

Francesca Brezzi

Mistica e linguaggio in festa

Abstract:

The essay focuses on the renewed interest towards the mystic within the contemporary thought, possibly due to the crisis of metaphysics and theology. Within this context, many female authors, who had been forgotten for centuries, are taken into consideration again. The common field of many different voices is the new language they use, that is Paul Ricœur's «langage en fête». A language that is highly symbolic as well as language of the body, full of significance.

Women Mystics so become the expression of thinking otherwise (*die andere Offenbarung*), a different way of perceiving the revelation.

Key-words: Female mystic; Symbolic language; Thinking otherwise

Pensare Dio altrimenti

Se è diventato quasi un luogo comune definire il nostro come il tempo della crisi della ragione, tempo post-moderno o post-metafisico, è anche constatabile come di fronte al crollo delle filosofie sistematiche, si siano venute configurando teorie che sono cifre di questo stesso disagio, espressioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità, che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale. Volendo delineare la cornice più generale o lo sfondo del nostro discorso, in via preliminare vanno evidenziate tali cifre significative del filosofare dei nostri giorni, in cui possiamo inserire una riflessione sulla mistica.

Due fenomeni (tra tanti altri) sono espressione dell'epoca contemporanea: innanzi tutto una rinnovata considerazione per la mistica, un interesse che solo in parte si può spiegare con la grave difficoltà della metafisica e quindi della



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

teologia speculativa che con quella era strettamente connessa.

Una seconda caratteristica di tale attenzione per la mistica è la ‘ricoperta’ di molte autrici femminili, che per secoli erano state dimenticate o scarsamente considerate. Ricordando che la mistica in certi periodi storici e culturali è stata l’unico accesso delle donne a una «parola ascoltata», nonostante la teologia del tempo le ritenesse quali uomini mancati, vorremmo mostrare come tale parola, «poliedrica, inquietante come una polifonia ossessiva e disarmonica»¹, esercitata con modalità molteplici, ricche, sfumate, veementi, possa essere espressione di una relazionalità nuova sia in una visione antropologica indicativa per la contemporaneità, come nel legame con la Trascendenza.

Pensare Dio altrimenti nel caso della mistica femminile significa, infatti, una re-immersione nel linguaggio simbolico-mitico, che da sempre ha espresso il religioso, per fare emergere quel potenziale di senso che il simbolo genera, come vedremo tra poco.

Tuttavia, intimamente legato a questa prima traccia, considerando un livello più contenutistico, è possibile delineare un secondo percorso: rinviando ad alcune mistiche (Ildegarda di Bingen o Angela da Foligno per esempio) riteniamo che la mistica non sia esperienza di passionalità ed emotività femminile, appunto, laddove ai maschi era riservato il linguaggio della teologia, ma sia essa stessa espressione di altezza speculativa, astrazione e razionalità.

Se Lamberto di Ratisbona, come è evidenziato da molte studiose², si meraviglia che queste donne possiedano «l’arte» di comprendere ed esprimere le realtà spirituali meglio degli uomini, per la riflessione filosofica non è sufficiente la risposta della fede relativa all’ispirazione diretta dello Spirito Santo, poiché uno studio più approfondito manifesta come alcune fossero donne colte e istruite, sia in ambito teologico che metafisico, anche perché molte provengono da famiglie agiate (Ildegarda di Bingen per esempio, Maddalena de’ Pazzi) che fornivano loro una cultura notevole, letteraria e spirituale.

Si può pertanto già affermare, se pure andrà documentato, che la loro

¹ D. REGNIER-BOHLER, *Voci letterarie, voci mistiche*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di G. Duby, M. Perrot, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 465.

² G. EPINEY-BURGARD, E. ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, Mursia, Milano 1994, p. 7.

peculiarità sia la perfetta integrazione tra formazione dottrinale ed esperienza spirituale, a differenza, in alcuni casi, dei maestri della scolastica.

Sulla mistica. Il linguaggio in festa

Di fronte al composito continente, rappresentato dall'esperienza mistica, nascono vari interrogativi sia relativi all'oggetto, la mistica, sia alla possibilità o meno di una comprensione.

Per il primo punto solo pochi cenni, essendo, argomenti noti, anche se non esenti da aporie: il termine mistica, che pur presentandosi oggi a noi carico di una lunga tradizione, è termine polisemico, usato frequentemente in contesti impropri, per cui forse è necessaria una sorta di decantazione semantica.

Leggiamo nel *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*:

«La parola deriva dal greco *misticòs*, e originariamente comportava il concetto di segreto, sia come cognizione riservata solo ad alcuni, sia inteso come iniziazione culturale, di tipo, appunto, riservato ed escluso agli estranei. In entrambi i casi comunque aveva una intonazione religiosa: conoscenza segreta per eccellenza è quella che si riferisce alla divinità. L'uso profano pertanto è più tardo. Attualmente è usata sia come aggettivo che sostantivo, ma sempre conservando qualcosa del significato originario: essa comprende un aspetto a-razionale o soprarazionale di una cosa, conoscenza o ideale, con forte connotazione emotiva o sentimentale che le dà un'aria di invincibilità, ma qualche volta acquista anche un senso peggiorativo, mistico quale sognatore, colui che perde il contatto con la situazione concreta»³.

³ *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, diretto da E. Ancilli, voll. I-II, Studium, Roma 1975, p. 1214. Per una breve storia di questo concetto si può ricordare che il termine 'mistica' non è rinvenibile nelle Sacre Scritture, ma è introdotto nella letteratura cristiana dal platonismo della scuola di Alessandria. Origene per esempio ne parla come conoscenza, intuitiva e semplice di Dio, anche se non tutta la conoscenza di Dio è mistica. A differenza del neoplatonismo la conoscenza mistica negli autori cristiani è considerata tale per effetto di una speciale azione di Dio, che manifesta la sua presenza. Dal IV sec. si chiama teologia mistica, espressione che nel V sec. Dionigi Areopagita adotterà come titolo di un suo trattatello, che, come è noto, a causa di una presunta origine post-apostolica, sarà considerato molto autorevole e diventerà un classico del genere per tutto il Medioevo. Da questo momento l'aggettivo mistico rimarrà legato a teologia e raramente sarà usato fuori da questo contesto. Inoltre proprio all'interno della teologia

Il tema di Babel

Pertanto ricollegandoci al senso religioso della parola, senso che deriva da Platone, comprendiamo che nella mistica si impongono come attori principali, la Divinità che trascende la nostra intelligenza, e l'essere umano in tensione verso quella, tensione conoscitiva, sostanziata di ombre e difficoltà ed espressa non sotto il segno della razionalità, ma attraverso metafore, immagini e simboli.

Con queste affermazioni il problema del linguaggio della mistica si iscrive nella tematica più ampia sulla presenza e sul valore del simbolo in filosofia, tema vastissimo e ampiamente trattato, che non possiamo certo affrontare in questa sede; vorremmo tuttavia sottolineare, ricordando quanto detto in precedenza, come il panorama odierno presenti una pluralità di percorsi, una molteplicità di metodologie, lontane da contrapposizioni dilanianti, sì che l'*humus* filosofico è costituito da una grande varietà cognitiva, irrorato da sotterranei ma profondi intrecci, arricchito da analogie e differenze, che prendono il nome di polisemanticità.

Anche in questo contesto tuttavia si possono consumare le differenze, operare esclusioni ed inclusioni tra chi – con intenzione dissacrante – considera il simbolo come il residuo di un segno da abbandonare una volta che sia stato decifrato, e chi invece concepisce il simbolo come riserva di senso, anzi come moltiplicatore di sensi, non sempre rispettati nel concetto.

Dichiariamo subito di volerci situare in questa seconda prospettiva, seguire quell'itinerario della filosofia contemporanea post-heideggeriana, che partendo proprio da una pluralità di costellazioni ermeneutiche, talvolta in conflitto tra di loro, privilegia il «linguaggio in festa», secondo la nota espressione di Paul Ricœur, cioè il linguaggio inteso come

mistica si farà una distinzione da parte di J. Gerson (1363-1429) tra aspetto pratico e prospettiva speculativa: «il primo è la conoscenza sperimentale di Dio, conoscenza nella oscurità per la quale sono sufficienti la fede e la carità. La seconda consiste in una riflessione dottrinale su tale conoscenza e presuppone un intelletto ben formato». (*Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, cit., p. 1215). A partire dal sec. XVII, teologia mistica sarà intesa in questo senso, mentre il primo è indicato con contemplazione, termine «equivoco» in quanto non esprime la conoscenza oscura e sperimentale di Dio, e da ciò nacquerò molte controversie. D'altra parte si estenderà molto il significato di teologia mistica, che venne a comprendere tutti i problemi della vita spirituale, confondendosi talvolta con la teologia ascetica. (Cfr., J. GERSON, *Teologia mistica*, a cura di M. Vannini, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992).

variazione immaginativa, portatore di una sovrabbondanza di senso, il linguaggio simbolico e mitico⁴.

All'universo chiuso dei segni, al linguaggio scientifico e della manipolazione odierna, alla razionalità univoca (o pensiero espressivo, come afferma Luigi Pareyson) si oppone il linguaggio o pensiero rivelativo, in cui il simbolo o la metafora non hanno la funzione di semplice tecnica stilistica, abbellimento puramente figurativo del discorso, bensì quella di un pensare più, una *poiesis* o produzione di nuovo.

La polisemia del linguaggio simbolico allora non va demitizzata, ma affrontata nel suo valore di aumento iconico, come sostiene François Dagognet, in quanto essa è cifra di un nuovo (o antico) modo di abitare il mondo, di guardare la realtà, e ne conseguirà altresì una ridefinizione del nostro rapporto con tale realtà stessa.

Anche sotto questa prospettiva la mistica femminile è particolarmente significativa, direi paradigmatica: le mistiche sostengono (forse seguendo un *topos* di modestia) l'incapacità a usare la parola 'maschile' e reclamano il diritto a inventare un linguaggio nuovo, inserendo con ciò la voce femminile («parole di suore di clausura, di devote, di recluse») nello spazio del sacro, oltre che in quello letterario⁵.

Vedremo più particolarmente come questo linguaggio sarà lingua delle passioni o della integrazione del corpo, «lingua totale, in cui il grido, le lacrime e il silenzio sanno penetrare in una sintassi nuova», per ora va sottolineato come la ricerca concettuale non abbia seguito il percorso del simbolo, e molto presto (già con Platone, nonostante il suo essere grande creatore di miti) nella speculazione si è creata una gerarchia gnoseologica che rispecchiava una gerarchia ontologica, per cui l'alternativa presente fin alle origini nel pensiero è quella fra il piano razionale (considerato vero) e il livello mitico-simbolico. La risposta a

⁴ «Invece di filtrare una sola dimensione di senso, il contesto ne lascia passare di più, anzi ne rafforza parecchie ed esse vanno avanti insieme, come i testi sovrapposti di un palinsesto. Allora si sprigiona la polisemia delle nostre parole. In questo modo la poesia lascia che tutti i valori semantici si rinforzino vicendevolmente. Allora la struttura di un discorso che permette a molteplici dimensioni di senso di realizzarsi insieme, giustifica anche più di una interpretazione. Insomma il linguaggio è in festa», P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Paris 1969 (trad. it. *Il Conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, p. 109).

⁵ REGNIER-BOHLER, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., p. 470.

un'alternativa impropria è stata poi paradigmatica per tutto il pensiero occidentale che ne è seguito: svuotamento progressivo del contenuto simbolico, suo appiattimento e integrazione nell'universale principio razionale, con un grado ontologico inferiore⁶.

La ri-lettura della mistica che qui si propone può essere l'occasione per ripartire dal patrimonio di senso rappresentato dai simboli, per attingere un linguaggio di grande forza immaginativa, un dire ricco e carico di significatività contro l'estenuazione formalistica del linguaggio filosofico dei nostri giorni.

La ricerca speculativa lungi dall'avvicinarsi ai simboli con l'ottica del pensiero razionale, o ottica del «disincanto», comprende come il «da pensare» (secondo la rilevante formula ricœuriana *le symbole donne à penser*) che il simbolo offre, è un dono di significanza, di fronte a cui la riflessione filosofica può iniziare una interpretazione creatrice e una comprensione, cioè una promozione di senso, che se rispetta l'enigma originale espresso nel simbolo, procede poi «nella piena responsabilità di un pensiero autonomo»⁷.

E ciò non sarebbe possibile se il simbolo fosse radicalmente estraneo al discorso filosofico, mentre da Husserl abbiamo appreso il concetto di *Sprachlichkeit* (linguisticità dell'esperienza del mondo), grazie a cui il simbolo, che vive nella dimensione della parola, si intreccia con la filosofia.

La mistica pertanto richiede una comprensione filosofica del simbolo, tale che lasci da parte ogni orientamento scientifico, psicologico e sociologico (approcci ontici), e corra invece la vertigine simbolica stessa, che scavi in quell'ambigua fusione di essere e sembrare, di identità e differenza, presente nel simbolo: il risultato sarà non solo la riabilitazione filosofica di quello, ma soprattutto la possibile risposta a certi interrogativi, la riattivazione di sensi nascosti, la ripresa di legami interrotti.

Ritornando allora all'universo mistico per penetrare ancora più in profondità, si può enucleare un'altra caratteristica: i mistici fanno una

⁶ È evidente in tali affermazioni l'influenza delle tesi di E. Fink, al quale rinviamo per quanto riguarda lo sfondo teoretico del nostro approccio. Per un'analisi più argomentata di questo tema si veda anche F. BREZZI, *A partire dal gioco*, Marietti, Genova 1992, in corso di stampa nuova edizione.

⁷ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960 (trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 325).

«esperienza» di Dio, esperienza interiore del divino che, come afferma L. Cognet⁸, è posta, specie dai mistici francesi su un piano metafisico estremamente elevato, essendo il problema dell'unità divina che trascende le essenze.

Da qui l'uso di termini superlativi: superessenziale, sovra-eminente, l'unione, che è il momento terminale della vita mistica, è vera fusione dell'essenza divina e dell'essenza umana, che si compie anche con l'assorbimento delle volontà, e se tale unione è avvertita con consapevolezza, è comunque espressa in maniera enigmatica, indefinibile razionalmente, molto spesso vissuta quale esperienza dolorosa e oscura, come ripete Giovanni della Croce riferendosi alla «notte orribile della contemplazione».

Se nelle pagine dei mistici emergono interrogativi melanconici sul valore della ragione, se si manifestano – intrecciate – l'attrazione per l'eterno e l'attenzione profonda alla corporeità e alla realtà umile e quotidiana, dal momento che la loro è una esperienza incarnata, si può concordare con J.L. Goré, quando definisce i mistici quali protagonisti di una avventura intellettuale intesa come unione di esperienza estetica ed esperienza spirituale (con forte accentuazione degli elementi di instabilità, miseria, labilità umana) più che costruttori di una filosofia astratta: simili ai pianisti, c'è in loro precisione e mistero, in altre parole, poesia⁹.

Oltre l'esaltazione del sentimento sulla ragione (e alcuni studiosi hanno parlato di una riflessione superata, cioè di una rinuncia alla riflessione, come vedremo) si deve anche cogliere come sia sorpassata una filosofia meramente intellettualistica, e ciò acquista risonanza etica, e il problema della riflessione diventa incertezza sulla propria esistenza, incognita che molte mistiche esprimono in maniera paradigmatica.

Filosofia e mistica: il metodo fenomenologico

Ugualmente aporetico è il problema metodologico: come studiare un'esperienza che si pone alle frontiere della filosofia e del linguaggio?

⁸ L. COGNET, *Crepuscule des Mistiques*, Desclée & Co., Tournai 1958, p. 35.

⁹ J.L. GORÉ, *L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité*, PUF, Paris 1957, p. 158. L'autrice si riferisce in particolare al misticismo dei secoli XVI-XVII.

Innanzitutto ribadendo la complessità della mistica, ne consegue uno studio molteplice, che affronti queste tematiche sotto diverse prospettive; numerosi, infatti, sono gli itinerari teoretici: psicologia e sociologia della mistica, filosofia della mistica, teologia, percorsi tutti necessari e insostituibili, dei quali va confermata in via pregiudiziale la complementarietà, poiché nessun approccio può escludere gli altri.

In particolare riteniamo che ciò valga proprio per la comprensione filosofica, che si deve porre in rapporto di circolarità ermeneutica nei confronti delle diverse discipline. In altre parole la filosofia accetterà gli esiti delle scienze umane e li elaborerà con le sue metodologie.

La ricerca filosofica che tenta la comprensione della mistica è innanzitutto una filosofia della religione e che come tale ha dovuto superare le aporie e le difficoltà proprie al suo stesso oggetto e al suo metodo¹⁰.

Filosofia che situa la mistica all'interno dell'esperienza religiosa già costituita con lo scopo di coglierne e comprendere la significatività e intenzionalità delle sue testimonianze; nel nostro secolo un utile contributo a tale studio filosofico della mistica è arrivato dalla fenomenologia e in particolare da due filosofe Edith Stein e Gerda Walter. Non possiamo affrontare la questione delle varie soluzioni date all'interno della scuola di Husserl al rapporto tra filosofia e religione, ma ricordiamo solo come in relazione a tali due studiose si possa affermare:

«l'emergenza delle questioni religiose, l'importanza data al tema del divino e alla tradizione della fede cristiana contraddistinguono le loro analisi [...]. La complessità dei loro percorsi, la serietà dei loro approcci fanno costatare che non si tratta di adesione passiva a una tradizione dalla quale non si vuole o non si sa come liberarsi; al contrario, addirittura, è la scoperta della non eliminabilità del suo valore»¹¹.

¹⁰ Ho affrontato spesso questo tema: cfr. *Inquieta limina*, Anicia, Roma 1992, pp. 89-106 e più recentemente in: *Piccolo manuale di Etica*, Donzelli editore, Roma 2012; *Critica e Convinzione, la filosofia della religione di Paul Ricœur*, in *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, a cura di M. Agis Villaverde, C. Balinas Fernandez, F. Henriques, J. Ríos Vicente, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2005, pp. 209-228; *Religione e laicità*, in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di A. Ales Bello e O. Grasso, Mimesis, Milano 2010, pp. 103-124.

¹¹ A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano*, Città Nuova editrice, Roma 1992, p. 155.

Vorremmo tuttavia rilevare alcune peculiarità della fenomenologia nel contesto che ora ci interessa: in primo luogo non è senza significato che in questa scuola si ritrovino tante donne che esercitano la filosofia, quasi che il metodo proposto da Husserl sia maggiormente disponibile ad accettare un contributo femminile¹²; in secondo luogo proprio due fenomenologhe si sono interessate al vissuto mistico, (fenomeno che più di altri ha coinvolto figure femminili), considerandolo come oggetto filosofico, *Sache*, al pari di altri.

La Stein, segnata profondamente dalla conversione al Cristianesimo e dopo essere entrata nel Carmelo, affronta questo tema studiando le testimonianze dei grandi mistici del suo ordine, come Giovanni della Croce e Teresa di Avila, e forse personalmente toccata da tale esperienza: se per lei la mistica rappresenta un modo per colmare l'abisso che separa essere umano e Dio, insieme insiste sulla sua paradossalità: esperienza ineffabile eppure comunicata dal mistico in linguaggio poetico, illuminazione e fuoco divorante, gioia e disperazione, individualità e partecipazione universale: «un'intima presa di contatto e un'esperienza di Dio [...] conoscenza oscura e amorosa, in cui l'anima viene sfiorata da Dio – bocca a bocca, sostanza a sostanza»¹³.

Concordando con quegli spiriti magni sulle diverse modalità dell'unione con Dio, la Stein, sulle loro tracce parla dell'«unione trasformante, divinizzante, che si realizza tramite l'amor perfetto».

A sua volta per Gerda Walter, come appare chiaramente nella sua opera *La fenomenologia della mistica*¹⁴ (scritta nel 1923, ma poi rielaborata in una stesura definitiva nel 1955), la mistica rappresenta l'approdo ultimo, dopo esperienze molto diverse e lontane, come l'impegno politico e sociale di estrazione marxista, cioè in un contesto di ateismo dichiarato quale era quello della sua famiglia, attraverso la parapsicologia che la

¹² È questa la tesi del libro di Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., che avventurandosi nel territorio (familiare per i suoi studi) della fenomenologia segue in particolare gli itinerari paralleli, ma non identici, di tre pensatrici della scuola husserliana, ripercorre con grande acutezza le analisi complementari, talvolta «corrispondenti» e cariche di suggestive risonanze, di tre studiose, fino a qualche anno fa considerate minori, almeno in Italia: Edith Stein, Hedvige Conrad Martius e Gerda Walter.

¹³ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, Ed. Nauwelaerts, Louvain 1950 (trad. it. *Scientia Crucis*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1982, p. 142).

¹⁴ G. WALTER, *Phanomenologie der Mystik*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1950.

conduce ad aprirsi a dimensioni più profonde di spiritualità e poi al religioso vero e proprio.

Superando i pregiudizi che escludono la mistica da ogni comprensione, l'autrice ritiene invece possibile una descrizione dei vissuti dell'esperienza mistica: vissuti nei quali emerge pur in modo imperfetto la reale «datità» di Dio e nei quali c'è una sua diretta «manifestazione», «rivelazione», «apparizione».

In particolare poi Gerda Walter, come Edith Stein, ritiene l'essere umano costituito di essenza spirituale, psichica e corporea (*geistig-seelich-leiblich*) e quando avviene l'esperienza mistica l'io «non si identifica con nessuno dei momenti indicati come corpo, anima, spirito e con lo stesso inconscio, piuttosto si delinea come punto di attualizzazione della coscienza, e tale punto emergerebbe proprio dall'esperienza dell'abbandono»¹⁵.

L'*unio mystica* pertanto ha come caratteristica peculiare non l'identità fra l'io e Dio, ma una temporanea indistinguibile unità, senza annullamento dell'essere umano nella sua creaturalità.

Studiare la mistica seguendo le indicazioni della fenomenologia husserliana, e in particolare delle studiose sopra ricordate, significa allora cogliere l'esperienza mistica nel suo vissuto senza sovrapposizioni intellettualistiche¹⁶.

Le due filosofe concludono rilevando come nell'esperienza mistica emerga una sensibilità particolare, forse più frequente nelle donne, nelle quali non si riscontra la chiusura autosufficiente dell'io, né la pretesa di tutto spiegare con l'intelletto.

La Donna e l'esperienza mistica: Die Andere Offenbarung

Nel complesso contesto di una ragione sistematica in crisi, di cui si è detto, hanno fatto irruzione saperi altri, tra cui la riflessione femminile

¹⁵ *Ibid.*, pp. 138-141.

¹⁶ «(Si tratta di) esaminare i problemi, le questioni, cercando di individuare ciò che è essenziale e significativo con la consapevolezza che ciò sia rintracciabile attraverso una visione intuitiva e diretta» (A. ALES BELLO, *Mistica e femminilità nell'opera di E. Stein*, in «Rivista di ascetica e mistica», n. 1, 1993, pp. 43-55).

o pensiero della differenza sessuale, una speculazione che, partendo anch'essa dalla critica alla *ratio* occidentale, ha aperto una strada e mostrato il campo di una riflessione nuova.

Non possiamo affrontare in maniera adeguata il problema dell'irruzione del femminismo in filosofia, ma tracciamo solo le coordinate che ora interessano: se è vero che la filosofia non è né maschile, né femminile, che i grandi problemi filosofici sono i quesiti che l'essere umano si pone al di là delle differenze sessuali, è innegabile che la filosofia femminile del Novecento abbia offerto una problematizzazione diversa.

Filosofia femminile ovvero pensiero pensato da donne che colgono il punto di partenza della esperienza pratica e teoretica nella loro identità personale, e si interrogano quindi su una possibile specificità femminile di filosofare per rimettere in discussione i concetti tradizionali di razionalità e di soggetto, di struttura univoca della verità, di linguaggio, di storia e di etica.

Il pensiero femminile, cifra di quella stessa crisi (e non solo di quella, ma anche del Cogito cartesiano, incapace di cogliere l'altro)¹⁷ propone soluzioni o possibili percorsi: un sapere nuovo, un parlare diverso, una riflessione in precario equilibrio tra un dire e un detto, tra parola e silenzio. Contro la ragione totalitaria si è mostrata la ragione frammentaria, inquieta, balbettante, critica e discontinua, da sempre trattenuta nei silenzi o nelle pieghe nascoste del Sapere, ma presente nel mito e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia, ragione che parla delle donne e pone inquietanti domande.

In particolare nel nostro intento di indagare l'esperienza mistica, dobbiamo interrogarci sul rapporto della donna con la teologia, o con la riflessione religiosa in genere: mutuando un'espressione di Adriana

¹⁷ Ho trattato più ampiamente questo tema in: F. BREZZI, *Esuli figlie di Eva: filosofia della differenza e teologia*, in *Non contristate lo spirito*, a cura di M. Perroni, Il segno dei Gabrielli editori, Verona 2007, pp. 45-74; *Nelle radici e nelle vette*, in *Di un altro genere: etica al femminile*, a cura di P. Ricci Sindoni e C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 145-161; *Donne e religione, Parole chiave*, in *Babele e dintorni*, a cura di P. Corvo e R.E. Valencia, Mauro Pagliai editore, Firenze 2008 (Religion and Society), pp. 57-69; *Etty Hillesum, an "Atypical Mystic"*, in *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, ed. by K. Smelik, R. van den Brandt and M.G.S. Coetsier, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 173-190; *Cristianesimo, modernità e prospettive di genere*, in *La Modernità e i mondi cristiani*, a cura di R. Morozzo della Rocca, il Mulino, Bologna 2010, pp. 93-112.

Valerio¹⁸, si può affermare che la donna rappresenta una inquietudine teologica.

La teologia, infatti, concepita quale *intellectus fidei*, cioè indagine razionale sulla fede, in cui la ragione presenta caratteristiche logico formali, ha comunemente escluso la donna dal proprio ambito, lasciandole tuttavia possibilità di manifestazione nell'universo sommerso delle esperienze religiose; in quel «sapere» su Dio che comprende il linguaggio e il sapere simbolico, poetico, il sapere-sentire, cioè la valorizzazione delle intuizioni e delle concrete esistenze religiose, e qui ritroviamo la presenza delle mistiche, o le madri spirituali nel Rinascimento, molto spesso le eretiche.

L'inquietudine generata da tale accostamento (donne e riflessione religiosa) si manifesta soprattutto a un livello contenutistico e teoretico, poiché si tratta di inserirsi in un ambito già consolidato dalla tradizione, retto da una concettualizzazione precisa.

Come è stato affermato le donne non devono «ripensare semplicemente» la filosofia e la teologia, ma partecipare a una nuova creazione, abbandonare il linguaggio e le immagini statiche della teologia consolidata per esprimere «a different heaven and earth», come suggestivamente suggerisce Sheila Collins¹⁹.

Non posso trattare ampiamente questo tema, vorrei unicamente evidenziare come quella che viene definita, talvolta non troppo benevolmente, la sfida delle donne alla teologia abbia precise caratteristiche. Innanzi tutto si tratta di una riflessione critica e di protesta, di reazione a una elaborazione teologica unilaterale, patriarcale, cioè androcentrica e sessista²⁰.

Dall'insoddisfazione delle donne, «esuli figlie di Eva», che non si ritrovano nella dottrina tramandata nasce un pensiero teologico altro, il cui proposito è di riorganizzare l'antropologia cristiana: la relazione uomo-Dio, deve trattare anche del rapporto uomo-donna e donna-Dio.

In secondo luogo (e derivato dal primo punto) tale riflessione conferisce grande importanza alla storicità della sua stessa indagine, spingendo sullo sfondo gli universali (Uomo o Donna) e portando in primo piano i

¹⁸ A. VALERIO, *Introduzione* a M.T. CHENU, R. GIBELLINI, *Donne e teologia*, Queriniana, Brescia 1988.

¹⁹ S. COLLINS, *A Different Heaven and Earth*, The Judson Press, Valley Forge (Pa) 1974.

²⁰ CHENU, GIBELLINI, *Donne e teologia*, cit., p. 21.

contesti concreti, i segni dei tempi, in particolare il movimento di liberazione delle donne, chiedendosi come ha detto R. Reuther «in che senso la storia della salvezza è stata una *his-story* e non una *her-story*», e proponendosi pertanto di riscoprire le proprie radici, in certi testi, che non sono muti su queste tematiche, come per esempio l'essere umano creato al plurale, (*Gen 1, 27*), ma solo complessi e infinitamente ricchi, sì che è necessaria un'opera di recupero di ciò che è stato rimosso.

In questo senso una ulteriore caratteristica di tale riflessione che il pensiero femminile compie sul dato religioso è quella di proporsi come riflessione interrogante, questionante, più che dispensatrice di verità.

Da quanto brevemente delineato, si evince come tale riflessione sia una sfida ai metodi tradizionali di riflessione religiosa, una alternativa teologica, che vive una difficile situazione di confine, poiché usa strumenti, linguaggi, concetti e simboli di una tradizione che, di fatto, ha negato le donne come soggetti, e quindi cerca di ri-creare strumenti, concetti, linguaggi nuovi, soprattutto formulare inedite domande, dal momento che finora quelle riguardanti le donne sono state non-domande, o domande sulle non persone, focalizzando, come afferma M. Daly i non-dati delle non-vite delle donne.

E questo è tanto più significativo in riferimento al nostro ambito specifico, la mistica, si può sottolineare, infatti, come il ruolo femminile non sia marginale fin dal tardo Medio Evo, e via via nei secoli seguenti, come sostiene Adriana Valerio:

«dal XIII secolo le donne compaiono sulla scena storica in veste insolita che non passò inosservata. Le inquietudini del tempo le vedono protagoniste in un impegno di riforma religiosa che investe sia l'aspetto personale che ecclesiale. Le fonti attestano la visibilità delle donne. Esse sentono l'esigenza insopprimibile di prendere la parola, le loro esperienze escono dal silenzio, sovente attraverso la testimonianza maschile, ma a volte nei modi tipici della scrittura femminile, che per l'Italia proprio nell'Umanesimo conoscerà le maggiori espressioni.

Tutte costituiscono *Die Andere Offenbarung*, un modo altro di sentire la rivelazione, la lettura femminile dell'esperienza di fede, la capacità delle donne di «vedere la verità», di essere dunque profetesse, fuori o al margine dei circuiti accademici»²¹.

²¹ A. VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, in «Rassegna di teologia», 35, 1994, pp. 713-731, 716.

Donne emarginate o ascoltate?

Il grande fervore di ricerche suscitato dalla riscoperta del femminile ha consentito di aprire spaccati nuovi, portare alla luce il rimosso, ritrovare tracce forse esili, ma alternative, che compongono di tali periodi un quadro non monolitico, specie in riferimento alla fine del XIV secolo. Alle visioni ricche e complesse di periodi storici presentati in maniera monocromatica, si aggiungono interrogativi inediti, ma sempre sotto il segno dell'ambivalenza che qui riassumiamo: innanzi tutto le donne erano emarginate o ascoltate?

In linea generale si può affermare che il giudizio storiografico ormai unanimemente delinea dalla fine del 1300 in poi come un'epoca di incredibili risvegli e cambiamenti che ebbero effetti sulle esperienze e sulla posizione della donna²².

Da un lato essa è dominata dall'ideologia maschile, sottomessa alle consuetudini cittadine codificate fin dal XII e XIII secolo, consuetudini che si riassumevano nella «tutela» delle donne da parte degli uomini; dall'altro, specie a partire dal XIII secolo, in un tempo di tribolazione e di crisi, carico di ansie di rinnovamento e di richieste profetiche, molte donne prendono la «penna e la pergamena» e assumono in prima persona un ruolo non più marginale partecipando agli eventi spirituali e intellettuali.

Cifra considerevole di questo «esserci in prima persona» si può rinvenire nella scelta di rimanere allo stato laicale, per esempio in Angela da Foligno, in Umiliana Cerchi, Margherita da Cortona, Vanna da Orvieto, ecc., su cui torneremo tra poco.

Esserci in prima persona in un percorso di spiritualità femminile che non intraprende la rigida vita claustrale, ma indica una strada più autonoma, fortemente intessuta di esperienza estatica e caritativa, come è noto.

Ancora sotto il segno dell'ambivalenza, va rilevato come negli ultimi tre secoli del Medio Evo il numero delle donne canonizzate sia

²² «Le donne conquistarono spazi di libertà, ma tali innovazioni nell'ambito culturale e religioso, generarono un fenomeno di opposizione e di rifiuto da parte del mondo maschile e il conflitto intorno al valore (e alla posizione sociale) delle donne, la *querelle des femmes*, non cesserà più, nemmeno nei secoli bui della caccia alle streghe» (C. OPITZ, *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medio Evo*, in *Storia delle donne*, cit., p. 394).

elevatissimo, né mai sarà superiore a quello allora registrato: «fino ad un quarto di tutti i nuovi santi furono in quest'epoca di sesso femminile – una gran parte di essi addirittura mogli e madri. Mai prima, né dopo le donne poterono sentirsi parte di un mondo di credenti e di santi così femminilizzati, pur se la loro esclusione dal servir messa e dai sacramenti, almeno all'interno della Chiesa ufficiale, non fu mai messa seriamente in discussione»²³.

D'altra parte, la religiosità femminile si caratterizza sotto forma di mistica e di profezia, forme speculari accumulate dalla libertà di Parola nei confronti della chiesa gerarchica, espressioni di una messa in crisi della mediazione maschile nel rapporto con il sacro, per cui nasceranno insofferenze e timori che, sfoceranno nella caccia alle streghe²⁴.

Se in un testo famoso la storica americana Joan Kelly Gadol si chiedeva se le donne abbiano avuto un Rinascimento e rispondeva in maniera negativa²⁵, noi oggi possiamo forse aggiungere che se le donne non ottennero, come è stato rilevato, grandi risultati di miglioramento sul piano del loro *status* istituzionale e i progressi raggiunti furono sempre fragili e vulnerabili, tuttavia dalla fine del Medio Evo inizia un periodo di rivolgimenti e aperture, in cui le donne si avvantaggiarono di una maggiore mobilità sociale, sfruttarono le innovazioni tecniche, per esempio nei lavori domestici, e soprattutto godettero di qualche vantaggio nell'ambito culturale e religioso.

Collegato per molti versi con quanto già affermato, è un altro aspetto indicativo, quello del controverso rapporto donne-cultura, che si iscrive ancora una alternativa: monache o laiche?

Da un lato alle donne erano precluse le scuole, e va ricordato come intorno al XII secolo queste hanno il loro inizio, che culminerà con l'istituzione delle Università, preclusione dovuta al fatto che l'esistenza dello studente medievale era una vita nomade, slegata da qualsiasi struttura, sia familiare che monastica, con libertà di rapporti, abbastanza inusuali, tali che le autorità ecclesiastiche la censuravano come dissoluta, e le (poche) donne che la conducevano erano paragonate alle meretrici.

²³ *Ibid.*, p. 392.

²⁴ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit., p. 721.

²⁵ J. KELLY GADOL, *Did Women Have a Renaissance?*, in *Becoming Visible. Women in European History*, a cura di R. Bridenthal e C. Koonz, Houghton Mifflin, Boston 1977.

Se la convinzione generale ritiene la donna che si istruisce una donna che evade, le uniche forme di istruzione sono legate all'impegno di autodidatte o sono conquiste tardive dell'età adulta.

D'altro lato, pertanto, l'unico modo per le donne di accedere al sapere era all'interno di ordini monastici: l'educazione, l'istruzione come elemento di emancipazione può realizzarsi nell'ambito religioso, nel quale troviamo ben presto donne colte e preparate teologicamente e talvolta con posizioni di grande prestigio nei monasteri²⁶. Si pensi a Ildegarda di Bingen, badessa, oppure a Elisabetta di Schonau, delle quali una testimonianza coeva afferma: «allora, Dio manifestò il suo potere attraverso la mediazione del sesso debole in queste converse che egli colmò di spirito profetico», affermazione questa che ripropone il luogo comune secondo cui l'unica competenza riconosciuta alle donne nell'ambito del sacro era l'ispirazione diretta dello Spirito Santo. Laddove noi oggi sappiamo molto di più sulle conoscenze enciclopediche di Ildegarda, «appartenente ad un'epoca di globalità ancora indissociata: essa è ad un tempo naturalista, medico, poeta, musicista, teologo. Le sue visioni comprendono la storia naturale e la storia sacra, la cosmologia e l'escatologia»²⁷, conoscenze che Ildegarda raggiunse entrando in convento a otto anni.

Emancipazione religiosa femminile, si è detto, e nel secolo XIII si assiste, altresì, alla nascita di comunità religiose laiche come le beghine, fenomeno che si dilaterà in tutta Europa, e continuerà nei secoli successivi, costituendo una novità di grande fecondità. Non possiamo ora affrontare come meriterebbe questo tema, ricordiamo solo che il beghinaggio rappresentò l'unione della vita mistica e della vita secolare senza mediazioni, in altre parole la santificazione della vita in comune intrecciata con un percorso di alta mistica espressa da alcune donne laiche.

²⁶ È condivisibile quanto afferma Rollet: «sono proprio delle carriere femminili quelle che la Chiesa offre ora alle sue figlie che hanno pronunciato i voti tradizionali» (H. ROLLET, *La condition de la femme dans l'Eglise*, Fayard, Paris 1975).

²⁷ EPINEY-BURGARD, ZUM BRUNN, *Le poëtesse di Dio*, cit., p. 10. Se Ildegarda si autodefiniva «indocta mulier», in realtà conosceva i testi latini della Vulgata e i Padri latini, nonché i filosofi latini come Cicerone e Lucano, era informata sui fermenti del suo tempo in ambito teologico, in quanto era in corrispondenza con i dotti delle scuole di Chartres e di San Vittore, infine con l'osservazione personale della natura acquisì una vasta conoscenza scientifica.

Il quadro non sarebbe completo se non si ricordasse un'ultima alternativa: si è detto sopra come la donna rappresenti una inquietudine teologica e ciò maggiormente si avverte nel tardo Medio Evo che è un'età di crisi religiose, di grandi incertezze e tragiche lacerazioni; da qui una sorta di esasperazione del sentimento religioso, un'ansia di sicurezza che trova sfogo in attese apocalittiche e nella fede nei tanti profeti che fanno risuonare dappertutto in Europa la loro parola ispirata²⁸.

In questo contesto ritroviamo un'ambivalenza importante per il nostro tema, un interrogativo sull'esperienza estatica femminile: sante o eretiche, mistiche o visionarie?

Problema di difficile soluzione, poiché proprio nei confronti delle donne l'atteggiamento è ambiguo: se talvolta si riconoscono le qualità profetiche, più spesso si attribuiscono loro qualità stregonesche, e con frequenza le mistiche e le streghe usano gli stessi mezzi espressivi, anche se diversa è l'ispirazione.

Per necessità di sintetizzare fissiamo alcuni punti fermi: in primo luogo, non a caso fin dal Medio Evo e via via nei secoli seguenti, che videro i grandi processi per stregoneria e i fenomeni di esorcismi di massa, si è stabilito questo legame tra stregoneria e femminilità, nei due aspetti della strega e della posseduta, la prima, esempio della potenza diabolica della donna, l'altra della sua debolezza; da qui, in seconda istanza, deriva la preoccupazione e la necessità di trovare regole salde e utili per il discernimento (*Probatio spirituum*, che secondo il V Concilio Lateranense era affidata a tre o quattro uomini «dotti e gravi»), poiché l'esperienza estatica femminile metteva in crisi la mediazione



²⁸ G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 61-114, 101. Sull'argomento si veda: *Parole ispirée et pouvoirs charismatiques*, in «Melanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps moderne», 98, 1986, pp. 7-327.

giuridica maschile nel rapporto con il sacro²⁹. Per esempio, da un lato, Jean Gerson (m. 1429) ammonisce a non prestare fede alle «donniciuole visionarie», che si atteggiano a consigliere del Papa; dall'altra il francescano Lamprecht di Regensburg (fine secolo XIII), constatando meravigliato che anche le donne si pronunciano su questioni teologiche, anzi sembrano più a loro agio degli uomini, pure specialisti, ricorreva all'argomento che la donna, «più rapidamente accesa dal suo dolce cuore, dalla sua minore forza di volontà e dalla sua pia semplicità, al punto che la sua ricerca di Dio può meglio comprendere la saggezza del Cielo di quanto non possa farlo un uomo duro, poco adatto a simile scopo».

Si può quindi affermare che il discernimento tra donne toccate dalla grazia mistica e semplici visionarie era complesso e le difficoltà accresciute dagli allusivi resoconti di tali esperienze; comunque è certo che se le protagoniste stesse sono riluttanti a narrare, sia per pudore che per problema di linguaggio (di fronte a Maddalena de' Pazzi (p.e.) le consorelle che avevano il compito di trascrivere dichiarano più volte di non capire), a partire dalla metà del XIII secolo sono numerosi i resoconti di mistiche, o le confessioni di visionarie, ma il risultato spesso è una generale diffidenza verso il femminile. Emergeva sia un dubbio religioso in senso stretto, per cui le rivelazioni divine, le estasi etc., delle donne sono soggette a controllo o «spiegazione» da parte dei religiosi; sia come sospetto di tipo medico, per cui le esperienze soprannaturali o fuori del comune saranno ricondotte a malattie tipicamente femminili, come la malinconia, gli umori o la malizia stessa³⁰.

Tuttavia più in profondità va rilevato come tale ambiguità, sia vissuta tale solo dal giudizio maschile: per le donne, infatti, la parola di Dio a loro diretta, l'essere recipiente dello Spirito Santo, come affermava Ildegarda di Bingen (e dopo di lei tante mistiche), rappresentò l'unica via

²⁹ Cfr., P. DINZELBACHER, *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo Medioevo*, in *Finzione e santità*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

³⁰ Interessanti a questo proposito gli studi di M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, Sansoni, Firenze 1984, in cui prende in esame la mistica del Seicento francese: mistica come forma di conoscenza autonoma rispetto a quella filosofica, teologica o scientifica. E ciò sia sul piano del linguaggio che su quello antropologico, analizzato in un altro testo: *L'anatomia dell'anima da Francesco di Sales a Fénelon*, il Mulino, Bologna 1991. In particolare poi M. Bergamo ha curato la pubblicazione delle lettere di LOUISE DU NÉANT, *Il trionfo delle umiliazioni*, Marsilio, Venezia 1994.

di un possibile discorso religioso, che trovava rispondenza nei credenti, confusi dalla crisi del Papato³¹.

Da qui il carattere destabilizzante che tali profetesse assumono nei confronti dell'assetto ecclesiastico, come si manifesta nell'ambivalenza di fronte alle esperienze estatiche, che troviamo in una stessa persona, il ricordato sempre Gerson, diffidente e ostile ad accettare le rivelazioni di Brigida (poi riconosciuta come una *auctoritas*), mentre era entusiasta di Giovanna d'Arco, la sibilla francica, dopo poco mandata al rogo³².

In secondo luogo poi tale «magistero profetico visionario» rappresenta una tappa nel cammino di affermazione di quella *parrhesia*, libertà di parola che, unita e intrecciata con la cura di sé (relazione quindi di *logos* e *bios*) ancora oggi è considerata il momento essenziale sul cammino della propria autorealizzazione.

Per quanto riguarda le mistiche sembra possibile cogliere tale congiuntura in due punti: da un lato, l'anima cede unicamente a Dio, solo determinante è questo legame, la verità risiede nella libertà interiore (*autarkéia*). Come sostiene Angela Putino: «l'esperienza delle prime comunità cristiane, quella delle tradizioni catare e dell'amor cortese e poi quella delle beghine, così centrali per tutta la cultura dell'occidente, stanno forse ad indicare che voci e scritture di donne si sono sempre sbilanciate verso quei passaggi che conducono dalla rottura di codici ai processi di soggettivazione»³³.

Carattere destabilizzante, *parrhesia*, provocazioni sovversive in alcune, in una parola inquietudini che allarmano le istituzioni, purtroppo la storia dei secoli seguenti (XIV e XV) vide protagonista l'Inquisizione, i roghi e la controriforma rappresenta una cesura; la voce di donna fu progressivamente fatta tacere, o quantomeno limitata, cercando di canalizzare quelle energie creatrici nell'ambito dell'ortodossia, tuttavia: «la normalizzazione tridentina non stronca del tutto l'espandersi della coscienza critica della

³¹ In questo contesto va ricordato il rilievo politico di certe figure femminili come Caterina da Siena, Brigitta di Svezia, e Angela da Foligno con le loro varie lettere. Altre figure sono analizzate in G. ZARRI, *Le sante vive*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

³² In riferimento alla ricca fioritura dell'ambiente umbro mentre Margherita da Cortona fu riconosciuta santa, Angela da Foligno solo beata.

³³ A. PUTINO, *La cura di sé*, in DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, a cura di C. Zamboni, Liguori, Napoli 1996, p. 151.

Il tema di Babel

donna che nella esperienza delle profetesse aveva trovato linfa vitale»³⁴.

Volgendoci allo specifico contenuto filosofico-teologico si deve evidenziare, come afferma Adriana Valerio, il contributo alla teologia sapienziale di forte stampo biblico da parte di queste donne che, attraverso esperienze estatiche e creative «maturano una diversa sensibilità religiosa, elaborano nuove verbalizzazioni di Dio».

Al di là della dichiarata ignoranza, spesso tale pensiero femminile esprime all'interno della trama biblica un rapporto intenso, familiare e fondante con la Scrittura:

«il radicamento nella Scrittura diventa per queste donne criterio di soggettività, drammatico itinerario in cerca di identità, di unità e rinnovamento interiore... (è) il costruirsi della soggettività femminile, dell'io persona, di un io donna»³⁵.

Vorremmo aggiungere che molte di queste mistiche, come accennato, con i loro scritti si proposero anche di riformare la chiesa del loro tempo, dilaniata da scismi, simonia, in genere sprofondata in una grave decadenza; se la più nota è Caterina da Siena, anche altre sono efficaci al riguardo: Angela da Foligno esercitò non solo influenza su un cenacolo spirituale che si formò intorno a lei, ma ebbe funzione moderatrice nelle controversie interne ai francescani; Maddalena si de Pazzi agì nella Firenze ancora turbata dalla predicazione del Savonarola, e «chiamata all'opera della *renovatione* della Chiesa», indirizzò dodici lettere al

³⁴ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit. Più duro il giudizio di C. Opitz: «Mentre Brigitta di Svezia e Caterina da Siena si tennero accuratamente al coperto e cercarono la protezione della curia e dell'organizzazione monastica, potendo trasmettere le loro idee teologiche e politiche alle persone interessate, in modo parzialmente soddisfacente, nel corso del secolo XV crebbe l'insofferenza verso la 'ricerca femminile del miracolo [...]. Sempre più donne vennero smascherate come 'false profetesse' e a Roma si negò la canonizzazione a mistiche visionarie generalmente già venerate come sante [...]; alla fine del Medio Evo ci si avvicinò insieme alla estinzione del prestigio e della santità femminili [...], non potevano (le mistiche) essere forse ispirate anche dal diavolo o addirittura da esso penetrate?» (OPITZ, *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medio Evo*, cit., p. 393).

³⁵ A. Valerio, inoltre, ricorda come agli uomini di chiesa che si reputavano i soli competenti a interpretare la Sacra Scrittura si affiancano queste donne che portano un profondo apprendimento di essa: e tale assimilazione si ritrova non solo nelle mistiche, ma anche in numerose letterate ed erudite (*L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit., p. 727).

papa Sisto V, ai cardinali e ecclesiastici del tempo.

La loro opera fu essenzialmente volta a evitare quell'inaridimento intellettuale, che contrapponendo dottrina e vita aveva generato la decadenza; proprio Caterina da Siena distingue una dottrina relegata a livello dell'intelletto e una dottrina realmente vissuta, che consente di innalzarsi a una conoscenza superiore, costitutiva dell'essere: conoscenza questa che non fu presente in primo piano, ma appunto nascosta nei silenzi dei monasteri, occultata o condannata dalla ragione maschile.

Conclusioni

Se con Claudio Leonardi affermiamo che «più dell'uomo la donna conserva (ancora per poco a voce alta, poi sempre più nascostamente) il linguaggio mistico, un linguaggio storicamente impotente, e lascia agli uomini il linguaggio della teologia e del potere»³⁶, al termine di questo percorso ermeneutico possiamo riprendere le fila di una tessitura complessa, anche nel tentativo di rispondere agli interrogativi iniziali sulla presenza della donna nell'ambito del religioso.

La comprensione filosofica può correre il rischio (il 'bel rischio' diceva Platone) di comprendere l'esperienza religiosa mistica, ma il termine esperienza, come è noto, è complesso e polisemico: vari autori hanno parlato ora di esperienza immediata o vissuta, ora di esperienza come contatto conoscitivo di un soggetto di fronte ad un oggetto, noi privilegiamo il significato contenuto nell'etimologia del vocabolo tedesco, *Erfahrung*, quale viaggio, in particolare l'itinerario di queste mistiche in territori sconosciuti, nei quali si attua l'interazione tra lo schiudersi di una realtà, un'offerta di senso, e la risposta del soggetto stesso, che compie il viaggio con tutto il suo bagaglio di ricordi, sensazioni, passioni, progetti e desideri.

Trattandosi poi di donne, generalmente lontane ed escluse dal dire ufficiale, che hanno raggiunto il graduale affermarsi di una «parola

³⁶ C. LEONARDI, *Introduzione a Il Cristo. Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Mondadori, Milano 1992. Si veda anche C. LEONARDI, G. POZZI, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988.

Il tema di Babel

ascoltata», il viaggio è diventato un cammino di progressiva autoconoscenza, di tensione alla ricerca di se stesse, anche se questa può sembrare un'affermazione paradossale, dal momento che molte mistiche esaltano l'annientamento dell'io, la passività, lo spossessamento o annullamento della propria individualità, e attuano sottili pratiche di disinteresse, di squalificazione della presenza, o perdita di sé, per annullarsi e fondersi nell'assenza.

A nostro parere si deve portare in primo piano, come pure in un contesto carico di ambivalenze e di specchi prospettici, la donna è un soggetto in tensione, sempre tesa nello sforzo di conoscersi e riconoscersi. Il viaggio può anche essere un'avventura senza direzioni in precedenza tracciate e senza certezze, se non la scoperta dell'alterità, di un Altro Soggetto, la cui differenza si impone come epifania. La trama e l'ordito finale possono essere delineati, si è accennato, come quella *parrhesia*, analizzata da Foucault, un parlare e pensare libero, che si costituisce dopo una azione di «taglio» con i saperi codificati, creando nuovi punti di appoggio; per la mistica femminile, tale esperienza è anche il recupero dell'interiorità, il superamento di un silenzio, l'affermazione di una vocazione, l'affrancato scorrere dei propri sentimenti.

Qui la nostra seconda notazione conclusiva: se le immagini e le emozioni costruiscono l'identità interiore, lo spazio interno, da cui poi il loro libero fluire in quello esterno, in una parola scritta, parola poliedrica, ora dura e aspra, ora dolcissima, questa diventa espressione di una capacità speculativa sottile e inquieta.

Se si può considerare superata, infatti, l'affermazione che vedeva negli scritti delle mistiche solo l'espressione dell'emotività e passionalità, appunto femminile, nondimeno va maggiormente delineato in cosa consista quello che abbiamo definito *die Andere Offenbarung*, pur rifiutando di considerare il femminile un apriori incontrovertibile. Le voci di donna che da Angela da Foligno in poi, passando attraverso Matilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Giuliana di Norwich, fino a Maddalena de' Pazzi (solo per citarne alcune) si sentono risuonare, sono espressione di una crisi, o di una ambiguità perenne intorno alla comprensione di Dio: attraverso queste pagine emerge una voce sottile o forte, gemito o gioia, riso o pianto, singhiozzo o grido, sempre un

verbo nuovo che vince un silenzio imposto.

Espressione di una ambiguità perenne intorno alla conoscenza di Dio, tentativo di esprimere l'inesprimibile, quell'esperienza interiore, che è l'esperienza mistica: estasi, rapimenti, emozioni, ma anche visione intellettuale di smarrimento, apprendimento di una presenza che non si distingue facilmente da un'assenza, come molti secoli dopo Heidegger mostrerà.

Se la differenza tra questo Dio sconosciuto e l'ignoto è l'emozione che il primo suscita, l'esperienza mistica mostra insieme l'intimità totale con la divinità, in cui l'identità femminile non solo raggiunge una espressività eccezionale, ma afferma se stessa come io donna, io persona, ricercando «una parola per dirsi, parola umana che nella Parola divina trova la sua legittimazione, la sua ispirazione, ma assume anche il ruolo di una provocazione»³⁷.

Se Tommaso propone l'ancoraggio alla metafisica aristotelica, un altro filone della teologia e della riflessione religiosa, ugualmente metafisico (dando a questo termine il significato originario di «cose ultime»), risponde con un'intimità totale al Verbo incarnato, ricorrendo all'affettività nuziale del Cantico, alla compassione, (ovvero a tutti quei momenti riassumibili per noi oggi con 'empatia') come rivisitazione dei dolori del Cristo, il cui risultato è la circolarità tra Dio e essere umano, che realizza sul piano speculativo il biblico *sicut est*³⁸.

Tuttavia dal momento che tale circolarità è mossa, condotta e sostanziata dal concetto di amore, in tale contesto (in cui possiamo annoverare anche pensatori come Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Thierry per esempio) il sentire femminile trova piena realizzazione ed espressività completa.

Pensiero a-sistematico, quello mistico, che in certo senso contrappone il pensare al semplice conoscere, intendendo con quest'ultimo «le forme dell'attività conosciuta così come si elaborano nei nostri processi mentali e come è simulata dai calcolatori elettronici», laddove il pensare è «l'aprirsi del nostro linguaggio a ciò di cui non possiamo parlare. Pensare che non ha sede solo nell'intelletto astrante, ma è radicato nell'interiorità del

³⁷ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIX-XVI*, cit. p. 728.

³⁸ Cfr. G. POZZI, *Introduzione* a ANGELA DA FOLIGNO, *Il Libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992, p. 26.

nostro corpo desiderante: pensare, infatti, è la maniera più profonda del nostro desiderare»³⁹. Da qui la passione di pensare, secondo l'espressione di Hannah Arendt che ritroviamo in alcune/i mistiche/ci.

Pensare metafisico dunque, se con Aristotele affermiamo che la filosofia si occupa delle cose divine per destinazione essenziale, e ciò a partire dalla sua origine più misteriosa e profonda, pensare di cui vorremmo sottolineare non solo l'inaspettata attualità, essendo questo il motivo di fondo del «filosofare esistenziale-esistentivo» di contro ad un filosofare idealistico, ma anche la necessaria urgenza per superare la concezione minimalista odierna di una filosofia come razionalità puramente strumentale, efficientista e tecnica.

Alcuni studiosi caratterizzano il puro amore, di cui si parla nei testi mistici, come triplice oscurità o triplice silenzio: della ragione, del cuore, della volontà, ma, a nostro parere, una rilettura di quei momenti della storia della cultura, nel nostro caso la mistica e la elaborazione femminile, mostrano il superamento di un silenzio imposto.

Una parola nuova si è affermata, un inatteso ordine del linguaggio. Ricordando il percorso di alcune mistiche, che non è stato solo una progressiva spogliazione, ma un combattimento e una decostruzione, attuata mediante una scrittura che vuole annullare se stessa ci possiamo chiedere: è il silenzio l'ultima parola di queste donne? Forse, ma di fronte non si erge il Dio, Signore del silenzio di cui aveva parlato San Gregorio, bensì «quel gusto dello sconosciuto di Dio», la fede saporosa, espressione paradossale di un indicibile che una donna esprime tessendo una altra parola, il cui scopo è «essere libere da se stesse e da tutte le cose, vedere e sapere senza mediazioni cos'è Dio»⁴⁰.

³⁹ P. PRINI, *L'ambiguità dell'essere*, Marietti, Genova 1989, p. 20. «Per l'uomo non ci può essere pensiero in cui non si esprima l'attività di un corpo che vive, finché gli è dato vivere. Ogni tentativo di eludere questa condizione umana del pensare, questo suo essere incarnato dalla nascita alla morte, soltanto un tentativo vano di proteggersi dai rischi che comporta [...]. Il pensiero come desiderio primario [...] la domanda che investe la propria soggettività corporea, ossia tutta la sua soggettività, aprendola ad un senso che la oltrepassa e soltanto dal quale può venire ad essa la possibilità di trasfigurarsi eticamente» (*ibid.*, pp. 21-22).

⁴⁰ Affermazione di un uomo interessato ma inquieto di fronte al fenomeno mistico come Lamberto di Ratisbona (1880). Secondo Epiney e Zum Brunn, queste frasi, attribuite a Lamberto, sono tratte da un poema anonimo sulla Figlia di Sion (EPINEY, ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, cit., p. 25).