

## IL POSTO DI DIONIGI NEL PENSIERO DI P. CHARLES ANDRÉ BERNARD Ysabel de Andia

### Introduzione

Poiché l'opera di p. Bernard è centrata sulla teologia simbolica<sup>1</sup>, sulla teologia spirituale<sup>2</sup> e la teologia mistica<sup>3</sup>, è preponderante il posto di Dionigi Areopagita come punto di partenza della sua riflessione. Vorrei riprendere tre questioni: la triplice forma del discorso teologico, i simboli informali e la passività dell'esperienza mistica, sollevando ogni volta interrogativi nel confronto tra il pensiero di Dionigi e quello di p. Bernard.

### La triplice forma del discorso teologico

E' in gioco prima di tutto la concezione stessa della teologia e non soltanto della teologia mistica. P. Bernard vuole dimostrare che la teologia si è impoverita definendosi unicamente come teologia speculativa e separandosi dalla teologia simbolica e dalla teologia mistica. E a questo scopo, si appoggia su Dionigi e sulla tradizione dionisiana per portare come esempio «La triplice forma del discorso teologico dionisiano nel Medioevo»<sup>4</sup> e chiedersi le ragioni della sua scomparsa.

Per mostrare l'unità delle tre forme del discorso, fa corrispondere quelle tre forme ai tre movimenti dell'anima, circolare, rettilineo o elicoidale. La teologia simbolica corrisponde al movimento rettilineo, la teologia mistica al movimento circolare, la teologia discorsiva al movimento elicoidale. Giacché, dice, ciò «che chiamiamo metodo discorsivo o dialettico» è formato da «atti complessi e progressivi»<sup>5</sup>. Il discorso teologico si radica dunque nei movimenti dell'anima.

La prospettiva dionisiana è sopravvissuta nel Medioevo, grazie a Bonaventura e agli autori di una *teologia mistica* come Giovanni Gerson, Dionigi il Certosino e, più tardi, Massimiliano Sandaeus: «Oltre alla teologia simbolica e alla teologia propriamente detta, c'è una teologia mistica, dice Giovanni Gerson all'inizio della sua *Theologia mystica (Consideratio prima)*, questa frase, ripresa ugualmente da Dionigi il Certosino nella sua *Theologia mystica* e da Massimiliano Sandaeus nella sua *Pro mystica theologia clavis*, deriva da san Bonaventura»<sup>6</sup>.

Effettivamente è Bonaventura che ha definito la triplice forma del discorso teologico.

Due schemi si sovrappongono nell'*Itinerarium mentis in Deum*: uno integra la prospettiva agostiniana della via dell'interiorità e l'altro le prospettive dionisiane.

Nei primi due capitoli dell'*Itinerarium*, Bonaventura, seguendo Dionigi, mostra lo spazio della contemplazione del Creatore a partire dalle creature: «Tutte le creature di questo mondo sensibile conducono l'anima che contempla e gusta verso il Dio eterno, in quanto sono le ombre, gli echi e le rappresentazioni, le vestigia, le immagini e gli spettacoli posti davanti a noi di questo primo principio onnipotente, molto saggio e molto eccellente, di questa eterna origine, luce e pienezza, offerti per co-percepire Dio e dati da lui come segni; di quest'arte, dico, creatrice, esemplare e ordinatrice, affinché gli spiriti incolti e immersi nei sensi, dalle realtà sensibili che

---

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 98-120.

<sup>1</sup> Ch. A. Bernard, *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1979; trad. it. *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1984.

<sup>2</sup> *Id.*, *Traité de théologie spirituelle*, Parigi, Cerf, 1986; edizione italiana *Teologia spirituale* (nuova edizione interamente riveduta e ampliata dall'Autore), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

<sup>3</sup> *Id.*, *Le Dieu des mystiques : I. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Parigi 1993; trad. it. *Il Dio dei mistici: I. Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996; *Le Dieu des mystiques: II. La conformation au Christ*, Cerf, Parigi 1998; trad. it. *Il Dio dei mistici: II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000; *Le Dieu des mystiques: III. Mystique et action*, Cerf, Parigi 2000; *Il Dio dei mistici : III. Mistica e azione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

<sup>4</sup> *Id.*, "La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Age", in Y. de Andia (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Actes du Colloque International, Parigi 21-24 septembre 1994), Parigi, 1997, pp. 503-515 (d'ora in poi: "La triple forme"); *id.*, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum* 59, 1 (1978), 39-69 (d'ora in poi: "Les formes").

<sup>5</sup> "Les formes", 45.

<sup>6</sup> "La triple forme", p. 508.

vedono siano trasportate nel mondo intelligibile che non vedono, come mediante segni che conducono alle realtà significate»<sup>7</sup>.

Le realtà sensibili saranno segni del mondo intelligibile se la mente si scioglie dal sensibile e contempla Dio come l'artista che ha creato una tale bellezza. Nel capitolo 7, il *transitus* segna una rottura con i capitoli precedenti. «[Il Cristo] ha insegnato la scienza della verità secondo la triplice forma della teologia: simbolica (*symbolicae*), propria e mistica; di modo che con la simbolica ci serviamo rettamente delle realtà sensibili, con la teologia propriamente detta delle realtà intelligibili, con la mistica siamo rapiti verso i trapassi sopra-mentali»<sup>8</sup>. L'origine dell'espressione "triplice forma della teologia" è dunque bonaventuriana, per quanto l'idea sia già presente nella *Teologia mistica* di Dionigi (MT, III).

Questa concezione di una triplice forma del discorso teologico si è persa alla fine del medioevo e i secoli XVIII e XIX sono potuti apparire come il "crepuscolo dei mistici". Il Novecento con Jean Baruzi, Joseph Maréchal, Ambroise Gardeil, ha ritrovato l'interesse per la mistica. "A che punto siamo oggi?", si domanda p. Bernard: «E' chiaro che, se la terza forma della teologia, quella discorsiva, ha conosciuto uno sviluppo privilegiato, è giocoforza costatare che non è accaduto altrettanto per le due altre. Non c'era da aspettarsi, d'altronde, che la teologia di scuola dedicasse uno sviluppo notevole alla dottrina mistica: questa appartiene all'esperienza spirituale più che alla speculazione e spesso il suo processo viene appena intravisto. La teologia simbolica, da parte sua, ha avuto difficoltà a trovare il suo posto nello sviluppo della teologia. A partire dal momento in cui le grandi somme si sono sforzate di portare la riflessione al livello del sistema scientifico, la teologia simbolica è apparsa come un procedimento metaforico e non si è integrata più alla teologia scientifica. Viveva nondimeno, ma trovando rifugio nell'arte e nella liturgia. Tutt'al più alimentava la devozione»<sup>9</sup>.

Il rinnovamento teologico e liturgico in Francia, con Dom Guéranger (1805-1875), e in Germania, con Dom Pius Parsch (1884-1954), ha ridato il suo posto al problema simbolico. Altrettanto il rinnovamento patristico: così p. Henri de Lubac, attraverso delle introduzioni ai commentari di Origene e nella sua opera *Esegesi medievale*, ha sottolineato con forza la grande importanza che riveste l'interpretazione simbolica della Scrittura. Non bisogna, conclude p. Bernard, che la constatazione della scomparsa della triplice forma del discorso teologico nel mondo moderno sia il semplice rimpianto di un'armonia scomparsa, bisogna affermare invece che il discorso speculativo su Dio deve integrare le altre due dimensioni, simbolica e mistica<sup>10</sup>.

## I simboli informali

P. Bernard ha trattato varie volte la questione della "teologia simbolica", ma vorrei fermarmi soprattutto sul suo articolo "Symboles informels et théologie négative" ove "si propone di illuminare la correlazione fra la teologia negativa e i simboli informali cui ricorre il mistico"<sup>11</sup>.

Egli usa il termine "informale" piuttosto che "negativo", per definire insieme certi simboli e "l'esperienza mistica informale" che si esprime nel simbolo della Tenebra. L'accento è messo su "l'esperienza mistica" che diviene il centro dell'interesse e il criterio di autenticità di una mistica.

*L'esperienza della tenebra.* E' la mistica femminile che si esprime in termini simbolici più che in termini speculativi; perciò Bernard, per illustrare "l'esperienza mistica" della Tenebra, cita Angela da Foligno. Nel testo del *Memoriale*, questa distingue tre modi della visione divina, la "*visio Dei in tenebra*", "*cum tenebra*" e "*cum tanta tenebra*": una, "nella tenebra", è la percezione nuda della divinità; un'altra, "con tenebra", accompagna considerazioni particolari come quella dell'umanità di

<sup>7</sup> *Itinerarium* II, 11; citato in DM I, p. 261; p. 323 fr.

<sup>8</sup> *Itinerarium* I, 7; citato in *La triple forme*, 509, e in DM I, p. 262; p. 324 fr.

<sup>9</sup> "*La triple forme*", p. 507.

<sup>10</sup> Cfr. "*La triple forme*", p. 514.

<sup>11</sup> Ch. A. Bernard, "Symboles informels et théologie négative", *Studies in Spirituality* 7 (1997), 145-162; qui 146 (d'ora in poi: "Symboles informels").

Cristo; una terza infine, “con grande tenebra”, si riavvicina alla prima, ma vi si possono percepire, come nel mistero trinitario, alcune distinzioni<sup>12</sup>.

- La visione di Dio “*in tenebra*” è la visione di ciò che non può essere pensato o compreso: «Lo vidi in una tenebra, e questo precisamente perché [*et ideo in tenebra quia*] è un bene più grande di ciò che può essere pensato o compreso, e tutto quello che può essere pensato o compreso non lo attinge né si avvicina ad esso»<sup>13</sup>.

S’impone l’evocazione del testo di sant’Anselmo ripreso da san Bonaventura. Ma Anselmo considera maggiormente la mente che pensa: “*id quo nihil maius cogitari potest*”, mentre i mistici francescani, Angela da Foligno o Bonaventura, considerano maggiormente l’aspetto oggettivo: Dio come Bene. E’ questo Dio come Bontà intrinseca che i mistici raggiungono: «*in illo Bono quod videtur in tenebra*»<sup>14</sup>. «E allora fu data alla mia anima una fede molto certa, una speranza assicurata e fermissima, una sicurezza continua in [*de*] Dio che mi tolse ogni timore. E *in quel Bene, visto nella tenebra*, mi raccolsi interamente e divenni così sicura di Dio che non posso più dubitare di lui né del suo possesso certissimo. E *in quel Bene così sovraefficace, il quale è visto nella tenebra*, la mia fermissima speranza è ora raccolta e assicurata»<sup>15</sup>.

Angela da Foligno nota che questa visione di Dio nella tenebra elimina ogni ricordo dell’umanità di Cristo: «Quando sono in quella tenebra, non mi ricordo più dell’umanità del Dio-uomo o di cosa alcuna che abbia forma»<sup>16</sup>. Si può concluderne che la visione *in tenebra* riguarda Dio come tale.

- La visione *cum tenebra* o *cum tanta tenebra* è la visione di ciò che è “compreso” con grande tenebra: «L’anima non può pensare che quel bene possa allontanarsi da lei né lei allontanarsi da lui, né che esso debba allontanarsi in seguito, ma si diletta in quel bene totale [...]. La mia esperienza non riposa ora in alcun bene esprimibile o pensabile, ma in un bene segreto, molto sicuro e chiuso, che comprendo con grande tenebra [*cum tanta tenebra*]»<sup>17</sup>.

Angela contrappone la visione della tenebra del Bene molto sicuro e segreto a quella in cui qualcos’altro si offre allo sguardo: «Per questo vedo con tenebra [*cum tenebra*] che esso trascende ogni altro bene e tutto o qualunque altra cosa è tenebra; e dovunque l’anima o il cuore possa estendersi, è meno di questo Bene. [...] Tutto ciò è minore di quel Bene segretissimo, perché quel Bene che vedo *con tenebra* è tutto; tutte le altre realtà sono non sono che delle parti»<sup>18</sup>.

La visione “con grande tenebra” accompagna la visione trinitaria: «In quella Trinità che vedo con grande tenebra, mi sembra che sono e riposo nel suo mezzo »<sup>19</sup>.

*Il punto e il centro*. Vi sono altri simboli complementari a quello della Tenebra, così in Giuliana di Norwich i simboli del punto e del centro, che significano la piccolezza e l’infinito. Il punto può essere il mondo, dice Giuliana nel *Libro delle rivelazioni*: «Allora mi mostrò, giacente sul palmo della sua mano, una piccola cosa, grande come una nocciola e, per quanto ho capito, tonda come una pallina. Io l’osservai e pensai: Che cos’è dunque?; Mi fu risposto, sulle generali: E’ tutto ciò che è creato».<sup>20</sup>

Questa visione del mondo come biglia è simile a quella di san Benedetto<sup>21</sup> che ha visto il mondo come un granello di polvere in un raggio di sole.

<sup>12</sup> "Symboles informels", 151.

<sup>13</sup> *Memoriale*, 354, 11-13; citato in DM II, p. 155; p. 203 fr.

<sup>14</sup> *Memoriale*, 354, 15.

<sup>15</sup> *Memoriale*, 354, 13 – 356, 18; citato in DM II, p. 156; p. 204 fr. Se non altrimenti indicato, tutti i corsivi nelle citazioni sono dell’Autrice del presente articolo (ndc).

<sup>16</sup> *Memoriale*, 362, 89; citato *ibid*.

<sup>17</sup> *Memoriale*, 356, 32 – 356, 36-38; citato in DM II p. 158; p. 206 fr.

<sup>18</sup> *Memoriale*, 358, 40-43; 48-49; citato *ibid*.

<sup>19</sup> *Memoriale*, 360, 80; citato in "La triple forme", p. 151 e in DM II, p. 159; p. 207 fr.

<sup>20</sup> Giuliana di Norwich, *A Book of Showings*, Toronto 1978, II, 299, 9-16; citato secondo la traduzione di R. Maisonneuve (Julienne de Norwich, *Le Livre des révélations*, Cerf, Parigi 1992) in DM II, p. 197; pp. 259-260 fr.

<sup>21</sup> Gregorio Magno, *Dialoghi*, vol. II, SCh 260, Cerf, Parigi 1979, pp. 237; il testo della visione è citato in DM III, p. 166; p. 213 fr.

Ma Dio stesso è visto come un punto: «E poi, vidi Dio in un punto. Lo vidi anche nel mio intelletto. Grazie a questa visione ebbi la percezione che egli è in tutte le cose. Osservai con grande attenzione. Vidi e capii che egli è colui che fa tutto»<sup>22</sup>.

Il centro non rimanda solo alla sorgente di ogni irradiazione ontologica e vitale, già presente in Dionigi, esso aggiunge ad ogni cosa l'immanenza divina: Dio è in tutto perché fa tutto.

*Il raggio* - Il simbolo dionisiano del "raggio di tenebra" diventa, in Dionigi il Certosino, il raggio di luce che Dio tiene nelle sue mani: «Dio, avendo nelle mani la luce della contemplazione illuminativi [*theoriae*] e il raggio della visione mistica, secondo il suo beneplacito, ora le apre per spandere [la sua luce], ora le chiude per nasconderla allo spirito [già] purificato. Così questa luce così bella, secondo la volontà di Dio che dispone, resta nascosta o si manifesta, illuminando a volte più abbondantemente, a volte meno. [...]. In verità, esso [lo spirito] viene all'improvviso illuminato e infiammato con tanta forza da soccombere totalmente e perdere le forze e i sensi corporali. Allora lo spirito, introdotto nel segreto della luce increata, è immerso nell'abisso della luce infinita; si perde portato via nell'Oceano dell'eterna felicità, consumato dal fuoco di un amore immenso, e che va errando sicuro nell'immensità senza fine e insuperabile di una solitudine vasta e senza rilievi; va errando, felice, fuori dei sentieri conosciuti, perduto a se stesso, non sapendo dove [va] né come»<sup>23</sup>.

La successione della luce e della tenebra dipende solo dalla volontà di Dio, pertanto, commenta p. Bernard, «la contrapposizione fra mistica della luce e mistica notturna non ha alcun fondamento. E' vero che si fa confusione tra il simbolo della notte sviluppato da Giovanni della Croce e quello della tenebra [...]. Infine i simboli informali si completano l'un l'altro. Per supplire all'insufficienza del linguaggio nell'esprimere la pienezza dell'esperienza luminosa, Dionigi il Certosino, come già Angela da Foligno, offre una serie di simboli informali: luce, abisso, oceano, fuoco, solitudine, erranza dello spirito nell'ignoranza, fuori dai sentieri conosciuti»<sup>24</sup>.

*L'assenza di modo*. Per i mistici speculativi, vi è necessariamente corrispondenza fra il mistero divino considerato oggettivamente e la sua percezione mistica. Così Ruusbroec concepisce l'essenza divina senza modo; una percezione mistica di tale essenza sarà dunque ugualmente senza modo: «Quella luce semplice dell'essenza [divina] è senza fondo, senza misura e senza modo; essa avvolge l'unità delle Persone divine e l'unità dell'anima e di tutte le facoltà nell'anima, in modo che quella luce semplice avvolge e inonda la tendenza fondamentale naturale e l'inesere fruitivo di Dio e di tutti coloro che egli ha unito a sé in questa luce [...]. In quella luce senza modo ogni atto di Dio e delle creature cessa»<sup>25</sup>.

L'assenza di modo che caratterizza la realtà divina e la mette fuori dalla portata della comprensione di qualunque creatura implica, perché Dio sia percepito, un'operazione spirituale anch'essa senza modo.

Anche Giovanni della Croce, nella poesia dal titolo evocatore: *Entra, ma non seppi dove. E restai senza sapere, Trascendendo ogni scienza*, rimane nella nescienza divina:

*«E se volete saperlo  
Questa suprema scienza consiste  
In un sublime sentire  
Della divina Essenza;  
Ed è opera della sua Bontà  
Che si rimanga senza comprendere*

---

<sup>22</sup> Giuliana di Norwich, *Le livre des révélations*, II, 336, 6-9; citato in "La triple forme", p. 152 e in DM II p. 197; p. 260 fr.

<sup>23</sup> Dionigi il Certosino, *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. XVI, *Opera omnia*, t. XLI, p. 115-116, Tournai, 1912; citato in "Symboles informels", 152 e in DM II, pp. 201-202; p. 264 fr.

<sup>24</sup> "Symboles informels", 153.

<sup>25</sup> Ruusbroec il Mirabile, *Le livre du Royaume*, in *Werken*, t. I, 71; tr., t. II, p. 156; citato in "Symboles informels", 154.

*Trascendendo ogni scienza»<sup>26</sup>.*

Ci si può chiedere se, per Ruusbroec, ma più particolarmente per Maestro Eckhart, la dottrina mistica presupponga prospettive teologiche o se queste ultime scaturiscano da una esperienza. La risposta si sdoppia. Se si può ammettere che nei mistici privi di una formazione dottrinale sistematica, l'esperienza sia prioritaria, non ne consegue che essi ignorino le espressioni e le problematiche speculative.

Dom Jean-Baptiste Porion scrive a proposito di Hadewijch di Anversa: «La mistica tedesca non è venuta fuori [...] da uno sviluppo teorico spinto all'estremo da teologi troppo innamorati di dialettica, ma da uno sforzo per integrare nella teologia le esperienze spirituali degli ambienti popolari, in particolare degli ambienti femminili».<sup>27</sup>

*Il superlativo.* L'esperienza della trascendenza è tradotta, in Dionigi Areopagita<sup>28</sup> ora col superlativo – attraverso il prefisso *hyper*, come *hypertheos*, "Sovra-Deità" (MT, 999) o con le espressioni "per quanto è possibile", "per quanto è permesso" – ora con espressioni negative: "indicibile", "invisibile", "inconcepibile", ecc.

Anche Angelo Silesio parla di "Sovra-Deità":

«La Sovra-Deità.  
Ciò che si è detto di Dio non mi basta ancora.  
La Sovra-Deità è la mia vita e la mia luce»<sup>29</sup>,

ma anche di "Sovra-nulla": «La Deità è un Nulla, un Sovra-nulla» (I, 111). Egli situa la negazione al termine di un processo noetico che cerca di riflettere un'esperienza mistica. Tema del deserto, ma anche del Nulla.

«Bisogna perfino andare oltre Dio.  
Dov'è il mio soggiorno? Dove tu e io non siamo.  
Dov'è il fine ultimo al quale devo tendere?  
Là dove non se ne trova. Dove devo dunque andare?  
Devo salire ancora più alto di Dio, in un deserto».

E lo stesso Silesio commenta: «Cioè al di là di tutto quello che si conosce di Dio o che si può pensare di lui, secondo la contemplazione negativa, riguardo alla quale vedere i mistici»<sup>30</sup>.

*Il silenzio.* L'exasperazione del linguaggio negativo porta a chiedersi se ciò corrisponda a un'esperienza mistica o se sia un gioco dialettico senza fine. «Con il tema del silenzio, dice p. Bernard, eccoci di fronte ai simboli informali sui quali dobbiamo ora fermarci in quanto s'impongono irresistibilmente ai mistici: per esprimere l'aldilà della nozione di Dio, Angelo Silesio aveva evocato il "deserto"; Dionigi Areopagita considera il silenzio come segreto iniziatore; quanto al testo sopra citato di Dionigi il Certosino, parlerà di luce, di fiamma, d'immersione nell'abisso, di oceano, immensità, erranza, solitudine»<sup>31</sup>.

Ma esistono diversi silenzi.

---

<sup>26</sup> Giovanni della Croce, *Poema. Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione*, in *Obras completas*, BAC, Madrid 1982, pp. 35-36; citato in "Symboles informels", 154.

<sup>27</sup> J. B. Porion, *Hadewijch d'Anvers*, Parigi 1954, p. 20, nota 200; citato in "Symboles informels", 155 e in DM II, pp. 425; pp. 558-559 fr.

<sup>28</sup> Cfr. Piero Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1967, pp. 34-77 e 111-132. Secondo Scazzoso il tono superlativo del discorso dionisiano lascia a volte trapelare l'emozione contenuta del vero mistico; avviene così con l'espressione: "la Tenebra più che luminosa del silenzio, segreto iniziatore" (MT); citato in "Symboles informels", 156.

<sup>29</sup> Angelo Silesio, *Pellegrino cherubico*, I, 15; citato in "Symboles informels", 158 e in DM I, p. 545; p. 679 fr.

<sup>30</sup> "Symboles informels", 158; citato anche in DM I, p. 544; p. 679 fr.

<sup>31</sup> "Symboles informels", 159.

In Dionigi, il silenzio della cessazione di parole all'ingresso nella Tenebra: «Più ci leviamo verso l'alto, più le parole si rarefanno a misura della mia visione d'insieme delle realtà intelligibili. Così ora, penetrando nella tenebra che trascende l'intelletto, troveremo non la concisione delle parole, ma l'assenza di parole e di pensieri [...]. Compiuta per intero l'ascesa, il discorso si fa silenzio per una totale unione a colui che è inesprimibile»<sup>32</sup>.

In Giovanni della Croce, il silenzio della generazione del Verbo da parte del Padre: «Il Padre non ha detto se non una sola parola, cioè suo Figlio, e in un silenzio eterno, continua a dirla; è nel silenzio che essa si fa udire nell'anima»<sup>33</sup>.

In Elisabetta della Trinità, il "silenzio interiore" dell'anima abitata dalla Trinità: «La mia Regola mi dice: la vostra forza sarà nel silenzio. Conservare la propria forza per il Signore, è fare l'unità in tutto il proprio essere col silenzio interiore; è raccogliere tutte le proprie facoltà per occuparle nel solo esercizio dell'amore; è avere l'occhio semplice che permette alla luce di Dio di illuminarci»<sup>34</sup>.

Concludendo, potremmo dire che Dionigi ha preso coscienza di questo dato fondamentale, ossia il rapporto fra "i simboli informali e la teologia negativa", che si ritrova tanto presso i mistici speculativi, come Bonaventura e Angelo Silesio, i quali hanno sfruttato il retaggio dionisiano, quanto presso mistici non speculativi, come Angela da Foligno.

### La teologia mistica

Nel primo capitolo della sua *Teologia spirituale*<sup>35</sup>, Charles André Bernard offre tre definizioni della teologia mistica:

- quella di Dionigi Areopagita nella sua esortazione a Timoteo all'inizio della *Teologia mistica*: «Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra»<sup>36</sup>;

- quella di Dionigi il Certosino, che definisce la mistica in rapporto alle altre due teologie, concettuale e simbolica: «La terza è una teologia più sublime, la mistica, in cui si tratta di Dio in quanto, per negazione di tutti gli esseri e per un amore di carità deifica, amore sopra-mentale, infiammato, sperimentale e ardentissimo, è riconosciuto in una tenebra sopra-luminosa, per mezzo di un'elevazione dello spirito al di là di tutto il creato e di un'unione estatica, immediata e certissima con il Dio altissimo»<sup>37</sup>.

- quella di san Giovanni della Croce nel *Cantico spirituale*: una prima volta nel commento alla strofa 39<sup>38</sup>: «La contemplazione è oscura; perciò con un altro nome viene chiamata *teologia mistica* che vuol dire scienza nascosta e segreta di Dio [...]. *Alcuni spirituali* chiamano ciò un *comprendere senza comprendere*»<sup>39</sup>;

<sup>32</sup> Dionigi Aeropagita, MT, 1033 B-C; citato *ibid.* Tutte le citazioni di Dionigi Aeropagita si riferiscono a PG 3 (ndc).

<sup>33</sup> Giovanni della Croce, *Parole di luce e di amore*, n. 99, in *Obras completas*, BAC, Madrid 1982, p. 50; citato in "Symboles informels", 160.

<sup>34</sup> Élisabeth de la Trinité, *Dernière Retraite*, 2<sup>e</sup> jour, in *Souvenirs*, Digione 1911, p. 271; citato in "Symboles informels", 159-160.

<sup>35</sup> Tspir, p. 30; *Traité*, p. 27.

<sup>36</sup> Dionigi Aeropagita, MT, 997 B - 1000 A; citato in Tspir, p. 178; *Traité*, p. 166.

<sup>37</sup> Dionigi il Certosino, *De contemplatione*, I, 26; citato in "Symboles informels", 152 e DM I, pp. 330-331; pp. 410-411 fr.

<sup>38</sup> Quando, nella *Teologia spirituale* p. Bernard cita la definizione sanjuanista indica solo il numero della strofa: 39. La stessa definizione si trova infatti sia nel *Cantico spirituale* A, str. 39, 9 che nel *Cantico spirituale* B, str. 39, 12. Il fatto di non citare il paragrafo gli permetteva, in un'opera di carattere generale, di non entrare nel merito delle due redazioni di quest'opera. A tale proposito ci sembra utile sottolineare che p. Bernard si è sempre servito della versione A del *Cantico spirituale* nell'edizione di Lucien-Marie de S. Joseph (*Les œuvres spirituelles du bienheureux père Jean de la Croix*, Desclée de Brouwer, Bruges 1949) e che nel primo volume del *Dio dei mistici* ha dedicato alcune pagine a

una seconda volta in CB, 27, 5 (CA 18,3): «La scienza saporosa insegnata all'anima è la *teologia mistica*, o conoscenza segreta di Dio a cui gli *autori spirituali* danno il nome di contemplazione»<sup>40</sup>.

Nella sua riflessione sulla teologia mistica<sup>41</sup>, p. Bernard metterà a confronto Dionigi Areopagita e Giovanni della Croce tanto a proposito della teologia negativa quanto della passività dell'esperienza mistica<sup>42</sup>.

### *La teologia negativa*

Nel capitolo sesto della *Teologia spirituale* intitolato “Lo spirito e i sensi”, p. Bernard definisce di nuovo la teologia apofatica di Dionigi<sup>43</sup> e la confronta con la dottrina di Giovanni della Croce sull'inconoscenza nella contemplazione. Tale inconoscenza si ritrova, in Giovanni della Croce, nel terzo segno che indica il passaggio alla contemplazione: «[Per Giovanni della Croce<sup>44</sup>] il terzo segno e il più certo è: se l'anima trovi soddisfazione a starsene sola con attenzione amorosa in Dio, senza considerazione particolare [...]; se goda invece di rimanere nell'attenzione e conoscenza generale amorosa di cui ho parlato, facendo a meno di ogni conoscenza particolare e rinunciando a comprendere l'oggetto»<sup>45</sup>. Leggendo tali testi, conclude p. Bernard, sembra chiaro “che la conoscenza mistica si distingue appunto *per la sua radicalità negativa*: bisogna rinunciare ad ogni conoscenza chiara e particolare per giungere Dio che è al di sopra di tutto. Notiamo, però, che la fase di negatività non è mai perfetta: sempre rinascono nella coscienza simboli e concetti che lo spirito deve negare per protendersi verso l'Assoluto il quale si rende presente alla coscienza quale 'raggio di tenebra'. L'esperienza mistica è quindi un continuo superare<sup>46</sup> le conoscenze e gli affetti desideri particolari; non è una mai il fissarsi su un 'nulla'»<sup>47</sup>.

Con l'espressione “teologia negativa” o apofatica, «si intende il fatto che la nostra conoscenza di Dio viene espressa con *maggior* esattezza quando si serve di parole che significano negazioni (infinito, incomprendibile, ecc.) che quando si serve di affermazioni: Dio è buono, giusto, ecc. San Tommaso diceva che di Dio, si conosce di più *ciò che non è* che *ciò che è*. Questa dottrina era perfettamente espressa da Dionigi Areopagita (*EH* II, 140 D – 141 A)»<sup>48</sup>. Tuttavia, dice p. Bernard, «*questo problema incide poco sulla vita spirituale*. [...] nella vita spirituale nominare Dio per mezzo di affermazioni, seppure inadeguate, è molto più importante, per suscitare l'amore e condurre all'unione, che non l'insistenza sulla teologia apofatica»<sup>49</sup>.

---

fornire una giustificazione critica di questa sua scelta (cfr. DM I, pp. 389-393; pp. 484-489 fr). Come è noto, la versione A corrisponde al più antico manoscritto – autografo - detto di Sanlúcar, datato 1584, che comprendeva 39 strofe. Il *Cantico spirituale* B, in cui l'ordine delle strofe risulta profondamente cambiato a partire dalla 16 (“completamente stravolto”), comprende invece 40 strofe, in quanto la strofa aggiunta in un secondo tempo dal Santo e numerata 10a riceve il numero 11. Tuttavia, dato che nell'edizione di p. Lucien-Marie la strofa 10a è stata numerata come 11, il numero complessivo delle strofe arriva a 40. Si spiega così che, anche nel caso specifico, quando per la definizione della teologia mistica p. Bernard indica la strofa 39, sta sempre citando il *Cantico spirituale* A (ndc).

<sup>39</sup> L'espressione «comprendere senza comprendere», «*entender sin entender*», non si incontra nei *Nomi divini* di Dionigi Areopagita; mentre nella *Teologia mistica* (1001 A) si trova rovesciata: «grazie a tale inconoscenza, conoscendo oltre ogni intelligenza».

<sup>40</sup> Cfr. Y. de Andia, “Saint Jean de la Croix et la théologie mystique de saint Denys l'Aréopagite”, in *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Parigi, 2006, pp. 257-297.

<sup>41</sup> TM, p. 54; p. 71 fr.

<sup>42</sup> TM, p. 168; p. 215 fr.

<sup>43</sup> Tspir, pp. 177-181; *Traité*, p. 165-169.

<sup>44</sup> San Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo* II, 13, 14.

<sup>45</sup> Tspir, p. 178; *Traité*, p. 166.

<sup>46</sup> Allusione alla *lettera ai Filippesi* (Fil 3,13-14) e all'epetasi in Gregorio di Nissa.

<sup>47</sup> Tspir, p. 178; *Traité*, p. 166. Corsivo nell'originale.

<sup>48</sup> Citato in Tspir, p. 179; *Traité*, p. 167.

<sup>49</sup> Tspir, p. 180-181; *Traité*, pp. 168-169. Corsivo nell'originale.

## La passività

Il posto della "mistica"<sup>50</sup> nella vita spirituale consiste nel suo carattere passivo<sup>51</sup>: «Da una parte la vita spirituale richiede uno sforzo ascetico volontario; dall'altra assume, in certi casi, un *carattere passivo*, in quanto la conoscenza mistica appare come una iniziativa di Dio che svela il proprio mistero, pur nell'oscurità di una conoscenza inadeguata alla sua trascendenza»<sup>52</sup>.

L'espressione "*pati divina*", patire le cose divine, si trova in Dionigi per caratterizzare la scienza del suo maestro Ieroteo che «non soltanto conosceva, ma pativa le cose divine», *patheîn ta theia* (DN, 648 B)<sup>53</sup>, e il commento di questa frase dionisiana si incontra in tutti i grandi autori da Tommaso d'Aquino<sup>54</sup> a Giovanni della Croce.

Proprio a proposito dell'orazione mistica nella tradizione carmelitana e della sua passività, p. Bernard cita di nuovo Dionigi: «La prima caratteristica dell'orazione mistica è percepita in modo chiarissimo nell'orazione di quiete (*Quinte Mansioni*). Dal punto di vista psicologico, il cambiamento più notevole nel modo di pregare riguarda l'atteggiamento della volontà. Mentre, prima, questa sceglieva il punto di applicazione dell'orazione e produceva atti distinti dell'intelligenza, della memoria e dell'amore, ora si sente passiva: la mente si applica al mistero di Dio o a uno dei suoi aspetti non più per scelta, ma sotto la mozione della grazia. Da attiva diventa passiva, secondo la parola di Dionigi Areopagita: '*Non discendo tantum, verum etiam divina patiando*' (*De divinis nominibus*, c. 2; PG 3,648). L'espressione '*patiens divina*' è giunta ben presto a caratterizzare l'orazione mistica. L'aspetto della passività e di un intervento di Dio, dall'interno, rappresenta infatti una costante dell'esperienza contemplativa. [...] La conseguenza immediata di questa passività che produce un raccoglimento profondo (preceduto talvolta da un raccoglimento semplice) è la ripugnanza e spesso *l'impossibilità di produrre atti distinti*<sup>55</sup> durante la preghiera stessa, per cui l'anima può avere l'impressione di non pregare più. Rimane però una *coscienza finissima di una certa presenza attiva di Dio, anche durante la notte mistica dei sensi e dello spirito*»<sup>56</sup>.

Per comprendere questa passività, aggiunge Bernard, bisogna considerare tre cose: il duplice livello costituito dall'"apice della mente" mosso dallo Spirito Santo e dall'intelletto discorsivo; il fatto che «*La passività non è assenza di operazioni mentali*<sup>57</sup>, ma significa piuttosto che l'iniziativa appartiene a Dio»; e infine che «*L'esperienza della passività aiuta ad acquistare il senso della gratuità dell'amore di Dio*».

Ora, è in questa parte intimissima di sé, in cui nulla sente, nulla vede e nulla comprende, che l'anima, dice Teresa d'Avila nelle *Settime Mansioni*, sperimenta la presenza delle Persone della Trinità che abitano in lei: «Lo stupore dell'anima va ogni giorno più aumentando; perché le pare che le tre divine Persone non l'abbandonino più. Le vede risiedere nel suo interno, nella maniera già detta, e sente la loro divina compagnia nella parte più intima parte di se stessa, come in un abisso molto profondo che, per difetto di scienza, non sa ben definire»<sup>58</sup>.

Analogamente a Teresa d'Avila, è "*cum tanta tenebra*" che Angela da Foligno sente la Trinità dimorare in lei: «E allora fu data alla mia anima una fede molto certa, una speranza assicurata e fermissima, una sicurezza continua in [*de*] Dio che mi tolse ogni timore. E, in quel Bene visto nella

<sup>50</sup> Bibliografia su "mistica" in Tspir, pp. 30-32; *Traité*, p. 29; nota sul "problema mistico" in TM, p. 52; pp. 66-67 fr.

<sup>51</sup> Ch. A. Bernard insiste nuovamente sul carattere passivo dell'esperienza mistica in *Traité*, p. 54; Tspir, p. 57. Cfr. anche Ch. A. Bernard, "Attività e passività nella vita spirituale", in *L'antropologia dei maestri spirituali (Atti del Simposio dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 28 aprile-1 maggio 1989)*, Ed. Paoline, Milano, 1991, pp. 351-365.

<sup>52</sup> Tspir, p. 30; *Traité*, p. 28.

<sup>53</sup> Cfr. Y. de Andia, "Pâtir les choses divines", in *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, p. 17-35. Ch. A. Bernard tratta questo tema in DM I, p. 163-166; pp. 201-205 fr. Corsivo nell'originale.

<sup>54</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae. Cfr. Tspir, p. 453; *Traité*, pp. 420-421.

<sup>55</sup> In corsivo nell'originale.

<sup>56</sup> Tspir, pp. 453-454; *Traité*, pp. 420-421.

<sup>57</sup> In corsivo nell'originale.

<sup>58</sup> Teresa d'Avila, *Mansioni*, VII, I, 6-7; citato in Tspir, p. 455; *Traité*, p. 422.



tenebra, mi raccolsi interamente e divenni così sicura di Dio che non posso più dubitare di lui né del suo possesso certissimo»<sup>59</sup>.

### La dottrina mistica di Dionigi

P. Bernard ha poi consacrato a Dionigi Areopagita un capitolo del primo volume del *Dio dei mistici* significativamente intitolato "Una dottrina mistica"<sup>60</sup>, riconoscendogli un posto decisivo nella mistica proprio in quanto artefice di una dottrina. Con il suo opuscolo intitolato *Teologia mistica*, Dionigi ha infatti composto "un saggio teologico magistrale cui va riconosciuto di aver trasmesso alle generazioni successive, e fino ai giorni nostri, le formule decisive che situano l'esperienza mistica nell'insieme delle discipline teologiche"<sup>61</sup>. Il suo apporto consiste nell'aver «lanciato la formula decisiva: *De theologia mystica*. Egli le conferiva in questo modo diritto di cittadinanza accanto alla teologia speculativa concettuale e alla teologia simbolica»<sup>62</sup>.

A differenza dei *Nomi divini*, spiegazione degli attributi divini (*anaptyxis*), la *Teologia mistica* considera Dio nella sua pura trascendenza: «colui che trascende ogni essere e ogni conoscenza» (MT, 997 B), e per dirla si appoggia su una teologia negativa radicale. Il simbolo centrale consiste nella tenebra che è la «luce inaccessibile» secondo 1Tm 6,16 citato nella *Lettera V* (1065 B).

Nel confrontare Plotino e Dionigi, p. Bernard caratterizza il processo mistico mediante due aspetti: passività e interiorizzazione. La passività è quella del «*patis divina*» di Ieroteo, mentre per quanto riguarda l'interiorizzazione: «Dionigi entra solo molto difficilmente in questa prospettiva plotiniana»<sup>63</sup>, salvo che nel movimento circolare (cfr. DN, 705 A). Ma c'è un altro aspetto proprio di ogni mistica: è l'amore. Ora, poiché secondo il nostro<sup>64</sup>, la preoccupazione principale di Dionigi è quella di "giustificare il simbolismo dell'amore" presente in particolare nel *Cantico dei cantici*, egli si ferma a lungo sulle nozioni di *érōs* e *agápē*; termini che, come ricorda lo stesso Dionigi, «i teologi [gli autori sacri] considerano sinonimi»<sup>65</sup>. Il motivo per il quale la nozione di *érōs*, ovvero di desiderio, sembra impossibile da attribuire a Dio "è dovuto allo strano pregiudizio degli individui grossolani" (DN 709 B), i quali non sanno elevarsi al di sopra del senso letterale e sono chiusi in una nozione di amore parziale o degradata. Al contrario, "quanti hanno conosciuto il vero amore di Dio non esitano e, trattandosi di uno slancio personale, parlano tanto di desiderio quanto di carità"<sup>66</sup>. Ora, conclude p. Bernard, poiché l'amore, come dice Dionigi, «è estatico; [ovvero] non permette a coloro che si amano di appartenere a se stessi» (DN, 712 A), anche nel caso dell'amore di Dio per l'uomo, non si dovrà esitare a parlare di desiderio: "Bisogna osare dire, in verità, che la causa di tutto [...] esce da se stesso" (DN 712 A B)<sup>67</sup>. E più avanti, il riferimento all'opinione, da lui criticata, di Jean Vanneste, secondo il quale «non c'è motivo di introdurre questa realtà [l'amore] nella struttura del processo mistico»<sup>68</sup>, gli consente di esplicitare il suo pensiero in proposito: pur ammettendo che Dionigi "non ha elaborato una dottrina che precisi il ruolo dell'amore nell'esperienza mistica [...] sarebbe disconoscere il carattere sistematico del pensiero dionisiano, non tener conto del valore universale del suo assioma: 'L'amore divino è estatico' (DN, 712 A)"<sup>69</sup>. Non vi è dunque alcun motivo di escludere l'amore dal processo mistico, osserva p. Bernard; se

<sup>59</sup> Angela da Foligno, *Il Libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata, 1985<sup>2</sup>, 2a p. 454, linee 13ss; citato da Ch. A. Bernard, TM, p. 118; p. 152 fr, e in DM II, p. 156; p. 204 fr, dove viene riportata una grazia simile per sant'Ignazio.

<sup>60</sup> DM I, cap. 5 "Una dottrina mistica" pp. 151-187; pp. 185-230 fr.

<sup>61</sup> DM I, p. 151; pp. 185-186 fr.

<sup>62</sup> DM I, p. 185; p. 228 fr; "La triple forme", pp. 503-515.

<sup>63</sup> DM I, p. 168; p. 206 fr.

<sup>64</sup> Cfr. DM I, p. 174; p. 214 fr.

<sup>65</sup> DN, 709 B; citato *ibid.*

<sup>66</sup> Cfr. DM I, p. 174; p. 215 fr.

<sup>67</sup> Citato *ibid.*

<sup>68</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, DDB, (Museum Lessianum), 1959, p. 214; citato in DM I, p. 184; p. 227 fr.

<sup>69</sup> DM I, p. 184-185; p. 227 fr.

questo avviene, è perché "si identifica il movimento mistico con l'attingimento di un non-sapere"<sup>70</sup>. Nel contestare il fatto che l'unione con Dio si debba definire solo negativamente, il nostro ribadisce allora con chiarezza la sua posizione: "Simile unilateralità verrebbe più facilmente evitata se [...] si insistesse di più sulla necessaria complessità del discorso su Dio: questo può seguire un cammino dialettico e concettuale, o tagliarsi sull'orizzonte del non-sapere, o utilizzare anche le risorse della simbolica"<sup>71</sup>.

In ogni caso l'indicazione del posto dell'estasi nell'unione mistica è contenuta nell'esortazione a Timoteo all'inizio della *Teologia mistica*: "Quanto a te, caro Timoteo, [...] abbandona sensazioni e attività intellettuali, tutto il sensibile e l'intelligibile, le cose che sono e quelle che non sono e, per quanto possibile, elèvati [...]. Attraverso questa uscita (*ekstásei*), libera e assoluta, da te stesso e da tutto, ti eleverai puramente fino al raggio trascendente della divina tenebra, avendo abbandonato tutto e essendoti distaccato da tutto"<sup>72</sup>.

Nella prospettiva di Dionigi Areopagita, il quale seguendo Origene cita Ignazio di Antiochia, *l'érōs* è un nome divino come *l'agápē* (c. IV); la dottrina di Ieroteo sull'amore mostra che è una «potenza unificatrice» (DN, 713 B) la quale unisce gli esseri superiori agli inferiori e gli inferiori ai superiori, e, in ultima analisi, un'«unica facoltà» (DN, 713 D) che viene dal Bene e ritorna al Bene. Simile prospettiva ontologica o cosmica che abbraccia la totalità degli esseri, è totalmente differente da una prospettiva psicologica che vedesse nell'amore un atto della volontà umana suscitato dalla grazia divina. Allo stesso modo, quando Dionigi parla della fede, la quale è anch'essa un nome divino (DN, 872 C), la concepisce come una partecipazione alla Sapienza divina, per cui p. Bernard osserva giustamente che «la fede non si riduce a una qualsiasi persuasione ideologica, ma costituisce una partecipazione all'intelligibilità del reale fondata nella Sapienza divina»<sup>73</sup>. Nei *Nomi divini* come pure nel *Commento del Cantico dei Cantici* di Origene, non bisogna dunque cercare un'analisi delle facoltà dell'anima - memoria, intelligenza e volontà -, come avviene per Agostino, e proprio in tale assenza di prospettiva psicologica sta il motivo della reiterata accusa, mossa a Dionigi, dell'assenza di esperienza mistica.

Al contrario, alla domanda perché Dionigi non si limiti a ricercare una semplice intelligenza della fede, p. Bernard risponde: «Precisamente perché ha preso coscienza del fatto che un certo tipo di conoscenza di Dio poneva un problema specifico: quello che, oltre la teologia discorsiva e la simbolica si fonda su un'esperienza di Dio. Di questa esperienza le caratteristiche fondamentali sono : la passività, la relativa rarità e l'incomunicabilità per mezzo del linguaggio. Il suo termine è il silenzio, la tenebra, il non-sapere»<sup>74</sup>. Dionigi ha un'«esperienza di Dio» e chiama la «teologia» di tale esperienza «teologia mistica». È quest'ultima a fondare le altre due forme della teologia: la discorsiva e la simbolica.

I mistici medievali completeranno Dionigi sottolineando l'aspetto «affettivo»; per questo, p. Bernard conclude il capitolo citando Dionigi il Certosino: «Questa teologia più sublime, cioè mistica, tratta di Dio in quanto, per mezzo della negazione di tutti gli esseri e di un amore di carità sopra-mentale, infiammato, esperienziale e molto ardente, egli è conosciuto in una tenebra più che luminosa grazie all'elevazione dello spirito al di sopra di tutto il creato e all'unione estatica, immediata e certissima con il Dio altissimo»<sup>75</sup>.

## Conclusione

Per concludere, vorrei tornare su alcune questioni incontrate cammin facendo. *Sulle vie apofatica, o negativa, e di eminenza*. A varie riprese, p. Bernard parla dell'eccellenza della via negativa per dire la trascendenza di Dio e cita nomi negativi di Dio come il "Sovra-Nulla" o

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> DM I, p. 185; p. 227-228 fr.

<sup>72</sup> MT, 997B-1000A. Citato in DM I, p. 156; p. 191 fr; Tmist, p. 56; p.73 fr.

<sup>73</sup> DM I, p. 179; p. 221 fr.

<sup>74</sup> DM I, p. 180; p. 222 fr.

<sup>75</sup> Dionigi il Certosino, *De contemplatione*, I, 26 ; citato in DM I, p. 186; pp. 229-230 fr.

simboli negativi o informali come la "Tenebra" o il "silenzio", ma mai egli articola le tre vie, positiva, negativa e di eminenza, come hanno fatto in modo diverso Dionigi Areopagita e Tommaso d'Aquino<sup>76</sup>. Soprattutto, ed è ciò che mi sembra più sintomatico, non mostra che la negazione ha una funzione purificatrice del simbolo e che il senso del simbolo non si colloca al livello del sensibile, ma al livello dell'intelligenza. Il superamento del sensibile da parte dell'intelletto, grazie alla negazione, è dunque necessario per liberare il senso intelligibile. Per questo il travaglio della negatività è interno al simbolo per comprenderne il senso.

D'altra parte questo superamento del sensibile da parte dell'intelligibile e dell'intelligibile stesso allorché l'intelletto entra nella Tenebra, non è una integrazione del grado precedente nel grado successivo. Non c'è «assunzione del sensibile nell'intelligibile» in Dionigi, questa sarà la dottrina di Massimo il Confessore e per questo Hans Urs von Balthasar intitola i diversi capitoli del suo libro *Liturgia cosmica* su Massimo<sup>77</sup>: "La sintesi del cosmo", "Le sintesi spirituali".

Non c'è "sintesi" o "integrazione" in Dionigi, ma un superamento vertiginoso che non è nemmeno l'epetasi di Gregorio di Nissa. Perciò non si può nemmeno dire che «il senso della tenebra implica dunque una certa infinitudine di Dio nel suo fondamento ontologico»<sup>78</sup>. La teologia negativa supera tanto il finito quanto l'infinito; per questo Dionigi differisce da Gregorio di Nissa ma anche da Anselmo.

*Sull'esperienza mistica.* L'esperienza è certamente un segno e un test dell'autenticità di una mistica, ma la scoperta della trascendenza divina non è forse anch'essa una "esperienza", la quale si esprime in una esasperazione del linguaggio dialettico che può essere un "gioco" – non il gioco dialettico, ma il "gioco del Logos"<sup>79</sup>, come dice Massimo il Confessore negli *Ambigua* (Amb. 71,1412 A-B) – e anche una "vertigine", per riprendere il termine di Gregorio di Nissa, nelle sue *Omèlie sul Cantico*<sup>80</sup>. Al termine, solo il silenzio può tradurre la pienezza dell'"Indicibile" e condurre ad essa (MT, 1000 C; 1040 D). Se l'esperienza tocca l'uomo nella sua totalità, dire che l'apprensione di Dio avviene attraverso i sensi spirituali e quel "sentimento" di presenza, sia "accanto" che "all'interno" dell'uomo, equivale a dire che l'uomo, il quale entra nella Tenebra, rimane "senza voce", "senza occhi" – il termine greco *anómματος* che Dionigi usa nella *Teologia mistica* (MT, 997 B) significa "senza occhio" (*ómma*) piuttosto che "cieco" -, «privo d'intelletto piuttosto che di intelligenza».

Tutto questo si trova nella grande invocazione alla Trinità, con la quale Dionigi apre la *Teologia mistica*: «Trinità sovraessenziale, più che divina e più che buona<sup>81</sup>, tu che vegli sulla divina sapienza dei cristiani, conduci noi verso la più alta cima più che inconoscibile e più che luminosa degli *Oracoli* mistici, là dove i misteri semplici, assoluti e immutabili della teologia sono stati sepolti nella Tenebra più che luminosa del silenzio<sup>82</sup> iniziatore del segreto, facendo

<sup>76</sup> Y. de Andia, "Remotio et negatio", in *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, pp. 185-211.

<sup>77</sup> Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, (Théologie 11), Aubier, Parigi, 1947.

<sup>78</sup> "Symboles informels", 148.

<sup>79</sup> Y. de Andia, "Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite", in *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, pp. 147-184. Sul gioco del Logos, cfr. C. Steel, "Le Jeu du Verbe à propos de Maxime, Amb. Ad Ioh. LVII", *Philhistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, edita ab A. Schoors et P. Van Deun, Lovanio 1994, pp. 281-293.

<sup>80</sup> Gregorio di Nissa nelle sue *Omèlie sul Cantico*.

<sup>81</sup> Questa triplice invocazione della Trinità con titoli in *hyper*, le si rivolge in quanto Unità, perché "ciò che della Deità tutt'intera è *unito* (*ta henômena*), è l'aldilà del Bene, della Deità, dell'Essere, del Vivente e del Sapiete, e tutto ciò che appartiene alla Negazione trascendente" (*hyprochè aphaireisis*). Vi sono dunque attributi propri dell'Unione in Dio, ed è all'Unitrinità fondamentale che li si deve attribuire, quali attributi unitari e comuni, l'Essenza al di là di ogni essenza, la Deità anche al di là di Dio stesso e la Bontà al di là di ogni bene: "Così, nel caso dell'unione divina, cioè della Soprasostanzialità, ciò che è *uno* (*hen*) con la Trinità, principio di unità, e le è comune, è l'Esistenza soprasostanziale, la Deità più che divina, la Bontà più che buona [...]" (DN, 641 A). Nella *Lettera II a Gaio*, all'obiezione: "Si può dire che Colui che trascende ogni creatura trascende anche la Tearchia e il Principio stesso di ogni bene?" Dionigi risponde: "Sì, ma a condizione di intendere per Deità e per Bontà la sostanza stessa del Buono che produce il Buono e il Divino, e quella inimitabile imitazione di *Colui che è più che Dio e più che buono* e che rende anche noi divini e buoni" (EP II, 1068 A-1069 A).

<sup>82</sup> Sul silenzio in Dionigi (CH, 340 B; DN, 589 B, 696 B, 724 B e MT, 997 B) cfr. C. Pera, "La Teologia del Silenzio di Dionigi il Mistico", *Vita Cristiana* 15 (1943), 267-276 (in particolare 271-272).

sovrarisplendere nell'oscurità più profonda la luce più splendente e, in ciò che è completamente e invisibile, riempiendo oltremisura di splendori bellissimi le intelligenze dagli occhi chiusi"<sup>83</sup>. Non si tratta forse ancora di un'"esperienza"? Un'esperienza passiva, poiché non è frutto della volontà dell'uomo, ma opera della Tenebra che lo spoglia per unirlo a sé. *Un pati divina*.

*Sulla questione dell'affettività*<sup>84</sup> - Ma infine, che cosa intendiamo quando parliamo di affettività? A proposito dei sensi spirituali, Origene, riprendendo l'espressione dei Proverbi nei LXX, parla di *áísthēsis*, cioè di "senso", ma anche di "sentire". *Áísthēsis* si traduce generalmente con "percezione". Ma l'*áísthēsis* greca significa la stessa cosa che l'*affectus* latino? L'*affectus* è ciò che impressiona, che tocca, e ciò implica una passività in colui che riceve l'impatto di quanto lo tocca. Il senso è ancora vicino alla percezione, ma quando si parla di affettività, si fa immediato riferimento alla facoltà di ricevere emozioni, di provare sentimenti, si pensa infine alla volontà o al cuore che sperimenta l'amore<sup>85</sup>. Si è dunque cambiato registro, passando da una mistica greca che rimane nell'insieme intellettuale a una mistica dell'affettività.

Ciò non significa che l'amore, o piuttosto quell'amore appassionato che chiamiamo *éros érōs*, sia assente dalla mistica di Origene o da quella di Dionigi Areopagita, ma l'*érōs* non prende il posto dell'intelletto ed è nell'"apice della mente" che si realizza l'unione con Dio.

La svolta di una mistica intellettuale più che intellettualista – poiché l'intelletto è una facoltà di visione, sono gli "occhi dell'anima" – si verifica con Bonaventura: è nell'ultimo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum* che avviene il *transitus* dello spirito in Dio, questa pasqua mistica, ed è detto che l'amore supera l'intelligenza<sup>86</sup>. Da allora il primato della carità sulla fede, quaggiù, diviene il criterio della mistica, che sviluppa lungamente il posto delle virtù teologali, e infine l'immagine soggettiva della "notte" sostituisce quella, oggettiva, della "Tenebra".

Sono domande che mi pongo leggendo i grandi mistici, domande che mi sarebbe piaciuto porre a p. Bernard; si voglia riconoscere in questo, per riprendere una parola di Dionigi a proposito di Ieroteo, la mia "sim-patia", il mio "sentire con" lui.

---

<sup>83</sup> Nel paragonare Ulisse, il quale non consentì a rimanere presso la maga Circe e Calipso "malgrado i piaceri degli occhi e tutte le bellezze sensibili che vi trovava" con il filosofo che "abbandona la visione degli occhi e lo splendore dei corpi che ammirava prima per fuggire verso quella bellezza di cui sono le immagini", Plotino afferma che per realizzare quella "fuga" e quel "viaggio", "bisogna cessare di guardare e, come chiudendo gli occhi (*oion musanta opsin*), cambiare tale modo di vedere con un altro" (Enn., I, 6 [10] 8). Precisamente a questo chiudere gli occhi per contemplare l'invisibile Dionigi fa qui riferimento, come "quando l'anima divenendo deiforme grazie all'unione inconoscibile, si slancia in slanci ciechi (*anommatois epibolais*) Verso i raggi della luce inaccessibile" (DN,708 D). Il testo della preghiera, la cui traduzione italiana segue letteralmente la traduzione dell'Autrice, si trova citato in DM I, p. 156; p. 191 fr (ndc).

<sup>84</sup> P. Bernard tratta il tema della vita unificata in DM I, pp. 319s; pp. 396s. fr.

<sup>85</sup> Le nozioni di *áísthēsis*, *sentire-sensus*, *affectus* sono trattate da p. Bernard in DM I, pp. 133-134 e pp. 228-241; p. 163-164 fr e pp. 283-298fr.

<sup>86</sup> Cfr. DM I, cap. 8 su san Bonaventura, pp. 255s; pp. 315s fr.