

Tiolo originale dell'opera:
Religöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter
© Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln 1988

Traduzione dal tedesco
di Giovanna Pozzer

PETER DINZELBACHER - DIETER R. BAUER (cur.)
"Movimento religioso e mistica femminile
nel Medioevo", ed. PAOLINE, 1993

© Edizioni Paoline s.r.l. 1993
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

SULLA MISTICA E IL FEMMINILE
(MARCO VANNINI)

1. Il presente volume è frutto di un convegno di studi, tenuto nel 1986 a cura della Accademia della diocesi di Rottenburg-Stoccarda, e raccoglie contributi di diversi studiosi sul tema della religiosità femminile nel Medioevo¹. Esso si inserisce autorevolmente nell'odierno interesse di indagine sulla tematica del femminile nella storia, un interesse che dipende sia da correnti specifiche della storiografia attuale, sempre più attenta a cogliere fenomeni un tempo considerati marginali e insignificanti, sia da tendenze proprie della nostra società e della nostra cultura in generale². A quest'ultimo motivo si deve in particolare il fatto che si occupino della religiosità femminile (soprattutto medievale) anche persone assolutamente inesperte di fenomenologia religiosa, per le quali è l'interesse e la valutazione contemporanea per il femminile, e non per il religioso, a guidare l'indagine, per cui i risultati sono condizionati pesantemente da questa valutazione, con esiti a dir poco sconcertanti. Non è certo questo il caso del presente volume, nel quale i contributi raccolti sono opera di storici ben lontani da ogni forma di approssimazione, le cui asserzioni sono ben documentate.

L'ambito di indagine è prevalentemente l'area germanica, ma tocca anche quella italiana (Caterina da Siena, Angela da Fol-

¹ Un precedente convegno aveva dato origine al volume: *Frauenmystik im Mittelalter*, a cura di P. Dinzelbacher e D. R. Bauer, Ostfildern 1990².

² Di qui i numerosi studi sulla condizione femminile. Vedi ad esempio l'opera *Storia delle donne in Occidente*, a cura di G. Duby e M. Perrot: *Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, all'interno della quale c'è il saggio di Danielle Regnier-Böhler, «Voci letterarie, voci mistiche»; trad. it., Bari 1990 (pp. 463-533).

gno, Chiara di Montefalco), francofona (Margherita Porete in particolare), olandese (Hadewijch di Anversa, Liedwy di Schiedam), svedese (Brigida di Svezia), dando così un quadro non — ovviamente — completo, ma sufficientemente ampio e articolato della religiosità femminile tra XII e XIV secolo.

Nel titolo stesso il volume richiama l'importante opera di H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*³, che nel sottotitolo parla esplicitamente di rapporti tra eresia, ordini mendicanti e *religiöse Frauenbewegung* dei secoli XII e XIII, e di tutto ciò quale «fondamento storico della mistica tedesca». Bisogna peraltro notare, proprio come fa Grundmann, che movimenti religiosi femminili da soli, in quanto tali, non sono mai esistiti nel Medioevo. Vi sono certo movimenti religiosi nei quali le donne hanno avuto un rilievo importante, o fenomeni prevalentemente femminili (come quello delle beghine), oltre, evidentemente, al monachesimo femminile, ma si tratta pur sempre di qualcosa che non si può scindere dall'intera comunità religiosa e civile e neppure dal mondo «maschile» dell'istituzione ecclesiastica.

La terminologia del titolo deve dunque prendersi in senso approssimativo, ma qualche osservazione va fatta proprio sui limiti di un approccio meramente storico al fatto in questione: a volte si ha, infatti, l'impressione che gli studiosi maneggino un materiale di cui non comprendono gli aspetti e le implicazioni più profonde, tanto più rilevanti in quanto si tratta qui di esperienza religiosa, anzi spesso contemplativa — il teoretico per eccellenza —, come è evidente da quel richiamare la *mystische Frömmigkeit*. Già Denifle si lamentava, nel secolo scorso, di quegli storici (aveva in mente i protestanti) che parlano della mistica «come i ciechi parlano dei colori»⁴: l'erudito domenicano cedeva spesso alla polemica, ma rimane comunque vero che il termine «mistica» non può essere trattato con approssimazione, se non si vuole banalizzare l'indagine.

Non si tratta infatti di una questione meramente nominalistica, ma sostanziale. È evidente che alla parola «mistica» si pos-

sono dare significati molto diversi. Nei tempi cui si riferisce il presente volume il termine era pressoché inusitato (nessuna delle «mistiche» di cui si parla sapeva di esserlo!); compariva di rado, in latino, con prevalente riferimento alla *Theologia mystica* dello pseudo-Dionigi, e dunque con un significato che rimanda al silenzio, alla tenebra del non sapere con cui Dionigi stesso conclude la sua opera. Ai nostri giorni il termine conduce da un ambito paranormale (anche in questo volume alcuni studiosi parlano ad esempio di «doni mistici», dove è chiaro dal contesto che si vuole alludere a estasi, stati particolari ed eccezionali, visioni, miracoli, ecc.) a quello più tecnico di *cognitio Dei experimentalis*, dove si specifica come *visio beatifica*, *unio mystica*, ecc., per giungere a quel significato speculativo della «mistica tedesca» che costituisce sfondo, spesso taciuto ma altrettanto spesso presente, nella ricerca in oggetto, proprio come lo era in Grundmann. Il fatto è però che questi significati non sono solo diversi, ma anche opposti, e tali che non si possono affatto porre in uno stesso ambito, salvo che per relazioni di appartenenza così ampie e labili (stesso periodo, stessa regione), da non essere affatto determinanti.

Bisogna porre l'attenzione sul fatto che di «mistica femminile» si può parlare solo dando alla parola «mistica» un senso di ordine psicologico, ma niente affatto spirituale. Così non ha senso parlare di mistica femminile per Margherita Porete o per Hadewijch di Anversa, così come non ne avrebbe parlare, ad esempio, di «mistica maschile» per Taulero. Non si tratta qui solo di aggettivi più o meno accidentali, ma della comprensione dello spirituale nella sua radicale differenza dallo psicologico. È del tutto ovvio che vi sia e vi sia stata una mistica femminile, ma è altrettanto evidente che già il parlare di mistica femminile costringe nello psicologico e finisce necessariamente per rimandare verso quegli elementi che fanno la differenza col maschile, fino appunto alla mera differenziazione sessuale. Certo, quando si legge di religiose che sognavano di allattare Gesù bambino o se ne sentivano incinte⁵, non si può non pensare a un carattere «femminile» (come, per contro, la meditazione ignaziana delle due «bandiere», ad esempio, rimanda a un mondo «maschile» di virtù militari), ma tutto ciò vale solo in un senso

³ Trad. it., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1980².

⁴ La citazione, in un contesto un po' diverso, è in *Die deutschen Mystiker des XIV. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, pubblicato a cura di Spiess, Friburgo (Svizzera) 1951, p. 228.

⁵ Vedi ad es. i casi di Margherita Ebner, di Agnese Blannbekin e delle eretiche del Ries (cfr. capp. 7 e 13).

assai ristretto e determinato di «mistica», al quale corrisponde, peraltro, un'altrettanto forte connotazione patologica.

Lo storico deve qui rendersi conto che la sua scelta di assumere il «femminile» come campo di indagine è un atto di grande rilievo: un atto che condiziona fin da principio la ricerca, proprio perché femminile si può definire solo in contrapposizione a maschile, e dunque solo in ambito sessuale e psicologico. Ma questo significa anche — ed è questo il punto essenziale — che così si rimane costretti nell'opposizione naturale-soprannaturale, uscendo *ipso facto* dallo spirituale e facendo scendere il religioso nel campo della superstizione, dove ad esempio le «rivelazioni», le «visioni», ecc., si accavallano e si contrappongono le une alle altre, in una condizione che — non a caso — appare sempre oscillante tra quella del paradiso e quella dell'inferno.

Nel suo ormai classico studio sulla mistica d'Oriente e quella d'Occidente, ad esempio, Rudolf Otto⁶ poteva giustamente affermare che vi sono profonde corrispondenze e affinità a livello spirituale tra le due tradizioni (in particolare tra Šankara ed Eckhart), mentre questo non si può certo dire nell'ambito psicologico, le cui determinazioni sono tutte legate al tempo, al luogo, alla cultura, alla forma storica specifica. Come è noto, l'essenziale di quella mistica medievale che si era soliti chiamare «tedesca», ma che oggi si preferisce denominare «renana», o «renano-fiamminga»⁷, consiste proprio nel superamento di ogni determinazione psicologica, di ogni «modo», e dunque anche di ogni contenuto che corrisponda a tali determinazioni. Con «sublime monotonia»⁸ i maestri renani ripetono che un'unica opera è da compiere, il distacco da se stessi⁹, e che esso si esercita fin nelle più riposte pieghe della nostra psiche, al punto tale che è addirittura necessario abbandonare Dio (*Gott lassen*) e ogni sua immagine determinata, compresa quella cristiana. Come Eckhart e Taulero nei loro sermoni¹⁰, così Margherita

Porete¹¹ ripete il passo giovanneo: «È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado non può giungere lo Spirito...»¹² per combattere tutti quelli che, guardando l'umanità di Cristo, ne perdono la divinità. L'umanità di Cristo è infatti la cifra di tutto ciò che nel divino è pensato come determinato, e ciò viene avvertito come di ostacolo al Dio vero, che è Spirito, non determinato nei «modi». Perciò la mistica renana non si stanca di mettere in guardia contro gli «stati» e il desiderio del loro conseguimento: tali stati possono esserci o no, ma ciò è comunque inessenziale e, anzi, un ostacolo rispetto all'obiettivo primario, che è quello di vivere la vita divina qui e ora nel presente, in ogni cosa e in ogni istante. Certo, ai custodi dell'ortodossia apparve paradossale e sospetta un'esperienza in cui tutto appare proveniente da Dio e in Dio, e comunque motivo di gioia senza limiti; Margherita Porete venne condannata come eretica e perfino Meister Eckhart messo sotto processo, ma non possiamo evitare il problema: è questo o no l'elemento più profondo e qualificante dell'esperienza spirituale, proprio in quanto cristiana?

Nessuno può negare che appartengano alla sfera del religioso (e, se si vuole, anche del «mistico») diverse forme di esperienza e di vita, ma non v'è dubbio che all'ambito spirituale, e non certo a quello psicologico e sessuale, appartengano le celebri parole di Gal 3,28: «Non c'è dunque più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete un solo uomo in Cristo Gesù». È vero che la tradizione antica e medievale assimilava l'«uomo» all'intelletto, il «virile» allo spirituale, e in questo senso — assolutamente privo di riferimenti sessuali — privilegiava il maschile: così ad esempio Guglielmo di Saint Thierry¹³, così Meister Eckhart¹⁴ e così tanti altri (anche altre) che hanno in mente un importante passo del *De Trinitate*, che giova qui rileggere per intero:

⁶ *Mistica orientale, mistica occidentale*, ed. it. a cura di M. Vannini, Casale Monferrato 1985.

⁷ Cfr. Louis Cognet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, ed. it. a cura di M. Vannini, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

⁸ L'espressione è di G. Faggin, nel suo: Meister Eckhart, *La nascita eterna*, Firenze 1953, p. XIII.

⁹ Così Meister Eckhart nelle sue *Istruzioni spirituali* (in: *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982, p. 98).

¹⁰ Cfr. ad es. per il primo sermone *Exedit vobis ut ego vadam* (ed. Pfeiffer, n. 76); per il secondo cfr. *Opere*, a cura di B. de Blasio, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1977, p. 187.

¹¹ *Le Mirouer des simples âmes*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout 1986, p. 348-349. Trad. it. in corso presso le Ed. Paoline, Cinisello Balsamo.

¹² Gv 16,7.

¹³ *La lettera d'oro* (*Epistola ad fratres de monte Dei*), a cura di Claudio Leonardi, Firenze 1983, p. 203.

¹⁴ Ad es. nel *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Roma 1992, n. 154, o nel sermone *Homo quidam fecit cenam magnam* (*Opere tedesche*, cit., p. 253). La fonte è sempre Agostino, *Commento a Giovanni*, tr. 15, n. 19 (PL 35, 1516s).

Come ce lo mostra non solo la retta ragione, ma anche l'autorità dello stesso Apostolo, «l'uomo fu creato a immagine di Dio»¹⁵, non secondo la forma del corpo, ma secondo la sua anima razionale¹⁶. È un'opinione grossolana e vana quella secondo cui si ritiene che Dio è circoscritto e limitato da una configurazione di membra corporee. Per di più il beato Apostolo non dice: «Rinnovatevi nella vostra anima spirituale e rivestitevi dell'uomo nuovo, quello che è stato creato a immagine di Dio»¹⁷, e altrove, ancor più chiaramente non dice: «Spogliatevi dell'uomo vecchio e delle sue azioni, rivestitevi dell'uomo nuovo che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di colui che lo ha creato»¹⁸. Se dunque ci rinnoviamo «nella nostra anima spirituale» e l'uomo nuovo è colui che «si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di colui che l'ha creato», non c'è alcun dubbio che non è secondo il corpo, né secondo una qualsiasi parte dell'anima, ma secondo l'anima razionale la quale può conoscere Dio, che «l'uomo è stato fatto a immagine di colui che l'ha creato». Inoltre per questo rinnovamento noi diventiamo altresì figli di Dio con il battesimo di Cristo e, «rivestendoci dell'uomo nuovo», ci rivestiamo di Cristo «per mezzo della fede»¹⁹. Chi dunque potrebbe pretendere di escludere le donne da questa partecipazione, dato che esse sono nostre coeredi della grazia e visto che l'Apostolo dice in un altro passo: «Voi siete infatti tutti figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù, perché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina, perché siete tutti uno solo in Gesù Cristo»²⁰. Si dovrà dunque pensare che le donne che credono hanno perduto il loro sesso? No, ma poiché si rinnovano «a immagine di Dio»²¹ là dove non entra il sesso, perciò, ivi stesso ove il sesso non entra, «l'uomo è stato fatto a immagine di Dio»²², cioè «nella sua anima spirituale»²³. Perché allora «l'uomo non deve velare il suo capo perché è immagine e gioia di Dio», mentre «la donna» deve velarlo perché «è gloria dell'uomo»²⁴, come se la donna

¹⁵ Gn 1,26-27; 5,1; 9,6.

¹⁶ Cfr. Origene, *In gen. hom.* 1, 3; 13, 4. Ambrogio, *Hexameron* 6, 7, 40-8, 45.

¹⁷ Ef 4,23-24.

¹⁸ Col 3,9-10.

¹⁹ Gal 3,26-27; Col 3,10.

²⁰ Gal 3,26-28.

²¹ Col 3,10.

²² Gn 9,6.

²³ Ef 4,23.

²⁴ 1Cor 11,7.

non «si rinnovasse nella sua anima spirituale, che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di colui che l'ha creato»²⁵? Perché, essendo la donna differente dall'uomo per il suo sesso, poté giustamente raffigurarsi nel velo del suo capo quella parte della ragione che si abbassa a dirigere le attività temporali. L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle e ispirarsene, *parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini ma anche le donne*²⁶.

2. È proprio Agostino, infatti, il maestro della spiritualità cristiana che fornisce le categorie essenziali per comprendere la realtà di cui ci stiamo occupando²⁷. Partendo dalle parole dell'Apostolo: «Dio opera tutto in tutti» (1Cor 12,6) e «Dio tutto in tutti» (1Cor 15,28), ma prima ancora dalla fondamentale idea biblica di un Dio creatore, origine di tutto, Agostino è il critico più rigoroso di ogni mistica dell'*excessus*, dei «rapimenti», o comunque dei «modi». Ciò che è determinato non è mai divino; ovvero tutto lo è, ma niente lo è in senso esclusivo e definitivo, rigidamente opposto al suo contrario. Il brano giovanneo sulla samaritana²⁸ è chiaro: non vi sono monti sacri o templi sacri, il sacro non è mai determinato, perché Dio è spirito, e si adora in spirito e verità. Si adora *qui e ora*, cioè in ogni tempo e in ogni luogo, in quel presente che si fa eterno quando è scomparso il tempo come struttura legata al sensibile, cioè a desideri e bisogni. In parallelo, nel vangelo è ben evidente la riprovazione del «miracolo» da parte di Gesù e, in particolare, l'episodio del centurione di Cafarnao²⁹ mostra come il miracolo sia solo un'operazione di forza, mentre proprio la conoscenza del dominio della forza (ovvero della sottomissione dell'uomo alla necessità, come ben comprese Simone Weil³⁰) è la prima condizione per l'esperienza dello spirito.

E qui bisogna notare che la rigida contrapposizione di «stati» naturali e soprannaturali è intimamente contraria al senso

²⁵ Col 3,10; Ef 4,23.

²⁶ Cfr. 1Cor 11,5-7. La sottolineatura è nostra. Il passo citato (*De Trinitate*, XII, 7, 12) è nella traduzione di G. Beshin: sant'Agostino, *La Trinità*, Roma 1973, pp. 479-481.

²⁷ Cfr. la mia introduzione ad Agostino, *De vera religione*, Milano 1987, pp. 5-21.

²⁸ Gv 4,21-24.

²⁹ Lc 7,6-9.

³⁰ Cfr. ad es. i saggi raccolti in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino 1967.

cristiano dell'incarnazione, cioè dell'umanità di Dio e della divinità dell'uomo; è radicalmente estranea al concetto trinitario di Dio e soprattutto di Dio come Spirito. Storicamente essa nasce nell'età moderna, per esigenze di polemica confessionale e di difesa di un potere religioso, ma è sostanzialmente assente nel mondo cristiano antico e medievale, che aveva ben chiara la compresenza e la reciproca compenetrazione delle due sfere.

Quello che vale per gli «stati» vale anche per le «rivelazioni»: Agostino insegna con chiarezza che la Scrittura presa in senso determinato può nutrire solo la superstizione e non si stanca di ripetere la contrapposizione paolina «lettera» e «spirito»³¹. Dio è *Lógos*, Parola, non parole, e il suo parlare non è in parole determinate, ma nel pronunciare, proferire se stesso, proprio in quanto *Lógos*. La migliore spiritualità medievale comprende benissimo tutto ciò, comprende cioè che la Parola che è verità non sta nei libri, non sta in parole, non sta in visioni o «audizioni»: Meister Eckhart, ad esempio, insegna che si parla la Parola solo essendola³², e tutta la prima parte del suo *Commento a Giovanni*, cioè il Commento al Prologo, consiste in fondo solo nella dimostrazione che l'«uomo nobile», l'uomo giusto, il Figlio di Dio, è la Parola stessa. Prima di lui — a testimonianza di un'esperienza dello spirito che non è solo della «mistica tedesca» — Guglielmo di Saint-Thierry scrive:

In hoc siquidem statu mentis nequaquam verbis res agitur sed... unum ibi verbum fit. Verbum quod est apud Deum, Deus verbum quod fit in sponsa (il riferimento è al Cantico dei Cantici), in eo quod operatur in ea. «Vox» tamen potius dicitur quam «verbum» quia non distinguitur syllabis, non lingua formatur, sed puro fit affectu... Vox verbi huius virtus efficax divinitatis... non nisi in mundo corde operatur³³.

«In mundo corde», cioè nell'anima che ha fatto il vuoto in se stessa, si genera la Parola; ma finché il vuoto non è compiuto, finché permangono desideri (ed anche l'amore come desiderio, o desideri di «stati» particolari), non si genera la Parola,

³¹ 2Cor 3,6.

³² Cfr. il sermone *Praedica verbum* (in *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano 1988², pp. 102-107). Vedi anche il saggio *Praedica verbum. La generazione della Parola dal silenzio in Meister Eckhart*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Brescia 1989, pp. 17-31.

³³ *Expos. s. Cant.* 140.

ma solo lo strepito delle parole. La Parola «in silentii secreto auditur»³⁴; perciò è opportuno restituire alla parola «mistica» il suo significato originario, dal greco *myein*, che rimanda a una dimensione di chiusura, di raccoglimento, di silenzio: così san Bonaventura conclude il suo *Itinerarium mentis in deum*, così Guglielmo di Saint-Thierry la sua *Epistula ad fratres de monte Dei*:

Innanzitutto non gustare delle cose di Dio più di quanto non sia opportuno gustarne; ma gustarne con sobrietà e nella misura della fede data da Dio (Rm 12,3); non porre i suoi beni nella bocca degli uomini, ma nasconderli nella cella e tenerli reconditi nella coscienza, al fine di portare sempre, quasi un'iscrizione, sull'architrave della sua coscienza come sull'architrave della sua cella, queste parole: «Secretum mei mihi, secretum mei mihi» (Is 24,16)³⁵.

Ogni esperienza spirituale conosce infatti la contraddizione della Scrittura, la contraddizione tra lettera e spirito, per la quale «monumentum Christi est divina Scriptura, in qua divinitatis et humanitatis eius mysteria densitate litterae veluti quadam mununtur petra»³⁶; lo spessore, l'impermeabilità della «lettera», copre — insieme protegge e nasconde — il mistero essenziale del cristianesimo, al punto tale che la Scrittura è «pietra tombale» di Cristo. Perciò Silesio canta³⁷:

La Scrittura è Scrittura, e null'altro! Mio conforto è l'essenza
E che Dio parli in me la Parola di vita eterna;

e conclude il suo poema con i versi:

Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora,
Va' e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza.

3. La realtà divina, la realtà spirituale, è dialettica; così insegna Eckhart³⁸ e così ripete con la consueta precisione Hegel: il mistico è misterioso solo per l'intelletto, giacché questo comprende solo l'identità astratta, mentre il mistico è la concreta

³⁴ *Ibid.*, 141.

³⁵ *Op. cit.*, nota 13, p. 258.

³⁶ Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, c. 3 (ed. it. a cura di Marta Cristiani, Milano 1987, p. 12).

³⁷ Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989. I distici qui di seguito citati sono rispettivamente II, 137; VI, 263.

³⁸ Cfr. ad es. il *Commento all'Ecclesiastico*, a cura di M. Vannini, Firenze 1990, nn. 19-20, dove è esplicitamente teorizzata la *coincidentia oppositorum* nel divino.

unità di quelle determinazioni che per l'intelletto sono vere solo nella loro separazione e opposizione³⁹. Infatti se si assume il «mistico» in senso determinato, non dialettico, allora esso genera per contraccolpo il suo contrario: il «soprannaturale» appare paranormale o patologico, le mistiche delle isteriche, ecc.⁴⁰. La considerazione psicologica, psicoanalitica, psicopatologica dei fenomeni «mistici», e in specie di quelli eccezionali, è giustificata e resa legittima proprio dal fatto che essi sono presentati come «soprannaturali», in un senso determinato opposto a «naturale». Sotto quest'aspetto dunque lo scienziato positivista (ma, spesso, anche l'autorità ecclesiastica), che vuole ricondurre a una condizione naturale, magari patologica, tali fenomeni, sta difendendo una parte della verità, e precisamente il valore della finitezza, dell'umano. Solo che, in quanto si tratta appunto solo di una parte, si è anche in questo caso vittime di una in-comprensione: manca qui l'esperienza dell'altro versante, cioè di come la finitezza sia essa stessa assoluta, ovvero lo divenga nello spirito, pur rimanendo sempre finitezza.

Questo scontro non è altro che un aspetto della figura hegeliana della «Lotta dell'illuminismo contro la superstizione»⁴¹: illuminismo e superstizione lottano accanitamente l'uno contro l'altra e non si accorgono di essere la stessa cosa, mutata di segno; perciò la loro lotta è sterile, come entrambi sono sterili. Quando si comprende il vero come intero, la verità come tutto, appare chiaro che i due aspetti sono insieme entrambi veri, ma, presi isolatamente, entrambi vuoti, falsi. Certo è, ad esempio, che fenomeni di «visioni», «audizioni», ecc., sono legati a condizioni fisiche particolari — stanchezza, insonnia, inedia —, a volte addirittura patologiche, o a stati psichici come la facile immaginazione, l'ardente desiderio, ecc. Per questo i grandi maestri di spiritualità sono molto cauti verso tutto ciò.

³⁹ Cfr. H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, 1602, s.v. *Mystik*.

⁴⁰ Cfr. il saggio su Liedwy di Schiedam (cap. 16); ma la questione è di vecchio dibattito positivista: vedi ad es. il lavoro di O. Pfister (il pastore amico di Freud), *Hysterie und Mystik bei Margarethe Ebner*, in *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1 (1911), pp. 468ss. Anche il lavoro di P. Giovetti, *I fenomeni del paranormale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, dedica un capitolo a «Mistica e parapsicologia» (pp. 140-158). Rilevante anche lo studio di R. M. Bell, *La santa anoressia. Diggiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Bari 1987, sui rapporti tra l'astinenza dal cibo e il «misticismo» di molte sante.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di M. Vantini, Firenze 1984, pp. 37-56. Sul significato razionale e spirituale di fede in Hegel (e in Meister Eckhart) mi permetto rimandare al mio *Dialettica della fede*, Casale Monferrato 1983.

Quantunque queste cose possano accadere ai sensi corporei da parte di Dio, l'uomo deve assolutamente rifuggirne, senza nemmeno volerle esaminare, se siano buone o cattive; perché, essendo esteriori e corporali, è meno certa la loro provenienza da Dio. Infatti il modo ordinario e più proprio di Dio è di comunicarsi direttamente allo spirito.

Così scrive san Giovanni della Croce; e san Paolo della Croce gli fa eco:

Queste visioni, elevazioni, ecc., più sono frequenti, più sono sospette. Pertanto è ottimo ricacciarle sempre, cacciarle con costanza. Se sono da Dio, anche se si cacciano faranno il loro effetto⁴².

I due maestri citati hanno chiaro che ciò che è esteriore e determinato è, di per se stesso, estraneo allo spirito; non intendono certo negare che possa provenire da Dio o che sia «vero» (tutto dipende dal significato che diamo a questo aggettivo) o comunque importante, ma è assolutamente certo che la determinatezza indica un legame psicologico, e il legame psicologico indica l'autoaffermatività dell'io, e con ciò stesso siamo fuori dalla dimensione dello spirito, la cui condizione prima è la soppressione dell'io psicologico, dei suoi bisogni e dei suoi desideri. Per questo — e solo per questo — essi insistono sulla parallela soppressione dell'oggetto, di Dio, che, in quanto appunto oggetto, dipende dai nostri bisogni e dai nostri desideri. Dio non si coglie come oggetto, ma in una reciproca generazione: si coglie l'io mentre si coglie Dio come *Lógos*, mentre siamo *Lógos*, e allora non siamo più il soggetto psicologico determinato, così come Dio non è più oggetto altro. Nello stesso tempo soltanto qui io sono davvero io e Dio è davvero Dio: mentre si genera in me, io mi genero in lui. L'essenziale è proprio il movimento, la generazione, perché Dio è Spirito: ciò che si muove e il movimento stesso⁴³. Perciò Silesio scrive⁴⁴:

⁴² La prima citazione è dalla *Salita al Carmelo*, Milano 1912, p. 114; la seconda dalle *Lettere*, I, p. 144. Entrambe sono tratte da Vittorio Marozzi, *Fenomeni paranormali e doni mistici*, Ed. Paoline 1990 (pp. 19-20), opera equilibrata che mostra con quale cautela si debba procedere nel campo del (troppo spesso) preteso soprannaturale.

⁴³ Il riferimento è ancora a Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, «La religione rivelata» (op. cit. alla nota 41, p. 79).

⁴⁴ *Il pellegrino cembico*, cit.; quelli qui di seguito sono i distici, rispettivamente: I, 283; I, 6; I, 9; I, 8.

Nulla in Dio si conosce: egli è un unico Uno.
Ciò che in lui si conosce, questo bisogna essere.

Devo diventare quello che egli è: luce nella luce,
Un Verbo nel Verbo, un Dio in Dio.

Ed ancora più arditamente:

D'esser Dio così beato e di vivere senza brama
L'ha da me ricevuto quanto l'ho io da lui.

So che senza di me Dio non può un istante vivere:
Se io divento nulla, deve di necessità morire.

La generazione del *Lógos* nell'anima, il diventare *Lógos* — Guglielmo di Saint-Thierry parla semplicemente di *unitas spiritus*⁴⁵, di rimozione di ogni alterità — non è un atto eccezionale di pochi momenti estatici; è invece (o diventa) condizione costante e quotidiana del presente, del qui e dell'ora. Il quotidiano e naturale, propriamente questo — e non l'eccezionale o paranormale — è lo spirituale: qui e ora, in spirito e verità, si adora Dio. Ogni istante, ogni situazione è gioia infinita (potremmo proprio dire «estatica», pensando all'«uscita» dall'io psicologico): questa è l'esperienza di chi ha dimenticato se stesso in quanto centro di volizioni e conseguimenti personali. Se intendiamo esperienza mistica nel senso di perfezione cristiana, allora questa soltanto lo è davvero: l'esperienza dell'«uomo povero» del sermone eckhartiano⁴⁶, uomo che nulla ha, nulla vuole, nulla sa. Sottolineiamo quest'ultimo verbo: il non-sapere indica più di ogni altro il distacco dalle pretese di verità, ovvero dai condizionamenti di carattere psicologico, culturale, e anche religioso, là dove religioso senza dialettica finisce per significare solo superstizioso.

4. È difficile sostenere teoreticamente espressioni come *visio beatifica*, *unio mystica*, *cognitio dei experimentalis*, quando queste espressioni intendono oggettivare il divino: allora infatti si cade pesantemente nel determinato, che a buon diritto è oggetto della psicologia (se non della psicopatologia). Nulla di

⁴⁵ Op. cit. alla nota 13, nn. 262, 263, 286ss.

⁴⁶ È il sermone *Beati pauperes spiritu* (cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 130-138).

quanto è determinato può chiamarsi divino, pena la negazione di Dio come Spirito: questo è il concorde insegnamento dei maestri cristiani. Perciò Eckhart scrive:

Non conosco Dio con alcun senso corporeo ed esteriore, ma solo con uno interiore, secondo il passo di Agostino: «Abita all'interno», e anche: «Tu eri dentro, e io ero fuori». Ancora: Dio non è un corpo che si possa trovare tra le realtà corporee... Inoltre io penso, conosco e amo ciò la cui immagine o prole si forma in me, ed essa è comune al conoscente e al conosciuto. Da ciò è evidente che Dio si trova dove è pensato, conosciuto e amato, e altrove in nessun luogo⁴⁷.

«L'essere di Dio è in tutte le cose che da lui procedono»⁴⁸, e perciò si può dire certamente che vengano da Dio lo *jubilus*, le grazie particolari, ecc., ma tutto ciò non ha alcuna importanza: questo pensano concordemente i grandi mistici cristiani, nei quali la certezza che «Dio non è lontano da ciascuno di noi, giacché in lui viviamo, ci muoviamo e siamo»⁴⁹, si salda dialetticamente con la consapevolezza che «il creato non è mai divino», «le creature sono un puro nulla», «tutto ciò che è mio è male e peccato»⁵⁰, ovvero con la consapevolezza che nulla sfugge alla necessità, che il necessario è radicalmente separato dal bene. Perciò l'uomo spirituale fa sempre il vuoto in se stesso, è sempre distaccato, come Dio stesso è distacco⁵¹.

Se intendiamo esperienza mistica come esperienza dello spirito, è evidente dunque come essa non possa essere ricerca di condizioni particolari, come se il determinato potesse da solo sfuggire alla *pesanteur*⁵²: tale ricerca è, anzi, intimamente anti-spirituale, operazione di forza, che dipende dallo psicologico. Mistica è l'esperienza dell'essere di Dio in tutte le cose, essere

⁴⁷ I sermoni latini, a cura di M. Vannini, Roma 1989, p. 291.

⁴⁸ Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 317.

⁴⁹ At 17,27-28, citati da Guglielmo di Saint-Thierry, op. cit., n. 207.

⁵⁰ Queste affermazioni eckhartiane, tratte dalle opere latine, vanno appunto intese in senso dialettico, accanto alla parallela certezza che tutto il creato è da Dio. Averle prese isolatamente è stato certamente il motivo della loro incomprensione e, in qualche caso, della loro condanna.

⁵¹ La fortissima espressione per cui Dio stesso è supremo distacco va intesa ovviamente nel senso che è Spirito (cfr. la conclusione del trattato *Del distacco*, in *Opere tedesche*, cit., p. 119).

⁵² Il riferimento è alla riflessione di Simone Weil, nella sua origine platonica, e in particolare all'opera *La pesanteur et la grâce*, Parigi 1948.

nostro in Dio e di Dio in noi: «Dio è tutto ciò che è, perché egli stesso *facit omnia et fit in omnibus*»⁵³. Il versante panteistico di questa esperienza è quello che dimentica la sottomissione di *tutto* il creato alla necessità, e perde perciò uno degli elementi, quello della finitezza (ovvero il senso dell'incarnazione), a partire dal quale soltanto può generarsi spirito. Come la teologia trinitaria fa procedere lo Spirito dal Padre, alterità insopprimibile, e dal Figlio, umanità presente, così è nella concreta esperienza dello spirito, ovvero nell'esperienza del distacco, che parte dal presente, dal determinato qui e ora, ma da esso si libera nel rapporto con l'Altro, ed è distacco, è spirito, proprio in quanto vi sono entrambi gli elementi: non più opposti e separati, ma dialetticamente, ovvero spiritualmente, compresenti.

5. Risulta dunque chiara la contraddizione entro cui è stretto il concetto di «mistica femminile»: esso può avere un senso solo nello psicologico, a condizione di assumere un significato estremamente riduttivo, un significato che entra in radicale contrasto con la più profonda esperienza spirituale.

Si può dire che la mistica è femminile in quanto i suoi modi sono quelli del rapporto amoroso con un soggetto maschile, che è Gesù, (verso il quale si provano sentimenti in qualche modo riconducibili a una dimensione carnale e psicologica femminile). Effettivamente in questo senso c'è una sostanziale omogeneità di toni, di contenuti e di linguaggio nelle scrittrici mistiche, tale che si ha davvero l'impressione che, lettane una, si sono già lette tutte, con le sole particolarità dovute all'ambiente storico, familiare, ecc. Questo aspetto psicologico è indubbiamente interessante, ma non ha nulla a che fare con lo spirituale, e infatti non è nemmeno *essenzialmente* cristiano: si tratta qui di una mistica *bhakti*⁵⁴ del sentimento, della devozione a una figura divina, nella quale Krishna vale quanto Gesù, fatte salve, ripetiamo, le *accidentali* differenze di ordine ambientale e culturale.

Non v'è dubbio però che una mistica del sentimento possa essere punto di partenza per giungere allo spirituale e anche possa

fino a un certo punto coesistere con esso. Si prenda ad esempio il caso di Silesio: il «versificatore di Eckhart», speculativo e dialettico come pochi altri, mostra nel suo poema anche la presenza di una devozione affettiva che potremmo chiamare «femminile», della quale sono riprova i numerosissimi componimenti dedicati alle sante e alle mistiche della tradizione cattolica, da Gertrude a Matilde a Chiara di Montefalco⁵⁵.

Se non v'è dubbio, dunque, che tanta parte (non tutta) della mistica delle donne di cui qui si parla sia rimasta davvero solo femminile nel senso sopra accennato — ovvero determinato in forme carnali e psichiche —, e sotto questo aspetto possa e debba legittimamente essere oggetto d'indagine psicologica e magari psicoanalitica, d'altra parte — proprio se si è compreso quanto sopra rapidamente accennato — ogni senso di condanna o di superiorità scompare nella comprensione dell'universale sottomissione alla necessità, voce di Dio⁵⁶.

Le suore e le donne di cui qui si parla erano quasi sempre senza istruzione, senza esperienze di culture, religioni, filosofie diverse da quelle del loro ambiente. Vissero quello che poterono; presero sul serio la loro fede: cercarono di «raggiungere Dio» nei modi che sapevano e potevano (e spesso potevano solo partecipare alla sofferenza di Cristo). Esempi come quelli di Margherita Ebner o Elsbeth di Oye⁵⁷ fanno pensare dolorosamente al condizionamento cui erano sottoposte, ma questo pensiero genera soltanto un profondo rispetto: tutti noi siamo, in diverso modo, condizionati, e lo scienziato positivista non lo è meno di loro, lo è solo diversamente. Chi veramente comprende, cioè ha esperienza (non importa qui la religione: bastano Spinoza ed Hegel), riconosce tutto quello che da Dio viene e va verso di lui, proprio nel momento in cui ne prende le distanze, e allora cessa di essere positivista o di giudicare da psicoanalista. Proprio nel momento in cui si riconosce il condizionamento di quelle esperienze, si riconosce anche la tremenda serietà della loro intenzione, e allora si riconosce in quelle qualcosa di familiare, che appartiene intimamente allo spirituale — per così dire alla sua origine, alla sua infanzia —. Il nostro distacco è qui davvero «superamento» nel senso hegeliano, giac-

⁵³ Giovanni Scoto, *De divisione naturae*, III. Cfr. T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena*, Firenze 1963.

⁵⁴ Si leggano ad esempio le belle preghiere indù in Mariasusai Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, Ed. Paoline, Milano 1987.

⁵⁵ *Il pellegrino cherubico*, cit., pp. 214, 215, 272, 290, ecc.

⁵⁶ Ancora il riferimento è alla riflessione di Simone Weil, nel punto che considerava più importante di tutti.

⁵⁷ Cfr. capp. 13 e 14.

ché mantiene e invero quelle esperienze, e il profondo rispetto per la virtù eroica di quelle figure non è lontano dalla venerazione per la loro santità.

Di più, come si è notata l'immagine «maschile» dell'intelletto, dello spirito, come «uomo nell'anima», si può parallelamente anche notare che ogni vera esperienza dello spirito è sempre «femminile», se assumiamo come femminile la virtù dell'umiltà. In quanto passa necessariamente per il vuoto in se stessi, in quanto è essenzialmente teopatica, recettiva dello Spirito, ogni vera esperienza mistica è sempre «femminile». In questo senso non meraviglia come tutti i più grandi mistici cristiani riconoscano concordemente come modello la Vergine del *Magnificat*: «Quia respexit humilitatem ancillae suae, ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes». Da Meister Eckhart a san Giovanni della Croce, concorde è l'insegnamento: bisogna fare il vuoto, per disporsi a ricevere la luce divina. Ma è evidente che qui «maschile» e «femminile» sono solo dei simboli, tanto privi di significato carnale da passare l'uno nell'altro.

6. I nodi teorici del problema della religiosità e della mistica femminile cui abbiamo accennato in queste pagine ricompaiono in un volume di cui occorre dare notizia, nel presentare al lettore italiano quello di Dinzelbacher e Bauer. Intendiamo riferirci all'ampia antologia di *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi⁵⁸. Non è qui compito nostro valutare l'opera, che si raccomanda da sola per vastità di indagine (dal Duecento ai nostri giorni) e per serietà scientifica, tale da costituire un *unicum* nel panorama letterario italiano. Ci interessa soltanto notare come, in questo caso, l'impostazione teorica condizioni l'indagine storica e viceversa. I curatori, ad esempio, restringono l'uso del termine «mistica» al mondo cristiano⁵⁹, ma questa non è una mossa neutrale: implica già l'accettazione di un concetto di «mistica» confessionale, determinato nei modi, e quindi ancora una volta psicologico. Nessun vero maestro di spiritualità accetta di sentirsi limitato in un ambito, proprio perché e se è convinto di avere un'esperienza dello spirito, dunque un'esperienza di libertà universa-

le, non un'esperienza sentimentale. Non a caso abbiamo notato sopra l'importanza del tema *Gott lassen*, dell'abbandonare Dio e ogni immagine di Cristo, del fare l'assoluto vuoto, come condizione imprescindibile per quella *unitas spiritus* in cui consiste l'esperienza di Dio, proprio in quanto cristiano.

La lettura delle mistiche italiane sembra confermare il carattere quasi esclusivamente sentimentale di tutta questa letteratura, nella quale prevale il tema dell'unione amorosa con Gesù. Un amore-sentimento che è opposto all'amore *terminus et finis omnis passionis*⁶⁰, piena dispiegata attività della ragione, che tutto comprende, tutto ama, tutto riconosce da Dio e in Dio, in forza della quale *l'homo divinus nihil amat*⁶¹. La consapevolezza del sapiente, per il quale *non in commotione dominus* (o, come scrive Eckhart, «quanto in Dio, tanto in pace»⁶²), sembra proprio all'opposto degli «eccessi», tanto sentimentali quanto linguistici, di queste mistiche.

L'accettazione dello schema del «femminile» costringe ancora una volta nello psicologico, e di qui deriva l'utilizzazione sommaria di categorie come «unione mistica», «visione beatifica» e simili, con le contraddizioni in cui immette — come abbiamo già notato — la determinazione del divino. Di tali contraddizioni sembra avere consapevolezza Leonardi, che, mentre assume come valido e difende il messaggio di Lucia Mangano (orsolina defunta nel 1946), secondo il quale la «visione beatifica» è possibile all'uomo su questa terra⁶³, interpreta tale visione nel senso che «Dio si sperimenta pienamente, in maniera perfetta, senza nessuna mediazione»⁶⁴. Così però si afferma qualcosa di radicalmente diverso: si dice «la presenza di Dio

⁵⁸ Così Eckhart, ad es. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., nn. 450, 474.

⁶¹ *Ibid.*, n. 390.

⁶² Cfr. *Opere tedesche*, cit., p. 103.

⁶³ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 56. In polemica con le affermazioni di Leonardi è il p. Giacinto D'Urso op nella sua recensione al volume, in *Rivista di ascetica e mistica*, n. 2, 1990, pp. 207-208. D'Urso ricorda che questo è uno degli errori dei begardi, condannati dal Concilio di Vienne del 1312; ma si dovrebbe notare che sia la tesi della Mangano sia la sua condanna hanno una sostanziale identità di fondo che consiste nella unilateralità delle affermazioni, che entrambe presuppongono una non risolta dualità, una non superata opposizione, e alle quali perciò è ugualmente estranea la nozione di spirito e di Dio come Spirito. Il problema si comprende meglio se ci si pone davanti all'attuale esaltazione delle tecniche: generare condizioni «estatiche» attraverso appropriate tecniche psichiche (non ultima l'assunzione di sostanze chimiche) cosa significa: negazione del «soprannaturale» o sua dimostrazione? Allora diventa evidente — crediamo — la confusione concettuale.

⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁸ Genova 1988 (750 pagine, con ampia bibliografia).

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 13. Si comprendono bene le ragioni addotte, ma resta il fatto che la scelta costringe nei limiti della *bhakti*: «Faccia a faccia personale, contemplativo e amoroso, con Dio» (p. 14), con tutti i limiti sopra accennati.

nella storia e della storia in Dio»⁶⁵, dove il determinato della «visione beatifica» è scomparso: qui non c'è più da vedere il volto di Dio (o di Gesù, proprio come tante mistiche hanno desiderato), ma piuttosto da riconoscere il divino in ogni cosa, passando per quella esperienza che Eckhart descrive nel sermone *Surrexit autem Saulus*⁶⁶: «Quando Paolo vide il nulla, allora vide Dio».

Le riflessioni che abbiamo proposto non sfiorano in nulla la sostanza storica del materiale qui presente. Vorremmo però che servissero almeno a sottolinearne la specificità: in quanto il religioso tocca lo spirituale, una storia del religioso finisce — lo voglia o no — per essere sempre una «fenomenologia dello spirito» e, in quanto tale, non può evitare di affrontarne la realtà.

MARCO VANNINI

⁶⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁶ Cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 199-209. Sul tema, mi permetto infine rimandare al mio *L'esperienza dello Spirito*, Palermo 1991.