

GIOVANNI COGLIANDRO

## ESPERIENZA DEL MONACHESIMO, CONOSCENZA MISTICA E TEOLOGIA SCOLASTICA IN DIONIGI IL CERTOSINO

*Così anche noi chiediamo da Cristo con tutto il cuore e continuamente questa acqua spirituale, affinché non abbiamo sete di queste realtà terrene che non possono mai saziare il desiderio, anzi quanto più l'essere umano è avvolto nel loro amore e nell'occuparsi di esse, tanto più viene ostacolato e allontanato dalla contemplazione delle realtà divine, dall'amore e dalla vera tranquillità e libertà.*

### Il contesto storico e religioso

Dionigi il Certosino (Rijkel 1402 – Roermond 1471) nacque nella influente famiglia Van Leeuwen a Rijkel presso Saint-Trond (nell'attuale Belgio) e fin dalla prima giovinezza avvertì presto una forte attrattiva per la vita monastica. Dopo la frequenza degli studi filosofici e di una parte del *cursus* teologico presso l'Università di Colonia, dove conseguì il titolo di *magister artium*, entrò nella Certosa di Roermond nel Limburgo tra il 1424 e il 1425, dove visse in preghiera, penitenza e studio e dove trovò l'ambiente ideale per il suo desiderio di santificazione nel corso dei suoi quarantasei anni di vita religiosa.

L'Ordine certosino nella sua quasi millenaria storia non ha mai avuto bisogno di riforme: Pio XI nel 1924 nella lettera *Um-*

---

<sup>1</sup> DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *In Evangelium Iohannis enarratio*, in *In sancta quatuor D.N. Iesu Christi praeclarae admodum enarrationes*, Venezia 1578, pp. 790-791, tradotto in R. OSCULATI, *Dionigi Certosino (1402-1471) e l'Evangelo di Giovanni*, in «Ho theologos» XXVIII (2010), pp. 35-58.

ca e mistica, che gli valsero l'appellativo di *Doctor extaticus*<sup>4</sup>. Nel 1459 fu nominato procuratore dell'Ordine certosino; fu di seguito incaricato di fondare una nuova certosa presso 's-Hertogenbosch. Passò gli ultimi anni nel silenzio e nella preghiera, e dopo una lunga malattia morì il 12 marzo 1471. Con l'incendio della Certosa di Roermond del 1554 e con i successivi disordini provocati dalla rivoluzione protestante si persero le tracce della sua tomba, che venne poi ritrovata nel 1609 dal vescovo di Roermond<sup>5</sup>.

Un motto che sarà comunemente associato alla figura del Certosino fu *Qui Dionisyum legit, nihil non legit*. Il Certosino commentò tutta la Bibbia e scrisse una messe di opere finalizzate proprio alla costituzione di una teologia della mistica secondo l'ispirazione propria dell'Ordine certosino. Di essa sono disponibili due versioni: l'edizione completa delle opere consta di più di ventimila pagine raccolte nella *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia* pubblicata tra il 1896 e il 1914 su impulso di Leone XIII dalla Certosa di Montreuil e poi a Tournai<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> La lista completa delle sue opere si trova in S. PODLECH, *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser* (Analecta Cartusiana 194), Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 2002; per una presentazione articolata della figura di Dionigi rimandiamo a D. WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt* (Analecta Cartusiana 133), Universität Salzburg, Salzburg 1996.

<sup>5</sup> Sulla situazione storica e spirituale di questo periodo, percorso da grandi aneliti di riforma e da una crisi continua, sociale ed economica, si veda il classico L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Roma 1931-1932, I-II, e la recente opera collettiva *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, 7: *Dalla riforma della Chiesa alla Riforma protestante (1450-1530)*, Borla, Roma 2000. In occasione della succitata edizione moderna delle opere complete furono pubblicati simultaneamente alcuni testi introduttivi, tra i quali ricordiamo D.A. MOUGEL, *Denis le Chartreux (1402-1471): sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil 1898; R. MONTAGNANI, *Un eminente scolastico troppo dimenticato*, Montreuil 1898.

<sup>6</sup> *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, Montreuil-Tournai 1896-1913, I-XLII.

*bratitem* mostrava la perenne attualità dell'antico spirito certosino di fronte all'esaltazione del mutamento, caratteristica dei tempi moderni? Chi conduce «una vita ombratile e lontana dal fracasso e dalle pazzie del mondo», afferma Pio XI, è sempre pronto e capace di testimoniare la vera natura della Chiesa, ed esercita pertanto una funzione essenziale: *Stat Crux dum volvitur orbis* è del resto il motto dell'Ordine. Tanti sono i doni di grazia dovuti ai monaci di Bruno, nascosti al mondo ma dediti alla sua santificazione percorrendo le vie misteriose della vita claustrale più rigorosa d'Occidente. L'Ordine certosino con la sua anima totalmente contemplativa, caratterizzata dal silenzio e dalla solitudine, rimanda all'assoluto primato dell'amore e del magistero di Cristo e alla totale disponibilità all'azione santificante dello Spirito. Tra i più noti seguaci di Bruno vi furono autori spirituali di prima grandezza come Guigo II, Marguerite d'Oingt, Ludolfo di Sassonia, Lanspergio, Innocent Le Masson e Augustin Guillerand<sup>7</sup>.

Dionigi affiancò la sua vita di preghiera e di studio con una peculiare attività di scrittura, attestata dall'imponenza della raccolta delle sue opere che consta nella sua edizione più recente di 42 volumi *in folio*, suddivisi in opere spirituali, sermoni, un ampio commento alle *Sentenze*, i commenti alle opere di Dionigi l'Areopagita, Boezio, Cassiano e Giovanni Climaco, una sintesi della teologia tomista intitolata *Summa fidei orthodoxae* e un esteso commento a tutta la sacra Scrittura: circa 160 opere di esegesi biblica, teologia, filosofia e soprattutto asceti-

<sup>2</sup> Pio XI, lettera apostolica *Umbratitem remotamque*, in «Acta apostolicae Sedis» XVI (1924), 385-390.

<sup>3</sup> Per una presentazione d'insieme della spiritualità certosina e delle sue figure più illustri si veda G. GIOIA, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Una utile raccolta di testi è AA.VV., *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, prefaz. C.M. Martini, presentaz. J. Martin, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986.

Circa venti anni fa è iniziata la pubblicazione di una selezione di opere di Dionigi, a cura di Kent Emery, docente dell'Università di Notre Dame, tuttora ferma ai due volumi introduttivi<sup>7</sup>.

Nella sua visione contemplativa trovano una singolare confluenza e armonia la prima e seconda Scolastica e la teologia di Dionigi Areopagita, le cui opere commentate da teologi come Massimo il Confessore, Tommaso d'Aquino, Niccolò Cusano sono state a lungo intese come il culmine della speculazione metafisica sull'esperienza della *théosis*<sup>8</sup>.

Dionigi si contrappone alla frammentazione del sapere teologico in atto al suo tempo, in primo luogo fondendo la sua intensa esperienza di studio con la non meno profonda esperienza contemplativa: egli comincia a scrivere il commento alla Bibbia, la sua opera più importante, iniziata nel 1434 e ultimata solo nel 1457, composta da 14 volumi. Proprio a motivo del crescente interesse per questo tipo di lettura del testo biblico, che unisce la dottrina tomista all'attenzione per la crescita spirituale del lettore, Leone XIII nel 1896 invia una lettera ai superiori dell'Ordine certosino, che si accingeva a una riedizione non critica

dell'opera di Dionigi<sup>9</sup>, in cui ne elogia il connubio tra illustrazione dell'ascesi e metodologia teologica. Del resto è illuminante leggere le cosiddette opere minori, trattati di genere così diversi tra loro che vanno dall'esaltazione della Vergine a raccolte di consigli pratici per i diversi stati di vita dei cristiani, dai religiosi ai secolari. Dionigi aveva una grande venerazione per la Vergine e i suoi testi ebbero una grande influenza nei secoli XVII e XVIII, quando si ebbe una ripresa della spiritualità cristiana nella sua declinazione più affettiva e intimistica, caratteristica della mistica moderna<sup>10</sup>.

Nei suoi scritti il Certosino si riallaccia a una pluralità di fonti che vanno dall'Areopagita e dai Padri del monachesimo come Climaco e Cassiano fino ai mistici tedeschi della tradizione renana e alla teologia a lui contemporanea; se nelle sue prime opere filosofiche e teologiche si conforma agli assunti fondamentali del tomismo appreso a Colonia, in seguito se ne distacca su molte questioni inerenti la conoscenza mistica. Dionigi tratta dei diversi aspetti della contemplazione e critica diversi sviluppi della scuola francescana come l'univocazione dell'ente, considerandola come sintomatica del decadimento della filosofia e della teologia dopo la svolta inaugurata dai seguaci di Duns Scoto<sup>11</sup>.

Charles-André Bernard, maestro di teologia spirituale alla Gregoriana, si è molto interessato alla figura del Certosino<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> LEONE XIII, lettera *Quo semper*, in *Leonis XIII pontificis maximi Acta*, Roma 1897, XVI.

<sup>10</sup> Sul tema si veda lo studio di C.-A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Milano 1985.

<sup>11</sup> Sul tema del confronto tra analogia e univocazione dell'ente dal punto di vista della teologia spirituale si veda il saggio di K. EMERY JR., *At the Outer Limits of Authenticity: Denys the Carthusian's Critique of Duns Scotus and His Followers*, in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, ed. by K. Emery Jr., R. Friedman and A. Speer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), E.J. Brill, Leiden 2011, pp. 641-671.

<sup>12</sup> A Dionigi il Certosino è dedicato l'intero capitolo 9 del volume di C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. 1: Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

<sup>7</sup> DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera Selecta, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout 1991, CXXI, CXXI A. Una essenziale bibliografia alla fine testimonia come negli ultimi anni, grazie all'attività editoriale di Emery e di Hogg, vi sia stata nel mondo anglosassone e tedesco una rinascita dell'interesse per questo autore a lungo trascurato: K. EMERY JR., *Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusienis, 1402-1471)*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies» 18 (1988), pp. 99-134; ID., *Denys the Carthusian on the Cognition of Divine Attributes and the Principal Name of God: A Proposal for the Unity of a Philosophical Experience*, in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia 30), hrsg. von M. Pickavé, W. de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 454-483. Segnaliamo inoltre il saggio introduttivo di D. WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankewelt*, cit.

<sup>8</sup> Sulla *théosis* in Cusano, autore che come vedremo ebbe un intenso rapporto con il Certosino, si veda N.J. HUDSON, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Catholic University of America Press 2007.

Egli giunge ad affermare che Dionigi sia da affiancare per la sua profondità e ricchezza dottrinale a due tra i sommi autori mistici della tradizione cattolica, quali l'Areopagita e Giovanni della Croce:

Prima di tutto Dionigi Areopagita il cui genio ha imposto alla teologia mistica cristiana una cornice che il passare dei secoli non è riuscito a intaccare. Viene poi Dionigi Rijkel, il Certosino, commentatore dell'Areopagita, il quale ha trattato questioni più specifiche come quella del rapporto fra amore e conoscenza o quella della corrispondenza fra le strutture dello spirito e l'unione a Dio; del resto, già egli voleva proporre una dottrina sintetica che tenesse conto dei predecessori e rispettasse le diversità delle esperienze. San Giovanni della Croce, dal canto suo, erede senza dubbio di una tradizione già affermata, sistematizza in modo personale lo sviluppo della mistica, integrando fasi di purificazione e di unione che considera necessarie alla trasformazione in Dio<sup>13</sup>.

Bernard ci sembra dare grande rilievo alla peculiarità che rende il Certosino così importante, cioè il suo riuscire a valorizzare entrambi gli aspetti (oggettivo e soggettivo) dell'esperienza mistica, accostandolo in questo ai più influenti mistici e teorici della mistica di tutti i tempi. Negli ultimi decenni nel dibattito teorico sulla mistica cattolica si è dato molto rilievo alle opere dell'Areopagita e di san Giovanni della Croce, anche se diverse interpretazioni di quest'ultimo hanno condotto la teologia mistica contemporanea verso una curvatura soggettivista, intimistica, limitandosi a un'analisi dell'esperienza a *parte subjecti*. San Giovanni della Croce nei suoi testi mostra invece una spiccata attenzione per l'oggettività dell'amorosa presenza divina nell'anima, creando una nuova terminologia per descrivere la purifi-

In tale volume si dispiega un approccio fenomenologico che in seguito padre Bernard sostituirà con il tentativo di fornire una teologia organica dell'esperienza mistica, tentativo solo accennato a causa della morte.

<sup>13</sup> C.A. BERNARD, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 99.

cazione e l'unione con Dio, esprimendo contenuti che sono non solo presenti nella teologia mistica precedente ma, sia pure sotto la superficie della lettera, nella stessa sacra Scrittura.

Tre furono le "sorgenti di entusiasmo" del Dottore estatico, secondo quanto affermato da Terence O'Reilly nella sua prefazione<sup>14</sup> alla traduzione inglese di alcuni degli scritti spirituali dedicati ai novizi e del *De Contemplatione*: in primo luogo la Scrittura, conosciuta nella versione della *Vulgata*, meditata con dovizia di particolari in 14 volumi, fino a costituire un terzo delle sue opere complete. Il suo primo commento fu dedicato ai Salmi, ispirato da Agostino e Cassiodoro, ma anche al suo illustre confratello Ludolfo di Sassonia, commentatore dei Salmi e poi redattore della famosa e influentissima vita di Cristo redatta come modello di esegesi finalizzata alla meditazione e alla preghiera personale. Il Certosino per la sua opera di esegesi si ispirò ai commenti di Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio Magno, scegliendo quindi di tornare ai Padri della Chiesa e prediligendo la *lectio divina* della tradizione monastica di meditazione dei testi, opponendosi all'esegesi letterale della *Postilla* del francescano Nicola di Lyra (1270-1349), indice di un sempre maggior interesse per la storia e il testo rispetto alla interpretazione e alla lettura orante. Tale nuovo approccio andava a costituire lo standard di riferimento dei suoi contemporanei, spingendolo anche in questo a prediligere autori a lui antecedenti, almeno del XIV secolo.

Il suo secondo entusiasmo fu l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, ricevuto a Colonia e meditato anche con esiti critici lungo tutta la vita. Il frutto più corposo di tale meditazione sono i 7 volumi del commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, oltre alla *Summa Fidei orthodoxae*, una delle sue ultime opere, una sintesi della *Summa theologiae*.

<sup>14</sup> T. O'REILLY, *Preface to The Spiritual Writings of Denis The Carthusian*, ed. by I.M. Ni Riain, Four Courts 2005.

Il terzo e ultimo entusiasmo del Certosino fu l'Areopagita, conosciuto tramite i commenti alle sue opere redatti da Tommaso Gallo († 1246) e la traduzione integrale delle stesse in latino ad opera di Giovanni Scoto Eriugena (810-877), dedicati a un minuzioso e profondo commento dell'opera integrale del *divinissimus Dionysius*.

### Dionigi e Tommaso

Dionigi l'Areopagita, il convertito menzionato negli Atti degli apostoli (17,34), ha rappresentato per il monaco certosino il *princeps theologorum*, primo nel tempo e per importanza, capace di fornire un pensiero che prospetta una compiuta visione cattolica dei molteplici livelli della realtà, includendo in essa le gerarchie celesti. Dionigi è soprattutto l'ispiratore e il primo modello dei sostenitori della possibilità di pensare teologicamente la *théosis* nella mistica cristiana<sup>15</sup>. Il primo autore cristiano che ha compiutamente elaborato una dottrina della *théosis* è stato Massimo il Confessore, non a caso grande interprete dell'Areopagita<sup>16</sup>. Il Certosino dedicherà particolare attenzione alle opere di Ruysbroeck (1293-1381), leggendolo alla luce dell'Areopagita, ritenendolo "un altro Dionigi". Tutto il creato procede dal-

<sup>15</sup> Su questa dinamica quale viene eminentemente esemplificata nel caso di Dionigi l'Areopagita si veda il recentissimo contributo di C.M. STANG, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford University Press 2012. L'autore, pur conscio delle difficoltà di continuare a sostenere l'identità tra Dionigi il seguace di Paolo e il redattore del *Corpus Dionysiacum*, rivaluta la tradizione patristica che invece li identificava alla luce di una ermeneutica più rispettosa della personalità dell'autore, che riteneva necessario attuare la propria auto-annichilazione in parallelo alla esposizione della propria teologia negativa o meglio iperbolica, in questo esponendo quella che a suo avviso era la vera e *prisca theologia* dell'illustre convertito ateniese.

<sup>16</sup> Su questo tema si rimanda al classico studio di J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Editions du Cerf, Paris 1996.

l'ineffabile mistero divino, ne porta le tracce e diviene una scala per avvicinarsi alla meta ultima della creazione e della rivelazione. Il racconto delle Scritture, con i suoi simboli e con la forza interiore della grazia, mostra il compimento ultimo di ogni aspirazione umana nella contemplazione della verità definitiva e nella partecipazione all'amore supremo. Ogni tratto della parabola biblica è un accenno, un sostegno, un indice di un disegno universale che va compendosi nel cosmo, nell'umanità, nella singola persona. La vita monastica, se è fedele al suo ideale di imitazione dell'umanità di Cristo, rappresenta in modo eminente il cammino umano verso la perfezione dell'universo, liberato dalle tenebre del male e della colpa. L'insegnamento che prende forma nella solitudine e nel lavoro intellettuale del monaco è poi rivolto a chiunque abbia bisogno di istruzione.

La multiforme attività intellettuale di Dionigi il Certosino vuole essere testimonianza di una visione limpida, coerente, universale dell'umanità che si protende oltre i suoi limiti angusti, si incammina verso la liberazione da ciò che la deturpa, aspira a partecipare alla luce e all'amore divini. Alla sensibilità filosofica di scuola platonica e neoplatonica si aggiunge il carattere emotivo e affettivo della teologia biblica, soprattutto della salmodia e dell'Evangelo neotestamentario, come si concentra sulla figura di Gesù e sull'esperienza di Paolo. La sua analisi e commento delle tradizioni monastiche di Cassiano e Giovanni Climaco danno rilievo all'aspetto pratico e comunitario alle aspirazioni più sublimi dell'animo. La spiritualità della *devotio moderna*, dei fratelli della vita comune e in particolare di Giovanni Ruysbroeck conferisce al linguaggio limpido e fervido del monaco un aspetto fortemente esistenziale, coinvolgente e comunicativo. Questo autore per il Certosino è un punto di riferimento altissimo dell'esperienza sponsale dell'anima con Cristo: egli si dedicherà a interpretare e a inquadrare per quanto possibile entro gli schemi della tradizione cattolica le ardite intuizioni di questo suo illustre connazionale. Il primato dell'esperienza sulla speculazio-

ne fu infatti uno dei portati costanti della speculazione del Certosino.

Una sintesi della teoria conoscitiva ed esperienziale della mistica di Dionigi il Certosino si ha nell'opera *De Contemplatione*<sup>17</sup>. Riferendosi a questa opera Bernard afferma: «Per il benevolo Dionigi il Certosino, la speculazione filosofica su Dio poteva essere sostenuta, come nel caso di Platone e soprattutto di Plotino, da un amore naturale per Dio, il che conduceva alla purificazione e al distacco, e dunque a una vera sapienza che a buon diritto si può chiamare contemplazione mistica»<sup>18</sup>. In questa sua opera Dionigi afferma una equivalenza fra contemplazione e mistica, assimilando la fruizione dell'attività divina alla conoscenza di questa. Nei tre libri del *De Contemplatione* egli tratta con estremo rispetto gli autori cui si ispira, menzionati nel secondo libro. La contemplazione è per il Certosino essenzialmente la conoscenza di Dio nella sua forma più pura, anticipazione in questo mondo della visione beatifica promessa nella vita futura. Tale conoscenza può essere riassunta in tre aspetti. In primo luogo la cognizione dell'assoluta trascendenza di Dio, suscettibile quindi in primo luogo di essere conosciuto per *negationem*. Il secondo tratto caratteristico è la strettissima connessione tra la contemplazione e l'attitudine della natura umana a questa attività. Egli si contrapponeva con forza a Guglielmo da Occam e ai suoi seguaci, che ritenevano non esserci armonica correlazione tra le somme aspirazioni degli uomini e l'imperscrutabile disegno divino. Secondo Dionigi nella contemplazione divina, dono soprannaturale, sono tuttavia soddisfatti i desideri più profondi dell'umana natura, inscritti nell'essenza stessa dell'umanità. Tale dono è stato parzialmente manifestato ad alcuni filosofi pagani come Platone o Plotino, ma solo tramite la

<sup>17</sup> Contenuta nel vol. 41 dell'*Opera omnia*.

<sup>18</sup> C.A. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., p. 76.

grazia presente nella Chiesa può essere pienamente spiegato nella storia. Da ultima è da sottolineare l'essenziale congiunzione tra conoscenza e amore. Contro Tommaso Gallo e altri interpreti di Dionigi, che sostenevano il coinvolgimento del solo volere e non dell'intelletto nella contemplazione, il Certosino ritiene che questa sia una costante armonia attiva delle due facoltà. Egli mutua le sue convinzioni dai Padri e dall'antica tradizione monastica, in particolare dai suoi ampi commenti a Cassiano e a Giovanni Climaco: l'ascesa a Dio avviene per gradi di amore sempre più appassionato, e la conoscenza di Dio che costituisce la contemplazione trova la sua espressione nell'amore sempre più puro, che trasforma l'anima e le sue facoltà.

La teoria della mistica che viene sviluppata da Dionigi è continuista, nei gradi dell'ascesa mistica la natura trova il proprio coronamento e compimento nella soprannaturalità, *gratis data* per concessione amorosa di Dio, ma predisposta da un graduale innalzamento ad essa fecondato dallo spirito. Non sfuggono le implicazioni di questa teoria quali verranno poi riproposte nel XX secolo da de Lubac. Egli rifiuta, a partire dal saggio *Soprannaturale. Studio storico* del 1946, la dottrina dei due piani che ha connotato la teologia cattolica a partire dal concilio di Trento: essa sosteneva il carattere estrinseco dell'ambito della grazia rispetto a quello della natura. Secondo tale dottrina, la natura avrebbe un proprio ordinamento e un suo fine specifico e autonomo. Tentando una sintesi di diverse posizioni de Lubac recupera la prospettiva di Tommaso d'Aquino, secondo la quale è possibile parlare di naturale desiderio nell'uomo della visione beatifica. Superando la tradizionale concezione dicotomica dell'essere umano e ponendo l'accento sull'autonomia assoluta della realtà naturale, collocata non più su un piano inferiore rispetto a quello soprannaturale, de Lubac fa valere una versione peculiare del tomismo. Egli in seguito rivedrà alla luce della sua considerazione dell'esegesi le sue posizioni nella sua opera *Il mistero del soprannaturale* (1965), edizione riveduta e puntualizza-

ta dello studio del 1946<sup>19</sup>. Il pensiero cristiano è debitore a Dionigi Areopagita di aver identificato conoscenza ispirata e conoscenza mistica: Dionigi stesso attuava tale integrazione a partire dal contesto iniziatico e misterico: da questo stile di speculazione, influenzato dalle ricerche di Festugière, traggono le loro intuizioni Danielou e Borella<sup>20</sup>, con posizioni avanzate e in certi casi molto discutibili.

Di recente Bouyer<sup>21</sup> ha dato un importante contributo alla riscoperta delle radici propriamente cristiane della mistica, mostrando come il concetto di mistica cristiana nasca esattamente dal cuore del Nuovo Testamento. Quando in Mc 4,11, per esempio, Cristo dice ai discepoli: «A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio», riferendosi al proprio insegnamento velato delle parabole, ritroviamo proprio una delle tante verifiche di questo concetto. Secondo Bouyer è proprio il riferimento al mistero di Cristo che permette di capire la mistica cristiana. La sua tesi centrale si sviluppa attorno all'idea che la mistica si spiega fino in fondo soltanto alla luce di ciò che è il mistero cristiano: è Cristo l'unico oggetto dell'esperienza spirituale. La persona di Cristo diventa quindi il principio della costituenda ermeneutica; è lui la chiave della comprensione delle Scritture. Questa posizione è quella fatta propria sin dai primordi dell'era cristiana da san Paolo; è infatti san Paolo a sviluppare la riflessione sul mistero di Dio quale si è una volta per tutte rivelato in Cristo, parola definitiva di Dio<sup>22</sup>. San Paolo sottolinea che il cristiano è

<sup>19</sup> H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, in *Opera omnia*, tr. G. Benedetti (Già e non ancora), Jaca Book, Milano 1978, XI. Sul tema si veda F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla natura pura tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Villa Verucchio 2007.

<sup>20</sup> J. BORELLA, *Esoterismo guenoniano e mistero cristiano*, Arkeios, Roma 2002.

<sup>21</sup> L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

<sup>22</sup> Facciamo riferimento all'opera di H. VERWEYEN, *Gottes Letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, tr. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teo-*

continuamente teso verso il compimento dell'opera dello Spirito in lui. Si trova perciò nello stato di ricerca della pienezza dell'opera di Cristo: questo definisce la sua condizione cristiana come tale. Una concezione sempre più approfondita dell'oggettività dell'esperienza mistica si ha non solo in Dionigi l'Areopagita, ma in tutti i più importanti Padri della Chiesa, come Origene e Clemente Alessandrino. In particolare si ha un notevole sviluppo a partire dal IV secolo, con sant'Ambrogio, san Giovanni Crisostomo, san Gregorio di Nissa, e nel V secolo con sant'Agostino e san Gregorio Nazianzeno. Avvicinandoci temporalmente all'autore di riferimento del Certosino, nel XIII secolo san Tommaso introduce la distinzione tra i due modi di conoscenza delle cose divine, e più precisamente della conoscenza *per modum inclinationis* che sta alla base delle virtù infuse, e *per studium* che è il modo di conoscenza proprio della teologia. Ciò comportò un processo di separazione di quella parte della dottrina cristiana, che riguarda la vita spirituale del cristiano, dalla riflessione teologica, che invece andò a costituire una disciplina specifica.

### Eredità neoplatoniche ed esperienza tra filosofia e teologia

Tra la fine dell'estate del 1451 e l'inizio della primavera dell'anno successivo Dionigi fu accompagnatore nella visita pastorale condotta dal cardinale Nicola Cusano, che lo aveva conosciuto nella sua certosa e ne era rimasto colpito, riconoscendolo dotato di alta sensibilità per le più urgenti questioni che affliggevano la Chiesa del tempo nei territori dell'Impero. Tali criti-

*logia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001. Questo testo costituisce un' applicazione del metodo trascendentale che muove dall'immagine come costitutivo originario del reale, esemplificandolo in un'analisi del Vangelo di Giovanni ispirata dalla filosofia trascendentale di Fichte.

cià daranno luogo alla tempesta protestante, ma affondavano le loro radici in correnti spirituali che da secoli si intersecavano con i dibattiti filosofici e teologici e con diverse forme di vita religiosa. La Chiesa occidentale era appena uscita dalla crisi prodottasi con il papato avignonese e lo scisma, e i più diversi fermenti percorrevano una cristianità inquieta e desiderosa di darsi una forma adatta ai tempi<sup>23</sup>. Usi e tradizioni scolari, sia in campo religioso che nella vita civile, venivano messi sotto giudizio dalle esigenze di una filosofia ispirata al platonismo più che alla logica aristotelica. Il desiderio di una costruzione attenta e autocosciente della propria personalità spirituale, il sentimento della dignità morale soggettiva, l'esigenza di una visione riconciliata e armoniosa del cosmo e della storia, il prevalere dell'affettivo positivo e della concordia sulla disputa animosa, la liberazione da una cristianità puramente esteriore e nominale, erano esigenze molto sentite e avranno conseguenze plurime nel secolo seguente<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Si veda al riguardo l'opera magistrale di W. E. PEUCKERT, *Die Große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde*, Claassen & Goverts, Hamburg 1948, fonte di ispirazione per le note opere di Carlo Ginzburg e per tutti gli studiosi del XV secolo, che ben descrive le tensioni che agitarono la Germania e che daranno luogo alla mistica riformata.

<sup>24</sup> Diverse dottrine rinascimentali di ascendenza cabbalistica e gnostica vennero trasmesse nelle opere di Jakob Böhme, e indirettamente ispirarono il movimento pietista, ma ben prima di Böhme già Valentin Weigel ma soprattutto Sebastian Frank credono in maniera convinta in una esperienza religiosa non mediata da una Chiesa, nemmeno dalle comunità ecclesiali della Riforma, ma solo nell'illuminazione divina diretta, dottrina questa che gli giunse tramite il ben noto Eckhart ma più ancora da Taulero: tutto ciò lo condusse a rifiutare anche la simpatia dei riformati, Lutero in testa. Del resto già Zwingli e Calvino erano tra i primi convinti assertori dell'invisibilità della vera Chiesa, tema caro anche a Frank. La teosofia viene elaborata nel XVI secolo a livelli sempre più elevati e ormai costituisce una vera e propria intersezione di dottrine metafisiche che si innalzano ai diversi mondi della manifestazione divina platonicamente intesa. Questa progressione si congiunge a una sempre maggiore introspezione, che poi influirà per vie molteplici sulla spiritualità e sulla filosofia cristiana, fino a giungere a manifestarsi in modo

Secondo Dionigi la base fondamentale della rigenerazione spirituale dei singoli, della vita ecclesiastica e della società civile è la Scrittura. Questo viene da lui ribadito tanto nel suo commentario biblico che nei suoi trattati di circostanza. La Scrittura è base della meditazione e della vita cristiana, e va letta dapprima secondo il suo significato diretto e immediato, quale storia autentica dove si rivela il trascendente. Una volta assicurata questa interpretazione, occorre approfondire anche il suo carattere morale, inteso non come semplice giudizio sulla condotta da tenere, ma come direzioni complessive e orientamento della vita sul modello della vita di Cristo, secondo una tradizione certosina, che vedranno nella *Vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia un paradigma di secolare durata. Ogni singolo accenno è rivolto all'esistenza personale del lettore e all'attualità della vita spirituale. La Scrittura è come un abisso sconfinato e un mare che non si può prosciugare, e pertanto nella sua esposizione, soprattutto in quella morale, non si possono affermare cose tanto importanti senza che prevalga la possibilità di dirne un numero infinitamente maggiore. Nel silenzio attivo e vigilante della certosa una lunga tradizione evangelica e benedettina doveva essere ripensata e rivissuta secondo le esigenze dei tempi. Da questa cultura, che univa l'umanesimo contemplativo all'affettività e alla concretezza dell'Evangelo, doveva partire un messaggio di purificazione morale, di educazione spirituale, di pace universale.

Dionigi si avvicina quindi ai temi fondamentali dell'esegesi di Tommaso d'Aquino, e alla sua esigenza di fissare in termini chiari e ben delineati il rapporto tra il divino e l'umano. Le università del XV secolo presentavano i loro insegnamenti secondo la *via moderna* o la *via antiqua*: in questa ultima via, la direttrice dell'insegnamento poteva essere offerta da Duns Scoto, Alberto

---

peculiare nella filosofia dei sistemi idealistici nel XIX secolo, come documentato con dovizia di particolari nella recente originale interpretazione di G. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press 2001.

Magno o Tommaso. Nelle sue ultime opere si nota tuttavia un progressivo avvicinarsi alle posizioni di Alberto, connotate da una maggiore organicità sapienziale<sup>25</sup>. La teoria dell'essere di Alberto, *Doctor universalis* e maestro di Tommaso, è di carattere neoplatonico, la creazione è considerata un processo di emanazione in cui le parole-chiave sono quelle di *fluxus* e di *processus*. All'origine è Dio, causa prima e pura luce, in cui l'essere si identifica con l'essenza, *intellectus universaliter agens* da cui procede l'*intelligentia*, il primo essere causato, e poi le intelligenze separate, cioè gli angeli, quindi le anime e i cieli. Le cause seconde non sono negate, ma subordinate alla virtù di Dio che primariamente e universalmente opera in esse.

Tale accostamento alle tematiche di Alberto sembra dovuto anche alla sempre maggiore immersione nella teologia mistica, con un contestuale approfondimento delle dottrine dell'Areopagita, dei Vittorini, di Bonaventura e di Ruysbroeck, gli autori di riferimento e più citati in particolare nel *De Contemplatione*. L'Aquinata fu comunque il teologo preferito da Dionigi, che sottolineava il fatto che Tommaso fosse l'unico scolastico canonizzato<sup>26</sup>. Egli ne difese inoltre le posizioni in maniera anche aggressiva contro lo scotismo, anche se almeno su cinque punti il Certosino si dissocia dal suo insegnamento, su alcune questioni metafisiche e legate alla conoscenza e all'esperienza mistica, che,

<sup>25</sup> Sulla figura di Alberto Magno si vedano A. DE LIBERA, *Albert le Grand e la philosophie*, Vrin, Paris 1990; J.A. WEISHEPL (cur.), *Alberto Magno e le scienze*, tr. A. Strumia, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994. L'edizione critica delle sue opere è in corso a cura dell'*Albertus Magnus Institut* di Colonia (*Alberti Magni Opera omnia*, in pubblicazione a Münster).

<sup>26</sup> Ovviamente al suo tempo: altri famosi teologi scolastici furono canonizzati successivamente, come ad esempio sant'Alberto Magno, beatificato da papa Gregorio XV nel 1622; dopo più di tre secoli fu canonizzato nel 1931 da papa Pio XI che lo elevò agli onori degli altari e lo proclamò dottore della Chiesa. Il francescano Bonaventura fu canonizzato da Sisto IV nel 1482, mentre Sisto V, il 14 marzo 1588, lo annoverò «inter praecipuos et primarios» tra i dottori della Chiesa, sexto accanto a san Tommaso d'Aquino.

ironicamente, sono viste dai tomisti contemporanei come aspetti fondamentali del tomismo stesso. Questi sono in estrema sintesi i principali punti di divergenza:

1) La negazione da parte di Dionigi della necessità del ricorso all'intermediazione dei *phantasmata* in ogni atto cognitivo, indifferentemente volto a una realtà conoscibile terrestre oppure soprannaturale.

2) La capacità dell'intelletto umano di conoscere le sostanze separate e i primi principi, che secondo il Certosino sono conoscibili immediatamente tramite autoriflessione.

3) Il desiderio naturale della visione beatifica e la possibilità per l'anima di limitarsi a godere di una felicità naturale. Secondo Dionigi l'anima non può desiderare naturalmente la visione beatifica se manca l'illuminazione divina che presuppone la grazia soprannaturale. Se manca tale illuminazione infusa, l'anima desidera e può conseguire una felicità naturale e filosofica, tramite la cognizione delle sostanze separate.

4) La distinzione tra *esse* ed *essentia* e le connesse complesse problematiche concernenti l'individuazione. Secondo il Certosino nelle creature la distinzione tra essenza ed esistenza è intenzionale e non reale.

5) La possibilità di conoscere Dio a partire dall'esame del proprio essere e dei concetti, secondo una coloritura che sembra anselmiana e che avrà degli sviluppi importanti nella dottrina scotista. Cursoriamente notiamo che forse proprio questa divergenza con la dottrina tomista si svilupperà nonostante il tentativo dionisiano di esorcizzarla tramite gli attacchi alle dottrine scotiste<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Appare alquanto ironica tale avversione manifesta, specie se si considerano le profonde affinità tra le tematiche del Certosino e quelle dello scotismo e la sua radicale affezione alla Vergine (anch'essa analoga a quella tradizionalmente attribuita a Duns Scotto). Una interessante analisi della trattazione delle tematiche dell'Areopagita per come presenti nel più eminente degli scotisti è condotta in G. ALLINEY,

Egli unisce la formazione prevalentemente tomista ricevuta a Colonia con i suoi autori di riferimento tratti dalla tradizione monastica, quali Climaco e Cassiano, dalla tradizione mistica platonica, in *primis* rappresentata da Dionigi l'Areopagita, dalla filosofia classica, in particolare commentando Boezio. Dionigi come Anselmo contribuisce alla teologia monastica, intendendola non come eccezione ma come rigorosa fedeltà all'annuncio cristiano, in quel senso peculiare di monastico che viene delineato da Salmeri<sup>28</sup>. Dionigi commenta i classici della tradizione monastica e filosofica del suo tempo: ne abbiamo un esempio dal modo in cui definisce la Provvidenza, facendo convergere tra loro le teorie di Tommaso e Boezio, in particolare commentando la prosa VI del libro IV nella quale Boezio contempla la semplicità della Provvidenza comparandola al destino: essa è la semplicità dello sguardo unificato di Dio sulla sua Creazione da tutta l'eternità. La Provvidenza secondo Boezio è somma semplicità, e questo dà lo spunto a Dionigi per considerare la semplicità suprema e sovraeminente che dimora *ab origine* nell'eternità, con un linguaggio che fa ricco uso della grammatica del superlativo e quindi ricorda l'Areopagita:

«Hæc in suæ simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit». Hoc est: «Hæc», id est ipsa mens divi-

Francesco di Meyronnes e lo pseudo-Dionigi. I Flores Dionysii sul primo capitolo del De mystica theologia, in P.J.M. BAKKER, E. FAYE, C. GRELLARD, *Chemins de la pensée médiévale. Textes et Etudes du Moyen Âge*, Brepols Publishers, Turnhout 2002, XX, pp. 275-288.

<sup>28</sup> È il contesto in cui la teologia non si vuole ancora astrarre dall'abbraccio della esperienza religiosa fonte. Afferma Salmeri che tale orizzonte «può essere anche chiamato "monastico"; purché ciò sia inteso nella linea delle esigenze comuni dell'esperienza cristiana: è proprio il desiderio di Dio, così potentemente tematizzato nelle prime righe, che diviene richiesta di intelligenza» (G. SALMERI, *Dialettica dell'eresia. Come la fede ha trasformato gli errori in verità*, in «Archivio di Filosofia» 79 [2011] 1, pp. 177-192. Citiamo dalla versione presente in internet con alcune modifiche, con il consenso della direzione della rivista [21 marzo 2012] all'indirizzo <http://mondodomani.org/reportata/salmeri07.htm>, p. 8).

na, quæ est ipse simplicissimus et supersapientissimus Deus, «composita», id est decora consistens sequè ornatissime ac decentissime habens, secundum quod homines morigeratos dicimus moribus esse compositos, «in arce simplicitatis suæ», id est in incomparabili, summa et supereminetissima sua simplicitate æternaliter permanens<sup>29</sup>.

Del resto molte opere di Dionigi risentono dello spirito dell'Areopagita, tra queste ricordiamo in primo luogo i due volumi dei Commenti *In libros s. Dionysii Areopagitæ*<sup>30</sup>, quindi il *De Laudibus superlaudabilis Dei* e il *De distantia perfectionis divinæ et humanæ*<sup>31</sup>.

Il rapporto tra divino e umano sempre incluso nella cornice della Provvidenza trova la sua realizzazione nella Chiesa, in particolare nella celebrazione dei sacramenti come il battesimo e dell'eucaristia, ripetizione della morte salvifica di Cristo e sostituzione di nuove membra del suo mistico corpo. Se l'animo umano non si rinchioda nella propria miseria e percepisce di essere avvolto da una continua presenza del divino, viene progressivamente trasformato, illuminato e pacificato in attesa della rivelazione finale. Tutto risponde a un disegno unitario scaturito dalle profondità della vita divina, rivelatosi nel sacrificio di Cristo e radicato negli animi attraverso l'opera dello Spirito in attesa dell'ultima apocalisse. La mistica sponsale della Croce asurge a vette altissime nella mistica della tradizione monastica. Rivivere la Croce è un'esperienza vissuta realmente e pienamente nel sacrificio eucaristico, ma è anche una prassi ascetica diffusa nei monasteri, e vari monaci se la imposero frequentemente come forma di penitenza fisica, ad esempio trascinando una pesante croce di legno, o infliggendosi delle penitenze ancor più

<sup>29</sup> *Enarrationes in libri V De Consolatione philosophiæ*, IV, art. XV, in *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, ed. cit., XXVI, pp. 510 D'-511 A.

<sup>30</sup> Voll. 15 e 16 dell'*Opera omnia*.

<sup>31</sup> Entrambe contenute nel vol. 34.

estreme. Una speciale sensibilità per la Passione di Cristo caratterizza la spiritualità dei Certosini, in particolare quella di Margherita D'Oingt<sup>2</sup>, con tratti che la accomunano alla posteriore esperienza di Veronica Giuliani.

La vita intima di Dio, con tutti i suoi segreti, si mostra nel Verbo in cui è possibile agli eletti contemplare Dio faccia a faccia. Per questa ragione, l'anima umana di Gesù, unita personalmente al Verbo, gode, come nessun altro, di questa intimità e visione. Vicinissima a Cristo, immensamente sopra tutti i beati che fruiscono della *visio beatifica*, Maria, Madre del Verbo, gode ineffabilmente di tale fruizione divina insieme a Cristo: la gloria di Dio la illumina al sommo grado, la sua luce

<sup>2</sup> Benedetto XVI le ha dedicato l'udienza generale del mercoledì 3 novembre 2010, in cui tra l'altro afferma: «Margherita, evocando i racconti della Passione di Gesù, contempla questi dolori con profonda compassione: "Tu sei stato deposto sul duro letto della croce, in modo tale da non poterti muovere o girare o agitare le tue membra così come suol fare un uomo che patisce un grande dolore, poiché sei stato completamente stesso e ti sono stati conficcati i chiodi [...] e [...] sono stati lacerati tutti i tuoi muscoli e le tue vene. [...] Ma tutti questi dolori [...] ancora non ti bastavano, tanto che volesti che il tuo fianco venisse squarciato dalla lancia così crudelmente da far sì che il tuo docile corpo fosse del tutto arato e straziato; e il tuo prezioso sangue sgorgava con tanta violenza da formare una larga strada, quasi fosse un grande ruscello". Riferendosi a Maria afferma: "Non c'era da meravigliarsi che la spada che ti ha spezzato il corpo sia anche penetrata nel cuore della tua gloriosa madre che tanto amava sostenerli [...] poiché il tuo amore è stato superiore a tutti gli altri amori" (Margherita d'Oingt, *Scritti spirituali*, Cinesello Balsamo 1997, *Meditazione* II, 36-39.42, pp. 60 s.). Cari amici, Margherita d'Oingt ci invita a meditare quotidianamente la vita di dolore e di amore di Gesù e quella di sua Madre, Maria. Qui è la nostra speranza, il senso del nostro esistere. Dalla contemplazione dell'amore di Cristo per noi nascono la forza e la gioia di risponderne con altrettanto amore, mettendo la nostra vita a servizio di Dio e degli altri. Con Margherita diciamo anche noi: "Dolce Signore, tutto ciò che hai compiuto, per amore mio e di tutto il genere umano, mi provoca ad amarti, ma il ricordo della tua santissima passione dona un vigore senza eguali alla mia potenza d'affetto per amarti. È per questo che mi sembra [...] di aver trovato ciò che ho così tanto desiderato: non amare niente altro che te o in te o per amore tuo" (*ibid.*, *Meditazione* II, 46, p. 62)».

è l'Agnello che ella ha nutrito nella sua missione in terra, a questo preparata da quello stesso verbo che la volle Immacolata, sommo privilegio e fondamento di tutti i suoi titoli gloriosi, come illustrato da Dionigi nelle due opere che dedica alla Vergine, il *De praeconio et dignitate Mariae* e il *De dignitate et laudibus Beatae Virginis Mariae*<sup>33</sup>. Questi due testi sono ricchi di sapienza biblica e di amorosa meditazione della tradizione mistica a lui precedente, resi particolarmente vivi dall'evidenza della centralità della spiritualità mariana nella prassi certosina che quotidianamente affianca alla liturgia delle Ore l'ufficio della Beata Vergine per tutte le ore della preghiera monastica propria dell'Ordine.

Il monaco, in questo suo diverso atteggiamento esegetico, sente il fascino della teologia delle scuole e utilizzando la loro rigorosa metodologia (come oggi si tenta di fare con gli strumenti della filosofia analitica) sembra voler integrare il carattere emotivo coinvolgente della lettura monastica della Scrittura, magnificamente esemplificato dal *Commento al Canto dei cantici* di san Bernardo. Sulla scorta di Pietro Lombardo esse hanno tentato di fornire una visione coerente e unitaria del dogma cristiano e di indicare quanto unisce il molteplice linguaggio delle Scritture in una serie di prospettive sistematiche. Quanto è stato intuito dai filosofi, rivelato dalle Scritture e commentato dai Padri fino a Beda, Anselmo, Bernardo, Ugo di San Vittore, tra i primi decenni del XIII secolo e l'inizio del successivo, è stato oggetto delle opinioni dei nuovi maestri scolastici. Ogni distinzione del Lombardo permette di esaminare una lunga serie di opinioni teologiche, affini o contrastanti, caratteristiche dei diversi docenti universitari. Vengono pertanto proposti centinaia di problemi divisi nei quattro argomenti fondamentali del divino, della creazione e della colpa, dell'incarnazione, della santifica-

<sup>33</sup> Contenuti nei voll. IV degli *Scritti minori* e 35 dell'*Opera omnia*.

zione. Per ogni questione l'autore sintetizza e discute le opinioni raccolte dalle opere teologiche più note della Scolastica medievale, soprattutto nel genere letterario del commento alle *Sententiae*. Compaiono tra gli altri come interlocutori privilegiati Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto, Riccardo di Mediavilla, Francesco Meyronnes tra i francescani; Alberto di Colonia, Tommaso d'Aquino, Pietro di Tarantasia, Ulrico di Strasburgo e Durando di San Porciano tra i domenicani; Guglielmo d'Alvernia, Guglielmo di Auxerre, Enrico di Gand ed Egidio Colonna tra i docenti di indirizzo agostiniano. Ma accanto a questi grandi esperti della dialettica concettuale il Certosino ha semipre dinnanzi a sé i canonici maestri anteriori come Ugo e Riccardo di San Vittore, che richiamano gli abissi insondabili del mistero divino e il carattere eminentemente pratico e affettivo del sapere teologico.

Il principio da cui Scoto prese le mosse per negare la distinzione reale tra essenza ed essere è l'univocità dell'essere: Scoto intende l'essere come essere comune, che sta alla base di ogni ulteriore determinazione; esso è predicabile di tutto ciò che è, quindi di Dio come di tutte le creature, dall'angelo sino all'infima creatura. Mentre quindi Tommaso pone come oggetto della sua metafisica l'essere inteso come atto di ognuna delle forme possibili, inteso come perfezione massima, determinata e determinante, secondo lo stile metafisico che Fabro chiamerà poi tomismo essenziale, metafisica puramente cattolica che attraverso la nozione di partecipazione attinge una possibilità nuova e originale di pensare il rapporto fra il Creatore e la creatura al di là del semplice rapporto aristotelico di causalità. È infatti in virtù non di un semplice atto di causalità estrinseca, ma del rapporto di appartenenza intrinseca propria della partecipazione all'interno dell'atto creativo che l'uomo attinge in qualche modo, attraverso l'emergenza dell'*actus essendi* come atto primario fondante sulla semplice *existentia*, l'essere e la vita stessa di Dio, sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare, per

cui l'uomo, elevato a *imago Dei* e reso *capax Dei*, diventa capace di verità e di libertà e perfino di comunione divina<sup>34</sup>.

La spiritualità della modernità si sviluppa parallelamente allo svilupparsi del pensiero moderno, risente delle sue convulsioni e reagisce alla centralità crescente della soggettività con un accentuare il confronto amoroso e terribile con la persona sofferente di Cristo in croce, alla quale gli *Esercizi* ignaziani applicano minuziosamente i cinque sensi.

Sulla soglia di questa crisi così feconda di orientamenti diversi, nella sua visione enciclopedica della verità evangelica, Dionigi il Certosino sa esporla e discuterla secondo metodi diversi, identificando e anticipando le problematiche che di lì a poco si sarebbero manifestate. Il confronto accurato delle diverse interpretazioni dei contenuti di fede deve trasferirsi nell'esperienza della comunione diretta con il divino, e per questo alla fine di ognuno dei quattro grandi commenti ai libri del Lombardo ogni affermazione dottrinale è trasformata in preghiera, secondo una prassi già fatta propria da Anselmo nel *Proslogion* e da Duns Scoto nel *De primo principio*: nella preghiera si ha il riconoscimento dell'evidenza che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo costituiscono l'orizzonte originario della speculazione teologica; la Creazione e la colpa mostrano l'ambiguità della vita umana,

<sup>34</sup> Invece per Scoto, e per i filosofi moderni dopo di lui (prima di tutti Suarez), l'essere è univoco ed è predicato *allo stesso modo* di ogni cosa: *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus predicatur*. Con questa cesura radicale inizia già nel XIV secolo la modernità filosofica, che poi avrà le sue tensioni massime già nella contrapposizione tra la metafisica cartesiana e il monismo spinoziano. Il pensiero moderno verrà quindi caratterizzato dall'autofondazione radicale del pensiero su se stesso, capovolgendo il rapporto tra essere e verità. Con l'instaurazione del principio d'immanenza, conseguente al cogito cartesiano a sua volta portato dalla deriva essenzialistica della Scolastica, la coscienza diventa fondante rispetto all'essere, così che l'essere è concepito unicamente come formale, un essere cioè sotteso soltanto dal nulla di coscienza nel quale finisce poi per dissolversi, precludendo così all'origine qualsiasi possibile aggancio alla trascendenza come origine e fondamento primario dell'essere e della libertà.

stretta tra la perfezione della natura e la fragilità insuperabile del peccato<sup>35</sup>; l'incarnazione indica la via gratuita e insieme impegnativa della redenzione; i sacramenti ottengono la comunione con il mistico corpo degli eletti. Un esempio di questa comunione di speculazione e preghiera si ha nelle tredici invocazioni rivolte a Cristo al termine del terzo volume del commento alle *Sentenze* del Lombardo<sup>36</sup>.

La teologia del Certosino fu conscia della crisi dei suoi tempi, che vedeva nella irreparabile frammentazione delle scuole di pensiero teologico la fine di un'armonia che la seconda Scolastica non poteva arginare, come notato da Turner nei suoi riferimenti a Dionigi<sup>37</sup>. Abbiamo fatto cenno cursorio alla sua intensa devozione mariana (che speriamo di poter affrontare in ricerche ulteriori con l'attenzione che merita), che come prima si accennava fu fonte di ammirazione per un numero di autori quali Giovanni Eudes, Teresa d'Avila, Alfonso de' Liguori, Francesco di Sales. Ci limitiamo quindi alla postérité dei suoi menzionati entusiasti: la sua venerazione dell'esegesi scritturale e dei Padri anticipò nell'ambiente monastico l'impresa di Erasmo (1464-1536). La sua passione per il pensiero di Tommaso anticipò la rinascita della filosofia e teologia tomista di Parigi e della scuola di Salamanca, fino ad arrivare alla sostituzione delle *Sentenze* di Pietro Lombardo con le opere di Tommaso nei corsi accademici a Salamanca<sup>38</sup>. Da ultimo il suo interesse per l'Areopagita anticipa e accompagna il neoplatonismo rinascimentale, che ebbe il suo vertice

<sup>35</sup> Dionigi dedica al peccato l'accorato testo del *De gravitate et enormitate peccati* (vol. 39) ma anche diverse opere dedicate ad alcuni peccati come l'avarizia, l'ambizione e la simonia, contenuti nei voll. 38 e 39 delle opere.

<sup>36</sup> Come riferito in R. OSCULATI, *Dionigi Certosino (1402-1471) e l'Evangelo di Giovanni*, cit., p. 57.

<sup>37</sup> D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1999.

<sup>38</sup> Sul tema rimandiamo a J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca. La renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000.

ce di lì a poco in Marsilio Ficino (1433-1499), la cui traduzione di alcune opere dell'Areopagita fu stampata nel XVI secolo insieme al commento di Dionigi il Certosino<sup>39</sup>; platonismo ermetico e platonismo cattolico trovavano così una loro temporanea convergenza, gravida di conseguenze nei decenni a seguire<sup>40</sup>.

## Bibliografia essenziale

### Fonti

*Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia*, pubblicata tra il 1896 e il 1914 su impulso di Leone XIII dalla Certosa di Montreuil e poi a Tournai, voll. I-XLII.

DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Opera selecta, I, Prolegomena*, a cura di K. Emery Jr., Turnhout 1991 (*Corpus christianorum - Continuatio mediaevalis*, voll. CXXI-CXXI A). Questa raccolta costituisce una introduzione allo studio dei manoscritti delle opere del monaco certosino, e di quelle a lui attribuite, in attesa dell'edizione critica di alcuni testi.

AA.VV., *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, prefaz. del card. C.M. Martini, presentaz. di mons. J. Martin, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986.

### Letteratura secondaria

AUTORE S., *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, VI, coll. 436-448.

<sup>39</sup> Si veda il recente DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologica - De divinis nominibus. Interprete Marsilio Ficino*, a cura di P. Podolak, testo latino a fronte, M. D'Auria, Napoli 2011.

<sup>40</sup> Ringrazio padre Jacques Dupont, priore della Certosa di Serra San Bruno, per le conversazioni che abbiamo avuto e la possibilità di consultare la biblioteca della Certosa; Lorenzo Marras e Antonia Restuccia hanno letto il testo con attenzione e fornito importanti osservazioni.

- BERNARD C.A., *Il Dio dei mistici, 1: Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- , *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
- BROUETTE E., *Dionysius der Kartäuser*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1982, IX, pp. 4-6.
- EMERY K. JR., *Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusianus, 1402-1471)*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies» 18 (1988), pp. 99-134.
- , *Denys the Carthusian on the Cognition of Divine Attributes and the Principal Name of God: A Proposal for the Unity of a Philosophical Experience*, in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Pickavé (Miscellanea Mediaevalia 30), W. de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 454-483.
- , *At the Outer Limits of Authenticity: Denys the Carthusian's Critique of Duns Scotus and His Followers*, in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, ed. by K. Emery Jr., R. Friedman and A. Speer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), E.J. Brill, Leiden 2011, pp. 641-671.
- GIOIA G., *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- MOUGEL D.A., *Denis le Chartreux (1402-1471): sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil 1898.
- MONTAGNANI R., *Un eminente scolastico troppo dimenticato*, Montreuil 1898.
- OSCOLATI R., *Dionigi Certosino (1402-1471) e l'Evangelo di Giovanni*, in «Ho theologos» XXVIII (2010), pp. 35-58.
- , *Dionigi Certosino (1402-1471) e la preghiera salmodica, in Da cento anni... nel cuore della città. Le benedettine dell'adorazione perpetua a Catania*, a cura di G. Zito, Catania 2011, pp. 101-116.
- PODLECH S., *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser* (Analecta Cartusiana 194), In-

- stitut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 2002.
- STOELEN A., *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1957, III, coll. 430-449.
- SWENDEN K., *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, Paris 1960, XIV, coll. 256-260.
- TURNER D., *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- WASSERMANN D., *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt* (Analecta Cartusiana 133), Universität Salzburg, Salzburg 1996.