

Alessandra Bartolomei Romagnoli

MISTICA, FEMMINILE, TEANDRIA  
LEGGENDO ECKHART

La cosa più elevata ed estrema  
cui l'uomo possa rinunciare  
è rinunciare a Dio per Dio.  
Meister Eckhart, *Serm.* 12

Li sta il tutto bene che non è qualche bene,  
quel così tutto bene che non è nessun altro bene.  
Angela da Foligno, *Memoriale*

ECKHART MAESTRO DELLE BEGHINE

Non sono una teologa, né una filosofa. Mi occupo di letteratura spirituale, in particolare di scritture femminili. Così, per rispondere al compito assegnatomi da Francesco Santi, ho provato a rileggere Eckhart<sup>1</sup> con l'aiuto di alcune autrici mistiche a lui coeve e che più mi sono familiari. È fatto ben noto che dopo l'abbandono della cattedra universitaria l'insegnamento del Maestro trovasse un ascolto privilegiato presso un pubblico di monache domenicane, che divennero sue dirette interlocutrici<sup>2</sup>. Ma

1. Le opere latine e tedesche di Eckhart sono state pubblicate a Stoccarda tra il 1958 e il 1997 a cura di un gruppo di studiosi col patrocinio della Deutsche Forschungsgemeinschaft. Tra le edizioni recenti si vedano Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. J. Quint, München, Carl Gmbh Hanser & Co., 1977; Meister Eckhart, *Predikten. Text und Kommentar*, hrsg. N. Largier, Frankfurt a.M., Deutscher Klassikerverlag, 2008. In questa sede si cita secondo la traduzione italiana di M. Vannini, *I Sermoni*, Milano, Edizioni Paoline, 2002 (= *Serm.*). Sconfinata la bibliografia, di cui dà conto N. Largier, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Freiburg, Universitätsverlag, 1989. Per un primo orientamento sulla sua figura e la sua opera si rinvia a *Lectura Eckardi*, hrsg. G. Steer - L. Sturlese, Stuttgart, Kohlhammer, 1998; *A Companion to Meister Eckhart*, ed. J. H. Hackett, Leiden-Boston, Brill, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36).

2. Dopo aver lasciato Parigi, nel 1314 Eckhart si trasferì a Strasburgo in qualità

---

*Medioevo latino e cultura europea. In ricordo di Claudio Leonardi.* A cura di A. Paravicini Bagliani e F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2021, pp. 363-382.

(ISBN 978-88-9290-082-0 © 2021 SISMEL - Edizioni del Galluzzo)

certo appaiono sorprendenti le analogie che si possono documentare tra il magistero di uno dei più grandi pensatori medievali, e quello espresso, sia pure con diverso linguaggio e strumenti ben differenti, da donne di nessuna o poca cultura, ma testimoni anch'esse di una crisi e della ricerca di una soluzione. Specialmente nei suoi ultimi anni, la riflessione di Eckhart fu infatti segnata dal tentativo di preservare il discorso di Dio (la mistica) e quello su Dio (la teologia).

Nel 1329, ad Avignone, con la bolla *In agro dominico*, papa Giovanni XXII condannava come eretiche, o almeno dubbie, 28 proposizioni tratte dai suoi scritti, specialmente dai *Sermoni*. La lettera del pontefice non colpiva direttamente il maestro domenicano, scomparso già da un anno e che prima di morire si era sottomesso in forma pubblica e solenne al giudizio della Sede apostolica, ma la sua dottrina<sup>3</sup>. Il fatto era comunque clamoroso, vista la rinomanza del personaggio: Eckhart, allievo di Alberto Magno

di vicario generale del Maestro dell'Ordine, con l'incarico della *cura monialium* nella Valle Renana, che conservò per una decina d'anni. Secondo Kurt Ruh, si trattò di un'autentica svolta nel suo percorso umano e intellettuale, perché proprio a partire da questo periodo egli si dedicò a diffondere i contenuti della sua speculazione a un uditorio più ampio, di cultura non elevata, sicuramente non scolastica. Ne offre testimonianza la crescente rilevanza che nelle sue opere assunse il tedesco rispetto al latino. Egli si accostò al mondo delle monache e delle beghine, perché in questi ambienti riconobbe la "nuova frontiera" del cristianesimo, un pubblico in grado di comprendere e vivere la sua lezione, laddove la sua riflessione speculativa si elevava al grado di una vera e propria sapienza cristiana. Gran parte della tradizione manoscritta delle prediche è stata infatti rinvenuta proprio nel circuito dei monasteri femminili renani. Cfr. K. Ruh, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München, C.H. Beck, 1989<sup>2</sup>, pp. 104-7. Tuttavia, come osserva Alain de Libera, è operazione artificiosa separare l'Eckhart teologo speculativo dal mistico, le opere in latino da quelle tedesche, perché nel suo pensiero vi sono una profonda continuità e coerenza. Cfr. A. de Libera, *Introduzione alla mistica renana da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 178-85.

3. Eckhart fu accusato di eresia da due confratelli domenicani nel 1326 e il vescovo di Colonia accolse immediatamente la loro istanza trascinandolo dinanzi al tribunale dell'Inquisizione. L'anno successivo il procedimento venne avocato dal papa ad Avignone e si concluse con la condanna. Più precisamente, nella bolla papale 17 frasi furono bollate come eretiche e 11 stigmatizzate come gravemente sospette. Sul processo resta fondamentale lo studio di W. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn-München-Wien-Zurich, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 119-33. Ma si veda anche L. Sturlese, *Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel codice Soest 33*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 80 (2001), pp. 62-89, versione italiana dell'introduzione agli *Acta Echardiana. Mag. Echardi Responso ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis* («Rechtfertigungsschrift»), in Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, Bd. V, Lfg. 5-8, hrsg. L. Sturlese, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, pp. 247-73.

e confratello di Teodorico di Freiberg, era stato professore nelle università di Parigi e di Colonia, aveva occupato incarichi di rilievo nella gerarchia del suo Ordine e suscitato una nutrita schiera di discepoli. Erano in molti, a partire da Enrico Suso, a venerarlo come *homo doctus et sanctus*<sup>4</sup>.

Quasi vent'anni prima, il lunedì di Pentecoste del 1310, una maestra beghina francese, Margherita Porete, era stata mandata al rogo in una piazza di Parigi<sup>5</sup>. Dopo la condanna del suo libro era stata diffidata dall'insegnamento, ma lei non aveva rispettato la consegna del silenzio e anche dopo essere stata rinchiusa in carcere non aveva voluto piegarsi. Una condizione più appartata e periferica, o forse la strana confezione del suo libro, inclassificabile e oscuro, dovettero risparmiarle al *Memoriale* di Angela da Foligno<sup>6</sup> gli oltraggi patiti dal *Miroir* poretiano. Dopo la morte di Angela, nel 1309, il *Liber* venne sepolto sugli scaffali della sezione

4. Cfr. L. Sturlese, *Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. *Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg. H. Stirnimann - R. Imbach, Fribourg, Universitätsverlag, 1992, p. 169.

5. Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames - Speculum simplicium animarum*, ed. R. Guarnieri - P. Verdeyen, Turnhout, Brepols, 1986 (CCCM, 69), pp. v-xiv; trad. it. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, ed. R. Guarnieri, trad. G. Fozzer, comm. M. Vannini, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 2010<sup>3</sup> (= *Speculum*). Recente *status quaestionis* sulla vita e l'opera della *magistra* francese in *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, eds. S. L. Field - R. E. Lerner - S. Piron, Paris, Vrin, 2013. Per una presentazione dell'esperienza e del pensiero di Margherita si rinvia alla voce curata da Francesco Santi nel secondo volume delle *Scrittrici mistiche europee - secoli XIV-XV*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - A. Degl'Innocenti - F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2018 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 24\*), pp. 11-80, 565-9, 589-91. La selezione dei passi è completata da una nota al testo e una bibliografia aggiornata.

6. Angela da Foligno, *Memoriale*, ed. E. Menestò, Spoleto, CISAM, 2013 (Uomini e mondi medievali, Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo. Accademia Tudertina, 35/Testi 1) (= *Mem.*); per questa edizione v. anche Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2013 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, 29. Serie I, 18). Anche la letteratura critica sulla santa umbra è ormai immensa, per cui si rinvia ad *Angela da Foligno e il suo culto*. 1. *Documenti a stampa e nel web (1497 ca. - 2003)*, a cura di S. Andreoli - E. Degl'Innocenti - P. Lachance - F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2006 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 6). Tra i titoli comparsi successivamente vanno ricordati almeno *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*. Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto, CISAM, 2009; *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*. Atti del Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009), a cura di D. Alfonsi - M. Vedova (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medio evo - Accademia Tudertina, 22. Convegni, 3), Spoleto, CISAM, 2010.

segreta del Sacro Convento di Assisi. Ancora molti anni dopo, un consulente del frate bibliotecario avrebbe confessato candidamente in una nota a margine del manoscritto: «Questo libro mi è stato dato come sconosciuto – *pro incognito* –, e io ancora non sono stato in grado di scoprire di che cosa si tratti»<sup>7</sup>. La circolazione del *Memoriale* rimase per lungo tempo sotterranea, destinata a un consumo esoterico all'interno di cerchie ristrette di devoti<sup>8</sup>.

Agli inizi del Trecento i segni di una marginalizzazione progressiva dei mistici sono molteplici, il livello di vigilanza nei loro confronti si innalza, mentre una raffica di provvedimenti contro la strana religione delle begghine sembra porre le premesse di quel processo di acculturazione e disciplinamento delle idee, delle scritture, dei comportamenti, che troverà una più rigorosa e coerente applicazione solo in epoche successive<sup>9</sup>.

7. Si trattava del codice A 342, il manoscritto più antico e autorevole dell'intera tradizione, composto quando Angela era ancora in vita, tra il 1306 e il 1309. Il prezioso codice occupava il quinto palco della biblioteca centrale e ufficiale dell'Ordine dei frati Minori, accanto ad altri monumenti della letteratura francescana, come l'*Isaac abbas de Syria*, le *Laude* di Iacopone da Todi, e l'*Arbor* che va sotto il nome di Bonaventura. Era quella la sezione segreta del grande patrimonio librario del convento e già allora il *corpus* angelano era come avvolto dentro una spessa coltre di silenzio. Cfr. M. Bassetti, *Un manoscritto "francescano"?*, in *Il «Liber» della beata Angela da Foligno*, cofanetto in tre volumi a cura di E. Menestò, t. II, Spoleto, CISAM, 2002, pp. 21-45. Ancora nel 1381, un collaboratore del bibliotecario fra Giovanni di Iolo, incaricato di redigere l'inventario della biblioteca, tracciò sullo spesso foglio di pergamena che lo ricopriva il titolo *Liber Lelle* in grandi lettere gotiche, apponendo sulla prima carta la nota a margine in cui dichiarava la propria incompetenza a valutarlo (A. Bartoli Langeli, *Il codice di Assisi, ovvero il «Liber sororis Lelle»*, *ibid.*, pp. 3-20: 16). Il manoscritto di Assisi è stato edito, con il corredo di Glossario, Concordanze e Sinossi, da F. Frezza, *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, II voll., Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2012 e 2016 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 19 e 27).

8. Sulla recezione del testo angelano cfr. J. Dalarun, *Les éditions du Liber d'Angèle de Foligno comme problème historiographique*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica* cit., pp. 1-59 e M. Bassetti, *I codici del Liber. Singoli casi e strategie di trasmissione*, *ibid.*, pp. 61-91: 66. Nel suo esame, lo stesso Bassetti notava come, lungo tutto il corso del Trecento, gli argomenti "incandescenti" dell'opera l'avessero in un certo senso preservata entro il cono d'ombra del Sacro Convento. Solo a partire dal Quattrocento, venuti meno gli ostacoli frapposti da una attualità lacerante, essa avrebbe inaugurato il suo cammino europeo, anche attraverso numerosi volgarizzamenti. Nella trasmissione si registra però un significativo slittamento in chiave ascetica dei suoi contenuti. Sulla circolazione e le metamorfosi del *Liber* si veda ora *Angela da Foligno e le sue traduzioni*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - M. Vedova, Spoleto, CISAM, 2019 (Uomini e mondi medievali, 59. Studi angelani, 1).

9. Per il papato avignonese il ricorso ai processi fu un vero e proprio strumento

Ma la diffidenza nei confronti della mistica non ha una matrice solo disciplinare: le difficoltà sono di natura anche teologica e riguardano il divario crescente fra il linguaggio della scuola e quello degli spirituali<sup>10</sup>. Il punto di rottura si consuma con l'innovazione introdotta da Ockham nella formula chiave del suo pensiero, quella di Dio come *potentia absoluta*<sup>11</sup>. La nozione associa due proposizioni di per sé incompatibili: a. il senso c'è; b. esso non è pensabile. Così, di tale potenza assoluta si continua a credere che essa è Dio, ma non se ne può dire nulla. Non vi è nessuna relazione stabile tra le sue decisioni e la nostra ragione. Cessando di essere un significato, Dio non è altro che un significante, l'impronta di una verità ormai assente dal linguaggio, soltanto il grafema che si può apporre a qualsiasi forza sconvolga l'ordine delle nostre ragioni. La crisi che ha trovato in Ockham la sua formulazione teorica risiede dunque nella separazione dei discorsi umani dall'Autore insondabile del mondo, nella deontologizzazione del linguaggio. Con la separazione tra la metafisica e la scienza si avvia così la modernità.

Nei testi antichi, dal *Timeo* a quelli vedici, il corpo cosmico e mistico è raffigurato come un albero rovesciato, con le radici in cielo e il fogliame sparso per terra. Esso discende dall'Uno in alto per diffondersi in una pluralità in basso. L'albero è l'uomo, che trae la propria Identità dalle sue radici poste in alto. Ma, dopo Ockham, esso appare ormai tagliato dal suo fusto celeste, divelto e senza più radici. Questo è quello che accade quando «la ragione vede sì in sé stessa la perfezione, ma questa perfezione altro non è che la validità assoluta delle regole che essa si attribuisce. La perfezione è dio nell'uomo ma questo dio – perso il nesso con gli attributi cristiani – è un dio nella solitudine e può essere riconosciuto nella ragione stessa, capo-

politico di consolidamento del potere e di definizione delle dottrine e delle pratiche religiose. In questo contesto s'inseriva la crociata anti-mistica. Per un quadro generale si rinvia a *L'età dei processi: inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XIX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 30 novembre-1 dicembre 2007), a cura di A. Rigon - F. Veronese, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2009. Sul processo di Eckhart si sofferma J. Miethke, *Der Eckhartprozess in Köln und Avignon*, *ibid.*, pp. 121-43.

10. Cfr. F. Santi, *Mistica e crisi della teologia universitaria*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica* cit., pp. 313-54.

11. Per un primo accesso al pensiero di Ockham resta tuttora fondamentale il saggio classico di C. Vasoli, *Guiglielmo d'Occam*, Firenze, La Nuova Italia, 1953 (Biblioteca di Cultura, 50). Una rassegna critica del suo pensiero nella storia della critica è stata fornita da A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Roma-Bari, Laterza, 2000 (I filosofi, 27). Per un'antologia di testi cfr. invece R. Imbach, *Wilhelm von Ockham Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1983.

volgendo l'intero sistema concettuale in cui la Scolastica aveva vissuto. La ragione scopre la forza della sua autonoma deificazione, della sua conseguente autoreferenzialità, della mancanza di ogni riferimento metafisico, scopre che le regole del suo linguaggio possono espandersi e sono assai utili a governare il mondo (...) la ragione ha raggiunto la sua maggiore potenza fondandosi solo su sé stessa e in ciò immaginando una libertà più sicura, ovvero l'assoluta debolezza di un'eroica autoreferenzialità»<sup>12</sup>.

Il Dio dei filosofi resta così un Dio nascosto, esterno all'uomo, e muto, avvolto nel silenzio. A fianco delle rovine di un ordine cosmico non più "parlato" da Dio, diversa è la soluzione cercata da Eckhart e dalle scrittrici mistiche. Una monaca certosina francese, Margherita d'Oingt († 1310)<sup>13</sup>, coeva dell'altra più celebre e sfortunata Margherita, riprende il simbolo antico. Anche nella sua visione l'albero meraviglioso è tagliato, ha i rami secchi e inclinati verso terra. Ma poi, alla veggente appare un torrente impetuoso, e questo, con la sua forza, lo sradica e lo capovolge, quindi lo rigenera, restituendogli vita e calore:

Prima che avesse finito le sue preghiere e si fosse mossa da quel posto, colui che è pieno di dolcezza e di pietà volle confortarla e trarre a sé il suo spirito; le sembrò così di trovarsi in un grande spazio deserto, dove c'era solo una grande montagna e, ai piedi di questa montagna, c'era un albero molto meraviglioso. Questo albero aveva cinque rami che erano tutti secchi e tutti inclinati verso terra. Sulle foglie del primo ramo era scritto: *visu*; sul secondo era scritto: *auditu*; sul terzo era scritto: *gustu*; sul quarto era scritto: *odoratu*; sul quinto era scritto: *tactu*. Sulla cima dell'albero c'era un grande disco, simile al fondo di un recipiente; di conseguenza l'albero era tutto coperto sulla cima, in maniera tale che né il sole né la rugiada potevano raggiungerlo. Quando ebbe guardato l'albero attentamente, ella alzò gli occhi sulla montagna e vide un gran torrente che scendeva con una tale forza da sembrare un mare. Quest'acqua si gettò così violentemente ai piedi di quell'albero che le radici si girarono completamente verso l'alto e la cima si capovoltò a terra e i rami, che erano inclinati verso terra, furono tutti raddrizzati verso il cielo, e le foglie, che erano tutte secche, rinverdirono tutte; le radici, che

12. Santi, *Mistica e crisi della teologia universitaria* cit., pp. 330-1.

13. Meno nota della Porete, anche Margherita d'Oingt fu autrice di uno *Speculum* in franco-provenzale, oltre che di alcune *Meditazioni*. Il magistero della badessa francese, fortemente innervato nella tradizione biblica, venne però giudicato perfettamente ortodosso e approvato dal Capitolo generale dell'Ordine certosino (1294). Un'ottima introduzione alla sua opera letteraria, ove traluce un'esperienza di intimità fiduciosa con un Dio misericordioso e materno, si deve ad A. Degl'Innocenti, in *Scrittrici mistiche europee*, II cit., pp. 81-103, 569-70, 591-2, che dà conto delle edizioni e della letteratura critica. Ma si veda ora anche S. Sancho Fibla, *Escribir y meditar. La obra de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII*, Madrid, Siruela, 2018.

prima erano fissate in terra, si ritrovarono protese e drizzate verso il cielo, tutte rinverdite e coperte di foglie allo stesso modo dei rami<sup>14</sup>.

Il problema dei mistici è quello di trovare un linguaggio che sappia offrire delle risposte alle più profonde esigenze della persona, di trovare un criterio di verità e di autenticità che non sia fondato esclusivamente sul paradigma della ragione, impotente a sottrarre l'uomo dalla immanenza. Dio è ineffabile e invisibile, ma anche effabile e visibile, perché si è donato e comunicato all'uomo, e continua a farlo, nella eucaristia. L'incarnazione del Verbo, secondo l'annuncio neotestamentario, crea un punto di unione tra l'assoluto di Dio e il nulla dell'uomo. È la missione del Figlio a portare l'uomo sulla via del ritorno al Padre, ed è quella dello Spirito a rendere uno l'uomo e Dio.

L'antica cosmologia viene così trasposta in un'antropologia. La caduta dell'antico universo segna la nascita di un altro universo, un microcosmo umano. Il viaggio, *l'itinerarium*, non è più un'ascesa attraverso le orbite celesti, una pellegrinazione visibile, ma un divenire interiore e segreto, un cammino dell'uomo dentro sé stesso, nel proprio centro, per trovare quel Dio che lo trascende e al tempo stesso fonda la sua esistenza. Nel momento in cui è venuto meno un a priori comune sull'unicità di un Parlatore universale, e di un'articolazione delle parole con le cose, quando non ci sono più regole universali che assicurino la verifica o la falsificazione degli enunciati, se non sulla base di un contratto, una convenzione tra gli utenti, si tratta di circoscrivere un punto di partenza. Esso risiede nell'instaurazione di quel luogo nuovo che è l'Io. Connota tale campo ciò che si chiama esperienza, ben distinta dai saperi costituiti.

#### IL MEDIOEVO MISTICO DI CLAUDIO LEONARDI

«Senza mistica, non esiste cristianesimo. La tradizione neotestamentaria, l'accettazione di Gesù come Figlio di Dio che si è fatto uomo, può certo presentarsi come un sistema di pensiero, ma esso ha un'intenzione esplicita; l'invito rivolto all'uomo di trasformare la propria vita, entrando nel mistero; e l'unico mistero è nel fatto, appunto, che Dio si fa uomo e l'uomo si può fare Dio»<sup>15</sup>. Questo tema è stato al centro della ricerca

14. Margarita d'Oingt, *Epistola IV*, eds. A. Duraffour - P. Gardette - P. Durdilly, Paris, Les Belles Lettres, 1965, pp. 144-6 (la traduzione di questa lettera, scritta in franco-provenzale, è di Antonella Degl'Innocenti).

15. C. Leonardi, *L'alternativa mistica*, in *Il Cristo, V: Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, a cura di C. Leonardi, comm. di D. Solvi, Milano, Fondazione Valla, 2006<sup>4</sup>, p. 287.

intellettuale di Claudio Leonardi, che per lui era comunque indissociabile da una domanda di senso<sup>16</sup>. Per questo, in molti gli hanno fatto carico di «teologizzare»<sup>17</sup>. In realtà, l'operazione radicalmente innovativa di Leonardi, non sempre compresa dagli esponenti dell'Accademia indevota, ma anche da quelli dell'Arcadia devota, chiosando il suo amico Giovanni Pozzi<sup>18</sup>, è stata quella di respingere la finzione di un discorso universale sulla mistica, e quindi di sottrarre gli studi della spiritualità al loro sonno anistorico. Nel riconoscimento delle differenze, Leonardi ha riconsegnato il momento mistico alla sua pluralità storica, perché anche la presa di coscienza spirituale risponde ogni volta alle questioni di un tempo preciso, ed è all'interno di una dialettica culturale che essa riceve la sua forma ed espressione. Usando come griglia interpretativa fondamentale il tema della divinizzazione secondo la formula classica di Ireneo – «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio» – Leonardi aveva così potuto proporre una sua personalissima periodizzazione del Medioevo attraverso le diverse immagini di Dio in cui si era espressa l'autocoscienza della civiltà occidentale, e insieme restituire le differenze che, anche all'interno di un regime cristiano, hanno specificato intere tradizioni. Ed era all'interno di

16. È questo il titolo del Convegno a lui dedicato a un anno dalla morte: *Il senso del Medioevo. In memoria di Claudio Leonardi*. Atti della Giornata di studi promossa dall'Accademia Roveretana degli Agiati in collaborazione con il Dipartimento di Studi letterari, linguistici e filologici dell'Università di Trento, con la FEF e con la SISMEL (Rovereto, 14 maggio 2011), a cura di A. Degl'Innocenti - D. Frioli - P. Gatti - F. Rasera, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2012 (Carte e carteggi. Gli archivi della Fondazione Ezio Franceschini, 16).

17. Confrontandosi con questo problema, lo stesso Leonardi osservava: «Non credo che sia questione di teologia o di storia: mi pare che un problema – che è storiografico – esista, e che lo si debba meglio individuare, cercando gli strumenti per comprenderlo e tematizzarlo. E il problema si pone nel momento stesso in cui si rifletta alla complessità della vita e della storia degli uomini. La storia è certo un problema di potere, politico, economico, culturale, ideologico, mitologico (...). Ma accanto al potere, o contro il potere, non esiste anche l'utopia? Non ha incidenza storica anche il non-luogo (l'utopia appunto) come il non-tempo? Non esiste un patrimonio culturale e spirituale, di idee desideri e ideali, che ha accompagnato e condizionato la nostra storia? La tradizione di Tommaso Moro, di Giordano Bruno, di Karl Marx non ha rappresentato nulla? Non confluisce in essa la tradizione di Agostino, di Gregorio VII, di Dante?» (Id., *Il problema storiografico dell'agiografia*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*. Atti del Convegno di studi [Catania, 20-22 maggio 1986], a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1988, pp. 13-23; 18, ora in Id., *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti - F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 3-13; 20).

18. G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi - C. Leonardi, Genova, Marietti, 1987, pp. 21-42; 26.

esse che diventavano comprensibili anche i diversi modelli e ideali di perfezione elaborati nel tempo<sup>19</sup>.

Vi era stata all'inizio la soluzione altomedioevale e monastica di un Dio potente, glorioso e dominatore, ma esterno all'uomo. 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 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 Guglielmo di Saint-Thierry aveva cercato di colmare la differenza nella gioia della "comunione spirituale": «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»<sup>20</sup>. Un transito che aveva preparato la novità di Francesco, che aveva assunto questa eredità, ma l'aveva superata, operando in questo modo un'autentica rivoluzione spirituale, perché per la prima volta nella tradizione cristiana la morte veniva pensata e vissuta "dalla parte di Dio", tema rimasto incomprensibile alla spiritualità ortodossa. È la mortalità del divino ad abolire la differenza, e per questo Dio stesso «non si 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»<sup>21</sup>. Ed è questa la ragione per cui penso che Leonardi preferisse usare il termine mistica, piuttosto che spiritualità, dove leggeva il rischio di una prosecuzione di forme di più o meno velato gnosticismo. Francesco invece aveva potuto legare il suo messaggio a una missione, uscire dal deserto per rientrare dentro la città, rompere il silenzio nel richiamo al dovere dell'apostolato e della testimonianza. Esigenza realista: dopo Francesco, l'itinerario spirituale non si ferma, diventa la storia da fare, la sapienza si incarna nella relazione fraterna. Con il santo di Assisi era stata abbattuta per la prima volta la grande barriera

19. Esempio, sotto questo profilo, è il saggio su *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987 (Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica), pp. 183-214; rist. in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, con una Premessa di I Deug-Su - O. Limone - E. Menestò, a cura di F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio Medievale, 40. Strumenti e studi, n.s.), pp. 785-825.

20. C. Leonardi, *Il Dio nascosto del secolo XII*, in Leonardi, *Medioevo latino* cit., pp. 537-45: 544.

21. C. Leonardi, *Antonio vescovo francescano*, in Leonardi, *Medioevo latino* cit., pp. 589-617: 597.

sacrale, la gerarchia degli stati di perfezione, ed era stata la laicità, per Leonardi, la vera conquista di Francesco, la sua scoperta rivoluzionaria.

La prima linea, quella bernardina, aveva potuto trovare un ascolto privilegiato negli ambienti claustrali, dove l'esegesi del Cantico, inteso come racconto dell'unione amorosa dell'anima con il Verbo, diventava motivo centrale dell'autocomprensione delle monache e principio fondante della loro scelta di consacrazione religiosa<sup>22</sup>. Una lezione, quella di Bernardo, che non venne custodita solo negli ovili cisterciensi, che nel Duecento avrebbero conosciuto una eccezionale fioritura, ma sarebbe stata ripresa e assimilata anche dal neomonachesimo mendicante.

La seconda linea, quella di Francesco, aveva invece portato una novità talmente grande da non venire compresa, né a destra dell'Ordine, che si clericalizzò, né a sinistra, dove il significato mistico della povertà fu trasferito in una figura sociale, diventando il luogo ideologico della divisione. Solo in questo senso Leonardi parlava del "tradimento" di Francesco<sup>23</sup>, affermando che la sua eredità più autentica poté continuare soprattutto in alcune grandi testimonianze femminili. 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 autonome da infeudamenti ecclesiali, libere da condizionamenti del potere civile ed ecclesiastico, esse seppero conservare, anche meglio dei model-

22. Cfr. E. A. Matter, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990; Ead., *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia - G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 43-60.

23. C. Leonardi, *Il divino Francesco e il suo tradimento. Esperienza del divino*, in Leonardi, *Medioevo latino* cit., pp. 571-87. Questa difficoltà si sarebbe riprodotta anche nella letteratura critica: «la storiografia si è trovata nell'incapacità o nell'impossibilità di capire questo amore di Francesco per la povertà. Ha inteso quel gesto come un atto di protesta, un gesto ideologico, che indicava cioè una possibilità di azione storica. Non è così. Quel gesto era la manifestazione di una condizione interiore, non tanto e solo spirituale, ma propriamente mistica, gesti generati dal coinvolgimento di Dio in Francesco e di Francesco in Dio; la mistica è infatti l'esperienza di Dio nell'anima dell'uomo, la consapevolezza della sua presenza. L'amore per la povertà in Francesco è la conseguenza della sua conversione al Dio di Cristo, non viceversa. A Dio ci si converte, secondo le parole stesse di Cristo, solo morendo a sé stessi: nel momento in cui l'uomo comprende di non trovare in sé la ragione della propria vita e si affida totalmente a Dio. La povertà è il segno di quella morte e di questo abbandono» (C. Leonardi, *Introduzione a La letteratura francescana*, I: *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi, comm. di D. Solvi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2004<sup>1</sup>, pp. XIII-IV). E non è certo un caso che, sin dal suo apparire, la proposta «controcorrente» di Leonardi abbia sollevato un'accesa polemica all'interno della francescanistica.

li maschili più alti, il segreto di Francesco, come servizio di dolore e di amore. Le mistiche del Duecento 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<sup>24</sup>. E, secondo Leonardi, 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.

#### L'AMORE, IL DOLORE, IL NULLA

Questo modello del Cristo-uomo dei dolori, con tutta la sua carica sacrificale ed eucaristica, espiatrice e redentiva, avrà ancora una lunga e importante stagione, continuando nella gloriosa galleria delle donne della Passione. Ma oltre la linea della mistica affettiva e passionista, che viene rappresentata soprattutto nei testi agiografici, tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento si esplorano ormai anche strade differenti. Questa ricerca è meglio documentata quando la voce dell'autrice è più chiaramente percepibile, come accade con Margherita Porete, che ammonisce tutti coloro che, fissi sull'umanità di Cristo, ne perdono la divinità<sup>25</sup>. E Angela da Foligno, nel suo Libro, dichiara con audacia di essere andata ormai oltre Francesco di Assisi. Anche lei è discesa nell'abisso dell'amore e del dolore, dentro il sepolcro dove trova giacente il suo Cristo «passionato»<sup>26</sup>. Ma poi entra in una dimensione nuova: la tematica di questa grande «signora della notte»<sup>27</sup> – ormai chiaramente post-francescana, come ben ha evidenziato Enrico Menestò – è quella della conoscenza di Dio in tenebra<sup>28</sup>.

24. C. Leonardi, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 43-57: 49. Ma più in generale si veda l'ampia sezione di saggi da lui dedicati a questo tema nel volume delle *Agiografie medievali* cit.

25. *Speculum*, pp. 348-9.

26. Il giorno del Sabato santo Angela, «facta in excessu mentis, stetit in sepulcro simul cum Christo» (*Mem.*, VII, 77, ll. 95-6, p. 66).

27. Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, Milano, Adelphi, 1992, p. 15.

28. Cfr. E. Menestò, *Angela da Foligno*, in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 135-82, 691-2, 714-5; Id., *Angela da Foligno: da donna del popolo a maestra dei teologi*, in *Umbria sacra e civile*, a cura di E. Menestò - R. Rusconi, Torino, ERI, 1989, pp. 107-22; Id., *Il «Memoriale» di Angela da Foligno*, pp. 77-86. Fin dal suo primo saggio, Menestò aveva individuato, in Angela, un *itinerarium* scandito in tre tappe: amore, nulla, risurrezione.

Non sono stati documentati rapporti diretti tra Angela ed Eckhart: quasi certamente il domenicano tedesco non ha nemmeno sentito parlare della mistica umbra, mentre è possibile che sia venuto a conoscenza del caso della Porete e del suo libro. Ma vi è una parola chiave che crea un evidente legame tra i più grandi scrittori mistici degli inizi del Trecento – Angela, Margherita, Eckhart –, ed è il nulla. Su questa tematica il Maestro riesce a recuperare, al di là di ogni razionalismo, una teologia pienamente trinitaria. Quella da lui proposta, infatti, non è una ontologia negativa, perché, in un processo dialettico, il nulla dell'uomo non è la negazione di Dio, ma un momento di Dio (definito come l'Uno, negazione della negazione). La *deitas* è il processo trinitario dell'Uno (il Creatore), del tutto (il creato) e della loro unità nello Spirito. In termini teologici, scrive Leonardi, il Padre è concepito come «la chiusura del cerchio, il Figlio come l'immanenza dell'uno nel creato, lo Spirito come unità tra l'Uno e il Creato»<sup>29</sup>.

In realtà, l'idea eckhartiana della creazione continua e dell'incarnazione continua era già presente nel “venerabile fratello” Tommaso d'Aquino, che era riuscito a superare il problema aristotelico dell'inizio postulando la corrispondenza perfetta tra il processo eterno della vita divina e il processo temporale di produzione delle creature, per cui la vita extra divina, la effusione della *deitas* nel creato, non può essere intesa come esteriorità del mondo rispetto a Dio, come se qualcosa potesse esistere al di fuori o separatamente da Lui, ma come espressione della creaturelità del mondo: «Come la natura divina, sebbene sia comune alle Tre Persone, conviene ad esse in un certo ordine, in quanto il Figlio accoglie la natura divina del Padre e lo Spirito Santo da entrambi, così anche la virtù della creazione, sebbene sia comune alle tre Persone, conviene ad esse in un certo ordine: il Figlio infatti l'ha dal Padre e lo Spirito da entrambi»<sup>30</sup>. Esso, pur nella sua contingenza e finitezza, è in Dio nel seno della relazione trinitaria, dove la missione storica del Figlio non è altro che la Rivelazione incarnata della sua eterna funzione mediatrice. Cristo è colui che se ne è andato, e più tardi ritornerà, ma che è qui ora e adesso, sempre presente, a rappresentare davanti al Padre tutte le creature.

E tuttavia, rispetto ai grandi Scolastici, è proprio di Eckhart l'essere riuscito a costruire su questa concezione dialettica della Trinità una dottrina per l'uomo, a esplicitare le condizioni per cui è possibile alla persona ristabilire quell'intimo legame, quasi una coabitazione con l'Uno, che non è avvertito come il totalmente Altro, secondo la logica di Ockham. Un

29. C. Leonardi, *Meister Eckhart*, in *Il Cristo*, V cit., pp. 411-26: 412.

30. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 45 a. 6 ad. 2.

insegnamento che trova la sua verifica, si fa esperienza vissuta e linguaggio nelle autrici mistiche. Tale conoscenza non è il culmine di una medievale *scala Dei*, di un *itinerarium* progressivo e lineare, come quello proposto da Bonaventura<sup>31</sup>. Uno scacco che viene testimoniato dal *Liber di Angela* da Foligno, dove lo scriba, con i suoi *passus* pieni di inciampi, deve alla fine arrendersi all'impossibilità costitutiva di far aderire il racconto al suo modello teorico<sup>32</sup>.

A rigore, con Eckhart, non si può più parlare nemmeno di teiosi/divinizzazione, né di trasformazione, quanto di teandria, appunto: la mistica è l'estrema consapevolezza che l'uomo ha di essere in Dio, dell'emergere nella coscienza della sua più vera realtà, che è spirito. Non è somiglianza (*similitudo*), ma identità: «vi è nell'anima qualcosa di tanto legato a Dio da essere uno, e non unito»<sup>33</sup>. San Giovanni della Croce userà il termine di «risveglio»<sup>34</sup>, per indicare il momento assoluto, concesso a Margherita Porete quando si ritrova finalmente assisa nel fondo del profondo, nel luogo insondabile e innominabile in cui l'essere è senza essere<sup>35</sup>, e ad Angela

31. Sulla teologia mistica di Bonaventura, cfr. *La letteratura francescana*, III: *Bonaventura: la perfezione cristiana*, a cura di C. Leonardi, comm. di D. Solvi, Milano, Fondazione Valla, 2012, pp. 5-22. Ma sulla costruzione teologico-letteraria dell'*Itinerarium* si veda ora, dello stesso Solvi, *Bonaventura maestro dell'ascesa contemplativa. Forma letteraria e finalità pratiche dell'itinerarium mentis in Deum*, in *Angela e Bonaventura. Dalla teologia spirituale alla esperienza di Dio*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - M. Vedova, Spoleto, CISAM, 2020 (Uomini e mondi medievali, 67. Studi angelani, 2), pp. 1-17.

32. «E ciò avviene perché l'avvento diretto di Dio scambussola ogni piano prestabilito, indirizza su sentieri imprevedibili» (Pozzi, *Chiarimento del trascrittore*, in Pozzi, *Il libro dell'esperienza* cit., p. 85). Tuttavia, nonostante «le difficoltà di una coerente sistemazione della materia», appare evidente, per Menestò, un chiaro filo conduttore: «È il tema dell'itinerario, del pellegrino, del Dio che pellegrinando apre con forza le porte dell'anima, penetrandovi e stabilendovi la sua dimora (...)» (Menestò, *Introduzione al Memoriale* cit., p. XXXV).

33. *Serm.* 12, p. 170. E poi: «Nell'eternità mi è dato di essere uno, non di essere simile» (*Serm.* 13, p. 176).

34. Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, in *Opere complete*, a cura di L. Borriello - Giovanna della Croce, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, B, 4, 9, p. 847: «Ma in verità, siccome tutto il bene dell'uomo viene da Dio e l'uomo di suo non può fare nulla di buono, giustamente si dice che il nostro risveglio è il risveglio di Dio e il nostro destarci è il destarsi di Dio. È come se Davide dicesse: rialzaci due volte e svegliaci, perché siamo addormentati e caduti in due modi! Così, poiché l'anima era immersa in un sonno dal quale non si sarebbe mai potuta svegliare da sola, e soltanto Dio poteva aprirle gli occhi e svegliarla, molto giustamente chiama questo risveglio *risveglio di Dio*, quando afferma: *ti svegli sul mio seno*».

35. *Speculum, Quintus gradus*, p. 317: «Anima igitur ista situata est in fundo bassi, ubi non est fundum, et ibi facit bassum. Et istud bassum facit eam clarissime uidere solem sublimis bonitatis, quia ipsa non habet quod de hoc uidendo eam impediat».

da Foligno, che, chiusa dentro la sua cameretta, del tutto immemore di sé stessa, può finalmente specchiarsi e vedersi con gli stessi occhi con cui Dio la guarda: «tutta monda, tutta santa, tutta vera, tutta dritta, tutta sicura, tutta celeste in lui. E quando sono lì, non ricordo più nulla»<sup>36</sup>.

#### UN INSEGNAMENTO PER TUTTI

Quali sono le implicazioni del pensiero di Eckhart sul piano della vita spirituale? Il maestro si trova nella posizione, in verità ben strana, di non offrire un metodo, né contenuti di sapere. Ironizzando sui grandi dotti e i sapienti, il suo insegnamento è un invito a svincolarsi da aderenze ideologiche o storiche, è soprattutto un'arma di dissuasione. L'esperienza di Dio non è il risultato di una tecnica, né di un esercizio, e nemmeno il guadagno che si può ottenere come premio di una vita esemplare. Sin dal primo sermone Eckhart decostruisce i pilastri dell'ortoprassia portando la sua sfida proprio sul terreno dei benpensanti, tutti coloro, cioè, che «si astengono dai grossolani peccati, che vorrebbero essere gente dabbene e compiono buone opere in onore di Dio, come digiunare, vegliare, pregare e altre cose simili, ogni sorta di opera buona»<sup>37</sup>, ma che intanto sperano che Dio dia loro qualcosa in cambio. Costoro, in realtà, sono come i mercanti del Tempio. Chi vuole possedere Dio con un tipo di pietà, chi tanto si cura dei modi, lo nasconde sotto una panca: «Lacrime, singhiozzi, e molte altre cose simili, tutto ciò non è Dio»<sup>38</sup>.

In Margherita Porete l'anima non fa niente, lascia che sia Dio a operare in lei<sup>39</sup>. Angela lo racconta mirabilmente all'inizio del suo Libro, quando

36. *Mem.*, IX, ll. 416-419, 99: «Et video me solam cum Deo, totam mundam, totam sanctificatam, totam veram, totam rectam, totam certificatam et totam celestem in eo. Et quando sum in isto, non recordor alterius rei». A questa altezza vertiginosa «Non è più Angela che giace nella Trinità, è la Trinità che giace in lei. I ruoli si sono invertiti. Cristo non è più il salvatore, perché assegna al salvato il suo stesso ruolo. La cristologia medievale è così potenzialmente compiuta» (Leonardi, *Il Cristo*, V cit., pp. 326-69: 328).

37. *Serm.* I, p. 92.

38. *Serm.* 5a, p. 123.

39. Per una presentazione di questo aspetto della teologia mistica di Margherita si rinvia a Francesco Santi: «Il *Miroir* racconta il cammino compiuto dall'anima annichilata, chiarificata e liberata. Siccome nel progressivo chiarificarsi vediamo che l'Anima abbandona ogni prerogativa propria e tutto il suo spazio risulta infine occupato da Dio (senza di lei e per lei), dovremmo meglio dire che nel libro di Margherita è Dio che racconta la sua azione; di questa azione l'anima scopre alla fine di essere lo

la voce tace, la comunicazione è percepita come spezzata. La donna racconta il tormento, la disperazione di vivere separata, e insieme l'inutilità di ogni suo sforzo. L'indice, da subito, è puntato sul peccato. La presa di coscienza è un dono di Dio, come il pentimento, e con questo il dolore, la vergogna, l'amarezza. C'è anche la visione, pur se *insipida*, ma la parola manca. La questione essenziale per Angela, che riflette su sé stessa, è appunto come ristabilire il contatto, l'unico che «da morta la faccia viva»<sup>40</sup>. Soverchiato dalla pesantezza e dalla lentezza (*gravedine e mora*), il lavoro della penitenza sembra in realtà escluso dal cerchio del linguaggio. Nel primo capitolo del *Memoriale*, le prime due locuzioni divine si presentano sotto la forma di una domanda. Cristo passionato le dice: *Quid potes facere?* Cosa puoi fare per me, che mi compensi?<sup>41</sup>. Prima cesura. L'interrogativo sigla perentorio lo scacco di un'ascesi, la sua insufficienza: è il taglio alla radice stessa del fare. E poi: *Quid vis?* Cosa vuoi?<sup>42</sup>. Arrivata ormai al XIX *passus*, Angela sancisce il suo patto con Dio, l'atto preliminare e fondativo: «Nolo aurum nec argentum, etiam si dares michi totum mundum, nolo aliud nisi te»<sup>43</sup>. Liberando l'anima, un atto di volontà assoluto, slegato da ogni determinazione precisa, dove tutti i predicati sono cancellati, fa “funzionare” il discorso, è il dispositivo che permette il decollo: è un inizio, spezza. Come ha scritto de Certeau: È sia il *nihil volo* («non voglio niente») che «voglio soltanto Dio» («voglio che Dio voglia per me»)<sup>44</sup>. Uno *speech act* (enunciazione) ritaglia, con questa decisione che

scenario e lo specchio: nell'anima deificata Dio vede sé stesso, si riflette e vive» (Santi, *Margherita Porete*, p. 15).

40. *Mem.* I, 9, ll. 54-57, p. 5: «Et invocabam omnes sanctos et beatam Virginem ut intercederent pro me et rogarent amorem, qui tanta bona predicta michi fecerat, ut, quia cognoscebant me mortuam, faceret me vivam. Et videbatur michi quod omnes creature haberent de me pietatem et omnes sancti».

41. *Mem.* I, 13, l. 101, p. 7.

42. *Mem.* I, 22, l. 284, p. 13.

43. *Mem.* I, 22, ll. 285-6, p. 13.

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

non ha oggetto, la posizione del soggetto atto a “udire” il discorso. Il *volo* costituisce il soggetto mistico, gli assegna il suo spazio, un luogo dell’interiorità – «mi rinchiusi tutta dentro la passione di Cristo»<sup>45</sup>, dice Angela –, fonda il tempo di un nuovo cominciamento: «e aspettai che accadesse, così come mi aveva detto»<sup>46</sup>.

Nel posto vuoto lasciato da una teologia che costituisce un insieme particolare di enunciati articolati in base ai criteri di verità forniti dalla tripla istanza di una Scrittura, di un magistero, e di una pratica credente maggioritaria, si staglia questo puro volere, la decisione di puntare tutto su Dio: «Non: io vorrei, ma io voglio».

Ma questa risoluzione è l’esito di una radicale operazione di verità, di un atto dell’intelligenza: «l’amore sarebbe cieco se non esistesse la conoscenza»<sup>47</sup>, perché è l’intelletto che distacca. Il singolare è solo singolare: a ben vedere, il problema posto da Ockham non viene respinto né aggirato, semmai sviluppato fino alle sue ultime e più rigorose conseguenze. Anche Eckhart non si stanca di ripeterlo: chiuse nella loro invincibile singolarità, «tutte le creature sono un puro nulla»<sup>48</sup>, destinate ad affondare nel gran mare del divenire, del transitorio, dell’effimero, del fluttuante. Né la dinamica dell’appropriazione libera dalla prigionia dell’inconsistenza. Tre cose sono di ostacolo all’uomo, che egli deve quindi superare: la temporalità, la corporeità, la molteplicità<sup>49</sup>. Tradotte nel linguaggio degli spirituali, di Caterina da Siena: il mondo la carne e il diavolo<sup>50</sup>. Non serve una grande cultura per capirlo. A Caterina, chiusa nella cella del «cognoscimento di sé»<sup>51</sup>, è sufficiente un «lume naturale» per cancellare

per me”). Uno *speech act* (enunciazione) ritaglia, con questa decisione che non ha oggetto, la posizione del soggetto atto a “udire” il discorso mistico».

45. *Mem.* I, 20, p. 11: «Et tunc reclusi me in passione Christi; et data est michi spes quod ibi poteram liberari».

46. *Mem.* I, 22, ll. 282-83, p. 13.

47. *Serm.* 19, p. 209.

48. *Serm.* 5a, p. 121; *Serm.* 11, p. 166.

49. *Serm.* 11, p. 163: «Finché queste tre cose sono in me, in me non è Dio, né in me può veramente operare. (...) Tutte le cose devono continuamente uscire perché Dio entri, a meno che tu non le possieda in un modo più alto e migliore, quando la molteplicità è in te divenuta unità. Allora, più vi è in te di molteplicità, più vi è di unità, l’una trasformandosi nell’altra».

50. La terna mondo-carne-demonio ha 35 occorrenze nelle lettere di Caterina. Cfr. S. Caterina da Siena, *Le Lettere*, a cura di U. Meattini, Milano, Edizioni Paoline, 1993<sup>5</sup> (= *Lett.*). Questi sono infatti «i tre nemici principali, e’ quali ci contrastano di dì e di notte, che mai non dormono» (*Lett.*, 252, p. 488; v. anche *Lett.*, 148, p. 285; 159, p. 304; 182, p. 348; 220, p. 431; 225, p. 443).

51. A designare lo spazio dell’incontro e del dialogo con Dio, la cella è una metafo-

la «nuvola dell'amor proprio» e riconoscersi come un puro «non cavelle»<sup>52</sup>. «Tu sei quella che non sei»<sup>53</sup>, si legge nella Vita di fra Raimondo da Capua. Ma questo nulla, che è l'uomo, è un nulla che Dio ha amato, in cui Dio si è amato: Cristo, il Verbo, è il ponte tra l'essere e il nulla: «Nell'amore l'uomo diventa ciò che ama. Diremo dunque che l'uomo diventa Dio quando ama Dio? Questa sembrerebbe una bestemmia. Nell'amore che si dà, non vi sono più due, ma uno solo e unità, e nell'amore sono più Dio di quanto sono in me stesso»<sup>54</sup>.

Il punto decisivo è allora nella possibilità del ripetersi dell'evento dell'Incarnazione in ogni persona. Non più, dunque, per via di contemplazione, l'oltrepassamento di questo mondo finito e diveniente per raggiungere l'Essere eterno e immutabile, ma il percorso opposto, perché quello che la pratica 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 che intende Angela quando parla del mondo come gravidio di Dio – «pregnans de Deo»<sup>55</sup> –, o Caterina da Siena, che raccomanda di «partorire» un Figliolo d'amore<sup>56</sup>.

Meister Eckhart parla di Maria in una predica alle suore domenicane tedesche. Dice loro che a farci vergini è il distacco totale dai prodotti dell'immaginazione. Anzi, l'assenza di immagini non è necessaria, basta il distacco. Chi è vergine in questo senso può ricevere Gesù. Ma poi aggiunge che chi è vergine non dà frutto: bisogna che diventi donna, perché donna è il nome più nobile dell'anima. Nell'anima, Dio diventa fecondo e lei, riconoscente, genera il divino Gesù: «Una vergine, che è una donna, libe-

ra fondamentale del linguaggio mistico, nelle sue differenti traslazioni linguistiche: *cubiculum* (Bernardo), *burgelin* (Eckhart), *castillo* (Teresa).

52. *L'occhio dell'intelletto* è cieco se non vi è dentro la *pupilla della fede* (35 occorrenze nelle *Lettere*). Nel *Dialogo* Caterina scrive che questo è «lume necessario» se la creatura vuole partecipare della vita della grazia (S. Caterina da Siena, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Roma, Edizioni Catheriniane, 1980, XCVIII, p. 100) e «discernere e cognoscere e seguitare la dottrina della mia Verità» (*Dial.* XLV, p. 43).

53. Raimondo da Capua, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis*, ed. S. Nocentini, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2013 (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia, 31, serie 1, 19), II.1, 13, p. 204.

54. *Serm.* 5a, p. 121.

55. *Mem.* VI, 65, ll. 58-62, p. 54: «Et anima tunc admirando nimis, clamavit dicens: "Est iste mundus pregnans de Deo!" Et comprehendebam totum mundum quasi quid parum, scilicet ultra mare et citra mare et abyssum et mare et omnia quasi quid parum, sed potentiam Dei excedere et implere omnia».

56. *Lett.* 343, p. 773.

ra, senza legami, distaccata, è sempre ugualmente vicina a Dio e a sé stessa. Essa porta molti e grandi frutti, né più né meno di quanto è Dio stesso»<sup>57</sup>. Eckhart lo chiama distacco, Margherita Porete parla di annichilazione. Nel discorso di Gertrude di Helfta, compreso nel quadro della tradizione bernardino-cisterciense, è l'obbedienza a preparare il suo cuore a diventare «la più amabile e gradita dimora di Dio»<sup>58</sup>. Come Cristo venne al mondo attraverso l'orecchio della Vergine, così è l'ascolto, l'obbedienza di Maria, «mediatrice del Mediatore di Dio», a preparare l'inizio della personale salvezza di Gertrude<sup>59</sup>. Angela, che usa il linguaggio di Francesco, parla di *paupertas* ed *expropriatio*, che non è solo rinuncia a tutti i beni terreni, ma anche perdita e oblio di sé: «omnino oblita eram mei ipsius»<sup>60</sup>.

È quanto Eckhart ha insegnato: «Talvolta io dico: perché l'anima conosca Dio deve dimenticare sé stessa, perdere sé stessa; infatti, se conoscesse sé stessa, non conoscerebbe Dio; ma in Dio ritrova sé stessa. Conoscendo Dio, conosce sé stessa, e in lui tutte le cose, da cui si è distaccata. Nella

57. *Serm.* 2, p. 102.

58. Cfr. Gertrude d'Helfta, *Legatus*, III, 19, éd. *Oeuvres spirituelles*. III. *Le Héraut (Livre III)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Doyère, Paris, Cerf, 1968 (= *Legatus*), dove il Signore chiede a Gertrude di prostrarsi ad adorare sua madre che sta al suo fianco, per adorarla ed essa la saluta umilmente, magnificandola per essere stata la più adorabile di tutte le dimore che l'insondabile Sapienza di Dio aveva scelto per abitarvi. E così Gertrude chiedeva che il suo cuore fosse disposto in modo da diventare un luogo gradito per il Signore. Su Gertrude e il complesso problema redazionale del corpus di scritti che sono a lei attribuiti e rinviano al fervido *scriptorium* del monastero di Helfta, grande focolaio della mistica renana, cfr. E. Paoli, s.v., in *Scrittrici mistiche europee*, I cit., pp. 466-96, 564, 582-3.

59. Cristo stesso, parlando a Gertrude, presenta Maria come modello per l'anima, in quanto essa è la creatura che al di sopra di ogni altra ha perseguito la più perfetta *imitatio Christi*. Se si vuole seguire Cristo, bisogna dunque elevarsi a Maria, che ha riunito nel proprio grembo umanità e divinità. L'Incarnazione è stata resa possibile dalla sua umiltà perfetta. Per Gertrude essa trova il suo segno nell'obbedienza, che non è altro che la rinuncia al sé e incondizionato adempimento della volontà divina. Cristo scese in terra «per aures Virginis»: è l'orecchio della Vergine, l'ascolto della Vergine, l'inizio della salvezza e dell'opera salvatrice di Cristo nei confronti di tutta l'umanità, ma anche di ogni singola creatura. Cfr. Gertrude di Helfta, *Legatus*, II, 23, éd. *Oeuvres spirituelles*. II. *Le Héraut (Livres I et II)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Doyère, Paris, Cerf, 1968, p. 332. Gertrude chiama dunque Maria Mediatrix del Mediatore di Dio e degli uomini. Ed è Lei a consolarla per le sue sofferenze, spiegandole che la malattia era un nobile dono: «Unde ex hiis alleviata, cum instante hora Processionis sumpto vivifico alimento Deo mihique intenderem, recognovi animam meam in similitudine cereae imprimendam Dominico pectori; et subito videbatur illi circumposita et partim intracta ipsi thesaurario in quo habitat corporaliter omnis plenitudo divinitatis, insignita caractere fulgidae semperque tranquillae Trinitatis» (ibid., II, 7, p. 260).

60. *Mem.* I, 20, l. 239.

misura in cui se ne è separata, conosce sé stessa completamente. Se devo davvero conoscere la bontà, devo conoscerla dove è la bontà in sé, non dove essa è sparsa per tutte le cose. Se devo davvero conoscere l'essere, devo conoscerlo non dove è sparso per le cose, ma dove è l'essere in sé, ovvero in Dio. Là l'anima conosce completamente l'essere»<sup>61</sup>.

Del resto, nel porre il tema della povertà, la stessa Angela si erge ben al di sopra degli schieramenti del suo Ordine per riferirsi a una scelta più radicale ed essenziale, in un senso che si incontra con quello eckhartiano: «Alcuni mi hanno chiesto cosa sia la povertà in sé, e cosa un uomo povero (...). Ma noi diciamo ancora meglio e prendiamo la povertà in senso più alto: è uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha»<sup>62</sup>, e che ricusa come forma di «appropriazione» anche tutto ciò che è considerato un bene e un valore, persino la povertà. Questo dato estremo non si lascia quindi enucleare entro gli schemi di una attualità politica ed ecclesiale: in fondo, sono proprio i mistici a offrire una chiave di soluzione ai dibattiti laceranti del loro tempo. Quello che tutti i “veri spirituali” ripetono è la stessa e identica cosa: il mistero della capienza divina dell'anima, della sua disponibilità ad accogliere. Non è una possibilità che possa trovare parole per dirsi, si può solo esserlo e diventarlo. Il punto essenziale è la certezza che il Verbo in persona può nascere nel vuoto che lo attende<sup>63</sup>. Accade a Gertrude di Helfta nella famosa visione del Natale, quando, ricevuto il sigillo della Trinità, ormai totalmente *deificata*, penetrata fin nel midollo dalla azione di Dio, dà alla luce il Bambino «tenero e fragile» e lo prende tra le sue mani come un dono splendido e inatteso<sup>64</sup>. Non più solo sposa, Gertrude, ma anche madre della divinità.

61. *Serm.* 68, pp. 473-4.

62. *Serm.* 52, p. 389. E poi: «Perché l'uomo sia davvero povero deve esser privo della propria volontà creata come lo era quando non esisteva» (ibid., p. 390).

63. Sul tema della nascita eterna, cfr. M. Vannini, *La generazione della Parola dal silenzio in Meister Eckhart*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. Baldini - S. Zucal, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 17-31.

64. Gertrude di Helfta, *Legatus* II, 6, pp. 256-8: «In nocte sacratissima, quando dulcorante rore divinitatis per totum mundum melliflui facti sunt coeli, vellus animae meae in area communitatis madefactum attentavit meditando se ingerere et per devotionis exercitationem ministerium exhibere supercoelesti illi partui, qua sicut radium protulit Virgo filium verum Deum et hominem. Cognovit quasi in momentaneo quodam ostento porrigi sibi et recipi a se tamquam in parte cordis tenerum quemdam puerulum velut sub ea hora natum, in quo certe latuit donum summae perfectionis ac vere optimum datum. Quem cum intra se teneret anima mea, repente tota mutata videbatur quod nulli visibili speciei valet comparari. Hinc percepit anima mea intellectum quemdam ineffabilem verborum illorum suavifluorum: *Erit Deus omnia in omnibus*» (ICor, 15, 28). Cfr. anche *Legatus* II, 16, pp. 290-9.

ABSTRACT

*Manca titolo in inglese*

After a brief introduction to Claudio Leonardi's research about the mystical and prophetic Middle Ages, this essay is focused on some spiritual authors of the early fourteenth century: Meister Eckhart, Angela da Foligno, Marguerite Porete, great witnesses of the anxieties and of the difficulties of a cultural and institutional crisis i.e. the irreversible decline of the medieval *Christianitas*. Despite evident differences in their life paths, intellectual instruments and spiritual languages, it is possible to recognize deep affinities among them. In particular, alongside the themes of love and pain, already explored in the mystical tradition of the thirteenth century, they share a common trait in the knowledge of God from nothingness.

Alessandra Bartolomei Romagnoli  
Pontificia Università Gregoriana  
bartolomei@unigre.it