

Francesco Santi

EUCARISTIA E DIVINIZZAZIONE
NEL MEDIOEVO LATINO (SEC. XI-XIII)

Il secolo XI, il secolo di Gregorio VII per intendersi, fu decisivo nello sviluppo della coscienza intellettuale della Chiesa latina a proposito dell'Eucaristia. Grande importanza ebbero per questo le discussioni che videro confrontarsi da una parte Berengario di Tours (1010-1088) e dall'altra prima Adelmanno di Liegi e Ugo di Langres (compagni di Berengario nella scuola di Fulberto a Chartres) e poi lo stesso Lanfranco, abate del Bec e futuro arcivescovo di Canterbury. I termini della questione – ridotti all'essenziale – erano questi: Berengario sosteneva un'interpretazione spirituale e simbolica dell'Eucaristia, applicando gli strumenti della dialettica alla distinzione tra *res sacramenti* e *sacramentum*; Lanfranco e gli altri ne sostenevano invece una del tutto realista, che implicava una reale trasformazione del pane e del vino consacrato. Si tratta di cose ben note, ma due aspetti mi sembrano da rilevare: il primo è che la posizione di Berengario – che non negava la presenza reale, pur riconducendola ad una dimensione spirituale – era stata per tutto l'Alto Medioevo la posizione dominante. Il secondo fatto storico rilevante è che per la prima volta la Chiesa di Roma sentiva il bisogno di intervenire e lo faceva con un atto di magistero, nel concilio del 1059, condannando la dottrina di Berengario¹.

La nuova consapevolezza nella Chiesa latina corrispose ad un decisivo momento di trasformazione storica e culturale. Il passaggio del Mille non fu

1. Per queste informazioni di base e per la problematica cristologica si veda C. Leonardi, *Introduzione in Il Cristo III Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Milano 1989 (Scrittori greci e latini della Fondazione L. Valla), III, pp. XIV-XIX, XXIV-XXVI; precisamente sul dibattito eucaristico tra XI e XII secolo, si veda l'introduzione a *Guitmondo di Aversa*, *ibid.*, pp. 449-52. L'esame delle diverse posizioni assunte nella discussione eucaristica della seconda metà del secolo IX, che aveva opposto Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie, conferma la predominanza della posizione simbolica, infatti lo stesso Rabano Mauro aveva respinto il rigido realismo di Pascasio, ritenendo di porsi nell'eredità di Agostino: cfr. Rabano *Epistola III Ad Egilem Prumiensem abbatem. De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum* (ora in PL 112, 1512B).

segnato dai turbamenti apocalittici qualche volta evocati, ma davvero nella vita intellettuale e religiosa dell'Europa sembra ora farsi largo il sentimento di un fallimento e insieme il sentimento di un nuovo avvio, necessario e possibile, di un riscatto, il cui proposito era stato forse annunciato dai tentativi di riforma monastica del secolo precedente, a Gorze e a Cluny, ma che in essi non si era compiuto. Il riferimento intellettuale del movimento in atto consisterà nella nuova comprensione di ciò che costituiva e rappresentava la perfezione del Verbo incarnato, consisteva dunque in un rinnovamento della cristologia. Il momento in cui con maggiore chiarezza l'urgenza e le ragioni dell'innovazione sono elaborate, lo si scorge in un personaggio molto vicino a Lanfranco del Bec, ovvero in Anselmo di Aosta. Nel *Cur Deus homo* Anselmo produce la congrua evoluzione di un aspetto della cristologia latina. Secondo il dogma di Calcedonia, la persona del Verbo unisce natura umana e natura divina, in questo modo la piena umanità di Cristo è riconosciuta e volta alla redenzione dal peccato; tuttavia un elemento di non comunicazione resta vivo tra umano e divino, evidente nell'accentuazione del carattere strumentale della natura umana per la suprema opera divina. Da parte sua Anselmo conferma questo carattere strumentale della natura umana assunta nel Verbo ma comprende, come mai si era compreso prima, l'assolutamente intima relazione che lega le due nature, riconoscendo che la natura umana è *necessaria* a Dio per salvare l'uomo. La necessità è posta in due sensi, da un lato Anselmo mostra che solo l'uomo poteva espiare la colpa dell'uomo senza che un disordine obiettivo rimanesse nel cosmo; dall'altro lato osserva che solo l'uomo-Dio poteva offrire a Dio, per il riscatto dell'umanità, qualcosa di gratuito, che non fosse già di per sé dovuto dalla creatura al creatore. La conclusione di Anselmo apre la strada alla considerazione dell'umanità come un'intima necessità in Dio. Questa necessità dell'umanità in Dio e la sua conseguente perfezione implicavano una sensibilità alla completezza dell'umanità di Gesù e quindi una nuova attenzione alla sua individualità storica².

La cristologia di Anselmo di Aosta rappresenta lo straordinario bisogno di umanità che si affacciava sull'Europa. Dopo il Mille ogni aspetto della cultura manifesta la nuova figura divina, incentrata sull'individualità sofferente di Cristo. E paradossalmente il Cristo sofferente, non conosciuto nell'Alto Medioevo, diviene l'emblema di una società che si apre. Da qui dobbiamo anche riconoscere il rapporto tra questa centralità dell'umanità storica del Verbo e l'esigenza di affermare la sua presenza reale nell'Eucaristia. La realtà storica e personale di Gesù Cristo rappresenta il luogo della salvezza

2. Del *Cur Deus homo* si veda l'edizione commentata di R. Roques, Paris 1963 (*Sources chrétiennes* 91).

per l'uomo e nell'Eucaristia questa dimensione doveva continuare realmente ad attuarsi nel tempo. Nel riconoscimento dell'umanità del Verbo incarnato c'era però anche il riconoscimento della dignità della ragione dell'uomo e così, da questo momento, i teologi latini hanno svolto un lavoro enorme per mostrare come la trasformazione delle specie eucaristiche nel corpo del Signore fosse sì miracolosa, ma non di per sé ripugnante alla ragione³.

L'attenzione storiografica sul grande dibattito circa la pensabilità della trasformazione reale del pane e del vino eucaristico ha lasciato in ombra una diversa e ulteriore problematica. Infatti la nuova consapevolezza dell'Eucaristia, il suo riferimento alla cristologia di Anselmo, dava un grande spazio alla sofferenza dell'umanità in Cristo e in ogni uomo, ma non evolveva su un altro punto decisivo la situazione posta da Calcedonia: l'azione divina che aveva in Cristo il suo culmine assoluto, era volta alla *redemptio* dell'uomo, non alla sua *deificatio*. L'uomo aveva bisogno dell'Eucaristia per sollevarsi dal peccato e per difendersi da esso, ma non si riconosceva all'Eucaristia la capacità di realizzare la trasformazione che ogni cristiano attende. Tale limite corrispondeva ad una condizione di fondo della cristianità altomedievale. Quello della *deificatio* era infatti un tema della teologia orientale, che per accoglierlo aveva diminuito il ruolo dell'umanità del Verbo; la centralità del sacrificio di Cristo orientava invece alla *redemptio* la piena umanità del Verbo, riconosciuta dalla teologia latina. Quando però nel secolo XI la presenza reale del corpo di Cristo nell'Eucaristia è indicata come irrinunciabile nella consapevolezza della fede, l'orizzonte della deificazione riappare nella Chiesa latina, per una via diversa da quella orientale. Il valore che l'umanità di Cristo attestava per l'umanità in quanto tale e il parallelo ribadire il carattere reale della sua presenza nell'Eucaristia, sembravano dovere implicare una possibilità, promettendo la trasformazione della persona: risultava ben strano che l'uomo che si nutre con fede dell'anima, del corpo e della divinità di Cristo non diventasse egli stesso Dio, in virtù della grazia che gli è offerta. La linea principale della tradizione teologica continuerà ad avere difficoltà a svolgere il tema della deificazione, trovandosi a dovere contemporaneamente incentivare la realtà della presenza cristiana nell'Eucaristia e arginarne gli effetti sulla persona che vi partecipa⁴, ma altri percorsi di fatto si aprivano. La storiografia – per diversi motivi – li ha un poco trascurati.

3. Questo lavoro intellettuale – lo sappiamo – trovò un punto di arrivo in Tommaso d'Aquino, nell'applicazione delle nozioni di sostanza e di accidente, secondo la dottrina di Aristotele. Notiamolo: l'esigenza della ragione porta ad Aristotele e – per un nuovo paradosso – tre secoli dopo, si rimarrà attaccati ad Aristotele timorosi delle esigenze della ragione.

4. Tommaso d'Aquino ci dà nella *Summa Theologiae* (III, LXXVI, 8, conc.) il luogo sintetico che riassume questa situazione: egli ritiene infatti possibile che dal pane con-

Guglielmo di Saint Thierry

L'autore che ha recepito la teologia di Anselmo ponendo con più insistenza il tema della *deificatio* è senz'altro Guglielmo di Saint-Thierry⁵. Nella persona del Verbo, Gesù era perfettamente uomo e perfettamente Dio: questa unità teandrica – si chiede Guglielmo – non poteva avvenire per grazia in ogni uomo che avesse partecipato all'amore di Cristo? La divinità di Gesù vive un necessario legame con il Padre, che coinvolge la sua natura umana: questo legame tra Padre e Figlio è il legame che forma la Trinità: attraverso questo Amore intra-divino l'uomo stesso è nella Trinità: ciò che avveniva in Gesù uomo, non doveva allora trasferirsi per sua grazia ad ogni fedele? Guglielmo cerca una risposta positiva a queste domande. In parallelo non gli è estraneo il tema eucaristico, a cui dedica anzi il suo primo intervento pubblico. Con il suo *De divinis officiis*, il monaco Ruperto di Deutz aveva cominciato a fare circolare intorno al 1126, idee che sembravano di nuovo negare la presenza reale del corpo di Cristo nell'Eucaristia e Guglielmo gli scrive amichevolmente una lettera notando i punti che gli sembrano da precisare⁶. Poco più tardi egli perfeziona la sua dottrina, componendo un trattato *De corpore et sanguine Domini*, secondo la linea che la Chiesa aveva espresso, documentando come il testo evangelico e la tradizione dei Padri dovessero essere intesi nel criterio indicato dalla Chiesa e contribuendo a fornire un linguaggio a questa comprensione⁷.

Il nesso che Guglielmo pone tra l'Eucaristia e il corpo storico di Gesù è però ancora una volta compreso nella direzione della *redemptio*. La *deificatio* è per lui possibile ma dovrà compiersi su un altro piano. Già nello *Speculum*

sacrato emerge la figura del bambino Gesù, oppure che vero sangue si diffonda da esso; ma quando questo evento miracoloso e straordinario si verifica esso va sì onorato come figura della realtà (perché è figura della presenza reale nell'Eucaristia), ma non si deve credere che la sostanza del corpo di Cristo sia presente nelle specie del sangue e nel bambino che appare (mentre invece il corpo di Cristo è realmente presente nelle specie eucaristiche). Cristo viene realmente nell'Eucaristia, ma vi è difficoltà a vedere in questa presenza anche una possibilità di partecipazione alla gloria dove il corpo di Cristo è presente anche nella sua specie. Si veda anche nella stessa questione, il precedente art. 7.

5. Per una presentazione generale cfr. A. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici 181-183), in part. pp. 37-65.

6. Cfr. Ruperto di Deutz, *De divinis officiis* II, ed. H. Haacke, Turnhout 1967, (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 7), in part. II,9, pp. 41-44. La *Epistola ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine Domini scripserat* (1127) di Guglielmo si legge in PL 180, pp. 341-44 (è l'edizione di B. Tissier, 1669).

7. Guglielmo di S. Thierry, *Liber de corpore et sanguine Domini*, in PL 180, coll. 547-694.

fidei – che è opera senz'altro più matura e originale rispetto al *De corpore* – si legge che quando «la grazia illuminerà l'intelligenza della ragione e il consenso della fede diverrà *sensus amoris*, questo amore non avrà più bisogno dei sacramenti esteriori». È vero che – in questa fase del suo pensiero – Guglielmo sembra ritenere che la condizione storica renda sempre necessari i sacramenti esteriori⁸; tuttavia nel testo che sembra consegnarci il suo messaggio definitivo, la fortunatissima *Epistola aurea*, questa necessità dei sacramenti esteriori sfuma di fronte alla possibilità della deificazione nel corso della vita storica, allorché «il senso dell'amore illuminato» per grazia di Dio consente di «vedere Dio in sé, la sostanza stessa di ciò che egli è»⁹. Questa conoscenza – proprio per essere dovuta al *sensus amoris* illuminato – non corrisponde ad un atto della ragione ma dell'amore e realizza l'unione dell'uomo con Dio. La *deificatio* è dunque possibile, ma rappresenta un passo ulteriore all'Eucaristia, che come tutti i sacramenti esteriori risulta ora avere carattere di mero intermediario¹⁰. Al gesto divino dell'incarnazione per la salvezza, che coinvolge pienamente l'umanità di Gesù, corrisponde un gesto dello Spirito che agisce nell'uomo che scopre di poter essere simile a Dio, come lo fu Cristo, superando la finitezza della natura: se il primo gesto – redentivo – aveva nell'Eucaristia un riferimento, il secondo – deificante – questo riferimento non ce l'ha più¹¹.

L'elemento innovativo nel discorso di Guglielmo consiste nel fatto che l'esperienza mistica sembra rappresentare un'emancipazione completa da ogni mediazione sacra, mostrando come l'intima azione dello Spirito nell'uomo prescinde da ogni condizione storica e sociale. Non vi è in questo una negazione della Chiesa, ma il riconoscimento che oltre alla Chiesa esiste una superiore dimensione d'unione, a cui l'uomo può accedere nella storia, almeno momentaneamente. Il superamento attuato sembra però corrispondere ad una sorta di interiorizzazione del monachesimo: la perfezione è un fatto che avviene nell'interiorità del credente e che lo porta fuori dalla natura e dalla storia, chiudendolo in una cella divenuta interiore. Nella storia della Chiesa latina vi è però qualcosa che sempre reagisce ad ogni forma di par-

8. Guglielmo scrive infatti: «Finché si vive quaggiù... la sacrosanta religione di questi sacramenti costituisce il legame fra ciò che è fuori e ciò che è dentro di noi, per impedirne la dispersione» (*Speculum fidei*, ed. J. Déchanet, 1982 (Sources chrétiennes 301) n. 44, pp. 94-95).

9. Guglielmo di S. Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, ed. J. Déchanet, Paris 1970 (Sources chrétiennes 223) n. 292, p. 284.

10. Cfr. J. Déchanet, introducendo l'edizione della *Epistola* ed. cit., pp. 26-28.

11. In Guglielmo vi è una sensibilità alla tradizione greca; egli sembra voler combinare la cristologia della redenzione e dell'umanità, mettendola in comunicazione e ordinandola ad una mistica della deificazione.

tecipazione alla vita divina che – togliendo dignità a ciò che è finito – sembra riproporre elementi di un pur attenuato gnosticismo.

La visione di Ildegarde di Bingen, l'esperienza di Francesco d'Assisi e la teologia di Angela da Foligno

Negli stessi anni in cui Guglielmo di Saint-Thierry diffonde l'*Epistola Aurea*, Ildegarde di Bingen pubblica lo *Scivias*¹². L'*Epistola* è del 1144; lo *Scivias* del 1141. La concezione del libro di Ildegarde è però piuttosto diversa da quella di Guglielmo, nel metodo e nei contenuti. Ildegarde è la prima grande visionaria del Medioevo: rappresenta un tipo di intellettuale completamente diverso da quello fino ad allora conosciuto e anche diverso da quello che si stava formando intorno alle scuole di teologia, che pure Guglielmo deve tener presente. Anche Ildegarde gode dell'arricchimento di informazione che le nuove condizioni di studio consentono, ma la sua autorità è un'autorità senza canone e la sua scrittura pretende di riferirsi esclusivamente alla propria esperienza. Anche il contenuto della scrittura di Ildegarde è diverso e discontinuo rispetto alla tradizione monastica: essa non riferisce un'esperienza della propria interiorità e le sue visioni sono piuttosto una rivelazione dell'essere della natura e del destino dell'uomo, un essere energetico, direi. In queste rivelazioni storia e natura esibiscono la loro origine in Dio stesso e l'attuale penetrazione divina che le rende reali. Da questo punto di vista Ildegarde elabora anche una sua dottrina dell'Eucaristia, della quale incontriamo una rappresentazione d'insieme nella sesta visione del II libro dello *Scivias*¹³: trovandosi in estasi di fronte al crocifisso, Ildegarde vede sopraggiungere improvvisa una figura femminile, che rappresenta la Chiesa; essa è suscitata da Dio, «ex antiquo consilio», e sta di fronte al crocifisso per essere *bagnata dal sangue di Cristo che sgorga dal fianco*. Quel sangue stabilisce un patto nuziale, per il quale «sangue e corpo del Figlio costituiscono la nobile dote»¹⁴. Passate queste figure, la scena della visione cambia e di fronte alla figura femminile, Ildegarde vede ora un al-

12. Per una visione d'insieme su Ildegarde cfr. S. Flanagan *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, London-New York 1998 (2° edizione), ma anche P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (? 230) to Marguerite Porete (? 1310)*, Cambridge-New York 1984 e C. Leonardi, *Una scheda per Ildegarde di Bingen*, in C. Leonardi, *Agiografie medievali*, Firenze 2011 (Millennio medievale 89. Strumenti e studi 28), pp. 515-20.

13. La VI visione del II libro è tutta dedicata al sacrificio del corpo e del sangue del Figlio, cfr. Ildegarde di Bingen, *Scivias* I-II, edd. A. Führkötter – A. Carlevaris, Turnhout 1978, vol. I, pp. 229-306.

14. Ildegarde di Bingen, *Scivias*, I, pp. 229-30.

tare, sul quale un sacerdote celebra. Egli prepara l'offerta per la consacrazione e a questo punto la materia del sacramento è investita da una luce straordinaria e poi sollevata nell'alto dei cieli; dall'alto è poi di nuovo rimandata sull'altare, «divenuta vera carne e vero sangue, sebbene agli uomini appaia ancora sotto la forma del pane e del vino»¹⁵. Una volta avvenuta la trasformazione, l'ostia diviene come uno *speculum* sul quale si ripetono i momenti culminanti della vita di Cristo, dalla natività all'ascensione¹⁶. Il sacerdote e coloro che si avvicinano per comunicarsi sono – secondo la disposizione del loro cuore – investiti da «uno splendore di fuoco» oppure da un'ombra terribile e alla fine della distribuzione Ildegarde vede ancora una grande luce tornare al cielo e di nuovo ascolta la voce di Dio che proclama la realtà dell'Eucaristia.

Nell'esegesi della visione, condotta con l'aiuto della voce celeste che l'accompagna, Ildegarde precisa alcuni aspetti dottrinali. La Chiesa è formata dalla fede dei primi discepoli e dei credenti, che constatano gli effetti della passione di Cristo. Essi formano un corpo mistico unito al corpo di Cristo e su questa unione è fondata la realtà dell'Eucaristia, ricevuta come dote nunziale. In ragione di questa dote e quindi in rapporto con il corpo mistico, l'offerta del sacerdote è accolta da Dio: sollevata in alto nella luce e poi restituita agli uomini, per portare luce a chiunque l'assume. Il corpo eucaristico di Cristo è il grande specchio della sua vita, che diviene presente agli occhi del credente, ma soprattutto esso ha la capacità di *sanctificare* e di *vivificare* chi l'assume, in virtù della reale presenza. La simbologia delle specie eucaristiche rende esplicite la risorsa del corpo di Cristo: in esso è attiva la Trinità; per questo con il pane e il vino anche l'Acqua è necessaria al rito; mentre il vino rappresenta il Padre e il pane il Figlio, la poca acqua che si versa nel vino è lo Spirito che li lega. A queste condizioni, l'Eucaristia di Ildegarde serve sì a rimettere i peccati ed è strumento della redenzione, ma soprattutto riversa nell'uomo l'energia stessa della Trinità¹⁷. Essa va compresa così in relazione ad un'antropologia e ad una cosmologia. Il mondo di Ildegarde è luogo della *vis* del Padre, della *virtus* del Verbo e della *viriditas* dello Spirito; in Cristo la loro azione si è compiuta in modo perfetto ed esemplare; ogni uomo può essere contaminato dalla sua mirabile forma e nell'Eucaristia la perfezione dell'umanità di Cristo è partecipata per attivare l'essere di ciascun uomo nella sua maggiore qualità¹⁸. Quando ciò che è celeste investe ciò che è terrestre, quest'ultimo – perfettamente unito – ac-

15. Ibid., pp. 230-31.

16. Ibid., p. 231.

17. Ibid., pp. 237-39 e p. 269.

18. Ibid., pp. 240-42.

quista vigore ma non perde il suo profilo e ad esso è riconosciuta dignità e autonomia: questo è ciò che accade nell'incarnazione e nell'Eucaristia lo stesso evento si replica, in universale operatività.

Quando Ildegarde muore nel 1179 nella cultura spirituale dell'Europa è entrato un elemento nuovo che essa rappresenta pienamente. Esperienze visionarie come la sua si moltiplicano, per introdurre un tipo di autorità nuova che ha riferimento solo nella persona; il loro contenuto è il riconoscimento della permeabilità della natura e della storia a Dio. In queste condizioni nascono anche nuove forme di vita religiosa, di carattere minoritico, che coinvolgono spesso comunità di uomini e di donne che non hanno rapporto con il mondo dei monasteri e delle scuole. Nel contesto rappresentato da Ildegarde esemplare è l'esperienza di Francesco d'Assisi, che nasce tre anni dopo la morte di lei¹⁹. Francesco non ripropone il percorso concettuale di Ildegarde. Se a lei dobbiamo il resoconto visionario della piena familiarità di Dio con l'uomo e con il cosmo; a lui dobbiamo il racconto di un'esperienza personale. La familiarità teandrica fa parte della sua quotidianità e da qui Francesco rivendica una libertà radicale, abbandonando del tutto l'esperienza monastica. Anche in Francesco il tema della dignità della natura si era portato dietro il tema dell'Eucaristia: se l'incarnazione stava ad indicare la qualità dell'uomo, soprattutto nel più debole, essa doveva coinvolgere la storia, che dell'uomo è parte; l'Eucaristia era l'incarnazione coinvolta nella storia; in essa l'incarnazione che si realizzava sempre di nuovo, su ogni altare, in ogni tempo²⁰. Per questo suo coinvolgimento nella storia, l'Eucaristia doveva realizzarsi in relazione ad un soggetto storicamente identificabile, legandosi appunto non ad una generica ed imprevedibile situazione spirituale ma ad un fatto storico. Francesco aveva dunque bisogno della Chiesa, ma ciò sembrava comportare di nuovo un limite alla libertà che egli rivendicava, implicando una mediazione. Un elemento di contraddizione o almeno un elemento paradossale sembrava segnare il discorso di Francesco. Ildegarde aveva guardato il tema della divinizzazione del mondo e della realtà dell'Eucaristia dal punto di vista dell'azione della luce divina: da questo punto di vista il problema non compariva. Francesco vedeva le stesse cose ma dal punto di vista della sua esistenza, dal punto di vista dell'uomo che si sentiva interamente illuminato e che pure accettava una mediazione, la cui necessità sembrava non più comprensibile; non volendo rinunciare alla storia e alla natura (neanche interiorizzando il monachesimo) sembrava che egli non riu-

19. Per una presentazione complessiva di Francesco come emerge dai suoi scritti, cfr. C. Leonardi, *Introduzione*, in *La letteratura francescana I Francesco e Chiara d'Assisi*, Milano 2004 (Scrittori greci e latini), pp. XIII-CLVII.

20. Francesco d'Assisi, *Testamentum*, in *La letteratura francescana* cit. I, pp. 220-22.

scisse a liberarsi del potere sacrale. Questo generò in effetti una difficoltà a comprenderlo, che dette luogo a conflitti.

Chi comprese veramente Francesco d'Assisi fu Angela da Foligno. La lettura del suo *Memoriale* indica la strada sulla quale la contraddizione era risolta sul piano della dottrina e come in essa si potesse compiere un'esperienza ulteriore²¹. Ad una prima lettura il paradosso che abbiamo colto in Francesco sembra presente in Angela anche con maggiore forza. Essa è certa di parlare con il Dio Trinitario, senza alcun impedimento, anche nella più banale quotidianità della sua vita; eppure sempre e fino all'ultimo cerca l'Eucaristia e la sente congruente alla sua esperienza. Angela stessa si meraviglia di questo e parlando con Dio domanda come mai l'Eucaristia continui ad essere così importante per lei e così piena di operazioni divine. Questo riferimento attraversa tutto il *Memoriale* e segna le sue parti più alte ribadendo con insistenza il valore dell'Eucaristia, anche per chi comunica con Dio senza altra mediazione²².

Angela ci sorprende attraversando inaspettate *mutationes* nella sua esperienza mistica: all'unione totale con l'amore divino, segue poi l'esperienza della tenebre, nella quale il Dio conosciuto per amore scompare alla sua coscienza, costringendola ad attraversare i tormenti del non-amore. Di Dio Angela vede qui una nuova realtà, riconoscendo nella tenebra il divino ingresso nel nulla. Sembra un punto insuperabile del suo cammino, ma esso prosegue; oltre la tenebra luminosa un nuovo incontro le è possibile giungendo là dove appare un Dio totale: entrando nella sua anima mostra a lei con operazioni ineffabili come egli sia «presens in omni creatura, vel in omni re habenti esse»²³; Dio le mostra in quale modo (*quomodo*)²⁴ egli sia

21. Per il *Memoriale* di Angela da Foligno si veda ora l'ed. critica di E. Menestò (praf. ed.), Firenze 2013 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia 29) da cui citerò (ma si veda anche Spoleto 2013, Uomini e mondi medievali 35). Una traduzione – con la trascrizione del testo quale lo si legga in Assisi, Biblioteca del Sacro Convento 342 – è in *Liber Lelle. Il libro di Angela da Foligno nel testo del codice d'Assisi*, a cura di F. Frezza, Firenze 2012 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 19).

22. Per un censimento delle visioni e delle esperienze eucaristiche di Angela, cfr. A. Calufetti, *La B. Angela da Foligno e l'Eucaristia: visioni, esperienze, insegnamenti in Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Perugia 1987, pp. 321-39. Ritroviamo una visione a proposito dell'universalità eucaristica anche nell'ultima pagina del *Memoriale*, nell'ultimo capitolo, dove Angela narra le sue esperienze più alte. Per questa scheda, che sembra giustapposta alla linea del narrato, si è addirittura parlato – mi pare impropriamente – di un residuo errante, messo giù da lei o da chi le sta intorno, quasi imparito dall'eccesso della grazia sperimentato. Il testo si legge in Angela da Foligno, *Memoriale*, ed. cit., n. 130 ll. 484-92

23. Ibid., n. 125, lin. 329.

24. Ibid., n. 127, lin. 413.

nella tenebra e nella luce, nei giusti e negli ingiusti. Da qui Dio *dilatata* l'anima di Angela rendendola *capax* di contenere e conservare Dio stesso: essa è ora «extracta de omni tenebra» ed ha «maior cognitio Dei» di quanta mai ne avesse avuta²⁵. Riferendo a fatica questa esperienza, Angela ribadisce di aver scoperto l'essere di Dio come *Omne Bonum* e insieme come *esse omnium creatorum*²⁶. Analogamente a quanto aveva potuto Ildegarde, anche Angela comprende che se Dio è sostanza di ogni cosa lo è perché tutto assume realizzando in ciò che è diverso da lui la sua onnipotenza feconda. Questa totalità divina ha una storia che nell'incarnazione del Figlio si realizza pienamente e nell'Eucaristia continua.

Angela riesce ad esprimere la capacità divina di assumere tutto, unendo cielo e terra, in un linguaggio compiutamente trinitario. Il Figlio ha ricevuto una missione dal Padre e la realizza perché stabile è l'Unità tra chi invia e chi è inviato. In un primo momento questo riconoscimento sembra continuare una tradizione che precede Angela, ma a ben guardare la figura divina che ora con esso ci comunica è caratterizzata da un elemento del tutto nuovo. Fino a questo momento, anche nella tradizione latina, l'umanità di Cristo costituiva la perfezione dell'umano in Dio e la sofferenza di Cristo era in qualche modo esteriore a Dio, come un'ombra benefica del suo amore²⁷. Nel *Memoriale* di Angela invece l'umanità del Verbo non solo è intima al Logos divino, ma vi porta dentro la sofferenza: la sofferenza di Cristo appare in Angela anche sofferenza del Padre e con questo passaggio la comunicazione trinitaria appare compiuta. Vi sono alcuni luoghi in cui Angela avanza in modo più esplicito questa idea, ad esempio quando sembra rivivere in sé la passione dalla parte del Padre, che chiama il Figlio disperato, con le stesse parole usate da Gesù sulla croce, per protestare per l'abbandono subito da Dio. Per Angela, anche il Padre soffre per il compiersi del sacrificio che pure ha sempre amato come destino del Figlio²⁸.

La sofferenza implica in Dio un movimento nuovo, infatti Angela comprende che Dio cerca l'uomo non solo per salvarlo, ma anche per trovare la sua pace in una unità ricostruita. Per questo alla fine dell'ultimo passo ci racconta che Dio la chiama *filia pacis* e la cerca per riposarsi, ed infine egli riconosce come in lei *pausat tota Trinitas*. Il Dio di Angela è un Dio che ha bisogno di sollievo, per questo Claudio Leonardi ha potuto scrivere che ora

25. Ibid., n. 126, lin. 352 e n. 127, lin. 355-6.

26. Ibid., n. 127, lin. 405 e 413-4.

27. Anche in Ildegarde l'umanità era in Dio (e questo mutava anche la sua coscienza eucaristica), ma la sofferenza di Cristo era strumentale alla salvezza e questo manteneva in lei una componente tradizionale.

28. Ibid., n. 101, lin. 43-4.

«Cristo non è più il salvatore perché assegna al salvato il suo stesso ruolo»²⁸. Un capovolgimento è avvenuto: l'umanità di Cristo non solo non è più meramente strumentale alla redenzione; non solo documenta come la realtà umana sia in Dio stesso e come ciò spinga l'uomo verso la perfezione, in Dio e come Dio; con un passo ulteriore Angela ha visto che con l'umanità in Dio è presente una sofferenza che si risolve solo con la resurrezione dell'uomo: per questo Dio non cerca l'uomo solo per salvarlo, lo cerca anche resuscitato, per riposarsi, per superare la sofferenza di un limite che ha assunto per amore. In Angela l'uomo partecipa già nella storia alla resurrezione, questa è la divinizzazione e in questo stato l'uomo che accede all'Eucaristia non attende altra redenzione, offrendosi piuttosto come il luogo del riposo di Dio.

L'opera divina non si esaurisce in Angela con la resurrezione di Cristo; essa si conclude nel riposo di Dio, possibile nell'uomo risorto per grazia: in questo contesto spirituale e intellettuale è giustificato il riferimento all'Eucaristia. L'Eucaristia può essere vista come mediazione sacrale, come uno strumento di potere, ma questo potere è tale in rapporto alla redenzione dalla colpa: è la colpa che richiede la mediazione e la sottomissione. Con Angela, l'Eucaristia ha assunto un ruolo diverso: essa si compie nella Chiesa ma di per sé non comporta alcun potere. In essa anche una diversa operazione divina si compie, con la quale Dio cerca e trova nell'uomo divinizzato la propria pace: il credente che assume l'Eucaristia non incontra solo il Cristo della prima venuta, ma anche il Cristo della seconda. In Angela, la Chiesa raggiunge una consapevolezza che la Chiesa gregoriana non aveva conosciuto: la divinizzazione che si compie nella storia è possibile e converge con la logica della presenza reale nell'Eucaristia; essa consiste nella resurrezione anticipata sulla terra, rispetto alla quale l'Eucaristia non corrisponde ad un potere sull'uomo, ma ad un atto ulteriore della manifestazione di Dio, nella debolezza divina e nella sua soluzione. L'insegnamento di Angela resta minoritario e un'altra sarà la teologia latina della modernità, ma con lei il Medioevo raggiunge il suo maggiore risultato.

28. C. Leonardi, introducendo *Angela da Foligno*, in *Il Cristo V Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Milano 1992, p. 328 (Scrittori greci e latini della Fondazione L. Valla).

ABSTRACT

The theological culture of the eleventh century is strongly innovated by feeling the humanity of Christ and a desire for humanity is becoming more conscious Europe Latin. The real presence of Christ in the Eucharist is in parallel claimed as necessary and in this line more and more it is placed in relation to a theology of deification, which has its stages in William of Saint-Thierry, Hildegard of Bingen, Francesco d'Assisi and Angela of Foligno. In William's conception of deification is still suffering the Eastern tradition, but in Hildegard and Francis in the role of the body and the corporeality of God (in the story and in God himself) take on a greater role. In Angela mystical communication (the divine in soul without mediation), is fully reconciled with the real presence in the Eucharist, in a vision of God that rests in man (already a participant in the future resurrection), and of a Church which administers the 'Eucharist' without exercising any power.

Francesco Santi
Università di Cassino
f.santi@unicas.it