

HILDEGARD ELISABETH KELLER

*Segreti. Uno studio semantico sulla mistica femminile medievale*¹

Quest'indagine intende dimostrare, sulla base di testi medievali di genere visionario, che il segreto è una forma di messa in scena della comunicazione mistica.² Come si rispecchia tutto ciò in tali testi e nei miti sulla loro origine? Prima di passare ad illustrare questa tesi a livello testuale, desidero accennare brevemente alla storia del concetto di “mistero/segreto” ed in particolare all'etimologia e alla semantica di *heimelich*, termine-chiave all'interno del rapporto dinamico dell'*unio mystica* tra Dio e uomo, che sussiste nella forma della generazione del Logos nell'anima.

Heimelich e la semantica dello spazio

Alla sfera concettuale greca e latina di “segreto” appartengono parole il cui significato viene definito da un punto di vista spaziale: il greco *mysterion* e il latino *mysterium*, *arcanum*, *secretum* o *occultum*. L'etimologia di questi termini possiede un comune denominatore semantico: quello della delimitazione di spazi, o meglio della distinzione tra un dentro ed un fuori. La forza di tracciare confini posseduta dal termine “mistero” è evidente nella parola *secretum* (dal latino *secernere* dividere, separare, sortire), nel senso che quest'ultima definisce qualcosa che si trova a parte, che divide gli uomini che hanno a

¹ Traduzione italiana di Donatella Bremer.

² Traggio qui spunto da Aleida e Jan Assmann (a cura di), *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, V,1, München, Fink, 1997, pp. 8-9.

che fare con essa in “iniziati”, “ignari” ed “esclusi”. Anche l’espressione *arcanum* (dal latino *arcere*, respingere, tener lontano) allude al fatto che ad occhi non autorizzati l’accesso deve restare precluso. Il termine *mysterium* infine ricorda l’isolamento cui è sottoposto il soggetto stesso che di esso è partecipe. *Mysterion* (iniziazione rituale) deriva dal greco *myein* (chiudersi) e fa riferimento agli occhi chiusi di coloro che si distaccano, mediante un rituale d’iniziazione, dal mondo esterno e visibile.³

Il termine tedesco più importante in tale ambito è nel Medioevo *heimelich*. L’espressione *heimelich* e i suoi derivati fungono quali equivalenti traduttivi delle summenzionate espressioni greche e latine. Indipendentemente da ciò, colpisce il fatto che anche l’etimologia della parola tedesca ha a che fare con lo spazio. *Heimelich* designa originariamente ciò che si trova entro un recinto ed all’interno del luogo in cui si risiede, dunque dentro la propria dimora. Indica ciò che si mette al sicuro e si nasconde in casa, per sottrarlo agli sguardi di estranei – che è segreto appunto. Dal punto di vista dell’interiorità si riferisce a quel che è familiare e riservato: Giuseppe viene chiamato *ein heinlich heinlichere* quando va in soccorso di Maria incinta.⁴ Con *heimelichere* si intende di solito il *secretarius* di un principe, colui che più tardi si chiamerà “Geheimrat” (consigliere segreto) o, con un pleonaso, “Geheimsekretär” (segretario segreto). *Heimelich* designa inoltre ciò che deve rimanere nascosto e che costituisce un tabù per la società: dal punto di vista anatomico gli organi sessuali (latino *pudenda*, alto tedesco medio *schameliche lit; heimelichen ort* o *heimelicheiten*). *Heimelicheit* può anche riferirsi alla mestruazione o a escrezioni; lo *heimelich ort* è il luogo architettonico corrispondente (*Abort*, cioè ritirata o toilette).⁵

I vari significati di *heimelich* comprendono non solo nomi concreti e riferimenti a tutto quel che è volgare e deve restare nascosto, ma anche *subtilia* di carattere teologico. I misteri divini vengono designati nei testi medievali come «heimelicheiten gottes», e ciò che fa da

³ Cfr. Alois Walde, Johann Baptist Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Winter, 1982²; sul greco *myo* vedi Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1991³; sulla semantica visuale di *arcanum* si veda Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, XX,9,2.

⁴ Walther von Rheinau, *La vita di Maria*, ed. di Edit Perjus (2^a ed. ampliata), Åbo, Åbo Academi, 1949, verso 3188.

⁵ Cfr. Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bände [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872-1878], I, Stuttgart, Hirzel, 1992, voce *heimelich* e le voci relative alle parole che ne derivano.

tramite per la loro rivelazione viene tradotto sulla scia di tale concetto: le *mysticas visiones* della *Theologia mystica* di Dionigi l'Areopagita vengono ad esempio rese in traduzione tedesca con *heimelich gesicht*.⁶ Si deve inoltre alla ricchezza di tale campo semantico, che si riferisce anche alla sfera divina, se nel XV secolo si arriva a coniare la parola *Geheimnis*. *Geheim* e *Geheimnis* discendono dal punto di vista della storia concettuale dal più antico termine *heimelich*. Probabilmente è stato Lutero ad usare per primo *geheimnis* al posto di *heimlichkeit* nel momento in cui ha cercato di tradurre in modo adeguato il greco *mysterium*:

Al momento non riesco a trovare in tedesco parola alcuna per la parola *mysterium*, e probabilmente sarebbe consigliabile mantenere la parola greca *mysterium* [...] essa possiede lo stesso significato di *secretum*, è cioè un qualcosa che è sottratto alla vista ed è nascosto, che nessuno vede e riguarda di solito il tipo d'espressione che, quando viene pronunciata, non è compresa da nessuno, e allora si dice che è sospetta, che c'è dietro qualcosa [...], e proprio quel qualcosa che è nascosto si chiama *mysterium*, ed io lo chiamo *geheimnis*.⁷

Forse la varietà di significati, anche di carattere profano, posseduta dal termine *heimlichkeit* o dal sostantivo *geheim*, da lui stesso peraltro molto usato, gli era sembrata inadatta a rendere in tedesco i misteri della salvezza divina. Comunque sia, egli trovò in *geheimnis* un *terminus technicus* la cui aura sacrale e sacramentale era ancora intatta, e che fu tra i primi ad usare; lo dimostra il fatto che *geheimnis* nella ristampa di Basilea della Bibbia di Lutero del 1523 si trova ancora fra le «parole straniere» (*ausländigen wörtern*), e si credeva di doverla tradurre con *heimlichkeit* e *sacrament*.

Questa breve storia di ordine concettuale e terminologico conferma ciò che Georg Simmel sotto il profilo sociologico ha descritto come segue: secondo lui il segreto è ciò che nella realtà viene nascosto «attraverso mezzi positivi o negativi» e che traccia confini di tipo spaziale nell'ambito di quel che si può esperire e sapere. Ciò dà origine alla «possibilità di un terzo mondo oltre i confini di quello che conosciamo». Per questo motivo Simmel attribuisce al mistero anche la capacità di essere «una delle più grandi conquiste del-

⁶ Dionigi l'Areopagita, *Die Blume der Schauung*, ed. di Kurt Ruh, München, Fink, 1991, p. 67, linea 342.

⁷ Martin Luther, in Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* [Leipzig 1885-1984], rep. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991, voce *Geheimnis*, col. 2361.

l'umanità».⁸ I segreti circoscrivono e delimitano, mantenendo in tal modo finalmente collegate la sfera umana e quella religiosa: «La dimensione religiosa dell'esistenza umana si basa, allo stesso modo di quella sociale, sul mistero».⁹ E poiché il mistero dà forma allo spazio fisico così come a quello immaginativo propri di una comunità sociale, definendo e controllando allo stesso tempo un fuori, un dentro ed i possibili accessi a quest'ultimo, tutto ciò porta anche a farsi domande sul concetto di potere: «Il potere viene sempre definito dallo spazio ed automaticamente dall'opposizione».¹⁰ Tale constatazione mi sembra di rilevanza fondamentale per il contesto scientifico e letterario che viene qui preso in esame: e cioè il fatto che coloro che sono depositari di segreti – siano essi uomini o testi – detengono il potere.

Un elemento portante della mia argomentazione risiede nell'accento posto nei testi su determinati temi. In essi si individua una divinità che viene concepita, sia da un punto di vista normativo-mistagogico, sia sotto il profilo autobiografico-sperimentale, come contraddistinta dal mistero. Il Dio cristiano è “oscuro”. Johannes Tauler parla dell'«oscurità dell'inconoscibilità di Dio» (*vinsternisse der unbekantheit Gots*), nella quale ci si deve immergere con spirito nuovo.¹¹ La teologia apofatica reagisce a questa impenetrabilità divina con una metafora paradossale e chiama Dio «oscurità accecante».¹² Nell'interazione con questo *partner* divino così misterioso l'uomo arriva a raffigurare anche se stesso come un complesso sistema di spiritualità, la cui “parte

⁸ Georg Simmel, *Das Geheimnis. Eine sozialpsychologische Skizze*, in Alessandro Cavalli, Volkhard Krech (a cura di), *Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908. Gesamtausgabe*, II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p. 317.

⁹ Assmann (a cura di), *Schleier und Schwelle*; per il punto di vista dell'odierna sociologia vedi Alois Hahn, *Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten*, *Ibidem*, pp. 23-40.

¹⁰ Walter Haug, *Das Geständnis. Liebe und Risiko in Rede und Schrift*, in Horst Wenzel (a cura di), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1997, p. 35.

¹¹ *Die Predigten Taulers* (Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften), ed. di Ferdinand Vetter, Berlin, Weidmann, 1910, *Predigt* 56, p. 263, 23-24.

¹² Dionysius Areopagita, *Theologia mystica*, I,1. Sul contesto apofatico vedi Louis Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1986; Denys Turner, *The darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 e Michael A. Sells, *Mystical languages of unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; vedi anche Hans G. Kippenberg, Guy G. Stroumsa (a cura di), *Secrecy and concealment. Studies in the history of Mediterranean and Near Eastern religions*, Leiden, Brill, 1995.

più intima” –il cosiddetto “fondo”– considerata in senso iperbolico deve apparire oscura perfino a lui. E proprio partendo da tale posizione è possibile pensare all’essere umano come capace di conoscenza e di comunicazione nel rapporto tra Dio e uomo. Egli è insomma dotato di sensi che gli permettono di percepire l’oscurità divina. Senza la dimensione del mistero è impensabile che si possa arrivare ad una conoscenza di Dio e anche di se stessi, all’interno della quale il soggetto e l’oggetto si fondono l’uno nell’altro. È soprattutto la cultura cristiana del conoscere se stessi e dell’indagarsi che va a ricollegarsi concretamente molto spesso al cuore,¹³ alla *mens hominis*,¹⁴ all’*homo interior* e a tutto ciò che viene celato dall’*involutro corporis*, nel quale è difficile scrutare (*introspicere et speculari*). La capacità di vedere i *secreta cordis* la possiede solo Dio in quanto *scrutator* e *examinator* del cuore e dei reni, secondo quanto recita *Sapienza* 1,6. La dottrina patristica, molto diffusa nel Medioevo, relativa ai «segreti del cuore» (*occulta cordis*, *archana cordis*) costituisce uno dei fondamenti «del mistero estremamente prezioso e delicato dell’identità dell’io».¹⁵ Non è dunque un caso che il diavolo voglia riuscire a trovare un accesso proprio alla parte più intima dell’uomo. Mechthild von Magdeburg deve proteggersi, durante il colloquio con il diavolo, dalla perfida brama di sapere di lui. Dall’alto della sua superiorità, l’io controbatte dicendo che non a tutti rivela segreti del suo cuore.¹⁶

A partire da Agostino la topologia più interna dell’uomo si concentra sull’*abditum mentis*. Guglielmo di Saint-Thierry riconoscerà in esso «la forza nascosta dell’anima attraverso cui noi accogliamo Dio e lo assaporiamo», una forza che sperimenta in segreto il sapore della divinità, e quindi la sua sapienza (*sapientia* deriverebbe da *sapor*). È per questo che, secondo lui, «il fondo spirituale costituisce la parte più

¹³ Barbara Duden, *Anmerkungen zur Kulturgeschichte des Herzens*, in Farideh Akashe-Böhme (a cura di) *Von der Auffälligkeit des Leibes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, pp. 130-141.

¹⁴ Hildegard Elisabeth Keller, «In vera visione vidi». *Ein visionsgeschichtlicher Längsschnitt von der Feder im Schatten bis zum Engel des Herrn im Küchenschurz*, «Zeitschrift für Germanistik», 3, 1999, pp. 598-615.

¹⁵ Per i *secreta cordis* in relazione alla confessione vedi l’analisi di Peter von Moos, «Herzenseheimnisse» (*occulta cordis*). *Selbstbewahrung und Selbstentblössung im Mittelalter*, in Assmann (a cura di), *Schleier und Schwelle*, pp. 89-109; Id., «Occulta cordis». *Contrôle de soi et confession au Moyen Âge*, «Médiévales», 1995, n. 29, pp. 131-140; Id., «Occulta cordis». *Contrôle de soi et confession au Moyen Âge* (suite), «Médiévales», 1996, n. 30, pp. 117-137; Lionel J. Friedman, *Occulta Cordis*, «Romance Philology», 9, 1957-1958, pp. 103-119.

¹⁶ Mechthild usa l’espressione *herzeheimelicheit*; Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. di Hans Neumann e Gisela Vollmann-Profe, IV, 2, München-Zürich, Artemis Verlag, 1990, p. 111,63.

intima di Dio». ¹⁷ Riacciacciandosi a Meister Eckhart, più tardi Tauler distinguerà nel fondo dell'anima «i sentimenti più nascosti» (*verborgen gemüete*) che appartengono a ciò che di più alto e più profondo vi è nell'anima umana, di più eccelso e di più intimo, di più nascosto e di più segreto. Partendo da questo “nascondiglio” dell'anima e dello spirito si può risalire al segreto di Dio, poiché è là che ha inizio il sentiero «senza via» (*âne wec*) e «senza strada» (*âne wec*) come recita la singolare poesia mistica *Granum Sinapis*. ¹⁸ Là, in quel non-luogo, non esistono più distinzioni, poiché il creato è tornato dall'Uno alla propria origine. Il Dio amante ne dà conferma alla sposa nel testo di Mechthild: «Signora anima, voi siete così connaturata in me, che non può esistere niente che ci divida [...]». ¹⁹ Antropologia e teologia quasi non possono restar distinte nei testi mistici. E il mistero e la segretezza costituiscono il punto di contatto di queste due sfere.

I testi del segreto

La letteratura mistica nel Medioevo comprende sia testi didattici di tipo normativo sia testi confessionali più o meno dotati di una coloritura autobiografica. Essi rivelano due direzioni fra loro opposte, all'interno delle quali i segreti svolgono un ruolo determinante nel processo compositivo e nella tematica dei testi: gli scritti mistagogici portano tematicamente al segreto di Dio e al rapporto che quest'ultimo intrattiene con la parte più interna dell'uomo, laddove i racconti di carattere autobiografico sono presentati come provenienti direttamente dal mistero divino di cui il soggetto scrivente è partecipe. Ambedue le strategie impiegate per inscenare il mistero – quella che porta verso l'interno e quella che va verso l'esterno – possono essere compresenti, come quando Heinrich Seuse, nel prologo di quel testo di carattere normativo che è la *Vita* del Servitore, che è poi il protagonista, raccomanda che la propria biografia sia un «soccorso consolatorio» (*troestlichú behulffenheit*) per colui che «vorrebbe essere partecipe del mistero divino». ²⁰

¹⁷ Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 33, cit. da Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, p. 43.

¹⁸ *Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker*, testo e trad. in tedesco moderno di Kurt Ruh, München, C.H. Beck, 1989², pp. 46-49.

¹⁹ «Frovw sele, ir sint so sere genatürt in mich, das zwüschent úch und mir nihtes nit mag sin. [...]», cfr. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht*, I, 44, pp. 31, 82-83.

²⁰ «[...] gotes sunder heinlichich gern het», cfr. Heinrich Seuse, *Vita*, in *Deutsche Schriften*, ed. di Karl Bihlmeyer, Stuttgart, Minerva, 1907, pp. 6, 12-14.

Specialmente per quel che riguarda il secondo gruppo di testi si tratta di una letteratura che si presuppone non possa essere fruita qualora essa stessa e coloro che la scrivono non si assumano concretamente il compito di rendere noto un segreto divino.²¹ Il modello per i testi ad impronta autobiografica è ben noto grazie al Vecchio Testamento e alle storie sulle vocazioni dei profeti. Nel contesto medievale la vocazione si realizza molto spesso sul piano erotico e, nei testi scritti da donne, secondo modalità singolari. L'io umano si trova in un rapporto amoroso di tipo confidenziale con il *partner* divino e sfrutta in tal modo, grazie ad un'autorizzazione reale o carismatica di tipo fittivo, la possibilità di aggirare ogni ostacolo legato al sesso relativamente all'istruzione, in base al quale si proibiva alle donne di parlare di teologia. Anche qui l'espressione *heimelicheit* assume –indicando ora anche l'intimità erotica– un'importanza basilare.

Le rivelazioni divine –o la loro immaginazione– trasformano queste religiose in poetesse e teologhe visionarie: si pensi a Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg, alle altre sorelle di Helfta Gertrud von Helfta e Mechthild e Gertrud von Hackeborn, e a Hadewijch. I padri confessori da parte loro diventano dei mentori e degli interlocutori: Ekbert ad esempio per la sua Elisabeth von Schönau, il domenicano Heinrich von Halle per Mechthild von Magdeburg e Heinrich von Nördlingen per Margareta Ebner.

Le consorelle o le figlie spirituali sono delle segretarie, redattrici o coautrici: Gertrud von Helfta e una sorella N lo sono per il *Liber specialis gratiae* di Mechthild von Hackeborn, la stessa sorella N anche per il *Legatus divinae pietatis* di Gertrud, mentre Elsbeth Stigel lo è per Heinrich Seuse. I monaci altro non sono che dei compartecipi per quel che riguarda la stesura dei testi e la conoscenza dei contenuti: fra gli altri si ricordi soprattutto Volmar von Disibodenberg per Hildegard von Bingen. L'autore stesso infine si muta talvolta in un "esaminatore" divino, come avviene per il *Liber* di Mechthild von Hackeborn. Se per quanto riguarda l'idea autoriale diffusa nel Medioevo non si può prendere le mosse da una qualche importanza che faccia riferimento all'autorità umana, relativamente a moltissima letteratura mistica si può invece parlare di una letteratura collettiva, o comunque di una letteratura che nasce con un'impronta cooperati-

²¹ Vedi anche Rüdiger Schnell, *Die "Offenbarmachung" der Geheimnisse Gottes und die "Verheimlichung" der Geheimnisse der Menschen. Zum prozesshaften Charakter des Öffentlichen und Privaten*, in Gert Melville, Peter von Moos (a cura di), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln, Böhlau Verlag, 1998, pp. 359-410.

va. Questo fatto motiva alla base l'*auctoritas* che i testi rivendicano. Essa nel Medioevo difficilmente può venir intesa in modo più totale, quasi fosse Dio stesso a rivendicare di essere lui l'unica fonte del testo. La paternità umana di un'opera è pensabile «solo secondo una gradazione, quale partecipazione alla *auctoritas*». ²²

Segnali testuali ci fanno capire che vi è un segreto che è strettamente legato all'origine del testo stesso. Tali segnali sono presenti nel titolo, nelle presentazioni poste all'inizio di un'opera o nel prologo ed in particolare negli ammaestramenti impartiti circa il modo di recepire il testo o in inconsuete menzioni dell'autore. Essi fanno parte di una sorta di mito dell'origine che ad un testo conferisce sin dal suo sorgere un'aura di mistero. Questa proviene, come si verifica in particolare negli scritti impiegati in occasione di consacrazioni, dal superamento della soglia comunicativa; perché il testo trasmette un sapere che di solito va al di là della portata umana. Proprio questa circostanza presenta il testo come qualcosa di assolutamente *sui generis* nell'universo della scrittura. Esso promette "rivelazioni" a proposito di cose «che non si possono sapere» (*do man nüt wissen mag*) e che solo grazie alla «straordinaria rivelazione di Dio» ²³ si può arrivare a conoscere. Già i titoli palesano questa funzione di indicatore quando definiscono i testi *revelationes* (che è secondo Ruh la «definizione latina corrente dei coevi libri visionari con le loro visioni e audizioni» ²⁴).

In tal modo essi comunicano che la genesi dei testi è avvenuta passando per un cammino molto speciale, di tipo soprannaturale. ²⁵ Hildegard spiega nella lettera a Wibert von Gembloux (quindi a distanza di circa trent'anni dalla composizione della sua prima opera

²² Joachim Bumke, *Autor und Werk. Beobachtungen und Überlegungen zur höfischen Epik*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 116, 1997, p. 102; Jan-Dirk Müller, *Auctor-Actor-Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters*, in Werner Wunderlich, Felix Philipp Ingold (a cura di), *Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autor und Autorschaft*, St. Gallen, Universitätsverlag, 1995, pp. 17-31; Jan-Dirk Müller, *Aufführung-Autor-Werk. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion*, in Hans-Jochen Schiewer, Nigel F. Palmer (a cura di), *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, Tübingen, Niemeyer, 1999, pp. 149-166.

²³ «Gottes sunderlicher offenbarung»: Heinrich Seuse, *Vita*, p. 503, 9-14.

²⁴ Kurt Ruh, *Die Geschichte der abendländischen Mystik*, II, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, C.H. Beck, 1993, p. 255. Il testo latino di Mechthild von Magdeburg si intitola *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianaë*; la premessa allo *Scivias* di Hildegard von Bingen è intitolata: *Protestificatio veracium visionum a Deo fluentium*.

²⁵ Hildegard von Bingen, *Scivias*, ed. di Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris, Turnhout, Brepols, 1978, p. XIII. Anche qui il titolo suggerisce che il testo delle visioni incarna un flusso della luce divina divenuto scrittura.

visionaria) il titolo *Scivias*. Ella avrebbe appreso attraverso delle visioni che il suo libro «per viam luminis prolatus est, non alia doctrina». Come nell'opera *La luce fluente della divinità* di Mechthild von Magdeburg, il titolo suggerisce che lo scritto visionario incarna un flusso di luce divina che si è trasformato in parole.²⁶

Anche altri paratesti, soprattutto le prefazioni e i prologhi, svelano che il testo che essi accompagnano trasmette i dettati dei miracoli divini,²⁷ che è cioè una persona divina, ad esempio Cristo, a parlare direttamente ed a rivelare i suoi segreti,²⁸ e che è addirittura Dio stesso a rivelare in quel libro i suoi segreti, aggiungendo che anche da parte del lettore c'è bisogno di un approccio particolare, che può consistere ad esempio in una lettura ripetuta per nove volte.²⁹

Fa parte del carattere di segretezza dei testi –perfettamente in tono con le considerazioni di carattere etimologico fatte all'inizio di questo studio in riferimento al campo semantico dello spazio– anche il fatto che specialmente testi del tardo Medioevo tematizzano il rapporto con lo spazio. Ciò ha a che fare con l'architettura monastica, e concretamente con la consuetudine della cella individuale per monache e monaci che si instaura nei monasteri,³⁰ ma allo stesso tempo anche con lo spazio sociale in cui si colloca una comunità religiosa, ed in concreto con la tensione che si crea fra convento e mondo esterno. Bernard McGinn sottolinea l'impeto sociale che

²⁶ Vedi Hildegard Elisabeth Keller, *Quellenfragen. Zur Zukunft religionswissenschaftlicher Fragestellungen für die Literaturwissenschaft*, «Zeitschrift für Germanistik», Neue Folge, 15, 3, 2005, in stampa.

²⁷ «Dic ergo mirabilia haec et scribe ea hoc modo edocta et dic», così dice la «voce del cielo» nella *Protestificatio* di *Scivias* in cui viene illustrata la vocazione della visionaria, vedi Hildegard von Bingen, *Scivias*, pp. 3-6. Vedi anche la premessa in latino a Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht* e la sua (parziale) traduzione (pp. 1-2): «[...] liber iste [...] per gratiam a domino inspiratus. [...] Hic est propheta de preterito, presenti et futuro».

²⁸ Cfr. la *Visione I* di *Hadewijch: Das Buch der Visionen*, Teil I: Einleitung, Text und Übersetzung von Gerald Hofmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 59-67.

²⁹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht*, di cui cfr. il primo paragrafo composto successivamente: «ez bezeichent alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit» (I, *Prolog*, 3-6, p. 4); Dio si rivela qui e nel dialogo seguente quale autore, cfr. Eberhard Nellmann, *Dis buoch bezeichent alleine mich: Zum Prolog von Mechthilds Fließendem Licht der Gottheit*, in Rüdiger Schnell (a cura di), *Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag*, Bern/Stuttgart, Francke, 1989, pp. 200-205.

³⁰ Thomas Lentès, *Vita Perfecta zwischen Vita Communis und Vita Privata. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle*, in Melville, von Moos (a cura di), *Das Öffentliche*, pp. 125-164.

contraddistingue la cosiddetta “nuova mistica”. Secondo le concezioni di Hildegard una vita monastica condotta secondo l’ordine benedettino rappresentava ancora un ritiro dal mondo e dava vita, nel “mondo altro” del convento –che comunicava peraltro con l’esterno– ad una “*élite* spirituale”. A partire dagli inizi del XIII secolo comincia tuttavia a delinearsi un’apertura. Divengono apprezzabili i primi segnali di una democratizzazione, il che significa che tutti, e non solo i *religiosi*, possono sperimentare la presenza divina; e si comincia ad avvertire l’inizio di una secolarizzazione: al posto della fuga dal mondo e della vita ritirata in convento si verifica un “movement out into the world”. La segregazione tradizionale delle comunità monastiche rispetto al tessuto sociale resta tuttavia ancora a far da *pendant* a tutto ciò.

Tali segni di esclusione o inclusione delle comunità possono diventare elementi della rappresentazione letteraria. Hildegard dice di se stessa di aver vissuto come una reclusa sin da quand’era bambina;³¹ racconta di aver ricevuto le visioni divine descritte nel *Liber Scivias* in luoghi nascosti.³² I testi d’epoca tardo medievale mostrano come l’abbandono della comunità e l’isolamento dentro la propria cella rappresentino condizioni spiritualmente importanti per coltivare, attraverso una vita ritirata, un rapporto intimo con Dio. Lo star soli in uno spazio architettonico rende possibile una conoscenza di Dio nuova, come mostra la *Vita* di Seuse. Il luogo in cui ci si ritira ha sempre a che fare con lo *heimliche* –con quello che è familiare, con l’interiorità, nella quale l’uomo incontra Dio– e all’interno del convento tale condizione può venir creata ovunque sia possibile stare soli con se stessi. Ci si può rifugiare «nel capitolo nel proprio rifugio», chiusi nella cella, in un luogo sacro³³ o, come si dice nella predica del *Lectulus-floridus*, nel proprio spazio interiore, che si trasforma in un *locus amoenus* («la cameretta del nostro segreto è chiusa, il giaciglio del nostro amore è fiorito»,³⁴ e ancora «nel fondo del tuo cuore»³⁵). Non deve sorprendere dunque che ogni

³¹ «Von Kind an eingeschlossen», Hildegard von Bingen, *Epistola CIIIR*.

³² «In adbitis locis», Hildegard von Bingen, *Scivias*, p. 4,43-49.

³³ «In daz capitel an sin heimliche»; «Und do es heimlich wart, so beschloss er sich in der cell» (e andò a rinchudersi là dove poteva stare nascosta, nella propria cella); «In un luogo riservato, in una cappella», cfr. Heinrich Seuse, *Vita*, rispettivamente p. 42,26; p. 43,14-15; p. 103,14.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 496,4: «Daz gedemlin unserre heimliche daz ist beslossen, daz bettelin unserre minne daz ist gebluomet».

³⁵ *Ibidem*, p. 538,3: «In die heimlikeit dines herten».

tipo di esperienza della grazia venga descritto come un «intervento segreto»³⁶ di Dio nell'anima. Essa è appannaggio di coloro che rimangono isolati rispetto alla collettività: «soli nella loro cella» (*allain jn sinem stúblin*), o «nel segreto» della cella.³⁷

L'uso della lingua da parte dei religiosi rivela la coscienza dell'esistenza di una contiguità strutturale tra spazio e spiritualità mistica. La somiglianza fonetica tra le espressioni latine *cella* e *caelum* ha indotto Guglielmo di St.-Thierry a formulare una vera e propria rielaborazione del concetto monastico di *vita angelica*. La cella individuale del convento rende possibile, secondo lui, l'incontro col cielo, poiché anch'essa, come lo stesso cielo, è appartata e nascosta (*celatur*).³⁸ Ciò trova in tedesco medievale un *pendant* nel campo semantico di *heimelich*, e infatti gli apparati dei manoscritti registrano di frequente nei testi religiosi le varianti *heilig* (santo) o anche *himelsch* (celeste).³⁹ Il cielo, il mistero e la cella del monaco (*caelum*, *celare*, *cella*) sono legati fra loro tanto quanto la confidenza e l'intimità, il sacro ed il celestiale (*heimelich*, *heilic* e *himelisch*).

Un esempio testuale illustra il gioco alterno tra il ritiro nella propria cella, il rapporto confidenziale con Dio nell'intimità e il disvelamento del segreto attraverso il testo. La *Vita* di Anne von Ramschwag, di epoca tardo medievale, contiene abbondantemente tali elementi, dal momento che la storia della sua redazione e della conferma postuma delle grazie da lei ricevute rappresenta circa un terzo di tutta la *Vita*.⁴⁰ Colei che l'ha redatta racconta di come, senza essere vista, abbia voluto controllare se Anne, chiusa nella propria cella, si comportasse in modo conveniente, se ad esempio non stesse «spesso a letto» (*dick an ir bett*). La biografa dunque si mette a spiare. Ella «guarda quel che fa» (*luoget [...], was si têt*), e può constatare che Anna si trova «in un

³⁶«Haimliche werck», cit. da Siegfried Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München, Artemis Verlag, 1980, p. 810.

³⁷ «In der haimlich», *Ibidem*, lin. 1630 rispettiv. 1682; vedi anche 457-465.

³⁸ Lentes, *Vita Perfecta*, in Melville, von Moos (a cura di), *Das Öffentliche*, pp. 158-162.

³⁹ Sia in Seuse che nella *Legenda Aurea* è la stessa tradizione manoscritta a presentare il concetto *heimelich* in un rapporto praticamente scambievole con *heilig*. Nel capitolo I del *Minnebüchlein* di Seuse si trova «O sele min, gang ein willi in dich, in die heimlikeit dines hertzen», nel manoscritto z invece di *heimlicheit* si trova l'espressione *heiligkeit*, cfr. Heinrich Seuse, *Vita*, p. 538,1-2 e nota. L'indice elaborato da Ulla William della *Legenda Aurea* alsaziana riporta un gran numero di varianti lessicali per *heimelich*; quando ad esempio si parla dell'Apocalisse di Giovanni, si trovano l'una accanto all'altra tutte e tre le espressioni: *hailige offenbarung*; *heimeliche offenbarung*; *himelsche offenbarung*; Ulla Williams: *Die Elsässische Legenda Aurea*, Bd. III, Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 212.

⁴⁰ *Vita* 41, in Ruth Meyer (a cura di), *St. Katharintaler Schwesternbuch. Untersuchung Editon, Kommentar*, Tübingen, Niemeyer, 1995, pp. 128-133.

grande stato di grazia» (*in großer verborgener Gnade*), per cui la lascia in pace. Tuttavia questa storia non finisce così, poiché Anne ha un intimo ed intenso rapporto col proprio padre spirituale, *Meister Eckart*, che a quel tempo aveva soggiornato al convento. Si reca da lui «di nascosto nel confessionale». Anche questa volta colei che scrive la storia vuole sapere perché Anne l'abbia fatto, e quella lo rivela a lei (ma non al lettore!) usando esattamente «cinque parole» (*fünf wort*). Sia la biografia che il lettore hanno l'impressione che Anne sia tenuta a mantenere il silenzio. Solo poco prima di morire Anne riceve da parte della sua biografia il consiglio di chiedere a Gesù se debba parlare oppure continuare a tacere. Ed ecco che improvvisamente può raccontare «gioiosamente» (*fröhlich*) delle tre grazie ricevute, fatto di cui ora anche il lettore viene messo al corrente. Da parte sua la depositaria di questa rivelazione deve mantenere il segreto, il che le ripugna. Infrange allora il voto dal momento che Dio ha compiuto un «grande miracolo» (*gross wunder*) attraverso Anne — e scrive. L'autrice della *Vita* si reca dopo la morte di Anne dal fratello di lei, un monaco di Costanza, poiché Anne si confidava molto anche con lui. Senza rivelare particolari circa ulteriori esperienze mistiche, egli conferma di aver conosciuto molto della vita intima della sorella e di ravvisare in essa l'intervento divino. Questo esempio mostra che il segreto carismatico della vita della suora è sorretto da un complicato sistema di legittimazione da parte di estranei, che in parte sono anch'essi degli iniziati.

Il mantenimento di un segreto costituisce un importante motivo narrativo nel susseguirsi delle stazioni della vita che porteranno la visionaria a divenire quel che sarà, o meglio quel che dovrà essere. I testi fanno riferimento al fatto che questa missione è stata preparata da lungo tempo, spesso già durante l'infanzia o l'adolescenza, addirittura anche in quei casi in cui la vocazione latente si attualizzerà solo negli anni della maturità, come mostra l'esempio di Hildegard. Sembra che Dio per anni abbia preparato l'evento che porterà alla nascita di qualcuno deputato a comunicare i suoi misteri. La “chiamata” di Hadewijch comincia nel suo decimo anno di vita,⁴¹ per Mechthild von Magdeburg ha luogo col “saluto” dello Spirito Santo, che riceve a partire da quando ha 12 anni, nel momento in cui viene lasciata sola.⁴²

⁴¹ «Seder dat ic x. iaer out was, soe hebbic alsoe na van herteleker minnen bedwonghen gheweest [...]», (Sin dall'età di 10 anni fui sì intimamente presa dalla forza dell'amore appassionato), cfr. Hadewijch, *Brieven*, Opnieuw uitgegeven van Jozef van Mierlo, Antwerpen, N.V. Standaard Boekhandel, 1947, lettera 11, 10.

⁴² Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht*, IV, 9-11: «do ich was alleino » (là ero sola).

Per quel che riguarda Hildegard, i passaggi autobiografici dettagliati presenti nella *Prologo* allo *Scivias*, nelle *Lettere* e nella *Vita*,⁴³ parlano di una preparazione precoce per un compito speciale. Essa inizia già nel ventre materno.⁴⁴ Quando ha tre anni Hildegard vede una luce folgorante, ma non può esprimere questa esperienza. Fino al suo quindicesimo anno di età vede “molto” e ne parla con semplicità.⁴⁵ Questo fatto risveglia in coloro che le stanno accanto interrogativi e curiosità, il che fa sì che Hildegard cominci a meravigliarsi di quanto le accade,⁴⁶ soprattutto anche per il fatto che non ha sentito da nessuno raccontare cose simili.⁴⁷ Quando il senso di stupore da parte di chi la circonda aumenta, inizia a vergognarsi del suo particolare stato e a serbare per sé quanto di straordinario le avviene.⁴⁸ Tiene segreta quella grazia speciale, finché, raggiunti i 42 anni, autrice ormai di varie opere, diviene apertamente la portavoce di Dio.

La quarantaduenne Hildegard descrive il proprio complicato itinerario come se esso fosse stato guidato ad un tempo da una doppia autorità, divina ed umana. Nella visione le viene affidato il compito da parte della voce che proviene dal cielo, attraverso ripetuti imperativi (*dic, scribe*), di rendere noto ciò che le è apparso. Allo stesso tempo le viene ordinato di non agire seguendo le proprie facoltà umane: «scribe ea [...] secundum uoluntatem scientis, uidentis et disponentis omnia in secretis mysteriorum quorum». E lei ovviamente ubbidisce: «dixi et scipsi haec ut ea in caelestibus uidi, audiui et percepi per secreta mysteria Dei».⁴⁹ Ubbidisce tuttavia non senza

⁴³ L'autenticità delle affermazioni in prima persona denominate *visiones* e tradite solo nella *Vita* sono state messe in discussione, cfr. Hildegardis Bingensis, *Vita sanctae Hildegardis*, ed. di Monica Klaes, Turnhout, Brepols, 1993, p. 109 ss.; Christel Meier, *Von der 'Privatoffenbarung' zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsvorstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau*, in Melville, von Moos (a cura di), *Das Öffentliche*, p. 110. Le seguenti affermazioni circa una reazione di stupore da parte del suo prossimo non viene confermata nel prologo di *Scivias*, là Hildegard dice di aver «sub quieto silentio depressi», p. 42.

⁴⁴ «Visionem istam infixit anime mee», cfr. Hildegardis Bingensis, *Vita*, II, II, pp. 39-40.

⁴⁵ «Fui multa uidens et plura simpliciter loquens», *Ibidem*.

⁴⁶ «In me ipsa admirata sum», *Ibidem*.

⁴⁷ «Hoc de nullo homine audivi», *Ibidem*.

⁴⁸ «Atque visionem, quam in anima vidi, quantum potui celavi», *Ibidem*, pp. 54-55.

⁴⁹ Hildegard von Bingen, *Scivias, Protestificatio*, 19-21 risp. 94-96. Per le fasi della comunicazione in Hildegard von Bingen vedi Christel Meier, *Von der Privatoffenbarung zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsvorstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau*, in Melville, von Moos (a cura di), *Das Öffentliche*, pp. 97-124, in particolare pp. 109-118.

esitare, ed elegge quale confidente una persona scrupolosa.⁵⁰ È il monaco Volmar von Disibodenberg –che, a differenza di tutti gli altri, non fa domande– il depositario delle sue confidenze,⁵¹ colui che lei farà diventare il *symmysta Dei*. Hildegard usa tale appellativo per questo suo primo segretario, e a sua volta anche Volmar lo userà in due lettere per Hildegard.⁵²

Anche la parte restante del racconto della genesi di *Scivias* presenta le caratteristiche dei testi che possono essere ricondotti al mistero divino. La voce dal cielo assicura la protezione, per permettere che gli «absconsa miracula mea revelarentur».⁵³ La *revelatio* inizia dunque dapprima in una ristrettissima cerchia e viene divulgata solo con prudenza. Il secondo ordine di scrivere le proviene da Volmar, che le intima di fargli annotare per scritto *ea absconsa*, che lui poi verificherà. Una volta venutone a conoscenza, il *secretarius* si reca dall'abate Kuno. Finalmente lo *Scivias* di Hildegard viene letto a Papa Eugenio III in occasione del Concilio di Reims e Treviri (1147-1148). Una commissione d'inchiesta papale, all'interno della quale si trova quale principale sostenitore di Hildegard Bernardo di Chiaravalle, deve esaminare ciò che ella ha scritto.⁵⁴ L'emissione di un parere positivo rappresenta in certo qual modo un carisma visionario che riceve una conferma da parte della Chiesa. Da un punto di vista strettamente letterario, si tratta forse della legittimazione di autorità più eclatante che si possa concepire nel Medioevo.

Il segreto della nascita

Riassumiamo ora quanto detto fino a questo momento: i segreti che i testi annunciano e raccontano riguardano Dio, un essere umano ed il rapporto che si instaura fra di loro, rapporto che è di tipo profondamente amoroso. Questo loro relazionarsi affonda le radici nella tradizione che fa capo all'esegesi ebraica e cristiana del *Cantico dei Cantici*. Forse in nessun altro discorso mistico è rinvenibile una rispondenza altrettanto stretta tra testo –e lingua in esso impiegata– da un

⁵⁰ Hildegardis Bingensis, *Vita*, II, IV, p. 30 ss.

⁵¹ *Ibidem*, II, II, pp. 82-84.

⁵² Patrologia Latina 197, 350C, cit. in *Vita*, note 256 e 257 [vedi nota 40], p. 129.

⁵³ Hildegard von Bingen, *Scivias, Protestificatio*, pp. 72-73.

⁵⁴ Cfr. Hildegardis Bingensis, *Vita*, II, II, 81-102, per le particolarità del diritto canonico cfr. Meier, *Von der 'Privatoffenbarung'*, in Melville, von Moos (a cura di), *Das Öffentliche*, p. 112 ss.

lato ed esperienza del divino dall'altro.⁵⁵ Il concetto che svolge qui un ruolo centrale è rappresentato dal termine alto tedesco medio *heimelich(eit)*, che convoglia al proprio interno i diversi significati di “segreto”, “confidenza personale”, “unione erotico-sessuale tra uomo e donna” e “spazio architettonico reale o immaginario” ed è impiegato, nei testi in lingua volgare, quale concetto-chiave dell'interiorità mistica, in particolare della cosiddetta mistica nuziale.⁵⁶

Heimelicheit risulta dunque essere il *pendant* lessicale del *topos* cristiano della convivenza degli amanti di cui parlano i testi.⁵⁷ Tale *topos* è centrale anche all'interno dell'iconografia monastica tardo medievale, in particolare di quella dei conventi femminili. Jeffrey Hamburger ha documentato il motivo della «casa del cuore», in cui dimora l'amata, non soltanto sulla base di un gran numero di testimonianze (rinvenibili in diversi tipi di *media*). Egli ha anche formulato una convincente interpretazione della funzione svolta dai mezzi di diffusione del sapere di allora rappresentati da illustrazioni o da testi corredati da illustrazioni. Si tratterebbe non solo di immagini che fungono da elemento decorativo o che servono a chiarire determinati contenuti, ma piuttosto di strumenti comunicativi di tipo performativo. Le immagini della «casa del cuore» secondo Hamburger contribuiscono a comprendere fino in fondo, sulla base di un'esperienza personale, gli scritti sacri; il pubblico se ne deve servire per un «intuitive and imaginative reworking of the metaphors' scriptural foundations», in modo da identificarsi con l'esperienza erotica in esse rappresentata:

More important, however, they allowed the devotees to penetrate in spirit to the heart of a comparable experience, to pass from witnessing to participation. The drawing presented ready-made images of

⁵⁵ Cfr. Hildegard Elisabeth Keller, *My secret is mine. Studies on religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven, Peeters, 2000, in particolare cap. 1 e 2.

⁵⁶ Per testimonianze di questo tipo presenti nei testi di Mechthild von Magdeburg, Heinrich Seuse, Hadewijch o nelle “Vite delle suore” cfr. Hildegard Elisabeth Keller, *Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis*, in Walter Haug e Wolfram Schneider-Lastin (a cura di), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen*, Tübingen, Niemeyer, 2000, pp. 195-221.

⁵⁷ Cfr. Friedrich Ohly, *Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen*, in Id., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 128-155, in particolare pp. 135-144 e Friedrich Ohly, voce *Haus III (Metapher)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XIII, Stuttgart, Hiersemann, 1986, col. 905-1063; Marjorie O'Rourke Boyle, *Divine Domesticity*.

a secret place of mystical communion. Above all, they supplied images of interiority and spiritual refuge most befitted the cloistered nuns for whom they were intended.⁵⁸

È proprio questo riferirsi all'esperienza da parte dei testi e delle immagini, aspetto quest'ultimo che sta al centro dell'interesse della mistica, a condurre al passo decisivo: ad una comprensione performativa dell'incarnazione che concretamente consiste nell'incessante nascita di Dio nell'uomo. Il *topos* della *habitatio* porta dunque in modo produttivo e diretto al *topos* della nascita di Dio nell'uomo, e con ciò, implicitamente o esplicitamente, ad una *cohabitatio* tra Dio e uomo. La mariologia (ed in particolare l'esegesi mariologica del *Cantico dei Cantici*) funge da collegamento tra due elementi fondamentali del Cristianesimo. Già nella Patristica l'immagine di un Dio che dimorava nella casa del cuore significava che Cristo aveva "abitato" per nove mesi nel seno di Maria.⁵⁹ Le varie metafore di tipo spaziale del ventre di Maria sono presenti per tutto il Medioevo sia nei testi che nell'iconografia. Esso viene chiamato nel *St. Trudperter Hohelied* (ca. 1160) la «camera dello sposo»⁶⁰ o la «camera segreta» (*tougen kamer*): «tutto ciò l'ha compiuto lo Spirito Santo nella camera segreta, e questa altro non era che il ventre della madre di Dio».⁶¹

Tale mariologia dell'incarnazione diviene ora modello di *imitatio* universalmente valido nella mistica in lingua volgare dell'alto e tardo Medioevo, cioè già molto prima del *St. Trudperter Hohelied*.⁶²

Augustine of Thagaste to Teresa of Avila, Leiden, Brill, 1997; Hildegard Elisabeth Keller, "Inluogen". *Blicke in den heimlichen Raum. Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur des 12. bis 15. Jahrhunderts*, in Paul Michel (a cura di), *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Symbolforschung*, XI, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 353-376.

⁵⁸ Jeffrey F. Hamburger, *Nuns as artists. The visual culture of a medieval convent*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 175; *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland*, München, Hirmer, 2005.

⁵⁹ Gerhard Bauer, *Clastrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, I, *Entstehungsgeschichte*, München, Fink, 1973, p. 88 ss.; cfr. anche Ohly, *Cor amantis*.

⁶⁰ «Kamer des brütegomes», cit. in *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, ed. di Friedrich Ohly in collaborazione con Nicola Kleine, Frankfurt a. M., Klassiker Verlag, 1998, 9,17.

⁶¹ «Diz allez worhte der heilige geist in der tougenen kamere, daz was diu wambe der gotes muoter», *Ibidem*, 46,13-16.

⁶² Sull'iconografia della nascita di Dio cfr. Hamburger, *Nuns as Artists*, p. 170 ss.; su Maria Gravida vedi Gregor Martin Lechner, *Maria Gravida. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst*, München / Zürich, Schnell & Steiner, 1981.

Gerhoh von Reichersberg è del parere che lo Spirito Santo faccia sì che anche altri uomini «grazie ad apparizioni di immagini divine» (*diviniis imaginum apparitionibus*) e ad esperienze segrete diventino «matri della parola di Dio». ⁶³ Non desterà dunque meraviglia che l'*imitatio Mariae* venga chiamata in causa per ritrarre le sembianze di Hildegard von Bingen. Gli elogi con cui Wibert celebra Hildegard, espressi in una lettera piena di deferenza che egli le invia, rimarcano la sua missione profetica alla luce dell'incarnazione. I testi di Hildegard altro non sarebbero che una nascita di Dio che ha luogo *spiritualiter* e *literaliter*. In tal senso non deve stupire il modo molto diretto in cui Wibert "marianizza" la visionaria allo scopo di spiegare il segreto della sua produzione letteraria. La sua lettera culmina in un *Magnificat* che si attaglia a Hildegard vista come "vaso dell'elezione": ella trasmetterebbe ai "piccoli" ciò che resta loro celato della sapienza divina. L'*Ave Maria* infine, che egli –quasi nelle vesti dell'angelo Gabriele– indirizza a Hildegard, traccia un parallelo tra la madre corporale Maria, che ha generato il Verbo divino, e Hildegard, che con la propria bocca fisica diviene la madre spirituale del Verbo:

Che tu sia benedetta, dopo Maria piena di grazia, e il Signore sia con te, tu sia benedetta fra le donne, e benedetto sia tutto ciò che pronunci con la tua bocca. Essa trasmette agli uomini i segreti che sono propri di tutto ciò che è invisibile, riunisce la sfera celeste a quella terrena e collega il divino con l'umano. ⁶⁴

Lieselotte Saurma-Jeltsch constata la presenza di tale stilizzazione mariana anche in una prospettiva iconografica. Lo splendido manoscritto del *Liber Scivias*, la prima opera di carattere visionario di Hildegard, contiene la prima raffigurazione della visionaria, dipinta forse solo dopo la morte di lei, che dà un'idea programmatica del modo in cui il testo è nato: ella siede, allo stesso modo di altre figure che ricevono l'ispirazione (ad esempio degli Evangelisti e di Maria), in un luogo appartato dotato di un'apertura che la mette in collega-

⁶³ Gerhoh von Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, 2,71, cit. in *Das St. Trudperters Hohelied*, p. 598.

⁶⁴ «Ave ergo, post Mariam gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et benedictus sermo oris tui, qui invisibilium secreta defert ad homines, qui sociat terrenis caelestia, humanis divina coniungit», cfr. Hildegard von Bingen, *Guiberti Gemblacensis Epistolae*, Pars I, ed. di Albert Derolez, Turnhout, Brepols, 1988, *Epistola XXII*, p. 249,18-21.

mento con il segretario. Nel ritratto⁶⁵ la figura di Hildegard viene recepita come quella di Maria nella scena dell'annunciazione.⁶⁶

Questa immagine di Hildegard von Bingen vista con gli occhi di uno spettatore esterno mostra chiaramente come la scena dell'annunciazione storica e quella dell'annunciazione di tipo letterario-profetico vengano sentite strettamente affini tra loro. Michel de Certeau ha posto l'accento sull'analogia che sussiste tra il generare in senso teologico e il generare in senso linguistico-letterario. Ne *La fable mystique* individua quale prerogativa della mistica cristiana il fatto che viene tracciato un parallelo tra la «scène de l'annonciation» e la «scène de l'énonciation».⁶⁷ Tutto questo significa che il discorso mistico rappresenta il proseguimento dell'incarnazione del verbo divino. Tale continuità conferisce ai testi mistici un'aura che contribuisce a renderli anche sotto questo profilo testi del mistero. Essi si distinguono infatti per essere degli scritti che tematizzano il mistero centrale della religione cristiana non solo da un punto di vista descrittivo o evocativo, ma in quanto coinvolti nella sua stessa performance e presenza reale.

La nascita di Dio costituisce uno dei temi centrali delle prediche in lingua volgare di Meister Eckhart, scaturite in stretta connessione con la cura delle anime di religiose e di laici. Questo evento, che viene localizzato nell'anima, rispettivamente nell'*abditum mentis* (la parte nascosta dello spirito) non è comprensibile da un punto di vista logico-discorsivo – e tuttavia se ne deve poter parlare. Eckhart riprende nella famosa predica *Intravit Iesus in quoddam castellum* la paradossale combinazione di due tropi della femminilità: la verginità e il parto. Per aver chiaro ciò che vuole intendere, è necessario tener presente lo sfondo cosmologico della sua dottrina della nascita di Dio nell'anima. L'impossibilità, cui si è accennato, di articolare il divino come pure la nascita di Dio in una concettualizzazione della differenza risale fra l'altro al concetto neoplatonico del ritorno alle origini, cui l'essere umano tende: devo diventare «ciò che ero quando non ero».⁶⁸ Sotto tale prospettiva archetipica l'anima umana può venir chiamata “verGINE”. L'anima possiede tuttavia

⁶⁵ *Liber Scivias*, Rupertsberger Codex, fol. 1.

⁶⁶ Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, *Die Miniaturen im Liber Scivias der Hildegard von Bingen. Die Wucht der Vision und die Ordnung der Bilder*, Wiesbaden, Reichert, 1998, pp. 15-18 e 25-31.

⁶⁷ Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 216-273.

⁶⁸ «Als ich was, dô ich niht enwas»: Meister Eckhart, *Predigt 2*, da Meister Eckhart, *Werke I: Predigten*, testi e traduzioni in tedesco moderno di Josef Quint, ed. e commento di Niklaus Largier, Frankfurt a. M., Klassiker Verlag, 1993, p. 24,26.

«un nome molto più nobile». Qual è? Nel momento in cui l'anima «concepisce» (*enphæhet*) Dio, «diventa fertile in lui» (*vruhtberlich in im werde*) ed in tal modo «fa rinascere Gesù nel cuore paterno» (*Jésum in daz veterliche herze widergebirt*), essa diventa «donna», e più precisamente una donna che genera, che è fertile.⁶⁹ Senza che vengano fatte delle premesse di tipo mistico nuziale, Eckhart dimostra qui in modo persuasivo come si debba arrivare a parlare di un'erotica religiosa.

Se l'anima si comporta nei confronti di Dio come vergine e madre,⁷⁰ allora essa è un tutt'uno con Dio e partecipa a quello stesso processo che si è compiuto già prima dell'inizio della creazione. Concretamente ciò significa che essa condivide tale processo e prende parte al trasfondersi della divinità nella trinità. Anche quest'ultima viene immaginata come un atto generativo, poiché il Padre «non può far altro che generare».⁷¹ La divinità di Eckhart rivela dunque che il suo essere consiste in un unico, continuo processo generativo: «nella divinità vi è il partorire».⁷²

Questa *unio mystica*, all'interno della quale non è possibile distinguere l'azione del generare da quella dell'essere generato, richiede da parte di Dio e dell'uomo il raggiungimento di una condizione di serenità e di imperturbabilità (*abegescheidenheit*), come Eckhart illustra ancora una volta nella predica summenzionata. L'interpretazione del *castellum* (*bürgelîn*) chiarisce quali siano le premesse che rendono possibile una tale unione: la divinità esperibile in tal modo è un «unico uno» (*einvaltic ein*). Essa è «priva di qualsivoglia foggia o qualità» (*âne alle wise und eigenschaft*). È «un qualcosa che non è né questo né quello».⁷³ Indubbiamente non può venir compresa in alcun tipo di classificazione. Ma l'anima e Dio, una volta divenuti un tutt'uno, finiscono per non essere più *heimelich* l'una per l'altro.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 26,4-13.

⁷⁰ Bernard McGinn, *The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad Pub., 2001, pp. 71-161.

⁷¹ «Enkan niht dan gebern»: Meister Eckhart, *Predigt* 29, da Meister Eckhart, *Werke I*, p. 332,14.

⁷² «Dâ ist kintbette in der gotheit»: *Ibidem*, I, p. 332,34-35.

⁷³ «Ein waz, daz enist noch diz noch daz», questa e le altre citazioni da Meister Eckhart, *Predigt* 2, *Ibidem*, p. 34,32-36.

Abstract: This study argues that the communication of and in mystical texts is closely bound to a rhetoric of space, to distinctions between inside and outside, and to structures that allow initiates to convey their secretly acquired knowledge in visions and autobiographical texts. The MHG term *heimelich* is identified as a key-

word for the communication and the relationship between God and the human being. Moreover, this eroticized concept proves inseparable from the concept of a birthing God, an idea which in turn has poetological implications: the texts themselves are seen as participating in the birth of the Word; incarnation and literary communication become synonymous.

Keywords: semantica storica, letteratura medievale, letteratura visionaria, poetologia, nascita, vita monastica

Biodata: Hildegard Elisabeth Keller, Docente di Letteratura medievale dagli inizi fino al 1700, Università di Zurigo (hildegard.keller@access.unizh.ch).