

APOFASI E AFFETTIVITÀ
DELLE IMMAGINI PER UNA CONTEMPLAZIONE SENZA IMMAGINI:
L'ESEMPIO DEL *CORPUS DELLA NUBE DELLA NON CONOSCENZA*
René Tixier

L'incontro nell'Occidente medievale tra il pensiero dello Pseudo-Dionigi e la corrente affettiva portata dal movimento cistercense ha dato luogo a una produzione abbondantissima di testi mistici che hanno modellato la spiritualità cristiana in maniera decisiva. Il Dio nascosto, inaccessibile ai sensi materiali e all'intelligenza che si era rivelato a Mosè nella nube dell'Horeb, si è fatto infinitamente vicino. Da quando è intervenuto nella storia degli uomini, è un Dio al quale è possibile avvicinarsi con fiducia e che può perfino essere toccato¹. Sulle orme in particolare di Guglielmo di Saint-Thierry, molti teologi vittorini e certosini metteranno l'accento sull'amore unitivo come modo ultimo di conoscenza e opporranno l'*affectus*, la cui sorgente è il cuore, organo del desiderio di amare e della volontà, all'*intellectus* e alle sue speculazioni². In tale "elevazione per mezzo dell'ignoranza" (*consurrectio per ignorantiam*) "l'affettività sola gusta (*tangat*), e la conoscenza speculativa non raggiunge nulla (*nihil cognoscat*) nel suo esercizio attuale": è così che il certosino Ugo di Balma, nella sua *Teologia mistica (Viæ Syon lugent)*, commenta questo versetto del *Cantico dei Cantici*: "Vulnerasti cor meum, soror mea, amica mea, sponsa mea, vulnerasti cor meum in uno oculorum quorum" (Ct 4,9)³. Questa citazione, che nel secolo seguente l'autore della "Nube della non conoscenza" svilupperà esattamente nello stesso senso, afferma con forza la nuzialità della conoscenza nella mistica cristiana⁴. L'anima è quella sposa non sempre fedele che lo Sposo è venuto a riscattare a prezzo del suo Sangue, che da lui viene chiamata e che egli desidera attirare a sé con il suo consenso. Sotto l'influenza dei commentari di Tommaso Gallo, una delle fonti prese qui in considerazione, il *sursumageris* dello Pseudo-Dionigi nella versione latina di Giovanni Saraceno (Ibn Dahut), nel momento della sua traduzione in medio inglese si è trasformato in un'affermazione che manifesta il legame profondo tra l'accettazione amante dell'anima - qui espressa attraverso l'uso della voce passiva (*sursumageris / thou schalt be drawn up*) - la sua elevazione "al di sopra dello spirito" (*abouen mynde*) e l'affettività (*in affeccioun*)⁵. L'unione intima (*oonheed*) dell'anima al suo Creatore e Salvatore, raccomandata costantemente dall'autore, sarà ulteriormente oggetto di un insegnamento particolare attraverso il versetto, "*Dilectus meus mihi, et ego illi*" (Ct 2,16) accompagnato dalla presentazione di tale unione come matrimonio di Dio con l'anima⁶.

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, 305-333.

¹ *Si tetigero vel fimbriam vestimenti ejus, salva ero* (Mt 9,20-21). Citando questa frase del Vangelo l'autore si basa sull'autorità della Scrittura per dare forza al suo insegnamento: "Sforzati di toccare con il desiderio Dio così come è, pieno di grazia e di bontà; toccandolo ti sarà data la salvezza senza fine, come ne dà testimonianza la donna del Vangelo" (PC 77,28-34).

² Cfr. per esempio F. Ruello, "Statut et rôle de l'*intellectus* et de l'*affectus* dans la *Théologie mystique* de Hugues de Balma", *Analecta Cartusiana* 55 (1981), 1-46.

³ Ugo di Balma, *Théologie mystique*, SCh nn. 408-409, Cerf, Parigi 1995-1996. Il brano citato appartiene a "La voie unitive", vol. 2, cap. 83, pp. 132-135.

⁴ *A pistle of discrecioun of stirings*, 115, 26-7 (cfr. nota 7).

⁵ *Etenim excessu tui ipsius et omnium irretentibili et absoluto, munde ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium, cuncta auferens et a cunctis absolutus, sursumageris* (*De mystica theologia*, cap. 1). La traduzione - adattamento di questo passo della versione di Giovanni Saraceno (Ibn Dahut) da parte dell'autore della *Nube* è la seguente: "È infatti superando te stesso (*the ouerpassyng of thiself*) come ogni altra cosa, e purificando il tuo affetto da ogni attrazione verso il mondo, la carne e la natura, così come da tutto quello che puoi conoscere attraverso l'esercizio proprio delle tue facoltà cognitive (*thi knowyng*), che sarai sollevato dall'amore al di sopra dello spirito (*thou schalt be drawn up abouen mynde in affeccioun*) fino al raggio sovraessenziale della tenebra divina ogni altra cosa essendo stata così rimossa (*to the souereyn-substancial beme of the godliche derknes, alle thinges thus done away*)" (DHD 120,20-25).

⁶ *A pistle of preier* 106,9-22 (cfr. nota seguente).

Il *corpus* della *Nube della non conoscenza*⁷ si colloca così al crocevia di queste due correnti della mistica medievale, la mistica dell'essenza e la mistica nuziale. Il titolo figurato, mutuato dalla *Teologia mistica* di Dionigi Aeropagita, lo apparenta strettamente alla teologia negativa apofatica, mentre diversi riferimenti allo Sposo dell'anima (*thi goostly spouse*), accompagnati da prestiti presi da Ugo di Balma e Tommaso Gallo, lo riallacciano alla vena nuziale, come viene confermato dalla presenza delle importantissime citazioni del *Cantico dei Cantici* sopra segnalate. Il concetto di *reverent affeccioun*, al cuore dell'insegnamento dell'autore (Cl 50), riunisce peraltro queste due correnti, in quanto la castità dell'amore implica un distacco esso stesso caratteristico del comportamento apofatico⁸.

Un insegnamento per immagini

I testi che compongono oggi il *corpus* della *Nube della non conoscenza* costituiscono un insieme di lettere di direzione spirituale rivolte da un religioso anonimo a un giovane discepolo. Benché esplicitamente presentato quale professo di ventiquattro anni, il giovane destinatario, che si sia orientato o meno verso la vita certosina, resta pienamente rappresentativo di qualsiasi candidato alla vita religiosa sotto l'una o l'altra delle sue forme. La direzione spirituale, tradizionale nella Chiesa, ha la funzione di introdurre e accompagnare quanti desiderano progredire nelle realtà quotidiane della vita spirituale. Il contenuto dell'insegnamento che essa apporta è prima di tutto quello di una esperienza vissuta trasmessa all'interno di una stretta relazione inter-personale. Lo stile è naturalmente diretto, la lingua familiare, e il suo carattere necessariamente sperimentale ne ha fatto in ogni tempo molto più un insegnamento pratico che non una ricerca teorica. Ecco perché simili testi, come più tardi gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, sono fatti molto più per essere praticati che per essere semplicemente letti. Non sorprenderà che in questo lavoro di consiglio e di messa in opera, il padre spirituale ricorra per il suo insegnamento a illustrazioni concrete nella misura in cui, per la sua parte ascetica, condizione fondamentale di qualsiasi progresso spirituale, tale paziente lavoro di preparazione si concentra sulla costruzione di equilibri personali.

I motivi del ricorso alle immagini sono diversi: da una parte, le immagini sono mutate dall'ambiente naturale e sociale dell'uomo e hanno pertanto un potere di evocazione immediato; dall'altra, l'immagine, con il suo linguaggio metaforico spontaneamente comprensibile e di facile

⁷ Il *corpus* di *La nube della non conoscenza* si compone tradizionalmente di un gruppo di sette testi in medio-inglese dell'ultimo quarto del XIV secolo. Tuttavia i recenti studi di critica testuali portano a ridurre a cinque il numero dei testi attribuibili con una certa sicurezza all'autore della *Nube*: *The Clowde of Unknowyng* (d'ora in poi abbreviato Cl), *The Book of Priue Counseling* (d'ora in poi abbreviato PC), *Deonise Hid Diuinite* (d'ora in poi abbreviato DHD), *A pistle of preier* (d'ora in poi abbreviato Pr), *A pistle of discrecioun of stirings* (d'ora in poi abbreviato St). Le ragioni che inducono a escludere dal *corpus* il testo *Tretyse of the Stodye of Wysdome (Benjamin Minor)* sono state esposte da Roger Ellis nei suoi due studi: "Author(s), Compilers, Scribes and Bible Texts: did the *Cloud* – Author translate *The Twelve Patriarchs*?", *The Medieval Mystical Tradition in England* 5 (92), 193-221 e "Second Thoughts on the Authorship of the *Tretyse of the Stodye of Wysdome*", *Neuphilologische Mitteilungen* 95 (1994), 307-317. Il settimo trattato, *A tretis of discrecyon of spirites*, in parte composto di brani rielaborati e parafrasi di due omelie di san Bernardo (*Sermones de diversis* nn. 23 - 24, PL 183, coll. 600-605), solleva serie riserve: Ph. Hodgson (a cura di), *The Cloud of Unknowing*, Early English Text Society Original Series, n. 218, Oxford University Press, Londra 1944, p. lxxxi; J. P. H. Clark, *The Cloud of Unknowing: an Introduction*, in *Analecta Cartusiana* 119: 4 (1995), 6-10. Alla prima edizione critica in due volumi di Ph. Hodgson, *The Cloud of Unknowing*, Early English Text Society Original Series, n. 218, Oxford University Press, Londra 1944, e *Deonise Hid Diuinite*, Early English Text Society Original Series, n. 231, Oxford University Press, Londra 1955, ne è seguita una in un solo volume e curata sempre dallo stesso autore, *The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, in *Analecta Cartusiana*, n. 3, Salisburgo 1982. È questa l'edizione citata nel nostro contributo, con riferimento in numeri romani alla numerazione del capitolo e in numeri latini a quella delle pagine e delle righe rispettivamente. La traduzione è nostra ed è stata di proposito mantenuta il più letteraria possibile. Per una versione italiana si rimanda a G. Brivio (a cura di), *La nube della non conoscenza*, Ancora, Milano 1981, che contiene *The Clowde of Unknowyng*, *The Book of Priue Counseling*, *A pistle of preier* e *A pistle of discrecioun of stirings*; P. Boitani (a cura di), *La nube della non conoscenza*, Adelphi, Milano 1998, che contiene soltanto *The Clowde of Unknowyng*.

⁸ Sul concetto di *castus amor* (Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, capp. 8, 9, 10) contenuto nella formula *reverent affeccioun*, cfr. J. P. H. Clark, "Sources and Theology in *The Cloud of Unknowing*", *The Downside Review*, 98, 331 (aprile 1980), 83-109, in particolare 91.

comunicazione, costituisce per così dire un punto di minor resistenza concettuale nell'ambito di un insegnamento che fa necessariamente appello in parte a una terminologia astratta. Ora l'esperienza dimostra che un linguaggio ricco di immagini, per la sua duttilità e il suo rapporto con l'affettività, è quello che meglio accompagna il lavoro di spogliamento mentale richiesto dalla contemplazione⁹. Così, analizzare i testi spirituali, ritenuti mistici o meno, alla ricerca di simili immagini e farne un inventario, non per giungere a una semplice catalogazione, ma nello spirito degli studi di p. Bernard¹⁰, per elaborare a poco a poco una tipologia delle immagini nella mistica, potrà rivelarsi una impresa particolarmente feconda in vista di una migliore comprensione dei meccanismi della crescita spirituale. Collocata al crocevia tra letteratura e teologia mistica, una tale ricerca stilistica, condotta sul *corpus* della *Nube*, produce risultati sostanziali e mette in evidenza almeno tre grandi tipi di immagini. I primi due tipi comprendono immagini semplici, concrete, tratte dalla natura e dalla vita quotidiana¹¹, oppure immagini più dinamiche, che invitano al movimento, che spingono al distacco e all'azione attraverso la stimolazione affettiva e mentale che creano e alimentano. Queste ultime corrispondono più particolarmente alla dimensione ascetica degli esercizi preparatori alla contemplazione; esse conferiscono un carattere realmente combattivo ad alcuni di questi testi, nei quali i concetti di combattimento spirituale, di lavoro e di sforzo alimentano una tensione che altro non è se non quella del desiderio di amare teso verso l'unione fruitiva¹².

Ma esiste nel *corpus* della *Nube della non conoscenza* un terzo tipo di immagini, fortemente presenti anche se spesso più difficili da rintracciare proprio a causa della loro natura. Esse hanno in comune una caratteristica molto particolare: in molti casi presentano un misto di astrazione, di fluidità e di duttilità; quando designano oggetti concreti, questi, sprovvisti di qualsiasi contorno preciso, saranno facilmente assimilabili a concetti; taluni di questi concetti hanno così poca consistenza che nella loro malleabilità finiscono per diventare difficili da cogliere; a tali immagini si riallacciano anche descrizioni di comportamenti connessi con l'indifferenza, l'approssimazione, perfino apparente negligenza, o ancora un gioco infantile e spensierato; in altri casi infine, è l'intelletto umano che verrà, per così dire, sistematicamente destabilizzato da una serie di paradossi che smontano le strutture abituali del ragionamento logico. La caratteristica comune all'insieme di tali immagini è che, in un modo o nell'altro, esse intrattengono in questi testi e presso il lettore una indeterminatezza di fondo che riflette "qualche cosa" del mistero cui tentano di avvicinarsi, ma che continuamente sfugge alla presa umana. Più profondamente ancora, esse appartengono al mondo dell'interiorità, a quel luogo intimo dove lo Spirito Creatore stabilisce la sua dimora nello spirito dell'uomo, sua creatura amatissima. In *The Book of Priue Counseling*, testo densissimo che accompagna ed esplicita la *Nube*, l'autore sottolinea con forza la distanza che sempre separerà il

⁹ A questo proposito cfr. l'osservazione di A. Deblaere, "Témoignage mystique chrétien", *Studia Missionalia*, 26 (1977), 128-129, n. 17.

¹⁰ Come illustrazione del metodo di p. Bernard, consultare per esempio la sua *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1984² (ed. fr.: *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1978); l'articolo "Symboles informels et théologie négative", *Studies in Spirituality* 7 (1977), 145-162; la trilogia *Il Dio dei mistici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 - 2004 (ed. fr.: *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Parigi 1994 - 2000), e più recentemente la sua opera postuma *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005 (ed. fr.: *Théologie mystique*, Cerf, Parigi 2005).

¹¹ Questo primo tipo di immagini comprende tutte le varianti del concetto chiave *cours of kynde* utilizzato a più riprese dall'autore. Il giovane discepolo è invitato a leggere gli insegnamenti che gli fornisce l'osservazione della natura (*kynde*) nel corso dei suoi avvenimenti (*cours*): *se by ensauple in the cours of kynde* (Cl 37). L'autore illustra il suo insegnamento con l'aiuto di esempi tratti dalla vita animale o vegetale, dalle attività sensoriali, dalla vita familiare e sociale, dalle parti del corpo, ecc. Queste immagini hanno tutte la caratteristica di essere tratte dall'ambiente comune dell'uomo. Tale carattere semplice e familiare (*usual and homely*) sarà messo in particolare evidenza circa tre secoli più tardi dal benedettino Agostino Baker (1575-1641) nel suo commento alla *Nube*, *Secretum Sive Mysticum* (1629).

¹² Le immagini di questo secondo tipo sono per la maggior parte rese da verbi di azione o da avverbi indicanti una direzione. L'uso del modo passivo, che significa un'esigenza di docilità (cfr. più avanti), non si oppone alla necessità dello sforzo e del lavoro. L'aspetto tonico e combattivo della *Nube* si manifesta anche nel vocabolario di tipo guerresco con il quale è formulata l'esigenza del combattimento spirituale; cfr. R. Tixier, "Le mal et la lutte contre le mal dans *The Cloud of Unknowing*: présence et défaite de Satan", in M.- F. Alamichel (a cura di), *Aspects du mal dans la culture anglaise du Moyen Age*, Publications de l'Association des Médiévistes Anglicistes de l'Enseignement Supérieur n. 15, Parigi 1990.

resoconto di ogni realtà spirituale vissuta da quella realtà in quanto tale: ciò che ne sarà detto o scritto resterà il semplice discorso di un uomo “farfugliato da una lingua di carne”¹³. Queste immagini del desiderio umano appariranno allora come l’espressione di una imperizia voluta e la confessione di una reale impotenza di fronte a una trascendenza che sfugge loro.

L’analisi di questo terzo tipo di immagini mette in evidenza una stretta relazione tra lo sforzo anagogico inerente alla contemplazione unitiva e l’affettività di cui esse rappresentano in qualche modo uno sforzo di realizzazione. Le immagini attraverso le quali tenta di esprimersi l’attività contemplativa (*this contemplative acte*) sono infatti per così dire varianti di un solo e medesimo movimento che si rinnova incessantemente e proviene dal più profondo dell’essere: il desiderio di amare e di darsi senza riserva in un amore reciproco. Allo stesso modo delle immagini cinetiche che esprimono la dinamica del desiderio, queste immagini portatrici di indeterminatezza avranno la loro sede nel cuore, organo della volontà umana che ricerca l’unione delle volontà all’interno dell’amore (*in oneheed of love and acordaunce of wile* - Cl 8). Anche per gli amori terreni è in questa unione che risiede la perfezione (*parfitely onid unto God in parfite charite* – Cl 44).

Il desiderio di unione e le sue immagini

Le due nubi

Non conoscenza e oblio: queste due esigenze fondamentali si impongono all’inizio della via contemplativa. Il discepolo dovrà sforzarsi di entrare e di restare nella nube della non conoscenza (*cloude of vnknowyng*), dimora del Dio nascosto, mantenendo al contempo ogni realtà umana, fisica, affettiva o mentale, sotto un’altra spessa nube, quella dell’oblio (*cloude of forgetyng*). Fin dal capitolo 3 la necessità dell’oblio affianca il primo riferimento alla nube della non conoscenza, ma è nel capitolo 5 che l’autore presenta in maniera coordinata la funzione delle due nubi e la loro relazione reciproca: “Se un giorno tu dovessi giungere a quella nube e restarvi a lavorare seguendo il mio consiglio, allora, come questa nube della non conoscenza è al di sopra di te, tra te e il tuo Dio, allo stesso modo devi mettere una nube d’oblio al di sotto di te tra te e tutte le creature. Forse vai pensando di essere molto lontano da Dio per via di questa nube di non conoscenza tra te e il tuo Dio; ma in verità, è più giusto pensare che sei molto più lontano da lui quando non c’è nube di oblio tra te e tutte le creature [...] Non faccio eccezione per nessuna creatura, sia materiale che spirituale [...] Insomma, in questo esercizio tutte devono essere nascoste sotto una nube di oblio [...] E ti dico una cosa: qualunque cosa alla quale tu pensi, per il tempo che ci pensi, sta al di sopra di te, tra te e il tuo Dio. Di modo che tanto più sei lontano da Dio, se una cosa qualsiasi all’infuori di Dio occupa il tuo spirito” (Cl 5,13,24 - 14,3). Simile insistenza su una ricerca incessante che esige molta attenzione e allo stesso tempo sul duro lavoro di oblio, supportata da un vocabolario violento che ricorda la tradizionale lotta contro i *logismi*¹⁴, introduce molto presto nel testo, e in maniera molto significativa, una dimensione ascetica inseparabile dal paradosso. Il paradosso, motore centrale nella mistica cristiana¹⁵, riguarda qui la coesistenza inevitabile, nel cuore di ogni contemplativo, principiante o avanzato che sia, degli sforzi di concentrazione e di oblio.

Un “non so che”

Al discepolo che cerca di comprendere ciò che, in lui, lo spinge così a lasciare tutto per questo lavoro di contemplazione unitiva, è data una sola risposta: e “una cosa di cui non sai che cosa sia” (*a thing thou wost never what*). È lo stesso “non so che” che dovrà continuare a guidarlo lungo tutto

¹³ *For al that is spokyn of it is not it, bot of it* (PC 87,20-21). Traduzione letterale: “Perché tutto ciò che è detto di questo non è questo, ma intorno a questo”.

¹⁴ Per molti aspetti, il dialogo che si svolge tra l’autore della *Nube* e il suo giovane discepolo ricorda l’insegnamento dei primi padri del deserto quale ci è riportato negli *Apoftegma*.

¹⁵ Sull’importanza del paradosso nel cristianesimo, i suoi meccanismi, il suo significato dottrinale e il suo valore pedagogico cfr. la tesi di Y. Denis, *G. K. Chesterton: paradoxe et catholicisme*, Belles Lettres, Parigi 1978 e ugualmente Y. Congar, “Langage des spirituels et langage des théologiens”, Actes du colloque “La mystique rhénane”, Strasbourg, 16-19 mai 1961, PUF, Parigi 1963, pp. 15-34; riedito in *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Parigi 1967, pp. 135-158.

il corso della sua progressione: “Nella misura in cui lo vuoi e lo desideri, in quella stessa misura sei all’opera in questo lavoro, né più né meno. Eppure non è né la volontà né il desiderio, ma una cosa di cui non sai che è che ti spinge a volere e desiderare una cosa di cui non sai che cosa è” (Cl 34). Né il contemplativo ha da frugare dentro di sé o intorno a sé per tentare di identificare l’oggetto del suo amore. Quest’ultimo, che è Dio, non dovrà essere analizzato, ma al contrario accolto qual è (*as he is possibile* – Cl 14), per così dire “in blocco”: “Se vuoi racchiudere e concentrare questa intenzione in una sola parola così da tenerla più saldamente, prendi una parola corta, di una sola sillaba. Sarà meglio di una parola di due sillabe, perché più sarà corta e più si intonerà al lavoro del tuo spirito; per esempio la parola può essere ‘Dio’ o ancora ‘Ama’ [...] E questa parola legala stretta al tuo cuore (*fasten*), così che non se ne stacchi più [...]; conservala intatta nella sua interezza senza scomporla né analizzarla (*thou wilt haue it al hole, and not broken ne vndon* – Cl 7)”. Con la dispersione (*scaterynge*) che introdurrebbe, qualsiasi forma di analisi allontanerebbe il discepolo dal suo scopo, ciò che spinge l’autore a dare il seguente consiglio: “Non cercare di saperne di più” (Cl 34).

Una massa informe

Per ragioni pedagogiche precise connesse con il progredire del lavoro di contemplazione, l’esigenza di indeterminatezza che avvolge la natura di Dio riguarda ugualmente la natura dell’uomo, al quale è proibito qualsiasi ripiegamento su se stesso che non sia quello sul proprio nulla alla luce della Scrittura¹⁶. Qual è l’ostacolo ultimo che si frappone incessantemente tra l’uomo e il Dio del suo desiderio? È l’uomo stesso, con la sua natura peccatrice di creatura decaduta. L’uomo e il suo peccato, indissociabili l’uno dall’altro con mezzi umani, dovranno essere mantenuti insieme e presi anch’essi “in blocco”, come un’unica “massa informe e fetida” (*a foule stynkyng lumpe ...none other thing than thi-self* – Cl 43). Questa massa insieme informe (*lumpe*) e ben conosciuta dall’uomo, trattandosi di lui stesso, diverrà oggetto di odio nella misura in cui si oppone alla realizzazione dell’unità desiderata. Che l’apprendista contemplativo non se ne meravigli (*no wonder*), lo avverte il padre spirituale; in verità questo odio di sé non è altro che una forma molto particolare dell’amore che presto o tardi – e non appena possibile – dovrà condurlo, sul cammino della perfezione, a un più grande oblio di sé (Cl 16).

Fissità e estensione

L’amante perfetto (*parfite lover*) che il contemplativo deve diventare avrà costantemente sotto gli occhi due modelli tratti dalla Scrittura. Maria di Betania, seduta ai piedi di Gesù, è per tutto il Medio Evo il grande modello dei peccatori chiamati alla perfezione attraverso la contemplazione¹⁷. Tuttavia è Gesù, l’Amante perfetto che per amore rinnega se stesso a restare il modello ultimo di questa perfezione. È lui stesso la Perfezione, il Molto Buono, come lo chiama l’autore¹⁸. Il Cristo, Amante perfetto, distende (*streyne up*) per amore il suo corpo sulla Croce in direzione di tutti i suoi fratelli “senza distinzione” (*generaly for alle man-kynde*)¹⁹. Proprio in questa distensione silenziosa e dolorosa dell’amore è invitato a entrare ogni discepolo, divenuto apprendista (*prentis*) alla scuola del Lavoratore perfetto (*parfite worcher*). L’immobilità silenziosa di Maria in un lavoro di ascolto e di contemplazione ai piedi del Signore, e l’apertura silenziosa delle membra dell’Amante perfetto fissate e stirate sul legno della Croce, sono le modalità più preziose di quella distensione immobile

¹⁶ Con il suo peccato l’uomo che all’origine non era niente si è fatto meno di niente (*thou that sumtyme were nought in substance [...] wilfully with synne madest thi-self wors then nought*, cap. 67).

¹⁷ Cfr. Cl 16. Nello spirito del Medioevo, Maria di Betania, sorella di Marta e di Lazzaro (Gv 1,1-6), Maria Maddalena (Lc 8,2) e la peccatrice di Luca 7, 37-50 sono un’unica donna. La fusione degli elementi peccato – pentimento – perdono – chiamata alla perfezione dell’amore, attraverso la fusione di queste tre donne, è di grande importanza per l’esegesi spirituale medievale.

¹⁸ Cfr. St 116, 25-32.

¹⁹ Questo insegnamento essenziale che forma l’oggetto del capitolo 25 della *Nube* verrà ripreso in termini identici o molto simili all’inizio di *The Book of Priue Counseling*, con riferimento esplicito al lavoro di estensione di Cristo come sacrificio per la salvezza di tutto il genere umano (PC 79,40 – 80,7).

che è la contemplazione, lavoro d'amore, sforzo anagogico e movimento interiore di carità al contempo.

Oscurità e nudità

L'oscurità della non conoscenza resterà il luogo privilegiato della "manifestazione nascosta" dell'amore (*hid schewyng*). Ma quell'incontro d'amore assumerà spesso anche la forma di un lungo, oscuro, corpo a corpo che ricorda la lotta di Giacobbe con l'Angelo. Tale corpo a corpo (*wrastlyng*) per ottenere il nome dell'Amato viene praticato nella nudità dei sensi e dello spirito a prezzo di una ferita e di una sofferenza²⁰. Nella mistica cristiana, la nudità volontaria (*nakid*) è sinonimo di purezza (*clene*), frutto di un lavoro di spogliamento che permette di affrancarsi progressivamente da qualunque concetto e da qualunque immagine di se stessi e del mondo (*vtterly spoylid of thi-self, vnclouthed* - PC 97,4-22). Una simile messa a nudo è necessaria per disporsi a rivestire di Cristo. Queste manifestazioni nascoste, effettuate all'interno del cuore, saranno una offerta nuda, una risposta di amore all'Amore. Così, nell'immagine della nudità mistica si trovano riunite la mistica²¹ dell'essenza e la mistica nuziale. Il legame intimo che unisce questo lavoro di spogliamento interiore affettivo e mentale, opera d'amore, e l'atteggiamento di offerta continua inseparabile dalla lode a Dio creatore e sposo viene ripetutamente esposto con forza in *The Book of Prive Counseling*: "Ti basta [...] offrire il tuo essere nudo, che è il primo dei tuoi frutti, in sacrificio incessante di lode a Dio, sia per te stesso che per tutti gli altri, come lo richiede la carità" (PC 79,29-32). Benché il termine "sacrificio" sia assente nella *Nube*, la dimensione sacrificale di questo puro atto di amore rinvia esplicitamente allo spogliamento volontario e al sacrificio perfetto di Gesù sulla Croce (CI 25). Il termine comparirà in diversi passaggi chiave in *The Book of Prive Counseling* (*bi ensauple of Crist* [...] *Crist offring himself up in verriest sacrifice*); a imitazione di Cristo-Perfezione, il contemplativo si sforzerà di offrire se stesso in sacrificio: "*a verey and a parfite sacrificer of himself*" (PC 79,40- 80,7).

I giochi dell'amore

Tra le "manifestazioni nascoste" dell'amore figurano i giochi dell'amore; quei giochi infantili fatti di confidenza e di abbandono praticati spontaneamente da bambini e amanti. Il gioco innocente del nascondino cui è invitato il giovane discepolo diventa una metafora per illustrare l'andirivieni del desiderio e fungere da insegnamento prezioso circa la ricerca dei criteri (*tokens*) di ogni vocazione autentica. È infatti dal crescere della propria gioia a quando ritorna il fervore (*gretter love-longing*) dopo tempi di assenza che il contemplativo riconoscerà la sua vocazione. Il Dio nascosto dei cristiani è un Dio che per mezzo delle sue apparenti assenze ama farsi desiderare e tiene così l'uomo in una giusta umiltà. L'autore sostiene trattarsi di uno stratagemma (*cauteel*) dell'amore (CI 75). Lo stesso si può dire del gioco del "chi-perde-vince", nel quale il discepolo, nel pieno delle lotte interiori, è invitato a cercare rifugio, come un bambino, tra le braccia di suo padre e, dichiarandosi perduto, ad abbandonarsi interamente a lui perché lo protegga. È così che otterrà la vittoria e che, nella tenerezza (*cherishingly*), saranno asciugate le sue lacrime (CI 32). Questi

²⁰ Nudità (*nakid*) e cecità (*blynde*) si trovano regolarmente associate nel combattimento oscuro della contemplazione. Questo combattimento è presentato come un corpo a corpo mediante l'impiego estremamente significativo del verbo *wrastlyng* (CI 68). Tale verbo designa la lotta greco-romana che, com'è noto, si praticava nudi. L'evocazione del combattimento notturno di Giacobbe con il suo avversario-amico invisibile (Gn 32,23-33) consente di chiarire un'importante caratteristica del testo: allo stesso modo in cui Giacobbe, ferito all'anca durante il suo oscuro combattimento, ripartì zoppicante, molti testi mistici portano le tracce del loro incontro-scontro con l'ineffabile. La difficoltà e la relativa goffaggine della loro espressione, possibile oggetto di una indagine stilistica, da una parte rivela le ferite subite, dall'altra testimonia una forma di sofferenza specifica. Su questi temi cfr., per esempio, A. Lion, "Le discours blessé: sur le langage mystique selon Michel de Certeau", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987), 405-20.

²¹ Una offerta nuda. Nel Seicento così il gesuita olandese Maximilien van der Sandt (Maximilianus Sandaeus) definirà la nudità mistica: "[*Nuditas mystica*] est omnium rerum extarnarum, imo interiorum, formarum, ac imaginum, absentia et privatio" (*Pro Theologia Mystica Clavis*, riproduzione anastatica, Colonia 1640), Éditions de la Bibliothèque S. J., Heverlee 1963, p. 290).

giochi di complicità e di nascondimento ricordano le parole di Gesù: “Il Padre tuo, che vede nel segreto, te lo ripagherà” (Mt 6,6)²².

Il luogo intermedio “(mi-lieu)”, cammino d’esodo

All’interno del sistema di opposizioni binarie sul quale è costruita la pedagogia spirituale della *Nube*, la preposizione *bitwix* [tra] gode di uno statuto privilegiato. A differenza delle altre preposizioni di luogo che funzionano per coppie e in nette opposizioni (dentro/fuori, in alto/in basso, etc.), il *mi-lieu* che rappresenta la preposizione “tra” non ha alcun punto di confronto né di opposizione immediatamente percepibile. È un luogo intermedio indeterminato che gode di una completa libertà di espansione o di ripiegamento all’interno di un sistema di rappresentazione dove lo spazio e il tempo sono oggetto di un costante lavoro di oblio²³. È un vuoto paradossalmente separante e congiungente. Infatti, ciò che si situa “tra” può a seconda dei casi separare o unire. La nube dell’oblio è una separazione protettrice tra il contemplativo e le creature; analogamente la nube della non conoscenza separa ancora Dio e l’uomo, mentre deve diventare il luogo del loro incontro quando l’uomo vi sarà penetrato e avrà imparato a restarvi. La scelta di una via intermedia tra apparenti contrari li unisce riconciliandoli, nella misura in cui questa scelta è un atto di amore alla ricerca dell’unione a Dio, “nascosto tra” queste possibilità apparentemente contraddittorie: “Egli è nascosto tra loro [...] Scegliilo; così parlerai tacendo e tacerai parlando, mangerai digiunando e digiunerai mangiando, e così per tutto il resto” (St 115,4-19). Questa scelta per amore, che per l’autore della “*Nube*” è il miglior modo di ricercare Dio e di seguire la sua traccia (*the worthiest trasing and sekyng of God*, St 115, 17-18), è anche una messa in atto della libertà sotto la guida dello Spirito Santo (*Ubi spiritus Domini, ibi libertas*, St 114,28). Questa paziente ricerca della stabilità all’interno di un luogo intermedio instabile appartiene per il discepolo al tempo intermedio (*interim*) che è chiamato a vivere sulla terra²⁴. Inoltre, nell’insegnamento dell’autore della *Nube*, tale intervallo possiede una particolarità significativa sulla quale sarà molto importante ritornare: alla sua plasticità questo luogo intermedio aggiunge una grande mobilità che gli permette di accompagnare il contemplativo in ogni circostanza, sia che lavori seduto come Maria di Betania (Cl 17) sia che al seguito dell’Arca dell’Alleanza progredisca nel suo esodo interiore. La progressione nell’amore e la risalita verso la sua sorgente dovranno effettuarsi all’interno di questo luogo intermedio. Quando sarà come perduta, “caduta nell’intervallo” (*fallen down bitwix two*) e come abbandonata, l’anima amante dovrà persistere nel suo luogo intermedio di sofferenza (*suffre meekly and abide patiently*); in un atto di fiducia (*love trist*) dovrà scegliere di nuovo questo luogo intermedio, perché rinnovando questa scelta d’amore (*lovely cheesing*) è Cristo stesso che essa sceglierà. Lì infatti l’aspetta l’Amante perfetto perché lì è nascosto (*He is hid bitwix hem*, St. 115/7). Il luogo intermedio, immagine indeterminata dell’interiorità, si apre al contemplativo come cammino d’esodo e, al contempo, luogo dove dimorare con Cristo.

La tavola e il letto

Questi due luoghi privilegiati della condivisione dell’amore sono molto presenti nel *corpus* della *Nube della non conoscenza*. L’amore è prima di tutto un nutrimento, fatto, come ogni nutrimento, sia per ridare le forze che per rallegrare i sensi. Il gusto caratteristico dell’amore è la sua dolcezza (*swete, swetnes*). Fin dalle prime pagine (Cl 2; 4), l’autore ricorda al giovane da lui diretto che è stato oggetto di una scelta d’amore, sotto forma di una chiamata, di una vocazione particolare (*cleping*). È stato condotto in “prati di erba fresca” (*pasture*) per esservi nutrito con la dolcezza dell’amore (*fed with the swetnes of his love*). Ora, questo primo nutrimento costituiva soltanto

²² R. Tixier, “*Good gamesumli pley: les jeux de l’amour dans The Cloud of Unknowing*”, *Caliban* XXIV, Université de Toulouse-Le Mirail (1987), 5-25; trad. ingl.: “*Good gamesumli pley: games of love in The Cloud of Unknowing*”, *The Downside Review* 108, n. 373 (ottobre 1990), 235-253.

²³ “Perché il tempo, il luogo e il corpo devono essere tutti e tre dimenticati in ogni lavoro spirituale” (Cl 59).

²⁴ Sulla spiritualità dell’*interim* attestata molto presto nella Chiesa, cfr. F. Châtillon, “*Hic, ibi, interim*”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 25 (1949), 194-199.

l'acconto dell'eredità promessa (*in erles of thin heritage*). Si instaura così ben presto nei testi una dialettica profonda in cui le immagini del digiuno nell'ascesi dei sensi (*nothing to fede them on*) si coniugano con quelle della sazietà (*fulle food*), all'interno della tensione del desiderio alimentato dall'opposizione tra questa terra di lotta (*batayle, no sekyrnes* – CI 33) e la beatitudine del Cielo (*eendles swetnes, blisse of heven* – CI 4). Questa sazietà potrà altresì essere data al contemplativo sotto la forma inattesa di una “sovrabbondanza di felicità spirituale” (*habundaunce of goostly gladnes* - CI 48), che può arrivare a infiammare il corpo. Se viene accertato che tale abbondanza di gioia proviene dall'interno - e dunque dal cuore - e non dall'esterno - i sensi corporei – secondo l'autore non deve essere considerata sospetta, perché in quel caso si tratterà di una ricompensa (*mede*). Nutrirsi della presenza dell'Amato: manducazione e contemplazione si incontrano in modo del tutto naturale nelle diverse espressioni bibliche della mistica nuziale. Le due citazioni del *Cantico dei cantici* riportate prima (Ct 2,16; 4,9), aggiungendosi all'uso reiterato della formula “il tuo Sposo spirituale” (*thi goostly spouse*) conferiscono a questi testi una forte tonalità coniugale. Proprio in quanto Sposo dell'anima il Cristo è venuto infatti a chiamare il discepolo alla vita contemplativa e a portargli il nutrimento di cui ha bisogno in attesa della gioia del possesso reciproco (*felt and had*), nel riposo nutriente e nel sonno (*rest, slepe*) dei sensi e dell'intelletto.

La lingua e le mani

Mettendo in relazione lingua e mani nel lavoro di contemplazione, l'autore introduce una opposizione tra la parola, strumento carnale e imperfetto di trasmissione verbale di un insegnamento, e il silenzio di una costruzione interiore manuale. Il lavoro di contemplazione (*werk, worching*) è paragonato alla costruzione dell'Arca dell'Alleanza, secondo l'esegesi spirituale di Riccardo di San Vittore. Nel suo *De gratia contemplationis*, detto anche *Benjamin Major* o ancora *De Arca Moysi*, Riccardo vede nell'Arca una figura della grazia della contemplazione, e propone una esegesi spirituale dei tre personaggi interessati alla sua costruzione e alla sua custodia: Mosè al quale fu dato vederla sulla sommità del Sinai, Bezaleel che la costruì con le sue mani e poté allora vederla (Es 37,1-10), e Aronne che, traendo profitto dal “lavoro” di Bezaleel, poteva vederla in ogni momento all'interno del velo²⁵. Egli distingue tre modi di contemplazione, come dilatazione (la *dilatatio mentis* di Bezaleel, frutto del solo lavoro umano), come innalzamento (la *sublevatio mentis* d'Aronne, là dove lo sforzo umano riceve il concorso della grazia), e come alienazione (l'*alienatio mentis*, o *excessus mentis*, di Mosè preso nella nuvola). Questa esegesi è alla base dell'insegnamento dell'autore della *Nube* e lo porta a presentarsi al suo giovane lettore nel ruolo di Bezaleel; essa costituisce l'essenziale dei capitoli 71-73. Pienamente cosciente dell'inadeguatezza di qualsiasi parola umana nei confronti dell'opera di Dio, l'autore preferisce l'insegnamento silenzioso delle mani come esempio concreto dato da un artigiano a un apprendista (CI 73). Egli ritiene di trasmettere, come Bezaleel, un sapere pratico in vista di un lavoro manuale (*declaring to thin handes*). Ma è vero che se la lingua “farfuglia” (*blabryng*), le mani vanno a tastoni (*grope*). Questo andare a tastoni delle mani nel momento della presa²⁶ riprende l'incoerenza inarticolata della lingua al momento della testimonianza. La loro comune infermità le mantiene umilmente in una forma di indeterminatezza che già prepara il silenzio dell'adorazione.

²⁵ Riccardo di San Vittore, *De gratia contemplationis* V, 1, PL 196, coll. 167-169. Cfr. J. Châtillon, “Richard de Saint-Victor”, in *Dictionnaire de Spiritualité; id.*, “Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 1, XLI, (gennaio-marzo 1940), 3-26 (trad. it.: Riccardo di San Vittore, *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*, Naldini, Firenze, 1991; trad. fr.: Richard de Saint-Victor, *Les douze patriarches, ou "Benjamin minor"*, SCh, n. 419, Cerf, Parigi 1997; trad. ingl.: Richard of St. Victor, *The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, Book Three of the Trinity*, Paulist Press, New York 1979).

²⁶ Questo andare a tastoni, o tentativo di presa oscura, appartiene al lavoro cieco (*blynde werk*) della contemplazione, e si oppone alla visione chiara (*cleer sight*) riservata al mondo a venire (CI 9,19,6-12). Esso è animato dallo stesso desiderio del movimento che spinge il contemplativo al corpo a corpo con il “nulla oscuro” raccomandato dall'autore (*wrastlyng with that blynde nought*, cap. 68). Nelle due traduzioni latine della *Nube*, *grope* e *feele* sono resi con *palpare* e *sentire*, cui tuttavia nella *Nubes ignorandi* è stato prudentemente aggiunto l'avverbio *partim* (cfr. più avanti, nota 37).

La casa e il guanto

Con l'aiuto di queste due immagini, tra le più familiari della vita quotidiana, è formulata una delle esigenze essenziali della contemplazione unitiva: aprirsi alla presenza del Maestro e lasciarsi abitare da lui. Cristo è infatti il padrone di casa (*hosbonde*) che il discepolo è invitato ad accogliere presso di sé perché vi faccia la sua dimora (*hous*) (CI 34). Il legno (*tre*) deve lasciarsi modellare dal carpentiere (*wright*); analogamente l'anima amante nella mano dello Sposo. La mano dello Sposo deve abitare la sposa: tale è il preziosissimo insegnamento trasmesso dall'immagine del guanto di pelle fine e morbida (*a roon gloue* - PC 96,4 - 97,13). Come un guanto morbido sposa la forma e i movimenti della mano che lo abita, così l'anima contemplativa, nel suo desiderio di accoglienza e di malleabilità, dovrà allargare la propria ricettività per lasciarsi colmare dalla presenza dell'Amato. Come ogni autentico discepolo, ma in un modo particolare, il contemplativo è un essere abitato da un Maestro interiore; seguendo passo passo il suo modello, egli lavora a rinunciare a ogni volontà propria, il che gli conferisce nella vita spirituale come nella vita sociale una flessibilità e una apertura riconoscibili. Simile atteggiamento interiore di disponibilità alla grazia verrà acquisito progressivamente solo al prezzo di un'attivissima ricerca della passività. Questo lavoro al contempo doloroso e gioioso di accoglienza e di consenso che costituisce l'essenza della purificazione passiva viene espresso attraverso due termini: *suffre* (sopportare) e *consent* (consentire)²⁷. Tale sottomissione consensuale a lasciarsi lavorare è una libera scelta d'amore, come indica la formula *lovely consent* (consenso amoroso - PC 83,38-39). Docilità volontaria, opera dell'affettività sotto la mozione della grazia, che è facilmente identificabile nei testi a partire dalla presenza della voce passiva nei brani che trattano più specificamente dell'unione. La forma passiva rimanda infatti anch'essa al lavoro interiore e segreto della grazia, ma in modo indiretto e oscuro, dirigendo lo sguardo del lettore verso i suoi effetti senza tuttavia osare, per così dire, volgersi verso l'autore di tale "divinizzazione" progressiva. In tal senso, questo indicatore stilistico può essere considerato come una "immagine apofatica" che conviene osservare con cura nei testi, perché la presenza di questa immagine particolare permette di fare una prima valutazione della qualità mistica della loro scrittura²⁸. Di fronte al lavoro della grazia, questo passo indietro, quasi istintivo, fatto di riverenza e di umiltà, viene a rinforzare il senso della formula: "per mano del Dio Onnipotente e con il tuo consenso" (*bi the honde of Almighty God and thi consent* - CI 2).

Il nodo e il frutto staccato

La crescita nell'unione d'amore si nutre di una dialettica raffinata fatta di attaccamento e di distacco. Questa duplice esigenza è iscritta nei testi in vari modi; molto presto nella *Nube* compaiono le immagini del legame (*lyame, bonde*) e del nodo (*knot, knittid*), come pure la nozione

²⁷ Le varianti di alcuni manoscritti tra *plying to his wille* ("cedendo alla sua volontà") e *pleying to his wille* ("agendo secondo la sua volontà") sono indicative delle notevoli esitazioni dei copisti, i quali reagiscono alla prossimità dell'avverbio *merlier* (più gioiosamente) che descrive la gioia sempre più intensa che accompagna il ritorno del Dio Nascosto. Le formule *blithely bowyng* ("chinandosi lietamente") e *pleasauntly pliiing* (cedendo di buon grado) che accompagnano l'ammaestramento sulla necessità della "pazienza nell'assenza" (*paciens in absens*) confermano che l'anima, nella sua ricerca di un'unione perfetta, trova la gioia in questi giochi amorosi di accondiscendenza e di sottomissione gioiosa alla volontà dello Sposo (*the perfeccion and the goostly onheed to his owne wille*).

²⁸ È possibile misurare il peso della presenza della voce passiva all'interno di un testo spirituale, rilevanza che può variare da un testo a testo e da autore ad autore. Nella *Nube*, uno degli esempi migliori di questo modo di scrivere è il seguente: *only bi his mercy withouten thi desert [thou] arte maad a God in grace, onyd with him in spirit withoutyn departyng* (soltanto per mezzo della sua misericordia e senza alcun merito da parte tua, tu sei fatto Dio nella grazia, unito a lui nello spirito senza poter essere separato da lui, cap. 67). La voce passiva testimonia l'opera della grazia nell'anima che accoglie la sua presenza. Si tratta di una testimonianza indiretta iscritta nella struttura stessa del testo che mantiene quasi di istinto una certa distanza tra l'uomo, oggetto di tale divinizzazione progressiva, e l'autore della stessa, che è il suo Creatore. Il mantenimento di questa distanza rivela l'inadeguatezza di qualunque lingua umana allorché si tratta di affrontare il mistero divino, cosa che fa di questo marcatore stilistico un possibile strumento di indagine teologica. Sull'"immagine apofatica" e sui "linguaggi della soglia" nella mistica cristiana, cfr. l'articolo di V. Gillespie e M. Ross, "The Apophatic Image: the Poetics of Effacement in Julian of Norwich", *The Medieval Mystical Tradition in England* 5 (1992), 53-77; V. Gillespie, "Postcards from the Edge: Interpreting the Ineffable in the Middle English Mystics", in P. Boitani, A. Torti (a cura di), *Interpretation: Medieval and Modern*, Cambridge 1993, pp. 137-165.

di attrazione (*drawght*). Il desiderio di unione a Dio è come un guinzaglio (*lyame of longing*) per mezzo del quale il discepolo è condotto (*led*) verso uno stato di perfezione più grande (CI 1; 2). Per ogni uomo, e più in particolare per il contemplativo, lo scopo della vita è “giungere con l’aiuto della grazia là dove la natura non lo può condurre”, cioè “essere unito a Dio in spirito, nell’unione di amore e in una comune volontà” (CI 8). Il nodo dell’amore gli permetterà di entrare a pieno titolo nella comunità (*comoun parcenter*) di Gesù e di tutti coloro che si sono legati a lui per mezzo dello stesso nodo (CI 4). “Annoda tra te e il tuo Dio il nodo dell’amore ardente” (CI 47): questo nodo, luogo di scambio dell’amore, e che sarà anche il luogo dell’adorazione (*worschip God knittyngly* - PC 81,7-8), deve annodarsi nel cuore ed essere tenuto nascosto nella profondità dello spirito (*hid in depnes of spirit*, CI 47). Tuttavia, tanto il discepolo deve lavorare per costruire questo attaccamento al riparo dalla vista degli uomini, quanto dovrà lavorare per distaccare la sua contemplazione (*reverent affeccoun*) dagli sforzi che compie e dalle ricompense che se ne attende. È la condizione perché questo frutto d’amore, separato dall’albero del timore e della speranza che l’ha fatto crescere, giunga a maturazione (*ripe*) e diventi un’offerta degna del Re. Tale distacco (*departid*) sarà il segno della castità e della perfezione dell’amore (*offre it ripe and chast to God bi itself* - Pr 105,25)²⁹.

Il paradosso, immagine e motore della vita mistica

Il gioco del “chi-perde-vince” mette in evidenza una regola fondamentale del meccanismo dell’amore: come nel gioco del “nascondino”, la realtà ultima rimane nascosta fino al momento della sua rivelazione finale, la quale porta con sé, quasi in ricompensa, l’oggetto stesso della ricerca d’amore. In diversi modi, i gruppi di immagini presentati prima evocano differenti modalità complementari della privazione e della sazietà, e il coniugarsi di queste due realtà costitutive di ogni vita umana rivela una dialettica profonda, immediatamente percepibile. Privazione e sazietà costituiscono infatti un linguaggio carnale universale, un denominatore comune che, anche nel passaggio da un universo culturale all’altro, non può destare alcun sospetto. Questo linguaggio comune, espressione di una condizione comune, fa risaltare l’importanza vitale del paradosso come motore della vita fisica, affettiva, intellettuale e spirituale. L’osservazione attenta delle immagini della contemplazione tratte dal *corpus* della *Nube* permette di individuare numerose componenti che agiscono in coppia e producono un lavoro³⁰. Attraverso la stimolazione spirituale che producono, questi paradossi strettamente interconnessi contribuiscono a creare e a intrattenere in modi diversi una sola e unica dinamica, quella del desiderio, opera dell’affettività. Dai principali paradossi che sottendono i testi di cui ci occupiamo è possibile estrarre almeno gli elementi seguenti che concorrono alla crescita e allo sviluppo di ogni vita contemplativa: è concentrandosi sull’unico necessario che si dimentica tutto, ed è dimenticando tutto che ci si concentra sulla Parte Migliore; solo un perfetto distacco permette un perfetto attaccamento a Cristo, e solo un nulla perfetto può sperare di accogliere la Pienezza; è la perseveranza nell’immobilità che rende possibile il movimento della distensione nella carità; solo ciò che sarà stato mantenuto velato potrà essere svelato e essere oggetto di una “manifestazione nascosta”; ogni apertura presuppone una chiusura

²⁹ Castità (*chaste*), perfezione (*parfite*), offerta (*offryng*): questi tre aspetti del lavoro della contemplazione unitiva sono strettamente legati alla messa in opera dell’amore (*loue, steryng of loue*) nel capitolo 50 della *Nube*. Associati al tema della nudità dell’anima (*nakid*), essi sono particolarmente presenti in combinazioni diverse in più punti di *The Book of Priue Counseling* (in particolare PC 97,3-22; 98,7-39); ma è soprattutto in *A pistle of preier* che si trova il succo dell’insegnamento dell’autore sulla perfezione dell’amore, la sua castità, il suo distacco. L’immagine del sacrificio perfetto (*the most precious offryng* - PC 98,28) vi si trova sviluppata ricorrendo a un’altra immagine di sapore biblico: il nutrimento. L’offerta dell’anima purificata dal suo spogliamento sarà come un nutrimento degno del Re dei Cieli (*kinges mete*, Pr 104,3-6). Nell’evocare le indicibili meraviglie dell’amore divino e nel considerare i gradi di purezza dell’amore umano, l’autore restituisce poi al suo insegnamento un tono chiaramente nuziale e lo fa citando il *Cantico dei cantici* (*Dilectus meus mihi, et ego illi* - Ct 2,26) e dichiarando a proposito del frutto offerto: “Quanto più dolce sarà il suo profumo, tanto più sarà gradito al Re dei Cieli; e ogni qualvolta nei tuoi sforzi proverai dolcezza e conforto, è perché Egli divide con te questo frutto e ti rende una parte del tuo stesso dono” (Pr 106,33-36).

³⁰ I termini “coppia” e “lavoro” vanno qui intesi nel senso tecnico che hanno nelle scienze fisiche.

nell'interiorità; la dolcezza e la docilità dell'abbandono fiducioso non si acquisiscono se non a prezzo di una lotta talora violenta e accanita; chi non ha cominciato a piangere su se stesso può ben piangere di non avere mai pianto; la spensieratezza e la negligenza dei dettagli restano la via migliore verso la perfezione, e questa apparente negligenza viene praticata all'interno di un luogo intermedio, il luogo intermedio dell'indifferenza dove il discepolo di Cristo-Perfezione lavorerà a lasciarsi lavorare ... e, in ogni caso, come sperare di poter rivestire Cristo, lui che è l'"ampio mantello dell'amore" (PC 89,21-2), senza prima spogliarsi di se stessi e presentarsi nudi per l'unione nell'amore?

Apofasi e affettività

La presentazione di queste immagini ha cominciato a mettere in evidenza il loro meccanismo legato in buona parte alla presenza e al ruolo centrale del paradosso. Proseguendo nella loro analisi si vede che queste stesse immagini, di cui molte sono immagini di disappropriazione, si orientano quasi spontaneamente verso il cuore, fonte dell'affettività. Tuttavia il loro dinamismo centripeto si esercita in maniera specifica: esse non tendono verso il centro in maniera isolata, ma secondo concatenazioni favorite dalle abbondanti connotazioni fornite da un intertesto biblico e patristico estremamente ricco. Opera qui, in modo insieme sotterraneo e spontaneo, un meccanismo di concatenazione delle immagini; questa concatenazione produce interconnessioni che formeranno dei temi. Quanti hanno familiarità con i testi mistici riconosceranno in essi i grandi temi della vita contemplativa.

Il tema dell'interiorità, che si impone fin dalle prime parole della preghiera iniziale con l'apertura del cuore³¹, viene così ripreso in molteplici modi attraverso le immagini della nube, del gioco infantile, del luogo intermedio, della casa e del guanto. L'insegnamento essenziale relativo alla necessità dello spogliamento e della nudità interiore è reso costantemente presente attraverso le diverse formulazioni del "nulla" (*nought*), dell'"annullarsi" (*noughtnyng*), come pure dalla ripetizione del lessico dell'abbandono (*forsake*) che caratterizza l'esigenza dell'amore perfetto; ma si trova anche di volta in volta veicolato da immagini di cecità, oscurità e indeterminatezza. L'offerta d'amore richiede a sua volta un distacco che qualunque attaccamento altro da quello del nodo di amore ardente (*knot of brennyng love*) renderebbe impossibile. Similmente, è il grado di nudità dell'anima (*nakid*) che permetterà di verificare il grado di purezza e di castità dell'amore che essa proverà per il suo Sposo. Ma il lettore percorrerà invano i testi alla ricerca delle occorrenze dei termini *table* e *bedde* (letto), citati sopra quali immagini particolarmente rappresentative dei luoghi privilegiati della condivisione dell'amore. In realtà, è grazie alla concatenazione di altre immagini portatrici di connotazioni potenti quali *rest*, *slepe*, *fast*, *fed*, *foode*, *mede*, *swetnes* (riposo, sonno, digiunare, nutrito, nutrimento, ricompensa, dolcezza) che tali concetti figurati sono effettivamente presenti, o addirittura onnipresenti nei testi, ma invisibili in quanto soggiacenti, nascosti e tuttavia ben reali³². Solo una lettura attenta e ripetuta - precisamente quella raccomandata dall'autore -

³¹ *God, unto whom alle hertes ben open, and unto whom alle wille spekith, and unto whom no priue thing is hid [...];* "Dio, cui è aperto ogni cuore, cui parla ogni volontà e cui nulla dell'intimo è nascosto ... " (CI 1,2-3). L'apertura del cuore, sede dell'affettività e della volontà, è la prima delle condizioni richieste per sperare di progredire verso l'unione d'amore attraverso la contemplazione. La preghiera con la quale si apre la *Nube* è la colletta della messa votiva dello Spirito Santo, *Ad postulandam gratiam Spiritus Sancti*. La domanda di purificazione del cuore attraverso il dono dello Spirito Santo indica fin dall'inizio che la perfezione cui tende la contemplazione unitiva è opera dello stesso Spirito Santo, ciò che il prosieguito dei testi conferma largamente.

³² Sebbene non ricorra nel testo della *Nube*, la parola *bedde* compare in un passo fondamentale di *The Book of Priue Counseling*. Riprendendo la questione, già trattata nella *Nube* (CI 75), dei criteri per discernere una vera vocazione alla vita contemplativa, l'autore ritorna sulla pressione incessante dell'amore (*euermore presing*) che accompagna giorno e notte quanti sono chiamati. La descrizione di questo stato particolare corrisponde esattamente a quello di un intenso stato d'innamoramento: "Ma se questa forte attrazione (*likyng stering*) che tu avverti alla lettura o all'ascolto di questo argomento è di per sé talmente potente da venire a letto con te, alzarsi al mattino con te, seguirti tutto il giorno in tutte le tue attività, strapparti dal tuo esercizio quotidiano e intromettersi tra questo e te, se è una sola cosa con il tuo desiderio e lo accompagna, al punto di farti pensare di essere abitato da un unico desiderio o da-qualcosa-di-cui-non-sai-cosa-sia (*thou wost neuer what*) [...]. Fintanto che abita in te tutto ti sembra facile e nulla ti angustia. Percorreresti migliaia di

permetterà di prenderne coscienza. Più in generale, è possibile affermare che quanto più sono soggiacenti e nascosti, tanto più rilevante è la loro importanza .

Ma l'osservazione minuziosa dei meccanismi all'opera in questi testi conduce a un'altra constatazione: alla prima legge di assemblaggio e di concatenazione delle immagini se ne affianca una seconda, apparentemente opposta, che è una legge di dissoluzione, di scomparsa per cancellazione progressiva. L'autore aveva ricordato la distanza insuperabile che separa l'esperienza spirituale vissuta da qualsiasi discorso relativo a essa. L'esodo obbligato del discepolo verso un totale oblio di sé si applica anche al testo in quanto tale: questo "farfugliamento" o balbettio incoerente (*blabryng*) di una lingua ancora troppo corporale (*fleschely tonge*) appartiene anch'esso al mondo delle immagini fatte dalla mano dell'uomo; esso deve a sua volta scomparire sotto la spessa nube dell'oblio e, per farsi dimenticare, tendere al silenzio. Nella costruzione di quell'Arca dell'Alleanza che è la contemplazione unitiva, il lavoro della lingua dovrà sopprimersi davanti al lavoro silenzioso delle mani. Tendendo verso l'interno, queste immagini nate dalla volontà di amare lavoreranno alla propria scomparsa attraverso la loro indeterminatezza e il seppellimento di se stesse. In modo anche qui paradossale, proprio perché profondamente mistici, questi testi ascetici saranno chiamati, come san Giovanni Battista, a scomparire all'avvicinarsi di Colui del quale preparano la venuta.

La duplice legge di concatenazione e di scomparsa in atto nei testi è retta a sua volta dalla carità. Proprio nel nome del vincolo di carità (*bonde of charite*) che lo lega al giovane discepolo l'autore della *Nube* lo trascina in "quel lavoro d'amore cieco e nudo" (*nakid / this lovely blinde werk*). Ma oltre a essere segno della sua grande umiltà, le frequenti dichiarazioni di indegnità e di incompetenza del padre spirituale manifestano il suo desiderio di scomparire davanti a Cristo, unico Maestro di ogni vita spirituale. Più profondamente ancora, la sua relazione con il giovane lettore è il riflesso della relazione di ogni discepolo con Gesù: il lavoro di contemplazione unitiva è un paziente lavoro di imitazione di Cristo. Il servo non è al di sopra del suo maestro: nel suo desiderio di imitazione, ogni contemplativo dovrà imparare, attraverso il suo lavoro di spogliamento progressivo, a "seguire nudo Cristo nudo"³³.

Al termine dell'analisi, si impone una convergenza: sotto le loro forme varie e complementari, le immagini della contemplazione convergono sulla figura centrale di Cristo. È lui, l'Amante perfetto che per amore si spoglia e si svuota della sua divinità, ad assicurare la loro unità. Ciascuna a suo modo, tutte queste immagini "parlano" di lui, indicandolo oscuramente come il modello ultimo da imitare. Così il *corpus* della *Nube della non conoscenza* nel suo insieme è fortemente cristocentrico, ma soltanto in modo velato, nascosto. L'onnipresenza invisibile, nascosta, del Maestro è del resto confermata da alcune citazioni latine tratte dalla Scrittura, in un *corpus* che, significativamente, ne contiene pochissime³⁴. Tra queste citazioni che rivestono un'importanza capitale per la

miglia per andare a parlarne con qualcuno di cui sapessi che ne vive veramente. [...]. Sei di poche parole, ma queste sono cariche di frutti e di fuoco (*ful of frute and of fiir*)" (PC 95,19-28).

³³ *Nudus nudum Christum sequi*: seguire nudi Cristo nudo. Questo vecchio adagio, dalle molteplici applicazioni spirituali e sociali, può ricevere un significato mistico particolare e designare un cammino mistico di spogliazione.

³⁴ Se si tiene conto del versetto 28 del Salmo 67 (Beniamino, figura infantile dell'*excessus mentis*) su cui si basa la conclusione del *Tretyse of the Stodye of Wysdome* (145, 7; citato anche in PC 85,21-22) il *corpus* della *Nube* contiene ventiquattro citazioni latine, numero decisamente modesto in una raccolta di testi peraltro ricchi di riferimenti scritturistici e patristici impliciti. Se considerate insieme, queste diverse citazioni dell'Antico e del Nuovo Testamento – tra le quali 4 versetti di *Salmi* e due del *Cantico dei cantici* –, fanno emergere l'unità di tali testi, dal momento che illustrano, in modo convergente e complementare, il cuore dell'insegnamento dell'autore, e cioè: la contemplazione come umile lavoro nascosto di unione d'amore. Ciascuna citazione esplicita della Vulgata rimanda all'autorità della Scrittura e a quella della Chiesa che ha il compito di trasmetterla. Il contrasto, spesso rilevato, tra l'assenza di qualsiasi citazione latina nei 75 capitoli della *Nube* e la presenza di dodici di esse in *The Book of Priue Counseling* che ne è un commento esplicativo aggiuntivo, apre il campo a diverse ipotesi circa il giovane destinatario della *Nube*, il suo livello di formazione teologica e la sua evoluzione (cfr. J. Walsh, *The Cloud of Unknowing*, op. cit., p. 11). Per una prima riflessione sul raggruppamento di queste citazioni della Vulgata, cfr. R. Tixier, "Affermyd by Scripture: les citations latines du corpus de *The Cloud of Unknowing*", in D. Buschinger e W. Spiewok (a cura di), *Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin*, WODAN, Band 20, Reineke Verlag, Greifswald 1993, pp. 409-418.

comprensione della natura profonda di questi testi, figurano le due affermazioni seguenti: *Sine me nihil potestis facere* (PC 93,24-5) e *Ego sum ostium* (PC 91,3-5). I due riferimenti all'autorità della Scrittura e a quella della Chiesa che ne è la custode designano l'Uomo-Dio come l'artefice principale (*chief worcher*) della contemplazione, e l'esigenza di imitazione che contengono riguarda l'imitazione della sua umanità³⁵. Ora, il modello proposto è un modello di disappropriazione apparente: Cristo, modello di perfezione, rinuncia a ogni volontà propria nella sua ricerca di unità perfetta con la volontà del Padre. Egli è allo stesso tempo l'Amante perfetto, che per amore rinnega se stesso³⁶, e il Servo sofferente annunciato a Israele. La sua *kenosi*, opera d'amore, diventa il modello ultimo di ogni sforzo di contemplazione unitiva. Innalzato sulla Croce, tra Cielo e terra, Cristo nel suo "luogo intermedio" è allo stesso tempo velato e disvelato: la sua divinità e la sua umanità sono entrambe momentaneamente nascoste; agli occhi degli uomini, è divenuto a *thing thou wost never what*, "una cosa di cui non sai cosa è". Né uomo né Dio secondo le apparenze (Is 52,14), anche lui non è più che una semplice massa informe (*lumpe*). Ora la sua scomparsa coincide esattamente con la sua rivelazione. Nell'istante culminante del suo esodo, quando la parola tace e solo rimane il Verbo sfigurato, a lui si applica in modo del tutto particolare la formula *hid schewyng* (manifestazione nascosta - CI 47). Ecco la Perfezione proposta all'uomo, la rivelazione nascosta d'amore del Dio-Amore. In questo Nulla (*nought*) sospeso al Legno della Croce il discepolo riconoscerà il Tutto (*Al*) (CI 68).

A immagine di Cristo, immagine del Padre che si nasconde per amore, ogni immagine deve nascondersi e scomparire davanti a Colui che è al di là di ogni immagine e di ogni forma; ogni parola deve tacere davanti a Cristo, Parola del Padre per gli uomini. All'esodo verso l'interno e verso il cuore delle immagini, portate in terra come il loro maestro per dare frutto, corrisponde l'esodo della parola. Il Verbo in Croce, modello ultimo dell'estensione silenziosa dell'Amore, ne ha dato l'esempio. Precisamente in questo "luogo intermedio" il discepolo è invitato a dimorare e lavorare in compagnia di Cristo: questo "luogo intermedio", allo stesso tempo dimora del Dio nascosto (*hid bitwix* - St 115,7) e oggetto della scelta dell'amore (*a lovely chesing of God*), luogo del gioco dell'amore, modo dell'indifferenza (*a maner of rechelesnes*) e letto del riposo con l'Amato (*rest, slepe*). Lì deve nascondere il suo amore per unirsi al suo Amore nascosto.

Ma un'altra citazione della Scrittura amplifica ancora il paradosso che è centrale al cuore del cristianesimo, e per la sua lettura ancora una volta entra spontaneamente in gioco la legge di concatenazione nel cuore del discepolo. *Expedit vobis ut ego vadam* (Gv 16,7): il Maestro se ne va ed è bene per l'uomo che egli vada. Il seguito infatti è noto: "[...] se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò". Questa dichiarazione di Gesù ai suoi amici, fatta nelle ultime ore della sua vita terrena, viene ricordata nelle righe finali di *The Book*

³⁵ La citazione *Ego sum ostium* è oggetto del seguente commento: "È come se, con riferimento al nostro argomento, avesse detto: 'Io che sono onnipotente per la mia divinità e che ho, in qualità di custode della porta, il diritto di fare entrare chi voglio, e per la via che voglio, dal momento tuttavia che voglio che ci sia una via facile per tutti e una porta aperta a tutti coloro che vogliono entrare, cosicché nessuno possa avere la scusa di non conoscere la via, ho rivestito la natura umana comune a tutti, e mi sono reso così aperto da essere io, per la mia umanità, la porta; chiunque entra attraverso me sarà salvato' (PC 90,41 - 91,12)". L'autore aggiunge più avanti che la porta della devozione (*the dore of deuocion*) è l'ingresso più sicuro nella contemplazione che si possa dare in questa vita (*the trewest entre of contemplacion* - PC 92,1-2).

³⁶ *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum; tollat crucem suam et sequatur me* (PC 88,6-10): tale invito rivolto da Gesù (Mt 16,24) a rinnegare se stessi per amore si applica prima di tutto a lui stesso, l'Amante perfetto, modello di ogni perfezione di amore. Le varie ricorrenze dei termini e delle espressioni quali *forsake* (abbandonare se stessi - CI 44; PC 88,36), *dispise* (disprezzare se stessi - CI 44; PC 88,37), *hate him-self* (detestare se stessi - CI 43), *forgete thi-self* (dimenticare se stessi - CI 43), *ful noughtnyng of it-self* (annullamento totale di sé - PC 84,26), *sacrifier of himself* (sacrificatore di se stesso - PC 80,1-7), *martir itself* (fatto martire di sé - St 112,23), *vterly to spoyle hym-self of him-self* (spogliarsi completamente di sé - PC 89,14-15) gravitano intorno al tema centrale dell'Amore-Perfezione (*parfite love, in parfite charite* - PC 84,28), esso stesso sinonimo di offerta (*moste precious offring* - PC 83,20-21) nell'oblio di sé. L'offerta di Cristo al Padre suo e agli uomini rappresenta per il discepolo che ama (*a louyng soule*) il modello perfetto del lavoro di abbandono e di oblio che deve tendere a essere totale e definitivo (*ful and fynal forsakyng / forgetyng of it-self* - PC 94,29; 89,17). Queste immagini di disappropriazione vengono messe in correlazione anche attraverso la figura di Maria di Betania, l'ex peccatrice modello d'amore (CI 16) e di compunzione (CI 44).

of *Prive Counseling* (PC 98,18). La lettura spirituale del “luogo intermedio” della contemplazione, cui invitano tutti questi concatenamenti percorsi da connotazioni, ne risulta considerevolmente arricchita. I numerosi riferimenti impliciti all’opera dello Spirito Santo nell’uomo, intensificati dai riferimenti espliciti, ugualmente numerosi, acquistano qui tutto il loro significato. Infatti, quel passaggio progressivo dalla vita corporea alla vita nello Spirito che è la contemplazione, paragonata dall’autore a una traversata marittima (*shipping ouer fro bodelines into goostlines* - PC 96,3), rimanda a un’altra traversata decisiva, quella del deserto dell’Esodo. Come nella barca scossa dal vento i discepoli non debbono cedere alla paura, perché “Egli non è lontano” (*he is not fer*), allo stesso modo il popolo ebreo è in ogni momento accompagnato da una presenza. Tale presenza, invisibile e silenziosa, dimora anch’essa in un “luogo intermedio” itinerante, lo spazio apparentemente vuoto tra i cherubini, sopra il propiziatorio dell’Arca dell’Alleanza (Es 25,20-22). Precisamente su questa immagine, illuminata dall’esegesi di Riccardo di San Vittore, l’autore della *Nube* ha scelto di prendere congedo dal suo giovane lettore. La contemplazione deve essere costruita, nel silenzio, sotto la guida dello Spirito Santo, e lo accompagnerà durante tutta la sua traversata.

L’atteggiamento di Maria di Betania, secondo modello nella ricerca della perfezione dell’amore, aggiunge un ulteriore insegnamento. Seduta ai piedi del Signore, anche lei pratica il duplice esercizio della concentrazione e dell’oblio. Immobile e silenziosa, mantiene sopiti sensi corporei e facoltà mentali; l’escisimo che ella pratica la conduce, nella sua apertura interiore, all’ascolto amante del Maestro. L’estensione silenziosa di tutto il suo essere, che intrattiene con amore a immagine di quella di Gesù in croce (CI 25), la orienta verso la divinità (*Godheed*) del suo Signore, a volte conducendola a dimenticare il suo passato di miseria. L’autore insiste: il vero amante soffre di non amare mai abbastanza (CI 16). In questo consisteva il dolore perfetto (*parfite sorow*) di Maria: non poter mai amare abbastanza Colui che le aveva ridato la vita. È la stessa Maria alla quale, secondo gli autori medievali, il Risorto dirà: “Non mi trattenero”. Benché assente dai testi, questa parola del mattino di Pasqua fa eco a quella che il contemplativo ha inteso nel Cenacolo, in compagnia con i discepoli: “È bene per voi che io me ne vada” (Gv 16,7). Con Maria come “specchio” (*with Mary thi mirour*), il contemplativo dovrà imparare a vivere il suo amore nell’assenza e nel silenzio, aspettando pazientemente il ritorno dell’Amato. *Patiens in absens* (PC 97,6): questa formula, riflesso della castità e della perfezione dell’amore, riassume il legame intimo che unisce l’affettività all’apofasi.

Riflessioni finali

La *Nube della non conoscenza* e il suo *corpus* costituiscono un caso particolarmente interessante, non soltanto per lo studio del legame delicato e profondo che unisce l’apofasi all’affettività nella vita spirituale, ma anche per l’analisi delle condizioni storiche relative alla comparsa e alla circolazione di testi di questa natura. La mistica cristiana nel suo insieme si trova oggi in una situazione nuova che esige un riesame delle condizioni del suo insegnamento e della sua accoglienza. Una situazione nuova che impone a teologi ed educatori della fede responsabilità nuove.

Nel corso dei secoli passati, i testi ascetici e mistici furono accolti e trasmessi essenzialmente all’interno delle Chiese cristiane. La loro circolazione era ristretta, limitata in generale a quanti – donne e uomini – erano giudicati in grado di trarne profitto, nel quadro preciso di una direzione spirituale o più generalmente di una *lectio divina* di tipo monastico. Inoltre i *caveat*, le messe in guardia che spesso accompagnano questi testi e ricevevano da parte dei responsabili della formazione spirituale tutta l’attenzione dovuta, limitavano i rischi di errori di interpretazione.

Per diverse ragioni legate alle trasformazioni del mondo contemporaneo, questi testi conoscono oggi una diffusione crescente negli ambienti più disparati. Essi possono essere facilmente letti al di fuori di qualsiasi Chiesa, spesso senza una grande preparazione né un accompagnamento spirituale, e la loro lettura non è più accompagnata sistematicamente, come accade di solito, da una pratica sacramentale in armonia con il loro contenuto. Le nuove generazioni di lettori relativamente poco

formate per la lettura di testi antichi e l'esegesi spirituale dei Padri, in molti casi non dispongono dei sussidi necessari per una loro corretta comprensione. Stando così le cose, le possibilità ai nostri giorni di una deriva verso letture di tipo gnostico potranno essere evitate, o per lo meno limitate, soltanto attraverso uno sforzo rinnovato di preparazione intellettuale e spirituale dei futuri lettori, accompagnato da un nuovo sforzo di esplicitazione dei testi di questo genere.

Nella storia della letteratura spirituale, versioni glossate hanno facilitato la lettura di testi considerati di difficile accesso³⁷. Che il mondo contemporaneo, a seguito dei rapidi mutamenti cui è soggetto, abbia bisogno di chiose rinnovate al servizio di una migliore comprensione del tesoro di vita che gli propongono i cristiani, è uno dei problemi cui non potranno sfuggire i responsabili della "nuova evangelizzazione". L'opera di Charles André Bernard, con la sua apertura e la sua potenza, contribuirà significativamente a questo rinnovamento, e ci si può quindi rallegrare del fatto che già il ricordo della sua persona, nel riunire docenti e pastori, susciti nuovi studi e approfondimenti.

³⁷ Esistono due versioni latine glossate della *Nube*, che risalgono al XV secolo: *Nubes Ignorandi*, di un traduttore sconosciuto, e *Caligo ignorancie*, di Richard Methley, certosino di Mount-Grace (Yorkshire). La versione parafrasata di Methley è particolarmente interessante in considerazione delle spiegazioni metodiche che contiene e del legame che stabilisce con il mondo certosino, origine più probabile di questo corpus allo stato attuale delle conoscenze (vedere la bibliografia). Nel Seicento, il benedettino Agostino Baker (1575-1641), incaricato della direzione spirituale di una comunità di benedettine inglesi a Cambrai, prolungando l'insegnamento della *Nube*, ne proporrà un ampio commento sistematico con il titolo *Secretum sive Mysticum*: J. P. H. Clark (a cura di), *Fr. Augustine Baker: "Secretum"*, in *Analecta Cartusiana*, 119/7 (1997); id., *Fr. Augustine Baker: "Secretum", Introduction and Notes*, in *Analecta Cartusiana* 119/20 (2003).