

LA MISTICA, IL DOLORE, LA CROCE

Il 17 agosto 1308, a Montefalco, moriva Chiara, badessa di un monastero di regola agostiniana. Dopo la sua morte, le suore aprirono il suo corpo e vi trovarono dentro, nel cuore, i simboli della Passione: la croce, la colonna, il flagello. Nella cistifellea furono rinvenuti tre piccoli globi uguali e disposti a triangolo, come il simbolo della Trinità¹. La notizia del ritrovamento si sparse subito, e il podestà di Montefalco parlò in gran segreto con il suo notaio, ser Ciappo: follia, delirio, o forse peggio, astuta manipolazione da parte delle suore? Si decise allora di aprire immediatamente una inchiesta ufficiale sui fatti avvenuti nel monastero e pochi giorni dopo le diciassette monache dovettero prestare pubblico e solenne giuramento che non vi era stata alcuna contraffazione².

Che senso può avere, oggi, parlare di un episodio avvenuto esattamente sette secoli fa in un oscuro paesino dell'Umbria, e raccontare la storia di una donna la cui vita era stata assolutamente priva di avvenimenti, una monaca di clausura che aveva speso tutta la sua esistenza chiusa dentro un monastero, con il volto e le mani velate, che non era stata mai vista, né toccata e che non aveva toccato nessuno? Eppure, questo fatto è storicamente assai significativo. La nascita del sospetto mette in gioco due modalità radicalmente differenti nel concepire e trattare il corpo. Evidenzia una frattura sociale: da un lato ci sono le suore, custodi di una memoria, e il popolo di Montefalco, che ha trovato la sua santa, dall'altra ci sono i rappresentanti delle istituzioni, il podestà, il notaio, gli intellettuali e gli ecclesiastici del luogo, guardiani dell'univocità del senso.

¹ Per ricostruire la vicenda di Chiara da Montefalco di fondamentale importanza è la documentazione prodotta nel corso del processo, iniziato nel settembre 1318 e concluso nel luglio 1319: *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, ed. E. MENESTÒ, pref. C. LEONARDI, con un'appendice storico-documentaria di S. NESSI, Perugia-Firenze 1984, pp. 26-29. Ma si veda anche BERENGARIUS, *Vita Sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum S. Augustini ex codice Montefalconensis saeculi XIV desumpta edidit notisque instruxit* P. ALFONSUS SEMENZA, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1944. Una recente messa a punto storiografica è fornita dal volume *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008), Spoleto, Cisam, 2009.

² Il giuramento delle religiose si conserva in Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Congr. SS. Rituum*, Proc. 676, ll. 53-54. Per la testimonianza del notaio, cfr. PC *Chiara da Montefalco*, pp. 152-154.

Nell'orizzonte dell'ambivalenza simbolica, il corpo non è un cadavere, ma una superficie di scrittura, è il testo che dice della sua vita, il memoriale inciso dei dolori divini. *Aggiu Gesù Cristo nel mio cuore*: Chiara lo aveva ripetuto tante volte alle suore. Sottraendo il corpo alla neutralità dell'evento naturale, l'autopsia mistica delle monache reintegra nell'esperienza del gruppo la fede di Chiara, i suoi valori, il significato più profondo della sua esistenza, garantendo così anche la continuità della sua presenza nel mondo dei vivi³.

Con l'avvento della modernità, la scienza esproprierà il corpo di tutti questi significati, riducendolo a una modalità particolare della morte. Riproponendo l'antico dualismo antropologico, la metafisica cartesiana dell'Essere, nel fondare le condizioni di autoconsistenza della ragione, farà risiedere nel *cogito* l'unità ideale del soggetto, l'essenza stessa dell'uomo, e relegherà il corpo nella *res extensa*, oggetto analizzabile come tutti gli altri corpi in base alle leggi fisiche che presiedono la quiete e il movimento⁴. Il corpo anatomico diventerà allora una colonia della medicina. Anche quella di Cartesio è una operazione chirurgica, di taglio. Sotto lo sguardo clinico, che rescinde il legame originario del corpo con la sua vita, la dissezione dei cadaveri, da cui prende le mosse la nuova scienza, farà del corpo un simulacro biologico e consegnerà tutti i riti, le credenze, le pratiche collettive, con il loro corredo simbolico e sacrale, al campo della superstizione, dell'ignoranza, della credulità popolare. Il sospetto diventa lotta aperta: è di qui che nasce la caccia alle streghe, battaglia che chiama in causa non soltanto le istituzioni ecclesiastiche, ma anche il nuovo clero filosofico. Se la mistica fa del corpo il mezzo per esprimere un "indicibile", in una società che si scristianizza essa si presenta sempre di più come forma strana e paradossale. Il simbolo, divenuto illeggibile, appartiene al dominio del patologico e dello psicosomatico.

Sepolto dalla ragione scientifica, da essa ridotto al silenzio come luogo della non-conoscenza, nell'orizzonte fenomenologico contemporaneo, il corpo, con tutto il suo corteo di difficoltà, è risorto dalle ceneri della vecchia metafisica dell'Essere, la cui decostruzione è alla base della crisi

³ Sul trattamento della salma di Chiara si veda C. OSER-GROTE, «*Inspiratio supervenit, ut corpus conservarent*». *Tecniche di conservazione dei corpi 'santi' nel Medioevo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 265-278: 272-275.

⁴ Cfr. M. B. HENTIKKA, *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, in *Descartes. A Collection of Critical Essays*, a cura di W. DONEY, New York 1968, pp. 108-139.

delle scienze occidentali, già denunciata da Husserl⁵. Installandosi al centro degli interessi epistemologici del nostro tempo, come imprescindibile condizione noetica, come “asse geometrico insuperabile” – l’espressione è di Husserl - esso è diventato la leva di quel pensiero dell’alterità che indica nella polisemia dei linguaggi la ricchezza di un senso non riducibile al linguaggio oggettivante che, nella sua pretesa di neutralità, è un linguaggio disincarnato, decorporeizzato, astratto, un linguaggio dunque che tocca solo un frammento dell’uomo. Esso è infatti incapace di dare conto della dimensione simbolica, intrinsecamente costitutiva del corpo, questo inesauribile cantiere di segni, per cui ogni gesto, ogni lacrima, ogni sorriso non possono essere ridotti a puri riflessi nervosi, ma sono espressione di significati ulteriori che ultimamente li trascendono. Il corpo oppresso e sacrificato sull’altare dell’ideologia, direbbe Foucault⁶, è tornato a insediarsi al centro della riflessione filosofica e del pensiero storico.

Ma recuperare il corpo come “mediatore assoluto con il mondo”, affermare con Merleau Ponty che l’uomo non solo ha un corpo, egli è il suo corpo⁷, non equivale anche a precludere l’accesso alla Verità come un progetto troppo ambizioso? Su questa domanda, che sembra suonare come negazione della possibilità stessa di una filosofia fondativa, di una metafisica, riposa rassegnato ogni relativismo post-moderno, si dipanano le fughe crescenti nell’irrazionale, ma insieme si dischiudono i nuovi orizzonti del problematicismo⁸. Se infatti la razionalità dell’uomo è determinata dalla sua finitezza corporea e dalla sua storicità, come radice e principio di individuazione, sul piano dell’esistenza, avvertiva Ricoeur, riconoscersi in prospettiva comporta già una trasgressione, presuppone un nesso con un senso ulteriore. “L’esplosione della finitezza” allora appare un presupposto dell’andare incontro a una pienezza di senso, di una ricerca della totalità, di una apertura all’universale, anche se, nell’essere dell’uomo, questa struttura trascendentale, piuttosto che come *status*, dato acquisito, si precisa come tensione, processualità⁹.

⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1934-1937)*, in *Husserliana. Gesammelte Werke*, VI, Den Haag, 1950-1952 (tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961).

⁶ M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, III vol., Milano, Feltrinelli, 2001.

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Il corpo vissuto*, Milano 1979.

⁸ V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Genova 1987.

⁹ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*. II. *La simbolica del male*, tr. it. di M. GIRARDET, a cura di V. MELCHIORRE, Bologna 1970. Per una introduzione generale al dibattito contemporaneo sul corpo e sulla

Nel discorso cristiano il problema della Verità non è solo questione di conoscenza, è progetto da realizzare, compito da svolgere. L'attenzione si sposta da un conoscere, o un contemplare, a un produrre, un fare la Verità: «Ciò che si formula come rifiuto del corpo e del mondo, lotta ascetica, rottura profetica, non è altro che la delucidazione necessaria e preliminare di uno stato di fatto a partire dal quale comincia il compito di offrire un corpo allo spirito, di incarnare il discorso e dar luogo a una verità», ha scritto Michel de Certeau¹⁰. La fede in Dio, se non è vissuta, non è vera fede.

La questione è essenziale nel discorso mistico (e questo spiega perché la mistica sia oggi al centro di un rinnovato interesse degli studi), e la riguarda per statuto a prescindere dal contesto religioso di appartenenza: induismo buddismo manicheismo sufismo cristianesimo. Mistica è termine che designa la *cognitio Dei experimentalis*, cioè quella conoscenza di Dio che si attinge per esperienza, esperienza in virtù della quale l'uomo abita in Dio, vive la stessa vita di Dio, si divinizza, diventando cioè per grazia, come voleva Ireneo di Lione, quello che Dio è per natura¹¹. Ma nella esperienza cristiana, e questo la rende assolutamente specifica rispetto alle altre tradizioni religiose, il processo, l'itinerario ha il suo modello e il suo compimento nella persona del Cristo. In Cristo, allora, diventa possibile trovare il criterio della propria autenticità, e la finitezza e singolarità della persona viene superata quando essa riesce a fare del proprio sé un'estasi dell'intero.

La congiunzione tra il Dio unico e un corpo umano è simbolo riassuntivo dell'evento cristiano in quanto tale, ed è per questo che nella mistica cristiana, diversamente da quanto avvenga in quelle orientali, il problema del corpo è centrale. Prima frattura rispetto a una tradizione ebraica, e poi anche musulmana, che, facendo riferimento a una Scrittura, privilegia una spiritualità della legge, che interpone fra la trascendenza di Dio e la fedeltà del suo servo la barriera di una lettera da osservare. Mistica del Libro, che rifiuta all'uomo la pretesa di divenire Dio, stabilendo dei figli uniti dall'amore reverenziale del Padre, dinanzi a lui inginocchiati,

distruzione del segno, da Derrida a Ricoeur, da Barthes a Foucault, si veda U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *Fabula mystica*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 125-126. Ma sullo statuto della conoscenza mistica in generale, si veda anche ID., *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010.

¹¹ Sulla "antropologia della carne" di Ireneo di Lione, si veda A. ORBE, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969, p. 520.

come vuole il sufismo. Inaccessibilità del Dio promesso, ma non dato ai credenti, che sono sì chiamati, ma non giustificati: si riproporrà in seguito anche nella tradizione protestante, ed è qui che il cristianesimo si dividerà infatti tra due tendenze: una (riformata) che privilegia il *corpus* scritturale, l'altra (cattolica) che privilegia il sacramento.

Il Medioevo, si potrebbe però obiettare, sembra smentire questo sistema di idee. È un tempo che sembra segnato da un rifiuto del sesso, da una concezione negativa del corpo¹². In realtà, è occorso molto tempo affinché dal principio dell'Incarnazione venissero tratte anche le più conseguenti e rigorose conclusioni antropologiche. Nel confronto con il pensiero greco, la grande mediazione operata da Origene aveva di fatto segnato, anche attraverso Agostino, gran parte del periodo medievale. Origene assume dal platonismo l'idea dell'anima come punto intermedio tra Dio e l'uomo. La verità della metafisica greca è al di là del mondo del divenire e della mutevolezza e può dunque essere attinta solo liberandosi del corpo, della follia della carne. I greci saldano indissolubilmente il destino della verità alla nozione dell'anima, contro l'inganno dei sensi e dei corpi, che sono immersi nel grande fiume eracliteo del divenire. Facendo centro sull'anima Origene ristabiliva il ponte con la cultura antica, ma spostava l'asse originario dell'antico fondamento biblico, che invece ignorava il dualismo greco di anima e di corpo, al punto che il testo ebraico non disponeva neppure dei vocaboli necessari per indicare quello che la tradizione greca e poi latina avrebbero chiamato *corpo anima spirito* (la *nefes* biblica tradotta dai Settanta con *anima*, anzi *ψυχη*, significava la debolezza della condizione umana). Nel linguaggio veterotestamentario non si dava nessuna contrapposizione tra negatività della carne e positività dello spirito, perché per il pio ebreo la scissione non è all'interno dell'uomo, ma nella distanza che separa l'uomo ribelle da Dio. Nel Vangelo, la promessa non è l'immortalità dell'anima, ma la certezza della resurrezione, della salvezza e glorificazione di ogni singola persona scelta e redenta nella sua piena integrità.

Si tratta di un problema cruciale nella storia della civiltà occidentale, perché sappiamo che la domanda che agli inizi sembrava contrapporre radicalmente la metafisica platonica all'annuncio evangelico ha attraversato la stessa tradizione cristiana, finanche a lacerarla al suo interno, da

¹² Indicazioni utili a chiarire la specificità medievale nel trattare questo problema si possono leggere in C. LEONARDI, *Per una storiografia del piacere*, in ID., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 773-784. Si veda anche V. FUMAGALLI, *'Solitudo carnis'. Vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna 1990.

certe derive monastiche sino ai più drastici esiti ereticali. Il monachesimo è sul piano storico il grande evento conseguente all'origenismo: la contemplazione, l'unione, avviene per il monaco attraverso la negazione del corpo, della carne, e presuppone il trascendimento della storia, la separazione dal mondo. Perdersi a se stessi, ma anche alle creature: è il prezzo che i monaci pagano alla divinizzazione, all'ascesa verso l'Essere unico e incorporeo: il *lumen incircoscriptum*. Questa è la via maestra della spiritualità medioevale fino al XII secolo: mistica *henologica*, gnostica, caratterizzata, come nell'antichità, dal ritorno al Principio Unico, dove l'esperienza aveva accordato la priorità al silenzio, all'esodo dal corpo e dalla storia: questione di visione e contemplazione.

Una frattura uomo-Dio che nel XII secolo la scuola cisterciense aveva cercato di ricomporre anche nel tentativo di dare una risposta alla crisi del monachesimo e delle strutture ecclesiastiche: mistica trinitaria e dell'eros, che con Bernardo di Chiaravalle e Guillaume de st. Thierry aveva cercato di colmare la differenza nella gioia della "comunione spirituale"¹³.

Un transito che prepara la novità della spiritualità bassomedioevale, che assume questa eredità, ma la supera, mettendo al centro il tema dell'Incarnazione del Verbo, della umanità del Figlio, della sua discesa e *kenosi* nell'umano. È questa la scoperta di Francesco nell'incontro con il lebbroso, ed è questo il momento che segna la sua conversione. Si tratta di una vera e propria rivoluzione spirituale, che si colloca, come tante volte ha scritto Claudio Leonardi, al livello dell'immagine stessa di Dio e del suo rapporto con l'uomo. Nel volto sfigurato del lebbroso Francesco riconosce infatti il volto stesso di Dio, un Dio dell'amore, ma anche del dolore. Nella creatura consegnata all'ultimo stadio di abiezione e derelizione, nella sua carne piagata e abbandonata, Francesco legge l'agonia del Cristo "passionato", che ha condiviso la sofferenza comune di tutti gli uomini. E forse per la prima volta nella tradizione cristiana anche la morte viene pensata e vissuta "dalla parte di Dio", tema rimasto incomprensibile per la spiritualità ortodossa¹⁴. È la mortalità del divino ad abolire la differenza, e per questo Dio stesso «non si

¹³ «La vita mistica consiste nella somiglianza di Dio per mezzo dell'amore: non si tratta di scoprire la somiglianza divina, come nel platonismo (che rifiuta il corpo), ma di permettere allo Spirito Santo di trasformare l'intimo dell'uomo, e dall'intimo tutto l'uomo» (C. LEONARDI, *Il Dio nascosto del secolo XII*, in *Medioevo latino*, pp. 537-545:544). Ma si veda anche ID., *La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry*, *ibid.*, pp. 507-536.

¹⁴ «Già la teologia di influenza platonizzante, che tra il quinto e il sesto secolo è dovuta a Dionigi pseudo-Areopagita, parlava dell'inconoscibilità divina, dell'oscurità e del nulla di Dio; Dionigi vedeva il

contempla più come altro da sé, ma come il più vero sé; un Dio che resta Dio, ma di cui si scopre più profondamente l'umanità»¹⁵. Nella divinità umiliata del Figlio si manifesta tuttavia anche l'onnipotenza del Padre e l'uomo grazie alla presenza dello Spirito può entrare nella vita trinitaria: se Dio ha assunto il volto dell'uomo, l'uomo assume il volto di Dio ed è la croce a rendere l'uomo e Dio una cosa sola. Sarà questo, il senso profondo del messaggio di Caterina nel suo *Dialogo* insieme alla consapevolezza che l'uomo divinizzato è corredentore del mondo.

È a questo livello che l'esperienza del monachesimo si chiude e si apre quel sentiero mistico che, mescolando trascendenza e immanenza, supera la distanza tra il cielo e la terra e la croce ricomponne simbolicamente l'unità spezzata. L'uomo altomedioevale era vissuto nella nostalgia del paradiso, la spiritualità occidentale tra il Duecento e il Trecento ormai cerca Dio dentro la condizione umana. Il baricentro della esperienza si sposta radicalmente: il messaggio viene legato a una prassi, la perfezione esce dalla solitudine per rientrare dentro la città, il silenzio viene interrotto nel richiamo al dovere dell'apostolato e della testimonianza. Esigenza realista: l'itinerario spirituale non si ferma, diventa la storia da fare, la sapienza si incarna nella relazione fraterna. Si opera, forse per la prima volta, la storicizzazione radicale del messaggio evangelico: la *contemplatio* cede il posto alla *imitatio*. Così la povertà di Francesco non è lo strumento dell'ascesi e del distacco dal corpo corrotto e corruttore, ma significa assumere la *kenosi*, l'annichilazione di Dio, e la croce è il luogo dell'unione. È una identificazione che si

nulla solo dalla parte di Dio e stabiliva una gerarchia perché l'uomo fosse in grado di avvicinarsi al nulla divino. Poco per volta la devozione medievale arriva a un altro concetto del nulla, visto dalla parte dell'uomo, come la stessa condizione umana dell'uomo, una condizione che equipara l'uomo al Cristo crocifisso, al Dio del nulla [...]. Il linguaggio che il secolo dodicesimo elabora è già lontano da quello dionisino; questo linguaggio ha i suoi vertici in Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry, e consiste fondamentalmente nel linguaggio d'amore [...]. Tuttavia i grandi mistici monastici non scorgono questo aspetto del loro linguaggio e della loro esperienza, anzi non comprendono come la storia stessa vada inclusa nel passaggio di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio; vedono, nel loro orizzonte monastico, l'oscurità del mondo e della storia, la differenza tra l'amore e il nulla, la disperazione insita nel tempo, ma non ne comprendono il significato. Le realtà negative restano fuori di Dio. Il grande passo verso una maggiore comprensione di Dio e del rapporto Dio-uomo-Dio si compie con Francesco d'Assisi [...]. Con Francesco, la mistica cambia significato. Non è più l'esperienza di un Dio tutto amore e beatitudine, un'esperienza isolata dal mondo, possibile solo fuori dal mondo, un privilegio monastico, vissuto come un altro-da-sé. Con Francesco la mistica assume la storia» (C. LEONARDI, *Il Cristo. V. Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1992, pp. XV-VI); ID., *Eremo e cenobio*, in *Medioevo latino*, pp. 785-825.

¹⁵ C. LEONARDI, *Antonio vescovo francescano*, in *Medioevo latino*, pp. 589-617: 597.

realizza nel corpo a corpo tra l'angelo (Dio) e Francesco alla Verna: i segni del divino nella carne dell'uomo. Lo Spirito penetra il corpo e vi lascia le sue impronte folgoranti e visibili.

Agli inizi del Duecento Cristo non è più il Signore *pantokrator* delle absidi romane, o quello *triumphans* dell'iconografia bizantina, ma è il Gesù crocefisso delle passioni umbre, di Bonaventura Berlinghieri e di Cimabue: un uomo straziato, con gli occhi chiusi, la testa reclinata, il corpo arcuato negli spasimi dell'agonia. Se a parlare con Francesco nella chiesa di S. Damiano è ancora uno splendido giovane eretto sulla croce, con i grandi occhi spalancati e sereni, da adesso saranno queste le immagini che nutriranno le meditazioni dei mistici e li ispireranno¹⁶.

Intorno alla metà del Duecento, il colto scrittore domenicano Tommaso da Cantimpré scrive la Vita di Lutgarda di Tongres, una monaca cisterciense delle Fiandre, secondo la sua opinione la donna più santa e potente del suo tempo¹⁷. Eppure Lutgarda vive nel monastero di Aywières una forma di clausura molto stretta, rafforzata da una spessa coltre di silenzio. In un ambiente vallone, e dunque francofono, parla solo il dialetto fiammingo, e non è quindi in grado di comunicare nemmeno con le altre suore. Ha un corpo sigillato al cibo – digiuna sempre –, alla parola e infine anche alla vista, perché diventa completamente cieca. Rinchiusa dentro il cerchio del suo nulla, Lutgarda può però unirsi allo Sposo divino, sciolta, *ab-soluta*, da qualunque legame terreno. Tommaso ne trascrive l'esperienza secondo il simbolismo sponsale, un discorso ben noto alle cisterciensi che avevano imparato a concepire la propria vita monastica essenzialmente come unione d'amore nuziale. Era il linguaggio del matrimonio dell'anima con il Verbo, quello del Cantico dei Cantici, lo stesso di Guillaume de St. Thierry, di Bernardo di Chiaravalle, dei Vittorini. Trasferendosi al vissuto femminile, il tema viene ad acquisire però risonanze più dirette e profonde, perché Lutgarda è, in senso letterale, la *sponsa Christi*, e, fuor di metafora, l'intera sua persona appare pienamente coinvolta, anima e corpo, nel

¹⁶ Nella immensa bibliografia, si veda la sintesi efficace di B. ULIANICH, *Monachesimo, Ordini mendicanti e l'iconografia del Crocefisso*, in *'Amicitiae Sensibus'. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - F. FREZZA, Foligno, Accademia Fulginia di Lettere Scienze e Arti, 2011 (Bollettino storico della città di Foligno, 31-34), pp. 679-709.

¹⁷ THOMAS CANTIMPRATANUS, *Vita Lutgardis virginis in Aquiriae Brabantia* (BHL 4950), in AASS Iunii, III, Antuerpiae 1701, pp. 234-263. Per una lettura di questa agiografia, mi permetto di rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La pia Lutgarda, mistica del cuore*, in EAD., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto, Cisam, 2013 (Uomini e mondi medievali, 37), pp. 151-211.

mistero dell'unione: «Felix ergo Lutgardis per tantum miraculum, cuius corpus et anima exultaverunt in Deum vivum»¹⁸. Con tutta la sua ecclesiastica prudenza Tommaso non vela il carattere anche esplicitamente erotico questa esperienza: è Lutgarda la sposa dalle cui labbra stilla il favo di latte e di miele, che viene introdotta nella cella vinaria dove diventa ebbra di amore e di felicità, che segue, fedele, lo sposo dovunque egli vada. Ma la mistica bernardina trova nella *Vita Lutgardis* una correzione decisiva, perché se l'intensità affettiva della relazione non muta, né la dimensione di reciprocità amorosa, cambia il volto dello Sposo a cui Lutgarda si lega. Il Cristo che le appare nelle visioni per reclamare il suo amore non è il potente Signore cui la madre, avviandola in monastero, l'aveva destinata, ma il Cristo crocefisso, l'uomo dei dolori, piagato e sofferente. Il rapporto con Gesù si realizza nelle nozze secondo la tradizione cisterciense, ma l'unione ha come luogo necessario la croce. Il Dio-uomo di Lutgarda è lo stesso Dio di Francesco, non più quello di Bernardo e della spiritualità monastica occidentale, è il Dio dei dolori, non degli splendori. Attraverso le piaghe (la sofferenza), Lutgarda ha accesso al cuore di Cristo e lì ha la rivelazione perfetta dell'amore di Dio donato all'uomo e che lo salva, concedendogli una vita nuova. Il cuore è un grande simbolo polisemico, che ricopre un campo semantico vasto: è la sede dei sentimenti e dell'affettività, ma anche il luogo della conoscenza e della illuminazione spirituale¹⁹. Al cuore si associa il sangue, che sgorga da questa inesauribile sorgente cui Lutgarda si abbevera, e che invade tutto il suo immaginario associandosi all'idea del nutrimento, più che a quella del lavacro e della purificazione. Lutgarda si disseta al petto di Cristo e si nutre del suo sangue. Lo sposo è quindi visto anche come balia, madre allattante, metafora cruciale dell'esperienza femminile²⁰. Il digiuno associato al servizio, all'offerta di sé è un aspetto essenziale del comportamento di Lutgarda, la devozione eucaristica il centro della sua pratica religiosa, l'idea di Cristo come cibo una delle metafore fondamentali dell'unione²¹. Ed è

¹⁸ *Vita Lutgardis*, I, 1, p. 238.

¹⁹ Cfr. M. VANNINI, *Il «cuore» nella mistica femminile del medioevo*, in «Rivista di ascetica e mistica», 19/1 (1994), pp. 63-82. Per uno sguardo ampio, non esclusivamente focalizzato alla mistica medievale, si veda G. POZZI, *Schola cordis: di metafora in metonimia*, in ID., *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993, pp. 383-422.

²⁰ C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1982.

²¹ Come ha chiarito Carolyne Walker Bynum nel suo grande studio sul significato religioso del cibo, l'inedia mistica non fu espressione di un rifiuto del corpo, fuga dalla fisicità, al contrario una esplorazione all'interno di essa, propedeutica all'assimilazione e fusione con il corpo supremo, quello di

nel segno del sangue di Cristo che Lutgarda vede infine soddisfatto il proprio desiderio di olocausto e di martirio, quando una vena del suo petto si spezza e il suo corpo ne viene completamente inondato. Se lo scambio dei cuori segna la trasformazione in Dio attraverso Gesù, nel martirio si compie la *consummatio* dell'unione. Da questo momento Lutgarda porta la croce di Cristo impiantata per sempre nel suo cuore. Ma il fatto che più colpisce nella sua Vita è che questa donna priva assolutamente di cultura, semplice e rozza, come dice il suo agiografo, cristificandosi, può partecipare all'opera di redenzione del mondo. La *Vita Lutgardis* si sviluppa quindi su un apparente paradosso: il racconto di una esistenza tutta raccolta e chiusa in se stessa, in cui la separazione dal mondo viene portata alle sue conseguenze estreme, e al tempo stesso un pieno coinvolgimento nella storia, un impulso a rimodellarla a partire da quelle energie spirituali di cui il suo cuore divino ha sentito l'avvento. Spiritualmente e fisicamente trasformata, Lutgarda può così replicare la figura cristologica della sostituzione, dell'essere per gli altri fino alla morte, e in questo modo parlare e agire nel mondo, svelare l'errore degli eretici, guidare profeticamente i sacerdoti e i religiosi, intercedere efficacemente per i defunti.

Ho detto di Lutgarda, che è uno degli esempi più antichi, ma storie come la sua attraversano tutta la grande costellazione della santità femminile medioevale. Non fu un fatto esclusivamente femminile, bisogna subito dirlo. Ma è un dato che il modello femminile della mistica ebbe dei tratti nuovi e fortemente originali. Mute e silenziose per secoli, emarginate dalla storia, tra il '200 e il '400, le donne prendono la parola: la santità si femminilizza, è stato detto²². Teologhe, mistiche, visionarie e profetesse, esse segnano quella che si potrebbe chiamare come la grande età matristica nella storia della Chiesa. Il fenomeno ha una dimensione largamente europea. Sono le beghine di Fiandra, come Maria di Oignies e Lutgarda di Tongres, le grandi monache tedesche della Renania e della Sassonia: dopo Ildegarda di Bingen arrivano le donne di Helfta e Matilde di Magdeburgo. In Italia si dicono recluse o terziarie, e hanno i nomi di Angela da Foligno, Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco, Caterina da Siena. Sono loro le grandi addolorate del Medioevo. La loro appartenenza sociale non è univoca: alcune sono nobili, come

Cristo. Cfr. C. WALKER BYNUM, *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2000.

²² Per un primo accesso, si veda il classico *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di C. LEONARDI – G. POZZI, Genova 1989, mentre è di imminente pubblicazione una antologia dedicata anche alle *Scrittrici mistiche nordiche* nella Collana della mistica cristiana della Fondazione Ezio Franceschini di Firenze.

Chiara d'Assisi e Agnese di Boemia, altre borghesi, come Angela e Caterina. Spesso sono delle marginali o delle diseredate, come Umiliana dei Cerchi, che viene spogliata dei suoi beni e rinchiusa dai fratelli in una torre di famiglia, menomate fisicamente come Margherita di Città di Castello, orfana e cieca, o irregolari, come Margherita da Cortona, che è una ragazza madre. Anche il loro statuto religioso non è sempre chiaro, né sono tutte francescane o domenicane. Alcune sono suore, altre cellane, altre rimangono pienamente laiche come Brigida di Svezia e Francesca Romana.

Non è questo il fatto essenziale, perché l'incontro personale con Dio va al di là delle mediazioni clericali e monastiche. Ma ciò che le accomuna, al di là di differenze innegabili, è soprattutto il modo di concepire Dio. All'astrattezza del linguaggio teologico, le donne contrappongono la concretezza dell'essere di Dio nella storia del mondo, non più come Dio potente giudice e legislatore, ma come Dio crocifisso. Poste ai margini della religione del Libro, esse mettono al centro della loro fede il corpo adorato del Cristo - il libro scritto non con inchiostro, ma con sangue, dice Caterina²³ - e lo vivono come l'unico, assoluto oggetto d'amore. Un amore che ossessiona la loro scrittura e che esclude in qualche modo la pluralità del possesso, le produzioni effimere degli affetti terreni, che vengono recuperati, ma solo nella prospettiva dell'Unico. E quando la parola è insufficiente, allora è meglio che sia il corpo a parlare direttamente una lingua strana e primitiva che non obbedisce all'ordine del discorso, ma si assimila direttamente alla Verità che lascia i suoi messaggi - firme di sangue, stigmate come tatuaggi in una pelle scritta dai dolori divini. Il suo linguaggio fondamentale, unitario, pre-babelico, garantisce l'intercomprensione: non c'è idiota che non possa capirlo, dice perentoriamente Caterina. Instaura una socialità: mostra e disvela, e come la mimica, come una Sacra Rappresentazione, vive dello scambio simbolico. Il corpo dell'estasi è un racconto ed è sempre un corpo pubblico, offerto alla vista, è esplorato e scrutato, partecipato e testimoniato. È un effetto della *imitatio Christi*. Il corpo come tramite, mediatore assoluto svolge un lavoro da

²³ CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di U. MEATTINI, Milano 1987, *Lett.* 309, p. 1686: «E hacci dato il libro scritto, cioè il Verbo del Figliuolo di Dio; il quale fu scritto in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo E quale sarà quello idiota grosso, di sì basso intendimento che non le sappia leggere? Non ne so veruno, se non gli amatori propri di loro medesimi».

copista: dà corpo al Verbo (*Verbum caro factum est*) e fa del corpo il proprio verbo (*Hoc est corpus meum*).

Questo dato teologico spiega la forte qualità somatica della mistica femminile: odori vari, lacrime e sangue, deformazione degli organi corporali, resistenza al fuoco e al freddo, levitazione, stigmate, anelli nuziali. Trovare una spiegazione razionalmente plausibile di questi fatti non è semplice. Ma non si pensi assolutamente che essi siano una ulteriore conferma dell'immagine di un Medioevo primitivo e selvaggio. Agli occhi dei loro contemporanei, non meno che dei nostri, per cui è difficile accettare la follia della croce e superare il tabù del dolore, certi comportamenti apparivano oggettivamente scandalosi e aberranti. Abbiamo visto la reazione del podestà dinanzi al ritrovamento della piccola *passio* nel cuore di Chiara, ma anche il cappellano del monastero di Montefalco riteneva personalmente che Chiara non fosse divinamente ispirata, bensì semplicemente una epilettica. Gli inquisitori nel corso del processo di canonizzazione domandarono alle suore se la loro badessa avesse mai sofferto di problemi all'utero, di morbo caduco o di qualunque altro tipo di infermità. Domande che dimostrano come anche questi inquisitori medioevali, ancora prima delle moderne analisi cliniche disponessero di svariati paradigmi per interpretare e decidere sul reale significato di questi fenomeni mistici, un ventaglio di ipotesi che comprendeva, oltre alla possibilità dell'impostura e della fissazione, anche quello di una patologia medica e psichiatrica²⁴. La gerarchia ufficiale

²⁴ Negli atti del processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco è palese il disagio e la tensione dei commissari quando sono chiamati a decidere dei poteri carismatici della santa. Pongono problemi di accertamento nuovi e diversi e anche la formulazione degli interrogatori è più sofisticata. Si interrogarono quindi le suore per sapere se Chiara avesse sofferto «de infirmitate matricis, de defectu cordis et de caduco morbo». Suor *Thomassa*, figlia di mastro Angelo da Montefalco (teste 39) rispose che verso la fine della sua vita Chiara aveva «de dolore matricis», ma dinanzi alla domanda insidiosa seppe tirarsi fuori d'impaccio affermando che vi erano diverse forme di svenimento, e l'insensibilità dello stato d'estasi non era assimilabile a quella causata dalla malattia (PC *Chiara da Montefalco*, p. 191). Svariate erano dunque le possibilità di lettura dei fenomeni mistici, un ventaglio di ipotesi che comprendeva, oltre alla fissazione e all'illusione, anche quella di una patologia medica. Devastante fu la testimonianza dell'ex cappellano del monastero, frate Tommaso Boni di Foligno, un francescano, il quale rilasciò un documento scritto, in cui dichiarò la sua «violentam suspicionem quod [...] illa singna cordis eius fuerunt facta artificiose a una sorore de Fulgineo [...] que cum manibus suis subtiliter operabatur», e dove espresse anche la ferma convinzione che le presunte estasi di Chiara fossero in realtà attacchi epilettici (PC *Chiara da Montefalco*, pp. 434-436). Per questa attenzione "clinica" alla fenomenologia estatica, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Pietro, Chiara, Nicola. Immagini della santità agli inizi del Trecento*, in EAD., *Una memoria controversa. Celestino V e le sue fonti*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2013 (Quaderni di «Hagiographica», 11), pp. 101-126.

dimostrò in generale una reticenza crescente nei confronti delle devozioni straordinarie e la mistica non fu certo la via regia al riconoscimento della santità.

Il confessore di Angela da Foligno agli inizi pensava che la sua penitente fosse una indemoniata e Margery Kempe attirò su di sé gli interessi dell'Inquisizione, come presunta strega o eretica²⁵. Per molti chierici del loro tempo queste donne apparivano anomale, strane imbarazzanti e i loro corpi erano esplorati e controllati. Le autorità comunali misero delle guardie per controllare notte e giorno Ludwina di Schiedam e verificare che effettivamente viveva anche senza mangiare²⁶, mentre i fratelli di Umiliana dei Cerchi, quando cadeva in estasi, cercavano inutilmente di disserrarle le labbra sigillate con un coltello. Francesca Romana, che durante le estasi diventava immobile come una statua, veniva colpita e malmenata inutilmente dalle sue amiche spirituali, rimanendo peraltro impermeabile a tutte le sollecitazioni di ordine fisico²⁷.

Come ha scritto Giovanni Pozzi, è facile ricondurre le manifestazioni della mistica alla storia della follia, ma si tratta di una operazione sbagliata: «Forse il solo tratto che congiunge condotte esterne e pulsioni interne così diverse è dato dalle strutture antitetiche che le sostanziano e dalla loro risoluzione finale in un ossimoro, non grammaticale ma vitale, che accomuna il nulla al tutto, la pazzia alla sapienza, la morte alla vita»²⁸. Si richiede forse, per capire, una ermeneutica dei simboli, piuttosto che dei sintomi.

²⁵ Per una esemplificazione di questi casi, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Discernimento spirituale e costruzione della memoria*, in *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, pp. 385-413.

²⁶ Le autorità della cittadina olandese dove agli inizi del Quattrocento viveva questa laica penitente produssero un dossier ufficiale che attestava la sua miracolosa sopravvivenza nonostante l'assoluta privazione di nutrimento e di sonno: i suoi digiuni erano regolarmente autenticati da guardie del comune incaricate di sorvegliarla continuamente, di giorno e di notte, per verificare che non assumesse cibo di nascosto e che la devozione da cui era circondata non fosse frutto di un inganno da parte della donna. Il rapporto ufficiale venne stilato dopo mesi di osservazione sul corpo della donna, ed esso attestava il carattere miracoloso della sua inedia. Lidwina infatti riusciva a sopravvivere in una condizione di assoluta mancanza di cibo e di sonno, inoltre perdeva parti del corpo (pelle ossa viscere) che emanavano un odore soavissimo. Cfr. *Vita Lidwigis seu Lidwinae Schiedamensis* (BHL 4922-4927), in AASS, Aprilis, II, Parisiis 1865, pp. 270-361 (la *Littera testimonialis* è pubblicata alle pp. 304-305).

²⁷ Sulla diffidenza che circondò i doni mistici della santa, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 167-174.

²⁸ G. POZZI, *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 391-435: 397.

Ma poi perché proprio le donne? L'esplosione mistica tardo medievale non fu un fenomeno esclusivamente femminile, questo va detto. Tuttavia il modello di santità delle donne fra il XIII e il XV secolo ebbe indubbiamente dei caratteri nuovi e fortemente originali. Un protagonismo nella vita religiosa che sembra tanto più sorprendente all'interno di una cultura fortemente maschile e clericale, in cui la subordinazione femminile era un postulato teologico e quindi normativo anche sul piano istituzionale e giuridico.

Credo quindi che la risposta a questa domanda vada trovata rimandando proprio a una potenzialità che la mistica femminile sembra avere in proprio, nel ritagliarsi, anche all'interno di una cultura dominante, lo spazio per una riflessione essenziale. Le donne sante, anche quelle più politicamente impegnate, non misero in discussione gli assunti culturali ricevuti, né gli assetti gerarchici del tempo: non rivendicarono un ruolo sacerdotale, né cercarono una emancipazione sociale. Ma proprio perché sganciate da infeudamenti ecclesiali, libere dai condizionamenti del potere civile ed ecclesiastico, le donne seppero conservare, anche meglio dei modelli maschili più alti, il segreto della croce, e interpretarlo come servizio di dolore e di amore. Una grande visionaria del XII secolo, Ildegarda di Bingen, pienamente coerente in questo con l'antropologia religiosa medioevale, aveva attribuito la prima responsabilità della colpa ad Eva, in ragione della sua debolezza: la progenitrice è il simbolo stesso dell'umanità peccatrice. Tuttavia essa aveva sottolineato anche il concetto che Cristo aveva tratto la sua carne da quella di Maria: Cristo in quanto corpo era stato formato dal corpo della Vergine. Se Dio Padre è il segno della potenza e della forza del divino, nell'incarnazione si fa presente e visibile il mistero della sua misericordia, che trova il suo compimento e la suprema manifestazione nella croce. Per questo, secondo Ildegarda nella persona di Cristo si uniscono una parte divina (maschile) e una umana (femminile). Ed è la carne femminile di Cristo che salva il mondo²⁹.

²⁹ Il concetto viene espresso chiaramente da Ildegarda di Bingen nel *Liber divinatorum operum*: «l'uomo veramente significa la divinità del Figlio di Dio, e la donna la sua umanità» (HILDEGARDIS *Liber divinatorum operum*, I 4, 100, PL 197, col. 885). E poi: «la divinità è forte ma la carne del Figlio di Dio è debole, e per suo tramite il mondo è restituito alla sua prima vita. Poiché in verità quella carne, immacolata e inviolata, come una sposa, procede da un vergine grembo» (HILDEGARDIS *Liber vitae meritorum*, I, IV, 32, in *Analecta sacra*, a cura di J. B. PITRA, VIII, Montecassino 1882, p. 158).

Le mistiche del '200 e del '300 lessero nella debolezza del Figlio, nella vulnerabilità e nella sofferenza della sua carne il modo stesso della presenza di Dio nella storia, del suo essere nel mondo, e quindi sentirono di poterlo più perfettamente imitare, proprio in quanto donne. E ciò che esse seppero sperimentare fu la possibilità del ripetersi dell'evento dell'Incarnazione in ogni uomo, con la stessa concreta evidenza del segno eucaristico. Non si trattava più, per via di contemplazione, dell'oltrepassamento da questo mondo finito e diveniente per raggiungere l'Essere eterno e immutabile: quello che la vita e la scrittura delle mistiche medievali testimoniano è il tentativo di lasciare sempre aperta la porta alla possibilità, qui e ora, che l'Essere avvenga. In altri termini, potremmo dire che è un modo di porsi, nei confronti dell'Essere, in relazione materna, cioè di produrlo, farlo venire alla luce. È questo quello che intendeva Caterina quando parlava di partorire «un Figliuolo dell'amore», o Hadewijch, che diceva di un amore che cresceva nel suo grembo, o Gertrude di Helfta, che la notte di Natale si sentì incinta del Divino Bambino³⁰.

E così, quella che sarebbe stata letta come una malattia, era, in termini radicali, con un letteralismo disarmante, la volontà di replicare la figura evangelica della riparazione, facendo se stesse cibo, compiendo, come Caterina da Siena, l'opera di essere per gli altri fino alla morte. Se il Cristo, come aveva insegnato Tommaso d'Aquino, è l'uomo "per gli altri", venuto al mondo per la redenzione dell'uomo, Lutgarda e Caterina assunsero lo stesso ruolo di Cristo per ottenere la salvezza delle anime. L'immedesimazione, la completa cristificazione porta come conseguenza necessitante l'impegno alla corredenzione. In questo senso esse riuscirono a integrare la pienezza dell'esperienza mistica come vita della persona in Dio con il tema della pienezza di Dio nella storia³¹.

Per questo la mistica ha sempre inevitabilmente qualcosa di profetico in sé, come componente ineliminabile del modello. La profezia ne è l'altro volto, il momento attivo pubblico politico: è il discorso di Dio sul mondo, non su come esso è, come fa la storia, ma su come dovrebbe essere. Dinanzi all'opacizzarsi delle dottrine e al deteriorarsi delle istituzioni, le

³⁰ Sulla interiorizzazione del modello mariano da parte delle mistiche medioevali, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Maria negli scritti delle donne medievali*, in *Santità e mistica femminile*, pp. 415-445.

³¹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La maternità come gestazione in S. Caterina da Siena*, in *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, a cura di D. GIUNTA, Firenze, Nerbini, 2011 (Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani, 3), pp. 39-63.

donne sante sono i guardiani di una verità che Brigida, annunciando la morte di Dio, non ritrova più nelle chiese e nei templi disfatti, ormai ridotti a sepolcri del cristianesimo. Il profetismo femminile rappresenta il tentativo ultimo della autocoscienza medievale di frenare il processo che mirava a liberare l'esperienza cristiana dalle sue determinazioni concrete, reazione contro la tendenza che la voleva situare nel "particolare", al prezzo però di una privatizzazione religiosa in cui l'ordine mistico era ormai concepito come doppio inafferrabile dell'ordine pubblico oggettivo³².

Le amiche di Dio furono sconfitte, sul piano storico, ma la loro parola fragile, subito dispersa, resta come estrema testimonianza della grande crisi del Medioevo, del tramonto di una civiltà che non riusciva più a viverci e pensarsi come una totalità unificante. Che potere ha avuto Cristo e che potere hanno avuto queste donne? Non certamente un potere umano. Esse hanno lasciato solo poche parole e dei gesti impotenti, ma che corrispondono alle profonde esigenze dell'uomo, che sono le medesime esigenze di Dio. La profezia sgorga così, come un potere impotente, in mano a donne assolutamente prive di influenza. In Brigida di Svezia e in Caterina da Siena, vissute entrambe ai piedi della croce, possiamo vedere gli esempi forse più alti della maggiore impotenza e della maggiore potenza di una persona nel momento in cui viene totalmente posseduta dal volere di Dio. Furono entrambe sconfitte sul piano della politica, non videro la realizzazione delle loro profezie, ma il senso della loro lezione assumeva un valore universale nell'affermazione del primato della coscienza, quando essa è fondata in Dio e guidata dallo Spirito Santo, su qualsiasi potere, sia esso politico che ecclesiastico.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

³² A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Brigida e Caterina nella crisi del papato medioevale*, in *Santità e mistica femminile*, pp. 601-630.