

UNA TEOLOGIA PER ILLETTERATI. FORME DELLE LETTERE E TEOLOGIA DELL'EMOZIONE NEL SECOLO XIII

I. UN PUBBLICO DI LETTORI CHE NON SANNO LEGGERE

1. *Per chi legge solo i titoli*

Arnau de Vilanova è convinto che i giudei non abbiano pienamente compreso le sacre Scritture. Egli espone le ragioni della sua convinzione in una delle sue prime opere teologiche, l'*Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton*, dedicata nel 1292 all'orientalista domenicano Ramon Marti. Non importa dire che la sua opinione è largamente condivisa nel mondo latino; abbastanza originale è invece una delle ragioni su cui egli insiste per spiegare l'ignoranza degli ebrei:

Omnes codices sacri uoluminis apud eos carent rubrica, ita etiam quod tituli psalmodum et librorum in hebreo *de nigro scribuntur*¹.

La *nigredo* delle pagine dei loro libri si associa senz'altro all'*ignorantia* teologica che li colpisce e poiché *titulus dicatur a 'tytan', quod est sol, propter lumen intelligibilitatis quod prebet sequentibus*, si deve concludere che i loro titoli essendo scritti in nero e poco distinguendosi dal resto del testo *habet effigiem eclipsati solis*². I libri dei cristiani e in particolare i libri dei latini, sono diversi anche perché l'evidenza grafica delle lettere che formano titoli e rubriche apre a tutti un'inaspettata via di accesso alle più profonde verità della tradizione cristiana; per via dello splendore dei loro titoli, quelli cristiani sono libri illuminati dai raggi del sole, una luce tanto chiara che *etiam illetterati perpendere possunt*³. Questa constatazione che i libri dei cristiani possano essere soppesati con gusto e con profitto anche dagli *illetterati*, mi sembra apra una pista non seguita nel paesaggio della cultura del secolo XIII e che possa dirci ancora qualcosa sul significato intellettuale dell'espressione *illitteratus*.

L'etimologia offerta da Arnau per spiegare la voce *tytulus* non ci sorprende. Il richiamo al *tytan/solis* è infatti caratteristico delle etimologie preferite in molta trattatistica retorica contemporanea e per trovare un riscontro a lui accessibile basterà il richiamo alle *Derivationes* di Ugucione da Pisa, che pure si riferiscono a fonti assai più antiche e ad una lunga tradizione scolastica⁴.

¹ Arnaldus de Villanova, *Allocutio super significatione*, p. 145, ll. 147-149, mio il corsivo.

² Arnaldus de Villanova, *Allocutio super significatione*, p. 146, ll. 150-152.

³ Arnaldus de Villanova, *Allocutio super significatione*, p. 146, ll. 155.

⁴ Hugutio Pisanus, *Derivationes*, II, p. 1226 [T 127, 2-3]: *Titan vel Titanus dictus est sol ... Item a Titan hic titulus, idest illuminans, quia illuminat librum*. Si sa che Ugucione propone anche altre derivazioni; questa ha senz'altro riferimento a fonti antiche. Per i riferimenti antichi e per la loro persistenza in testimonianze bassomedievali, in ambiente non scolastico, cfr. anche STILLINGER 2004, p. 35. Per una testimonianza catalana della persistenza del riferimento nella tradizione scolastica si veda anche *Ars Rivipullensis*, trasmessa in una miscellanea grammaticale e retorica nel manoscritto Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Diversos y Collecciones, Ripoll 46, ff. 42rb-50va, copiato nella prima metà del secolo X a Santa Maria di Ripoll (Girona), OSB, e che appunto si apre con l'espressione *Titulus quare dicitur? Titulus grece, latine illuminatio...* (Cfr. JEUDY 1978, p. 66).

Di più colpisce il fatto che Arnau insiste sulla chiarezza, sulla luminosità e sulla colorata leggibilità della scrittura, per sostenere che le lettere delle parole bibliche trasmetterebbero nella tradizione latina un'informazione già completa della dottrina cristiana, anche a coloro che semplicemente ne osservino il disegno con attenzione. L'immediata applicazione di questa idea Arnau la propone con l'esegesi del monogramma cristico IHS XPS, ricorrente nei manoscritti del Nuovo Testamento. Oltre ad informazioni propriamente grammaticali a proposito del nome e delle lettere dell'alfabeto che lo compongono, dalle quali si arriva pure a conclusioni dottrinali, Arnau si sofferma sul disegno delle lettere che formano il monogramma osservando che

.i. cum sit minima litterarum et recta ... significat minimum et rectum in sua parvitate... h. vero ratione figure significat ipsum habere semifurce respicientis inferiora... .s. significat ipsum incurvatum per passionem⁵.

Per spiegare questo tipo di esegesi si è più volte evocata la tradizione ebraica della Cabbala, in effetti fiorente nel secolo XIII, nel Midi della Francia e in Catalogna; con difficoltà si è riusciti però a individuare riferimenti diretti a questo mondo⁶. Senza escludere che l'interesse per le lettere venga ad Arnau – paradossalmente – anche da un riferimento a quelle realtà culturali, vorrei mostrare come nella sua sensibilità agisca anche un altro elemento. Il principio generale che lo porta a questa analisi grafica è in effetti reso esplicito nella sua *Introductio in librum «De semine scripturarum»*, opera di poco precedente alla *Allocutio*, nella quale si stabilisce che ogni parola della sacra Scrittura è voluta da Dio e rivela un messaggio in ogni suo aspetto; per questo niente, di nessuna parola biblica, può essere considerato irrilevante ed ozioso, limitando il prodigio espressivo di cui Dio è capace⁷. Muovendo da questa convinzione, Arnau vede un limite nel sapere dei teologi scolastici che non si sono mai occupati della forma delle lettere ed è convinto che esse possano parlare con il loro splendore intrinseco a coloro che non si sono fatti imprigionare dalle dottrine dei filosofi pagani, che dominano le scuole e che cercano criteri di verità fuori dalla Bibbia. Il suo discorso sulle lettere, sulla capacità della loro figura di veicolare un significato teologico, ha rapporto con il progetto di coinvolgere i laici illetterati, volto a fondare una teologia che prescindesse dalla tradizione scolastica. Questa prospettiva, che anche implica l'impiego delle lingue volgari e dell'emozionalità generata dalla contemplazione della scrittura, avrà un suo rilievo nello sviluppo della filosofia europea.

2. Videre verbum scriptum. *L'eloquenza delle lettere in Arnau de Vilanova e in Angela da Foligno*

Il primo caso d'uso del disegno delle lettere come strumento capace di suscitare un'emozione chiaroveggente e di aprire una via alla consapevolezza teologica, ce lo offre lo stesso Arnau de Vilanova. Durante una missione diplomatica in rappresentanza del re Giacomo II (alla fine del 1299), Arnau è arrestato a Parigi per ordine di Filippo il Bello, con l'accusa di sostenere e di divulgare idee eterodosse con il trattato *De adventu Antichristi*; l'Università e le autorità ecclesiastiche gli sono contro e solo grazie ad una costosa cauzione riesce a ottenere la liberazione. Non considera però chiuso l'incidente; è anzi sicuro delle sue idee ed è anche sicuro di aver subito una grave ingiustizia, per questo nel maggio del 1301 si dirige a Roma con l'intento di presentare un appello a Bonifacio VIII, per ottenere la legittimazione delle sue dottrine. Dopo un primo conflitto, Boni-

⁵ Arnaldus de Villanova, *Allocutio super significatione*, p. 180, ll. 916-924.

⁶ A questo aspetto del problema e alla mediazione di Ramon Martí è dedicato COLOMER I POUS 1981, pp. 937-945. Sulla cabbala ebraica contemporanea ad Arnau e diffusa in Catalogna e nella Francia meridionale, in particolare per la teologia dei nomi cfr. MAIER 1995, pp. 13-15, 35-48.

⁷ Arnaldus de Villanova, *Introductio in librum «De semine»*, p. 90, l. 155: *Nichil ociosum procedit ab ore Dei* e contesto.

facio gli diventa amico, sperando di godere della sua competenza di medico, ormai largamente nota. Il papa lo ospita nell'estate del 1301 a San Nicola della Sgurgola tra Roma e Frosinone, invitandolo a dedicarsi alla medicina e proibendogli in ogni modo di occuparsi di teologia. Per un po' Arnau riesce ad sottostare all'ordine del papa (*excellencia tuae sublimitatis pavidum*)⁸, ma ad un certo punto vive un'esperienza psicologica che lo costringe alla disobbedienza. L'esperienza è descritta nell'epistola che accompagna il dono della *Philosophia catholica et divina* al papa. Per giustificarsi del fatto di essere tornato ad occuparsi di teologia, egli racconta che mentre si domandava come avrebbe potuto giovare alla salute del papa, un fatto straordinario sarebbe accaduto:

ecce repente coram oculis meis apparuit scriptura mirabilis in qua sub formatissima littera mihi videbatur quod legerem: "Sede cito et scribe" (Luc. XVI, 6)⁹.

La visione di questa *mirabilis scriptura sub formatissima littera* che media il comandamento divino, genera l'emozione che spinge Arnau a scrivere. Egli ci descrive come avviene il processo di scrittura:

Acceptis atramento et calamo atque cartis, mox cepi scribere dictam auctoritatem deinde cetera que sequuntur in tota scriptura que incipit ab eadem incredibili celeritate concipiens atque scribens composui¹⁰.

La scrittura (*signata sigillo meo*)¹¹, è dunque affidata al papa perché la divulghi, per il suo bene e per il bene del popolo cristiano.

Arnau da Villanova è un personaggio autorevole a corte, presso il suo re, ed è un maestro nella facoltà delle arti a Montpellier; egli è però del tutto fuori dal meccanismo istituzionale che abilita al discorso teologico; l'invenzione delle lettere come luogo di riflessione della teologia corrisponde ad un desiderio di legittimazione. La *mirabilis scriptura* che lo libera dal divieto papale ha autorità speciale perché gli è ispirata in un modo speciale; essa non è però più collegata alle ragioni del disegno che erano state illustrate nella *Allocutio super significatione Tetragrammaton*, ma collegate al tema della visione come esperienza che abilita alla teologia. La stessa rapidità di esecuzione dell'opera, che quasi sgorga dalla penna di Arnau, corrisponde alla sua condizione ispirata ed è una testimonianza significativa di scrittura estemporanea o che si vuole presentare come tale, per cercare in ciò autorità.

Si potrebbe però osservare che Arnau da Villanova non è certamente un illetterato ed è anzi uno dei medici scolastici di riferimento nel suo tempo; l'emozione delle lettere che egli evoca potrebbe essere considerata nel suo caso alla stregua di un espediente retorico, messo in atto da chi governa molto bene gli strumenti della scrittura. Abbiamo però un altro caso che riguarda decisamente il mondo degli illetterati teologi, infatti la contemplazione della lettera soccorre l'incapacità di leggere in Angela da Foligno, punto di riferimento di circoli spirituali, nei primi anni del papato di Clemente V¹². Angela raggiunge una qualche notorietà negli ambienti antiscolastici dell'Italia centrale alla fine del secolo XIII. È polemicamente indicata come maestra di teologia nel *Prologo dell'Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale¹³ e pure Arnau dovette aver presente il

⁸ Arnaldus de Villanova, *Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, p. 197, l. 6.

⁹ Arnaldus de Villanova, *Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, p. 197, ll. 20-22.

¹⁰ Arnaldus de Villanova, *Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, p. 197, ll. 25-28.

¹¹ Arnaldus de Villanova, *Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, p. 197, l. 29.

¹² SENSI 2009, pp. 73-84.

¹³ BRUFANI 2009, pp. 143-161, in particolare p. 147.

suo insegnamento, come si è potuto argomentare constatando la probabile presenza del *Memoriale* di Angela nell'inventario dei libri della biblioteca privata di Arnau¹⁴. Sappiamo con sufficiente sicurezza che Angela non è in grado di leggere, ma lo sguardo sulla figura di una parola genera in lei un'esperienza straordinaria. La nostra fonte è il racconto che Angela detta in volgare umbro a un frate Minore rimasto anonimo (*frater A.*) che lo registra traducendolo istantaneamente in latino per comporre un *Memoriale* datato intorno al 1296 e del quale ci rimane un testimone antico nel manoscritto di Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, 342, la cui redazione è avviata nel 1309, negli ultimi mesi della vita di Angela. Qui troviamo questo resoconto:

Quadam vice, dum eram in carcere, in quo recluseram me pro quadragesima maiori, et diligenter et meditarer in uno verbo Evangelii, quod verbum erat maxime dignationis et excessive dilectionis, dum ego eram iuxta unum librum, scilicet missale, et sitirem *videre illud verbum* saltem tantummodo *scriptum*, et vix, comprimens et cohercens me, timore superbie continuissem me ne dictum librum pre nimia siti et amore meis manibus aperirem; quodam sompno sopita, in ipsa desiderio obdormivi¹⁵.

Il desiderio di vedere la scrittura è subito compreso come una tentazione, forse secondo un *topos* agiografico che Angela poteva immediatamente riferire a Francesco d'Assisi e al suo sospetto per i libri, ma l'episodio non si chiude però con il rifiuto della tentazione e con la pratica dell'ascesi quaresimale. Nel sonno Angela ha una visione e il desiderio di *videre* la Scrittura ha un riscontro positivo. Una voce divina l'accompagna dentro la Scrittura. La voce divina le assicura che da qui può venirle una comprensione e un piacere straordinario e una certezza in Dio completa, che prescinde del tutto dalla lettura effettiva del testo. Non si comprende dal testo in che cosa consiste l'esperimento nel quale Angela viene coinvolta dalla *vox divina* e non si capisce in che rapporto sia con il suo desiderio di *videre illud verbum scriptum* del Vangelo, ma esso è presentato come se si trattasse di entrare in uno spazio e il verbo ricorrente che qualifica l'azione della voce è *ducere*. La visione svanisce, Angela si sveglia e le resta nel ricordo un grande piacere, ma anche la convinzione certissima "che niente si predica del piacere di Dio. E coloro, che predicano non possono predicarlo, per di più non capiscono le cose che predicano". Il fatto di vedere come era scritta una parola l'ha condotta in una condizione estatica e da lì ad una comprensione superiore a quella che l'istituzione ecclesiastica può fornirle. La difficoltà di comprendere il senso profondo della sacra Scrittura prima mette sullo stesso piano letterati e illetterati e poi mostra la possibilità di quest'ultimi affascinati dalle lettere di libri che non possono leggere.

Si può osservare che quello di Angela non è l'unico caso di seduttività dell'oggetto libro nell'ambiente delle estatiche illetterate; possiamo infatti citare almeno altri due casi che incontriamo all'inizio e alla fine della storia di questa figura intellettuale così anomala. Il primo è quello di Cristina di Markyate, che riceve dal suo amico e protettore l'abate Goffredo di Saint-Albans, un magnifico Salterio, oggi conservato a Hildesheim nella Dombibliothek (St. Godehard, theol. Lat. Fol. 358)¹⁶. Certamente Cristina non sa leggere, ma le miniature del salterio che Goffredo le regala si integrano bene nella sua esperienza mistica e in qualche caso rappresentano le sue visioni. Anche

¹⁴ NEBBIAI DALLA GUARDA 2002, pp. 265-283. L'inventario dei libri di Arnau è conservato a Valencia, Arxiu Capitolar, perg. 7430.

¹⁵ *Angela de Fulgineo, Memoriale*, pp. 11-12 (cap. I, n. 20, ll. 221-249).

¹⁶ Sul Salterio e il suo uso anche dopo la morte di Cristina cfr. *Vie de Christina de Markyate* II, pp. 9-18. Un caso in parte analogo di attenzione mistica al libro e perciò da ricordare nel nostro contesto è quello studiato BECKMAN 2007, pp. 61-83: nel 1345, Enrico di Nördlingen inviò in dono a Margherita Ebner, del convento domenicano di Medingen nel sud della Germania, un manoscritto con la *Das Fließende Licht der Gottheit* dovuto a Mechtild von Magdeburg; questo libro, con il carteggio che lo accompagnò, ebbe un certo impatto simbolico nella vita del monastero. Alcune differenze si possono tuttavia notare, sia per l'impegno che una parte dell'Ordine dei domenicani pose per la diffusione dell'opera di Mechtild, sia per le competenze di lettura da parte di Margherita e delle sue suore, sia per la diversa situazione sociale in cui ormai si trova la scrittura in lingua non latina, a metà del secolo XIV e fuori d'Italia.

Chiara da Montefalco, che è contemporanea di Angela da Foligno ad un certo punto desidera che la sua comunità abbia un breviario¹⁷. Chiara è la badessa del monastero della Croce di Montefalco (nella diocesi di Spoleto) e non sa leggere, come anche le sue compagne. Tuttavia Chiara insegna e controbatte gli argomenti degli eretici e volentieri conserva il libro, pur rispettando la più assoluta regola di povertà. Che uso possa aver fatto del suo libro è difficile dirlo, tanto più che essa non consente a nessun estraneo, neanche religioso, di entrare nel monastero. L'agiografo ci racconta che lo utilizza per recitare l'Ufficio, pur non sapendo leggere e appena guardandolo ogni tanto mentre prega (*raro librum respiciens*). Possiamo osservare che in questo desiderio di un libro da parte di Chiara e delle sue compagne, potrebbe esservi ancora un riferimento all'insegnamento di Francesco d'Assisi, questa volta in positivo, perché Francesco nel *Testamentum* aveva dichiarato insieme alla devozione all'eucaristia, anche quella ai *nomina sacra* in una formula che poteva dar luogo a diverse interpretazioni:

Sanctissima nomina et uerba eius scripta ubicumque inuenero in locis illicitis, uolo colligere et rogo quod colligantur et in loco honesto collocentur¹⁸.

Nei casi di bibliofilia di Cristina e di Chiara non vi sono però riferimenti alla figura delle lettere o a una sua possibilità comunicativa ulteriore alla lettura. Nel *Memoriale* di Angela da Foligno la dimensione puramente grafica della scrittura ritorna invece ancora al centro dell'attenzione quando il racconto del *Memoriale* è avanzato e la maturità di Angela e del suo redattore sono cresciute. Il frate che l'assiste continua a scrivere traducendo istantaneamente quanto Angela gli rivela in volgare; ad un certo punto egli dichiara di aver però dovuto utilizzare gli appunti presi da un giovanetto, chiamato al suo posto a registrare le parole di Angela in un momento in cui i superiori avevano impedito a lui di svolgere il lavoro intrapreso, sospettosi per la consuetudine con la donna. Quando il frate viene in possesso degli appunti presi dal ragazzo in volgare, dichiara di non riuscire a comprenderne il contenuto, nonostante possa ancora disporre dell'aiuto di Angela, con la quale ha ripreso il rapporto iniziale; con formule molto enfatiche ammette allora di aver tradotto le carte ricevute senza però capire il loro significato, per questo il suo lavoro deve essere considerato più quello del pittore che dipinge che non quello di un vero scrittore: *sicut pictor pingens, quia non intelligebam eam*¹⁹. Eppure lo stesso *frater scriptor* (così sempre si qualifica) riferisce che Angela ha saputo da Dio che chiunque entrerà in contatto con il *Memoriale* ne avrà un grande giovamento. Un giovamento che sembrerebbe derivare anche dalla contemplazione di lettere che lo scrittore avrebbe prodotto senza capire.

3. Ramon Llull e la forza delle parole.

I casi che abbiamo finora elencati di uso dell'immagine delle lettere nella mistica ancora essere considerati sporadici, se non ci riferissimo finalmente ad un'opera di Llull che sembra prevedere la contemplazione dei nomi sacri, senza avere in effetti la capacità di leggere il latino. Qui il principio *videre verbum* per capire quanto la teologia istituzionale non ha compreso sembra il fondamento di un esperimento letterario e di una strategia intellettuale. Nello stesso anno in cui Arnau da Villanova compone la *Allocutio*, ovvero nel 1292, Ramon Llull conclude il *Cent noms de Déu*. Possiamo definire questo testo in catalano un ufficio liturgico personale, un *Psalterium Raymundi* come si legge in uno dei due manoscritti più antichi, quello conservato a Palma de Mal-

¹⁷ *Berengarius de Sancto Africano, Vita Sanctae Clarae de Cruce*, pp. 346-347 (iv). Per Chiara vedi anche LEONARDI 2011, pp. 577-594.

¹⁸ *Franciscus Assisiensis, Testamentum*, p. 222.

¹⁹ *Angela de Fulgineo, Memoriale*, p. 63 (VII, 72, l. 13). L'espressione *pingens*, usata in questo contesto, sarà commentata da Jean Gerson, *Tractatus de laude scriptorum*, p. 424: essa indica appunto il copista che copia lettera per lettera, senza capire.

lorca, dalla Societat Arqueològica Lulliana (segnato con il numero 2); tradizionalmente (ma senza prove effettive) ritenuto di proprietà della regina Bianca d'Anjou (1283-1310), moglie di Giacomo II²⁰. L'opera consiste in tremila versi in strofa monorima distribuiti in cento capitoli ognuno dei quali dedicato ad un nome di Dio, alla sua necessità e alla sua forza.

Nel prologo dei *Cent noms* Llull sostiene di essere in condizione di elencare cento nomi di Dio, contro la tradizione islamica secondo la quale solo novantanove nomi erano accessibili all'uomo, mentre chi avesse conosciuto il centesimo avrebbe acquisito una conoscenza universale²¹. A noi interessa notare che Llull si preoccupa di due cose. Da un lato egli vuole sfidare la tradizione araba sul piano dell'eleganza e della bellezza della scrittura; dall'altro utilizza le parole latine del nome di Dio per creare uno spazio per il catalano, proponendo per esse un uso inconsueto. A proposito del primo punto egli ricorda la convinzione degli arabi per la quale la bellezza stessa del Corano rivelerebbe la sua ispirazione divina (e il fascino della scrittura araba faceva parte di questa bellezza); Llull sostiene di aver composto da parte sua un'opera poetica altrettanto bella²², e fa parte di questa bellezza l'uso della miniatura nei due manoscritti più antichi che possediamo, il Città del Vaticano, BAV, Ottob. Lat. 845 (che conserva i *Cent noms* ai ff. 2-41v) e il già citato Palma de Mallorca, Societat Arqueològica Lulliana, 2 (ai ff. 1-118), nei quali è evidente una strategia di impiego dei colori e della miniatura nei capilettera, che senza dar luogo ad un manufatto prezioso, corrisponde ad un'esigenza d'uso. Llull stesso nel prologo osserva del resto che questo libro è un libro che il fedele deve portarsi dietro: considerando il fatto che Dio ha posto la sua forza in ogni cosa (pietre, piante), si comprenderà che tanta di più ne ha messa nei suoi nomi. Per questo non solo si consiglia di leggere ogni giorno un nome, ma anche di portarsi dietro lo scritto e i capitoli nel manoscritto di Mallorca sono organizzati per prevedere una lettura liturgica privata, nelle diverse ore del giorno e colorati per significare il loro peso e la loro energia. Testo e sua esecuzione grafica convergono per raggiungere anche l'altro obiettivo che Llull si è posto, l'uso integrato di latino e catalano, secondo l'esigenza di chi non è in grado di leggere il latino (e l'autore stesso dichiara che *ignor grammatica*)²³. Non si tratta soltanto di usare il catalano invece del latino; si tratta di *usurpare* alcune parole chiave del latino, come il traduttore latino dice esplicitamente, per impiegarle come punto di partenza delle successive rime catalane²⁴; la parola latina emerge nella copia, per il diverso colore, ed è oggetto di una contemplazione a sua volta suscitata da un significato intuito e dall'evidenza grafica del lemma in cui quel significato è riflesso. I cento nomi di Dio che Llull indicherà saranno così sempre dati in latino, ma ad ogni nome latino corrisponderanno i versi in catalano, versi di spiegazione, di lode e di entusiasmo spirituale; dal nome latino, come in un dizionario, si svolge un percorso semantico, uno scavo lessicale, aperto da ciascun nome evocato, nello spazio del volgare.

Comprendiamo che quella offerta nel *Cent noms* è una liturgia che ha un decisivo rapporto con la teologia di Llull e con il suo sogno di teologia naturale, applicando la logica dell'equiparan-

²⁰ Per le informazioni su manoscritti e opere di Ramon Llull si dispone oggi della *Base de dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <http://orbita.bib.ub.edu/llull/> nella quale si possono anche consultare *on line* le riproduzioni fotografiche del Raymundus Lullus Institut della Albert Ludwigs Universitaet di Freiburg in Brisgau.

²¹ *Ramon Llull, Cent noms de Dieu*, p. 201. Si ricordi per una testimonianza del limite posto nella tradizione mistica araba contemporanea, il *De divinis nominibus* di Fakhr al-Dīn al-Razī (m. 1209).

²² *Ramon Llull, Cent noms de Dieu*, p. 201.

²³ *Ramon Llull, Cent noms de Dieu*, p. 201.

²⁴ L'espressione *usurpare* è utilizzata nel prologo della versione latina *De centum nominibus Dei*, conservata nel manoscritto di Milano, Biblioteca Ambrosiana, N 81 sup., f. 1v: *Necesse est autem in eo aliqua latina vocabula usurpare sine quibus non posset aequè bene et pulchre consistere*. Il catalano ha *usar* (*Ramon Llull, Cent noms de Dieu*, p. 202).

za caratteristica del sistema lulliano e in base alla quale spiegazioni apparentemente tautologiche degli attributi divini comportano progressive acquisizioni concettuali. In questa occasione Llull non impiega però lo schema degli attributi divini caratteristico dei suoi grandi trattati; egli individua piuttosto tutti gli epiteti latini che sembrano adeguati a Dio, li indica in latino e li lascia generare parole catalane. Il lettore a cui lui pensa, conosce malamente il latino, ma domina il catalano e in questo modo può godere dei nomi che si possono ritenere propri di Dio, assumibili in tutte le tradizioni religiose, e capaci di generare in catalano sequenze di espressioni fedeli alla dottrina cristiana, per proclamare la divinità di Gesù, la condizione trinitaria di Dio e la resurrezione. Nei manoscritti che ho citato si deve osservare un particolare grafico dei nomi latini di Dio nel *Cent noms* di Llull: le rubriche sono in rosso e portano in grande in latino il nome di Dio, che è sciolto nei suoi significati in volgare; questo fa parte della strategia di emozione che dà forza all'esplosione semantica catalana che segue a ciascun nome.

II. LE LETTERE E LA STRATEGIA INTELLETTUALE DI UNA TEOLOGIA DI FRONTIERA

1. Teologia dei laici nel tempo e la crisi della teologia scolastica

Arnau nella *Allocutio* da cui siamo partiti elabora con molta eleganza il *topos* dell'umiltà: egli assume per sé la figura di Rut, la donna moabita che chiedeva il permesso di *colligere spicas* abbandonate dai mietitori (Rut 2, 2 e contesto). Ammette dunque di essere *puer rudis et indiscretus* ma è sicuro di poter raccogliere qualcosa di nuovo: lui straniero nell'*agrum veteris Testamenti* e straniero nella teologia latina è sicuro di poter *[adiungere] aliquid quamvis modicum acervis patrum*. Il bisogno di legittimazione non è solo legato alla sua condizione di laico, ma anche all'innovazione che ritiene di poter portare nella teologia. I latini infatti avrebbero potuto cogliere tutti i segreti del nome, ma nessuno, per quanto Arnau sappia, lo ha mai fatto prima d'ora giungendo ai risultati a cui egli giunge²⁵. Da parte sua Angela è assolutamente convinta dell'innovazione che porta alla conoscenza del cristianesimo. Ella conosce la Bibbia e come Dio ha concepito la Bibbia meglio di quanto tutti i teologi del mondo siano riusciti a conoscerla. La sua esperienza la porta ad una conoscenza assolutamente certa, che non può essere ferita da nessuna obiezione, per quanto possano opporvisi i maggiori sapienti²⁶. In Llull la sostanza intellettuale delle situazioni che abbiamo descritto assume una sistemazione anche più chiara. Vi è in lui un riferimento alla tradizione anselmiana che il ricorso alla *adbrevisatio* svela. Anselmo aveva infatti per primo cercato *unum argumentum* sulla base del quale l'intero edificio della dogmatica cristiana fosse fondato. Llull radicalizza in modo estremo questo principio: ogni parola fa parte di un sistema universale e ogni parola lasciata correre nei suoi significati svela la ragione del sistema, che è la manifestazione del Dio cristiano. Il percorso è più diretto se parte dai nomi divini, ma neanche è necessario che siano nomi biblici, perché per Llull è sufficiente che siano quelli che ogni tradizione religiosa riconosce utili per Dio. A partire da un nome tutto un dizionario teologico si sviluppa, senza contraddire l'ortodossia ma collegandola all'esperienza esistenziale del lettore, perché a questo alla fine allude l'uso del catalano. Al nome latino e al suo significato, nascosto ma che risplende nel colore rosso dei manoscritti, è chiesto di svolgere un ruolo mnemonico e di suscitare l'emozione iniziale da cui si svol-

²⁵ Arnaldus de Villanova, *Allocutio super significatione*, p. 140, ll. 21-22 e contesto.

²⁶ Angela de Fulgineo, *Memoriale* cap. IV, n. 44, p. 35, ll. 99-100 e per la conoscenza della Bibbia, IX, 127, p. 98, ll. 379-380.

ge una semantica teologica, espressa in un'altra lingua, la lingua dell'esistenza, come attraverso l'esplosione di un nucleo originario²⁷.

Il fatto che la Bibbia resti ai margini della scrittura teologica (in Ramon Llull e in Angela da Foligno evidentemente), ovvero che si possa prescindere del tutto dalla tradizione esegetica, per riferirsi aspetti che in essa erano stati trascurati, come la forma delle lettere delle parole bibliche (in Arnau de Vilanova), rappresenta un ulteriore segno del tentativo di superamento delle scuole e anche la pretesa (o l'esigenza) di comunicare con il mondo non latino. Alcuni dei nomi utilizzati da Llull sono tipicamente cristiani, ma altri provengono della tradizione islamica. Soprattutto Llull cerca un punto in comune tra tradizione islamica (che riconosce in Dio un'energia che i nomi manifestano) e la tradizione cristiana (che pone il Dio trinitario). Quando egli ricorda che nella tradizione islamica il possedere i cento nomi di Dio avrebbe corrisposto a possedere una conoscenza universale, può ritenere che il metodo che egli ha elaborato lo apra in effetti a tale conoscenza.

2. *La novità teoretica*

L'ingresso di autori come Angela da Foligno, Arnau de Vilanova e Raimondo Lullo nel mondo della teologia corrisponde ad una crisi di questo mondo nelle sue forme istituzionali, all'inizio del secolo XIV. Questa crisi era segnata da un lato nell'istituzionalizzazione del pensiero di Tommaso d'Aquino, canonizzato nel 1323; dall'altro lato dalla distruzione della metafisica compiuta in Guglielmo d'Ockham. Nell'uno e nell'altro caso risultava pregiudicato il passaggio dei dati della rivelazione biblica nelle categorie della teologia, intesa come possibile comunicazione di essi con la ragione; in sostanza si negava la possibilità di conoscere il fondamento del creato rimanendo nel creato. La Scolastica accompagnava la cultura latina ad una trasformazione epocale, segnata dalla negazione della possibilità della teologia come scienza. In questa condizione di crisi – che tenderà a divenire sempre più profonda nello svolgersi del secolo XIV - i laici tentarono una diversa via per la teologia. I teologi laici non erano in grado riferirsi al canone teologico vigente nella scuola del secolo XIII²⁸, ma il suo fallimento giustificava la pratica di un'alternativa. La nuova teologia sarà molto legata all'esperienza e cercherà di elaborare una metafisica dinamica, in cui l'essere è soprattutto energia: Dio è energia e la struttura delle cose gli corrisponde; il valore di verità dei nomi corrisponde alla forza che hanno in sé di generare altri nomi. Il metodo corrispondente di questa nuova teologia comporta anche che prendendo in mano libri che non riescono veramente a leggere (a cominciare dalla Bibbia), i nuovi teologi cerchino in essi un detonatore di esperienze e un generatore di linguaggi. Questa teologia nuova rappresenta un'innovazione, perché dà dignità disciplinare alle *artes*, finora marginali nel sistema delle scienze, cercando di mostrare come anche il linguaggio tecnico che esse usano rimanda ad una struttura della realtà. Ciò corrisponde ad una novità nella storia della metafisica, ponendo in azione un concetto di essere che assume il movimento non come limite, ma come contenuto formale²⁹. Sappiamo che nei decenni successivi, l'uso della forma delle lettere all'interno della propaganda religiosa avrà un ulteriore ruolo (il caso di Bernardino da Siena è certo il più noto), ma tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo il fascino della scrittura ha una sua specificità. Per i casi esaminati, possiamo davvero dire che bisognava fare molta attenzione a specchiarsi nell'abisso delle lettere.

²⁷ LOHR 1988b, pp. 1-17

²⁸ IMBACH 1987, pp. 279-80.

²⁹ LOHR 1988a, pp. 535-538.

BIBLIOGRAFIA

- Angela de Fulgineo, Memoriale* = *Angela de Fulgineo, Memoriale*, ed. E. MENESTÒ, Firenze, 2013 (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 29, Serie I 18).
- Arnaldus de Villanova, Allocutio super significatione* = *Arnaldus de Villanova, Allocutio super significatione Tetragrammaton*, ed. J. PERARNAU I ESPELT, Barcelona-Roma 2004 (*Arnaldi de Villanova Opera theologica omnia*, AVOTHO 3. Corpus scriptorum Cataloniae. A. Scriptores), pp. 56-81; 139-209.
- Arnaldus de Villanova, Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica* = *Arnaldus de Villanova, Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, ed. J. PERARNAU I ESPELT, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 10 (1991), pp. 197-198.
- Arnaldus de Villanova, Introductio in librum «De semine»* = *Arnaldus de Villanova, Introductio in librum [Joachim] «De semine scripturarum»*. *Allocutio super significatione Tetragrammaton*, ed. J. PERARNAU I ESPELT, Barcelona-Roma 2004 (*Arnaldi de Villanova Opera theologica omnia*. AVOTHO 3. Corpus scriptorum Cataloniae. A. Scriptores), pp. 9-56; 83-138.
- BECKMAN 2007 = P.Z. BECKMAN, *The Power of Books and the Practice of Mysticism in the Fourteenth Century: Heinrich of Nördlingen and Margaret Ebner on Mechtild's «Flowing Light of the Godhead»*, «Church History», 76 (2007), pp. 61-83.
- Berengarius de Sancto Africano, Vita Sanctae Clarae de Cruce* = *Berengarius de Sancto Africano, Vita Sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum S. Augustini*, ed. A. Semenza, in *Analecta augustiniana XVII-XVIII (1939-1940)*, pp. 87-102 (i); 169-176 (ii); 287-299 (iii); 337-349 (iv); 393-409 (v); 445-457 (vi); 513-517 (vii) [*traditur tantum lectio codicis Montis Falconii*]
- BRAET 2002 = H. BRAET, *L'instruction, le titulus, la rubrique. Observations sur la nature des éléments péritextuels*, in B. CARDON et al. (edd.), «*Als ich can*». *Liber Amicorum in Memory of Prof. Dr. Maurits Smeyers*, Leuven-Dudley (MA) 2002, pp. 203-212.
- BRUFANI 2009 = S. BRUFANI, *Ubertino da Casale e le mistiche ombre magistri pratici*, in E. MENESTÒ (a cura di), *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (1308-2008), Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008, Spoleto 2009, pp. 143-161.
- COLOMER I POUS 1981 = E. COLOMER I POUS, *La interpretación del tetragrama bíblico en Ramón Martí y Arnau de Vilanova*, in W. KLUXEN et al. (hrsg. von), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Bonn 29 August-3 September 1977 I-II, Berlin-New York 1981, II, pp. 937-45.
- Franciscus Assisiensis, Testamentum* = *Franciscus Assisiensis, Testamentum* in *Letteratura Francese I, Francesco e Chiara d'Assisi*, ed. C. Leonardi, Milano 2004 (Scrittori greci e latini della Fondazione L. Valla).
- Hugutio Pisanus, Derivationes* = *Hugutio Pisanus, Derivationes*, ed. E. Cecchini, adiuv. G. Arbizzoni et al., Firenze 2004 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 11. Serie I 6).
- IMBACH 1987 = R. IMBACH, *Lulle face aux Averroïstes parisiens*, in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Tolosa 1987 (Cahiers de Fanjeaux 22), pp. 261-282 (ristampato in *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*, Fribourg 1996, pp. 365-383).
- Iohannis Gerson, Tractatus de laude scriptorum* = *Iohannes Gerson, Tractatus de laude scriptorum* in *Œuvres complètes*, introduction, texte et notes par P. GLORIEUX, Paris et al. 1971, IX, pp. 423-434.
- JEUDY 1978 = C. JEUDY, *Donat et commentateurs de Donat à l'abbaye de Ripoll au Xe siècle*, p. 66. (*ms. Barcelone, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 46*), in G. CAMBIER - C. DEROUX et al. (éd. par), *Lettres latines du moyen âge et de la Renaissance. Recueil*, Bruxelles 1978, pp. 56-75.
- LEONARDI 2011 = C. LEONARDI, *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco* in A. DEGL'INNOCENTI - F. SANTI (a cura di), *Agiografie medievali*, Firenze 2011, pp. 577-594.

- LOHR 1988a = CH. H. LOHR, *Metaphysics*, in C. SCHMITT - E. SKINNER (ed. by), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 535-638.
- LOHR 1988b = CH. H. LOHR, *Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta*, «Studi medievali», 29 (1988), pp. 1-17.
- MAIER 1995 = J. MAIER, *La Cabbala. Introduzione. Testi classici. Spiegazione*, Bologna 1995 (*Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen*; München, 1995 (2004²)).
- NEBBIAIA DALLA GUARDA 2002 = D. NEBBIAI DALLA GUARDA, *Angèle et les spirituels. A propos des livres d'Arnaud de Villeneuve (? 1311)*, «Revue d'histoire des textes», 32 (2002), pp. 265-283.
- PARAVICINI BAGLIANI 2003 = A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003.
- PERARNAU I ESPELT 2001 = J. PERARNAU I ESPELT, *Sobre la primera crisi entorn el «De adventu Antichristi» d'Arnau de Vilanova: París 1299-1300*, «Arxiu de textos catalans antics», 20 (2001), pp. 349-402.
- Ramon Lull, Cent noms de Déu* = *Ramon Lull, Cent noms de Déu* in *Obras rimadas de Ramon Lull*, ed. J. Rosselló, Mallorca, 1859, pp. 176-304.
- SENSI 2009 = M. SENSI, *Cenacoli spirituali femminili nei secc. XIII-XIV. Gli esempi di Montefalco, Foligno, Cortona*, in E. MENESTÒ (a cura di), *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*, Spoleto 2009, pp. 41-86.
- STILLINGER 2004 = TH. C. STILLINGER, *The Place of the Title (Decameron, Day One, Introduction)* in E. B. WEAVER (ed.), *The "Decameron" First Day in Perspective*, Toronto 2004, pp. 29-56.
- Vie de Christina de Markyate* = *Vie de Christina de Markyate*, edd. comm. P. L'HERMITE-LECLERCQ - A.M. LEGRAS, Paris 2007, voll. I-II.