

*Mistica femminile, mistica duale  
Ildegarda e il tema della doppia luce*

Entrare dentro la densità potentemente simbolica del linguaggio di Ildegarda di Bingen, prodotto dall'impeto dell'esperienza vivente e dall'urgenza dolorosa di una necessità, quella di dire l'indicibile, è come sentirsi attraversati da una grande libertà di chi, come lei, si è sentita travolgere da una inarrestabile forza vitale e sul proprio agire ha percepito la libertà, la libertà di Dio.

*“Il libro delle opere divine”* ( a cura di M.Cristiani e M. Pereira, con un saggio introduttivo di M. Cristiani, A. Mondadori, Milano 2003), potente affresco cosmologico “il farci natura dello spirito” espresso in visioni corpose che traggono ispirazione e conferma delle pagine della scrittura, da Genesi ad Apocalisse come ha bene pensato qui Marta Cristiani, sembra rimandare, tramite un'eco certamente di tipo diacronico, ad un altro affresco, quello michelangiolesco della Cappella Sistina che – come queste pagine- stordisce ed insieme affascina, specie in quella scena centrale che rende possibile, al pari di Ildegarda, il movimento dell'invisibile: l'atto della creazione che per sempre segna l'incontro fra il Dio creatore e l'Adamo, la creatura. Da un lato Dio, animato da una potenza sovrana una potenza fatta di vigore carnale, quanto di emanazione spirituale, dall'altro Adamo che non è un atomo, ne' un feto, ne' uno schiavo, ma un compagno “l'uomo uguale al Dio – scrive Romain Rolland- che si sveglia dal sonno della terra e guarda in viso Dio che lo risveglia, in silenzio, pronti tutti e due a lottare”. Abbiamo tutti presente il fascino denso di quel risveglio, che si compie attraverso la mano tesa del Creatore verso la creatura che a sua volta risponde col gesto della mano tesa; le due mani comunque non si toccano, c'è un minuscolo, irriducibile intervallo, uno spazio vuoto che vale la pena leggere nel suo potenziale teologico: è un piccolo spazio sacro in cui risiede l'infinito del mistero e dell'invisibile ( E. Zola) che segnano la tensione a rompere la solitudine di questi due esseri che non intendono annullarsi a vicenda, quanto piuttosto lasciare che quel vuoto, quel piccolo spazio sacro rimandi alla vita, alla lotta, alla cooperazione della mano di Dio con la mano dell'uomo. In quel minuscolo scarto tra due dita tese l'una verso l'altra si compie l'evento mistico, ormai per sempre segnato dai due, perché il due è il numero della relazione, il numero della separazione ma anche del completamento, della tensione dell'uno verso l'altro, che genera dubbio, crisi, alternativa. Il due è il numero del confronto, del rapporto teso verso l'Altro, ma anche verso “noi” e “loro”, è il numero dell'accordo e della competizione; insomma dell'originario porsi “faccia a faccia”, là dove si è pronti a lottare – come Giacobbe con l'angelo- pur di avere delle risposte e pretendere una benedizione, dove nessuno esce vincitore o vinto, anche perché il guadagno di un nome nuovo porta il segno di una ferita lacerante.

L'evento dell'incontro-lotta con Dio, nella sua veste mitico-simbolica così come ci è restituito dalle pagine di Ildegarda, porta sempre impressa la frattura dolorosa e provocatoria del pensiero duale, così che non regge più lo stereotipo della mistica femminile medievale raccolta asceticamente verso il centro dell'Uno, dentro “l'universo” del proprio mondo interiore, che diventa misura privata di un legame intimistico

con Dio.

Le visioni di Ildegarda e le loro possenti traduzioni linguistiche non sono il risultato di un pensiero monologico, volto a coltivare il pensiero del numero “uno”, ma il segno di una espressione duale non solo perché portano il doppio sguardo di Dio sulla creatura e della creatura su Dio, ma anche perché originariamente plurale, aperto cioè alla multivocità della natura e del mondo.

Tale dualità, inoltre, la si rintraccia – grazie anche al ricco orizzonte storico che ci ha aperto Marta Cristiani nella sua *Introduzione* - nell’esplicita rete di rimandi teologici e filosofici che concorrono a questo grande affresco.

Le categorie fondamentali di Paolo e di Giovanni, innanzitutto, e poi Agostino e Duns Scoto, la teologia simbolica di Dionigi l’Areopagita, ed anche l’intensità della visione conoscitiva di Ugo di San Vittore convinto, come Ildegarda, che il percorso della conoscenza intellettuale è incapace ad aprirci all’intuizione dell’immensità divina.

Dirà al riguardo Ildegarda che intelletto e ragione, ossia spiegazione teologica e comprensione mistica sono “le due braccia dell’anima”, mai risolvibili in una unica energia.

La presenza di questa dualità –che non è certo da confondere con alcun tipo di dualismo, estraneo a questo orizzonte spirituale- la si ritrova in special modo nell’autocomprensione di Ildegarda riguardo all’esperienza della luce che precede ed accompagna le sue visioni.

Soprattutto in una lettera, datata 1771, al monaco Gilberto di Gembloux che le aveva chiesto precise informazioni sulle sue visioni, Ildegarda fornisce delle preziose indicazioni riguardo al loro darsi, così che esse possano essere fenomenologicamente analizzate. Il ricorso al procedimento husserliano è qui d’obbligo: la filosofia, in questo caso, lungi dall’esprimere interpretazioni teologiche sul contenuto delle visioni, è chiamata ad esplicitare le modalità essenziali, il darsi originario del vissuto mistico, la *Sache* insomma, così come si manifesta.

Le visioni si verificano – chiarisce Ildegarda- quando lei è completamente sveglia e cosciente e non sembra assumere i caratteri dello stato di *trance*, di separazione dell’anima dal corpo propri, ad esempio, dei culti misterici di marca ellenistica, pur presenti in altre manifestazioni della mistica speculativa cristiana, maggiormente legata all’aria rarefatta del neoplatonismo.

La visione, inoltre, e questo è il secondo tratto indicato da Ildegarda è sempre accompagnata da una esperienza auditiva, rappresentata da una voce che viene dall’alto. Questi sono elementi certi, per distinguere questo vissuto mistico da quell’esperienza di Dio proprio della mistica speculativa secondo cui lo spazio intenzionale riempito dalla presenza divina è lo spazio interiore del soggetto, ordinato secondo la struttura verticale dello spirito che “*uni-* direziona” il percorso mistico.

E’ il caso comunque di lasciare ancora la parola ad Ildegarda quando presenta il terzo, e più decisivo, carattere della visione, quella che la identifica con la luce, definita – come si sa – “ombra della luce vivente”, mai assente dalla sua anima. Ma – precisa questa donna – in questa ombra della luce vivente è presente “la luce vivente”, un’altra luce.

Scrivendo Ildegarda: “In essa talvolta ma non spesso [nell’ombra di luce] vedo un’altra luce che chiamo “luce vivente”, ma non so dire quando e in che modo io la veda; però quando la vedo, si allontanano da me tristezza ed angoscia ed allora mi comporto come una semplice fanciulla e non più come una donna ormai vecchia”.

Un’altra luce, dunque, che certo si riflette nell’ombra di luce. Non ci sono due luci, una differente dall’altra come pretenderebbe ogni rigido dualismo di stampo manicheo. Ma dualità sì, o meglio una visione duale della luce, quasi che l’esperienza mistica di

Ildegarda non si esaurisce nello spazio uni- dimensionale dell'anima, ma estaticamente (*ex- stasis*) si proiettasse fuori, che è quel mondo cultico e sacramentale in cui dimora il mistero.

Certo, questa mistica duale, misterica è vissuta evidentemente nell'ambito interiore della coscienza, orientata però in questo caso non verso la "fine punta" dell'anima, come nella mistica speculativa, ma verso il contenuto oggettivo del mistero. Si tratta di due differenti forme di esperienza di Dio: l'esperienza riflessiva e l'esperienza cultico-liturgica che ispirano due diverse – certo non opposte- concezioni della mistica, nate entrambe nel terreno comune della rivelazione cristiana.

Ildegarda non sembra voler avviare un processo di identificazione con il divino nel progressivo distacco ascetico, come ad esempio pretende l'Uno di Plotino, con i legami sensibili della corporeità. La sua è teologia dello spirito (fuoco e vita). L'interiorità, per lei, è certamente lo spazio privilegiato entro cui si svolge la visione, che è sempre l'affacciarsi di "altro", una luce ("l'altra luce"), di una voce (che viene dall'alto).

L'interiorità comunque non è l'ambito esclusivo e pervasivo della soggettività, quella che come noi equivocamente identifichiamo da Cartesio in poi, come ambito specifico dell' "io", marcando di questo equivoco tanto pensiero occidentale.

Analizzando fenomenologicamente la fonte del vissuto mistico della visione in Ildegarda, è possibile intravedere come tale evento non venga totalmente assorbito dalla sua soggettività, ma venga colto come proprio (custodito nella coscienza) e al contempo come altro ("l'altra luce"). Come dire che questa donna mistica sostiene drammaticamente in sé la ferita di questa dualità, che le fa vivere l'accadimento in prima persona, come un fatto che la cattura pienamente, ma al contempo la sperimenta come "altro da sé", di cui sa di dover rendere conto, allo stesso modo dei profeti veterotestamentari.

Innanzitutto c'è il messaggio, che urge e che deve essere comunicato, pena la perdita della propria autenticità. In pieno momento storico come quello altomedievale, segnato dal silenzio sociale delle donne, irrompe il dire mistico, e il tono alto di questo grido apre ad Ildegarda nuove finestre sul mondo, così che incurante degli effetti e dei sospetti che questo dire può suscitare al potere politico e a quello spirituale, ha preteso di incontrare regnanti e papi per soccorrerli nelle loro cecità interiori e costringerli a cambiare rotta.

Non c'è dubbio che la sua mistica assuma un tono profetico, non solo rivestendosi dell'attitudine critica nei confronti dell'insistenza con cui il male continua a imperversare nel mondo, ma anche per quell'appassionato radicamento alla Scrittura Sacra.

La mistica profetica è mistica della Parola contemplata nella pienezza del suo essere e del suo darsi: è il Verbo fatto carne a rappresentare la comunicazione totale e definitiva di Dio agli uomini, ma è l'intero orizzonte di senso racchiuso nell'intero testo biblico – si pensi alla lettura di Genesi compiuta da Ildegarda- a costituire il contenuto plastico delle sue ardite rappresentazioni espressive.

Più vicino alla lettura semitica che a quella idealistica, non ha temuto a delineare arditamente il carattere – come dire – fisico, corporeo degli eventi biblici, convinta che la storia dell'incontro dell'uomo con Dio non è solo un grande avvenimento teologico e antropologico, ma un evento presente in tutta la realtà, quella del cosmo, della natura, del cielo organicamente (Theilard de Cardin) protesi verso il corpo glorificato del Crocefisso- Risorto.

Non si pensi comunque, come si nota a tratti nella bellissima *Introduzione* di Marta Cristiani, che la monaca claustrale Ildegarda si consumi in queste alte contemplazioni nel chiuso della sua cella. Questo è di certo un altro elemento dell'esperienza duale della spiritualità di Ildegarda. Con la semplice scorta di due monache e uno stalliere

attraverserà, a periodi alterni fra il 1158 e il 1163 il vasto territorio del Meno per poi navigare la Mosella e il Reno spingendosi fino a Colonia, forse fino a Liegi. Le tappe di questo percorso sono i monasteri femminili e maschili, che Ildegarda si impegna a riformare (anche quelli maschili!), ma la sua predicazione investe la società civile, le piazze, i mercati, le chiese in presenza del popolo, dei nobili, degli alti prelati, mentre è accompagnata dall'eco, inaudita per una donna, della sua fama profetica.

Conviene aggiungere, in conclusione, allo stile tutto femminile con cui aveva improntato i suoi monasteri, specie quello di Rupertsberg da lei fondato. La sua concezione della donna monaca è tutt'altro che quella tradizionale, tanto da suscitare perplessità nella badessa di Andernach che le scrive piuttosto allarmata:

*“Ci è giunto all'orecchio qualcosa a proposito di un'usanza del vostro monastero certamente non comune: che cioè nei giorni festivi, durante il salterio, le sorelle siedono nel coro con i capelli sciolti e si ornano di un velo di seta bianca, il cui orlo arriva fino a terra. Portano sul capo corone dorate e lavorate, nelle quali sono armonicamente intrecciate su entrambi i lati e sul retro delle croci e sulla fronte un'immagine dell'Agnello. Sembra inoltre che le sorelle si ornino anche le dita con anelli d'oro. Tutto questo nonostante il primo pastore della Chiesa lo abbia proibito con esortazioni, dicendo che le donne devono comportarsi costumatamente, senza capelli intrecciati, oro e perle, né preziose vesti”.*

Effettivamente, da Paolo in poi, gli autori spirituali si compiacciono di descrivere le monache come figure sciatte e mortificate, così come le regole monastiche redatte appositamente per comunità femminili insistono su una doverosa rigidità in materia di abbigliamento. Ildegarda lungi dallo smentire queste voci contraddice ancora una volta ogni scontata tendenza e propone la sua personale visione:

*“Nello Spirito Santo le vergini sono spose della santità e dell'aurora della verginità. Perciò devono avvicinarsi al sommo sacerdote come olocausto gradito a Dio. Per questo motivo spetta alla vergine indossare una veste luminosamente bianca”.*

Non è forse questa veste bianca l'abito della schiera dei beati dell'Apocalisse? Non rappresenta il segno luminoso del mistero della verginità che vigila nell'attesa della redenzione finale (Ap. 3, 4)?

*“Dal chiarore dell'aurora – scrive Ildegarda- vidi uscire un uomo splendidissimo che diffuse la sua luminosità sulle tenebre, ma fu avvolto da queste e fatto rosso di sangue e bianco di pallore, vinse le stesse tenebre. Lingua umana non può esprimere a quale altezza di gloria si sia innalzato”.*

Nella dura lotta fra venuta dell'Anticristo e vittoria finale del Figlio dell'uomo si è giocata la straordinaria avventura umana di questa donna, sempre vissuta di passione all'ombra di quell'“uomo splendidissimo”.