

SABRINA STROPPA, *Il sibilo del serpente e la voce dello Sposo : lettura del "De discretione spirituum" di Giovanni Bona (1672)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 24 (1998), pp. 461-478.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Il sibilo del serpente e la voce dello Sposo. Lettura del «De discretione spirituum» di Giovanni Bona (1672)

di *Sabrina Stroppa*

«Vitae spiritualis plena latibulis est; diversae sunt et admirabiles Dei vocationes: nec potest homo discernere sine lumine supernaturali ab eo infuso, qui veritas est, an quis ambulet in spiritu veritatis. Et si nemo novit quae Dei sunt, nisi spiritus ipsius Dei ..., quis hominum poterit divinum instinctum cognoscere, eiusque vocem percipere loquentis in silentio ad cor Jerusalem?».

A dissipare le ombre e le incognite disseminate lungo l'*iter ad Deum*, fra cadute perigliose e incerte chiamate, si volge Giovanni Bona (1609-1674), cisterciense e cardinale, pubblicando nel 1672, a conclusione di una vita spesa negli studi, il *De discretione spirituum*¹. Fulcro e apice della direzione spirituale, il discernimento degli spiriti assume particolare rilievo nel Seicento: la parte più delicata e importante della direzione – quella che ebbe come esito la produzione dei più rilevanti testi mistici, nati spesso come rendiconti di coscienza o come diari spirituali – si esercita nella quotidiana pratica di assistenza a soggetti dalle profonde esperienze spirituali, e nell'eccezionale compito di decisione intorno a casi di conclamata visionarietà (quando non di affettata santità). Il trattato di Bona, indirizzato a teologi, padri spirituali e confessori chiamati alla pratica della *scrutatio cordium*, intende offrire loro un manuale prescrittivo ed esemplificativo, una traccia e modello d'indagine, una guida 'scientifica' al compito 'divino' di discriminare gli spiriti.

Il trattato ebbe in realtà una lunga gestazione: una prima versione, col titolo di *Lapis Lydius vitae spiritualis, seu Discretio spirituum*, fu composta fra il 1647 e il 1650 e approvata per la stampa, ma rimase inedita,

¹ *De discretione spirituum liber unus* (d'ora in poi *DS*), Romae, Tinassii, 1672 e 1674; Parisiis, Billaine, 1673 e 1676; Bruxelles, Fricx, 1674; Venezia, Lazzaroni, 1742 (insieme alla *Via compendii ad Deum*, come nell'ed. di Parigi 1673); fu tradotto in francese nel 1675, e ristampato nel 1701, col titolo di *Traité du discernement des esprits*; è ovviamente compreso negli *Opera omnia* di Bona (Antuerpiae, sumpt. H. et C. Verdussen, B. Foppens, J.B. Verdussen, 1694; più volte ristampati).

e venne largamente rimaneggiata al momento della pubblicazione definitiva². Il quadro storico delle edizioni e riedizioni della *Discretio* – che la vede spesso stampata insieme alla *Via compendii ad Deum* – è indicativo dei modi della sua ricezione, perché se negli *Opera omnia*, postumi, gli editori hanno suggerito una vicinanza di generi collocando la *Manuductio ad Coelum* e la *Via compendii* in successione, questa vicinanza è smentita dalle edizioni storiche delle opere di Bona, sia *in absentia* (conosco un solo caso, per di più una traduzione tarda, in cui le due siano riunite)³, sia nella concreta pratica editoriale, che vede accostare la *Manuductio* ai *Principia et documenta vitae christianae* – una evidente messa in campo dell'ascesi come fondamento pratico ed edificante della vita spirituale – e, dall'altro lato, la *Via compendii ad Deum* come fine ed esito ultimo del *De discretione spirituum*. Da questa prossimità fisica il nostro trattato riceve una luce particolare, perché se la *Via compendii* è, come mi sembra, soprattutto l'accettazione, da parte del teologo, della molteplicità dei nomi con cui i mistici descrivono gli stati spirituali – non si dà 'norma', nella via mistica⁴ –, tale accettazione ed esibizione è di necessità preceduta dall'opera di un direttore spirituale tutto inteso ad accertare la non illusorietà dei vari gradi del progresso spirituale: teologo ed «expertus», capace di applicare le regole con le quali «boni instinctus a malis, verum lumen a falso, et sibilus serpentis a voce sponsi loquentis in silentio ad cor Hierusalem dignoscerentur»⁵.

² Marco Vattasso ne segnalava l'autografo Vaticano latino: cfr. *Prolegomeni* a G. BONA, *Hortus caelestium deliciarum, ex omnigena defloratione Sanctorum Patrum, moralium Philosophorum et scriptorum spiritualium ...*, opera scoperta ed ora per la prima volta pubblicata con un'ampia introduzione da mons. dott. Marco VATTASSO, Roma 1918, pp. xxxix-xl. Dal frontespizio del *Lapis Lydius* («Tractatus singularis ad divinorum instinctuum, siquae notitiam, et ad multiples diaboli fraudes, ac tentationes detegendas, et superandas tum singulis personis, tum maxime praelatis, magistris spiritualibus, et confessariis necessarius») proviene l'indicazione, riportata a testo, dei destinatari dell'opera.

³ G. BONA, *Le Chemin du Ciel, et le Plus court chemin pour aller à Dieu*, nouvellement traduits avec son *Testament spirituel* (par l'abbé NICOLAS LE DUC), Paris, E.-F. Savoye, 1738.

⁴ Ha indagato per primo il significato e il valore dell'opera mistica di Bona, nel quadro della letteratura spirituale del Cinque e Seicento, C. OSSOLA (cfr. *Apoteosi e ossimoro. Retorica della «traslazione» e retorica dell'«unione» nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XIII, 1977, pp. 47-103); sulla base delle sue indicazioni si veda poi S. STROPPIA, *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Firenze 1998.

⁵ DS, lettera dedicatoria «Sanctissimo Patri Bernardo Abbati doctore mellifluo».

L'accertamento degli spiriti e delle rivelazioni si conclude – *ut erat in votis* – con l'esito posto sulla libertà di loquela del mistico, le cui parole, proprio in quanto hanno attraversato una lunghissima probazione, sono dariceversi come segno di un dono celeste, e autentica «scienza dei Santi»:

«Ex veris et divinis revelationibus semper anima proficit in cognitione veritatis, et in doctrina ac scientia Sanctorum ... His notis discernitur spiritus, a quo sermo procedit. Nam bonus homo sanam doctrinam loquitur, et omnis narratio eius in praeceptis Altissimi: ... velox est ad audiendum, tardus ad loquendum, tacendi et loquendi tempus distinguens ... Malus vero per multa phantasmata, multasque ambages in sermone vagatur: verba grandia, magnifica, inusitata profert ...» (DS, XX V 5)⁶.

Dalla probazione, giunta ormai all'estremo, discende egualmente la perfetta accettazione dei neologizzanti canoni classificatori dei mistici – elencati del resto nella *Via compendii*, che ne costituisce come il registro e l'esibizione:

«Nam caelestium donorum sublimitas saepe excedit vim et significationem omnium vocum, quas ad promendum animi conceptus homines instituerunt; si quis ea, ut par est, directori pandere velit, lingua non sufficit; unde necesse est nova vocabula novasque phrases fingat, quibus singularia Dei dona sibi concessa manifestet» (DS, XX V 5).

Il finale transito alla teologia mistica sarà dunque da considerare non solo come indicazione generale del fine ultimo della direzione spirituale, in quanto guida verso la perfezione, ma anche come *exitus* necessario a un processo in cui, grado per grado, il direttore ha liberato l'anima da dubbi e sospetti. Questo è, del resto, il compito di ogni 'vera' guida spirituale: anche di una a stampa, come quella di Molinos (che segue di pochi anni l'opera di Bona), il cui titolo stesso indica come fine quello di «disinvolgere l'anima, e condurla per l'interior camino all'acquisto della perfezione interiore». Al direttore spirituale che abbia accertato l'origine non naturale né demoniaca delle estasi su cui si trova a esercitare la sua *discretio*, non resterà che dare credito a quei fenomeni: accettandone, quindi, anche tutte le manifestazioni linguistiche (o, più in generale, le rivelazioni).

Dagli intenti di fondo del trattato di Bona, pensato nel secolo della grande mistica, non potrebbe dunque essere più lontano il *Discernimento degli spiriti* del gesuita Giovan Battista Scaramelli, che, composto a un secolo di distanza, misura esattamente il discredito gettato sulla parola ispirata in quel suo concludersi nella proibizione della «lettura de' libri mistici»:

⁶ Si tratta dell'ultimo paragrafo dell'opera.

«Lo avverto [Direttore] per ultimo di non permettere ai suoi Penitenti la lettura de' libri mistici, o direttivi, se non sieno di sana dottrina in quanto alla massima speculativa, e in quanto alla pratica di molto sodo, e di molto sicuro regolamento ...; e però assegnerei loro i libri che devono leggere, specialmente alle donne, che sono facili ad invaghirsi di cose splendide, e luminose, e poi a sognare nelle loro orazioni mentali mille dolci imbrogli».

Alla fiducia di Bona nell'inusitata e neologizzante loquela mistica, Scaramelli oppone la 'sicurezza' dell'insegnamento diretto, mettendo in gioco un'opposizione retorica fra «libro morto» e «parola viva» che si traduce in realtà in un sospetto verso le parole suggestive della grande «letteratura dell'estasi» coeva:

«Anzi, se tali persone fossero di fatto condotte da Dio per vie straordinarie, non permetterei loro in alcun modo la lettura di tali libri: ma direi loro, che io voglio essere ad esse il libro vivo, da cui per mezzo delle orecchie hanno da intendere la qualità del loro Spirito (al contrario de' libri morti, in cui ciò si fa per mezzo degli occhi, ma con meno sicurezza) e i modi pratici di regolarlo; e in questa maniera vorrei assicurare me, e loro da ogni fallacia, e da ogni inganno»⁷.

1. La 'scienza' degli spiriti

La struttura del trattato di Bona chiarisce la sua natura di manuale: indirizzato ai direttori spirituali, il suo oggetto è trattato – scolasticamente, e per via deduttiva – secondo i più rigorosi principî della *definitio rei*. Nei primi quattro capitoli ricorre infatti la successione di *scopo*, *natura*, *oggetto*, *causa* del discernimento degli spiriti (e quindi la definizione della scienza in oggetto)⁸; nei capitoli VI-XIII la definizione

⁷ G.B. SCARAMELLI, *Discernimento de' spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui. Operetta utile specialmente ai Direttori delle anime* (1751), in Venezia, appr. Simone Occhi, 1764, § 275 (e ultimo), p. 271; logica conseguenza del principio che sembra informare tutta l'opera, e che è ribadito nel paragrafo immediatamente precedente, di una plumbea *mediocritas* informatrice dei passi del direttore: «Intanto si rammenti il Direttore ... che, capitando ai suoi piedi qualche anima di spirito straordinario, non sia troppo facile a credere; me né pure soverchiamente difficile: perché dando o nell'uno, o nell'altro estremo, fallirà ne' suoi giudizi, né terrà buona condotta. Vada con piè di piombo per la strada di mezzo: osservi tutto, esamini diligentemente le cose; e poi deduca sopra la qualità dello Spirito ...» (*ibidem*, § 274). L'operetta di Scaramelli – il cui *Direttorio ascetico e mistico* ebbe numerose ristampe per tutto il secolo – sembra estendere la propria influenza ben oltre il Settecento, se ancora nel 1890 ne fu stampato un *Compendio* per i tipi di A. Ricci di Savona.

⁸ Cfr. le rubriche dei capp. I: «Scopus huius Libri. Quanta sit huius Discretionis difficultas, et unde oriatur. Eiusdem necessitas. Eius defectus plures, et horribiles lapsus ...»; II: «... Quid sit haec Discretio. An detur per modum artis»; III: «Ad quid se extendat Discretio spirituum. Varii hominum motus et affectiones ...»; IV: «Difficile

dell'oggetto della scienza, ovvero la natura degli spiriti discriminandi⁹; e infine, nei capitoli XIV-XX, l'applicazione della scienza medesima, ovvero l'esame dei più alti gradi della vita spirituale dal punto di vista del discernimento del loro motivo ispiratore¹⁰.

In questa presentazione di una 'scienza' degli spiriti, praticabile in assenza dello Spirito di sapienza, è ravvisabile la novità del trattato di Bona rispetto ai suoi possibili modelli: la 'scienza' umana ha da sopprimere, per via di conoscenza, alla scarsa praticabilità del modello della *scrutatio cordium* carismatica, propria dei grandi santi. Nel *De probatione spirituum* di Jean Gerson – il cui fine era peraltro diverso: non l'indicazione di una *virtus* necessaria al direttore spirituale, ma la determinazione di un codice d'esame *ex post*, all'interno di un processo di canonizzazione¹¹ –, il rapporto spirito/dottrina delineato nei primi paragrafi si trovava rovesciato – nonostante una incipitale dichiarazione di 'elezione' dello Spirito: nella presentazione dei tre 'modi' principali della probazione, primo ad essere nominato (anche se non ordinato gerarchicamente) era il *modus doctrinalis*, a cui si perviene attraverso lo studio, e la conoscenza delle Scritture; seguiva quello *experimentalis*, vale a dire per intima e sperimentale conoscenza degli spiriti; ultimo il

esse a quonam principio sint instinctus, et motus nostri ... Notae aliquot et regulae ad id traduntur».

⁹ Ovvero: VI. Natura e modi dello spirito divino; regole per distinguerlo da quello diabolico. VII. Spiriti dubbi e modi di comportarsi. Del dono delle lacrime. VIII. Come riconoscere i moti dello spirito divino. Della multiloquela. IX. Segni dell'ispirazione divina. X. La mozione per mezzo degli Angeli. XI. Natura e modi dello spirito diabolico. Spirito carnale e mondano. XII. Natura e segni dello spirito umano. XIII. Consolazioni e desolazioni.

¹⁰ XIV. Estasi e ratto: definizione. Regole per distinguere le estasi naturali, divine e demoniache. XV. Visioni e apparizioni: definizione. XVI. Visioni in sogno: regole per distinguere quelle divine da quelle diaboliche. XVII. Sogni profetici; sui veri e i falsi profeti. XVIII. La visione intellettuale. XIX. Ancora sulle apparizioni; segni e regole per distinguerle. XX. Rivelazioni; loro discernimento. *Passaggio alla Mistica Teologia*. La divisione proposta da Bona nel corso dell'opera è meno articolata, e non riguarda la struttura, ma i contenuti: capp. I-XIII «de triplici instinctu»; capp. XIV-XX «de revelationibus».

¹¹ Il suo *Tractatus* fu infatti dato alla luce «in Constantia anno Domini 1415 ..., tempore generalis Concilii inibi celebrati, ... propter aliqua, quae de Canonizatione Brigittae, in praefato Cocilio oriebantur»: cfr. *Joannis GERSONIS Opera omnia*, opera et studio M. Lud. Ellies DU PIN, Antwerpiae 1706 (rist. anast. Hildesheim - Zürich - New York 1987), I, col. 43; anche in J. GERSON, *Oeuvres complètes*. Intr., texte et notes par Mgr GLORIEUX, IX: *L'oeuvre doctrinale* [423-491], Paris 1973.

modus officialis, che, comportando il dono dello Spirito della *discretio spirituum*, è evocato come soccorso ultimo nei casi in cui non siano sufficienti né il binomio 'arte e dottrina' né l'esperienza¹².

Bona procede invece, per così dire, in senso 'storico': la sua impostazione presuppone infatti un primo e perduto dono dello Spirito di conoscenza dei cuori, a cui occorre rispondere nelle diverse occasioni che si offrono agli epigoni: se i grandi fondatori possedevano la *cognitio cogitationum cordis*, che ne è di tutti coloro che li seguirono?

Prima ancora di dare una definizione dell'oggetto, Bona pone dunque la questione preliminare della 'necessità' del discernimento degli spiriti:

«opus ... aggressus sum difficile, multa obsitum caligine, casuum varietate perplexum, et quibusdam quasi cavernosis anfractibus impeditum ... Haec nimirum sapientia est omnium hominum sapientiam excedens, quantumvis doctissimi sint, et in spirituali palaestra longo certamine probati ... Vita enim spiritualis plena latibulis est, etc.» (DS, I I).

Spirituum ponderator est Dominus (Prov. 16,2): e da questa concezione dello Spirito ponderatore di spiriti discende, per assimilazione ma anche per dissimilazione, il compito del direttore spirituale: simile perché chiamato a tentare lo stesso scrutinio dei cuori; dissimile perché, evidentemente, nello stato di *natura lapsa* non si dà perfetta penetrazione dei precordi umani, né – cosa che ci immette più profondamente nel tono secentesco che già si è rivelato in quel paesaggio di anfratti e oscurità delineato da Bona ad apertura di libro – perfetto adeguamento interno/esterno. Il paradigma di confronto sarà allora quello della scienza medica, per eccellenza la scienza degli indizi, dei 'sintomi', quella cui più strettamente si attaglia il paradigma delle «spie», ovvero della ricostruzione di un quadro diagnostico per forza d'induzione:

«quod si scientia curandorum corporum ideo difficillima dicitur esse, quia pendet a conjecturis, et a signis externis, quae ambigua, et aequivoca sunt, adeo ut decepti etiam

¹² Cfr. J. GERSON, *De probatione spirituum*, §§ 2-4: «Probare spiritus si ex Deo sunt, non cuilibet datum est, sed aliquibus per Spiritum Sanctum ... Probare spiritus si ex Deo sunt contingit multipliciter. Uno quidem modo per modum artis et doctrinae generalis, sicut per eruditionem sacrarum Scripturarum, diligenti pioque studio conquistam ... Alius invenitur modus per inspirationem intimam seu internum saporem, sive per experimentalem dulcedinem quamdam ... Probare spiritus, si ex Deo sunt per regulam artis generalem et infallibilem pro quolibet particulari casu, aut non potest aut vix potest humanitus fieri; sed requiritur donum Spiritus sancti, quod Apostolus nominavit discretionem spirituum ... Hic autem est modus tertius alius a praedictis, probandi spiritus; quoniam primus est doctrinalis, secundus est experimentalis, tertius officialis scilicet ex officio hierarchico atque spirituali dono concessus».

peritissimi Medici ..., quanto difficilius erit internos motis dijudicare, quia sensibus remoti, et densis tenebris sepulti sunt?» (DS, I III)¹³.

Su questo fondamento si consuma, nei primi capitoli del trattato di Bona, il passaggio della *discretio spirituum* come grazia alla sua 'nuova' concezione come scienza.

2. La «*discretio spirituum*» come grazia e come scienza

Fra tutte le possibili declinazioni della *gratia gratis data*¹⁴, svetta «tam dignitate, quam necessitate» la *discretio spirituum*, definita come l'illuminazione per la quale è dato di giudicare da quale principio discendano i propri e gli altrui spiriti, ovvero la capacità di discernere le insinuazioni dello spirito buono da quelle dello spirito cattivo («nihil aliud est quam illustratio mentis, qua perfusus homo facile, et sine errore dijudicat a quo principio tum proprii, tum alieni motus et cogitationes ad electiones pertinentes excitentur; quid scilicet a bono, quidve a malo spiritu suggeratur»: DS, II II).

La definizione tomistica della *discretio* per analogia con lo spirito profetico («Quidam cum S. Thoma Discretionem spirituum nihil aliud esse arbitrantur, quam cognitionem cogitationum cordis; et eam, sicut et prophetiam, ordinari ajunt ad confirmandam fidei doctrinam»), anzi in esso compresa («quamvis sub prophetia comprehendi, ex vix ab ea distingui videatur ...»), offre poi il destro per la prima di una lunga

¹³ Cfr. C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in C. GINZBURG, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1992², pp. 158-209. L'affermazione stessa di Bona, riguardo alla sua somministrazione della materia per aforismi («Ex his multa longo studio excerpti, quae ad certa veluti axiomata, sive aphorismos redigam, ut quae in pluribus libris dispersa sunt, hic in unum collecta ...»: DS, II VI), rientra nella retorica della sapienza 'medicinale': cfr. L. BISELLO, *Medicina della memoria. Aforistica ed esemplarità nella scrittura barocca*, Firenze 1998.

¹⁴ Inutile soffermarsi sulle canoniche (tomistiche) divisioni della grazia *justificans* («per quam homo justificatus ad Deum reducitur, et divinae naturae consors efficitur») e *gratis data* («per quam aliis cooperatur, utificentur, et ad Deum reducantur»); entrambe sono *supra merito*, ma la distinzione viene stabilita «ex finem propter quem datur» («ad sanctificationem ejus cui datur», oppure «ad aliorum salutem»); entrambe sono *gratis datae*, ma solo la prima ha come effetto quello di rendere grato l'uomo, mentre la seconda «per se vero, et ex primario, ac intrinseco fine non sanctificat hominem cui datur»; la prima «unius rationis et species est, quia unica est recipientis perfectio», mentre la seconda «in plures dividitur species, quia diversae sunt operationes ... ad multiplicem aliorum utilitatem»: a questa molteplicità di modi e di applicazioni viene ricondotta appunto la *discretio spirituum* (cfr. DS, II I).

serie di comparazioni. Se la profezia è, di per sé, oscura, e non può essere chiara se non nell'attestante, la *discretio spirituum* può giungere all'evidenza non solo per l'attestante, ma anche per l'esaminante¹⁵; se pare oscura, ciò discende «ex defectu principii cognoscendi, specierum nempe, et luminis»; oppure, più radicalmente, «ex dependentia cognitionis nostrae e phantasmatis». Ad entrambi questi difetti si può ovviare con l'aiuto divino, o tramite l'infusione o tramite uno *speciale auxilium* col quale l'intelletto del direttore possa assurgere alla conoscenza senza fantasmi, cioè alla pura conoscenza intellettuale – confinante con la *cognitio cogitationum cordis* che è prerogativa e segno della santità.

Occorre peraltro non dimenticare che, anche nella sua declinazione di grazia, la *discretio* sembra presupporre l'esperienza:

«Nihil enim sapientius experientia; nec facile quis potest ea destitutus mysticas Spiritus Sancti operationes, ejusque occultas semitas, et diversae vocationes, diaboli versutias, et intima cordis penetralia, atque alia ejusdem dignoscere»;

rispetto a tutto ciò, la *discretio* non consiste nella semplice *notitia*, ma nella messa in pratica e nell'esercizio («in opere et exercitatione»: *DS*, II IV).

La sapienza è anche, etimologicamente, un 'sapore': e da Gerson Bona mutua la spiegazione di tale *sapor* come intima ispirazione e *dulcedo experimentalis*; premurandosi tuttavia di precisare che esso differisce dalla *discretio* propriamente detta, perché questa «ad vim intellectivam ... spectat», e quello «ad affectivam»; oltreché questo sapore coincide col discernimento dei *propri* spiriti: «in alienis autem motionibus judicandis locum non habet».

Ma la *discretio spirituum* infusa per grazia, riconosce Bona, è per pochi. Compito precipuo del trattato sarà dunque quello di offrirne i lineamenti necessari a praticarla in quanto scienza, 'per via d'arte e di dottrina' (ovvero di pratica e di teoria): una via più comune e più facile¹⁶: che sta a significare anche 'condivisibile', perché aperta a più

¹⁵ «... nam prophetia per se est obscura, nec potest evidens esse, nisi in attestante; Discretio vero evidentiam habere potest, non solum in attestante, sed etiam ex clara intuitionem internarum cogitationum, quae revelantur»: *DS*, III II.

¹⁶ «Quia vero Discretio ex lumine coelitus infuso paucorum est ...; ideo alia via discernendi spiritus inquirenda est, quae communior sit, et faciliior, illa nimirum quae per modum artis, et doctrinae fit» (*DS*, II VI). Tale definizione è debitrice di quella gersoniana, per la quale cfr. *supra*.

praticanti, e più alla portata delle facoltà umane, in opposizione a una pratica per via di ispirazione che è di pochi.

Questa *discretio* «per modum artis et doctrinae» non è cosa radicalmente diversa rispetto a quella ottenuta per grazia¹⁷, perché, come nota Bona, anche se «directe et immediate» essa non è una *gratia gratis data*, a quella grazia può tuttavia essere assimilata, in quanto si serve dei precetti lasciati da coloro che l'hanno praticata per ispirazione divina: «examinatis motionum principiis, et effectibus, perpensis item regulis quae a Spiritu Sancto praescriptae sunt in sacris Scripturis, et quae sancti Patres a Deo inspirati, aliique Doctores ab experientia instructi tradiderunt» (DS, II VI).

In questo modo, dunque, nell'impostazione deduttiva del trattato, ricevono fondata giustificazione gli inserimenti di *auctoritates* che lo punteggiano: tutti quei passi riportati non hanno funzione meramente erudita, ma costituiscono appunto il tessuto di indicazioni della *discretio* in quanto grazia che vengono qui ordinate nella struttura di una scienza.

3. 'Spirito' e 'spiriti'

Convivendo nell'uomo due facoltà – quella conoscitiva e quella appetitiva –, mosse da varî spiriti, compito della 'scienza' della *discretio* è dare un giudizio su qualsiasi «mentis excitatio sive impulsus» – soprattutto in riferimento agli 'stati eccezionali' del progresso spirituale – il quale, benché apparentemente buono, non mostri una bontà e verità 'manifeste'; o che possa aprire la strada al pericolo di illusioni, o di deviazioni al male. Fra i compiti della *discretio*, elencati attraverso una lunga citazione da Ugo di San Vittore, Bona aggiunge quello della sua applicazione nel discriminare «non solum inter bonum et malum, sed etiam inter bonum et melius»: distinguere, dunque, non solo per custodire dal male, ma anche – in positivo – per incamminare al bene o alla perfezione.

L'oggetto più evidente della *discretio* saranno quindi, in primo luogo, le passioni dell'anima, inclinando esse inevitabilmente all'errore se portate all'eccesso: al direttore spirituale spetta discernere «a quonam princi-

¹⁷ Anche se la distinzione più importante fra *discretio* in quanto grazia e in quanto scienza verrà data più avanti (DS, V II-III): certezza indubitabile di fede nel caso della rivelazione divina; incertezza e timore per quella posseduta *per modum doctrinae*.

pio oriantur». Ma è evidente che l'applicazione principale di tale scienza sarà quella relativa agli spiriti.

Il che richiede anche di saperli definire: dopo aver elencato diverse possibili accezioni del termine «spiritus» – ivi compresa quella fisiologica, tradata dalla scienza medica –¹⁸, Bona offre quella più appropriata alla natura della scienza in questione: «[spiritus] significat ... internam inspirationem, sive impulsum, instinctum, et motionem, qua quis seipsum sentit ad aliquid agendum, vel non agendum incitari»¹⁹.

Per «spirito» si può naturalmente intendere non solo l'oggetto – gli affetti e le ispirazioni –, ma anche, per traslazione metonimica, i loro autori e ispiratori: che possono essere distinti fra quelli sempre maligni e falsi (lo spirito diabolico, quello carnale e quello mondano); quelli sempre buoni e veritieri (lo spirito divino e quello angelico); e lo spirito indifferente e medio, ovvero quello umano: che «tam bono quam malo indifferenter adhaeret et servit». I sei spiriti, è evidente, sono riconducibili in realtà a tre – e secondo un ordine ternario proseguirà del resto l'argomentazione –, perché, da una parte, lo spirito angelico è funzione diretta di quello divino (l'Angelo «ex semetipso non loquitur»), e, dall'altra, la Carne e il Mondo sono i «satelliti del gran principe delle tenebre». Un'altra divisione foriera di numerose applicazioni e derivazioni concettuali è quella fra *intus* e *foris*: uno spirito, quello umano, è dentro di noi, e gli altri due, quello divino e quello diabolico, sono fuori di noi.

Il discernimento deve essere portato sugli spiriti perché l'atto è, di per sé, indifferente. Tramite un unico e identico impulso, infatti, Dio e il diavolo tendono a due fini opposti – «unde magna ambiguitas est in

¹⁸ «Sumitur enim [spiritus] pro halitu, sive respiratione ...; pro vita ...; pro aere moto et impulso ...; pro anima rationali ...; pro potentiis animae ...; pro Angelis bonis et malis ...; pro Deo Optimo Maximo ...; pro tertia persona sanctissimae Trinitatis ...; pro cognitione intellectiva supernaturali ...; pro iracundia ...; pro dono Spiritus Sancti ...; pro intimo ac vehementi animi sensu ... Medici vero cum tria genera spirituum tradunt, vitalem, animale, et naturalem, sumunt spiritum pro substantia quadam subtili, aerea, dilucida, et tenuissima, qua defertur virtus a praecipuis membris ad reliqua, ut suas valeant operationes exercere» (DS, III IV).

¹⁹ Sulla similitudine dello *spiritus* con la respirazione, che viene dal cuore ed è indizio della sua disposizione («Hoc sensu nomen spiritus in hoc tractatu accipitur, ab halitu respirationis ducta analogia: nam quia halitus ex corde procedit, et illius dispositionem, ac motum indicat», *ibidem*), e sulla sua traslazione verso l'aspirazione come 'respiro del cuore', l'invocazione tanto costante e continua da diventare – alla stregua della respirazione – inavvertita, rinvio a S. STROPPIA, *Sic arescit*, cit.

omni motione discernenda»²⁰. Ciò che discrimina, insomma, è il 'fine': e dunque, per investigazione retrospettiva, la rivelazione dello spirito che informava l'atto.

4. *Necessità della «discretio spirituum»*

Nella difficoltà di discriminare fra un impulso interno e uno esterno (e, in questo caso, fra uno divino e uno diabolico), la *discretio* si rivela come l'unico mezzo capace di portare chiarezza.

L'insufficienza radicale dell'uomo nello stato di peccato, secondo le ben note formule paoline (2 *Cor.* 3,5: «sufficiencia nostra ex Deo est»; non siamo «sufficientes aliquid cogitare tanquam ex nobis»), conduce al radicamento del discrimine in una prima, fondante distinzione, che si potrebbe riassumere nello schema 'bona cogitatio ex Deus, mala cogitatio ex nobis'. La schematicità dell'equivalenza è immediatamente erosa dai *distinguo*: alcune *malae cogitationes* si sentono nel cuore, ma possono esservi state insinuate dall'esterno; e, reciprocamente, «multa diabolo tributa sunt quae depravatae naturae germina sunt». La confusione interno/esterno vale anche per le *bonae cogitationes*, per le quali sono suscettibili di essere scambiate quelle «gravissimas commotiones» prodotte invece dall'eccesso di umori melanconici²¹; così come saranno da ascrivere a un quadro generale di perturbamento 'naturale', dovuto non solo alla complessione ma anche all'età, all'indole e all'occasione, tutte quelle manifestazioni erroneamente ascrivibili (ma solo «ab ignaris») allo spirito divino:

«fervor aetatis et complexionis, ingenii acumen, et vehemens apprehensio varios affectus aliquando excitant, lacrymas et suspiria, altissimos animi sensus et cogitationes; quae cum a causis naturalibus oriantur, ab ignaris tamen divino spiritui adscribuntur» (*DS*, IV VI).

²⁰ *DS*, III VI: «Certum quippe est per unum, et eundem impulsum ad contrarios fines Deum, et diabolum tendere: unde magna ambiguitas ...».

²¹ Sull'*evagatio mentis*, figlia dell'*acedia* e fonte di *verbositas* e di «ipertrofia dell'immaginazione» (secondo Alberto Magno, i malinconici «multa phantasmata inveniunt»), rimando a G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, specie I parte: *I fantasmi di Eros*. Il tema richiederebbe ben altra trattazione: mi basta accennare al fatto che, nelle ultime righe del *De discretione spirituum*, Bona delinea un quadro del 'malo spirito' perfettamente coerente con tale canone: «Malus [spiritus] vero per multa phantasmata, multasque ambages in sermone vagatur ...» (*DS*, XX V 5).

In questo caso, un discrimine potrà essere individuato – da parte di chi sia in grado di mettere in pratica la scienza della *discretio* – grazie a una sorta di ‘osservazione sul lungo periodo’, una probazione reiterata si potrebbe dire, in seguito alla quale sarà agevole constatare che, mentre l’istinto naturale («fervor procedens ex naturali temperamento») langue e svanisce «gravi aliqua difficultate superveniente», quello divino, invece, si rafforza.

La nostra sottolineatura vuole mettere in rilievo ciò cui il prudente estensore del trattato non può che accennare: che cosa sarà, infatti, quella «gravis difficultas superveniens», nell’ambito di una *probatio spirituum*, se non la posizione ‘artificiale’ di tali gravi difficoltà da parte del direttore spirituale? I resoconti di coscienza e i diari spirituali delle mistiche sono tutti costruiti intorno alla registrazione di tali dure prove, che altro non rappresentano se non il dialogo – interlocuzione perigliosa, spesso dalle dure apparenze – fra una dottrina e un’esperienza, fra l’imperativo del *probare* e l’urgenza del *loqui*.

5. *Un esempio: estasi e ratto*

La successione dei capitoli finali del trattato corrisponde alla successione per così dire ‘naturale’, ovvero ordinaria, dei fenomeni straordinari: poiché nulla viene rivelato all’uomo se prima egli non viene rapito, occorre dunque esaminare in sequenza l’estasi e il ratto, poi le visioni e apparizioni, infine le rivelazioni. La scala ha anche un motivo d’ordine pratico, per il direttore, perché consente di esaminare i fenomeni dal più al meno sicuro, e in ogni caso in un rapporto di esclusione progressivo: se il primo gradino è falso, lo saranno forzatamente anche gli altri, e dunque non occorrerà proseguire l’indagine.

Bona si trova dunque a dover formulare una definizione ‘d’uso’ dell’estasi, da usare come pietra di paragone nello studio del soggetto:

«Ecstasis idem est ac mentis excessus, quando sensus externi ita sunt impediti, ut non operentur, sed nec operari possint, aut ab objectis exterioribus excitari» (DS, XIV I).

L’estasi è necessaria alla manifestazione divina per liberare la *mens* dall’impedimento dei sensi esterni²² – e, sull’identico fine, si potrà in-

²² Anche se i rapporti consequenziali fra elevazione in Dio e sospensione delle percezioni non sono descrivibili univocamente: «In ecstasi enim supernaturali, de qua nobis praecipue sermo, rapitur anima extra sensus ad amandum Deum, vel ad ipsum audiendum cessante strepitu et inquietudine sensuum et creaturarum. Mystici vero magis proprie

tanto stabilire una differenza fra l'estasi propriamente detta, che è una «abstractio suavis», e il ratto, che è invece un'«avulsio celerrima et cum quadam violentia». Non mi soffermerò sui problemi connessi, quali il fatto che solo la potenza vegetativa resti agente; né sui canonici interrogativi riguardo all'esperienza estatica «in corpore» o «extra corpus», e sull'unione per cognizione o per amore. Più strettamente inerente al nostro soggetto è la definizione delle cause efficienti dell'estasi, le quali, seguendo Tommaso, e sempre nel rispetto della tripartizione già enunciata, sono tre: «ex causa corporali seu naturali», «virtute daemoni», «Dei operatione» (DS, XIV IV). Anche in questo caso la successione corrisponde a una sorta di schema mentale di analisi, per il quale il direttore procede all'eliminazione dei casi di estasi sicuramente non divini. Questi sono innanzitutto quello 'naturale', un'«alienatio a sensibus» causata in realtà da quel male «quem *Catochen* seu *Catalepsin* vocant Medici», la cui sintomatologia potrà essere riconosciuta qualora venga accuratamente studiata:

«eo correpti omni sensu et motu destituuntur, ac in eo situ quo deprehensi fuerint, rigidi et immobiles manent, apertis et immotis oculis, vigilantis figuram retinentes, licet omnis sensuum functio consopita est».

Gli «esperti» potranno facilmente riconoscere anche altre patologie simili, come il «deliquium» e il «lethargum» (che tuttavia, consistendo in un profondo sonno, esclude fenomeni di estasi)²³: la conoscenza della scienza medica si rivela, una volta di più, necessaria per non scambiare una somnolanza di segni per il procedimento divino²⁴. Oc-

ecstasim esse dicunt elevationem mentis in Deum cum abstractione a sensibus exterioribus ex magnitudine ipsius elevationis procedentem» (DS, XIV I).

²³ «Interdum etiam raptus creditur ab inexpertis, quod est deliquium: de qua re diffuse tractat et profert exempla S. Teresia in libro foundationum [cap. VI]. Alii Lethargum inter morbos ecstasim causantes recensent; sed revera lethargo correpti profundo somno merguntur rerum omnium ignari, quod ad ecstasim non spectat» (DS, XIV IV).

²⁴ Il principio è diametralmente opposto a quello che condurrà il Muratori a comprendere l'estasi fra le produzioni del cervello: «Appartiene ancora alla giurisdizione della Fantasia quel Fenomeno che in alcune persone dell'uno e dell'altro sesso, ma specialmente del femminile, talvolta accade, ed è significato col nome d'*Estasi*». In questo caso, infatti, l'ipotesi del fenomeno divino è soltanto l'ultima ad essere avanzata, in un'argomentazione che tende invece a spiegare in tutti i suoi risvolti il fenomeno come fatto naturale, generalmente riconducibile alla patologia osservabile «nel Delirio, nell'Epilepsia, nell'Apoplessia, nella Frenesia, ed in altri simili morbi, che portano seco urla, storcimenti di volto e di membra, pallidezza, parole disordinate, lamenti, ed altre figure non convenevoli ad una mozione di Dio» (L.A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali, 1745, cap. IX: «Delle Estasi e Visioni», pp. 103 e 110-111). Ma

correrà poi escludere il caso dell'estasi demoniaca, egualmente insidiosa in quanto il procedimento è, fisiologicamente, assai simile: «*daemon ecstasim facit ligando sensus*».

La conoscenza dei fenomeni straordinari, che pure deve essere acquisita, è per questo accompagnata, nel manuale, da una serie di regole ad uso del direttore spirituale, la cui disposizione tradisce un processo di *eliminatio dubiorum* che ha i suoi gradini iniziali nei casi di malattia o di complessione debole.

La prima fase consisterà dunque nell'accertamento di un'eventuale patologia. L'estasi 'naturale', che venga da fenomeni di catalessi, o da debolezza del cervello, o da pensiero ossessionante, viene facilmente riconosciuta da un'indagine medica: al direttore spetta il compito di considerare questa ipotesi, affidando il soggetto a specialisti.

Seconda fase: considerazione del contesto²⁵. *Magna cautio* deve essere adibita a giudicare i ratti riferiti dagli incipienti sulla via della perfezione spirituale: perché hanno – forzatamente – spirito debole; a causa dell'ebbrezza originata dall'appena intrapreso cammino; per la meravigliosa novità dei concetti spirituali che essi si trovano ad attraversare, e che può aver ragione del loro equilibrio.

Nel caso in cui il soggetto superi queste due prime fasi di accertamenti (mali spiriti d'origine naturale), il *vir prudens* che ha cura d'anime inizia a considerare la possibilità che gli spiriti che influenzano i ratti siano maligni – sospetterà dunque, ad esempio, di chi affermi di poter cadere in estasi a suo piacimento. Egli deve quindi «accurate perpendere» tutta una serie di fattori che potremmo rubricare sotto il titolo di «esame della corrispondenza fra progresso della vita spirituale ed estasi»: i frutti della vita spirituale non possono essere in contraddizione

tutto il trattatello muratoriano si pone in una prospettiva opposta a quella ecclesiastica, soprattutto per l'incapacità di credere alla possibilità stessa di una *discretio spirituum*: «Ma perciocché altri non v'ha che esse [le sante donne, e vergini sommamente pie], consapevoli di quegl'interni ragionamenti, e perciò resta precluso a i saggi estimatori di questi affari l'esaminar precisamente la maniera e il valore de i lor colloqui, e delle Immagini che si presentano loro davanti in quel ritiramento dell'Anima: riesce per conseguente troppo difficile l'accertare la qualità di sì fatte Astrazioni e Rivelazioni ...» (*ibidem*, p. 112).

²⁵ Non posso che fare un accenno a procedimenti molto simili applicati in altre discipline: commentando – per l'edizione edita nel 1694 da Antonio Bulifon – le *Rime* del Della Casa, il filosofo cartesiano Gregorio Caloprese «avverte l'importanza avuta dall'educazione, dagli 'studi', dall'età', dalle 'passioni' sulla dinamica dei pensieri» (A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna 1990, p. 51).

con l'*illapsus* divino²⁶; né questo può andare disgiunto da certe necessarie virtù – prima di tutte, quella dell'umiltà. L'estasi 'veramente divina' è piena di timore, e non di compiacimento, perché l'anima si sente tirata all'improvviso, e in modo incomprensibile, sulla cima della torre alla quale aveva appena iniziato a dare la scalata. Segno certo della vera estasi, insomma – al di là dei caratteri esterni di essa, che potrebbero essere tali anche nel caso di un'ispirazione demoniaca – è il conformarsi dei costumi del soggetto con questo dono divino; e quindi: disprezzo del mondo; desiderio di servire Dio; percezione della propria indegnità; progressi continui nella vita spirituale; crescita dell'umiltà e dell'abnegazione; crescita dell'odio di sé e dell'amor di Dio.

L'indagine accurata del contesto conduce dunque a delineare un quadro diagnostico generale che, sempre nell'intento di discriminare fra segni esterni ambigui, perché coincidenti, metta in presenza di una precisa determinazione di «origo et occasio, circumstantiae et effectus».

Questo complesso di controlli e di ponderazioni si ritrova anche – semmai moltiplicato, per misura di prudenza – nel caso della *discretio* applicata alle rivelazioni. La prima regola del direttore spirituale sarà quindi, ad esempio, di osservare «an mores fidei consentiant» alla rivelazione, sospettando di coloro che si mostrano «praecipiti, indiscreti et inconstantes in spiritualibus exercitiis»²⁷. L'indagine sul 'quadro generale' del soggetto esaminato (la sua storia personale e familiare, l'analisi delle sue motivazioni, il registro dei suoi progressi; ma anche l'ambiente frequentato, la sua condizione sociale; etc.) procede – lo si è già chiarito – in modo non dissimile da un'anamnesi medica intesa a fornire gli 'elementi di contesto' che possono indirizzare una buona 'diagnosi', cioè il corretto giudizio su un 'episodio': patologico o spirituale che sia.

Riproduco per intero il passo, che potrebbe servire – magari in modo parallelo ad altre consimili liste, quali quelle *ad usum* degli inquisitori²⁸ –

²⁶ Ma la corrispondenza non è, ovviamente, né perfetta né regolare: Bona sa bene che l'estasi non è riservata solo ai perfetti.

²⁷ Mia la sottolineatura, che intende evidenziare il riferimento alla 'costanza' come criterio discriminante, perché questo sembra, ancora una volta, presupporre un lungo periodo di osservazione; e magari il superamento di 'prove'.

²⁸ Citerò solo il caso di TOMMASO MENGHINI, *Regole del Tribunale del Sant'Officio, praticate in alcuni casi imaginarii da F. Tomaso menghini d'Albacina, Inquisitore generale di Ferrara, e suo ducato, per lume de' Vicarii della di lui Giurisdizione ...*, seconda impressione, Ferrara, per l'Erede del Giglio, Stampatore del Sant'Officio, 1687.

da modello per delineare lo schema mentale col quale i direttori si accingevano a compiere questa ricognizione del quadro generale; e per percepire anche quale fosse la *richiesta* alla quale i diretti rispondevano (ad esempio, con i rendiconti spirituali):

«Plurimum quoque refert disquirere et cognoscere, qualis sit et fuerit is, qui habet revelationes: an studio virtutum et orationis sedulo incumbat; an vivat proprio arbitrio, vel sub obedientia discreti, experti, et maturi praeceptoris; an integer animi sit, ac bonae indolis; an moderatus in sermone, sive de rebus divinis, sive de indifferentibus instituat; qua patientia toleret adversitates et contradictiones; an suas revelationes passim evulget; et quo fine, quomodo et a quibus instructus fuerit; cum quibus conversetur; quibus exercitationibus assueverit; quibus studiis delectetur; sitne pauper an dives (nam in pauperibus fictio, in divitibus ambitio timenda est); sitne senex, an puer: nam senes exhaustis viribus saepius delirant, pueri autem, qui cerebro humidiori sunt, facile commoventur, et falsa pro veris apprehendunt» (DS, XX III 3).

Naturalmente le donne costituiscono un capitolo a parte, una cautela nella cautela, essendo il loro sesso «eo suspectior, quo imbecillior»: e dunque facile preda degli spiriti rei, secondo i dettami della più classica fisiologia:

«Naturae sunt humidioris, et ex vehementia cogitationum et affectuum, putant se videre quae cupiunt, et quod ab animi perturbationibus nascitur, quae in ipsis acerrimae sunt, a veritate oriri credunt: cumque ratione minus polleant, non est difficile diabolo earum nativa imbecillitate uti, ut eas primum variis illusionibus decipiat, et per easdem alios in errores inducat» (DS, XX, III 3).

Il principio generale che informa questo approccio alla direzione degli stati più alti di perfezione spirituale mi sembra sia quello di non credere, sulle prime e per principio, alle rivelazioni: sospetto che dovrebbe essere instillato anche nel soggetto stesso (il modello, storico e letterario, è quello della madre di Agostino, che le teneva in poco conto); e, soprattutto, di non credere alle rivelazioni di particolari categorie: i troppo giovani e i troppo anziani, e su tutti le donne.

La pietra di paragone è santa Teresa: una Teresa molto equilibrata e molto 'costante' nella fede, che «semper temebat diabolicas illusiones».

6. «Exitus». Le parole della rivelazione

Un'osservazione finale. Nel trattato di Bona sembra chiaramente affermato che la verità delle rivelazioni non sia da cercarsi, per così dire, né nel presente né nel futuro, ma nel loro passato: solo l'individuazione del principio informatore (dello *spiritus* ispirante) ha valore probante, mentre non ne hanno l'analisi *ex post* dell'avverarsi della rivelazione, e

l'indagine sul contenuto logico del messaggio divino. Questo può tradursi nelle seguenti considerazioni:

a. non è il loro andare a buon fine che può testimoniare in favore delle rivelazioni – perché «exitus rei, quae revelatur, aliter a nobis, aliter a Deo intelligitur». Oltre a liberare il campo da un possibile (e banale) controllo 'storico' dell'esattezza delle rivelazioni, tale principio apre il loro dettato a un'interpretazione a più livelli, come è proprio di ogni parola divina, e soprattutto riafferma la necessità della direzione spirituale: perché se non si può discriminare in base a una pretesa 'esattezza storica', occorrerà farlo in base al riconoscimento della bontà del 'principio informatore' di quella rivelazione;

b. non sono l'intelligibilità e la coerenza del messaggio rivelato a testimoniare in suo favore, giacché segno della vera rivelazione è aver percepito la loquela divina come un parlare che non procede in sequenze discrete di parole, come è proprio di quello umano, ma che rispetta norme linguistiche 'altre'.

Su questo secondo punto, credo, la condanna del quietismo ha portato le più gravi conseguenze riguardo all'accettazione della loquela mistica come tentativo di riproduzione di una parola 'extra-ordinaria'. Per lo Scaramelli, un secolo dopo Bona, segno indubitabile della divinità delle visioni sta nel 'decente' e 'coerente' portamento delle immagini rivelate – necessaria richiesta da parte di una società delle buone maniere, che cerca anche nell'estasi un 'civile' acconciarsi della persona:

«Le visioni soprannaturali, e divine mantengono somma decenza; e benché sieno di oggetti corporei, come di Angeli in forma umana, di Sante, di Santi, o di Maria Vergine, procedono sempre nelle membra, e ne' loro andamenti con carattere di grande onestà; e sogliono instillare nell'animo di chi gli mira un amore specialissimo alla santa purità. All'opposto, nelle visioni che fabbrica il demonio vi è sempre qualche indecenza, o almeno qualche incoerenza di cosa sconvenevole al Personaggio che si rappresenta»²⁹.

Ben altra (perché nutrita di un'alta consapevolezza del fatto mistico) è la circospezione con cui Bona registra e accetta un *modus* di manifestarsi del divino che non deve di necessità conformarsi alle possibilità e ai limiti dell'intelletto umano; e di cui l'ardua e torta resa linguistica del mistico non è che un pallido tentativo di adeguamento a ciò che sta al di là di ogni 'modo':

«Quia vero divina charismata, quibus animam a rebus omnibus avulsam, sibi que soli unitam illustrat Spiritus Sanctus, altissima nonnunquam et ineffabilia sunt, adeo ut ab

²⁹ G.B. SCARAMELLI, *Discernimento de' spiriti*, cit., § 220, p. 221.

ipsa vix intelligi, multo minus verbis explicari queant ... Nam coelestium donorum sublimitas saepe excedit vim et significationem omnium vocum, quas ad promendos animi conceptus homines instituerunt; *si quis ea, ut par est, directori pandere velit, lingua cordi non sufficit*; unde necesse est ut nova vocabula novasque phrases fingat, quibus singularia Dei dona sibi concessa manifestet ...» (DS, XX V 5).