

STUDI GERMANICI

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

Comitato scientifico:

Martin Baumeister
Piero Boitani
Angelo Bolaffi
Gabriella Catalano
Markus Engelhardt
Christian Fandrych
Jón Karl Helgason
Robert E. Norton
Gianluca Paolucci
Hans Rainer Sepp
Claus Zittel

Direzione editoriale:

Marco Battaglia
Irene Bragantini
Marcella Costa
Francesco Fiorentino

Direttore responsabile:

Luca Crescenzi

Direttore editoriale:

Maurizio Pirro

Redazione:

Luisa Giannandrea

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

Progetto grafico:

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di
STUDI GERMANICI

20 | 2021

Indice

7 Editoriale

Saggi

- 13 Hermeneutik des Vieldeutigen
Günter Figal
- 39 Der entnaste Gatte. Das thesesianische Wien im Spiegel der Posse
Der Geburtstag von Franz von Heufeld
Hermann Dorowin
- 57 Estetica della distanza. Geometrie nel teatro di Jakob Michael
Reinhold Lenz
Cristina Fossaluzza
- 77 Schillers *Maria Stuart* und die Kommunion. Religion, Religiosität
und Literatur am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung
Wolfgang Braungart
- 103 Le varietà dell'amore. Dopo *Rilke 1904*: ancora Kierkegaard?
Alberto Destro
- 121 Voler credere. Gioco e magia in *Homo Ludens*
Francesco Restuccia
- 139 «Wörter, die Geschmack (aber auch Geruch) haben». Zur Per-
zeption von Sprache bei Lese- und Übersetzungsprozessen im
universitären DaF-Kontext
Beate Baumann

Ricerche

- 163 Il giudizio di Giorgio Vigolo su Arnold Schönberg tra legittimazione
dell'*Entartung* e motivi anti giudaici
Paolo Dal Molin
- 185 «Die Umkehr ist dem Menschen immer möglich». La *late first letter*
di Hilde Domin a Konrad Adenauer del 27 gennaio 1960
Lorenzo Bonosi

205 Persistenza e falsificazione. Vicenda autobiografica nell'ultima
produzione artistica di Ingmar Bergman
Giovanni Za

225 Osservatorio critico della germanistica

341 Abstracts

347 Hanno collaborato

Le varietà dell'amore. Dopo *Rilke 1904*: ancora Kierkegaard?

Alberto Destro

*Queste pagine si riallacciano alle considerazioni svolte nel mio volume *Rilke 1904*¹, che sosteneva come quell'anno, biograficamente non particolarmente significativo, segnasse in realtà una svolta interiore essenziale nella storia del poeta, tracciata in particolare dall'inizio della sua frequentazione degli scritti di Kierkegaard nonché di una lunga serie di mistici, letture che lo accompagneranno fino alla fine della vita.*

1. LE TRADUZIONI

La mancanza di positivistiche prove della lettura di *Leben und Walten der Liebe* di Kierkegaard², malgrado le significative corrispondenze testuali che abbiamo constatato in *Rilke 1904*, potrebbe lasciare spazio all'ipotesi di una lettura più tarda rispetto alla prima ed essenziale frequentazione dell'autore danese del 1904, di cui in quelle pagine si è soprattutto discusso. È difficile, infatti, pensare che Rilke non avesse notizia di quest'opera. La sua prima conoscenza approfondita generale di Kierkegaard risale alla biografia tracciatane in termini alquanto personali da Georg Brandes nel 1876 e presto tradotta in tedesco³. A essa si aggiunge il saggio di Rudolf Kassner del 1906 (dapprima apparso nella «Deutsche Rundschau» del maggio 1906 e pochi mesi più tardi ripubblicato nel volume *Motive. Essays*⁴), su cui Rilke ha ripetute espressioni di apprezzamento e che contiene bensì un elenco delle principali opere del filosofo su cui si basa il ritratto 'aforistico' tracciatone da Kassner, ma senza *Leben und Walten der Liebe*. Vi figu-

1 Alberto Destro, *Rilke 1904*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2020.

2 Sören Kierkegaard, *Leben und Walten der Liebe*, trad. di Albert Dorner, Richter, Leipzig 1890.

3 Georg Brandes, *Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild*, Barth, Leipzig 1879.

4 Rudolf Kassner, *Sören Kierkegaard – Aphorismen*, in Id., *Motive. Essays*, Fischer, Berlin 1906, pp. 1-76.

ra in ogni caso un piuttosto criptico interrogativo sulla conoscenza da parte di Kierkegaard di Meister Eckhart, che potrebbe risultare come uno dei possibili suggerimenti giunti a Rilke ad affrontare la lettura dell'autore medievale, mentre il tema dell'amore discusso nel voluminoso scritto di Kierkegaard non fa parte del ritratto tracciato da Kassner. A questi testi appare invece poi possibile affiancarne un altro del 1909 che renderebbe plausibile uno stimolo abbastanza diretto alla presa di conoscenza di *Leben und Walten der Liebe*. Nel 1909 infatti il giovane György Lukács pubblica un saggio su Kierkegaard che si occupa prevalentemente del carteggio con Regine Olsen nei mesi del fidanzamento. In esso egli attinge parecchio con riscontri testuali precisi proprio a quel voluminoso scritto di Kierkegaard, anche se, corrispondentemente alla sua prassi saggistica di questi anni, non ne offre riferimenti diretti di tipo bibliografico. Il saggio verrà ripubblicato nel 1911 nel volume *Die Seele und die Formen*⁵. Ora, la possibile (o probabile) lettura del saggio di Lukács potrebbe aver rappresentato un impulso alla lettura (o alla rilettura?) della vecchia traduzione tedesca dello scritto di Kierkegaard proprio grazie alla centralità della tematica amorosa come appare nelle parti finali del *Malte*. E infine: l'assenza tra i libri certamente noti a Rilke di questo titolo di Kierkegaard che parrebbe di notevole interesse per lui non può avere alcun peso per sostenerne, a fronte di paralleli testuali, la non conoscenza. A proposito della sua biblioteca personale nell'ultima casa degli anni parigini (ammontante a «6-7 Kisten»⁶), noi non possediamo infatti alcun catalogo dei volumi, che furono dispersi dalla proprietà dell'appartamento di Parigi all'inizio della guerra per sopprimere alla copertura dell'affitto che il poeta non poté corrispondere da quando venne trattenuto in Germania a causa delle vicende belliche. Tra essi, sarebbero potute essere anche le *Erwägungen* di Kierkegaard sul tema amoroso.

L'ipotesi di una frequentazione di *Leben und Walten der Liebe* appare confortata dal rilievo che le speculazioni rilkiane assumono negli ultimi anni di elaborazione del *Malte* e negli anni seguenti intorno alla figura dell'amante infelice, che si sviluppa più generalmente in quella dell'amore privo di possesso o intransitivo. È intorno a questo nucleo figurativo che si aggira frequentemente la sua riflessione poetica di questi anni. Rilke si trova dopo la conclusione del *Malte* in

5 György Lukács, *Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen*, in Id., *Die Seele und die Formen. Essays*, Egon Fleischel & Co., Berlin 1911, pp. 61-80.

6 Lettera ad Anton Kippenberg del 4 ottobre 1911, in Rainer Maria Rilke, *Briefe an seinen Verleger 1906 bis 1926*, hrsg v. Ruth Sieber-Rilke – Carl Sieber, Insel, Leipzig 1941, p. 117.

una situazione particolare di disorientamento. Sono note le denunce della «siccità»⁷ che caratterizza il momento dopo il grande impegno del «Prosabuch», il quale segna come uno spartiacque alpino⁸ che sembra aver dirottato verso il romanzo ormai concluso tutte le sorgenti creative, lasciando il poeta nell'incertezza della sua sorte futura e quindi nella prima e unica vera crisi produttiva della sua esperienza, che dà luogo (con una scelta lessicale non frequente anche nelle lettere di questi anni) ad una vera e propria «crisi della [mia] vita»⁹. Ora, fra i tentativi che Rilke mette in atto negli anni dopo il 1910 per ritrovare una nuova fecondità poetica (viaggi, ma anche isolamento e concentrazione, letture, ecc.) figurano anche, e con un ruolo essenziale, alcune traduzioni, che permettono l'esercizio di un artigianato letterario largamente indipendente dalla più personale creatività. Per molti anni, dal 1912 al 1923, egli sarà impegnato, ad esempio, nella versione poetica di numerosi sonetti di Michelangelo. Ma la sua attenzione sarà orientata in particolare negli anni dal 1911 al 1913 alla traduzione di alcuni testi francesi tutti incentrati sull'esperienza dell'amore infelice vissuta da figure femminili. Ricorderò qui molto rapidamente i casi di *Die Liebe der Magdalena* (1911), dei *Portugiesische Briefe* o *Briefe der Marianna Alcoforado* (1913) e di *Die vierundzwanzig Sonette der Louise Labé* (1911-1913); appare difficile rimuovere l'ipotesi che questa diuturna riflessione sull'amore infelice non debba qualche cosa quanto meno *anche* a una lettura recente delle lunghe disquisizioni in materia di Kierkegaard.

Non si trascuri una possibile obiezione rispetto al ricorso, nel tentativo di tracciare il percorso spirituale di Rilke, alle traduzioni, che ovviamente possiedono altro peso rispetto alle creazioni personali. Ma è indubbio che per Rilke la scelta del testo da tradurre e l'impegno stesso del tradurre, specialmente in un momento di crisi creativa, abbiano un significato del tutto particolare. Il testo di partenza deve avere sempre un interesse per il traduttore, deve avere una sua rilevanza poetica e deve offrire spunti tematici produttivi. Rilke non è un professionista della traduzione che si applica a testi proposti dalla

7 «Dürre» (lettera a Lili Schalk del 14 maggio 1911, in Rainer Maria Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*, hrsg. v. Ruth Sieber-Rilke – Carl Sieber, Insel, Leipzig 1939, p. 134); «Trodenheit» (lettera a Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe del 16 maggio 1911 (in Rainer Maria Rilke – Marie von Thurn und Taxis, *Briefwechsel*, hrsg. v. Ernst Zinn, Niehans – Insel, Zürich 1951, p. 37).

8 «Wasserscheide» (lettera a Marie von Thurn und Taxis del 30 agosto 1910, *ivi*, p. 26).

9 «Lebens-Krisis» (lettera a Marie von Thurn und Taxis del 26 agosto 1912, *ivi*, p. 196).

committenza. La scelta è sempre sua e sempre significativa per lui. Essa rappresenta pertanto un indizio importante per l'identificazione di impulsi profondi che lo muovono e che di solito trovano poi riscontro nella sua produzione personale. Una analisi di Rilke traduttore da varie lingue (francese innanzi tutto, ma anche italiano, inglese, russo, latino, danese, svedese, fiammingo e tedesco medievale, il tutto esemplarmente proposto con i testi di origine a fronte nel volume VII dei *Sämtliche Werke*¹⁰; ma abbiamo notizia altresì di qualche tentativo di leggere anche dallo spagnolo) costituisce un essenziale strumento di conoscenza della sua biografia interiore.

Die Liebe der Magdalena (SW VII, pp. 72-119) traduce un testo francese fortunatamente scoperto da Joseph Bonnet, «dottore in teologia e diritto canonico», nella Biblioteca di San Pietroburgo e pubblicato dall'originale nel 1909, che secondo lo scopritore potrebbe essere uno sconosciuto sermone del grande predicatore Jacques-Bénigne Bossuet. In esso si ricostruisce l'amore della Maddalena per Gesù, vicenda sulla quale esiste ormai una non piccola e non sempre felice biblioteca di speculazioni fantasiose. Rilke lo traduce nel maggio 1911; uscirà a stampa nel marzo 1912. È facile comprendere l'interesse di Rilke per questa narrazione. A parte le sue qualità stilistiche, rispetto alle quali la traduzione regge senz'altro il confronto, si tratta di un compiuto esempio dettagliatamente seguito di amore intransitivo che nella produzione rilkeana ha pochi paralleli per minuziosità di analisi. L'amore totalizzante della Maddalena si manifesta nel carattere eccessivo dei suoi gesti nei confronti di Gesù: il bacio dei piedi e la loro asciugatura con i propri capelli, lo spreco del prezioso profumo versatogli sul capo, e poi la dedizione personale a lui anche prescindendo dai doveri dell'ospitalità domestica e la fedeltà della sua sequela, fino alla presenza costante all'ultimo spettacolo atroce della croce e alla sepoltura. Si tratta di un amore senza limiti e senza remore, da cui non rimane esclusa la dimensione sensuale, intravista come componente essenziale nella raffigurazione della donna. Ma Gesù è inavvicinabile da qualsiasi prospettiva erotica. È oggetto di un amore impossibile, da Maddalena (come da qualsiasi altra donna) lo separa una lontananza invalicabile. Egli non ignora l'amore di Maddalena, ma lo ricambia solamente nella prospettiva religiosa e metafisica. Quella donna innamorata è per lui una seguace esemplare grazie alla sua capacità di amare, ma al di fuori di qualsiasi prospettiva di risposta sessuale. Gesù esiste e si muove in una sfera alla quale la carica erotica non

10 Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Rilke-Archiv. In Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke besorgt durch Ernst Zinn, Bd. 7: *Übertragungen*, Insel, Frankfurt a.M. 1997. D'ora in poi SW VII con l'indicazione del numero di pagina.

può giungere. Maddalena se ne rende conto progressivamente e dolorosamente, fino ad accettare da parte di quel suo «sposo» («Epoux», «Gemahl» in Rilke, SW VII, p. 111) l'impossibilità di una risposta positiva al suo amore, che tuttavia continua ad ardere nel suo cuore e nei suoi atti. Esso la porta a non abbandonare più Gesù, a rimanere tra i pochissimi testimoni diretti del suo supplizio, a pensare per prima alla cura del cadavere fino al tentativo di violarne il sepolcro, e poi ad assistere con sconsolata incomprendenza alla sua definitiva scomparsa nell'ascensione al cielo. Proprio nel momento della massima gioia dopo la catastrofe della croce, nel momento dell'incontro con il risorto, lo slancio della Maddalena viene crudelmente bloccato dalle parole di Gesù: «non toccarmi, perché non sono ancora salito al Padre». Lo «sposo» che impone di non toccarlo! Gesù persegue una sua dura educazione di chi lo ama. Ricorrendo al linguaggio di *Leben und Walten der Liebe*, la vicenda della Maddalena profila certamente dapprima un umano innamoramento, un amore di 'predilezione', che si sublima tuttavia ad amore perfetto nel lungo momento in cui esso riesce a mantenere tutto il proprio ardore e la propria intensità anche nella consapevolezza dell'impossibilità di una corrispondenza emotiva e sessuale da parte di Gesù. Rilke ha considerato questo testo «wie ein Nachtrag zum Brigge», tanto che egli «fast nicht begriff, ihn nicht geschrieben zu haben»¹¹. La prima compiuta elaborazione della figura dell'amante infelice come ricorre nel *Malte*, conferma la sua centralità nel mondo ideale rilkeano anche in queste parole del poeta. Noi ne possiamo trarre la conferma all'ipotesi di una sua filiazione *anche* dalle lontane pagine kierkegaardiane.

Punti di contatto tematici ci portano ora a un rapido sguardo a una traduzione che viene pubblicata con un titolo doppio: *Portugiesische Briefe. Die Briefe der Marianna Alcoforado* (SW VII, pp. 124-193). Una conoscenza della figura di Marianna Alcoforado è testimoniata per Rilke fin dal 1905, quando appare presso l'editrice Insel la traduzione del libro del danese Karl Larsen contenente queste lettere¹². Rilke ne redigerà una breve segnalazione nel 1907 per lo *Insel-Almanach auf das Jahr 1908*¹³. E appare subito chiaro il nucleo dell'interesse del poeta per la lontana vicenda della suora portoghese, che si concentra sul modo «wie sie in ihren paar Briefen über den Geliebten hinausgewachsen

11 Lettera a Helene von Nostitz del 5 giugno 1912, in Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*, cit., p. 240.

12 Karl Larsen, *Schwester Marianna und ihre Liebensbriefe*, trad. di Mathilde Mann, Insel, Leipzig 1905.

13 Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 6: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge – Prosa 1906 bis 1926*, Insel, Frankfurt a.M. 1966, pp. 999-1002.

sei»¹⁴. Nell'aprile 1913 Rilke giungerà alla traduzione delle cinque lunghe lettere. Nello stesso anno ne comparirà l'edizione a stampa nella Insel-Bücherei, con una postfazione di Fritz Bergemann. La prima traccia letteraria della vicenda di Marianna Alcoforado risale al 1669 a Parigi, come pretesa traduzione anonima francese da un originale portoghese, che non fu mai trovato. Abbastanza presto fu scoperto il nome del 'traduttore', mentre permase a lungo la convinzione che si trattasse davvero di testi originariamente portoghesi, anche se singole voci critiche lasciarono presto affiorare dubbi. Questo scritto ebbe molto successo, testimoniato dalle numerose riedizioni, e solo nel corso del XIX secolo si consolidò la convinzione che si trattasse non di una traduzione, ma di una elaborazione letteraria originale francese di una vicenda storicamente documentata, i cui protagonisti vennero gradatamente identificati. Il nucleo accertato dalla ricerca filologica vede dunque la vicenda di un benestante portoghese coinvolto nella guerra per l'indipendenza del Portogallo dalla corona spagnola nella seconda metà del XVII secolo, il quale destina la figlia dodicenne alla vita monacale. Marianna entra in convento apparentemente convinta del suo destino. L'evento che sconvolgerà la sua vita si avrà quando intorno al 1665, lei quindicenne, verrà sedotta da un ufficiale francese che combatte al soldo dei portoghesi contro gli spagnoli. La storia di questo amore durerà alcuni mesi, poi il giovane ufficiale tornerà definitivamente in patria, abbandonando la giovanissima suora, che rimarrà per il resto dei suoi giorni nel monastero fino alla morte alla bella età di ottantatré anni. Se inquadrriamo questa traduzione nelle testimonianze della meditazione rilkiana intorno al tema dell'amore infelice, ne troveremo qui un caso estremo e radicale. Il sentimento che lega Marianna all'ufficiale appare affatto totalizzante, tale da farle superare ogni senso di colpa per il suo peccato contro la famiglia, contro la religione, contro il voto monastico. L'unico valore della sua vita si è concentrato nella persona dell'ufficiale infedele. Quando la prima lettera si apre, la catastrofe si è già compiuta. Marianna è stata abbandonata, con esili motivazioni di scusa che in realtà non coprono affatto la gravità della colpa dell'uomo. Le prime lettere sono solo il grido disperato dell'abbandonata, che tuttavia continua ad affermare il proprio sentimento pur nell'infedeltà dell'amante. Gradualmente in questo ininterrotto grido di dolore viene superata la speranza che l'uomo possa ritornare a lei e si insinua per passaggi molto gradualmente una considerazione differente. Scolora lentamente la richiesta di un

14 Lettera a Clara Westhoff del 3 gennaio 1908, in Rainer Maria Rilke, *Briefe in zwei Bänden*, Bd. 1: *Briefe 1896 bis 1919*, hrsg. v. Horst Nalewski, Insel, Frankfurt a.M. 1991, p. 308.

ritorno dell'amante e si fa strada una qualche comprensione per la nuova vita che, come Marianna immagina, lui conduce dopo il rientro in patria. Marianna giunge a raffigurarsi perfino i nuovi amori dell'uomo e quasi a giustificarli. Soprattutto non avanza più pretese su di lui in nome del proprio amore. Ogni richiesta per se stessa viene soppressa. Rimane il dolore solitario che tuttavia si alimenta del residuo calore di una vicenda che ha dato senso e valore alla sua vita. È rassegnazione, ma rassegnazione che racchiude un calore emotivo ormai privo di estrinsecazioni e di prospettive, benché sempre affermato come vitale. Il testo che Rilke traduce non è privo di sottigliezze psicologiche nella delineazione del percorso interiore seguito dalla suora, mentre si rivela estremamente parco nella delineazione di dettagli esterni sulla sua vita dopo la catastrofe dell'abbandono. Questa concentrazione sulla dimensione interiore della vicenda non è irrilevante. Noi sappiamo infatti dalle informazioni portate alla luce dalla ricerca storica che Marianna trovò una qualche ragione di vita nella cura di una bambina a lei affidata, secondo una prassi all'epoca non impossibile nella disciplina della vita monastica: ma questa informazione forse avrebbe minato l'assolutezza della passione di Marianna come compare nelle sue lettere. L'aspetto totalizzante della infelice vicenda amorosa costituisce insomma una scelta dell'autore francese, per farla risaltare appieno nella sua drammaticità. Si tratta di un elemento del testo d'origine che probabilmente rafforzò l'interesse di Rilke per l'esemplare vicenda di amore intransitivo.

La terza delle traduzioni che occorre rapidamente ricordare ha un carattere piuttosto diverso. Quando Rilke, tra aprile e maggio 1913, traduce *Die Vierundzwanzig Sonette der Louise Labé, Lyoneserin 1555* (SW VII, p. 194-235), è a conoscenza del fortunato testo originale cinquecentesco da alcuni anni. Possiede una copia degli scritti della poetessa in un'edizione del 1887, di cui farà dono per Natale 1909 a Sidonie Náderný, per procurarsi poi la nuova edizione curata da Tancred de Visan che uscirà a Parigi nel 1910. Non è difficile immaginare che cosa abbia attirato l'attenzione di Rilke sulla remota poetessa, che canta le pene d'amore secondo canoni stilistici petrarcheschi debitori della tradizione italiana (il primo sonetto è addirittura composto in italiano) in un tono controllato e moderato, aperto a tutte le convenzioni poetiche del secolo (ad esempio l'impiego delle figure della mitologia classica). Le vicende sentimentali sono al più accennate, senza alcun dettaglio, e spesso danno conto più della casistica per così dire universale delle vicende amorose, con gli alti e bassi di speranze e delusioni, di attese vane e di lontananze dolenti tanto frequenti nelle storie d'amore. La tonalità prevalente è senza dubbio quella

dell'infelicità di un amore non realizzato o non del tutto realizzato, ma mancano i toni drammatici e passionali, propri ad esempio delle lettere di Marianna Alcoforado. Però Louise Labé ha dalla sua una carta potente da giocare agli occhi di Rilke: è una poetessa, che sa dare voce letterariamente non indegna al suo sentimento, anche se il *topos* letterario della modestia la spinge a classificare le sue poesie come «jeunesses» («Jugendsachen», SW VII, p. 201) date alle stampe solo per la benevola forzatura di amici. E sappiamo che la creatività poetica è un tratto che accomuna gli esempi maggiori citati da Rilke di grandi amanti infelici che la storia gli offre. Il perdurante apprezzamento del poeta per la antica collana di sonetti è testimoniato dal dono che fece della loro traduzione ad un corrispondente ancora alla svolta tra 1924 e 1925¹⁵. La simpatica prefazione/dedica premessa dall'autrice ai ventiquattro sonetti ha un sensibile sapore che oggi pretenderebbe la qualifica di femminista nell'appello alle donne a darsi alla scienza e alla cultura, che le rivaluterebbe rispetto alla tradizionale superiorità intellettuale e sociale maschile. È un appello che, come non potrebbe trovare riscontro nel mondo ideale kierkegaardiano, non appare aver trovato eco adeguata neppure nel complesso dell'opera rilkiana, ma che egli ha mantenuto nella sua traduzione, che anche a causa della guerra fino al novembre 1917 non trovò la via della pubblicazione.

2. I MISTICI. ANGELA DA FOLIGNO

Più volte nel corso delle pagine di *Rilke 1904* è stata citata la frequentazione rilkiana di autori mistici: problema critico tanto essenziale nel suo conflitto con le espressioni di agnosticismo religioso del poeta quanto sorprendentemente abbastanza trascurato, tranne troppo pochi casi, dalla *Rilke-Forschung*. Qui, come già accennato, non intendo affrontare questo tema nella sua sconfinata complessità, che deriva a un tempo dalla durata dell'interesse rilkiano, attraverso le varie fasi della sua ricerca poetica, nei confronti di questo filone di testi nati propriamente da intenti non letterari e insieme dalla grande varietà di impostazioni, di ragioni interne, di forme e manifestazioni, di intrinseche difficoltà che la tradizione mistica di volta in volta rivela. Per addentrarsi in questo tema occorrono ancora molti studi preparatori, molti sondaggi in profondità, una visione complessiva delle modalità con cui Rilke si accosta a questi particolari scritti: esigenze

¹⁵ Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 2: *Gedichte. Teil 2*, Insel, Frankfurt a.M. 1962, p. 268, 779.

critiche che richiederanno ancora l'impegno di molti studiosi, tra i quali ormai difficilmente potrà annoverarsi l'autore di queste pagine. Il quale, tuttavia, dopo aver segnalato anche lui, come alcune altre voci critiche, il problema che appare intrecciarsi nella meditazione del poeta col tema dell'amante infelice, non intende sottrarsi al tentativo di fornire almeno qualche sommaria indicazione, e lo farà, per dare una qualche concretezza alle sue parole, proponendo almeno un esempio contemplato un po' da vicino di questa frequentazione di scritti mistici. L'esempio è quello, qui rapidissimamente tratteggiato, di Angela da Foligno.

Non si dimentichi che la lettura di Angela da Foligno (a breve distanza di tempo da quella di Mechthild von Magdeburg, della quale qui non posso occuparmi) costituisce il primo incontro, a distanza di anni, con una figura nuova di mistico cristiano dopo quella di Meister Eckhart. Nell'intervallo di tempo si colloca una (ri)lettura dei *Fioretti* di Francesco, la cui figura era familiare già all'allievo del collegio militare di Sankt Pölten, e dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempfen. A essi va accostata la ripresa di Agostino, del quale nel 1911 traduce qualche pagina delle *Confessioni*. Si tratta di testi religiosamente motivati ma non mistici in senso stretto. Insomma, la lettura di Angela ha il sapore, almeno parzialmente, della novità, della scoperta: tra l'altro della scoperta di un tipo di scritto mistico di carattere molto differente in particolare da quello di Meister Eckhart. Trascuriamo le letture sullo chassidismo, mediate da Martin Buber, e sul buddismo, che comporterebbero sviluppi qui non affrontabili. Rilke possiede nel 1911 il libro di Angela in una fortunata traduzione francese che egli legge nella quarta edizione del 1910¹⁶, mentre io ho potuto utilizzare solo la settima edizione del 1921¹⁷, testualmente identica alla sesta del 1914. L'originale è in latino e risale alla collaborazione della beata (la proclamazione a santa – dopo quella a beata del 1693 – avverrà con secoli di ritardo solo nel 2013) con un monaco di cui quasi nulla sappiamo se non il nome di «Frère A.» (forse Arnaud). Egli redige il testo latino sotto dettatura o sotto stretto controllo della donna, che non è in grado di scrivere da sé (Angela parla solo il dialetto di Foligno). Innumerevoli i problemi filologici di questo scritto o meglio di questi scritti, dato che all'ultima parte del volume appaiono aver cooperato varie altre mani, tanto che spesso si distinguono due titoli, quello di *Memoriale* per la prima

16 *Le Livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, traduit par Ernst Hello, Tralin, Paris 1910⁴ (1^a ed. Poussielgue, Paris 1868).

17 Tralin, Paris 1921.

parte e di *Istruzioni* per la seconda: ma di questa problematica, che non ebbe rilievo pratico per Rilke, noi possiamo disinteressarci. Angela era nata (nel 1248) e cresciuta in una famiglia benestante di Foligno; donna piacente, ebbe qualche vicenda amorosa, si sposò ed ebbe figli, finché nel 1285 conobbe una crisi mistica che la spinse a mutare radicalmente vita. Morti in breve periodo di tempo la madre, il marito e i figli (1288), Angela interpretò questa successione di lutti come un intervento divino per liberarla da vincoli familiari e permetterle di dedicare tutta la sua esistenza alla preghiera e alla contemplazione. Quella che considerò e descrisse come la sua conversione ebbe luogo a partire da una confessione generale, che permise il passaggio a una nuova vita esclusivamente religiosa. Vendette i suoi beni, che distribuì ai poveri, e si ritirò in una modestissima casetta, spiritualmente nel segno di San Francesco, di cui fu terziaria, senza mai prendere voti monacali. Col tempo si raccolse intorno a lei un gruppo di seguaci, cui sono dedicate specificatamente le *Istruzioni* che costituiscono la seconda parte del libro, comprendente anche la narrazione della sua morte all'inizio del 1309. Nella prima parte trovano invece spazio le sue personali esperienze soprannaturali, che lungo un percorso di dura ascesi, di dubbi, di preghiera, di riflessione e di autoanalisi («Connaissance de Dieu et de soi»¹⁸) la portarono a frequenti e lunghe esperienze mistiche di rapimenti, visioni e percezioni di varia natura fino a un contatto ininterrotto con Dio, dei cui tratti poco o nulla sappiamo per l'impossibilità di comunicare adeguatamente queste esperienze nel linguaggio umano. Il ritratto che si forma nelle pagine del *Libro* è quello di una donna capace di scelte radicali, passionale, decisa ed estroversa, sovente eccessiva (alla prima teofania da lei vissuta nella chiesa di San Francesco di Assisi reagisce in modo da scandalizzare i frati e i fedeli presenti: «je criai à haute voix, hurlant, vociférant, rugissant sans pudeur»¹⁹). Anche in seguito, le sue crisi mistiche spesso si esplicano in forma di grida, preghiere, invocazioni e lamenti a gran voce, oltre che in perdite dei sensi, debolezze corporali, elevazioni, ecc. In tutto questo non mancano anche interrogativi sulla natura delle sue visioni e autoaccuse di peccati innumerevoli e gravi, tra cui figurano anche tentazioni e pensieri sensuali. Nel vivacissimo ritratto che nasce da questi resoconti, anche al netto delle innumerevoli attestazioni sulla povertà della

18 È la formula sovente ripetuta che riassume il suo insegnamento e il titolo del capitolo 57 dell'edizione qui utilizzata (cfr. nota 16).

19 *Le Livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno* (ed. 1921), cit., cap. 20: *Pèlerinage*, p. 75.

comunicazione umana faticosamente tentata dal povero Fratello A. (Angela arriva a definire spesso le parole depositate sulla carta «blasfemie» nella loro deformante insufficienza), emergono alcuni tratti che conferiscono loro un carattere unitario e fortemente profilato. Angela nel suo itinerario interiore fa progressivamente spazio in sé a un altro soggetto, cioè a Dio, che prende possesso di lei (fino ad una sorta di dualismo in lei di un «io» umano e di un'«anima» nella quale parla sempre più stabilmente Dio). Contemporaneamente dà espressione a un forte senso di colpa, confessa i propri innumerevoli peccati e di fronte al riconoscimento della propria indegnità si affida ad una piena sequela di Cristo ripercorrendone i tratti essenziali dell'esperienza terrena, dalla totale ed estrema «povertà», all'altrettanto radicale «obbedienza» al Padre, all'ininterrotto impegno della preghiera, al disprezzo di cui è oggetto da parte delle autorità e del popolo, ecc. Tutto ciò la porta a concentrare in modo particolare la sua attenzione sulla fase finale della vita di Gesù, la passione, che viene rivissuta da lei con un'esasperata attenzione ai dettagli più minuti e cruenti del supplizio della croce, senza rifuggire da notazioni che per noi sfiorano il macabro. Il vero 'libro' dell'insegnamento di Gesù è racchiuso tutto nelle pagine che narrano la sua passione. Nelle esperienze delle sofferenze e della morte di Gesù rivissute misticamente da Angela manca invece quasi interamente (salvo un paio di citazioni di passata) la contemplazione della resurrezione. Tutta la dolorosa esperienza terrena di Gesù è rivissuta come testimonianza del suo amore per l'uomo, delle cui colpe egli si fa carico per aprirgli la via al Signore. Nella raffigurazione di Dio (come del paradiso, degli angeli, dei santi, per quanto formulata nella sempre denunciata insufficienza linguistica) colpisce lo sforzo di astrazione, la distanza da qualsiasi antropomorfismo. Dio è il sommo bene, la somma bellezza, la pienezza dell'essere o meglio il bene in sé, la bellezza in sé e l'essere in sé: tutti attributi che si sottraggono a qualsiasi rappresentabilità sensibile, ma che vengono sempre di nuovo ribaditi come esperienze di Angela, la cui testimonianza non tollera dubbi o obiezioni. La realtà del suo vissuto supera qualsiasi attestazione o dimostrazione nella comunicazione umana sempre drammaticamente povera. Tutta la visione di Angela è sorretta dalla consapevolezza che tutto avviene per amore. La creazione è nata dall'amore del Signore, l'unica cosa che viene richiesta al fedele come risposta a Dio è l'amore, innanzi tutto per Dio stesso, e conseguentemente per i fratelli della vita terrena, subendo il carico di dolore che l'accettazione di questa vocazione comporta. L'amore universale che ap-

prende nel suo commercio con Dio giunge fino alla paradossale affermazione che esso arriva a comprendere perfino i demoni: «jusqu'aux démons»²⁰. Il nuovo amore divino che Angela apprende è del tutto universale: «Je ne vois pas mieux la bonté de Dieu dans un saint ou dans tous les saints, que dans un damné ou dans tous les damnés»²¹. Angela non è spirito speculativo come un Meister Eckhart (che taluno oggi tende a leggere più come filosofo che come teologo, riducendone essenzialmente anche il profilo di mistico) e non si avventura in alcuna disamina di questo amore che regge il creato, e che spesso viene tratteggiato (laddove ciò venga tentato) con gli strumenti espressivi anche dell'amore sponsale, di cui la Bibbia offre ricchi esempi (anche se la beata fa un uso molto circoscritto della Bibbia, in particolare nel *Memoriale*). Di norma Angela si limita ad affermare il suo amore che risponde all'amore di Dio pur nella consapevolezza tormentosa della propria indegnità di peccatrice. Ce lo afferma come testimonianza certa di esperienza, non è in grado di rappresentarlo o discuterlo discorsivamente in modo adeguato.

Rilke prima del 1908 non conosce neppure il nome di Angela da Foligno, che non appare, come lui stesso ci informa, nei dizionari dei santi che consulta (forse perché Angela all'epoca non era tecnicamente santa, ma solo beata secondo lo schema della canonizzazione ecclesiastica?). Ne apprende il nome solo in quell'anno e riesce a leggerla nella traduzione francese solo forse nel 1910, certamente nel 1911, ma poi la cita ripetutamente almeno fino al 1913, parlandone costantemente con simpatia (fino all'appellativo «meine Angela von Foligno»²²). Non ci si può esimere dal chiedersi a che cosa sia dovuta questa prolungata attestazione di simpatia del poeta per una figura che esaurisce tutta la sua vita in uno spazio di ricerca ultraterrena.

Ci può soccorrere un occasionale cenno quasi di passata del poeta stesso, che immagina dove potrebbe collocare un romanzo che è in attesa di ricevere dalla sua autrice e al cui centro agisce una giovane donna che vive una sua singolare storia d'amore: «wenn das Buch kommt, und ich habe wieder mal irgendwo meine Bücher um mich, so stell ichs in jener Gegend ein: nah bei der Portugiesischen Nonne und der Angela da Foligno»²³ (il libro di cui si tratta è il primo

20 *Ivi*, cap. 25: *L'amour*, p. 92.

21 *Ivi*, cap. 24: *La justice*, p. 88.

22 Lettera a Maria von Thurn und Taxis del 17 novembre 1912, in Rilke – von Thurn und Taxis, *Briefwechsel*, cit., p. 232.

23 Lettera ad Annette Kolb del 9 gennaio 1913, in Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*, cit., p. 289.

romanzo di Annette Kolb, *Das Exemplar*²⁴). Marianna Alcoforado e Angela da Foligno fanno dunque parte dello stesso settore della biblioteca mentale di Rilke e a esse è destinato ad aggiungersi anche il romanzo di Annette Kolb. Ora, sul senso complessivo delle lettere di Marianna Alcoforado quale radicale caso di amore del tutto terreno che giunge a farsi intransitivo, non possono sussistere dubbi. Ma vale questa interpretazione anche per il memoriale di Angela da Foligno? L'accostamento della collocazione ipotetica nella personale libreria di Rilke lo suggerisce, anche se non si può non vederne la problematicità. L'itinerario mistico in Dio viene definito di norma come per essenza trascendente, estraneo o superiore rispetto all'esperienza umana 'normale' e a maggior ragione all'esperienza erotica. E tuttavia la lingua che parla Angela è diversa: lei raggiunge un rapporto stabile con Dio, lo incontra in forme che non sa comunicare, ma che afferma perentoriamente, le quali verso la fine della vita si faranno più o meno costanti e durevoli. Il cammino di ascesi per giungere a tanto è stato ed è un lungo percorso di sofferenza costellato, in particolare nelle prime fasi, ma non solo, da dubbi sulla natura e l'origine delle sue sovranaturali esperienze. Angela ha seguito la via terrena dolorosa dell'«uomo-Dio» fino al suo esito straziante sulla croce rivivendo in sé tutti i suoi tormenti, fisici e morali. Tutto questo è avvenuto nel nome dell'amore, dell'amore di Dio per le creature e della creatura per Dio. Certo, nella gamma di significati della parola amore, Marianna e Angela si collocano a estremi molto lontani. E tuttavia le loro esperienze appartengono allo stesso settore della ideale biblioteca del poeta. Tutto terreno l'amore della monaca portoghese, tutto indirizzato al sovrumano quello della penitente italiana, ma vissuto con un trasporto o una paradossale passionalità che rendono meno paradossale il suo accostamento all'esperienza di Marianna. L'area semantica dell'amore appare sconfinata. In comune appare quasi solo il suo collegamento all'esperienza del dolore, ineliminabile ed accettato. Una conferma ci proviene anche dal confronto traduttivo con l'altro amore, quello della Maddalena, che si potrebbe collocare per così dire in una posizione di raccordo tra le due 'vicine' nell'ideale scaffale rilkiano: tra la concreta terrestrità dell'eros di Marianna e quello tutto sovranaturale ma di modi ugualmente estremi di Angela non sfignerebbe la vicenda della Maddalena con la sua progressiva e sofferta acquiescenza alla consapevolezza dell'impossibilità di un rapporto amoroso con il suo sovranaturale «sposo». E il romanzo di Annette Kolb?

24 Fischer, Berlin 1913.

3. *DAS EXEMPLAR* DI ANNETTE KOLB

Rilke scrive all'autrice subito dopo aver concluso la lettura del romanzo con un senso di partecipazione profonda in particolare rispetto alle sue pagine conclusive. La protagonista della narrazione della Kolb, esclusivamente incentrata su di lei e cioè sulle sue reazioni interiori a eventi, incontri, conversazioni, luoghi, ma anche e soprattutto fantasie, emozioni, attese e disillusioni, ha l'insolito nome di Mariclée ed è una giovane donna di Monaco di Baviera. È appena giunta a Londra per incontrare un uomo di cui non apprendiamo quasi nulla, neppure il nome, dato che egli nel particolarissimo mondo della protagonista non ha un nome proprio, ha una vaga caratterizzazione sociale come membro di una classe sociale aristocratica, e rappresenta un «esemplare» della sua collana di esperienze sentimentali. Ma ciò non significa che Mariclée sia una volubile cacciatrice di uomini. Al contrario, il lettore entra gradualmente nel singolare mondo interiore della ragazza, nel quale l'innamoramento per quell'uomo ha assunto una dimensione totalizzante, a un tempo concretissima e tale da condizionarne la vita, e però anche astratta, perché si esaurisce già soltanto nell'auspicata possibilità di avvicinarlo per brevissimo tempo. A Mariclée non interessa più nulla, se non vedere il suo «esemplare». Ha un appuntamento con lui, per questo motivo si è recata a Londra, ma ha sbagliato la data. Arriva nella capitale inglese un giorno più tardi. Un incidente? Certo un incidente, ma del tutto particolare, in quanto dovuto solo al suo modo di vivere tutta entro una sfera di sensazioni, fantasie, sogni, attese che spessissimo le fanno perdere il contatto con la realtà, o meglio le fanno prendere attivamente le distanze dalla realtà esterna per vivere immersa in quel suo mondo interiore, da cui in effetti sovente non riesce più ad emergere. E nel quale molto spesso affonda volontariamente per evitare difficoltà o amarezze, complicando non di rado la sua vita sociale proprio a causa di queste sue ritirate brevi o lunghe nel suo Io profondo e inaccessibile a chiunque altro. Inaccessibile a tutti ma non a lui, al suo «esemplare», che nella loro storia (di cui quasi nulla si apprende ma che sembrerebbe breve e fatta di rapidi sporadici incontri) ha imparato a conoscerla non superficialmente, e quindi a comprenderla anche in questi moti inaccessibili. Perduto l'appuntamento che ha motivato il viaggio a Londra, l'uomo può essere disponibile a un incontro solo a distanza di parecchi giorni, perché è malato, di una misteriosa malattia intermittente ma grave, che ne condiziona le attività e lo obbliga a frequenti soggiorni sanitari ai quali Mariclée non può avere accesso. L'uomo infatti è sposato, e verso la fine del soggiorno londinese Mariclée avrà occasione di incontrare

anche la moglie. Mariclée non avverte alcun senso di colpa, per quel suo innamoramento che confligge con la condizione matrimoniale dell'uomo. In realtà lei non chiede nulla all'uomo e non toglie nulla alla moglie. Chiede solo di vederlo. L'incontro, la vicinanza per un breve momento è tutto ciò che cerca. Ma questo desiderio o questo bisogno vitale di incontrarlo è quello che in questo momento riempie la sua vita, che le fa prolungare il soggiorno londinese fino al limite della sua disponibilità economica (Mariclée non è ricca, e appare una pessima amministratrice del suo denaro). Alla fine, nel momento in cui lei deve tornare sul continente perché ha speso tutto il denaro che poteva spendere a Londra, si realizza in maniera rocambolesca l'atteso incontro con l'«esemplare» durante la breve traversata via mare fino alla costa francese. Le ore trascorse insieme, sotto la inapparente ma ferrea sorveglianza dei familiari di lui, segnate da una conversazione apparentemente banale, ma portatrice in realtà di sensi profondi per la sensibilità di Mariclée, sono le ultime della loro storia, come lei ben comprende. Dopo la separazione, sa che non lo vedrà più. È un momento drammatico, ma non tragico. La sua è una accettazione dell'inevitabile, è una rinuncia. E tuttavia: il suo amore per lui sopravvivrà anche oltre l'impossibilità di contatto. Nel romanzo Rilke percepisce una «scoperta», una scoperta necessaria perché maturata nel cuore dell'autrice. Le parole della lettera di Rilke indicano qual è ai suoi occhi il valore ultimo di quanto vi è narrato: «Ich kann nicht anders, als im Menschlichen immer gleich an den Heiligen hindenken», sì che quel «dispiegamento di divino» («Aufwand an Gott») che in altre epoche ci ha condizionato, ora «distribuito senza che lo si veda nelle realtà dell'esistenza, compie un lavoro poco visibile, ma non meno grande. Per intensità, dedizione, interiore totalità questi due mesi dell'esistenza di Mariclée sono la vita di una santa» («unmerklich in hiesigen Beziehungen verteilt, eine unauffälliger, aber nicht weniger große Arbeit tut. Der Intensität, der Hingebung, der innigen Unbedingtheit nach sind diese zwei Monate aus Mariclées Dasein ein Heiligenleben»²⁵). L'attribuzione del carattere di santità ad una vicenda condotta del tutto al di fuori di tratti religiosi può chiarirsi ricorrendo a quanto Rilke aveva avuto occasione di dichiarare qualche anno prima ad un'altra corrispondente, e cioè che «die Liebe zu Gott zwar in einzelnen ekstatischen Seelen zu eingebildeten Momenten des Genusses führen konnte, – aber doch, ihrem Wesen nach, ganz und gar Arbeit geblieben ist, härtester Tagelohn und schwierigste

²⁵ Lettera ad Annette Kolb del 9 gennaio 1913, in Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*, cit., p. 289.

Bestellung»²⁶. Nell'atteggiamento definitivamente rinunciatario di Mariclée possiamo riconoscere un grado estremo della figurazione dell'amore infelice che è maturata in questi anni nella personale elaborazione del pensiero rilkiano. La collocazione di questo libro tra Marianna e suor Angela non appare dunque incomprensibile. La sua straordinariamente insolita vicenda, se non valica agli occhi del poeta il confine verso il divino, segna comunque il raggiungimento di un limite affascinante dell'umano.

4. IL LUOGO E IL RUOLO DELLE LETTURE MISTICHE

Ma questo fugace accenno del poeta sull'acconcia collocazione del libro (ricordiamo che si tratta solo di una possibile intenzione per il momento in cui avrà i suoi libri intorno a sé: egli si trova in viaggio in Spagna) ci dice anche qualcos'altro. Le tre storie di cui ci stiamo occupando (quattro, se non perdiamo di vista sullo sfondo anche la quarta, i sonetti della Labé) sono tutte storie d'amore, sia pure diversissime tra loro. La più eccentrica tra tutte è quella offerta dal libro di Angela, nel quale si traduce un'esperienza sì amorosa, ma di una natura del tutto particolare, di un amore mistico trascendente, che esula dal perimetro umano delle altre tre vicende. Allora non può non sorgere il dubbio, che presto tende a farsi probabilità o forse certezza critica, che anche l'esperienza di Angela vada collocata non nell'area propriamente mistica ma solo in quella amorosa, come un caso estremo che qualcuno potrà leggere come orientato al di fuori dello spazio umano, ma che per quel particolare lettore che è Rilke ha interesse per la sua radicalità, per il suo appartenere alle esperienze-limite, dove l'amore sconfinava nell'incomprensibile o comunque raggiunge il limite estremo dell'esperienza a noi data. Ma di qui, allora, l'ulteriore interrogativo: si tratta di una personale lettura da parte di Rilke che caratterizza soltanto il suo rapporto con la figura di Angela da Foligno, oppure questo modo di accostarsi ai mistici e ai santi segnala un carattere costante della sua esperienza che in essi raggiunge il limite dell'umano, senza avventurare davvero i suoi passi oltre quel confine, in quel sovrumano intorno al quale tutte le sue espressioni sono ambigue e polivalenti, e in ultima analisi difficilmente decifrabili? L'interrogativo, come molti altri, deve rimanere irrisolto nel giro di queste pagine, anche se le parole di Rilke nella lettera del 1909 (come in vari altri passaggi analoghi che si potrebbero richiamare) non sembrano lasciare dubbi.

26 Lettera a Elisabeth Schenk zu Schweinsberg del 4 novembre 1909, *ivi*, p. 84.

La lettura della testimonianza mistica di Angela e le espressioni di compiacimento che essa suscita in Rilke provano come il tema dell'amore in questi anni sia centrale nella sua riflessione, anche se esso, rivolgendosi alle testimonianze di mistici inevitabilmente credenti (anche se il profilo divino che di volta in volta si dovrebbe ricavare dai loro scritti appare portatore di differenze anche radicali) ci pone quesiti tutt'altro che risolti dalla critica. Simile sarebbe il discorso della frequente e prolungata lettura da parte di Rilke di «vite di santi» (dichiarata ad esempio, tra molte altre testimonianze, nella lettera a Marietta von Nordeck zur Rabenau del 14 aprile 1910²⁷). Problemi in parte differenti comporterebbe il discorso sulla sua frequente e spesso continuativa lettura della Bibbia, del quale qui dobbiamo pure disinteressarci. In buona sostanza appare insuperabile l'aporia nel poeta, ricordata tra l'altro fin dall'inizio delle pagine di *Rilke 1904*, di una frequentazione continua di testimonianze di spiriti religiosi (e religiosi credenti: precisazione ormai non irrilevante) da parte di un lettore speciale che altrove ripetutamente lascia intendere di non condividere quella fede. Ma un paragone, forse banale, può soccorrere a rappresentare la situazione, certo non a 'spiegarla'. Si pensi ad uno spettacolo teatrale. Io assisto all'*Amleto*. Ora, mi pongo davvero, durante lo spettacolo, il problema se nella storia antica della Danimarca sia esistito realmente un principe di quel nome, con quei tratti spirituali e quella sanguinosa vicenda familiare? Cioè, credo davvero alla verità degli avvenimenti cui sto assistendo? O non sospendo piuttosto qualche cosa della mia coscienza normale limitando la mia partecipazione all'empatica condivisione di quella storia e di quei personaggi, che in certo modo entrano così a far parte della mia esperienza, per diversa che essa sia dalla mia fattualità biografica? Rilke che 'assiste' alla secolare vicenda della mistica attraverso i testi che ne riferiscono può apparire come uno spettatore a teatro, che si immedesima nella vicenda rappresentata anche sapendo che non è reale, che è finzione. Rilke non credente legge questa tradizione come insieme di testi fittizi. Diventerebbe allora marginale la ricerca su particolari elementi di interesse (idee, figure) nei testi letti? In realtà così marginale non è, e sarebbe bene svolgerla davvero. Però è anche vero che probabilmente il ruolo di Rilke rispetto a quella tradizione letteraria è almeno in parte quello di uno spettatore esterno, che la guarda da un mondo basato su presupposti diversi e inconciliabili. Così la non occasionale e, anzi, continua frequentazione di testimonianze mistiche e agiografiche, la lettura della Bibbia come, a un tempo,

27 *Ivi*, pp. 101-104.

l'ininterrotto favoleggiare o più spesso la pura menzione di un dio di cui nulla si può dire se non l'indistinta indefinibilità, il cui ritratto è fatto di impenetrabile nebbia, la cui caratteristica fondamentale pare essere al più la distanza e l'irraggiungibilità, non rappresentano una sorta di surrogato di una esperienza religiosa di fede, che appare non più possibile ma che non si riesce ad espungere dal proprio vissuto? Allo stesso modo anche l'appello o il rimando a un amore che nega se stesso negandone il carattere fondamentale secondo l'esperienza universale, quello dell'incontro con l'oggetto di quell'amore, la persona amata, assume i caratteri di una esperienza mediata sì per il lettore Rilke dalla fittività, ma che tocca strati profondi dell'esperienza vitale del poeta che la formula. Qui, tuttavia, cadrebbe la differenza fondamentale rispetto alla voluminosa trattazione di Kierkegaard, che suggeriva anch'egli la rinuncia all'amore possessivo, ma nel nome di una feconda apertura di quell'amore, che nasce come fondamentalmente egoistico, al «prossimo», che è e rimane sempre parola estranea al lessico rilkiano.