

SPAZI E TEMPI DELL'ALTERITÀ



a cura di

Daniele Gallo

Ellen Patat

Daniela Bombara



SPAZI E TEMPI DELL'ALTERITÀ

a cura di

DANIELE GALLO
ELLEN PATAT
DANIELA BOMBARA



UNIVERSITAS
STUDIORUM

© 2022, Universitas Studiorum S.r.l. - Casa Editrice - Mantova (MN)
www.universitas-studiorum.it

Progettazione grafica:
Ilari Anderlini, Art Director

Impaginazione e redazione:
Luigi Diego Di Donna

Prima edizione maggio 2022
Finito di stampare nel maggio 2022

ISBN 978-88-3369-136-7

Sommario

Introduzione	5
L'alterità tra sacralità e misticismo	
LEONARDI MATTEO - Io, ovvero il desiderio d'Altro: antropologie mistiche nella letteratura <i>de amore</i> tra XII e XIII secolo	13
FILIERI EMILIO - Il garofano della <i>pia mulier</i> . Alterità e santità in Maria Manca (1571-1668)	31
AGOSTINI ANITA - L'altro come selvaggio e come povero nel discorso dei missionari cattolici italiani (1872-1962)	53
GALOFARO FRANCESCO - Representing the Mystical Otherness. Padre Pio's Mystical Experience in Words and Images	73
Il potere delle parole nelle rappresentazioni dell'Altro	
GALLO DANIELE - L'evoluzione etica dell'atto traduttivo: il riconoscimento dell'alterità nell'ermeneutica dell'ospitalità	99
BOMBARA DANIELA - ' <i>Capelli crespi da negro</i> '. Un percorso fra gli stereotipi razziali nella letteratura italiana	121
LORI LAURA - The M Word. O del perché alcune parole vadano lasciate alla storia	159
PATAT ELLEN - Le parole corrette o la correttezza delle parole. Disabilità e Alterità per alcuni autori italiani	183
Rifrazioni dell'Altro nelle arti visive e figurative	
VECCHIA ANDREA - Ortografie dell'alterità nell' <i>Agamenonne</i> di Anagoor	203
CASTELLINI REMO - L'Alterità americana nelle opere letterarie e cantautorali di Francesco Guccini	225
BEDIN CRISTIANO - La discriminazione, il razzismo e la violenza verso l'altro nel graphic novel <i>L'incanto del parcheggio multipiano</i> Di Marino Neri	243
Oltre i confini: Alterità transnazionali	
BERETTA ANDREA - Storia della ricezione e ibridismi culturali nel franco-italiano: l'Alterità nell'Entrée d'Espagne	267
BEVLACQUA MICHELE - Pratiche linguistiche dell'Alterità nell'opera di Nabile Farès: analisi delle strategie discorsive	301
MORETTIN LUISA - Self-Representation and Otherness in Istria. The case of Anna Maria Mori	315
Alterità e questioni di genere	
MURGIA SARA - <i>Gli occhiali d'oro</i> di Giorgio Bassani. Due voci dell'alterità, ebreo e omosessuale: un percorso tra autobiografia e storia, soggettività e oggettività	333

POZZUOLI CESARE - Scene di formazione nella narrativa omosessuale inglese del XX secolo. <i>Maurice e The Well of Loneliness</i>	353
Alterità mass-mediologica	
BORJAN ETAMI - Reframing the Other: Representation of Italian South(s) on Screen	375
POKLAD ALINA - The Image of the Disabled Person as the 'Other' on Russian Television	401
RICONDA GIORGIA - Costruire e rappresentare le identità nell'epoca della genealogia genetica. Un'analisi critica del caso MyHeritage	419
Alterity, Identity & Hospitality	
GRAZZINI ALICE - L'internalizzazione dell'Alterità come strategia di protezione identitaria. Il Caso Di <i>Lord Of The Flies</i>	445
RAVIZZA ELEONORA NATALIA - Alterity Remixed: Poetic Hospitality in Patience Agbabi's <i>Telling Tales</i>	467
Riscritture e traduzioni	
ROSSINI ILARIA - <i>Illa novavit opus</i> . Riscritture e traduzioni femminili come luoghi dell'alterità: <i>Le beau Romant</i> di Anne de Graville	489
GUSSAGO LUIGI - The Language of Primitiveness: William Golding, Roy Lewis and their Translators	507
Riassunti Abstracts	531

Io, ovvero il desiderio d'Altro: antropologie mistiche nella letteratura *de amore* tra XII e XIII secolo

LEONARDI MATTEO

Università di Torino - Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

1. Impossibile e necessario: la sacralità dell'Altro

Non c'è sacro senza Altro: il sacro abita sempre altrove, nella regione numinosa dell'Estraneo e dell'Inaccessibile, entro il recinto riservato al divino e precluso ai mortali, dove occorre velarsi gli occhi e togliersi i sandali dai piedi. Lo spirito umano ne è potentemente e oscuramente attratto, e il suo bisogno di trascendersi è ispirato, paradossalmente, proprio dall'urgenza di risalire alla sorgente della sua umanità. Lo spirito inquieto percepisce infatti l'essenza del proprio essere *ab-soluta* e irrimediabilmente 'al di là', avverte di appartenere alla dimensione, a lui stesso sconosciuta e impossibile, del sacro. Incarnato al cuore del suo essere vi è un principio d'assoluta alterità, impossedibile, da cui si sente posseduto. La sacralità impone così l'atto dell'ostinata trasgressione: infrangere la logica dell'evidenza sensibile per cogliere un orientamento dell'essere oltre di sé, a un senso trascendente. È la peculiare libertà dello spirito di svincolarsi dalle leggi della necessità per predicare 'sul' reale, attribuendogli un fine altro. La sacralità appartiene alla categoria della contraddizione e dello scandalo: non soltanto perché ripone fede in ciò che trascende la prova dei sensi, ma perché ne professa l'immanenza, ovvero dichiara 'altrove' le fondamenta dell'essere 'qui e ora'.

Nella narrazione del sacro, dunque, l'*homo carnalis* è sempre *incapax sui*, bisognoso di perdersi in qualcosa o qualcuno d'Altro: «l'homme passe infiniment l'homme», scrive Blaise Pascal.¹ La ferita della sua insufficienza è il pungolo che avvia la ricerca, con il sostegno della fede di essere più di ciò che si è. E siccome il fondamento del proprio Sé è perduto altrove, egli non può sfuggire alla sensazione del timore e del tremore, dell'esilio e della nostalgia, dell'*amor de lonh*. *Desum*, "io manco": è l'eclisse di sé nell'assenza dell'Altro a generare il desiderio di sacro. L'Altro è l'Assente e l'Amato, oggetto di un desiderio struggente e insaziabile: «io non sia mai separato da te», invoca il celebrante al termine dell'orazione, prima di comunicarsi, come attesta per la prima volta un sacramentario di Amiens del IX secolo.

1. Pascal, B., *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, Guillaume Desprez, Paris, 1670, III.

L'esperienza del sacro, disvelando in sé il *signum* dell'Altro («ex alio aliud intelligitur», esorta Agostino),² spinge perpetuamente oltre i confini del proprio sé. Le grammatiche elaborate per raccontarla sono molteplici, dall'interpretazione razionale della teologia alla testimonianza descrittiva della poesia. Un linguaggio particolarissimo, in questo orizzonte, è costituito dal misticismo, che esaspera la paradossalità intrinseca alla vocazione del sacro. Del misticismo sono state tentate numerose definizioni e classificazioni³ ma l'ampiezza dello spettro delle sue declinazioni e la varietà delle "teologie" che sottintende ne rendono sfuggente una *reductio ad unum*: fra i pochi comuni denominatori di questo complesso fenomeno, trasversale alle religioni antiche e moderne, vi sono la natura diretta dell'esperienza del divino (in qualsiasi modo lo s'intenda), la sconvolgente percezione del proprio trascendimento, fino all'annichilimento dell'«uomo vecchio», l'accesso a una conoscenza superiore, per esperienza assimilante, del mistero sacro. La fenomenologia mistica comunica l'esperienza patita dell'Altro, precedente a ogni tentativo di giustificazione, accolta nella sua novità destabilizzante: una contemplazione sperimentale, in questo senso pre-teologica. Se l'ermeneutica teologica del discorso sacro ne cerca una riconduzione all'armonia della logica umana,⁴ il misticismo ne ostenta la disarmonia e la *stultitia*: con consapevole o inconsapevole sprezzo della dottrina, da cui il perenne sospetto d'eresia, il mistico proclama l'irriducibilità fra Dio e l'uomo e protesta la follia della loro unione. La consapevolezza dell'alterità fra creatura e Creatore è estremamente viva e dolorosa alla coscienza del mistico, proprio nel momento in cui ne sperimenta il dissolvimento, come fuoco che liquefa la cera in una forma nuova. A dispetto di quanto talvolta creduto, il mistico non è una creatura 'levitante', serenamente assorbita nella dimensione dello spirito: al contrario, più di tutti dà voce alla ribellione della carne di fronte alla violenza dell'amore dello Spirito, per usare l'espressione di Riccardo di san Vittore, confessa l'incomprensibilità di una «luce intenebrata», secondo l'immagine di Iacopone da Todi assunta da Dionigi lo pseudo Aeropagita. Il mistico non accetta pacificamente di dissolversi nell'Assoluto: racconta la trasfigurazione *a parte hominis carnalis*, generando il

2. Agostino, *De Trinitate*, xv, 9, 15, in PL (Patrologia Latina) 42, 1068.

3. Rimando alla panoramica offerta dai più recenti dizionari del lessico mistico: Borriello, L., Caruana, E., Del Genio, M.R. et al. (a cura di), *Nuovo dizionario di Mistica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2016; Borriello, L., e Di Muro, R. (a cura di), *Dizionario dei fenomeni mistici cristiani*, prefazione di Umberto Occhialini, Ancora, Milano, 2014.

4. La teologia trinitaria, in particolare, s'incarica di riconoscere la logica del paradosso dell'unità nella differenza tra le Persone divine, riconoscendo la trascendenza di un mistero tuttavia immanente alla vita terrena, cfr. Greshake, G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000 (1997), pp. 14-15.

grido di stupore, giubilante o disperato, la protesta dell'inattingibilità del *Deus ludens*. Soltanto un uomo che persista ostinatamente diverso e terreno all'atto dell'*ablatio alteritatis* con Dio, in effetti, può raccontare in parole umane tale esperienza, e narrarla come stra-ordinaria. Il mistico subisce la follia del Mistero, e s'inabissa alla vista del teologo.

L'esperienza mistica cristiana, celebrando la follia della *coincidentia oppositorum*, esalta il paradosso della relazione sacra: non soltanto è essenziale alla realizzazione dell'uomo un Altro, 'nulla di sé', in cui trascendersi; lo è anche la dimensione dell'umano irriducibile a Dio, ovvero il 'nulla-di-Dio'. Il mistico non solo è consapevole di essere in esilio, nell'inautenticità della propria forma materiale, ma pure di essere a casa in quella terra d'esilio: di essere, irriducibilmente, anche quel "nulla-di-Dio". Il discorso mistico è teologico e nel contempo umanistico: non mette a fuoco soltanto l'Altro ma anche l'io, in quanto 'altro dell'Altro'. Se il sacro è per sua natura trasgressivo, il misticismo lo è doppiamente: infedele alla terra nel proclamarsi creatura celeste, infedele al cielo nel proclamarsi creatura terrena. La cifra esistenziale del mistico non è la docilità del quieto asceta che si bea di smettere d'esistere come uomo in Dio ma la ribellione, pagata a prezzo della 'notte' e dell'aridità mistiche: poiché il tradimento è l'unico modo di essere fedeli al paradosso del proprio io e del proprio Dio. Né l'unità monistica, né la separazione dualistica, ed entrambe le cose insieme: «tragedia» – scrive Enzo Bianchi introducendo agli scritti di Michel de Certeau – «non è il conflitto, l'alterità, la differenza, bensì i due estremi che negano questo rapporto: la confusione e la separazione».⁵ È la logica dell'*et-et*: la consustanzialità degli irriducibili. Come per Francesco d'Assisi nella notte del tormento che precede la stesura del *Cantico* del 1224, è la *certificatio* della presenza dell'Assente proprio nella sua assenza, perfetta letizia in spregio al principio di non contraddizione: gioia per la tribolazione, conflitto perfettamente irrisolto che inizia l'io all'esistenza dell'Altro nel pieno rispetto della sua alterità, preservando la relazione, evitando la confusione dell'abbraccio che rende identici. Al mistico serve per questo una tradizione, non foss'altro che per il gusto di tradirla: è la lotta di Giacobbe contro ogni immagine di Dio rabberciata alle categorie umane, ridotto a idolo a propria immagine e somiglianza. Il Dio dei mistici piuttosto sfugge, gioca a negarsi e nascondersi, destabilizza. La tropologia apofatica della visione mistica, che dice possibile dire di Dio non dicendone, ne è la naturale conseguenza: essere nel nulla. In altro caso, sarebbe stata la resa nel silenzio, non l'ostinazione di voler raccontare l'ineffabile: ciò di cui non si può parlare, ma neppure tacere.

5. Bianchi, E., *Prefazione* a De Certeau, M., *Mai senza l'altro*, Qiqajon, Magnano, 2007 (1993), p. 7.

La relazione mistica esalta la comunione possibile soltanto nella persistenza delle differenze, dunque anche l'atto di fede in Dio che esalta la propria finitudine d'uomo, come annota Michel de Certeau:

esiste una coincidenza – primaria e conclusiva – tra morire, credere e parlare. In realtà, per tutta la mia vita, posso in definitiva credere soltanto alla mia morte, se 'credere' indica una relazione con l'altro che mi precede e non cessa di accadere. Non v'è nulla di più 'altro' della mia morte, indice di ogni alterità. Ma anche nulla che precisi meglio il luogo da cui io possa dire il mio desiderio dell'Altro, la mia gratitudine per essere ricevuto – senza garanti, né beni da offrire – nel linguaggio impotente della sua attesa.⁶

Alzare gli occhi dall'io verso un Tu, cui conferire e da cui attendere un senso, è per il mistico sperimentare la propria mortalità: parlare di Dio è sempre, e anche, parlare di sé.

Questa premessa ispira la tesi oggetto del presente saggio: verificare se e come le visioni, le confessioni e le meditazioni estatiche dei mistici cistercensi e vittorini e delle donne visionarie, tra XII e XIII secolo, mentre ostentano con fissazione 'maniacale' l'oggetto del proprio discorso, ovvero Dio, dialoghino nel sottintendere anche la costruzione di una coerente antropologia, ovvero di un'interpretazione della natura umana. Se la letteratura mistica, più di ogni altra, celebra la persistenza (e dunque la ridefinizione) di un'identità d'uomo nell'atto di perdersi in Dio, fa dell'estasi un moto nel contempo centrifugo e centripeto, fuori da sé e verso di sé. Il mistico abita il confine del *principium identitatis et contradictionis*, nello spazio infinitamente piccolo che separa i diti indici del Padre e del figlio michelangelo-leschi nella Cappella Sistina, muovendosi tra le seduzioni dell'ateismo e dell'annientamento fusionale, approdando talvolta sulle rive dell'identità come relazione perennemente dialettica, cioè come l'amore che innerva di tensione il vuoto incolmabile tra quei due indici, unendoli nella separazione.

2. «Ars est artium ars amoris»: l'apotesi dell'*oblatio* nella teologia cistercense e vittorina del XII secolo

Il secolo XII inaugura, in Europa occidentale, una stagione di articolate speculazioni sul tema dell'amore, che acquisisce una centralità nuova nel sistema dei valori sociali e spirituali, come testimoniano la ricca teologia monastica *de amore* e la

6. De Certeau, M., *L'Invention du quotidien*, I. *Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, p. 322.

7. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, I, 56. Per le edizioni moderne dei testi di Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Ugo e Riccardo di san Vittore, frate Ivo e Aelredo di Rievalux rimando alla *Bibliografia* finale. In nota si inserisce il riferimento in forma abbreviata.

trattatistica laica sulla cortesia della *fin' amor-amour-Minne*, che per ampiezza di orizzonti fenomenologici sembra aspirare quasi a «unire l'*Ars amatoria* di Ovidio all'*Etica a Nicomaco* di Aristotele». ⁸ «Nel medesimo tempo in cui i trovatori davano espressione dell'amore romantico» – scrive Ewert Cousins – «gli scrittori religiosi dell'epoca esploravano la carità cristiana e l'amore mistico»: ⁹ si tratta di una società, è stato scritto, 'innamorata dell'amore'. ¹⁰ La padronanza dell'arte di amare certifica il grado di *humanitas*: dà prova di non soggiacere ai vincoli dell'anima concupiscibile, ad esempio, colui che sa abitare il paradosso di amare senza possedere, appagandosi di desiderare da lontano. ¹¹ La trattatistica benedettina e vittorina, da Guglielmo di Saint-Thierry e Bernardo di Chiaravalle a Ugo e Riccardo di san Vittore, esorta a misurare sul terreno dell'amore la maturità della propria familiarità con Dio, risolvendo l'*unio* proprio nella *voluntatum consensio*, ¹² e dunque anche della sua conoscenza, poiché «amor ipse intellectus est», come proclama Guglielmo. ¹³

L'elezione del tema amoroso a cuore della speculazione teologica è confermata anche, in campo esegetico, dalla fioritura di commenti e di parafrasi del *Cantico dei cantici*, la cui 'cella vinaria' diviene il *lectulus noster floridus* della croce, come scrive Gilbert von Hoyland, in cui si consuma l'*amplexus* mistico con lo Sposo, a partire dal *Cantico dei cantici di San Trudpert*, «il primo libro del misticismo tedesco», ¹⁴ così detto perché trasmesso da un manoscritto di St. Trudpert, presso Freising. ¹⁵

8. Waentig, P.W., *Minne, Liebe, Schwärmerie* tra Medioevo e Barocco, *RiLUnE. Revue des littératures européennes*, 2007, 7, pp. 145-166: 145.

9. Cousins, E., *A Theology on Interpersonal Relations*, *Thought: Fordham University Quarterly*, 1970, 182, 45, pp. 56-82: 59.

10. Casey, J., *Thirst for God. Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermon on the Song of Songs*, Cistercian Publications, Liturgical Press, Kalamazoo, 1988, p. 34.

11. Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, 1, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2007, p. xvi (d'ora in avanti si cita il testo come Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*).

12. Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*, LXXI, 7.

13. Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistula ad fratres de monte Dei*, § 173, 282; cfr. Déchanet, J., "Amor ipse intellectus est". La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry, *Revue du Moyen Age latin*, 1946, 2, pp. 241-260. Sulla collaborazione di *ratio* ed *amor* Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, § 290, 235; cfr. Mocan, M., «Intelletto d'amore» *La mistica affettiva in Dante*, in Lombardo L., Parisi, D. e Pegoretti A. (a cura di), *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*. Atti del convegno internazionale (Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017), Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2018, pp. 81-102: 85-86.

14. Riedlinger, H., *Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1958, pp. 226-227.

15. Edizione critica in Menhardt, H., *Das St. Trudperters Hohelied Kritische Ausgabe*, Niemeyer, Halle, 1934; cfr. Matter, E.A., *Il «Cantico dei cantici» nel contesto del cristianesimo medievale*:

Nel suo epilogo l'amore è detto non solo misura della retta disposizione dell'anima a Dio ma anche forma di conoscenza divina: «wan ez ist ain lère der minnichlichen gotes erkennusse».¹⁶

Il pensiero benedettino insiste sulla necessità di purificare il proprio amore, perché il modo in cui si ama dà forma al proprio modo d'essere. Guglielmo di Saint-Thierry (1075-1148), nel *De contemplando Deo*, dopo aver riconosciuto che l'amore è ragione dell'agire universale, a nessuno precluso,¹⁷ precisa che esso si raffina e cresce quanto più diviene consapevole di sé e del proprio oggetto.¹⁸ È la difficile scuola della gratuità, dell'amore che porta a dimenticarsi del sé amante per concentrarsi sull'Amato,¹⁹ ed essere così con e come Dio: «nichil sit aliud amare et timere Deum [...] quam esse, et unum spiritum cum Deo esse».²⁰ L'abate belga, nel *De natura et dignitate amoris*, si sofferma sull'intuizione dell'amore come occasione, mentre ci si conforma al Tu divino, di esprimere consapevolmente la propria natura umana. L'amore è ispirato dal riconoscimento di un'affinità nell'altro («simili naturaliter ad simile recurrente»)²¹ e coinvolge l'interezza della persona: memoria, ragione e volontà, ovvero il *vestigium Trinitatis* che informa l'identità umana, secondo la tradizione agostiniana.²² La piena conformazione dell'io a Dio è rivelazione delle loro più intime nature, esperienza del mistero per ciò che è, a integrazione della constatazione razionale della sua trascendenza: «ratio Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est».²³ La speculazione di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), nel *De diligendo Deo*, muove dall'acquisizione di una consapevolezza: la necessità dell'Altro, cui l'uomo

l'eredità di Origene, *Aevum*, 1987, 61, 2, pp. 303-312: 309-310.

16. *Cantico dei cantici di San Trudpert. Epilogo*, 145, 12s., in Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, II, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, trad. di Giuliana Cavallo-Guzzo e Cesare De Marchi, Vita e Pensiero, Milano, 2002 (1993), p. 31 (d'ora in avanti si cita il testo come Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*).

17. Guglielmo di Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, 2: «Impudens quippe sum et improbus [...]. Sed vide quia amore amoris tuo hoc facio».

18. Cfr. *ivi*, 4.

19. *Ivi*, p. 5: «cum amo amorem, non amo amorem quo amo quod amare volo, et amo quidquid amo, sed me amantem».

20. *Ivi*, p. 17.

21. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, p. 3.

22. *Ibidem*; cfr. Agostino, *De Trinitate*, x, in PL, XLII, 819-1098.

23. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 21. Ragione e amore concorrono, ad ogni modo, nella coerente comprensione del mistero divino: «cum alter conatur sine altero non tantum proficit; cum invicem se adiuvant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur. [...] [Amor] in tantum enim solummodo potest invenire quid est, in quantum invenit quod non est» (*Ivi*, p. 21).

è legato da genetica e ontologica dipendenza («*utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quo a teipso non sis*»²⁴). Il peccato originale, in quanto atto di autoreferenzialità, lo ha negato tradendo l'uomo e l'ubbidienza del Dio incarnato lo ha ricostituito, 'ricreando' l'uomo: «*nec enim tam facile reffectus, quam factus*» (v, 15). L'uomo deve dunque ricrearsi nel legame d'amore con Dio, del quale stile e misura vanno apprese alla *schola caritatis* del Cristo,²⁵ rivelazione dell'infinita quantità e gratuità dell'amore divino. E se è impossibile corrisponderne la grandezza, poiché l'uomo non possiede un bene altrettanto grande da donare,²⁶ è doveroso conformarsi alla medesima assoluta gratuità («*amor iste merito gratus, quia gratuitus*», ix, 26) ovvero amare Dio per Dio, e per nessun'altra finalità: «*causa diligendi Deum, Deus est; modo, sine modo diligere*».²⁷ La via della rinuncia a ogni possesso (incluso quello di Dio), nella sequela di Cristo, è *pharmakon* del peccato adamitico che riporta l'uomo alla natura prelapsaria: la trasfigurazione si consuma nello slancio d'amore, insaziabile e inappagabile.²⁸ La meditazione antropologica, sottotraccia all'opuscolo bernardiano, si rende evidente nel momento della riflessione sul quarto grado dell'ascesi d'amore, ovvero l'amare sé per Dio: amare Dio fino a dimenticarsi di sé («*divino debriatus amore animus, oblitus sui*», x, 27) ridefinisce l'identità umana, che non è annullata, soffermandosi sulla soglia del *quasi*, ma piuttosto risemantizzata,²⁹ ricondotta ad essere *signum Dei* («*te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis*», *ibidem*), come goccia d'acqua che assume il sapore del vino in cui si perde o ferro che ormai risplende del fuoco in cui s'è arroventato,³⁰ ovvero come forma d'Altro: «*alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma,*

24. Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, II, 4.

25. Occorre amare Dio nella misura in cui Egli ha donato sé stesso, scrive Bernardo (ivi, III, 7).

26. «*Quid Deo retribuam pro se? Nam etiam si me millies rependere possem, quid sum ego ad Deum?*» (ivi, v, 15); cfr. ivi, VI, 16: «*diligam te pro dono tuo et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non posse meo, qui, etsi tantum debeo non possum, non possum tamen ultra quam possum*». 27. Ivi, I, 1.

28. «*Inexplebile desiderium*» (ivi, XI, 33).

29. Una trasfigurazione che ogni uomo sperimenterà nella resurrezione degli ultimi tempi, cfr. ivi, XI, 30.

30. «*Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem*» (ivi, x, 18).

alia gloria aliaque potentia» (x, 28). «Sic affici, deificari est», proclama l'abate claravallense, richiamandosi alla dottrina della *deificatio* cara alla teologia mistica orientale, da Origene a Dionigi pseudo Aeropagita e a Massimo il Confessore, e sviluppata in Occidente negli scritti di Agostino, Scoto Eriugena o Remigio di Auxerre.³¹ L'uomo non diventa Dio: gli si conforma perfettamente nella volontà,³² divenendo 'parola' che significa Dio, il cui senso è nell'intenzione di Chi l'ha pronunciata. Un atto d'identificazione del diverso nel diverso che richiama la logica intratrinitaria, seppur non giungendo alla medesima assoluta unità,³³ a ulteriore conferma della perdurante distinzione fra creatura e Creatore. È la legge dell'Amore, cui Dio stesso si vincola poiché costituisce l'essenza della sua natura.³⁴ Anche Aelredo di Rievaulx (1100-1167), nel *De speculo caritatis*, celebra l'amore come via d'accesso privilegiata a Dio, al punto che «qui perfecte amat te, ipse est, Domine, qui iam invenit te» (I, 1, 3) ma precisa che la scelta di trasfigurarsi nell'Amato³⁵ conduce in terreni inesplorati³⁶ e richiede il sostegno della grazia.³⁷ Occorre affinarsi nell'esercizio di volere ciò che Dio vuole (II, XVIII, 53), offrendo la per-

31. Lot-Borodine, M., *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, prefazione di Daniélou J., Cerf, Paris, 1970.

32. Sulla liberazione dal giogo della propria volontà anche Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, XIII, 36. Sul perfetto accordo dell'uomo e di Dio nella rigorosa distinzione tra sostanze e volontà rimando a Gilson, É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris, 1934, p. 148; cfr. Piazzoni, A.M., *Introduzione a Bernardo di Chiaravalle, Il dovere di amare Dio*, a cura di Ambrogio M. Piazzoni, Paoline, Milano, 1990, pp. 94-95.

33. Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*, LXXI, 8: «Non possunt dici unus Pater et Filius, quia ille Pater et ille Filius est; unum tamen dicuntur et sunt, quod una omnino illis, et non cuique sua, substantia est. Quo contra homo et Deus, quia unius non sunt substantiae vel naturae, unum quidem dici non possunt; unus tamen spiritus certa et absoluta veritate dicuntur, si sibi glutino amoris inhaereant. Quam quidem unitatem non tam essentialium cohaerentia facit, quam conniventia voluntatum».

34. «Nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum non alia quam caritate dixerim [...] Trinitatem in unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis», in quanto sostanza di Dio «itaque caritas dat caritate, substantiva accidentalem» (Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, XII, 35). Cfr. Id., *Sermones super Cantica canticorum*, LXIV, 10: «amor triumphat de Deo».

35. Sull'amore come unione volontà e compimento di virtù cfr. Aelredo di Rievaulx, *De speculo caritatis*, I, XXXI, 87 e II, XVIII, 53.

36. Per non diventare folle, precisa Aelredo, l'amore deve restare ordinato al fine del bene morale dalla guida delle virtù, cfr. ivi II, XX, 62 e III, XXI, 51.

37. «Quomodo utrumque verum; "ego", et "non ego"? Non ego, quia non ex me; non viribus meis non sapientia mea, non denique meritis meis; "sed gratia Dei". Quid ergo? Itane, ut liberum tibi tollat arbitrium, destruat voluntatem, iudicium rationis absumat? Absit! Dixi "non ego", quia "gratia Dei mecum". Quomodo "mecum"? Agens scilicet, ut consentiam operari, et sic ipse cooperer, et volens cooperer» (ivi, I, XI, 33).

fetta imperfezione dei propri sforzi (II, xx, 61), fino ad imparare ad amarlo più di sé (III, II, 3). Il monaco cistercense concorda nell'idea che l'atto d'amore consenta all'uomo di restaurare la propria umanità prelapsaria,³⁸ corrotta alla condizione d'inautenticità dal peccato («non tam novum aliquid insertum quam illud antiquum sentias reparatum», I, v, 16)³⁹ nel momento in cui anche per l'uomo, come per Dio, amare diviene un modo d'essere: «caritas enim eius, ipsa est voluntas eius, ipsa est et bonitas eius: nec hoc totum aliud quam esse eius» (I, XIX, 56). Aelredo (similmente a Bernardo) non esalta la dolorosa paradossalità di questa condizione di spossamento nell'Altro che restaura e inverte l'identità umana: l'esperienza dell'amore è celebrata soprattutto in quanto desiderabile e rigenerante.⁴⁰

La constatazione che la risemantizzazione dell'io in Dio sconvolge la grammatica del pensiero umano e costituisce un'esperienza profondamente destabilizzante, tuttavia, acquista via via una crescente evidenza e centralità negli opuscoli teologici sul tema dell'amore. Appartiene alla seconda metà del XII secolo l'*Epistola ad Severinum de caritate*, lungamente circolata con la falsa attribuzione a Riccardo di San Vittore e oggi assegnata a un certo frate Ivo, di cui poco sappiamo. Ivo sviluppa la sua meditazione sulla scia del pensiero patristico, agostiniano e gregoriano, e contemporaneo, attingendo a Bernardo e a Ugo di san Vittore, sostenendo che può fedelmente parlare d'amore soltanto colui che parla «secundum quod cor dictat interius». Un'espressione che non può non richiamare alla memoria la confessione di Bonagiunta degli Orbicciari nel *Purgatorio* dantesco: «I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro, vo significando» (xxiv, 52-54). È richiamata l'idea che Dio non ha voluto né potuto sottrarsi alla follia d'amore, al punto d'accettare la *kénosis* dell'incarnazione,⁴¹ «amoris excessum» e «sana et sancta insania»,⁴² poiché essa costituisce la sua logica più intrinseca. Lasciarsene parimenti travolgere, per l'uomo, significa assimilarsi a Dio: «sic affici quasi deificari est», ripetendo le parole di Bernardo.⁴³ Ivo protesta con un inedito senso di drammaticità la durezza di questa *militia amoris*, poiché dell'Ama-

38. L'amore naturale, non a caso, non è cancellato ma incluso in quello divino (ivi, III, xxvi, 63).

39. Anche Aelredo, come Bernardo, suggerisce di constatare la propria genetica dipendenza da Dio, per trovare ragioni al proprio amore (ivi, I, vi). Così sarà anche nell'*Epistola ad Severinum de caritate* di Ivo (20).

40. Cfr. Aelredo di Rievaulx, *De speculo caritatis*, I, xxix, 83; II, III, 6; II, XII, 29.

41. Frate Ivo, *Epistola ad Severinum de caritate*, 3: «O insuperabilis virtus caritas quae ipsum quoque insuperabilem superasti, et cui omnia subiecta sunt omnibus quodammodo subiecisti, dum victus amore Deus "humiliavit semetipsum, formam servi accipiens", factus non modo homo sed "opprobrium hominum et abiectio plebis"».

42. Ivi, p. 4.

43. Ivi, p. 9.

to esalta la dolorosa irriducibile alterità, al punto che Egli non si lascia docilmente amare, ma sfugge, come nel *Cantico dei cantici*, agli spasimi della sposa, assumendo le vesti del *Deus ludens* tante volte lamentato dai mistici:

unde et quodam iocundo ioco interim Deus ludere videtur cum filiis hominum, a quibus dum teneri putatur e manibus labitur, insectatus se comprehendi patitur et disprensus rursus non videtur, donec denuo lacrymis et praecibus vocatus revertatur; et ita, licet delectet visitatio, molestatur vicissitudo.⁴⁴

L'amore impone l'accettazione dell'Assente:⁴⁵ in caso contrario, non sarebbe autentico atto di slancio fuori di sé, dono nello spossessamento all'Altro. L'Amato può esserlo solo nella sua angosciante assenza, l'amore sincero è il languore di affermare lo Sconosciuto nella sua sfuggevolezza, ovvero nella sua assenza: «O praesens absentia et absens praesentia eius qui simul perditur et habetur».⁴⁶ Solo chi percorre questa via gusta l'amore *sine mensura*, che cresce infinitamente poiché mai diviene stasi nel possesso, che resta sete inesausta e slancio del diverso nel diverso, a immagine del mistero trinitario:⁴⁷ «dulcedine divini amoris nemo in futuro satiari poterit, nemo in presente impleri».⁴⁸ La conformazione a Dio in questa prospettiva, coincide con l'atto del donarsi senza resistenza,⁴⁹ assumendo forma d'Altro, come cera e metallo fusi, secondo le tradizionali similitudini: «solum liquidum est quod omni formae congruit, quod optime convenit cordi amatorio».⁵⁰ Sulla scia di Bernardo, ma con un sentimento di più viva urgenza (dal momento che l'amore, per Ivo, è lo slancio in Chi permane diverso), il frate ribadisce che l'*unio* non è cancellazione della sostanza umana, ma la sua risignificazione, poiché l'uo-

44. Ivi, p. 10.

45. Sul *desiderium Absentis* in Guglielmo di Saint-Thierry cfr. Penna, D., *“Amor ipse intellectus est”. Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, in Moreschini, C. (a cura di), *Trinità in relazione: percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*, Atti del convegno (Milano, 28-30 aprile 2015), Feeria, Panzano in Chianti, 2015, pp. 181-192: 181-184.

46. Frate Ivo, *Epistola ad Severinum de caritate*, 11.

47. «Infinitus quippe et immensus est Deus in quem tendit amor earum, ut nullus esse debeat finis vel mensura amoris. Amat igitur sic amans anima, etsi non minus posse suo, minus tamen velle suo. Nec capit de hac impossibilitate solatium, sed potius desiderii suscipit incrementum. “Concupivit” ait quidem “anima mea desiderare iustificationes tuas”. Non potuit satiari desiderio qui non nisi desiderare concupivit. Fames enim animae desiderium est. Sic vere Deum amans anima amore non satiatur quia Deus amor est, quem qui amat amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris» (ivi, 14).

48. Ivi, 16. L'amore è rivolgersi incessantemente con lo sguardo all'oggetto della propria passione, «illum incessabiliter intuens quem angeli prospicere desiderant. “Amor enim vehemens” ut ait beatus Augustinus “non potest non videre quem amat, quia amor oculus est et amare videre est”» (ivi, 23).

49. Ivi, p. 30.

50. Ivi, p. 33.

mo si riscopre uomo nel significare Dio: «se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat».⁵¹ Soltanto comprendendo la natura dell'amore come relazione senza confusione né divisione, ovvero la logica della circumincessione intratrinitaria, si può apprendere, tornando alla prima immagine dell'epistola, come sia possibile che l'amore "contenga" l'Incontenibile:

"Sicut ipse est et nos sumus in mundo", ut sicut videlicet illa beata et beatificans personarum Trinitas amore continetur aeterno, absque confusione et divisione, ut nec unitate turbet personarum numerus qui essentiam non multiplicant, nec unitas Trinitatem redigat in singularitatem personae, sic et ipsi uniantur et ordinentur in caritate.⁵²

Qualsiasi atto, proclama Ivo non senza reminiscenze agostiniane, acquisisce senso unicamente se compiuto per tale forma d'amore.⁵³

Riccardo di san Vittore (1110-1173), con il suo *De quattuor gradibus violentae caritatis*, amplifica la rappresentazione della violenza dell'amore, che impone a chi lo sperimenta la necessità della rinuncia e la condizione dell'eterna aspirazione a un Bene che resta sempre "oltre". Prendendo a modello l'amore incarnato da Cristo,⁵⁴ Riccardo allegorizza la sua dirompenza in diversi gradi d'intensità: al primo grado essa ferisce rivolgendo la mente insistentemente altrove (6), al secondo grado incatena occupando la totalità dell'animo (7), costringe poi al languore e al grido con la sua sconvolgente sovrabbondanza (11-12), infine fa venire meno, quando si manifesta come desiderio insaziabile ed eternamente crescente:

aestuans animi desiderio iam omnino nihil satisfacere potest. Hic gradus, quia humanae possibilitatis metas semel excessit, crescendi, ut ceteri, terminum nescit, quia semper invenit quod adhuc concupiscere possit. Quicquid agat, quicquid sibi fiat, desiderium ardentis animae non satiat. Sicit et bibit, bibendo tamen sitim suam non extinguit. Sed quo amplius bibit eo amplius et sitit.⁵⁵

L'amore conduce dunque l'uomo alle soglie dell'annientamento («quasi praemortuus», 15) nello slancio d'essere nell'Altro: Dio non è un oggetto statico e possedibile, non esiste Dio che possa soddisfare la sete di Dio («nec ipsum ei satisfacere potest», 17) se non quel Dio-Infinito che, per possedere, occorre infinitamente inseguire come sempre 'più grande'. Abbandonarsi al moto dello Spirito è il solo modo di assimilarvisi e dunque di raggiungerlo. L'atto di trasfigurarsi nel dono integrale (21) corrisponde al *dissolvi* paolino (*Phil 1, 23-24*): «cupiat 'dissolvi et esse cum Christo'» (22), generando l'Altro in sé, sull'esem-

51. Ivi, p. 34; cfr. ivi, p. 35: «in eo quod interius est sui. [...] Tutius se habent cum se hoc modo perdiderint».

52. Ivi, p. 38.

53. Ivi, p. 22.

54. Riccardo di san Vittore, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, 5.

55. Ivi, p. 14.

pio dello stesso Cristo (27). Il vero amante è cioè assetato dell'amore che asseta il Dio che s'è fatto altro nell'uomo («sitit secundum Deum», 28), come ferro che arroventandosi diviene fuoco (39). Se diventare Dio significa diventare Colui che l'incarnazione ha rivelato essere 'altro-da-Sé', ovvero parto dello Spirito (27), non stupisce che l'ultimo passo dell'amore verso Dio coincida con l'allontanamento dal rifugio in Dio per tornare fra gli uomini, quale estrema perfezione dell'amore assimilante, ovvero della sequela del Dio-Amore incarnato: «animus exit propter Deum et descendit sub semetipsum [...] egreditur ex compassione» (29), «sicut metallum liquefactum quocumque ei via aperitur facile ad inferiora currendo delabatur» (42). L'amore dell'Amore conduce all'esperienza della costante perdita di ogni sé nell'altro: il sé umano in Dio, il Sé divino nell'uomo. Un'esperienza di resurrezione, *per crucem ad lucem*: «incipit itaque in novitate vitae ambulare» (45).

3. «De minne es al»: ⁵⁶ L'Amore-Tutto nel misticismo femminile nordeuropeo

Considerazioni ed espressioni analoghe a quelle dei teologi monastici e di San Vittore riecheggiano in meditazioni sull'amore sorprendentemente lontane per spazio e per tempo, a testimonianza di una *koinè* spirituale e culturale singolarmente coesa, tra XII e XIII secolo. È interessante constatare la particolare sintonia, ad esempio, del misticismo femminile nordeuropeo, coevo o di poco posteriore, con i motivi della meditazione cistercense e vittorina. Le mistiche dell'Europa centrale e settentrionale, a partire da Cristina di Sint Truiden (1150-1224), e spesso legate alla spiritualità beghina, come Maria di Oignies (1177-1213), bramano di amare come la sposa del *Cantico* o come la madre del Salvatore. Beatrice di Nazareth (1200-1268), speculando sui sette gradi dell'amore, include la necessità del doloroso struggimento che trascina fuori di sé per amare con la pienezza che consente di ripristinare l'*imago Dei* in sé, e dunque la propria umanità. Hadewijch, vissuta a cavallo tra XII e XIII secolo, lamenta la violenza dell'amore, protestando, con gusto della provocazione ai limiti della blasfemia, che Dio è stato più crudele nei suoi confronti di un demone⁵⁷ e dichiarando che l'amore è esperienza dell'assenza,⁵⁸ facendo eco all'idea dell'*amor deficiens* di Guglielmo di Saint-Thierry e di Riccardo di San Vittore. L'amore costringe a spingersi in territori perennemente nuovi, all'inseguimento dello Sfuggente: «Ay, die minne es nuwe alle uren / Ende

56. Hadewijch, lettera XXV; cito secondo Hadewijch, *De brieven van Hadewijch*, Altiora, Averbode 1990, pp. 206-207.

57. Ivi, p. 59; cfr. Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, p. 175.

58. Hadewijch, *Mengeldichten*, XVI; cfr. Hadewijch, *Mengeldichten*, a cura di Josef van Mierlo N.V., Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1952.

si vernuwet alle daghe; / Sie maect die nuwe nieboren / Altoes in nuwen goede».⁵⁹ Nelle *Visioenen* la mistica precisa che amare in questo modo significa divenire il Cristo trinitario: è la *deificatio* per caduta in un abisso d'immensa profondità, 'divino godimento nelle tempeste nascoste'.⁶⁰ La mistica si spinge infine al limite dell'eterodossia, quando predica l'identificazione *sonder differentie*.⁶¹

Matilde di Magdeburgo (1212-1283) si proclama pronta alla *resignatio ad infernum* pur di amare perfettamente Dio, poiché alla 'beata estraneità di Dio' ci si approssima 'sprofondando' dolcemente: nel reciproco annichilimento gli opposti si sfiorano⁶² e nel nulla in cui Dio s'è spogliato in Cristo l'uomo può trascendersi in Dio. Non v'è infatti nulla in cui non si possa incontrare l'Onnipotente. Anche Matilde di Hackeborn (1240-1298) argomenta che 'se lo Spirito del Signore riempie l'intero mondo' nulla può esserne escluso, anche ciò che gli è 'altro' come la natura umana, per concludere, dunque, che 'la mia anima è tua e la tua è mia, tu sei ciò che io sono'.⁶³ Geltrude di Helfta (1256-1302), nell'opuscolo *Legatus divinae pietatis*, celebra l'assunzione dell'indignità umana in Dio.

Margherita Porete (1250-1310), varcando le soglie dell'ortodossia, si spingerà invece a predicare, nel *Miroir des simples âmes*, l'annullamento della volontà umana (che travalica la *consensio* di tradizione cistercense) e la pace nell'annichilimento della vita,⁶⁴ ovvero il trascendimento nel Dio inconoscibile, il "Lontanovicino" (*Loingprés*), attraverso un amore annullante, che spoglia l'*ame adnientie et franche* d'ogni vincolo, inclusi quello morale (è il tema del congedo delle virtù) e lo stesso legame amore (26, 3s.), per giungere infine all'idea di 'sbarazzarsi di Dio' (92, 1). Una prospettiva quietista *ante litteram*, che evoca l'*apatheia* di Evagrio o la *tranquillitas mentis* di Cassiano.⁶⁵

4. Amar-si in Dio ed essere desiderio d'Altro: una nuova concezione d'amore

La speculazione *de amore* tra XII e XIII secolo, nell'alveo benedettino e vittorino o nel misticismo femminile franco-fiammingo, s'incardina attorno ad alcuni interessanti nuclei di pensiero. L'amore, di cui Dio è causa efficiente e finale,⁶⁶ è dono

59. In Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, pp. 180-182.

60. Hadewijch, *Visioenen*, I; cfr. Hadewijch, *Visioenen*, trad. di Imme Dros, testo di Frank Willaert, Prometheus, Amsterdam, 1996.

61. Ivi, VII, p. 87s.

62. Matilde di Magdeburgo, *Fließendes Licht*, 102-107, in Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, p. 282.

63. Matilde di Hackeborn, *Liber specialis gratiae*, I, 23, in Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, pp. 318-319.

64. Cfr. ivi, p. 358.

65. Cfr. ivi, p. 373.

66. Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, VII, p. 22.

gratuito e radicale di sé all'Altro,⁶⁷ che consente di approssimarglisi: non è sufficiente cogliere nell'anima l'*imago Dei*, occorre la libera scelta dell'*animus* d'aderirvi, sperimentando nello *spiritus* l'*unio* con Dio. La gratuità dell'amore, che dev'essere fine di sé stesso (in quanto amore dell'Amore: «amare amorem, desiderare desiderium», spiega Guglielmo),⁶⁸ è esaltata come condizione essenziale: «amo, quia amo; amo, ut amem», predica Bernardo.⁶⁹ L'amore è la via privilegiata d'accesso alla sua trascendenza, una forma di conoscenza del diverso per assimilazione trasformante:⁷⁰ una reinterpretazione mistica della gnoseologia classica che, da Empedocle ad Aristotele, afferma possibile solo la conoscenza tra simili. L'amore infatti conforma a ciò che si ama, è *dilatatio* (secondo lo spunto di IICor 6, 13) a includere l'altro:⁷¹ è fuoco in cui bruciando ci si proietta oltre di sé, come metaforizza Ugo di San Vittore.⁷² L'amore verso Dio, dovere di compensazione del sacrificio della croce e irresistibile attrazione verso lo Sposo, è anche una forma d'amore verso di sé, in quanto riforma l'anima alla propria vocazione e identità autentiche, compromesse dal peccato adamitico.⁷³ Non soltanto in sé si ama l'immagine dell'Altro, ma nell'Altro si ama anche il sé ritrovato, come acutamente esplicita Bernardo di Chiaravalle. La relazione dialettica tra io e non-io, ovvero Dio, nella ridefinizione amorosa della propria identità è il punto chiave attorno a cui s'addensano le speculazioni di teologi e mistici: l'estasi costituisce fundamentalmente l'atto di rinuncia all'io, come ritiene Pierre Rousselot,⁷⁴ oppure in quanto amore per la propria forma restaurata è soprattutto una forma di eros egoistico sublimato, come suggerisce Anders Nygren?⁷⁵ In ogni caso, nota Paul Verdeyen,⁷⁶ amare sé è amare ciò che si riscopre come forma d'Altro e dunque non viene meno lo slancio al diverso.

67. *Ad imitationem Christi*: Dio è dunque anche causa formale dell'amore. La rivelazione giovannea del *Deus caritas* riconosce infine Dio anche come causa materiale dell'amore.

68. Guglielmo di Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, p. 5.

69. Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*, LXXXIII, 25.

70. Cfr. Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*, p. xxxiv. «Su questo terreno si situa la grande rivoluzione operata dalla teologia mistica del XII secolo: essa ricerca per mezzo dell'amore ciò che appare inaccessibile all'intelligenza razionale» (ivi, p. XLVI).

71. E in Dio includere ogni creatura, cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, XIX.

72. Ugo di san Vittore, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, I, VI.

73. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, I-II; cfr. Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*, p. xvii.

74. Rousselot, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Aschendorffschen, Münster, 1908.

75. Nygren, A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1955.

76. Verdeyen, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris, 1990, p. 210; cfr. Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*, pp. LXXXV-LXXXVI.

Più precisamente, l'io, liberatosi dalla stasi dell'autoreferenzialità adamitica,⁷⁷ non s'acquieta nella stasi della natura divina, piuttosto torna a immergersi in un moto di perenne e reciproco rispecchiamento dell'altro nell'altro: l'io si riconosce in un Dio che è a sua volta, intrinsecamente ed estrinsecamente, proiezione nel diverso, ovvero l'uomo si trasfigura in un Altro che si fa (e dunque è) anche uomo, come sottolinea Riccardo di San Vittore in conclusione del suo opuscolo.⁷⁸ L'uomo si assimila alla natura del Dio che è sempre 'amore d'altro'. Non si tratta dunque del passaggio da una ad altra natura (da uno ad altro *amor sui*) ma dall'essere sé all'essere sé nel non essere sé:⁷⁹ l'orizzonte dell'alterità proprio in quanto altro e irraggiungibile diviene costitutivo della propria identità. Ovvero: essere sé in quanto desiderio d'Altro, nel senso di essere desiderato e desiderante. Riccardo di San Vittore,⁸⁰ nel *De Trinitate*, definisce l'identità della persona divina come *existentia*,⁸¹ ovvero l'essere sé stesso⁸² a partire da un altro (*ex-sistere*) e dunque, richiamando l'idea di Gregorio Magno secondo il quale la *dilectio* diviene *caritas* soltanto tendendo a un altro,⁸³ come *amor mutuus* che deve poi aprirsi a un terzo, il *condilectus* (ovvero lo Spirito), per evitare che il dono si fermi nella stasi di un'identità destinataria esclusiva e finale ma sia perenne estasi, dono sempre ad un altro («di modo che all'amore viene tolto ogni momento che rimane legato all'«Io»», commenta Hans Urs von Balthasar),⁸⁴ e costituendo così la trinità di *diligens, dilectus e condilectus*.⁸⁵ «Nella struttura di rapporto della *condilectio* – spiega Jörg Splett – nessuno è mezzo, ognuno è meta; eppure al tempo stesso ognuno è mediatore».⁸⁶ La *deificatio*, dunque, è trasformarsi in amore (*sic affici est deificari*) e assimilarsi al mistero della logica intratrinitaria,⁸⁷ al Dio il cui essere è amare, come afferma Gu-

77. Ivi, p. xxvi.

78. Riccardo di san Vittore, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, 44; cfr. Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*, p. LXXXIII.

79. Occorre, spiega Bernardo, amare in sé il «quasi nulla» di sé (*De diligendo Deo*, x, 27).

80. «Il pensatore più originale del XII secolo» secondo Ruh, K., *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1953, 72, pp. 24-53: 26.

81. Riccardo di san Vittore, *De Trinitate*, iv, 12ss.

82. Cfr. Greshake, G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000 (1997), p. 110.

83. Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, 17, 1; cfr. Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, a cura di Raymond Étaix, Brepols, Turnhout, 1996.

84. Richard von Sankt-Viktor, *Die Dreieinigkeit*, a cura di Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, p. 97, n. 8.

85. Riccardo di san Vittore, *De Trinitate*, III, 11, 14, 15.

86. Splett, J., *Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischen Analogie, Theologie und Philosophie*, 1986, 61, 2, pp. 161-175: 171.

87. «Come Guglielmo affermava già nel *de contemplando Deo*, lo spirito umano penetra nel seno stesso della vita trinitaria. Nella Trinità lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio, è la *caritas*

glielmo di Saint-Thierry nell'*Epistola ad fratres de Monte Dei* (par. 258): chi cerca Dio amandolo, l'ha già trovato, conferma Aelredo («qui perfecte amat te, ipse est, Domine, qui iam invenit te»), poiché amare l'Amore significa già sperimentarlo. La paradossalità della condizione di essere e non essere l'altro viene variamente sottolineata, nelle meditazioni sull'amore monastiche e femminili: Bernardo, più di Guglielmo, sottolinea la persistente distinzione tra le nature dell'uomo e di Dio, anche nel momento dell'*unio*,⁸⁸ poiché condividere la stessa volontà («voluntatum consensio») non equivale a possedere la stessa sostanza («essentiarum cohaerentia»). Anche frate Ivo e Riccardo sottolineano con particolare forza lo scandalo della coincidenza di diversi che restano tali, come certifica l'insaziabilità del desiderio, quando protestano la violenza dell'amore che costringe alla sconvolgente *stultitia* di vivere fuori-di-sé. L'esperienza dell'amore cantata dal misticismo monastico sarà arricchita di senso dal misticismo francescano, nel XIII e XIV secolo, che approfondirà il paradosso della consustanzialità di essere e non essere nella fondazione dell'identità estatica dell'uomo, esaltando la 'povertà' dell'uomo, ovvero l'irriducibile e reciproca alterità dei poli di questa relazione dialettica: «Vivar eo e<n> non eo / e l'esser meo e<n> non esser meo! / Questo è 'n un tal travieo / che non ne so difinitate» (Iacopone da Todi, *Laude*, 36, 115-118).⁸⁹

Bibliografia

- Aelredo di Rievaulx, *De speculo caritatis*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 2, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2008, pp. 38-413.
- Agostino, *De Trinitate*, in PL 42, 819-1098.
- Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 1, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2007, pp. 156-235.
- Bernardo di Chiaravalle, *Il dovere di amare Dio*, a cura di Piazzoni, A.M., Paoline, Milano, 1990.
- Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*, in PL CLXXXIII, 785-1198.
- Bianchi, E., *Prefazione a De Certeau, M., Mai senza l'altro*, Qiqajon, Magnano, 2007 (1993).

che unisce il Padre al Figlio e il figlio al Padre; nello stesso tempo è la loro conoscenza reciproca. Quando la *gratia* dello Spirito discende nell'uomo, suscitando in lui l'amore per Dio, essa fa sì che l'uomo ami Dio con lo stesso amore con il quale Dio ama sé stesso nel mistero inaccessibile della Trinità: poiché il soggetto che ama non è un io prigioniero della sua miseria carnale, ma proprio lo Spirito Santo in quanto *caritas* di Dio, questo amore è in quanto tale – effettivamente – la *caritas* con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre» (Zambon, F., *Trattati d'amore cristiani*, p. 1).

88. Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica canticorum*, LXXI.

89. Cito secondo Iacopone da Todi, *Laude*, a cura di Matteo Leonardi, Olschki, Firenze, 2010.

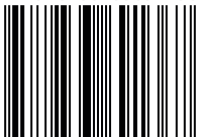
- Borriello, L., Caruana, E., Del Genio M.R. *et al.* (a cura di), *Nuovo dizionario di Mistica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2016.
- Borriello, L., Di Muro, R. (a cura di), *Dizionario dei fenomeni mistici cristiani*, prefazione di Umberto Occhialini, Ancora, Milano, 2014.
- Casey, J., *Athirst for God. Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermon on the Song of Songs*, Cistercian Publications, Liturgical Press, Kalamazoo, 1988.
- Cousins, E., A Theology on Interpersonal Relations, *Thought: Fordham University Quarterly*, 45, 1970, pp. 56-82.
- De Certeau, M., *L'Invention du quotidien*, I. *Arts de faire*, Union générale d'éditions, Paris, 1980.
- Déchanet, J., "Amor ipse intellectus est". La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry, *Revue du Moyen Age latin*, 1946, 2, pp. 241-260.
- Frate Ivo, *Epistola ad Severinum de caritate*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 2, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2008, pp. 422-467.
- Gilson, É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris, 1934.
- Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, a cura di Raymond Étaix, Brepols, Turnhout, 1996.
- Greshake, G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000 (1997).
- Guglielmo di Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 1, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2007, pp. 16-55.
- Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 1, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2007, pp. 56-143.
- Hadewijch, *De brieven van Hadewijch*, Altiora, Averbode, 1990.
- Hadewijch, *Mengeldichten*, a cura di Josef van Mierlo N.V., Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1952.
- Hadewijch, *Visioenen*, trad. di Imme Dros, testo di Frank Willaert, Prometheus, Amsterdam, 1996.
- Iacopone da Todi, *Laude*, a cura di Matteo Leonardi, Olschki, Firenze, 2010.
- Lot-Borodine, M., *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, prefazione di Jean Daniélou, Cerf, Paris, 1970.
- Matter, E.A., Il «Cantico dei cantici» nel contesto del cristianesimo medievale: l'eredità di Origene, *Aevum*, 1987, 61, 2, pp. 303-312.
- Menhardt, H., *Das St. Trudperters Hohelied Kritische Ausgabe*, Niemeyer, Halle, 1934.
- Mocan, M., «Intelletto d'amore» *La mistica affettiva in Dante*, in Lombardo L., Parisi, D. e Pegoretti, A. (a cura di), *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*. Atti del convegno internazionale (Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017), Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2018, pp. 81-102.
- Nygren, A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1955.

- Pascal, B., *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmy ses papiers*, Guillaume Desprez, Paris, 1670.
- Penna, D., "Amor ipse intellectus est". Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry, in Moreschini, C. (a cura di), *Trinità in relazione: percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*. Atti del convegno (Milano, 28-30 aprile 2015), Feeria, Panzano in Chianti, 2015, pp. 181-192.
- Riccardo di san Vittore, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, in Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 2, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2008, pp. 478-531.
- Richard von Sankt-Viktor, *Die Dreieinigkeit*, a cura di Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980.
- Riedlinger, H., *Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1958.
- Rousselot, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Aschendorffschen, Münster, 1908.
- Ruh, K., Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1953, 72, pp. 24-53.
- Ruh, K., *Storia della mistica occidentale*, v. 2, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, trad. di Giuliana Cavallo-Guzzo e Cesare De Marchi, Vita e Pensiero, Milano, 2002 (1993).
- Splett, J., Dialektik des Tuns – Dialogik – Person-Sein in trinitarischen Analogie, *Theologie und Philosophie*, 1986, 61, 2, pp. 161-175.
- Verdeyen, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris, 1990.
- Waentig, P.W., Minne, Liebe, Schwärmerei tra Medioevo e Barocco, *RiLUnE. Revue des littératures européennes*, 2007, 7, pp. 145-166.
- Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 1, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2007.
- Zambon, F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, v. 2, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 2008.

Il *fil rouge* di Spazi e Tempi dell'Alterità è il contatto con l'Altro ravvisabile in prospettiva diacronica, intesa come *kronos* e *kairos*, quindi evoluzione cronologica e tempo della soggettività; si è voluto esplorare le visioni, spesso deformanti, dell'Alterità che hanno avuto, e hanno tuttora, forti ripercussioni sull'*imagerie culturelle*, sull'immaginario popolare e sulla vita civile. I testi letterari, così come le opere artistiche in senso generale, riflettono, in maniera diretta o mediata o ancora trasversale, le inquietudini e le tensioni che di sovente scaturiscono dalla relazione dialettica tra identità e alterità e gli elementi positivi oppure, al contrario, perturbanti che la contraddistinguono. L'Alterità può quindi delinarsi come sinonimo di diversità - di genere, religiosa, linguistica, esperienziale, etc. -, irriducibile/negoziabile, ma anche come fondamentale esperienza di conoscenza e riflessione nella formazione dell'Io.

AUTORI - Matteo Leonardi, Emilio Filieri, Anita Agostini, Francesco Galofaro, Daniele Gallo, Daniela Bombara, Laura Lori, Ellen Patat, Andrea Vecchia, Remo Castellini, Cristiano Bedin, Andrea Beretta, Michele Bevilacqua, Luisa Morettin, Sara Murgia, Cesare Pozzuoli, Etami Borjan, Alina Poklad, Giorgia Riconda, Alice Grazzini, Eleonora Natalia Ravizza, Ilaria Rossini, Luigi Gussago.

ISBN 978-88-3369-136-7



9 788833 691367 >

Euro 30,00



UNIVERSITAS
STUDIORUM