

Tra Dionigi Areopagita e la Scolastica: esperienza del monachesimo e conoscenza mistica in Dionigi il Certosino

Giovanni Cogliandro

Seminario Tor Vergata

16 maggio 2012

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 ed allontanato dalla contemplazione delle realtà divine, dall'amore e dalla vera tranquillità e libertà.

Dionysius Carthusianus, *In evangelium Iohannis enarratio*

Il contesto storico e religioso¹

Dionigi il Certosino (Rijkel 1402 - Roermond 1471) nacque nella celebre famiglia dei Van Leeuwen a Rijkel presso Saint-Trond (Belgio) nel 1402. Nella prima giovinezza avvertì presto una forte attrattiva per la vita monastica. Dopo gli studi filosofici, e probabilmente teologici, presso l'università di Colonia, che lo riconobbe *magister artium*, egli entrò nella certosa di Roermond nel Limburgo tra il 1424 e il 1425, dove visse in preghiera, penitenza e studio. Nella Certosa trovò l'ambiente ideale per il suo desiderio di santificazione; l'ordine certosino nella sua quasi millenaria storia non ha mai avuto bisogno di riforme: Pio XI nel 1924 nella lettera *Umbratilem* mostrava la perenne attualità dell'antico spirito certosino di fronte all'esagitazione 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 cogliere e testimoniare la vera natura dell'evangelo e della Chiesa, ed esercita pertanto una funzione essenziale. Tanti sono i meriti dell'ordine certosino,

¹ 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; il dottor Adriano Gerace, che ha discusso il testo e ha contribuito molto a migliorarlo con le sue osservazioni critiche.

nascosti al mondo ma dediti alla sua santificazione per le vie misteriose della vita claustrale più rigorosa d'occidente. L'Ordine 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 alla azione santificante dello Spirito. Le illustri figure della Certosa storica possono aiutarci a essere più consapevoli della possibilità sempre presente di una Certosa che è interiore a tutti gli uomini. I più illustri seguaci di Bruno furono Guigo II, Marguerite d'Oingt, Ludolfo di Sassonia, Dionigi di Rijkel, Lanspergio, Innocent Le Masson e Augustin Guillerand².

Dionigi si diede all'apostolato della scrittura; l'intera raccolta dei suoi scritti e delle sue opere consiste di 42 volumi, di cui il "Commento alla Bibbia" è l'opera principale e più vasta. Nel 1459 fu nominato Procuratore dell'Ordine Certosino. Fu incaricato di fondare una nuova certosa presso 's-Hertogenbosch. Passò gli ultimi anni nel silenzio e nella preghiera; 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 Roermond³.

La cultura religiosa dell'Europa occidentale tra il secolo XV e il XVIII deve all'immane opera teologica del laboriosissimo Dionigi di Rijkel una intera biblioteca, prodotta attraverso un lavoro sistematico durato decenni. Un motto che sarà comunemente associato alla figura del Certosino fu "*Qui Dionisyum legit, nihil non legit*". Scrisse in latino oltre 200 opere di esegesi biblica, teologia, filosofia e soprattutto trattati di ascetica e mistica, che gli valsero l'appellativo di *Doctor exstaticus*. Il certosino è un autore enciclopedico che commentò tutta la Bibbia e scrisse una messe di opere finalizzate proprio alla costituzione di una teologia 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.

² Per una presentazione d'insieme della spiritualità certosina e delle sue figure più illustri si veda Giuseppe Gioia, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, Edizioni San Paolo 1994. Una utile raccolta di testi è AA. VV. *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, prefazione del. card. Carlo M. Martini; presentazione di mons. Jacques Martin., San Paolo 1986.

³ Sul cristianesimo occidentale di questo periodo, percorso da grandi desideri di riforma ed insieme alle prese con gravi sciagure, si veda il testo classico di L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, I-II, Roma 1931- 1932; la recente opera collettiva *Storia del cristianesimo*, VII, Dalla riforma della chiesa alla riforma protestante, a cura di M. Venard, Roma 2000; da ultima la sintesi di L. Mezzadri, *Storia della chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, I, Dalla crisi della cristianità alle riforme (1294-1492), Roma 2001. Sulla problematica filosofica ed etica W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura: dal rinascimento al secolo XVIII*, Firenze 1974.

Da qualche anno è poi iniziata la pubblicazione di una selezione di opere di Dionigi, a cura di Kent Emery, docente dell'università di Notre Dame. Essa è tutt'ora però ferma ai due volumi introduttivi⁴.

Nella visione contemplativa trovano una singolare confluenza e armonia la prima e seconda scolastica e la teologia dei nomi divini di Dionigi Areopagita, le cui opere commentate da Tommaso d'Aquino sono state a lungo intese come il culmine della speculazione sull'esperienza della Rivelazione di Cristo. Dalla cella monastica la sua prima attività editoriale si espresse in diffusi commenti alle Scritture, che lo condussero nel corso di più di vent'anni, dal 1434 al 1457, ad offrire una completa esposizione della Bibbia. Li seguirono i volumi di sintesi delle opere di Cassiano, nel 1450, e il commento a Giovanni Climaco, nel 1453, quali autori fondamentali della teologia monastica. Tra il 1459 e il 1464 l'erudito monaco contemplativo si dedicò al genere letterario allora comune di una teologia sistematica elaborata al seguito delle Sentenze di Pietro Lombardo. Successivamente l'impegno letterario e filosofico fu dedicato all'opera di Boezio *De consolatione philosophiae* e a quelle di Dionigi Areopagita. Non mancano pure una sintesi della teologia di Tommaso d'Aquino, moltissimi opuscoli di carattere pratico e dedicati alle più diverse condizioni di vita assieme ad una analisi critica della teologia islamica.

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. La mole di opere scritte da Dionigi, durante i suoi quarantasette anni di vita religiosa, è impressionante: egli tratta dei diversi

⁴ Dionysii Cartusienensis, *Opera Selecta, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Vol. CXXI, CXXI A, Brepols, Turnhout 1991. 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: Kent Emery, Jr., *Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusienensis, 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 propos the Unity of a Philosophical Experience*, in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia 30)*, hrsg. von Martin Pickavé (Berlin-New York: W. de Gruyter, 2003), pp. 454-83. Segnaliamo inoltre il saggio introduttivo di Dirk Wassermann, *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedenkenwelt* (Analecta Cartusiana 133), Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 1996.

aspetti della contemplazione, e critica l'univocazione dell'ente come decadimento della filosofia e della teologia dopo la svolta inaugurata dai seguaci di Duns Scotus⁵.

Nei suoi scritti si riallaccia ai mistici tedeschi e allo Pseudo-Dionigi; nelle sue prime opere filosofiche e teologiche seguì il tomismo, ma in seguito se ne staccò in molti punti. Combatté i nominalisti e criticò la dottrina scotista. Da ricordare, tra i suoi scritti teologici, i commentari alle Sentenze di Pietro Lombardo. Negli ultimi anni si è molto interessato alla figura del Certosino padre Bernard, maestro di teologia spirituale alla Gregoriana⁶. Egli giunge ad affermare che il dottore estatico sia da affiancare ai 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."⁷ L'opinione di Bernard ci sembra dare grande rilievo accostando la figura del Certosino a due dei più influenti mistici e teorici della mistica di tutti i tempi. Negli ultimi decenni si è dato molto rilievo alle opere dell'Areopagita e di San Giovanni della Croce: quest'ultimo ha avuto molta influenza sui cultori della teologia mistica che avuto di recente una marcata curvatura soggettivista. San Giovanni della Croce rinnova la terminologia sulla purificazione e l'unione con Dio che sono non solo presenti nella teologia mistica precedente, ma, sia pure sotto la superficie della lettera, addirittura nella stessa Santa Scrittura da cui infatti lo stesso San Giovanni cita numerosi passi.

⁵ Sul tema del confronto tra analogia e univocazione dell'ente dal punto di vista della teologia spirituale si veda il saggio di Kent Emery, *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. Kent Emery, Jr., Russell Friedman and Andreas Speer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), Leiden: E.J. Brill 2011, 641-71.

⁶ A Dionigi il Certosino è dedicato l'intero capitolo 9 del volume Ch. A. Bernard, *Il Dio dei mistici*, I. *Le vie dell'interiorità*, Edizioni San Paolo 1996. 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.

⁷ Ch. A. Bernard, *Teologia mistica*, Edizioni San Paolo 2005, p 99.

Afferma Leone XIII nella Lettera *Quo semper* che negli scritti del monaco “risplende sia una grande conoscenza dell’ascesi cristiana, sia una singolare preoccupazione di illustrare e difendere la fede. Agli altri meriti poi dell’autore religioso si aggiunge pure che, dal momento che conosceva benissimo la filosofia scolastica, ne trasse sapientemente motivo per dare conferma dei dogmi cattolici e per ravvivare in modo più deciso la pietà”⁸. Tre furono le “sorgenti di entusiasmo”⁹ del dottore estatico: in primo luogo la Scrittura, conosciuta nella versione della *Vulgata*, meditata con ampiezza e grande dovizia di particolari in 14 volumi, 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 famosissima vita di Cristo e modello di esegesi finalizzata alla meditazione e alla preghiera personale. Il Certosino per la sua opera monumentale 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*. Il terzo e ultimo entusiasmo 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), dedicandosi a un minuzioso e profondo commentario dell’opera integrale del *divinissimus Dionysius*.

Dionigi e Tommaso

Dionigi, il convertito menzionato negli *Atti degli Apostoli* (17,34), discepolo come generalmente si pensava di Paolo ed insieme profondo filosofo neoplatonico, ha rappresentato per il monaco

⁸ Leone XIII, Lettera *Quo semper*, in *Leonis XIII pontificis maximi Acta*, XVI, Roma 1897, pp. 87-88.

⁹ Secondo quanto affermato da Terence O’Reilly nella Introduzione alla traduzione inglese di alcuni degli scritti spirituali e del *De Contemplatione*.

certosino il *princeps theologorum*, capace di fornire un pensiero che prospetta una visione universale della realtà. Dionigi è soprattutto l'ispiratore e il primo modello dei sostenitori della possibilità di pensare teologicamente la *theosis* nella mistica cristiana¹⁰. Il certosino interpreterà anche le opere di Ruysbroeck (1293-1381) alla luce dell'Areopagita, ritenendolo "un altro Dionigi". Tutto il creato procede dall'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 parola 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 del dottore estatico 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 ed affettivo della teologia biblica, soprattutto della salmodia e dell'evangelo neotestamentario, come si concentra sulla figura di Gesù e sull'esperienza di Paolo. Le tradizioni monastiche di Cassiano e Giovanni Climaco danno un aspetto pratico e comunitario alle aspirazioni più sublimi dell'animo. La spiritualità della *devotio moderna*, dei fratelli della vita comune ed in particolare di Giovanni Ruysbroek (1293-1381) conferisce al linguaggio limpido e fervido del monaco un aspetto fortemente esistenziale, coinvolgente e comunicativo. Questo autore per il certosino è 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

¹⁰ Su questa dinamica quale viene eminentemente esemplificata nel caso di Dionigi l'Areopagita si veda il recentissimo contributo di Charles M. Stang, *Apophysis 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 Dionisyacum*, 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.

intuizioni di questo suo illustre connazionale. Il primato dell'esperienza sulla speculazione fu infatti uno dei portati costanti della speculazione del dottore estatico.

Una sintesi della teoria conoscitiva ed esperienziale della mistica di Dionigi si ha nella opera *De Contemplatione*. Riferendosi a questa 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."¹¹ 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 Grazia presente nella Chiesa può essere pienamente dispiegato 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 dalla 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.

¹¹ Ch. A. Bernard, *Teologia mistica*, cit., p 76.

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 puntualizzata di *Soprannaturale. Studio storico*¹². 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, Bouyer e Borella, con posizioni avanzate e in certi casi molto discutibili.

Di recente Bouyer¹³ 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 Marco 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

¹² Henri de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Opera omnia, vol. 11, Traduttore G. Benedetti, Collana Già e non ancora, Jaca Book 1978.

¹³ Louis Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice Vaticana 1998.

infatti San Paolo a sviluppare la riflessione sul mistero di Dio quale si è una volta per tutte rivelato in Cristo, parola definitiva di Dio¹⁴. S. Paolo sottolinea che il cristiano è 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 della 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 S. 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 l'eruditissimo monaco fu accompagnatore di Nicola Cusano nella visita ecclesiastica delle regioni della Mosa e del Reno. Il celebre vescovo e cardinale possiede sotto molti aspetti uno spirito affine a quello del certosino e manifesta come lui molti problemi intellettuali e morali, oltre che ecclesiastici, dell'Europa cristiana nella medesima epoca. La chiesa occidentale era appena uscita dalla crisi prodottasi con il papato avignonese e lo scisma. Molti fermenti percorrevano una cristianità inquieta e desiderosa di darsi una forma adatta ai tempi. Usi e tradizioni secolari, sia in campo religioso che nella vita civile, venivano messi sotto giudizio dalle esigenze di una razionalità filosofica ispirata al platonismo più che alla logica aristotelica e alle puntigliosità del diritto. Il desiderio di una costruzione attenta ed autocosciente della propria personalità spirituale, il sentimento della dignità morale soggettiva, l'esigenza di una visione riconciliata ed armoniosa del

¹⁴ Facciamo riferimento all'opera di Hansjürgen Verweyen, *Gottes Letzes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, trad. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana 2001. Questo testo costituisce una applicazione del metodo trascendentale che muove dall'immagine come costitutivo originario del reale, esemplificandolo in una analisi del vangelo di Giovanni ispirata dalla filosofia trascendentale di Fichte.

cosmo e della storia, il prevalere dell'affetto positivo e della concordia sulla disputa animosa, la liberazione da una cristianità puramente esteriore e nominale erano esigenze molto sentite.

Base fondamentale della rigenerazione spirituale dei singoli, della vita ecclesiastica e della società civile è la Scrittura. Essa va letta dapprima secondo il suo significato diretto ed immediato, quale storia autentica dove si rivela il trascendente. Una volta assicurata questa interpretazione, occorre approfondire anche il suo carattere morale. Ogni singolo accenno è rivolto all'esistenza personale del lettore e all'attualità della vita spirituale. Infatti " la Scrittura è come un abisso sconfinato ed 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 in infinito un numero 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.

L'esegeta monastico si avvicina 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. Dionigi nella maggior parte delle questioni resterà a lungo fedele all'insegnamento di Tommaso, nelle dottrine del quale egli ricevette a Colonia la sua formazione intellettuale. 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 Scoto, Alberto o Tommaso. Nelle sue ultime opere si nota tuttavia uno slittamento su posizioni più vicine a quelle di Alberto, anche per via della sempre maggiore immersione nella teologia mistica, con un sempre maggiore 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'Aquinate fu comunque il teologo preferito da Dionigi, che sottolineava il fatto che Tommaso fosse l'unico scolastico canonizzato¹⁵. Egli ne difese inoltre le posizioni in maniera anche animosa contro lo scotismo, tuttavia almeno su cinque punti il Certosino si dissocia dal suo insegnamento, su alcune questioni metafisiche e legate alla conoscenza e alla esperienza mistica, che, ironicamente, sono viste dai tomisti contemporanei come aspetti fondamentali del tomismo stesso. Questi sono in estrema sintesi i principali punti di divergenza:

¹⁵ Ovviamente al suo tempo: altri teologi scolastici furono canonizzati successivamente, come ad esempio Sant'Anselmo o Sant'Alberto Magno.

1. La negazione da parte di Dionigi della necessità del ricorso alla 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.

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 Salmeri¹⁶. Dionigi commenta i classici della tradizione monastica e filosofica del suo tempo: ne abbiamo un esempio dal modo in cui definisce la Provvidenza, incrociando le teorie di Tommaso e Boezio, in particolare commentando la prosa VI del libro IV

¹⁶ E' il contesto in cui la teologia non si vuole ancora astrarre dall'abbraccio della esperienza religiosa fontale. 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." Giovanni Salmeri, *Dialettica dell'eresia. Come la fede ha trasformato gli errori in verità* in Archivio di Filosofia, anno 79 (2011), n. 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.

ove 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 superlativo che ricorda l'Areopagita: «“Hæc in suæ simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit”. Hoc est : “Hæc”, id est ipsa mens divina, quæ est ipse simplicissimus et supersapientissimus Deus, “composita”, id est decora consistens seque ornatissime ac decentissime habens, secundum quod homines morigeratos dicimus moribus esse compositos, “in arce simplicitatis suæ”, id est in incomparabili, summa et supereminentissima sua simplicitate æternaliter permanens »¹⁷.

Il rapporto tra divino e umano sempre incluso nella cornice della Provvidenza trova la sua realizzazione nella Chiesa, in particolare nella celebrazione dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'eucaristia, e nell'etica del mistico corpo di Cristo. L'esistenza del singolo deve essere interpretata in base a questa visione dell'universo, in cui tutte le lotte e le angosce umane trovano la loro pacificazione ultima. Se l'animo umano non si rinchiude 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 ad 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. Il monaco, in questo suo diverso atteggiamento esegetico, sente il fascino della teologia delle scuole cittadine ed universitarie. Con la loro rigorosa problematica concettuale essa sembra voler completare il carattere emotivo ed immaginoso della lettura monastica dell'evangelo. Sulla scorta di Pietro Lombardo esse hanno tentato di fornire una visione coerente ed unitaria del dogma cristiano e di indicare quanto unisce il molteplice linguaggio delle Scritture in una serie di prospettive sistematiche. L'enciclopedico commento steso dal dottore estatico alle *Sententiae* di Pietro Lombardo ne è una ampia testimonianza. 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. Il monaco vuole affrontare anche questo aspetto più recente dell'evoluzione dottrinale della fede

¹⁷ *Enarrationes in libri V De Consolatione philosophiæ*, IV, art. XV, edizione di Tournai, 1896-1908, t. XXVI, p. 510 D'-511 A.

cristiana. 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 santificazione. 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*. Compiono tra gli altri come interlocutori privilegiati Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto, Riccardo di Mediavilla, Francesco Maironnes 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 sempre dinnanzi a sé i canoni di maestri anteriori come Ugo e Riccardo di San Vittore, che richiamano gli abissi insondabili del mistero divino ed il carattere eminentemente pratico ed affettivo del sapere teologico. L'infinita e fontale luce divina albeggia nella mente dei filosofi greci ed arabi, risplende del suo massimo fulgore terrestre nelle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, illumina in infinite rifrazioni gli scritti dei vescovi, dei monaci e dei dottori di ogni tempo. Occorre cercarla con pazienza diligente anche in una teologia che andrà sempre più mostrandosi come troppo dedita alla dispute astratte, mutate da peculiari opzioni filosofiche e giuridiche. Nella sua visione enciclopedica ed irenica della verità evangelica l'eruditissimo certosino sa esporla e discuterla secondo metodi diversi, sa accostarsi ad ogni suo baluginare, come pure nota le ombre che in una specifica visione a lui sembrano oscurarla. Ma ogni espositore conscio della sublime verità delle Scritture ha pure il diritto e il dovere di seguire ed aggiornare il Lombardo nel suo tentativo di imitare la vedova evangelica. Non devono essere tollerate tuttavia l'arroganza e la superbia di chi volesse frapporre la sua scienza meschina ed umbratile al vigore travolgente di una verità che richiede la trasformazione di se stessi e l'abbandono intellettuale ed affettivo ad una realtà sconfinata. Proprio per questo motivo, accanto alle Scritture, deve sempre essere posto quel Dionigi creduto discepolo di Paolo, che l'omonimo certosino definisce ancora una volta *doctor meus electissimus*. Il confronto accurato delle diverse interpretazioni del dogma deve pur sempre trasferirsi nell'esperienza della comunione diretta con il divino. Alla fine di ognuno dei quattro grandi commenti ai libri del Lombardo ogni affermazione dottrinale è trasformata in preghiera: 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, stretta tra la perfezione della natura

e la fragilità insuperabile della colpa; l'Incarnazione indica la via gratuita ed insieme impegnativa della Redenzione; i sacramenti ecclesiastici ottengono la comunione con il mistico corpo degli eletti. Soprattutto di grande intensità e lucidità appaiono, alla fine del terzo volume, le tredici invocazioni rivolte al Cristo, che sta al centro delle Scritture, della teologia e della vita spirituale.

Un interessante parallelo allo sforzo teologico enciclopedico del monaco certosino può essere considerata l'opera del francescano H. Herp (+1477). Anch'egli era preoccupato di fornire una visione complessiva dell'esperienza cristiana in uno schema neoplatonico. La luce e l'amore divini hanno una diffusione universale e solo una scelta negativa del singolo può sottrarsi alla benefica presenza di questa somma energia spirituale. Cicerone e Seneca forniscono all'animo che aspira alla giustizia i primi rudimenti della razionalità. Essa trova il suo compimento nell'esperienza viva dell'amore proposto dall'evangelo. La passione di Cristo è la massima scuola di giustizia per grazia e di rigenerazione interiore: l'intelligenza e la volontà vi sono completamente trasformate, l'immagine e la somiglianza divina vengono ricostituite e portate a compimento. Ne segue l'esercizio di tutte le virtù, dei doni e dei frutti dello Spirito, secondo l'insegnamento di Paolo e di Giovanni. I maestri tradizionali di questa via del compimento dell'umano, elevato al divino nell'abbassamento di questo, sono Dionigi l'Areopagita, Origene, Ambrogio, Agostino, Anselmo, Bernardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, Alessandro di Hales, Bonaventura e Tommaso d'Aquino.

Il Cantico dei cantici, interpretato secondo i canoni di questa scuola spirituale, è il criterio pratico di una esistenza trasformata dall'amore supremo, che conferisce ad ogni gesto la sua piena concretezza in un disegno universale di liberazione dal male. Accanto alla teologia delle scuole ed alle sue preoccupazioni concettuali va posta quella mistica, che individua il nucleo più profondo dell'evangelo e lo sviluppa a partire dall'intimità personale, dall'immedesimazione psicologica, dalla coerenza morale.

Leone XIII mostrò grande interesse per questo tipo di lettura del testo biblico, che unisce una precisione dottrinale di stampo tomistico a un elevato accento personale ed esistenziale. Nel 1896 inviò una sua lettera ai superiori dell'ordine certosino, che si accingeva ad una riedizione, per quanto non critica, dell'enorme lascito letterario del teologo un tempo celebre. Se ne voleva indicare l'attualità anche nelle nuove condizioni culturali ed operative del cristianesimo di fronte alla società europea moderna, che relegava le strutture ecclesiastiche ereditate dal passato in una preistoria ormai priva di futuro. Il *mysterium Christi* posto al centro delle Scritture non si esauriva

con la scomparsa di strutture culturali e sociali antiquate. Anzi, liberato da contaminazioni e compromessi, sarebbe potuto brillare ancora meglio nella sua natura spirituale ed interiore. La nuova pubblicazione delle opere di Dionigi avrebbe accompagnato le edizioni critiche di Tommaso, di Bonaventura e di altri teologi meno noti del passato, la cui voce poteva risuonare ancora una volta libera ed attuale.

La teologia del certosino fu conscia della crisi dei suoi tempi, che vedeva nella irreparabile frammentazione delle scuole di pensiero teologico la fine di una armonia che la seconda scolastica non poteva arginare, come notato da Turner nei suoi riferimenti a Dionigi. La sua teologia tuttavia a nostro avviso non fu reazionaria e avulsa dai suoi tempi, ma per vari versi fu anticipatrice di sviluppi ulteriori. Non possiamo soffermarci sulla sua intensa devozione mariana, che fu tuttavia fonte di ammirazione per un numero di influentissimi autori quali Giovanni Eudes, Alfonso de' Liguori, Francesco di Sales. Ci limitiamo ai suoi menzionati entusiasmi: la sua venerazione della 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 Salamanca, fino a sostituire le *Sentenze* del Lombardo con le opere dello stesso Tommaso nei corsi accademici. Da ultimo il suo interesse per l'Areopagita anticipa il neoplatonismo di Marsilio Ficino (1433-99), la cui elegante traduzione di alcune opere dionisiane fu stampate nel sedicesimo secolo insieme al commento di Dionigi il Certosino.

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.

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.

Dionysius Carthusianus, *Opera selecta, I, Prolegomena*, a cura di K. Emery Jr., Turnhout 1991 (*Corpus christianorum - Continuatio mediaevalis 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 della edizione critica di alcuni testi.

AA. VV. *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, prefazione del card. Carlo M. Martini; presentazione di mons. Jacques Martin, San Paolo 1986.

Letteratura secondaria

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

Ch. A. Bernard, *Il Dio dei mistici, I. Le vie dell'interiorità*, Edizioni San Paolo 1996.

Ch. A. Bernard, *Teologia mistica*, Edizioni San Paolo 2005.

E. Brouette, *Dyonisius der Kartäuser*, in *Theologische Realenzyklopädie*, IX, Berlino -New York 1982, 4-6.

K. Emery, 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.

K. Emery Jr., *Denys the Carthusian on the Cognition of Divine Attributes and the Principal Name of God: A propos the Unity of a Philosophical Experience*, in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia 30)*, hrsg. von Martin Pickavé (Berlin-New York: W. de Gruyter, 2003), pp. 454-83.

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. Kent Emery, Jr., Russell Friedman and Andreas Speer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), Leiden: E.J. Brill 2011, 641-71.

G. Gioia, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, Edizioni San Paolo 1994.

S. Podlech, *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser*, *Analecta Cartusiana*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 2002.

A. Stoelen, *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de spiritualité*, III, Parigi 1957, coll. 430-449.

K. Swenden, *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, XIV, Parigi 1960, coll. 256-260.

D. Turner, *The darkness of god, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999.

D. Wassermann, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, Univ. Salzburg, 1996 (*Analecta cartusiana* 133).