

"Tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente"

Esperienza mistica e scrittura tra Medioevo ed età moderna.

S. Giovanni della Croce, nel prologo del Canticum spirituale, prima di iniziare la "spiegazione delle strofe che trattano dell'amore fra l'anima e Cristo suo sposo" dichiara subito la inadeguatezza di ciò che dirà rispetto "all'ampiezza e la copia che lo spirito fecondo d'amore racchiude in queste strofe", e aggiunge:

Sarebbe da ignoranti credere che in qualche modo si possano spiegare a parole i detti d'amore nell'intelligenza mistica ... Invero chi potrà descrivere ciò che Egli fa capire alle anime amorose? E chi potrà esprimere a parole ciò che fa loro sentire? E chi quanto fa loro desiderare? Certamente nessuno lo può, neppure quelle stesse persone cui ciò accade. Questa è la causa per cui esse, piuttosto che spiegarlo con ragioni, preferiscono far comprendere un po' di quel che sentono servendosi di figure, comparazioni e similitudini...¹

Con questa osservazione egli quindi sottolineava lucidamente che le parole non possono dire il fondo, l'essenza dell'esperienza mistica. Eppure la consapevolezza, comune a moltissimi autori, che l'esperienza dell'unione con Dio non è esprimibile con le parole, non ha impedito lungo i secoli (né lo impedisce oggi), che essa venisse detta e fermata in scritti di vario genere, dalle narrazioni, alle autobiografie, ai diari spirituali, fonte e punto di riferimento per noi di una esperienza che nella sua personalissima e individuale consistenza, nella sua realtà profonda, è in gran parte inattingibile dall'esterno.

Il fascino dell'ineffabilità, il gioco fra detto e non detto che percorre molti scritti "mistici" ha attirato e continua ad attirare l'attenzione di studiosi di ogni indirizzo; il linguaggio dei mistici è stato esaminato dal punto di vista letterario e stilistico, nella sua spesso particolare sintassi, nell'uso di figure retoriche inconsuete, nei suoi rapporti con la poesia da una parte e con il linguaggio teologico dall'altra: è praticamente impossibile dar conto della immensa bibliografia che si è accumulata su questa tematica².

¹S. GIOVANNI DELLA CROCE, Canticum spirituale, Prologo, in ID. Opere, Roma 1979, p. 833-34.

² E' d'obbligo, e assolutamente scontata la citazione di M. DE CERTAU, Fabula mistica. La spirituità religiosa tra il XVI e il XVII secolo, Bologna 1987, cui è da aggiungersi dello stesso autore Mystique au XVII siècle, in L'homme devant Dieu. Melanges De Lubac, Paris, 1964, vol. II, p. 267-281 e L'enonciation mystique, "Revue des sciences religieuses", 64 (1976) p. 183- 215. Assai importante per l'epoca post-tridentina è M. BERGAMO, La scienza dei santi. Studio sul misticismo del Seicento, Firenze 1983. Nel volume Scrittrici mistiche italiane, a cura di G. POZZI e C. LEONARDI, Genova 1988, alle p. 721-737 è riportata una ampia bibliografia su queste tematiche, toccate pure nella introduzione di G. POZZO, dal titolo significativo, L'alfabeto delle sante (Ivi, p. 21-42). Più recentemente M. MODICA VASTA, La scrittura mistica, in Donne e fede, a cura di L. SCARAFFIA e G. ZARRI, Roma-Bari 1994, p. 375-418, e sempre a cura della stessa autrice, Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna.

Il problema che vorrei però porre in questa sede è di natura diversa; mi pare sia urgente cioè prendere alla lettera la affermazione di s. Giovanni della Croce che le parole sono inadeguate a dire l'esperienza mistica, e chiederci se in effetti l'esperienza mistica sia stata detta anche con altri linguaggi, e se la polarizzazione di fatto avvenuta sulla parola scritta non sia stata causata da fattori di varia e altra natura. Un'indagine del genere si presenta assai delicata e forse anche metodologicamente equivoca, dal momento che, per forza di cose, è necessario comunque sempre partire da un testo scritto; inoltre può divenire generica e apodittica se non circoscritta e argomentata in ambiti precisi; mi muoverò quindi all'interno di un campione ristretto, facendo riferimento a esperienze mistiche femminili in Italia, dal tardo medioevo fino al Settecento. Ciò innanzitutto perché l'esperienza mistica femminile è di solito descritta e narrata in modo più immediato rispetto a quella degli uomini, i cui scritti tendono generalmente a una maggiore teorizzazione, poi anche perché la parabola della mistica femminile italiana risente, per ragioni su cui qui non è il caso di fermarsi, in modo più forte e preciso del complessivo contesto ecclesiastico e culturale in cui essa si iscrive e da cui nelle sue espressioni, è condizionata e guidata³.

Una spiritualità corporea

A partire dal XIII e fino al XVI secolo sono assai numerose in Italia le esperienze spirituali femminili di tipo mistico in riferimento soprattutto all'ambiente francescano prima, e a quello cateriniano-domenicano dopo; di esse abbiamo testimonianza in biografie, o meglio racconti agiografici, stesi di solito da confessori o da frati testimoni diretti degli avvenimenti, e destinati al pubblico con l'intento di indirizzare e promuovere un risveglio di spiritualità e di devozione, ma soprattutto di indicare modelli di santità come effetto e garanzia dei nuovi ordini mendicanti. Si è discusso molto, e si continua a discutere sulla funzione di filtro attuata dai "frati scrittori" e dal particolare colorito che essi furono naturalmente portati a dare ai loro resoconti in funzione della lettura spirituale ed esemplare che volevano proporre; dato questo per scontato, ciò che mi pare

Acireale 1992.

³Non affronto evidentemente il problema di che cosa sia la mistica e se sia possibile parlare di "mistica femminile". Rimando per queste tematiche all'articolo introduttivo di C. LEONARDI, La santità delle donne, in Scrittrici mistiche italiane, p. 43-57; la dicitura "mistica femminile" è stata fatta oggetto di osservazioni critiche assai acute, anche in riferimento al volume sopra menzionato, da parte di M. VANNINI, Sulla mistica e il femminile, posta come introduzione all'edizione italiana di Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, a cura di P. DINZELBACHER e D. R. BAUER, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, p. 5-22,

particolarmente interessante sono certe costanti sottolineature che i racconti della esperienza mistica di queste "sante"⁴ ricevono negli scritti dei confessori.

"C'è sempre il corpo di mezzo, come prova dell'amore"⁵: questa osservazione di Claudio Leonardi a proposito di Umiliana de' Cerchi mi pare particolarmente penetrante di un aspetto evidente, e direi quasi monotono, dei racconti agiografici medievali: pur nella varietà dei percorsi spirituali, le tappe della vita mistica, il procedere stesso dell'unione con Dio vengono riferiti sempre non con astratti ragionamenti, ma con concrete narrazioni di fatti in cui la estatica agisce e in cui è fisicamente coinvolta:

La Leggenda di Vanna da Orvieto⁶, scritta diciassette anni dopo la sua morte dal domenicano Giacomo Scalza, ci permette con singolare efficacia di percepire come, nella cultura medievale, i fenomeni fisici fossero il linguaggio con cui l'esperienza mistica femminile si proponeva e si diceva. La preghiera dell'estatica, narra il suo biografo, era introdotta da un mutamento di abito:

Cum tanto autem cordis fervore in oratione et caelestium contemplatione pendebat, quod vestimenta ferre et sustinere non posset: Quare cum ad orationis et contemplationis arcem volebat ascendere, cellam in qua orare solebat, quae in solario domus in qua habitabat, sita erat, ingrediens, sua omnia vestimenta se exuens, tam in aestate quam etiam in hyemis aspera intemperie, quando solet etiam frigus sui rigore fortia quaeque constringere, simplici sacco vestita, ibi fixa et immobilis permanebat"⁷

L'amore di Dio in lei produceva un tale calore da indurla a una sudorazione profusa:

Tantusque divini amoris calor huius virginis surgebat in mente, quod totum corpus eius in sudorem maximum resolvebatur, in tantum quod oportebat eam pannum semper habere paratum, cuius frequenti officio corpus suum ab imminente sudore detergeret.⁸

⁴Uso le virgolette in questo caso, ma le sottintendo poi nel seguito del lavoro, perché non tutte le mistiche cui mi riferirò sono state canonizzate o hanno avuto un culto approvato. In ogni caso, esse sono state proposte come modello e hanno avuto da vive, e subito dopo la morte, un culto locale; sono quindi, dal punto di vista dello storico, indicative di una mentalità e di una concezione della santità veicolate dalle Legende agiografiche.

⁵Scrittrici mistiche italiane, p. 81

⁶Giovanna, o più comunemente, Vanna da Orvieto nacque nel 1264 presso Orvieto, terziaria domenicana, fu guida spirituale e politica per la sua città. Morì nel 1306, e il suo culto fu subito sostenuto dai domenicani. La Leggenda fu scritta da Giacomo Scalza, lettore a Perugia, poi visitatore de conventi della Provincia romana e pubblicata a Orvieto nel 1853 da Vincenzo Mareddu. Notizie biografiche in M.C. FIUMI, Le mistiche umbre, Firenze 1928, p. 95-118, A. SILLI, Giovanna (Vanna) di Orvieto, in Bibliotheca Sanctorum, vol. VI, Roma 1965, p. 556-557

⁷G. SCALZA, Leggenda, a cura di V MAREDDU, cap. V, p. 14. Il testo è riportato, con la traduzione italiana, anche in Scrittrici mistiche italiane, p. 195.

⁸Ibidem

Allo stesso modo la contemplazione dell'Assunzione di Maria provocava una "elevazione di spirito" significata dalla elevazione del suo corpo:

Cum etiam semel, in die Assumptionis beatissimae Dei Genitricis Mariae, qualiter assumpta fuerit (coram quoque) legeretur; et ipsa hoc magno cordis iubilo cogitaret, coepit paulatim abstrahi et corpus eius a terra etiam elevari. Stabat itaque in aere, a terra corpore elevato per cubitum, extensa, manibus in coelum erectis, quomodo solet quis orans in oratione prosterni. Fuit itaque diu in tali spiritus elevatione: eademque levitate corpus eius ad terras rediit qua in aere fuerat elevatum.⁹

Addirittura, il cibo spirituale era per lei anche alimento del corpo, infatti

Cum modice valde cibi et potus esset, ita pinguis et corpulenta et nitida erat, ut si quis eam non cognoscens vidisset, credidisset eam balneorum usu et multis corporis deliciis abundare, nec mirandum: quoniam vere non corporis sed animae et caelestis suavitatis degustationum frequentium deliciis affluebat. Nam (sicut ipsa simpliciter prodente compertum est) quotidie cum in contemplatione caelestium in Deum, quem toto diligebat affectu, mentis aciem infixisset, quodam mellei saporis cibo caelesti saginabatur in anima, qui totum corpus eius usque ad labia etiam exteriora complebat.¹⁰

L'agiografo non soltanto racconta e sottolinea le manifestazioni somatiche dell'estatica facendosene coinvolgere pienamente, e offrendole al pubblico dei lettori devoti come prove di una santità eccezionale ma pure, con estrema naturalezza, comprende un linguaggio legato al corpo (spogliarsi, sudare, mangiare, elevarsi) come pienamente espressivo di una esperienza mistica decifrabile e attingibile attraverso comportamenti da tutti rilevabili. Il colto lettore domenicano e il suo pubblico probabilmente meno colto, erano almeno in questo sulla stessa lunghezza d'onda, nel comprendere cioè una esperienza mistica tradotta e detta attraverso il linguaggio del corpo.

In altri casi i gesti compiuti dalla santa durante l'estasi e meticolosamente registrati dal confessore agiografo, vengono poi chiariti e commentati dal racconto completo della visione avuta. E' il caso per esempio, di s. Francesca Romana¹¹, di cui Giovanni Mattiotti, suo confessore narra:

⁹ Ivi, p. 18 e Scrittrici mistiche italiane, p. 197

¹⁰Ibidem, cap. VI, p. 23 e in Scrittrici mistiche italiane, p. 198. Questo del digiuno totale e dell'alimentarsi solo dell'eucaristia, è, come è ben noto, un topos della agiografia medievale, studiato secondo diverse chiavi di lettura: R. M. BELL, La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal medioevo a oggi, Roma-Bari, 1987; C. WALKER BYNUM, Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women, Berkeley-Los Angeles, London, 1987;

¹¹ S. Francesca Romana nacque a Roma nel 1384; sposata giovanissima con Lorenzo de' Ponziani, ebbe tre figli. Coinvolta con la sua famiglia nelle turbinate vicende di Roma, assalita e occupata da Ladislao di Durazzo, si prodigò nell'assistenza ai poveri e agli ammalati. Nel 1425 riuni un gruppo di legate alla Congregazione di Monte Oliveto, che cominciarono a far vita comune nel 1433: Francesca entrò nella Congregazione nel 1436, dopo la morte del marito; morì nel 1440 Cfr. E. VACCARO, Francesca Romana (santa), in Bibliotheca sanctorum, vol. V, Roma 1964, p. 1011-1021; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Francesca Romana, in Dizionario della mistica, a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI, Città del Vaticano 1998, p. 523-526; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti, Città del Vaticano 1994; A. ESPOSITO, S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel sec. XV, in Culto dei santi,

Avendo ricevuto lo santissimo sacramento, la devotissima ancella de Cristo nella sopraditta cappella stette in estasi immobile per spazio di una ora. E poi mutandose faceva gran festa con bello iubilo molto allegrandose, sempre stando però in estasi, e teneva muodi ed atto como la donna che tiene la creatura nella braccia. E stava contentissima, e le braccia teneva strettissime, dando a vedere como ve teneva cosa preziosissima, ed ammiravase nelle braccia, penetrando acutissimamente, e durò per spazio di mezza ora parlando, como diceremo de sotto, stando sempre in estasi. Onde tornata che fu nello suo sentimento naturale, io la adomandai dela visione, ed essa beata me disse como vide la ostia grandissima ad modo per esempio de grande quantità de neve scandidissima, ed una chiarissima luce menò lo suo spirito nello cielo cristallino... Stava anche nella ditta luce l'alta regina con lo Signore nelle braccia piccolino de quasi otto mesi, e da essa regina procedeva maggior luce. E stando lo Signore nello gremio della regina, guardava e mostrava la sua resplendente faccia alla soa amantissima ancilla con grande letizia. E venne una luce dallo eccelso prestissimamente, la quale era incomprendibile de chiarezza, e pose lo Signore piccolino nelle braccia della schiessata anima, e po' essa beata tanto stregeva le braccia, contemplando acutissimamente e molto contentissima iubilando, como è supraditto. E stando con tanto e tale confuorto diceva: Grazie ad ti alta regina, grazie ad ti madonna mea, pregote madonna mea, che me lo priesti e lassemelo tenere, puoi che me l'hai prestato me lo voglio tenere.¹²

Il confessore stesso è coinvolto e introdotto nel gioco estatico quando Francesca, dopo aver contemplato il parto della Vergine, offre il proprio velo per coprire il bambino appena nato:

E tale atto mirabile che fece la beata de pigliare lo suo panno fu mi presente e Rita soa figliola, stando la divina ancella in estasi, anche assai se raccomandava alla gloriosa vergine che li piacesse de prestare lo divino specchio suo sposo perché lo voleva coprire. Ed io vedendo tali mirabili muodi ed atti, pigliai certe tovaglie e pusile denanzi alla beata, con la quale essa beata acconciò lo letticiuolo sopra lo scanno allo Signore stando sempre in estasi"

Santa Francesca quindi entra in comunione estatica col bambino Gesù, e questa comunione è espressa attraverso i gesti teneri e femminili del cullare, coprire, preparare il lettino: la santa nell'estasi parla pochissimo, ma si muove, dice, non con parole, ma con una chiara gestualità, il suo intimo rapporto di comunione con il santo bambino.

Fenomeni estatici sono presenti, è vero, anche nella esperienza mistica maschile, ma certamente furono, nel mondo medievale, molto più frequenti e raccontati con sottolineature particolari, nel mondo femminile. Attraverso le Leggende di frati e confessori, il racconto di deliqui, estasi, visioni, giunge a noi come il modo tipico di espressione di una esperienza complessa, fortemente impregnata di affettività, e in cui il rapporto fra la veggente e il Cristo si

istituzioni e classi sociali in età preindustriale, a cura di S. BOESCH-GAIANO e L. SEBASTIANI, L'Aquila-Roma 1984, p. 537-562; Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa de' Ponziani (1384-1984), a cura di G. PICASSO, Monte Oliveto Maggiore 1984

¹² Traggo questa e la seguente citazione da Scrittrici mistiche italiane, p. 254 e 257

dice attraverso il corpo, il corpo della veggente ma anche il corpo di Cristo, che ella tocca, culla, abbraccia, allatta.

Il biografo di Angela da Foligno¹³, per esempio, racconta

In die sabbati sancti post supradicta, illa fidelis Christi retulit mihi admirabiles laetitias quas habuerat de Deo. Et inter alia retulit mihi fratri scriptori quod ipso die ipsa Christi fidelis, facta in excessu mentis, stetit in sepulchro simul cum Christo. Et dixit quod osculata fuit primo pectus Christi, et videbat eum iacentem oculis clausis sicut iacuit mortuus, et postea osculata est os eius; ex quo ore dicebat quod admirabilem et inenarrabiliter delectabilem odorem acceperat, qui respirabat ex ore eius; sed hic dixit quod fuit parva mora. Et postea posuit maxillam suam super maxillam Christi, et Christus posuit manum suam super aliam maxillam et strinxit eam ad se, et ista fidelis Christi audivit sibi dici ista verba "Antequam iacerem in sepulchro tenuit te ita astrictam"¹⁴.

Angela bacia e abbraccia il Cristo morto fino al punto quasi di trasfondergli la sua vita e farlo passare dalla rigidità della morte a quella carezza animata, in uno straordinario circolo di scambio amoroso nell'unione, certamente non facilmente esprimibile "a parole" (avrebbe detto s. Giovanni della Croce), ma perfettamente detto nel gesto visionario.

Celebrare la scrittura

L'estatica medievale dice e trasmette la propria esperienza di Dio attraverso visioni, ma soprattutto attraverso azioni che ella compie o che subisce (soprattutto stimate o piaghe con cui rivive la passione di Cristo), azioni il cui senso è colto senza problema da chi la circonda, capace di interpretare le manifestazioni somatiche come rimando ad una interiorità vissuta in pienezza: "la grammatica dei gesti è perfettamente leggibile agli spettatori"¹⁵. Vedere¹⁶ e agire sembrano le cifre con cui viene espressa l'esperienza mistica in questo periodo, e quando l'estatica, come talvolta

¹³Angela nacque a Foligno intorno al 1248. Si sa molto poco della sua vita prima della conversione, avvenuta verso il 1285. Verso il 1290 entrò nel terz'ordine di s. Francesco. Morì nel 1309. Per una prima informazione A. BLASUCCI, Angela da Foligno, in Bibliotheca sanctorum, Vol. I, Roma 1961, col. 1185-1190; S. ANDREOLI, Angela da Foligno, in Dizionario della mistica, p. 94-96 con una ricca bibliografia; importanti le due miscellanee Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno. Atti del Convegno di studi per il VII centenario della conversione della beata Anmgela da Foligno (1285-1985), a cura di C. SCHMITT, Perugia 1987; Angela da Foligno, terziaria francescana, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1992; Il Liber o memoriale del suo biografo, frate Arnaldo, è ora pubblicata da L. THIER e A. CALUFETTI, Il libro della beata Angela da Foligno, Grottaferrata 1985.

¹⁴ Il testo citato si trova alla p. 296 della edizione del Thier-Calufett.

¹⁵Cfr su questo la fine analisi di A. PROSPERI, Lettere spirituali, in Donne e fede, p. 227-251, soprattutto alle p. 232-234 da cui è tratta la frase citata

¹⁶Cfr. Su questo le ossevazioni di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Fabula picta. Le forme visive del linguaggio mistico, in Santità, culti agiografia, a cura di S. BOESCH GAIANO, Roma 1997, p. 139-177; C. FRUGONI, La mistica femminile nell'iconografia delle visioni, in Temi e problemi della mistica femminile trecentesca, Spoleto 1983, p.

avviene, detta ai frati scrittori il resoconto delle rivelazioni avute, l'atto stesso dello scrivere assume valenze particolari, non si risolve nella semplice stesura di un testo, ma sigilla e insieme celebra l'instaurarsi di un rapporto esclusivo fra la veggente e il Dio che ne "ispira" la scrittura.

Così nella prefazione al Dialogo della mistica e scolastica teologia Domenica da Paradiso¹⁷ introduce l'opera:

Allora respose il Signore e disse: Sposa mia, Madre e Padre e figliuolo, tutti siamo assetati della vostra salute Tu vuoi parlare col mio Padre. Tutto concedo e con contento. Ciò che parlerai e domanderai, e ciò che ti risponderà, farai scrivere. Chiamerassi Dialogo, perché parlerai con lui, e lui parlerà con te. E sarà il giorno che t'ordinerò. Ordinerai e congregherai chi scriva, perché sia un suave dì, sie dì di nozze, perché el Padre mio e tuo verrà a visitare la mia sposa. La sposa el dì festivo s'adorna e veste el dì delle nozze, però voglio che tu vestiti e adorniti con due bellissime vesti. La prima veste sarà bianca, e te la metterai in su carne, e questa sarà una buona confessione, fatta con contrizione, con fervore e pentimento, questa ti metterai tu. E io ti manderò per l'angelo tuo e altri angeli e santi una veste bellissima che sarà rossa la quale significherà la mia passione, la quale ti comunicherò e vestirò acciocché sia adornata. E sarai con una faccia e modo imperiale. Non vedranno, ma udiranno il suono della veste, perché farà rumore come una cotta naturale. L'altezza tua sarà fuori dall'ordine E l'andare de' modi non saranno tua, perché arò cambiato in quel giorno ogni cosa. El giorno che ho promesso manderò. E di sopra ti metterai la tua veste usata"¹⁸.

Vi è dunque un previo momento orale, di dialogo tra Dio e la veggente, e poi l'ordine di far scrivere, di fissare ciò che viene detto. Ma la scrittura non è solo registrazione passiva: come la veggente dovrà prepararsi alla rivelazione "con una buona confessione, fatta con contrizione, fervore e pentimento", anche gli incaricati della scrittura dovranno prepararsi all'evento con una devota confessione, e il giorno della scrittura, sarà un "dì di nozze", giorno quindi particolare, evidenziato da due abiti che la veggente indosserà, abiti simbolici, che però diventano in qualche modo reali, non visibili a tutti, ma da tutti udibili (Non vedranno ma udiranno el suono della veste) abiti che producono un cambiamento nel portamento e nella statura della veggente.

¹⁷Domenica da Paradiso (Domenica Narducci), fiorentina, nata nel 1473, poverissima, visse da monaca laica tirata in una casetta-romitorio secondo la spiritualità domenicana, con particolare riferimento a s. Caterina, ma non entrò mai nell'Ordine. Fondò nel 1511 un monastero in cui raccolse fanciulle povere, e da cui intervenne con parola carismatica nella vita della sua città. Di lei abbiamo tre opere complete, Dialogo della mistica e scolastica teologia, (1503), Visione del tabernacolo (1508) e Giardino del Testamento, una regola per il suo monastero, numerose lettere e riassunti di prediche Le opere furono tutte dettate a scrivani, poiché Domenica non sapeva scrivere, ma in gran parte poi da lei direttamente riviste. Su di lei Scritti spirituali, a cura di G ANTIGNANI, Poggibonsi, 1984-85 e ID. Vicende e tempi di suor Domenica del Paradiso, Siena 1983; A. VALERIO, Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento, Spoleto 1992 e ID. Domenica da Paradiso e Dorotea di Lanciuolo: un caso toscano di simulta santità agli inizi del '500, in Finzione e santità tra medioevo ed età moderna, a cura di G:ZARRI, Torino 1991, p. 129-144. I brani riportati sono tratti da Scrittrici mistiche italiane, p. 338-345

¹⁸Ivi, p. 341-342

L'atto del mettere per iscritto (o dettare) ciò che Dio ispira, non è quindi un semplice trasferimento nella pagina di una esperienza interiore, o di locuzioni ricevute, ma è esso stesso carico di un senso proprio, che si iscrive con modalità particolari nel vissuto profondo della veggente.

Se in *Domenica del Paradiso* questi motivi possono risultare accentuati dalla particolare collocazione culturale di una donna che si pone alle soglie dell'età moderna, ma ancora legata alla eredità medievale della mistica di tipo profetico-visionario, poco strutturata nella Chiesa pre-tridentina, troviamo una analoga riflessione in un'altra scrittrice mistica contemporanea, Camilla Battista Varano (1428-1524).¹⁹ Donna di grande cultura, con una educazione umanistica raffinata, descrive in una autobiografia spontanea, non imposta dal confessore come sovente avveniva, la propria vita spirituale

La Varano narra di una "veemente, calda, e fervente ispirazione" che le ha provocato "grande agonia e battaglia mentale"; era l'ispirazione a scrivere cui ha cercato di resistere con preghiere sempre più assidue. Poi ha dato inizio alla scrittura "ogge che è la secunda Domenica della quadragesima, penultimo di de febraro, depò la recezione dela sacramental comunione". Ella aveva già comunicato al padre spirituale, sia oralmente che per lettera le proprie mozioni interiori, ma questa scrittura è sostanzialmente diversa, vissuta sotto l'influsso dell'ispirazione divina, come estremo svuotamento di sé, come passo necessario per espropriarsi della propria "infelicissima felicità" : "Ora è gionta l'ora ed il tempo che bisogna, al mio despecto, che spute tuta la corata"²⁰. A conclusione della autobiografia, Camilla Varano ripropone i dubbi su quanto ha scritto: "Credo senza dubbio che questa cosa nova, qual mai più feci, cosa nova per l'anima mia, abbia a significare o vero gran bene o vero gran male" Per lei lo scritto è comunque un testamento, l'ultima espropriazione di sé, è la propria anima consegnata :

Ma io con tutto il core prego Dio e la sua gloriosa Matre, che me dia tanta grazia che me significhi che questo sia il ultimo fine, sia l'ultimo mio testamento. E si cusì fosse, che Dio el volesse veramente, fo testamento de quello che ho cioè del'anima e del corpo, che certamente per amore, desiderio e affezione io altro non possedo in questo mundo. Il corpo lasso alla terra, che Dio per grazia me conceda che in puza e terra

¹⁹Camilla Battista Varano, nacque a Camerino, dalla famiglia dei Duchi di Camerino, nel 1458. Si fece clarissa a Urbino nel 1481; tornata in patria, dove il padre aveva fondato per lei un monastero, fu travolta nelle vicende della sua famiglia spossata del dominio dal Duca Valentino. Di lei abbiamo varie opere fra cui una autobiografia la *Vita spirituale*, (1491). Cfr. *Camilla Battista da Varano clarissa Opere spirituali*, a cura di G. BOCCANERA, Jesi 1958 e G. BOCCANERA, *Biografia e scritti della b. Camilla Battista da Varano, clarissa di Camerino*, "Miscellanea francescana" 57 (1957) p. 64-94, 230-294, 333-365. G. NAPOLI, *La spiritualità della beata Battista da Varano*, "Miscellanea francescana" 64 (1964) p. 38-102; B. GIANNINI-T. JANSEN, *Varano Camilla Battista*, in *Dizionario della mistica*, p.1252-1253, con ricca bibliografia.

²⁰ Cito da *Scrittrici mistiche italiane*, p. 306-307

presto si risolva secundo la sua vile materia,. L'anima lasso nelle vostre caritative bracia, dilectissimo patre mio, qual sete de Dio unica e sola speranza de mia salute.²¹

Ella avrebbe voluto affidare soltanto alla comunicazione orale le vicende della propria anima, ma è stata forzata a scrivere: "Queste cose della mia vita spirituale che ho narrato, perché mi parve cognoscere che era divina ispirazione, prepusi obedire, e deliberai in mente mia dirvele con viva voce, e m'è stata fatta forza che ve le scriva".²²Non è un'imposizione venuta dall'esterno, ma è l'esigenza tutta interiore, dell'espropriarsi di sé per far luogo all'Altro: scrivere allora non è tanto un modo di narrare o comunicare la propria esperienza, ma diventa esso stesso gesto simbolico di svuotamento e di consegna.

E' un mondo, quello medievale, in cui uomini e donne, a ogni livello "communicated with God and men no less by their actions than by their tongues, and they kept watch not only over their words but also over their appearance, expression and movement";²³ed è un mondo in cui lo stile comunicativo si affida a una molteplicità di codici e a un complesso gioco di simboli, con cui, ancora più profondamente che con la parola, venivano trasmesse emozioni ed esperienze, venivano stabiliti rapporti umani e sociali, veniva espresso il sentimento religioso. E il corpo è sempre protagonista; venerato come reliquia o percosso e seviziato nel desiderio di imitare la passione di Cristo, è comunque sempre mezzo e luogo della presenza divina²⁴; appare quindi assolutamente coerente che, nei racconti agiografici, l'esperienza più profonda della presenza di Dio, l'esperienza mistica appunto, che non poteva essere espressa "a parole", trovasse il suo modo di espressione naturale attraverso visioni e azioni, che venivano registrate e narrate come il modo più preciso, forse anche l'unico modo, attraverso cui poteva esprimersi.

La straordinarietà dei racconti agiografici impressionava certamente, ma non scandalizzava; erano fatti, quelli narrati, fuori dall'ordinario (la santità non è ordinaria) ma profondamente significativi e decifrabili da chi li ascoltava o da chi li vedeva. A ciò si aggiunga che l'appoggio esplicito, il coinvolgimento anzi, degli ordini mendicanti nella stesura e nella diffusione dei racconti agiografici medievali, sosteneva e legittimava una presentazione della santità mistica secondo il registro della

²¹Ivi, p. 328-329

²²Ivi, p. 329

²³G. CONSTABLE, The ceremonies and symbolism of entering religious life and taking the monastic habit, from the fourth to the twelfth century, in Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale, Spoleto 1987, vol. II, p-771-834; la citazione è a p. 773.

²⁴G. PALUMBO, Dalla disciplina al disciplinamento. Il corpo, l'anima, il libro nelle storie di monache e recluse, in p. 141--163. In C. WALKER BYNUM, Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo, in Donne e fede, p. 115-156, il tema del corpo è ampiamente trattato.

visione estatica e dei fenomeni somatici evidenti, che non solo non suscitavano diffidenza, ma anzi erano considerati prova di santità.

Una svolta: "La santità non consiste in miracoli, in estasi, in ratti, in revelatione"

Estasi, stimmate, levitazioni, bilocazioni, grazie mistiche straordinarie raggiungono, nei racconti agiografici tardo-medievali, un ruolo così forte e di tale intensità e diffusione da suscitare discussioni e dibattiti sempre più vivaci. Nasce allora e va precisandosi il problema di discernere se questi fenomeni, di cui all'inizio almeno non si nega la realtà, derivino veramente da Dio o non siano piuttosto prodotti da poteri diabolici; manifestazioni estatiche e stregoneria paiono fenomeni pericolosamente confinanti²⁵ e pongono interrogativi agli uomini di chiesa e soprattutto agli inquisitori che a partire dalla metà del Cinquecento riprendono con maggior forza e autorità la loro opera.²⁶ Se i segni caratteristici dell'unione con Dio, così come allora si davano e si avvertivano nelle loro connotazioni somatiche, cominciano a essere letti come ambigui, e presto anche come deviazioni psicologiche, frutto della fantasia e della "complessione" delle donne, come riconoscere la vera santità?²⁷

E' un interrogativo che indica un mutamento di mentalità e una svolta culturale che ha segnato profondamente e segna ancora oggi il nostro modo di rapportarci ai fenomeni mistici. A partire dalla critica luterana e dal dibattito teologico sulla santità suscitato dai riformatori, e in connessione con l'opera di disciplinamento della chiesa tridentina, va cambiando il modello stesso di santità soprattutto femminile: nascondimento, umiltà, sottomissione, silenzio diventano i punti di riferimento e i criteri di giudizio per discernere la "vera santità"²⁸. Le esperienze estatiche ancora largamente presenti nei monasteri femminili, in cui peraltro la imposizione della clausura si fa

²⁵P. DINZELBACHER, Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo, in Finzione e santità, p. 52-87

²⁶Sulla inquisizione in epoca tridentina A. PROSPERI, Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Torino 1996. Molti esempi di questo problema in O. NICCOLI, Il confessore e l'inquisitore. A proposito di un manoscritto bolognese del Seicento, in Finzione e santità, p. 412-434

²⁷Alludo qui alla letteratura, ormai assai ampia, sul problema storico della vera o falsa santità. A partire dalla ricerca di A. ZARRI, Le sante vive, Torino, 1990 sono ormai numerosi gli studi su questa tematica; mi limito a citare Finzione e santità tra medioevo ed età moderna, in cui l'articolo introduttivo della Zarri, Vera santità simulata santità, p. 9-31 è un'ottima messa a punto del problema; A. JACOBSON SCHUTTE, "Piccole donne", "grandi eroine": santità femminile simulata e vera nell'Italia della prima età moderna, in Donne e fede, p. 277-301; ID. Un caso di affettata santità l'autobiografia di Cecilia Ferrazzi, in Finzione e santità, p. 329-342

²⁸Cfr. Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarietà, a cura di G. BARONE, M. CAFFIERO, F. SCORZA BARCELLONA, Torino 1994, e soprattutto il saggio di M. CAFFIERO, Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva, Ivi, p. 265-279

sempre più cogente, non sono più identificate come segno di comunicazione col divino, ma vengono riguardate e studiate ed esaminate con distacco da confessori, vescovi e inquisitori.

La trattatistica elenca minutamente le fasi del cammino spirituale con l'intento di mettere in guardia i responsabili ecclesiastici dall'accettare i fenomeni mistici come segno di santità: nella Pratica della vita spirituale²⁹, opera diffusissima nel Seicento, Marco Aurelio Grattarola mette in guardia dal "fervore indiscreto": è di esso infatti che il demonio si serve per ingannare seguendo una precisa serie di passaggi:

"prima con splendori visibili", per cui durante la preghiera il devoto può all'improvviso veder "risplendere tutta la camera"; poi si avrà l'impressione di sentire una voce che parla direttamente al cuore e il devoto crederà che sia Dio che dice alla sua anima "tu sei la mia sposa"; seguirà una apparizione visibile del demonio in forma di angelo, o di Cristo o della Madonna e si avrà l'illusione di musiche celesti; si passerà poi al momento in cui il demonio offrirà "false rivelazioni, manifestando cose segrete passate, presenti e ancora future"; e ancora estasi e ratti, desiderio intenso della "quotidiana comunione", "grandi eccessi d'amore", impressione di avere le stimmate, convinzione di avere "l'intelligenza della scrittura santa". E "finalmente sa trovar via ancora di far miracoli falsi e apparenti"³⁰

L'esperienza mistica è costretta, per essere accettata a livello ufficiale, a perdere i suoi connotati specifici di accadimento che coinvolgeva la persona nella totalità spirituale e fisica, e va diventando narrazione, più o meno logica, di percorsi interiori.

Non si tratta in primo luogo di una esplicita azione di negazione della mistica; sarebbe stata una negazione della santità, che è evidentemente ad essa strettamente connessa. Si tratta, in modo più preciso, di una riduzione della mistica entro parametri di razionalità, relegandola quindi a livello unicamente di esperienza privata e personale su cui tacere, e negandole ogni rilevanza pubblica ed ecclesiale.

In questo orizzonte, l'incontro con Dio da parte dell'estatica deve essere sottoposto ad osservazione e ad analisi da parte di confessori, vescovi e inquisitori, i quali usano lo strumento ormai consolidato della relazione scritta, per accedere, ma soprattutto per controllare l'esperienza mistica. Sempre più frequentemente quindi, su ordine del confessore o del direttore spirituale, le mistiche scrivono in prima persona, e spesso anzi imparano a scrivere su pressione dei confessori, che esigono relazioni e racconti autobiografici nell'intento di controllare ed esplorare un mondo che attrae e insieme suscita sospetti³¹.

²⁹Pubblicata la prima volta nel 1609, ebbe poi numerose riedizioni

³⁰Riporto da PROSPERI, Tribunali della coscienza., p. 454

³¹La figura e l'importanza dei confessori e dei direttori spirituali pare farsi sempre più rilevante ma non è ancora stata completamente studiata; si può vedere G PAOLIN, Confessione e confessori al femminile monache e direttori spirituali in ambito veneto fra 600 e 700, in Finzione e santità, p. 366-388. . E' certo però che la loro presenza nel

Ma scrivere di sé comporta anche l'adeguamento a una mentalità che si sa accetta al lettore, una sorta di autocensura, che si traduce in un linguaggio sempre meno corposo; al fare e al vedere si sostituisce l'udire, in una rarefazione del processo estatico che viene raccontato sempre più come analisi di moti interiori e comunicazione interna.

Per la genovese Battistina Vernazza³² per esempio, la comunicazione mistica è insistentemente connotata da un "udire nel cuore", un "sentire dentro dolcissimi colloqui" e al colmo dell'unione, ogni parola propria è sostituita dal Verbo: "Il verbo più volte mi disse certe parole, la sentenza de' quali è ch'io lasciassi ogni parola, che esso era il verbo, il sermone, e l'istesso mi doveva bastare. Che tra l'altre cose questo volea da me che lasciassi ogni parola, e il medesimo verbo volea parlare in me, quando accadesse di dover parlare"³³.

Ma anche in una mistica popolana quale fu Caterina Paluzzi³⁴ che pure resisteva alle richieste di spiegazione e di precisazioni a lei avanzate dal card. Federico Borromeo, i racconti delle visioni sono stemperati continuamente da una introduzione di dubbio; "Mi parve di essere pigliata e sollevata da terra.. E mi parve che lui fosse presente e mi rispondesse... E mi parve di dire..." L'apparizione di s. Caterina e di s. Maria Maddalena che la trasportano in volo a visitare alcune chiese è narrata come un sogno:

percorso spirituale di tante donne è spesso segno del controllo istituzionale, ma altrettanto spesso essi si lasciano coinvolgere nel percorso delle loro penitenti fino a diventarne figli spirituali; basti ricordare a questo proposito il rapporto dei gesuiti con Isabella Berinzaga o dei barnabiti con Paola Negri. Cfr. A. ERBA, Il "caso" di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano, in Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII sec.), Roma 1986, p. 193-211; M. FIRPO, Paola Antonia Negri da "divina madre maestra" a "spirito diabolico", "Barnabiti. Studi", 7, p. 7-66. Sulla Berinzaga v. COZZI, Berinzaga Isabella Cristina, in Dizionario biografico degli Italiani, vol. IX, Roma 1967, p. 103-105; M. TIRABOSCHI, Berinzaga Isabella Cristina, in Dizionario della mistica, p. 227228; M. GIOIA, Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristina Berinzaga redatto da Achille Gagliardi, Roma Brescia, 1994, per i problemi relativi alla paternità dei suoi scritti, e alla sua collocazione spirituale, Scrittrici mistiche italiane, p. 392-394

³²Battistina Vernazza nacque a Genova nel 1497; ricevette una completa educazione letteraria e una formazione religiosa assai profonda. Fu monaca fra le canonichesse regolari lateranensi del monastero delle Grazie di Genova dove morì nel 1587. La sua buona formazione teologica è documentata dai Dubbi sullo stato dell'unione, una serie di interrogazioni sul tema proposte ad un teologo. I suoi scritti (comпонenti poetici, lettere, biografie, una autobiografia impostata dal confessore, una serie di Colloqui), furono stampati in tre volumi fra il 1588 e il 1602.

Su di lei V. BONZI, La vénérable Battistina Vernazza, "Révue d'ascétique et mystique", 16 (1935) p. 147-179; CASSIANO DA LANGASCO, Vernazza Battistina, in Bibliotheca sanctorum, vol. XII, p. 1040-1042

³³Scrittrici mistiche italiane, p. 374

³⁴Caterina Paluzzi nacque a Morlupo nel 1573; nel 1590 prese l'abito delle terziarie domenicane come esito di un percorso spirituale fortemente influenzato dalla figura di s. Caterina. Visse fra il suo paese natale e Roma, dove era in contatto con pie nobildonne romane che sostennero economicamente la fondazione di un monastero di stretta clausura. Nel 1610 conobbe Federico Borromeo, con cui iniziò una fitta corrispondenza. Il cardinale, interessato e affascinato dal misticismo, esigeva e chiedeva spiegazioni e precisazioni di natura dottrinale in merito alle visioni della Paluzzi, che resisteva a queste richieste limitandosi a narrare ciò che avveniva in lei. Caterina Paluzzi morì il 19 ottobre 1645. Su di lei v. G. ANTONAZZI, Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-1645). Una mistica popolana tra s. Filippo Neri e Federico Borromeo, "Archivio italiano per la storia della pietà", 8 (1980). Un agile profilo in Scrittrici mistiche italiane, p. 447-449.

Di poi la nocte me sogniai che venivano doi volando se bene io non vede che haveviro ale ma vede che venivano dal celo et volevano pigliarme et io stava penzando chi erano et mi parve de sentire che erano venute tutte a doi per parame di volare et che era s. Caterina da Siena et s Maria Maddalena et io li dissi che non me menasiro che pesava che non me haveviro lascata per strada ..³⁵

La parola scritta pur modellata teologicamente e in molte di queste mistiche anche stilisticamente raffinata, è però sempre coscientemente indicata come incapace di dire l'essenza profonda dell'esperienza unitiva: Brigida Morello³⁶ obbedendo al confessore che chiede una relazione accurata di un' estasi inizia il suo scritto:

Per obedire fedelmente e semplicemente a vostra reverenza con molta mia confusione darò questo nome d'estasi da me tant' abborito, con dire qualche cosa di quello che mi restò doppo, perché il tutto sarria impossibile poterlo dire.

E continua riferendosi agli effetti che l'estasi aveva lasciato in lei, effetti spirituali ma anche effetti fisici:

"Prima ritornata che fui in me e per quanto mi disse quella sorella che m'attendeva, potei stare in questo stato da tre o quattr'ore in circa; mi trovai così fredda e gelata che mi pareva d'essere di ghiaccio da capo a piedi. E toccandomi le mani, mi pareva di toccarmi un morto; sentiva tanta fiacchezza e debolezza che mi pareva di essere stata tutta bastonata. Mi sentivo tanta pienezza di consolazione e giubilo interno con una tranquillità pace e allegrezza che mi pareva d'essere una cosa tutta divina, venuta dall'altro mondo; mi restò una cognizione grandissima di Dio, e del suo puro amore, con una presenza di Dio sopra naturale sì grande dentro di me stessa che mi vedevo ripiena e tutta occupata dall'istesso Dio in modo che non avrei potuto mettere una punta d'ago in me che non fusse posseduta e occupata da Dio. E restai tanto scordata di me stessa e d'essere vissuta in questa terra e valle di miseria, che non mi ricordavo di cosa alcuna né di bene né di male. E restai con la presenza di Dio soprannaturale dentro di me stessa e con gran meraviglia e stupore e confusione e con molti sentimenti e affetti amirabili di quello che avevo visto e inteso. E mi restò un'altissima cognizione di Dio e del suo puro amore, e una gran cognizione della viltà e bassezza del mio niente... Mi restò una totale conformità nel divino volere... E di più mi restò tanto desiderio d'adempire il volere divino... Mi restò un totale distaccamento e dispolio con una patronanza di me stessa che mi pareva d'avere non solo me stessa ma tutto il mondo sotto ai piedi, e un afetto sì grande alla santa povertà, che anco il necessario mi pareva troppo, e con non aver niente, mi pareva di possedere ogni cosa".

Ciò che è avvenuto non può essere descritto, ma può essere compreso simpateticamente, solo da chi l'avrà sperimentato; scrivere e descrivere non sono strumenti adeguati di comunicazione piena di un esperire intimo e coinvolgente:

³⁵ANTONAZZI, *Caterina Paluzzi...*, p. 178.

³⁶Brigida Morello nacque a Rapallo nel 1610. Sposata a ventitre anni, rimase presto vedova. Iniziò a questo punto un intenso percorso di vita interiore prima sotto la direzione dei cappuccini, poi e più continuativamente, sotto quella dei gesuiti. Da due direttori gesuiti fu guidata alla lettura di opere di spiritualità e a una buona formazione condotta sui classici autori gesuiti. Scrisse molto su ordine dei confessori, e da un certo punto in poi, anche spontaneamente, in un lavoro di continua autoanalisi. Morì nel 1679. I testi e le notizie sulla Morello sono tratti da Scrittrici mistiche italiane, p.469-484.

Chi averà sperimentato o sperimenta cose simili, vederanno ch'io no dico niente, rispetto a quello che resta nell'anima doppo queste visite. Ma chi no l'averà sperimentato credo sia impossibile che possi credere³⁷.

L'imposizione da parte dei confessori di fissare nella scrittura, secondo categorie logiche e teologiche, intuizioni e comunicazioni personali di Dio, rivela tutti i suoi limiti oggettivi, ben presenti del resto alle scriventi, che pur nell'obbedienza, continuano a rivendicare lo spazio dell'indicibile. Solo quando la mistica mette per iscritto la sua esperienza, ma senza la possibilità di riflettervi e di darle una veste letteraria e logica compiuta, quasi in una registrazione continua e continuamente fluente, il discorso logico si spezza e lo scritto riesce, quasi ridivenuto accadimento, a dire almeno in parte il mistero dell'unione mistica.

Ciò avviene per s. Veronica Giuliani³⁸ "grafomane contro voglia" per la quale le modalità tutte particolari dell'atto dello scrivere determinano anche un particolare ed efficacissimo modo di dire la sua esperienza.

S. Veronica, è noto, per ordine di confessori e inquisitori doveva far relazione della sua vita mistica su foglietti che le venivano passati e poi subito ritirati senza che ella potesse correggerli o rileggerli. L'immensa mole dei suoi scritti vive di un presente puntuale, senza passato e senza futuro: "Lei aveva davanti a sé un fascicolo da riempire, che scompariva per sempre dai suoi occhi una volta assolto il compito; redigeva senza il sussidio dello scritto antecedente e senza un progetto sul futuro, non sapendo fino a quando l'impegno sarebbe durato...La sua parola si dà così direttamente nel fatto, si svolge e s'intrica nella conoscenza del fatto senza diaframmi di retorica, di stile, di cultura, senza parvenze di quei modelli oratori o di scritture spirituali che presiedettero alla sua edificazione".³⁹ E s. Veronica racconta fatti, visioni e azioni, in cui è coinvolta al modo delle mistiche medievali, in termini distesi, con una grazia e una dolcezza femminile, coniugando insieme il motivo dell'amore nuziale con quello dell'amore materno: :

Parevami che Idio e Maria santissima facessero a gara chi poteva far di più. In un tratto tutta quella comitiva di santi che fan corona a Maria santissima tutti pregavano per me. Fra essi vi era san Felice, il quale stava appresso la santissima Vergine. Ella gli dava in mano il suo figlio santissimo. A un tratto ha fatto con me la medesima grazia: Gesù

³⁷Scrittrici mistiche italiane, p. 481-483

³⁸Veronica Giuliani, nata nel 1660, entrò nel 1677 fra le cappuccine di Città di Castello. Protagonista di fenomeni straordinari, con manifestazioni somatiche assai evidenti, fu denunciata ed esaminata con insistenza, trattata da strega, e da indemoniata. Nel 1716 fu finalmente liberata dai sospetti, ed eletta badessa del suo monastero Mori nel 1727. Su di lei v. Santa Veronica Giuliani dottore della Chiesa? Atti del convegno di studi (29-30 aprile- 1 maggio 1978), Città di Castello 1979; Testimonianza e messaggio di santa Veronica Giuliani. Atti del convegno internazionale di studi su s. Veronica Giuliani. Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 27-31 ottobre 1982, Roma 1983; G. OBERTO, Veronica Giuliani, in Dizionario della mistica, p. 1257-1259 con bibliografia recente _

³⁹Scrittrici mistiche italiane, p. 507-508

bambino me s'è abbracciato al collo così strettamente e ha comunicato in questa anima il suo divino amore. Dicevami: Sposa mia, io ti ho preso e legato con legami d'amore, ti tengo. L'istesso amore cresceva nel cuore, e l'anima facevasi una medesima cosa con Dio. Il divino pargoletto rivolto a Maria santissima diceva tacendo: Sto nel mio centro. L'anime amante son nido di Dio, il centro dell'anima è Dio medesimo Così stando in sé tirava me a sé; e io stando in Dio, sentendo l'amore di Dio che mi faceva come pazza, ero impazzita d'amore. L'amore operava. Tutto ciò che sentivo dire non posso. So bene che in quell'istante il divino bambino mi faceva carezze, mi pareva che più volte mi desse dei baci, e mi diceva: Tutto quello che faccio, voglio che lo faccia anche la mia sposa a me. Così stringendomi forte con amore, l'amore corrispondente facevami forza. Abbracciavo Gesù, baciavo Gesù, ed esso apoggiava il suo capo sul mi' petto, pareva volesse riposare come fanno li fanciullini nelle braccia alla lor madre"⁴⁰

La quieta dolcezza della visione con cui la Giuliani dice l'amore, si frantuma anche letterariamente quando dalla narrazione del fatto tenta di passare alla descrizione-teorizzazione del senso di ciò che ha vissuto; le parole diventano allora inadeguate:

In questo modo trovo e provo un modo senza modo; l'amore operante in un'anima, son cose che fa impazzire. Queste pazzie raccontar non si possano; tutto ciò che dico parmi faccia ammotolire afatto. Niente dico di quel che provo; tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente. ⁴¹

La consapevolezza invece che le parole e i concetti che usa nello scrivere sono assolutamente incapaci di dire l'unione profonda di tutto il suo essere con Dio, raggiungono in s. Veronica una lucidità straordinaria, che ella poi vive come componente, lacerante e goduta, della sofferenza unitiva:

Quando Iddio si comunica per via d'amore con le anime, fa impazzire; non si cerca altro, non si po' desiderare altro; ogni felicità e contento si trova nell'amore; l'anima se trova questo amore, ivi si ferma, non si trova più e si perde dentro questo gran mare. Son cose che non si po' discorrere con parole, perché io come io sono incapace di queste cose Mi trovo in tratto presa e legata e mi sento con forza tirar fuori di me essendo trasportata in Dio Idio è operante, mandante e regnante nell'anima; ella non è per sé ma per Dio; Idio opera, Idio le comunica se stesso con modo segreto per via di amore. Questo amore è così intimo nell'anima non si po' manifestare con parole; più se ne dice, niente si dice; niente si po' dire. Tutto ciò che si sa è niente; nisuno l'intende, nisuno po' penetrare cosa sia amore"⁴².

La diffidenza, sempre più pronunciata a livello ufficiale, verso i fenomeni mistici, insinua negli scritti delle spirituali settecentesche una autocensura che non soltanto fa sottacere il racconto

⁴⁰Ivi, p.532

⁴¹Ivi, p. 533

⁴²Ivi, p. 531

di fatti ed esperienze coinvolgenti la persona, ma giunge a considerare devianti questi fatti, e una grazia particolare la loro assenza, o almeno che essi non siano percepibile all'esterno.

L'assorbimento e l'adeguamento al modello di santità ufficiale, che è un modello di ritiratezza, inquadrato in precise linee teologiche, e avvalorato da un risvolto di qualità morali sempre più eccelse, è assai evidente negli scritti della veneziana Maria Arcangela Biondini⁴³ che descrive la propria ascesa spirituale come cammino improntato a "discretezza e soavità":

Egli mi fece conoscere le passioni dell'animo e il modo di reprimerle e moderare i loro moti con discretezza e soavità, mostrandomi l'erore de' spirituali, quali vogliono resistere alle passioni con certa violenza aspra e dura, quasi che volessero a viva forza scavare dall'anima la passione e i suoi moti; il che non si può fare facendomi capire come soavemente si deve resistere ad esse passioni, quali non possono mai morire, ma solo restare così depresse e mortificate che non hanno vigore per molestare l'anima⁴⁴

I riflessi fisici dell'esperienza mistica sono ormai letti quasi con la categoria di "malattia" e comunque non incidono sulla vita esteriore se non producendo qualche maggiore virtù:

Nello stomaco per li continui impeti d'amore, avevo una distruzione e fracassamento di ossi e mancanza di vigore che appena potevo avere il fiato, come se avessi una gran piaga dentro lo stomaco, alla quale, solo pensando di acostarsi, aveva angoscia. Mi diede però sempre il Signore una forza particolare, per poter fare tutte le obbedienze ovvero officii come se non avessi pena alcuna, ma con mio patimento indicibile; e se troppo fossi andata più inanzi, non so come avessi potuto vivere senza un specialissimo favore di Dio. ...Presto però le monache e massime le mie compagne di noviziato si accorsero che era in me qualche gran cosa di Dio, perché diveni così tacita, ritirata, sotomesa e dolce nel parlare e trattare, che stavano tutte amirate.⁴⁵

La Biondini considerava grazia particolare non aver mai avuto "estasi o ratti":

Né meno poi aparve in me l'estasi o ratto, perché mi mortificò Iddio con la sua altissima virtù e presenza in modo tale che potevo portare la maestà sua in me senza che aparisse al di fuori niuna mancanza a' sensi esteriori,; il che è stata una misericordia grande del mio Signore tenermi nascosa a tutti, e non far aparire in me cosa apprezzabile⁴⁶

L'unione con Dio, quell'unione travolgente che, a imitazione della sposa del Cantico, aveva spinto Margherita da Cortona a errare disperata per la città in cerca dello sposo Gesù, può ormai solo

⁴³Maria Arcangela Biondini nacque a Corfù nel 1641, dove il padre era governatore, in una famiglia della nobiltà veneziana. Tornata presto a Venezia, ebbe una ottima educazione; Entrò fra le servite di Burano, da dove poi si trasferì ad Arco in un monastero riformato. Morì ad Arco nel 1712. Scrisse una Autobiografia da cui traspare una notevole informazione sulle dottrine mistiche, e una buona preparazione condotta sui classici della spiritualità, con alcune venature di tipo quietista.. Cfr. Scrittrici mistiche italiane, p. 485-504; G. DE CARO, Biondini Maria Arcangela, in Dizionario Biografico degli italiani, vol. X, Roma 1968, p. 535-536; A. VECCHI, Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto, Roma-Venezia, 1962

⁴⁴Scrittrici mistiche italiane, p. 491

⁴⁵Ivi, p. 492-493

⁴⁶Ivi, p. 501.

essere accennata con una scrittura modellata da letture spirituali, da prediche, dagli indirizzi dei confessori.

Come ultimo esempio della normalizzazione dell'esperienza mistica in una scrittura che recepisce ormai moduli e indirizzi "disciplinati", mi pare utile citare un passo della autobiografia di Maria Celeste Crostarosa, il cui percorso "si pone al crocevia di un intenso processo di trasformazioni culturali, spirituali e di condizione, che toccarono, tra la fine del Seicento e i primi decenni del secolo dei Lumi, il mondo religioso femminile"⁴⁷. La Crostarosa narra distesamente un "ammaestramento" ricevuto da Dio

Che tu credi che sia spirito tuo?. È solo il mio amore. Chi sei tu nel essere de' anima tua? Sei figura della mia sostanza; temi pure, se puoi temere; uno è lo spirito mio, e questo produce tutto il bene in ogni spirito creato; e però quell'anima che è sede di Dio, quando questo spirito spira nell'anima, muove, opera e ordina, non vi cade errore, perciò vien chiamato sommo bene; è virtù indipendente da ogni oggetto creato. Opera chiarezza nell'intelletto, ardore nella volontà, e produce frutti di buone operazioni, e fa correre l'anima nel bene operare; e perciò non si può errare in conoscere... Sino qui intese la conzaputa anima; inni ella soleva dire che in un sol momento riceve questi ed altri ammaestramenti, che qui non sono notati per non allungarci soverchi dal racconto dell'opera che preannunziamo. Era come se un maestro dottissimo l'avesse inzegnata, o più dottissimi la erudissero; e secondo ella diceva, gli pareva che la fede non pareva più fede per lei; essendoli ammaestrate molte verità in un solo momento".⁴⁸

Dio è "un maestro dottissimo", e la sua comunicazione all'anima viene sentita come "ammaestramento", come trasmissione di una dottrina, anche se dottrina così chiara da far diventare chiarezza assoluta, ma chiarezza intellettuale, l'oscurità della fede: il mutamento profondo di vocabolario dice un mutamento altrettanto profondo di considerazione e comunicazione dell'esperienza mistica.

Una "regolata devozione" o una "regolata santità" sono i canoni che ormai, a metà Settecento, modellano resoconti spirituali, autobiografie, testimonianze sulla vita delle mistiche, vite di santi; le narrazioni assumono sempre più la fisionomia di racconti edificanti, di esempi di virtù devota, che si attua interiormente nell'obbedienza e nella carità. Corpo e anima sono ormai mondi separati, e come non si agisce più sul corpo per disciplinare l'anima, così ciò che accade nell'anima non ha più riflessi sul corpo⁴⁹. E se l'unione mistica non può più dirsi col corpo, né le parole sono adeguate a esprimerla, solo il silenzio potrà ri-velare ciò che non ha più strumenti espressivi per dirsi: "Tacendo dirò tutto".

⁴⁷M. MODICA VASTA, La scrittura mistica, in Donne e fede, p. 376

⁴⁸Scrittrici mistiche italiane, p. 591

⁴⁹G. PALUMBO, Dalla disciplina al disciplinamento, soprattutto alle p. 159-163

Mistica e liturgia

Intento del nostro convegno è di esplorare se ci siano e quali siano i rapporti fra ritualità e mistica; in modo assai più circoscritto, nel caso della presente ricerca, si può cercare di capire come sia stata vissuta la mediazione liturgica da parte delle "sante" di cui abbiamo fatto menzione.

La prima osservazione che si impone, è che esse sono tutte vissute all'interno della Chiesa, e che quindi hanno recepito in pieno, e intensamente vissuto i momenti liturgici secondo il ritmo e la proposta della Chiesa. E' assolutamente ovvio, quindi, che estasi e locuzioni fossero ritmate secondo il ciclo dell'anno liturgico: di solito infatti, esse rivivevano la passione soprattutto nella settimana santa, e comunque quasi sempre di venerdì, mentre durante le feste natalizie si collocano di solito le estasi riguardanti la Natività.

La pratica della confessione, non sappiamo quanto frequente, è collocata, o almeno sottolineata, in rapporto a esigenze di particolare purificazione, prima di una decisione rilevante (Domenica da Paradiso) o all'inizio del processo di conversione (Margherita da Cortona).

Più problematico risulta invece il rapporto con la comunione sacramentale, tema assai presente nei racconti agiografici, e che esigerebbe, esso solo, una ricerca precisa e circostanziata.

Non è un caso, certamente, che le visioni di s. Francesca Romana avvengano regolarmente dopo che la santa si è comunicata; la sottolineatura costante da parte dell'agiografo di questa connessione, è un documento dell'intensificarsi della pietà eucaristica in quel periodo.

Frequenti sono, soprattutto in epoca medievale, i racconti di come l'estatica, ricevendo la comunione, senta sapore di carne e sangue; la comunione sacramentale viene quindi percepita come comunione al corpo fisico di Cristo e ciò si iscrive perfettamente in quell'indirizzo della pietà eucaristica che insisteva sul tema della "presenza reale", ed è certamente rappresentativo di un modo "corporeo" di dire il sacramento eucaristico, assolutamente consentaneo e congeniale all'approccio alla realtà somatica che si riscontra per tutto il basso medioevo.⁵⁰ S. Caterina Vegri, per esempio, dopo aver vissuto un periodo di violente tentazioni contro la fede, "la prima volta che essa si comunicò, avendo ricevuto l'ostia sacra in bocca, sentì e gustò la soavità della purissima carne dell'agnello immacolato, Cristo Gesù"⁵¹.

Più interessanti mi paiono tutti quei testi, e sono numerosi, in cui si racconta che l'estatica, non potendo ricevere la comunione o per una proibizione esplicita del confessore, o perché la

⁵⁰ C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo*, p. 119-120.

⁵¹ *Sette armi spirituali*, a cura di C FOLETTI, Padova 1985, p. 148-49,

disciplina del tempo prevedeva la comunione piuttosto raramente (di solito la domenica e in alcune grandi solennità) veniva comunicata direttamente da Cristo, superando quindi la mediazione sacerdotale, e svincolando almeno parzialmente, il sacramento dalla recezione materiale delle specie eucaristiche, anche se, questo mi pare importante, non si può assolutamente parlare di "comunione spirituale" nel senso moderno del termine perché di fatto, e in un modo misterioso e indeterminato, si sottolinea costantemente che ciò che veniva ricevuto era il sacramento.

Di Vanna da Orvieto si racconta

Cum etiam semel propter corporis infirmitatem, quam patiebatur in festo natalis Domini ad ecclesiam venire et cum aliis corpus Christi, ut moris est fidelium, maxime autem religionis suae, sumere non potuisset, in crastino diei festi super eam lux coelica emissa refulget, nimium admiranda. Cumque hanc attentius et delectabilius intuetur, ecce hostia candidissima de luce egrediens, os eius intravit, quam statim assumpsit.⁵²

Così per esempio, la comunione di s Caterina da Siena, data a lei direttamente da Cristo, è esperienza di perfetta unione con Dio verificata e inverata nel "gusto corporale"

In tanta perfezione si unì quella anima, ch'el corpo si sospendeva da la terra, perché come nello stato unitivo de l'anima io ti narraì, era più perfetta l'unione che l'anima aveva fatta per affetto d'amore in me, che nel corpo suo. In questo abisso grande ricevette da me, per soddisfare al desiderio suo, la santa comunione. E in segno di ciò che in verità l'avevo soddisfatto, per più di sentiva per amirabile modo nel gusto corporale il sapore e odore del sangue e del corpo del Cristo crocifisso mia verità⁵³."

S. Caterina da Bologna, non potendo ricevere la comunione sacramentale, ricevette misteriosamente la comunione da Cristo stesso:

E oltre di questo li romase tanto grande e indeficiente desiderio de comunicarse spesso, che grande pena e dolore aveva da non lo potere fare; in tanto che una volta infra le altre, essendo per questo in grande e suave pianto, per modo che de li occhi soi pareva ussire dui abundantissimi rivoli d'acqua, e in quella ora sentì veramente l'anima sua comunicarse dalla bontade della divina provvidenza: E questo foe per un indicibile e incomprendibile modo.⁵⁴

In altro periodo, il XVII secolo, e in un contesto spirituale e culturale diverso, è però sempre interessante l'esperienza della orsolina bresciana Brigida Morello, per la quale la comunione sacramentale viene in un certo modo "completata" durante la messa con l'essere allattata da Cristo:

Il giorno san Martino, dopo della santa comunione, mentre si diceva la santa messa, e in quello che il sacerdote levava il Signore, mi sentii rapire da una unione grande, tutta interiormente in Dio, e intellettualmente io mi vidi sopra l'altare dove era il santissimo sacramento, e con lume e splendore divino io vidi con lume intellettuale il mio salvatore

⁵²G. SCALZA, Legenda di Vanna da Orvieto, a cura di V. MAREDDU, cap. V, p. 14; anche in Scrittrici mistiche italiane, p. 201

⁵³ Mi riferisco al paragrafo 142 del Dialogo della divina Provvidenza, a cura di G. CAVALLINI, Roma 1980, (p. 396-399) in cui il tema del "dolce sacramento" viene ampiamente e variamente ripreso.

⁵⁴Sette armi spirituali, p. 148-49,

tutto glorioso e bello dentro la santissima ostia, e con sguardo amoroso mi guardò e mi disse tirandomi tutta sopra il suo santissimo petto: Satolliti, questo è il latte che con questa io ti preparai. E mi tirò tutta alle sue santissime mammelle⁵⁵

In questo testo, come in molti altri di età moderna, è ormai inconsueto trovare il tema della comunione eucaristica percepita come un sentire carne e sangue, ma pare nascere l'esigenza di una "conferma" della verità della comunione attraverso consolazioni spirituali, o, come in questo caso, attraverso il tema dell'essere allattati da Cristo.

Comunione e confessione però, in epoca moderna, non sempre sono lette come vertice di unione mistica (ciò che nel Medioevo era espresso dal sentire il gusto del sangue e della carne), ma possono diventare occasione e inizio di oscurità e di tentazioni, come racconta Maria Celeste Crostarosa⁵⁶:

Mentre nella chiesa, dove io andavo ogni mattina a riceverti, venne a confessare quel primo padre spirituale, il quale tu non volevi che io più mi fosse guidata; e vi andai solo per soddisfare me stessa contro il tuo santo volere; e questo fece per una sola volta, per l'appetito che avea io di parlar soverchio; e lo fece senza licenza del padre spirituale, che tu mi avevi dato in cura. Ma subito che io fui uscita dal confessionale di quel padre, tu amor mio, mi correggesti con severità, e immediatamente si fecero nel mio interno tenebre densissime, oscurità tenebrosa e mi rimesse un dolore intimo nell'anima, che per mia colpa tu amore mio, ti eri disgustato meco⁵⁷.

La disobbedienza al padre spirituale e un'intenzione non corretta pare quasi annullino la recezione del sacramento da cui non deriva gioia e progresso spirituale, ma piuttosto tenebre e desolazione; e da esse non riesce a risollevarsi neppure con la comunione, che anzi aggravava le sue pene

Andava poi forzata dalla santa obbedienza a comunicarmi, come quella rea che avanti il suo giusto giudice provava la sua condanna alla riflessi purissimi della tua somma giustizia e santità infinita. Ivi mi sentiva stritolare le intime midole delle ossa mie da una pena d'inferno che mi cruciava, e allora fui capace delle pene dei dannati.⁵⁸

La sottolineatura dell'esperienza spirituale e psicologica porta così ad avvertire in modo più sfuocato l'oggettività sacramentale, e a concentrarsi piuttosto sui processi interiori descritti con notevole capacità introspettiva. Non invano era passata la lezione ignaziana che rinviava all'esame accurato di sé, al discernimento del "filo dei pensieri", non invano era passata tutta quella letteratura spirituale che indirizzava e modellava il vissuto mistico secondo scansioni codificate e

⁵⁵ Scrittrici mistiche italiane, p. 480. Su Brigida Morello (1610-1679) v. nello stesso volume la introduzione e una breve antologia degli scritti (p. 469-484).

⁵⁶ Maria Celeste Crostarosa nacque a Napoli nel 1696. Entrò nel Carmelo nel 1718 e da lì iniziò una peregrinazione alla ricerca di una riforma della vita monastica che si concluderà con la fondazione di una congregazione femminile legata a S. Alfonso de' Liguori. Morì nel 1755. Il volume di J. FAVRE, Une grande mystique au XVIII^e siècle, La vénérable Maria Celeste Crostarosa, Paris 1936, è ancora assai valido. V. anche J.M.SALLMANN, Crostarosa Maria Celeste, in Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 31, Roma 1985, p. 243.

⁵⁷ Scrittrici mistiche italiane, p. 583-585

⁵⁸ *Ibidem*; la scrittura della Crostarosa è esaminata da M. MODICA VASTA, La Scrittura mistica, più volte ricordato

definite, secondo un progredire le cui tappe erano avvertite e interiormente esplorate, in attesa di quella "contemplazione infusa", che giungeva, se giungeva, solo alla fine del lungo percorso.

Ma al di là di singole tematiche, che ho sopra appena sfiorato come indicazioni di un possibile ulteriore percorso di ricerca, mi pare interessante sottolineare alcuni parallelismi nel percorso storico fra il modo con cui l'esperienza mistica si è espressa e il modo con cui la liturgia è stata celebrata lungo quei secoli, dal tardo medioevo al Settecento, che ho preso in considerazione nel mio studio.

Poco sappiamo di come era celebrata effettivamente la liturgia nel medioevo, e quel poco ci giunge essenzialmente attraverso le censure e le proibizioni che abbastanza spesso appaiono nei canoni conciliari, e negli interventi di alcuni trattatisti

L'uso di rappresentazioni sceniche in occasione delle feste maggiori, l'uso di danze durante l'ufficiatura, era certamente assai diffuso, tanto che il Concilio di Basilea dedicò a questo fatto un apposito canone "De spectaculis in ecclesia non faciendis".⁵⁹ Non è chiaro in che rapporto esattamente si ponessero danze, canti, o mascheramenti con la celebrazione liturgica⁶⁰, ma è probabile che almeno in una certa misura esse ne fossero un aspetto e una componente tradizionale; nella cattedrale di Padova, per esempio, il Lunedì dopo Pasqua, si teneva un corteo che rappresentava l'incontro di Emmaus, uso che fu vivo fino all'epoca tridentina.⁶¹ Certamente è possibile pensare che sia la liturgia eucaristica che, ancora di più, pellegrinaggi e processioni fossero luogo e occasione per celebrazioni in cui la libertà di invenzione dei partecipanti aveva una parte molto ampia. E accanto a questi il matrimonio, il battesimo e i funerali, momenti profondamente legati alle condizioni esistenziali dell'individuo, erano celebrati con una ritualità familiare e di gruppo in cui entravano usi e costumanze antichissime e momenti collettivi di partecipazione molto forti⁶².

Quel "linguaggio del corpo" che abbiamo visto come caratteristica espressione della mistica medievale, trova paralleli in una ritualità coinvolgente, di cui sappiamo ancora troppo poco, ma che

⁵⁹Concilio di Basilea, Sess. 21, 22 gennaio 1435, in Conciliorum oecumenicorum decreta, a cura di G. ALBERIGO, G. DOSSETTI, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1991, p. 492

⁶⁰Alcune pertinenti osservazioni in M. CRISTIANI, Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelta antropologica della cultura alto medievale, in Segni e riti, vol. II, p. 439-500.

⁶¹C. BELLINATI, "Emmaus" nei codici liturgici della Biblioteca Caoitolare di Padova, in Incontrarsi a Emmaus, a cura di G. MARIANI CANOVA, A. SPIAZZI, C. VALENZIANO, Padova 1997

⁶²Si pensi al diffusissimo rito del compianto in occasione della morte ancora documentato in pieno Settecento: cfr PROPSEI, Tribunali della coscienza, in un capitolo che porta il titolo significativo di "Riti di passaggio" (p. 650-679). Non entro naturalmente, in questa sede, nel problema di comprendere l'origine e le commistioni di questi riti con rituali pagani ancora persistenti; mi limito a rilevare il problema dal punto di vista storico.

intravediamo soprattutto attraverso l'opera di regolamentazione e di "disciplinamento" messa in atto, anche su questo versante, dalla chiesa tridentina. Una delle prime preoccupazioni dei Padri conciliari a Trento, fu proprio di intervenire in campo liturgico verso quelli che vengono designati come errori, deviazioni, situazioni abnormi, specchio di una mentalità e di una sensibilità che non si riconosceva, o non si riconosceva più, nel modo con cui preti e fedeli mettevano in atto "caerimoniae et ritus"⁶³.

La pubblicazione dei nuovi libri liturgici dopo il Concilio, da questo punto di vista, costituisce l'avvio e il punto di partenza per una regolamentazione della ritualità, da cui si vollero scartare tutte quelle manifestazioni che parevano ormai, alla nuova mentalità, affette da superstizione o, come poi si dirà da "devozione non regolata". La precisione con cui le rubriche indicavano gesti e movimenti obbediva alla volontà di non lasciare spazio a improvvisazioni personali o a forme rituali che ormai venivano considerate pericolose e devianti perché, al di là del testo eucologico, potevano veicolare una corporeità da cui si tendeva a prendere le distanze. I numerosissimi volumi, dai più ampi e organici, ai brevi trattatelli editi a cura dei vescovi⁶⁴, sulle modalità della celebrazione soprattutto dell'eucarestia, sono tutti guidati dalla preoccupazione, che divenne a un certo punto soffocante e formalistica, di guidare ogni azione secondo precise regole, di farla rientrare in un codice rigido e stilizzato. Andando al di là delle rubriche del messale, ci si preoccupava di regolamentare minutamente ogni fase della celebrazione: il comportamento da tenere nel passaggio dalla sacrestia alla chiesa, il tono di voce da usare nel celebrare l'eucarestia, la posizione esatta del corpo nei momenti salienti, come la consacrazione⁶⁵.

Fu un processo di intellettualizzazione e di stilizzazione dell'azione celebrativa, che relegò in maniera definitiva in una zona "extra liturgica" molte manifestazioni del culto cristiano, così come nel campo della mistica, era stato relegato nel privato, e circondato di diffidenza tutto quel filone estatico visionario che ne aveva caratterizzato la presenza fino al Tridentino.

⁶³Cfr. la sess. X, 26 luglio 1547, in in Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum, VI/1, Friburgi Brisgoviae 1964, p. 305-306. La discussione su questo punto è ampiamente illustrata in H. JEDIN, Il Concilio di Trento, Brescia 1973, vol. III, p. 49-73.

⁶⁴Cito fra tanti gli Avvertimenti alli sacerdoti per l'osservanza esatta de' sacri riti e delle cerimonie nella celebrazione della s. Messa privata; e molti avvisi alli chierici che servono alla medesima ...stampati per ordine del card. Gregorio Barbarigo a commodo del suo clero (Padova 1685)

⁶⁵Il Barbarigo prescriveva: "Qui si doverà molto bene avvertire due cose di gran rilevanza. Primo che siccome disdice l'alzare il calcagno e l'abbassare la bocca fino all'ostia, in detta inclinazione, così sconviene il fare in detta prolazione di parole alcun affettato o sconcio moto di fronte, di voce, d'occhi o di testa, e molto meno di toccare con la barba o mento essa ostia consecrata, né di baciarla, anzi neanche di baciarsi le mani dopo la consecratione" e ancora: "Avvertirà qui ancora non solo di tenere con ambo le mani il calice diritto e alquanto alzato dall'altare, mentre vi pronunzierà le predette parole di consecrazione, senza però andarvi sopra con la bocca, e farvi dentro la prolazione d'esse parole, ma in omettere sempre ogni torcimento di occhi e di bocca, ed ogni movimento di testa o di vita, con ogni altro affettato proferimento di parole", Ivi, p 55-56

Non mi pare un caso che sia stato Benedetto XIV, papa di grande cultura e fortemente legato ai gruppi del pre-illuminismo cattolico, ad aver sanzionato l'esclusione dai processi di canonizzazione delle prove derivanti da "grazie mistiche straordinarie" e insieme ad aver avviato una riforma della liturgia che ne accentuasse la verità storica, la semplicità, la razionalità celebrativa.⁶⁶ Eppure in quegli stessi anni il resoconto delle visioni di suor Maria de Agreda seduceva un uomo come Giacomo Casanova;⁶⁷ in quegli stessi anni Lodovico Antonio Muratori era costretto dai fatti a constatare che gli "apparati penitenziali" messi in atto da Paolo Segneri durante le missioni erano assai più efficaci e coinvolgenti della stilizzata omiletica di famosi predicatori.⁶⁸

Publicato in *Mistica e Ritualità: mondi inconciliabili?* Padova, Messaggero, 1999, p.357-390

⁶⁶M. ROSA, Prospero Lambertini tra "regolata divozione" e mistica visionaria, in *Finzione e santità*, p. 521-551; la riforma liturgica di Benedetto XIV non fu mai messa in atto, ma i suoi indirizzi sono ricostruibili attraverso la corrispondenza del card. Tamburini col Muratori: L.A. MURATORI, Carteggio con Fortunato Tamburini, a cura di F. VALENTI, Firenze 1975

⁶⁷Ivi, p. 543-549; Per i dibattiti suscitati dall'opera di Maria de Agreda v. S. CABIBBO, "Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est". Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo. "Rivista storica italiana", 101 (1989) p. 85-124, ma tutto l'articolo è importante per il nostro tema

⁶⁸ V. Il mio Devozioni e "regolata divozione" in Lodovico Antonio Muratori, Roma 1997, soprattutto alle p. 65-86