

LA “STRUTTURA MISTICA” DEL LINGUAGGIO DI SAN FRANCESCO E SANT’IGNAZIO: UN CONFRONTO

di Leonardo Speranza

Le figure di San Francesco d’Assisi (1182-1226) e Sant’Ignazio di Loyola (1491-1556) sono significative non solo dal punto di vista storico-religioso, ma anche da quello letterario, in quanto le loro strategie espressive, come accade per i grandi autori, rivelano delle istanze tematiche. Nel caso dei due santi, tali istanze sono addirittura mistiche. In particolare, noteremo come lo stile di Francesco e Ignazio contenga delle “immagini soggiacenti” e configuri un misticismo di matrice visiva, coerentemente con il pensiero dei due autori, teso, rispettivamente, a rivalutare il senso della vista contro la diffidenza medioevale, e a rispecchiare l’esaltazione che ne fa l’Età della Controriforma e del Manierismo.

E’ bene precisare, preliminarmente, che lo stile di Francesco è più aperto all’evoluzione rispetto a quello di Ignazio, e questo non solo per ragioni legate alla biografia, alla personalità, ai rapporti con la Chiesa, alle conoscenze linguistiche¹ dei due autori, ma anche alla loro visione della vita, sorprendente, avventurosa ed emotiva nel santo italiano, razionale e sistemica in quello spagnolo.

L’evoluzione stilistica di Francesco emerge con evidenza dal confronto tra la *Regula non bullata* (1210, ma noi possediamo la redazione del 1221) e la *Regula bullata* (1223), laddove quest’ultima è sintatticamente e retoricamente più complessa rispetto alla prima, ma anche più breve, meno articolata nei contenuti, e sprovvista delle tante citazioni evangeliche che caratterizzavano la sua prima versione. La *Regula bullata*, infatti, si segnala per la sua ricca ipotassi, fatta di proposizioni complete e circostanziali, ablativi assoluti, incisi, e per varie figure retoriche di posizione e di ritmo fonico (si veda, ad esempio, l’enfatico abbinamento di chiasmo, *replicatio* e allitterazione del capitolo X, capoverso 7: “non curent nescientes litteras litteras discere”), abbandonando l’immediatezza ruvida e genuina della *Non bullata*, i cui passaggi erano intesi principalmente come gioiose e umili cerniere tra una citazione scritturale e l’altra, come a ribadire, francescanamente, che tutto ciò che conta nella vita religiosa è il gesto, l’*exemplum*, il precetto offerto direttamente da Cristo agli uomini. Per di più, il fatto che i *loci* scritturali costituiscano la struttura portante del discorso precettistico e brillante di luce propria senza necessità di mediazioni, rivela che essi, per il santo assisano, vanno ammirati, contemplati, *venerati* con candore e meraviglia, analogamente a quanto egli esorta a fare per il “libro divino della natura” nelle *Laudes Creaturarum*. Le frasi del Vangelo sono il primo oggetto sacro, emanazione del linguaggio di Dio e definizione delle figure-chiave della moralità. Il confronto costante e adorante con le scritture (innanzitutto del Nuovo, ma anche dell’Antico Testamento) rappresenta, dunque, il primo codice del misticismo di Francesco, il quale accompagna tutta la fase matura della sua parabola di religioso, come è testimoniato, ad esempio, dall’*Epistola toti ordini missa* del 1223, un’opera particolarmente sentita dal suo autore, data la sua configurazione di aspersorio morale di base per la già ramificata realtà dei frati minori.

¹ Possiamo ricordare che Francesco si è avvalso di collaboratori per la stesura dei suoi testi in latino e in volgare, mentre Ignazio, inesperto dell’imprescindibile latino, ha scritto in spagnolo e ha affidato ad altri la traduzione delle sue opere religiose nella lingua della Chiesa di Roma.

L'*Epistola*, d'altra parte, è paradigmatica del connubio francescano tra struttura espressiva e tensione al divino, in quanto il procedimento appena descritto, dopo i capoversi introduttivi, cede il passo a quello che possiamo considerare il secondo codice del misticismo dell'autore, l'elaborazione di un periodare che si delinea come una serie di onde concentriche in progressiva intensificazione emotiva verso il nucleo incandescente che le irradia. Tale nucleo, una stringa di parole pregnanti ed estatiche, è costituito dal concetto divino e dalle ardenti lodi religiose, le quali si configurano come le fonti originarie di una profferta morale; ebbene, questi tre elementi, che rappresentano poi i segmenti delle *Laudes creaturarum* (rispettivamente, i versi 1-4, 5-22, 23-33), confermando il capolavoro poetico di Francesco come autentica *summa* della sua visione dell'universo, si innervano nella sintassi stessa di alcune delle sue frasi più intense e più convinte, nelle quali traluce il principio ispiratore profondo del discorso del santo: *l'immagine soggiacente del sole*. Il primordiale emblema divino del sole, non a caso, nelle *Laudes*, nominato per primo tra le creature e accostato indissolubilmente al Creatore tramite il baldanzoso anacoluto del v. ("lo qual'è iorno, et allumini noi per lui"), viene disegnato dalla struttura argomentativa dei passi francescani come se fosse un pozzo increspato da una pietra di luce, che può essere attraversato risalendo e, poi, discendendo i suoi fronti d'onda, simili a scalini in climax. E, al centro, il magnete dell'ispirazione religiosa francescana, l'*enthousiasmòs* cristiano che diviene segno linguistico. La strategia formale in questione caratterizza vari testi degli anni Venti, quelli in cui l'*ardor* detta l'ispirazione, tra i quali, come abbiamo già accennato, l'*Epistola toti ordini missa* presenta esempi particolarmente riusciti ed efficaci; ne riportiamo due, con i nuclei irradianti evidenziati da noi tramite il corsivo e il grassetto (si noterà che, nel secondo nucleo, l'afflato mistico è intensificato dall'esultanza esclamativa, dal parallelismo morfologico e dal simbolismo ossimorico incrociato, strategie retoriche coinvolgenti sebbene non innovative).

Rogo etiam in Domino omnes fratres meos sacerdotes, qui sunt et erunt et esse cupiunt sacerdotes Altissimi, quod quodcumque missam celebrare voluerint, puri pure faciant cum reverentia verum sacrificium ***sanctissimi corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi*** sancta intentione et munda non pro ulla terrena re neque timore vel amore alicuius hominis, quasi placentes hominibus; sed omnis voluntas, quantum adiuvat gratia, ad Deum dirigatur soli ipsi summo Domino inde placere desiderans, quia ipse ibi solus operatur sicut sibi placet [...].²

Magna miseria et miseranda infirmitas, quando ipsum [i. e. Dominum Deum] sic praesentem habetis et vos aliquid aliud in toto mundo curatis. Totus homo paveat, totus mundus contremiscat, et caelum exsultet, quando super altare in manu sacerdotis est ***Christus, Filius Dei vivi! O admiranda altitudo et stupenda dignatio! O humilitas sublimis! O sublimitas humilis***, quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius, sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat! Videte, fratres, humilitatem Dei et effundite coram illo corda vestra; humiliamini et vos, ut exaltemini ab eo.³

Certo, da uomo di pensiero fervidamente attento quale è, Francesco, nella medesima fase biografica, può anche scegliere strategie argomentative estranee a quella dell'"aura solare", o addirittura opposte, come accade nel *Testamentum* (1226), opera breve e asciutta, che fonde uno sguardo retrospettivo e una dichiarazione d'intenti capace di sfumare il *limen mortis*. Qui, l'impronta sempre dominante dell'umiltà intreccia presente, passato e futuro nell'orizzonte della volontà divina e determina una linea sintattica semplice, equilibrata tra paratassi e ipotassi, caratterizzata da periodi tendenzialmente brevi e legati dal polisindeto. Tutto ciò è sintomo del candido assenso del soggetto (il cui ruolo è comunque parentetico) a un divenire tracciato da Dio.

² S. Francesco, *Epistola toti ordini missa*, capoversi 14-16.

³ *Ibidem*, capoversi 25-28.

Possiamo notare come questa disposizione tematico-sentimentale si incentri principalmente sull'anafora della congiunzione coordinante:

Et si haberem tantam sapientiam, quantam Salomon habuit, et invenirem pauperculos sacerdotes huius saeculi, in parochiis, quibus morantur, nolo praedicare ultra voluntatem ipsorum. Et ipsos et omnes alios volo timere, amare et honorare sicut meos dominos. Et nolo in ipsis considerare peccatum, quia Filium Dei discerno in ipsis, et domini mei sunt. Et propter hoc facio, quia nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant.⁴

L'opera prosegue su questo tenore fino alla conclusione (l'"et" a inizio di periodo, in questo testo di sole due pagine, ricorre per ben trentuno volte), ma variando la prospettiva argomentativa dall'esperienza personale all'esortazione ai "fratres", due direttrici poste costantemente sotto l'occhio benevolo del "Dominus" (parola-chiave che si ripresenta con cadenza strategica) e convergenti all'interno della celebre raccomandazione che segue, in cui la sintassi comparativa pone l'autore e i suoi seguaci sullo stesso piano rispetto alla volontà divina.

Sed sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem.⁵

Il codice mistico della citazione e il procedimento strutturale della giustapposizione polisindetica appartengono a una medesima modalità enumerativo-modulare di concepire il testo religioso, elemento, questo, che avvicina la letteratura di San Francesco a quella di Sant'Ignazio, ma in modo solo marginale, poiché nei due uomini di cultura acquista un peso differente. Nelle opere dello Spagnolo, infatti, l'enumerazione e la modularità costituiscono il codice argomentativo costante e fondamentale – che subisce, come si è accennato, minime variazioni nel corso del tempo – e, in ultima istanza, l'autentico codice mistico.

Francesco e Ignazio: due figure che gli studi storico-teologici, e la "vulgata" che ne è derivata, hanno posto decisamente in antitesi, definendo per loro tratti identitari che invece, se si svolge un'attenta analisi dei loro testi, possono essere ridiscussi. Chi dei due pretende da se stesso e dai propri "compagni" una disciplina di vita più ferrea? Chi dimostra una visione morale più severa e intransigente, lo *ioculator Domini* o l'ex militare? Francesco, senza dubbio, e ciò non solo in virtù di affermazioni come la seguente:

Et odio habeamus corpus nostrum cum vitiis et peccatis suis; quia carnaliter vivendo vult diabolus a nobis auferre amorem Jesu Christi et vitam aeternam et se ipsum cum omnibus perdere in infernum; quia nos per culpam nostram sumus foetidi, miseri et bono contrarii, ad mala autem prompti et voluntarii [...]⁶;

alla quale può fungere da contraltare, in Ignazio, un pensiero come questo:

86. Nota. Quel che sembra più conveniente e più sicuro nella penitenza è che il dolore sia sensibile nelle carni, e non penetri nelle ossa; in modo che dia dolore e non infermità.

b. Perciò sembra che sia più conveniente flagellarsi con corde sottili, che danno dolore esternamente, anziché in altra maniera che produca all'interno notevole infermità⁷;

⁴ S. Francesco, *Testamentum*, capoversi 7-12.

⁵ *Ibidem*, capoverso 39.

⁶ S. Francesco, *Regula non bullata*, XXII, 5-6.

⁷ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali (Ricerca sulle fonti – Con testo originale a fronte)*, Milano, Edizioni San Paolo, 2012, p. 169 (sezione: *Prima settimana – Addizioni*).

ma il più intenso rigore della mentalità francescana rispetto a quella ignaziana emerge dalla stessa disposizione dell'asse sintagmatico della lingua. Quest'ultima, quando vuole risultare particolarmente efficace e persuasiva, nel primo caso si organizza *intorno* al sole-Dio-vertice della piramide cosmica ed espressiva, invece nel secondo caso si organizza *attraverso* uno schematismo decostruttivo che scandisce le singole fasi del pensiero e, specularmente, del suo referente oggettivo: due attitudini formali che richiamano, rispettivamente, un'idea di autorità e una di mediazione. E' raro, infatti, sia negli *Esercizi spirituali*, sia nelle loro appendici denominate *Regole* e in altri scritti devozionali, che il fondatore dell'Ordine Gesuitico svolga argomentazioni *a prescindere* da una precisa ricaduta comportamentale e gestuale: la sua letteratura è sempre sospesa oltre l'orlo della pagina scritta. Questo fatto ci permette di inferire che tra il testo letterario e la vita concreta, in Ignazio, non c'è soluzione di continuità e la struttura dell'uno può identificarsi con la struttura dell'altra (idea-chiave che allontana l'autore dalla temperie manieristica); a maggior ragione, dunque, il sistema della scrittura può essere un ritratto di vita e di propensione mistica, ritratto che lascia trapelare *l'immagine soggiacente della scala*:

65.

QUINTO ESERCIZIO

Meditazione dell'inferno

Comprende, dopo l'orazione preparatoria e due preludi, cinque punti e un colloquio

Orazione. L'orazione preparatoria sia la solita.

1° prelude. Il primo prelude, la composizione, che è qui vedere con la vista dell'immaginazione la lunghezza, larghezza e profondità dell'inferno.

2° prelude. Il secondo: domandare quello che voglio: qui sarà chiedere sentimento intimo della pena che soffrono i dannati, perché se per le mie colpe mi dimenticassi dell'amore del Signore eterno, almeno il timore delle pene mi aiuti a non cadere in peccato.

66. 1° punto. Il primo punto sarà vedere con la vista dell'immaginazione le grandi fiamme e le anime come in corpi ignei.

67. 2°. Il secondo, udire con le orecchie pianti, urla, grida, bestemmie contro Cristo nostro Signore e contro tutti i suoi santi.

68. 3°. Il terzo, odorare con l'olfatto fumo, zolfo, fetore e cose putride.

69. 4°. Il quarto, assaporare con il gusto cose amare, come lacrime, tristezza e il verme della coscienza.

70. 5°. Il quinto, toccare con il tatto, come, cioè, le fiamme toccano e bruciano le anime.⁸

Le opere devozionali di Ignazio sono una sorta di organigramma caratterizzato dalla gradualità e dalla concatenazione. Nei loro segmenti, l'emblema infinito di una scala i cui pioli sono indicazioni essenziali e razionali, determina nella mente del destinatario l'idea e l'aspirazione a un'ascesa (con un effetto *psicagogico*, dunque), anche quando i contenuti testuali possiedono la valenza materiale e abissale dell'estratto qui proposto e, pertanto, configurerebbero psicologicamente una *discesa*. La metodica analiticità di Ignazio, invece, proietta sempre suggestioni ascensionali poiché mostra come l'uomo, avendo Dio come fine, possa elevare le sue facoltà interiori impadronendosi di

⁸ *Ibidem*, pp. 154-155 (*Prima settimana*).

un'area tematica coerente, posta sotto il dominio dei cinque sensi, i quali vivono un processo di valorizzazione che ha un sapore molto rinascimentale e giunge fino all'interiorizzazione immaginativa, come dimostra l'icastica metafora "assaporare [...] il verme della coscienza" del passo precedente, oppure queste affascinanti, insistite "sinestesie dell'anima":

124. 3° punto. Il terzo, odorare e gustare, con l'odorato e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e di tutto, secondo la persona che si contempla, riflettendo in me stesso e ricavandone frutto.⁹

La settima, servirsi della luce o dei conforti delle stagioni, così come d'estate del fresco, e d'inverno del sole o calore, in quanto l'anima pensa o ritiene che può aiutare per godere nel suo Creatore o Redentore.¹⁰

I nostri due autori, quindi, nell'elaborazione formale delle loro opere si lasciano guidare da due principali immagini soggiacenti: da un lato, abbiamo *il sole* di Francesco, per cogliere il quale il lettore percorre gli strati atmosferici della sintassi al pari del fervente cristiano che si protende emozionalmente verso Dio, mentre quest'ultimo, come il cuore del discorso francescano, discende con radiosa benevolenza verso di lui; dall'altro lato, abbiamo *la scala* di Ignazio, un meticoloso percorso di comunicazione con Dio che rende compatibili, forse per la prima volta nella cultura cristiana, misticismo e razionalità, e si fonda su una relazione uomo-divinità non più caratterizzata da un movimento reciproco, come in Francesco e nel suo Medio Evo, ma dalla necessità che sia anzitutto l'uomo ad ascendere, confrontandosi con il fondo ignoto della semiotica divina¹¹. Gli elementi testuali francescani, dunque, ci parlano della gioiosa certezza di un incontro tra il Creatore e la creatura, la quale invece, nei procedimenti argomentativi ignaziani, perde quella certezza e appare come la protagonista di un inesausto cammino di ricerca psicologica dai contorni e dagli esiti indeterminati. Nello scarto tra la letteratura di Francesco e quella di Ignazio emergono, in sostanza, le profonde tracce del passaggio dalla sensibilità medioevale a quella moderna.

⁹ *Ibidem*, p. 203 (*Seconda settimana*).

¹⁰ *Ibidem*, p. 305 (*Quarta settimana – Prima contemplazione*).

¹¹ Come sappiamo, gli *Esercizi spirituali* sono un'architettura di meditazioni dialogiche e visionarie volte a creare, nell'animo dell'esercitante, le condizioni per interpretare le risposte della divinità relative a domande dilemmatiche poste a quest'ultima dall'esercitante stesso. L'irriducibile margine di dubbio e inquietudine a cui aprono gli *Esercizi* è proprio legato al loro scopo ultimo, il compiersi integrale del dialogo uomo-Dio-uomo e, quindi, l'interpretazione dei segni divini, per la quale il rischio dell'errore si cela sempre nell'ombra extratestuale, al di là dell'abnegazione dell'esercitante. Cfr. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola – Seguito da Lezione*, Milano, Einaudi, 2001, soprattutto le pp. 32-35.

