modello del miracolo). Questo secondo aspetto però non riguarda più l'estatica, ma qualcun altro. È compito della compagna, di un terzo, quello di certificare, *oculis corporis*, che così effettivamente è stato, e di riconsegnarlo alla trama del sapere sociale⁶¹. Il corpo dell'estasi, almeno nel Medioevo, è sempre offerto alla

⁵⁹ *Mem.* IV, 52, 306-311: «Et ego frater scriptor quesivi ab ea si viderat tunc aliquid in corpore Christi sicut aliquando consuevit videre. Et respondit quod non, sed sentiebat veraciter Christum in anima. Et dixi ego frater scriptor: "Quomodo scis tu ita veraciter esse?" Et respondit ipsa dicens: "Quia nichil est quod stingat ita animam cum igne ardente, sicut quando Christus est in anima et cum delectatione amoris».

⁶⁰ *Mem.* III, 37, 129-134: «Postquam vero fui reversa domum, domi sentiebam unam dulcedinem pacificam, tamen maximam, quam nescio loqui, et erat michi desiderium moriendi. Et erat michi tanta pena vivere propter illam dulcedinem pacificam, quietam, dulcedinem tantam quam nescio loqui, ut venire ad eam quam sentiebam et ut non perderem eam, quod desiderabam mori de hoc mundo».

⁶¹ *Mem.* III, 38, 163-165: «Postquam reversa fuit de Assisio et iacebat, sicut dictum est,

vista, esposto, consumato in pubblico, raccontato, qualche volta anche “processato”, diversamente da quanto accadrà in una esperienza più moderna, dove resterà racchiuso nel perimetro di un segreto. Ma qui si apre un altro capitolo dell'estasi, ed esso riguarda non tanto il problema di quello che i mistici hanno fatto della storia, ma di quello che la storia ha fatto dei mistici.

socia sua, que erat mirabilis simplicitatis et puritatis et virginitatis, audivit vocem unam ter sibi dicentem: “Spiritus Sanctus est intus in L.”».