

Dionigi Certosino (1402 - 1471) e l'evangelo di Giovanni

Dopo che Dio ha assunto caratteri umani e vi ha aggiunto, con pietà inimmaginabile, il vivere e l'essere visto in mezzo agli esseri umani, non è strano che abbia comunicato loro in modo più abbondante le realtà divine e celesti e le abbia manifestate in modo più chiaro. Pertanto il suo abbassamento verso le realtà inferiori fu il nostro innalzamento a quelle celesti.

All'umiliazione del divino nell'umano, che ha avuto il suo compimento nella vicenda evangelica di Gesù, è necessario rispondere "con la fede formata, la contemplazione trasparente, l'affetto ardente, la vita pura e simile a quella del cielo".¹ In queste frasi può essere sintetizzata l'immane opera teologica del laboriosissimo certosino Dionigi di Rijkel. La cultura religiosa dell'Europa occidentale tra il secolo XV e il XVIII gli deve una intera biblioteca, prodotta attraverso un lavoro sistematico durato decenni. Dopo gli studi filosofici, e probabilmente teologici, presso l'università di Colonia, che lo riconobbe *magister artium*, egli entrò nella certosa di Roermond nel Limburgo tra il 1424 e il 1425. Dalla cella monastica la sua prima attività editoriale si espresse in diffusi commenti alle Scritture, che lo condussero nel corso di più di vent'anni, dal 1434 al 1457, ad offrire una completa esposizione della Bibbia. Li seguirono i volumi di sintesi delle opere di Cassiano, nel 1450, e il commento a Giovanni Climaco, nel 1453, quali autori fondamentali della teologia monastica. Tra il 1459 e il 1464 l'erudito e facondo intellettuale di dedicò al genere letterario allora comune di una teologia sistematica elaborata al seguito delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Successivamente l'impegno letterario e filosofico fu dedicato all'opera di Boezio *De consolatione philosophiae* e a quelle del cosiddetto Dionigi Areopagita. Non mancano pure una sintesi della teologia di Tommaso d'Aquino, moltissimi opuscoli di carattere pratico e dedicati alle più diverse condizioni di vita assieme ad una analisi critica della teologia islamica.

Soprattutto il *divinissimus Dionysius*, discepolo come generalmente ancora si pensava di Paolo ed insieme profondo filosofo neoplatonico, ha rappresentato per il solerte monaco certosino il *princeps theologorum*, capace di fornire un pensiero che prospetta una visione universale della realtà. Tutto il creato procede dall'ineffabile mistero divino, ne porta le tracce e diviene una scala per avvicinarsi alla meta ultima della creazione e della rivelazione. Il racconto delle Scritture, con i suoi simboli e con la forza interiore della grazia, mostra il compimento ultimo di ogni aspirazione umana nella contemplazione della verità definitiva e nella partecipazione all'amore supremo. Ogni tratto della parola biblica è un accenno, un sostegno, un indice di un disegno universale che va compendosi nel cosmo, nell'umanità, nella singola persona. La vita monastica, se è fedele al suo ideale di imitazione dell'umanità di Cristo, rappresenta in modo eminente il cammino umano verso la perfezione dell'universo, liberato dalle tenebre del male e della colpa. L'insegnamento che prende forma nella solitudine e nel lavoro intellettuale del monaco è poi rivolto a chiunque abbia bisogno di istruzione. La sua intensissima e multiforme attività intellettuale vuole essere testimonianza di una visione limpida, coerente, universale dell'umanità che si protende oltre i suoi limiti angusti, si incammina verso la liberazione da ciò che la deturpa, aspira a partecipare alla luce e all'amore divini. Il mistico corpo di Cristo formato da tutti gli eletti e purificato da ogni ombra ne è la meta finale.²

¹ Dyonisius Carthusianus, *Eruditissima simul et utilissima super omnes S. Dionysii Areopagitae libros commentaria*, Colonia 1536, f. II. Per una edizione recente dei famosi opuscoli cristiani e neoplatonici vedi Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di E. Scazzoso e E. Bellini, Milano 2010.

² Sulla vita e sulle opere di questo personaggio, caratteristico di un'epoca alla ricerca di un ideale armonioso dell'universo, della società e dell'esperienza individuale, vedi D. A. Mougél, *Denis le Chartreux (1402- 1471): sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil 1898; R. Montagnani, *Un eminente scolastico troppo dimenticato*, Montreuil 1898. I due opuscoli furono pubblicati in occasione di una edizione moderna delle opere complete, iniziata all'epoca di Leone XIII: *Opera omnia*, I-XLII, Montreuil 1896-1913. Vedi inoltre J. M. Jocham- M.J. Scheeben, *Dionysius der Karthäuser*, in *Kirchenlexikon*, III, Friburgo i.B. 1884 II ed., coll. 1801-1808; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II, Innsbruck 1906, coll. 909-917; S. Autore, *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, Parigi 1924, coll. 436-448 ; A. Stoelen, *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire de*

Alla sensibilità filosofica di scuola platonica e neoplatonica si aggiunge il carattere emotivo ed affettivo della teologia biblica, soprattutto della salmodia e dell'evangelo neotestamentario, come si concentra sulla figura di Gesù e sull'esperienza di Paolo. Le tradizioni monastiche di Cassiano e Giovanni Climaco danno un aspetto pratico e comunitario alle aspirazioni più sublimi dell'animo. La spiritualità della *devotio moderna*, dei fratelli della vita comune ed in particolare di Giovanni Ruysbroek (1293-1381) conferisce al linguaggio limpido e fervido del monaco un aspetto fortemente esistenziale, coinvolgente e comunicativo. Tra la fine dell'estate del 1451 e l'inizio della primavera dell'anno successivo l'eruditissimo monaco, conosciuto a Roermond, fu accompagnatore di Nicola Cusano nella visita ecclesiastica delle regioni della Mosa e del Reno. Il celebre vescovo e cardinale possiede sotto molti aspetti uno spirito affine a quello del certosino e manifesta come lui molti problemi intellettuali e morali, oltre che ecclesiastici, dell'Europa cristiana nella medesima epoca. La chiesa occidentale era appena uscita dalla crisi prodottasi con il papato avignonese e lo scisma. Molti fermenti percorrevano una cristianità inquieta e desiderosa di darsi una forma adatta ai tempi. Usi e tradizioni secolari, sia in campo religioso che nella vita civile, venivano messi sotto giudizio dalle esigenze di una razionalità filosofica ispirata al platonismo più che alla logica aristotelica e alle puntigliosità del diritto. Il desiderio di una costruzione attenta ed autocosciente della propria personalità spirituale, il sentimento della dignità morale soggettiva, l'esigenza di una visione riconciliata ed armoniosa del cosmo e della storia, il prevalere dell'affetto positivo e della concordia sulla disputa animosa, la liberazione da una cristianità puramente esteriore e nominale erano esigenze molto sentite.

Base fondamentale della rigenerazione spirituale dei singoli, della vita ecclesiastica e della società civile è la Scrittura. Essa va letta dapprima secondo il suo significato diretto ed immediato, quale storia autentica dove si rivela il trascendente. Una volta assicurata questa interpretazione, occorre approfondire anche il suo carattere morale. Ogni singolo accenno è rivolto all'esistenza personale del lettore e all'attualità della vita spirituale. Infatti "la Scrittura è come un abisso sconfinato ed un mare che non si può prosciugare e pertanto nella sua esposizione, soprattutto in quella morale, non si possono affermare cose tanto importanti senza che prevalga la possibilità di dirne in infinito un numero maggiore".³ Nel silenzio attivo e vigilante della certosa una lunga tradizione evangelica e benedettina doveva essere ripensata e rivissuta secondo le esigenze dei tempi. Da questa cultura, che univa l'umanesimo contemplativo all'affettività e alla concretezza dell'evangelo, doveva partire un messaggio di purificazione morale, di educazione spirituale, di pace universale.

1. *Christi mysteria*

spiritualité, III, Parigi 1957, coll. 430-449 ; K. Swenden, *Denys le Chartreux*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, XIV, Parigi 1960, coll. 256-260; E. Brouette, *Dionysius der Kartäuser*, in *Theologische Realenzyklopädie*, IX, Berlino-New York 1982, 4-6; S. Podlech, *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser*, Salisburgo 2002. Dionysius Carthusianus, *Opera selecta*, I, *Prolegomena*, a cura di K. Emery jr, Turnhout 1991 (*Corpus christianorum-Continuatio mediaevalis* CXXI-CXXI A) costituisce una introduzione allo studio dei manoscritti delle opere del monaco certosino, e di quelle a lui attribuite, in attesa della edizione critica di alcuni testi. Sul cristianesimo occidentale di questo periodo, percorso da grandi desideri di riforma ed insieme alle prese con gravi sciagure, vedi gli ampi affreschi di L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, I-II, Roma 1931-1932, la recente opera collettiva *Storia del cristianesimo*, VII, *Dalla riforma della chiesa alla riforma protestante*, a cura di M. Venard, Roma 2000 e la sintesi di L. Mezzadri, *Storia della chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, I, *Dalla crisi della cristianità alle riforme (1294-1492)*, Roma 2001. Sulla problematica filosofica ed etica vedi W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura: dal rinascimento al secolo XVIII*, Firenze 1974.

³ Dionysius Carthusianus, *In evangelium Iohannis enarratio*, in *In sancta quatuor D. N. Iesu Christi praeclarae admodum enarrationes*, Venezia 1578, 821. Presso le Biblioteche Riunite "Civica e A. Ursino Recupero" di Catania, oltre a questa edizione dei quattro commenti evangelici, ne esiste una precedente (Parigi 1541) oltre ad una esclusivamente dell'evangelo giovanneo (Parigi 1542). La Biblioteca Agatina della stessa città ne possiede tre copie (Parigi 1539, Venezia 1569 e 1586).

Il primo libro biblico sul quale il certosino esercita ed affina la sua abilità di interprete delle Scritture è la raccolta dei *Salmi*. Ad ognuna delle composizioni poetiche egli dedica uno studio approfondito alla sequela di numerosi interpreti del passato come Agostino, Cassiodoro, Ugo di San Vittore, Bernardo, Nicola di Lira. Ogni espressione della salmodia contiene un riferimento profetico a Cristo e alla sua opera di redenzione: “L’intenzione del libro dei *Salmi* è svelare i misteri di Cristo e così innalzare, ricomporre e rendere felice nell’uomo nuovo, Cristo, il genere umano caduto e reso deforme nell’ antico Adamo”. Infatti non vi si parla che di Cristo, vero Dio e vero uomo, e del suo mistico corpo nelle diverse condizioni del suo itinerario terrestre verso la beatitudine eterna.⁴ La preghiera dell’antico Israele deve essere illustrata e rivissuta secondo il canone proposto da Paolo: “Tutte queste cose capitavano loro in modo figurato” (*I Corinzi* 10,11). Gli eventi dell’evangelo ne sono il compimento e si riflettono sul passato, perché se ne abbia la migliore intelligenza in attesa degli eventi ultimi. Il monaco, impegnato al canto quotidiano dei *Salmi*, deve porsi con limpidezza di mente e con caldo affetto alla loro scuola. Deve immedesimarsi nella figura di Gesù che vi è delineata e tanto spesso vi prende la parola, deve imitare il fedele che coltiva la sua sequela nei confronti del supremo maestro, deve liberarsi dalla malvagità che viene messa allo scoperto e ripudiata:

Pertanto colui che desidera cantare o leggere i *Salmi* con dedizione compiuta necessariamente ha bisogno di conformare il suo affetto al significato dei *Salmi* e di assumere per se stesso la somiglianza con tutti gli anzidetti personaggi, come esige la sapienza dei *Salmi*.⁵

Anche qui si deve seguire la tradizionale divisione tra il significato letterale o storico dei testi e quello mistico, che a sua volta si distingue in allegoria, tropologia e anagogia: “ La storia infatti insegna ciò che è accaduto, l’allegoria che cosa si debba credere, la tropologia che cosa si debba fare, l’anagogia che cosa si debba sperare.”⁶ Questo schema tuttavia non può essere applicato meccanicamente a tutti i testi salmodici. Molte volte infatti il significato letterale e quelli mistici sono talmente vicini che non possono essere distinti. Spesso il monaco insiste a lungo su un significato letterale che già contiene in sé il riferimento agli altri, in particolare alla fede in Cristo e alla vita morale che ne consegue. Da qui proviene la ricchezza misteriosa e concreta di un linguaggio sapienziale che sorpassa immediatamente le sue origini storiche, si compie nella figura di Cristo, si rivolge a colui che vi si immedesima per condurlo a gustare pienamente l’evangelo.

Nello stesso tempo la parola salmodica presenta moltissime affinità con gli altri scritti neotestamentari, che vengono continuamente richiamati e costituiscono un tessuto unitario. Proprio per questa propensione a mettere in luce quanto di più autentico ed intenso si sia mostrato nella storia biblica e a rivolgersi direttamente all’animo del cantore o del lettore, ogni singolo commento termina con una rapida sintesi rivolta a lui. La storia passata diviene viva ed attuale di fronte ai suoi occhi e nel suo cuore: vuole esserne coinvolto con tutto se stesso e diventarne un attore intelligente e fervido? L’interpretazione raggiunge il suo fine più incisivo in questo appello esistenziale alla immedesimazione e alla decisione personale. Il grande panorama spirituale che la Scrittura e la teologia gli pongono dinnanzi è un invito continuo ad introdurvisi come modesto ma deciso attore.

La teologia biblica del certosino, erede di una lunga tradizione liturgica e monastica, assume i suoi toni più intensi nel commento ad alcuni testi come *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti* (*Salmo* 21) e *Salva me Deus* (*Salmo* 68) sulla passione, *Dominus illuminatio mea* (*Salmo* 26) oppure *Quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus* (*Salmo* 41). Questa ultima immagine viene così commentata:

O parola dolcissima, o linguaggio infuocato, o scintilla derivata dal fuoco divino, infatti il nostro Dio è fuoco. E che cosa dirò io, infelice e tepido, e per questo degno di essere vomitato? La parola appena proclamata ha bisogno di esortazione non di spiegazione. O

⁴ Dionysius Carthusianus, *In omnes psalmos davidicos*, Colonia 1534, f. IIIv - IIIr.

⁵ Ibid., f. IIIv.

⁶ Ibid., f. IIIr.

veramente felice quell'essere umano che può veramente proclamare di se stesso questa parola, la cui anima è ferita dalla carità, che fissò tutto il suo affetto in modo puro e immobile nell'amore della divinità e possa così affermare con l'apostolo: 'vivo poi non più io, vive davvero in me Cristo'. Ma nessuno è in grado di essere o diventare simile se non avrà del tutto sradicato l'individuale amore di se stesso, se non avrà pacificato e ordinato tutte le affezioni dell'anima e se non avrà disprezzato come un niente l'intero universo, in modo da aderire, essere immerso e inviscerato in modo sincero e con tutto l'affetto al solo dolcissimo Dio, dopo aver considerato ogni cosa come letame per guadagnare Cristo e possedere Dio.⁷

La fiducia, l'entusiasmo spirituale, la dedizione e la gratitudine di colui che si immedesima nella salmodia davidica trovano una vivida ispirazione nelle parole del cantico *Confitebor tibi* (*Salmo* 110). Conclusane l'esposizione, così si esprime il monaco:

Chi sarebbe in grado di lodare degnamente questo salmo che profuma in modo dolcissimo delle lodi del creatore, che, penetrato di allegria spirituale, infiamma in modo mirabile l'affetto del salmodiante? In esso l'uomo fedele ha intrapreso a rivolgersi a Dio in modo tanto fiducioso e ricco di affetto. In esso Dio viene esaltato tanto splendidamente nelle sue opere, la giustizia divina viene raccomandata, l'istituzione del sacramento dell'eucaristia è profetizzata, è annunciata la perpetuità del nuovo patto, è ricordata la remunerazione della vita eterna, si allude alla missione di Cristo e sono contenute molte altre realtà bellissime. Se davvero amiamo Dio, non cantiamo questo salmo, tanto ripieno di mistero e di sapienza, privi del fervore di una pia devozione. Colui che infatti ama davvero Dio, quanto con più ardente affezione lo comprende, altrettanto gioisce nel lodarlo e compiacerlo. Affinché questo avvenga anche per noi, sforziamoci di presentare sempre al Signore un cuore puro, di crescere ogni giorno nella sua grazia e di assolvere ordinatamente con ogni diligenza i compiti che ci spettano. Allora potremo infatti abbondare di grazie spirituali, se ci sforziamo di compiere non negligenemente ma con riverenza il servizio di Dio.⁸

Gli impegni concreti e positivi della vita morale sono lungamente sottolineati nel commento al cantico *Beati immaculati* (*Salmo* 118),

esteso per quantità di parole, ma molto più imponente per l'eccellenza dei loro significati. In esso l'anima fedele, quasi versetto per versetto, parla a Dio in modo amoroso e fiducioso. In esso principi molto salutari rifulgono come le stelle nel cielo, in esso sono raccolte preghiere piene di affezione, in esso impariamo ciò che appartiene al progresso delle virtù, in quanto se avremo visto in noi quelle virtù ed opere sante che cantiamo, siamo molto graditi a Dio e tanto più umili quanto in base ai doni ricevuti siamo obbligati ad amare ed onorare Dio ancora di più.⁹

Il commento assume il contenuto di una vasta *summa theologiae* preparata sulla base della profezia depositata nella letteratura salmodica e commentata con continui ed ampi ricorsi al Nuovo Testamento. Qui i misteri e la sapienza di Davide trovano il loro compimento nella figura evangelica di Gesù e nella costruzione del suo mistico corpo. Richiamandosi ad Ugo di san Vittore il monaco sintetizza la sua esegesi considerandola come una scuola liturgica, interiore, affettiva e pratica, in cui si viene introdotti per costruire progressivamente la propria vita personale. La parola salmodica è insieme *compungens, exhortans, instruens, elevans, dirigens, terrens, humilians, roborans, laetificans, inflammans*. Testimonianza dell'amore divino per l'umanità, istilla a poco a poco nell'animo di colui che si immedesima affettivamente nel dettato profetico la compunzione, la carità, la virtù e la gratitudine.¹⁰ La parola antica, accolta nella pienezza del suo vigore profetico e sapienziale, percorre tutta la storia dell'umanità e pervade l'animo di colui che la celebra con tutto se stesso. In quel momento sia il passato che le attese escatologiche del futuro diventano patrimonio

⁷ Ibid., f. LXXXIXv.

⁸ Ibid., f. CCLIXr.

⁹ Ibid., f. CCLXXXv.

¹⁰ Ibid., ff. CCCXVr – CCCXXIr.

interiore, attuale e pratico del singolo. Il trascorrere del tempo è superato nell'intensità ed immediatezza del presente. Condotta da questa guida il cantore interpreta nel modo più profondo se stesso ed è reso partecipe di una umanità che compie il difficile cammino della giustizia definitiva. La salmodia è come un vivido flusso spirituale che percorre dagli inizi alla fine tutta la storia umana e coinvolge nella sua sapienza chi ne accetta il dono. Afferrato da questa enfasi emotiva e poetica il monaco rinuncia ad ogni amarezza, litigiosità o controversia: a lui spetta il compito della coerenza, della fiducia, della testimonianza positiva.

2. *Tamquam piscator et idiota*

L'evangelo di Giovanni appartiene al primo gruppo dei libri biblici commentati dal monaco, che si sforza di mostrare come il modesto pescatore della Galilea sia stato illuminato dalla verità suprema ed abbia saputo penetrarla nel modo più sublime. Proprio le sue origini garantiscono che quanto egli ha scritto non proviene dalla sua intelligenza e da una sua ricerca personale, ma è frutto di una manifestazione del divino. Ogni sua parola va accolta ed approfondita come espressione della trascendenza nella concretezza dell'umano. Tra la creatura e il mistero inspiegabile si pone una realtà intermedia, in cui la divinità si manifesta per attrarre a sé l'umanità. Il monaco, a cui piacciono le immagini prese dalla natura, spiega questa correlazione con il nesso che unisce tutte le acque del cosmo. Se i fiumi riversano le loro acque nel mare, esse di nuovo tornano dal mare nei fiumi attraverso la pioggia, in un movimento senza fine dove tutto è collegato. Similmente la luce e le tenebre sono legate da un continuo rapporto dialettico. Non esiste nulla che possa essere isolato e definito senza far parte di un cerchio infinito, di un dinamismo che coinvolge trasforma continuamente ogni aspetto della realtà fisica e spirituale.¹¹

La filosofia di Platone o di Proclo oppure le speculazioni di Mosé Maimonide o di Averroé hanno dimostrato una profonda capacità di avvicinarsi al mistero divino, tuttavia la loro acutezza mentale dimostra soltanto che quanto narra l'evangelo intorno alla più sublime realtà non si oppone ai canoni della ragione, ma la assume in sé e la completa. L'unità di natura tra il Padre, il Figlio e lo Spirito si esprime nella triade delle persone, in un rapporto senza limiti ed opposizioni da cui prendono origine la creazione, la redenzione e la santificazione. Questa conoscenza del divino, su cui il pescatore di Galilea ha basato tutto il suo evangelo, esprime nel modo più intenso la realtà originaria e finale da cui tutto prende luce e vita. L'opera giovannea, nel suo prologo, prende le mosse da questo canone iniziale, onnipresente e conclusivo, senza il quale tutto appare confuso e contraddittorio. Il massimo dogma cristiano si propone come la suprema realtà che tutto crea, ordina e conclude in un vincolo ovunque diffuso.¹²

Il dinamismo fondamentale della divina triade si è manifestato nel mondo storico attraverso l'umanità del Figlio, come recita l'evangelo con la sua affermazione che la parola divina si è fatta carne umana (*Giovanni 1, 14*):

Per mezzo di questa incarnazione del Verbo, in modo incomprensibile e del tutto indescrivibile, ha ricevuto onore ed elevazione non soltanto l'umanità di Cristo ma anche tutto il genere umano. Che cosa infatti può essere tanto onorifico e splendido per gli esseri umani del fatto che il nostro Dio si è reso nostro fratello, che il nostro creatore si è fatto nostro salvatore, che il nostro giudice si è fatto nostro avvocato?¹³

¹¹ Dionysius Carthusianus, *In evangelium Iohannis enarratio*, in *In sancta quatuor D.N. Iesu Christi evangelia praeclarae admodum enarrationes*, cit., 720-721.

¹² Ibid., 722-732.

¹³ Ibid., 737. Vedi anche il commento all'espressione *Sic enim Deus dilexit mundum* (*Giovanni 3, 16*): "Colui che infatti prima dell'incarnazione era Dio e Signore, attraverso l'incarnazione si è fatto fratello e compagno". Ibid., 776.

La dialettica interiore della natura divina, che si effonde e ricomponde attraverso le relazioni delle persone, trova una sua esplicazione ulteriore nel divino che, nella persona del Figlio, unisce a sé l'umano. Questo è il fondamento più immediato della coscienza che gli esseri umani devono avere di se stessi ed insieme il principio della vita morale. Da qui nascono gli atteggiamenti spirituali della fiducia, della speranza, dell'amore e dell'umiltà nella compartecipazione all'umanità di Cristo. Infatti "la sua discesa nelle profondità indica la nostra salita verso le realtà supreme".¹⁴ Da questa solidarietà tra il divino e l'umano sorgono tutti i doni della grazia e della verità che avviano a compimento la vita individuale e comunitaria.¹⁵ Questa è la caratteristica più originale della fede cristiana nei confronti di altre prospettive religiose: "Si dice che ai filosofi fu nota la maestà divina, agli ebrei la giustizia, ma ai cristiani si manifesta la misericordia, come l'apostolo indica a Tito: 'Sono apparse la benevolenza e l'umanità del nostro salvatore Dio', e altrove 'E' apparsa la grazia del salvatore' (Tito 3,4)".¹⁶

Ogni singolo aspetto del racconto successivo contiene una verità insieme divina ed umana al di sopra delle contingenze del tempo e dello spazio, ma insieme presente ed operante nella concretezza della storia spirituale di ognuno. La spiegazione di ogni passo deve riferirsi innanzitutto all'umanità storica di Cristo e all'esigenza di completare le narrazioni sinottiche. Ma l'ottimo conoscitore delle Scritture sente risuonare molto spesso nella parola di Giovanni il sentimento religioso della sapienza ebraica e le attese della profezia. La storia di Gesù ricorda immediatamente il linguaggio della salmodia, con cui il monaco possiede una spontanea familiarità. Essa lo porta a spiegare il significato dell'evangelo come compimento della preghiera di Israele e relazione profondamente affettiva con il divino. Assieme ai *Salmi*, anche *Giobbe*, i *Proverbi*, l'*Ecclesiastico* e la *Sapienza* offrono continui riferimenti. Tuttavia, conformemente alla tradizione monastica, il *Cantico* fornisce le immagini più intense: il Cristo infatti è il vero sposo della chiesa e dell'anima individuale. Tra i profeti *Isaia* è il più ricco di attese messianiche, che trovano compimento nell'evangelo cristiano ed il monaco lo richiama continuamente.

Dalla prospettiva iniziale della divina triade e dell'incarnazione il racconto si allarga a raccogliere le attese paradigmatiche d'Israele, ma insieme si rivolge all'anima del lettore o dell'ascoltatore. Proprio in questa concretezza e presenza immediata l'evangelo acquista la sua dimensione attuale e sperimentabile. L'infinito mistero divino e la sua manifestazione storica diventano una realtà che si offre agli occhi e al cuore di ogni vero fedele. Così la storia si carica di un significato morale che vuole tradursi nella coscienza e nell'azione di chi la comprende e vi si sente coinvolto. Il povero pescatore, che ad opera dello Spirito diventa *aquilinus et deificatus*, deve essere capito secondo tutte le dimensioni della sua sapienza. In questa sua attività interpretativa dalle molteplici prospettive e frutto di un lungo lavoro di cesello, il monaco è guidato pure da due suoi grandi precursori, le cui opere tiene costantemente sul suo scrittoio, Giovanni Crisostomo ed Agostino. A loro si aggiungono sovente le sintesi di Beda, né mancano confronti con altri celebri maestri come Origene, Girolamo e Gregorio Magno.

3. *Tempus evangelicae legis*

Qualora si percorra tutta la vicenda evangelica, se ne trae un continuo insegnamento attuale, che è rivolto all'anima desiderosa di essere guidata dalla sapienza divina. L'ascoltatore o lettore devono immedesimarsi in un racconto che è scritto per loro, di loro e con loro parla. Ogni parola o gesto del protagonista vuole associarli alla sua vita, alla sua giustizia, alla sua vittoria sulla colpa e sulla morte. Si tratta di un linguaggio concreto con cui il maestro, fratello ed amico divino raccoglie la sconfinata comunità degli eletti sparsi nel mondo del tempo e dello spazio. Se i primi discepoli, su indicazione del battezzatore, si avvicinano a Gesù e gli domandano dove abiti (*Giovanni 1,38*),

¹⁴ Ibid., 738.

¹⁵ Ibid., 739-743.

¹⁶ Ibid., 743.

allo stesso modo anche noi con la sposa cerchiamo dove abiti Cristo, recitando quel passo che si trova nei *Cantici*: ‘ mostrami colui che l’anima mia ama, dove pascoli, dove riposi il meriggio’. E cerchiamo di essere uniti stabilmente a Cristo, anzi di aderire attivamente a lui per quanto è possibile, sull’esempio di colui che afferma: ‘ Una cosa sola ho chiesto al Signore, questa desidererò, di abitare nella casa del Signore’ (*Salmo* 27,4) e ancora ‘A te si stringe l’anima mia’ (*Salmo* 63,9). E di nuovo: ‘ Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode’ (*Salmo* 34,3).¹⁷

Se si considera la qualità di coloro che vengono accolti nel gruppo più ristretto dei discepoli,

siamo ammoniti a considerare come proceda la sapienza divina nella scelta degli apostoli, come Cristo, sapienza del Padre che va con energia da confine a confine e dispone tutte le cose con armonia, elesse Pietro, Andrea, Filippo ed altri uomini semplici, piuttosto che Nicodemo e Natanaele, che erano dottori ed esperti della legge, affinché la predicazione della legge evangelica non sembrasse basarsi sulla forza della sapienza umana o sull’autorità dei grandi. Infatti, lo testimonia l’apostolo, Dio ha scelto le realtà meschine del mondo per confondere i sapienti. Inoltre affinché non si vedessero elevati alla grazia dell’apostolato a motivo della loro superiorità.¹⁸

Il racconto delle nozze di Cana (*Giovanni* 2,1-12), dopo essere stato interpretato nella sua realtà immediata, diviene motivo di una meditazione morale o *moralisatio*. Oltre al matrimonio nell’ordine naturale esso allude all’incarnazione, ovvero agli sponsali tra il divino e l’umano, al rapporto che lega il Cristo con la chiesa militante, alle nozze eterne del regno di Dio: “Celebriamo dunque le nozze spirituali nella nostra coscienza, unendo e legando le nostre anime alla Parola ossia al Figlio di Dio, sposo delle nostre anime”.¹⁹ Il monaco qui mostra un tema molto comune della teologia monastica, ripreso e di nuovo diffuso nell’Europa del secolo XIV in particolare dal suo conterraneo Ruysbroek.

Dopo il miracolo in Galilea, Gesù sale a Gerusalemme, dove visita e purifica il tempio. Anche qui l’evento esteriore è occasione per analizzare l’attività dei ministri ecclesiastici e dei religiosi, assieme al comportamento di tutti sia nell’edificio materiale sia nella propria intimità:

Pure ogni giorno Cristo visita la chiesa, che è indicata attraverso Gerusalemme e vi trova coloro che vendono pecore e buoi, ovvero chierici implicati in affari temporali, sacerdoti, religiosi e prelati dediti all’avarizia, che cercano i loro guadagni, non l’onore di Cristo e la salvezza del gregge del Signore. A ciò si oppone l’apostolo: ‘ Nessuno che combatte per Dio si coinvolge negli affari del mondo’ (*II Timoteo* 2,3). Inoltre vendono colombe coloro che offrono beni spirituali in cambio di quelli temporali, che non scuotono le loro mani davanti a qualsiasi donativo. Contro costoro il Signore dice: ‘ Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date’ (*Isaia* 33,15-16; *Matteo* 10, 8). Tutti costoro Cristo espelle dal suo tempio ovvero dal suo mistico corpo, li separa dalla società degli eletti, ora secondo la promessa ed il merito, poi invece separerà costoro da quelli in base alla collocazione ed al premio. [...] Non rendiamo la casa di Dio, intendo la chiesa materiale, né la nostra anima una casa di commercio, di chiacchiere, di divertimento, col trattare in esse affari mondani. Piuttosto purifichiamoci da ogni sozzura dell’anima e dello spirito, affinché con mente pacata, tranquilla e pura meritiamo di accogliere, trattenere e possedere Cristo.²⁰

La critica alla comune gestione ecclesiastica, spesso più interessata alle comodità mondane che ai beni dello spirito, è un tema che appare frequentemente nel commentario. Nicodemo è un vero essere umano dotato di ragione e alla ricerca della verità, è un autentico fariseo ovvero è separato dai malvagi (*Giovanni* 3,1),

¹⁷ Dionysius Carthusianus, *In evangelium Ioannis...*, cit., 755.

¹⁸ Ibid., 759.

¹⁹ Ibid., 763. Vedi anche il commento a *Giovanni* 3,29 con il ricorso al *Cantico*, a *Efesini* e *Apocalisse*. Ibid., 783.

²⁰ Ibid., 768.

ma gli altri farisei, come si verifica di solito, erano farisei soltanto di nome, per l'abbigliamento e per una santità apparente ed una giustizia simulata, come ora ci sono molti claustrali solo di nome, monaci, religiosi e spirituali nell'esteriorità e nell'abbigliamento.²¹

Come Gesù e l'evangelista spiegano, più che l'apparenza esteriore della pietà è necessario possedere “ un udito interiore, con cui si coglie l'ispirazione divina, mentre l'essere umano percepisce di essere interiormente toccato, istruito, acceso, rapito, dissolto ed assorbito”.²²

Spesso accadeva nell'esegesi antica e medievale che il dialogo tra Gesù e la samaritana, oltre al suo aspetto esteriore, servisse per mettere in rilievo i caratteri definitivi dell'evangelo e delineare la fede cui sono chiamate tutte le genti oltre i confini di Israele. Il messia si allontana dai persecutori, che stavano già tramando contro di lui a Gerusalemme, e si rivolge a coloro che stanno fuori dai limiti angusti dell'antica terra promessa. La sua fatica anzitutto indica una provvidenziale *dispensatio*: “ ebbe fame, dunque, ebbe sete, fu accaldato e fu stanco non per necessità, ma per diversi motivi”: per dimostrare la realtà della sua esistenza umana, per divenire fonte di pace nel presente e nel futuro, per insegnare ad affrontare coraggiosamente la fatica apostolica.²³ Seduto accanto alla fonte vuole ricordare la sete di verità di ogni essere umano, a cui egli dà soddisfazione senza escludere nessuno. Se l'ora è vicina al mezzogiorno, si vuol dire che era in cammino dall'alba, come deve fare spiritualmente ogni suo discepolo. La sua sete fisica allude al desiderio di accogliere tutte le anime erranti, la solitudine è segno di umiltà, il dono di Dio da lui offerto è la grazia per tutti gli esseri umani. Il simbolo dell'acqua segnala la purificazione dal male, il raffreddamento del calore delle passioni, l'estinzione del loro fuoco, la fecondità dell'animo irrigato dalla grazia. Quando poi la samaritana chiede, sia pure ingenuamente, l'acqua offerta da Gesù, fornisce un esempio rivolto a tutti:

Così anche noi chiediamo da Cristo con tutto il cuore e continuamente questa acqua spirituale, affinché non abbiamo sete di queste realtà terrene che non possono mai saziare il desiderio, anzi quanto più l'essere umano è avvolto nel loro amore e nell'occuparsi di esse, tanto più viene ostacolato ed allontanato dalla contemplazione delle realtà divine, dall'amore e dalla vera tranquillità e libertà. E non veniamo qui ad attingere ossia a cercare basse consolazioni in realtà esteriori e carnali, ma tutta la nostra felicità sia nel Signore.²⁴

L'ora ormai imminente del culto nuovo ricorda che “la forza e il valore della preghiera non consistono principalmente nel luogo ma nell'animo”, oppure allude alla distruzione del tempio di Gerusalemme. Il suo carattere spirituale indica che esso si celebra “ nell'intimità del cuore, nell'intelligenza spirituale, attraverso la Spirito Santo, non solo in luoghi determinati, nella rozzezza dell'immaginazione, nella propria sensibilità”. La verità di cui Gesù parla richiede che il culto si compia “attraverso una fede illuminata, nella vera giustizia, ad onore di Dio e per acquistare la vera felicità”. Dal momento che “lo Spirito è semplicissimo, deve essere adorato nel tempio interiore, in modo che l'anima ritorni in se stessa ed invochi Dio unita ed rivolta verso Dio con vigorosa stabilità”. Così i veri adoratori non saranno mai gli eretici oppure gli ipocriti, che sono alla ricerca di vantaggi economici, e nemmeno coloro che disonorano Dio con la loro vita corrotta.²⁵

Quando l'evangelo narra come la samaritana abbandonasse il suo recipiente,

questa donna adempì l'ammonimento di Pietro quando dice: ‘ciascuno amministri la grazia che ha ricevuto in un rapporto reciproco’ (*I Pietro* 4,10) e si sforzi di spendere con frutto il talento ricevuto.[...] Così anche noi, quando sperimentiamo l'illuminazione e la grazia di

²¹ Ibid., 769. Vedi inoltre ibid., 882-883. A proposito dei sacerdoti che celebrano l'eucaristia più avanti afferma: “ Ma, ahimé, molti impudentissimi, ingrati, privi di timore con troppa irriverenza prendono nelle mani il Figlio di Dio e della Vergine”. Ibid., 999-1000.

²² Ibid., 772.

²³ Ibid., 788.

²⁴ Ibid., 790-791.

²⁵ Ibid., 792-793.

Cristo, dobbiamo stimare poco e gettar via la nostra brocca ossia la cura del ventre, il piacere ed ogni possesso terreno e, secondo la nostra capacità, condurre altri ad una simile grazia.²⁶

Gesù afferma di avere un altro cibo rispetto a quello comprato dai suoi compagni in città. In questo modo “ci insegnò con il suo esempio a preferire il nutrimento spirituale degli altri al nostro nutrimento fisico e a cercare maggiormente il cibo del cuore rispetto a quello del corpo”. Infatti, secondo le Scritture, vero nutrimento dell’essere umano sono la beatitudine eterna, il pane eucaristico, la comunione, le azioni buone e, solo da ultimo, il cibo del corpo. La messe, che Gesù indica ai suoi, allude alla raccolta delle genti nella chiesa militante ad opera della grazia e quella degli eletti nella chiesa celeste.²⁷ Tutta la narrazione presenta un duplice volto: quello degli eventi esemplari verificatisi attraverso l’umanità storica di Cristo ed il loro significato sempre vivo e presente per i suoi fedeli. La storia di Gesù delinea una presenza spirituale rivolta a chiunque sia alla ricerca della verità definitiva.

Questo medesimo criterio interpretativo è usato anche per il racconto della moltiplicazione dei pani e dei pesci (*Giovanni* 6, 1-13). I cinque pani che sfamano senza misura l’immensa moltitudine raccolti nel deserto, oltre la loro consistenza materiale, indicano cinque dimensioni della vita spirituale offerte a tutti coloro che vogliono seguire volentiersamente Cristo. La divinità stessa si profonde nella sua potenza infinita; l’eucaristia fornisce un cibo superiore ad ogni calcolo di quantità; la Scrittura è nutrimento offerto a tutti; la grazia si effonde senza misura; i beni futuri sono disponibili nella loro immensa realtà. Ma anche i due pesci sono dotati di un evidente carattere simbolico: indicano “l’esperienza attuale della dolcezza divina” ed insieme “l’assorbimento, il dissolvimento ossia quel salutare venir meno della mente in Dio”, di cui parlano le Scritture (*Salmo* 73, 26; *Cantico* 5,6). Pertanto “gustiamo questo pesce quando la nostra anima, rapita oltre se stessa ed estesa e dilatata nelle ricchezze del creatore, viene percossa, si scioglie da se stessa per amore, si estranea da tutte le realtà create e acquista sensibilità soltanto in Dio”.²⁸

Pure il racconto della guarigione del cieco possiede un carattere eminentemente spirituale. L’evangelo afferma che Gesù vide quel misero essere umano (*Giovanni* 9, 1) e, come spesso accade nei commenti evangelici del monaco fiammingo, questo sguardo è carico di significati universali:

In senso mistico: quando i giudei increduli ebbero respinto Cristo espellendo dai loro confini i suoi discepoli ed apostoli, Gesù si è voltato e con occhio pietoso ha guardato il popolo delle genti, completamente cieco e nato ed educato nelle tenebre, e lo istruì attraverso la predicazione degli apostoli e l’infusione della grazia. Per questo motivo Paolo e Barnaba dicono agli ebrei: ‘Era necessario esporre dapprima a voi la parola di Dio, ma poiché l’avete respinta, ecco che ci rivolgiamo alle genti, così infatti ci ha comandato il Signore’ (*Atti* 13,46-47).²⁹

Allo stesso modo la saliva, la terra inumidita, il gesto di spalmare, l’acqua della piscina sono simboli adatti “ad indicare che queste azioni sono richieste per la perfetta illuminazione dell’occhio interiore” e tutto ciò avviene “non senza un grande mistero, non senza un motivo mistico”. Infatti rappresentano, attraverso gesti esteriori, il rapporto che si stabilisce tra Cristo e colui che riceve la sua grazia.³⁰ La parabola del pastore (*Giovanni* 10, 1-21) mostra quali siano i caratteri autentici dei ministri ecclesiastici che si fanno imitatori della vera guida di tutti i fedeli. Il commentatore richiama i testi della profezia e della salmodia, assieme a *I Pietro*, *I-II Timoteo* ed *Ebrei*, opere che sente

²⁶ Ibid., 793-794.

²⁷ Ibid., 794-795.

²⁸ Ibid., 821-823.

²⁹ Ibid., 872. Al simbolo di Gesù come luce del mondo (*Giovanni* 8,12) il commentatore aveva appena dedicato una lunga analisi (Ibid., 855-872).

³⁰ Ibid., 875.

profondamente affini alla sua sensibilità.³¹ D'altra parte si capisce bene chi siano, anche nella chiesa attuale, i ladri e i briganti. Le tradizionali immagini bibliche del pastore, del gregge e dell'ovile sono pure una occasione per spiegare un aspetto fondamentale del linguaggio evangelico:

Tutto ciò si svolge così nelle realtà fisiche. Ma queste cose devono essere spiegate spiritualmente, in base al significato inteso da Cristo. Nel linguaggio delle parabole, come in questo, il significato principale e letterale non è quello designato immediatamente attraverso le parole, ma quello che viene inteso attraverso quelle realtà che sono indicate dalle parole.³²

Anche altri aspetti biografici del racconto sono dotati di un carattere spirituale ed universale, dal momento che alludono, sotto il velame dell'evento esteriore, ad una condizione spirituale che tocca tutti gli esseri umani nella loro più profonda intimità. Nell'episodio intenso ed appassionato della liberazione di Lazzaro dalla morte, Marta dice in segreto alla sorella Maria: "Il maestro è qui e ti chiama" (*Giovanni* 11, 28). Questa presenza e questa chiamata sono universali:

Ogni giorno e continuamente Cristo ci chiama a sé attraverso la Sacra Scrittura, la guida degli angeli, l'esortazione dei pastori, la sollecitazione divina[...]. Facciamo pertanto quello che Maria ha fatto. Subito rifuggiamo da ogni pigrizia e torpore, dall'affezione carnale e dal peso dei vizi, per venire da Gesù attraverso il cambiamento delle nostre abitudini, la contemplazione delle realtà divine e il desiderio appassionato dei beni celesti.³³

L'unzione di Betania (*Giovanni* 12,1-8) allude alla medesima confidenza e dedizione dell'anima nei confronti dell'amato:

In senso mistico, mentre Gesù viene a Betania ossia visita la chiesa penetrando misericordiosamente nei cuori dei fedeli attraverso l'infusione della grazia, Betania, che poi viene tradotto casa dell'obbedienza, indica la chiesa. Allora le menti dei fedeli gli preparano una cena ovvero assieme a Cristo mangiano il pane celeste e spirituale gustando quanto è dolce il Signore, che è cibo e nutrimento interiore degli eletti, e impegnandosi pure in opere di giustizia. [...] Maria ovvero l'anima contemplativa, accesa dal fervore della carità e disciolta e piangente per la dolcezza della santa devozione, prese una libbra di unguento prezioso, ossia la fama o il profumo di una vita buona ed esemplare, per ungere il capo e i piedi di Cristo, ovvero contemplando, onorando ed amando saggiamente Cristo, secondo la natura divina ed umana, e dando sollievo alle sue membra, affinché il buon profumo di Cristo sia dovunque ed egli possa dire assieme alla sposa: 'Mentre il re è sul suo giaciglio, il mio nardo effonderà il suo profumo' (*Cantico* 1,12). Allora infine tutta la casa, ovvero tutta la comunità dei fratelli oppure l'anima che è tempio di Dio, si riempie dell'odore di questo unguento, mentre sono pervasi dalla gioia spirituale e si gloriano del Signore, dando grazie, sempre cantando e salmodiando al Signore nei loro cuori.³⁴

Analogo criterio interpretativo va usato per capire il significato più profondo dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme (*Giovanni* 12,12-19): "Quando dunque veniamo a sapere che Gesù viene a Gerusalemme ovvero visita la chiesa, cosa che fa ogni giorno, dobbiamo afferrare rami di palma ossia fiorenti opere dell'amore di Dio e del prossimo".³⁵

4. *Praeclarissimus Christi sermo*

³¹ Per il commento alla *Prima lettera di Pietro* vedi ad esempio la raccolta Dionysius Carthusianus, *In VII epistolas canonicas ... piae ac eruditae narrationes*, Parigi 1541, 18v – 35v. Per l'epistolario di Paolo vedi nota 44.

³² Dionysius Carthusianus, *In evangelium Ioannis...*, cit., 882.

³³ *Ibid.*, 904.

³⁴ *Ibid.*, 912-913.

³⁵ *Ibid.*, 916.

Il gesto della lavanda dei piedi e la lunga serie di discorsi che la seguono danno la possibilità all'esegeta di abbandonare l'interpretazione insieme storica e mistica della narrazione e di dedicarsi ai grandi temi teologici ed etici dell'evangelo. Egli segue quella che appare la logica interiore di tutto lo scritto: dalla realtà imperscrutabile del divino si è manifestata la parola originaria, che ha assunto i caratteri dell'esistenza umana per condurla alla comunione con il divino. Sulle tracce della teologia di Tommaso d'Aquino, erede a sua volta di una lunga tradizione, l'umanità della parola divina è *instrumentum divinitatis*, totalmente ad essa congiunto per testimoniare la verità e la grazia offerte a tutti. La pienezza originaria ed ineffabile dell'Uno si è profusa come conoscenza, amore, vita, redenzione degli esseri umani. Avvolti nelle tenebre della colpa delle origini sempre ratificata dalle scelte dei singoli, essi non sarebbero mai stati in grado di raggiungere la giustizia necessaria per incontrare il divino. Soltanto una iniziativa gratuita, universale e trascendente avrebbe potuto mutare la condizione storica degli esseri umani. L'umanità di Gesù ha testimoniato la verità e l'amore senza misura e rivolti a chiunque nell'intimo del suo spirito. Ogni essere umano, accanto alla sua debolezza, trova la presenza di una misericordia pronta a perdonarlo, trasformarlo e sostenerlo nel lungo cammino verso l'ultima meta. Quando Gesù afferma di essere "la via e la verità e la vita" (*Giovanni* 14, 6), è come se dicesse così:

Io infatti ed il Padre siamo la vita eterna ed infinita e la verità esemplare, che è l'essenza divina, l'origine, la fonte, la misura, il fine e la causa di ogni verità creata. Siamo inoltre una sola vita sovrastanziale, pienissima, incomprensibile e perfetta.[...] Pertanto Cristo è la via con cui andiamo, la verità in cui camminiamo, la vita alla quale arriviamo.³⁶

In lui la dimensione divina e quella umana sono strettamente correlate e l'evangelista indica continuamente la sublimità dell'una e l'umiltà dell'altra. Il linguaggio di Giovanni propone continuamente questa dialettica, in cui si manifestano la sua caratteristica principale e la sua profondità spirituale:

Se qualcuno considera adeguatamente, capirà quanto la profondità della Sacra Scrittura sia indicibile e del tutto incomprensibile, soprattutto nell'evangelo dell'eccellentissimo evangelista reso divino, Giovanni. Infatti, dovunque la Scrittura afferma qualcosa dell'umiltà di Cristo riguardo ad una parola o ad un evento, subito si aggiunge qualcosa della sua sublimità e pure al contrario, affinché non sia ritenuto o puro uomo o un Dio fatto carne in modo fantasioso.³⁷

Accanto alla figura divina ed umana di Gesù appare l'opera dello Spirito. Dalla realtà fissata al tempo e allo spazio si deve passare all'effusione della sua vita nei cuori e nelle azioni di coloro che fanno parte del suo corpo spirituale. Qui il monaco certosino, che ama leggere le Scritture per rilevare le analogie tra i diversi autori, richiama in maniera insistente la teologia di Paolo. Colui che non ha conosciuto il Cristo nelle dimensioni della carne, ha vissuto in modo esemplare la comunione con lui nella sua intelligenza, nel suo amore, nella sua opera missionaria. Egli ha mostrato in una esperienza viva l'associazione più stretta al Cristo glorificato attraverso la forza trasformante dello Spirito. Così si costruisce il nuovo tempio dell'intimità personale, si raccoglie la comunità degli eletti, si esercitano i carismi personali, si crea il legame essenziale dell'amore. La teologia del Cristo giovanneo si tramuta infine nella sua preghiera (*Giovanni* 17): "Concluso il suo profondissimo discorso dottrinale e profetico, il Figlio di Dio aggiunge una preghiera sublime".³⁸ L'effusione del divino nella storia umana si completa con il ritorno nella incommensurabilità della trascendenza: il cerchio supremo che tutto avvolge si chiude con il ritorno all'origine. Qualsiasi aspetto della creazione e della storia deve essere pensato e vissuto in questo dinamismo fontale, onnipresente e finale.

³⁶ Ibid., 941.

³⁷ Ibid., 945.

³⁸ Ibid., 972.

Il racconto della passione mostra l'aspetto sacrificale dell'umanità di Cristo: è la vicenda del vero agnello che sostituisce ogni culto imperfetto. Come sempre, ogni evento anche sotto questo aspetto deve diventare una condizione interiore di ogni vero discepolo. Ad esempio, il Cristo, oltre che nella tomba, dove rimane in attesa della risurrezione, va

seppellito dentro di noi, stampandolo nell'intimo del cuore attraverso l'amore per i suoi doni, la continua memoria, la contemplazione della sua divinità, l'amore fervido della sua bontà, l'imitazione cruciforme del suo comportamento, come afferma nel *Cantico* (8,6): 'ponimi come sigillo sopra il tuo cuore'.³⁹

Il tema amoroso e sponsale ritorna nell'incontro di Gesù con la Maddalena nel giardino, che non è più luogo di morte ma di vita nuova e definitiva. Con il solo suono della sua voce egli rivela se stesso e trasforma la donna piangente per la perdita dell'amato nella *apostola apostolorum*, inviata ad annunciare l'evento alla comunità dubbiosa e in preda alla paura (*Giovanni* 20,11-18). Il simbolo dell'anima amante indica il centro delle fedi cristiane, il luogo della sua origine e il motivo della sua solidità. Le apparizioni successive ai discepoli mostrano invece i caratteri della struttura ecclesiastica e l'impegno dei suoi ministri ad una coerente continuazione della testimonianza evangelica attraverso il dono dello Spirito (*Giovanni* 20,19-21,23).⁴⁰

Il dettato evangelico assume sempre per il monaco un carattere sapienziale ed esistenziale: è una continua istruzione sulla realtà più profonda dell'essere umano e della sua storia spirituale. Nei simboli della narrazione si esprime una visione insieme sconfinata e concreta dell'universo, sprofondato nella colpa ma insieme oggetto di un infinito amore divino. Ogni azione o parola di Cristo propone un tassello di una visione che conclude positivamente ogni ricerca umana di verità. Diversi sono tuttavia i caratteri dei tre evangeli principali, *Matteo*, *Luca* e *Giovanni*, che si distinguono dalla severa brevità di *Marco*, attratto in particolare dal tema della passione. *Matteo* vuole soprattutto esporre la sapienza morale, dal momento che è preoccupato dell'agire concreto del discepolo e della comunità. *Luca* mostra la sua sapienza razionale ovvero la realtà di una storia che acquista un significato decisivo ed esemplare. *Giovanni* infine propone una sapienza naturale ovvero ultimativa e completa in tutti i suoi aspetti.⁴¹

Il disegno dell'esegeta si esprime così in una gerarchia delle forme diverse e complementari della istruzione evangelica. Dall'immediatezza di *Marco* occorre passare alle preoccupazioni etiche di *Matteo*, da queste ad una vicenda articolata e complessa come il racconto di *Luca*, fino ad arrivare alla sintesi onnicomprensiva di *Giovanni*. E' evidente, anche dalle pagine dedicate ai singoli testi⁴², la preferenza per i due ultimi evangeli, che sembrano completarsi a vicenda. La storia della grazia fornita da *Luca* trova le sue ultime ragioni nella concezione del divino e della sua manifestazione proposta da *Giovanni*. In particolare il linguaggio parabolico di *Luca* espone la verità in modo che tutela il mistero divino sempre impenetrabile nella vita storica, esige una ricerca attenta da parte dell'essere umano chiamato ad esercitare la sua intelligenza, fa scoprire la presenza e l'azione del divino in tutte le realtà create. Oltre ogni precetto morale propone una lunga via, di cui sono chiari i primi tratti essenziali: essa inizia e finisce nell'abisso della grazia, di cui soltanto l'evangelo giovanneo mostra la fonte, l'universale presenza ed il fine nella natura intima del divino e nella sublime unità della Parola fatta carne umana e realtà spirituale.⁴³

³⁹ Ibid., 999.

⁴⁰ Ibid., 1000-1017.

⁴¹ Ibid., 291. Per le altre opere canoniche attribuite a Giovanni vedi la raccolta Dionysius Carthusianus, *In VII epistolas canonicas...*, cit., che si conclude con il commento all'*Apocalisse*, quale profezia delle prove cui è sottoposta la chiesa nel corso della sua storia.

⁴² Nell'edizione citata il commento al primo evangelio, secondo l'ordine canonico, occupa le pagine 3-263; quello al secondo le pagine 164-290; quello al terzo, il più diffuso, le pagine 291-719; quello al quarto le pagine 720-1117.

⁴³ Dionysius Carthusianus, *In evangelium Lucae enarratio*, in *In sancta quatuor D. N. Iesu Christi evangelia praeclare admodum enarrationes*, cit., 456. Vedi ad esempio i commenti alle parabole del buon samaritano (*Luca* 10, 29-37) e del padre misericordioso (*Luca* 15, 11-32): *ibid.*, 514-517. 589-596.

5. *Pelagus lucis divinae*

Parallelamente al linguaggio parabolico di cui sono intessuti gli evangelii canonici il Nuovo Testamento presenta la collezione delle lettere paoline. Ad un loro circostanziato commento il monaco ha dedicato un vasto lavoro di interpretazione. Egli segue il dettato apostolico parola per parola e lo innesta in una visione complessiva di tutta la Bibbia ebraico-cristiana. La molteplicità delle espressioni da cui essa deriva fa parte di un disegno universale dotato di una armonia dinamica che conduce verso la contemplazione e l'amore definitivi. L'orecchio, affinatosi nell'ascoltare la proclamazione liturgica dei testi apparentemente multiformi, è in grado di cogliere la risonanza di temi comuni che vanno sviluppandosi a poco a poco. L'occhio educato a scrutare tra le righe, assieme alla memoria che registra ogni particolare, vede delinearsi un grande disegno storico e spirituale. Dalla realtà sublime del divino e dalla condizione umana naturale del paradiso terrestre si passa alla storia della colpa originaria e alle infinite tragedie della vita umana, ma insieme viene tracciata fin dai primi passi la via dell'innocenza, dell'elezione, della ricerca di giustizia. Questi temi si uniscono nella figura storica di Gesù ed acquistano un carattere universale nel suo mistico corpo, che va raccogliendo nel corso del tempo tutti gli eletti. L'opera della grazia è attiva nella sua eternità e supera le ombre della colpa e della morte, qualora non ci si voglia rinchiudere nella loro ottusità e miseria.

Nel delineare in maniera limpida le opere della grazia divina le lettere di Paolo superano, a giudizio del certosino, tutte le altre Scritture almeno per tre motivi: *in profunditate sententiae, in fidei assertione, in spei sublevatione seu gratiae commendatione*.⁴⁴ Motivo ne è il rapimento celeste da lui sperimentato (*II Corinzi* 12,1-4):

Come infatti era stato risucchiato in modo indicibile e sublime nel mare della luce divina nel rapimento anzidetto, così al suo ritorno ha parlato in modo profondissimo. E, poiché fu istruito non solo dallo Spirito Santo ma pure ai piedi di Gamaliele riguardo alla legge e ai profeti, dai profeti e dalla legge trasse testimonianze assai adatte e numerose per sostenere la fede. Infine, come aveva sperimentato in modo speciale in se stesso la misericordia del salvatore, così più degli altri in modo speciale esaltò la grazia di Dio, mostrando che essa non proviene dai meriti e che nessuno può essere salvato in base ai propri meriti. E pertanto elevò la nostra speranza verso la clemenza del creatore, in quanto speriamo esclusivamente nella sua bontà invocando incessantemente la sua grazia.⁴⁵

Messo da parte il linguaggio delle immagini e delle emozioni, il teologo procede nell'illustrare le opere della grazia: è conformazione alla morte e alla nuova vita di Cristo, quale si verifica nella celebrazione del battesimo (*Romani* 6), nella esistenza secondo lo Spirito (*Romani* 8), nell'unità del suo corpo animato dall'amore divino (*Romani* 12-13).⁴⁶ Segue l'apostolo nella illustrazione della sapienza croce e nelle sue conseguenze morali fino all'analisi dei carismi (*I Corinzi* 12-13); esalta l'identificazione con il crocifisso, norma suprema dell'esistenza spirituale (*Galati* 2,19-21) e libertà operosa dalle prescrizioni della legge mosaica (*Galati* 5, 22-26).⁴⁷ La comunità degli eletti appare come il corpo vivente ed operoso di colui che è posto al centro della creazione e della storia (*Colossesi* 1).⁴⁸ La dignità divina del Figlio, la sua umanità sacrificale, la fede e la vita morale alla sua sequela indicano in maniera definitiva i caratteri della legge evangelica quale, è esposta sistematicamente nell'ultima lettera dell'epistolario canonico di Paolo.⁴⁹

⁴⁴ Dionysius Cathusianus, *In omnes beati Pauli epistolas commentaria*, Colonia 1538, f. I v. Le Biblioteche Civica e Ursino Recupero possiedono altre tre edizioni del commento: Parigi 1543, 1545, 1555.

⁴⁵ Dionysius Carthusianus, *In omnes beati Pauli epistolas...*, cit., f. I v.

⁴⁶ Ibid., ff. XVI v- XVII r, XVII v- XXII r, XXVIII v – XXXI r.

⁴⁷ Ibid., ff. LIV r- LVI v, LVXXIII v, LXXXIX.

⁴⁸ Ibid., ff. XCIX r-Cv.

⁴⁹ Ibid., ff. CXXIIv-CXLr.

E' evidente che il tema della grazia *gratum faciens*, come suprema energia donata dal divino agli esseri umani, domina questo tipo di interpretazione delle lettere di Paolo. L'esegeta monastico sembra qui avvicinarsi ai temi fondamentali dell'esegesi di Tommaso d'Aquino e alla sua esigenza di fissare in termini chiari e ben delineati il rapporto tra il divino e l'umano. Esso trova la sua realizzazione ecclesiastica nella celebrazione dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'eucaristia, e nell'etica del mistico corpo di Cristo. L'esistenza del singolo deve essere interpretata in base a questa visione dell'universo, in cui tutte le lotte e le angosce umane trovano la loro pacificazione ultima. Se l'animo umano non si rinchiude nella propria miseria e percepisce di essere avvolto da una continua presenza del divino, viene progressivamente trasformato, illuminato e pacificato in attesa della rivelazione finale. Tutto risponde ad un disegno unitario scaturito dalle profondità della vita divina, rivelatosi nel sacrificio di Cristo e radicato negli animi attraverso l'opera dello Spirito in attesa dell'ultima apocalisse.

Il monaco, in questo suo diverso atteggiamento esegetico, sente il fascino della teologia delle scuole cittadine ed universitarie. Con la loro rigorosa problematica concettuale essa sembra voler completare il carattere emotivo ed immaginoso della lettura monastica dell'evangelo. Sulla scorta di Pietro Lombardo esse hanno tentato di fornire una visione coerente ed unitaria del dogma cristiano e di indicare quanto unisce il molteplice linguaggio delle Scritture in una serie di prospettive sistematiche. L'enciclopedico commento steso dal certosino alle *Sententiae* del teologo e vescovo del XII secolo ne è una ampia testimonianza.⁵⁰ Quanto è stato intuito dai filosofi, rivelato dalle Scritture e commentato dai padri fino a Beda, Anselmo, Bernardo, Ugo di San Vittore, tra i primi decenni del XIII secolo e l'inizio del successivo è stato oggetto delle opinioni dei nuovi maestri scolastici. Il monaco vuole affrontare anche questo aspetto più recente dell'evoluzione dottrinale della fede cristiana. Ogni distinzione del Lombardo permette di esaminare una lunga serie di opinioni teologiche, affini o contrastanti, caratteristiche dei diversi docenti universitari.

Vengono pertanto proposti centinaia di problemi divisi nei quattro argomenti fondamentali del divino, della creazione e della colpa, dell'incarnazione, della santificazione. Per ogni questione l'autore sintetizza e discute le opinioni raccolte dalle opere teologiche più note della scolastica medievale soprattutto nel genere letterario del commento alle *Sententiae*. Compagno tra gli altri come interlocutori privilegiati Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto, Riccardo di Mediavilla, Francesco Maironi tra i francescani; Alberto di Colonia, Tommaso d'Aquino, Pietro di Tarantasia, Ulrico di Strasburgo e Durando di san Porciano tra i domenicani; Guglielmo d'Alvernia, Guglielmo di Auxerre, Enrico di Gand ed Egidio Colonna tra i docenti di indirizzo agostiniano. Ma accanto a questi grandi esperti della dialettica concettuale il certosino ha sempre dinnanzi a sé i canoni di maestri anteriori come Ugo e Riccardo di San Vittore, che richiamano gli abissi insondabili del mistero divino ed il carattere eminentemente pratico ed affettivo del sapere teologico.

L'infinita e fontale luce divina albeggia nella mente dei filosofi greci ed arabi, risplende del suo massimo fulgore terrestre nelle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, illumina in infinite rifrazioni gli scritti dei vescovi, dei monaci e dei dottori di ogni tempo. Occorre cercarla con pazienza diligente anche in una teologia che andrà sempre più mostrandosi come troppo dedita alla dispute astratte, mutate da peculiari opzioni filosofiche e giuridiche. Nella sua visione enciclopedica ed irenica della verità evangelica l'eruditissimo certosino sa esporla e discuterla secondo metodi diversi, sa accostarsi ad ogni suo baluginare, come pure nota le ombre che in una specifica visione a lui sembrano oscurarla. Ma ogni espositore conscio della sublime verità delle Scritture ha pure il diritto e il dovere di seguire ed aggiornare il Lombardo nel suo tentativo di imitare la vedova evangelica. Non devono essere tollerate tuttavia l'arroganza e la superbia di chi volesse frapporre la sua scienza meschina ed umbratile al vigore travolgente di una verità che richiede la trasformazione di se stessi e l'abbandono intellettuale ed affettivo ad una realtà sconfinata. Proprio per questo motivo, accanto alle Scritture, deve sempre essere posto quel Dionigi

⁵⁰ Dionysius Chartusianus, *In Sententiarum librum I-II-III-IV commentarii locupletissimi*, I-IV, Venezia 1584.

creduto discepolo di Paolo, che l'omonimo certosino definisce ancora una volta *doctor meus electissimus*.⁵¹

Il confronto accurato delle diverse interpretazioni del dogma deve pur sempre trasferirsi nell'esperienza della comunione diretta con il divino. Alla fine di ognuno dei quattro grandi commenti ai libri del Lombardo ogni affermazione dottrinale è trasformata in preghiera: il Padre, il Figlio e lo Spirito delineano l'orizzonte originario; la creazione e la colpa mostrano l'ambiguità della vita umana, stretta tra la perfezione della natura e la fragilità insuperabile della colpa; l'incarnazione indica la via gratuita ed insieme impegnativa della redenzione; i sacramenti ecclesiastici ottengono la comunione con il mistico corpo degli eletti. Soprattutto di grande intensità e lucidità appaiono, alla fine del terzo volume, le tredici invocazioni rivolte al Cristo, che sta al centro delle Scritture, della teologia e della vita spirituale.⁵²

Un interessante parallelo allo sforzo teologico enciclopedico del monaco certosino può essere considerata l'opera del francescano H. Herp (+1477). Anch'egli era preoccupato di fornire una visione complessiva dell'esperienza cristiana in uno schema neoplatonico. La luce e l'amore divini hanno una diffusione universale e solo una scelta negativa del singolo può sottrarsi alla benefica presenza di questa somma energia spirituale. Cicerone e Seneca forniscono all'animo che aspira alla giustizia i primi rudimenti della razionalità. Essa trova il suo compimento nell'esperienza viva dell'amore proposto dall'evangelo. La passione di Cristo è la massima scuola di giustizia per grazia e di rigenerazione interiore. L'intelligenza e la volontà vi sono completamente trasformate, l'immagine e la somiglianze divina vengono ricostituite e portate a compimento. Ne segue l'esercizio di tutte le virtù, dei doni e dei frutti dello Spirito, secondo l'insegnamento di Paolo e di Giovanni. I maestri tradizionali di questa via del compimento dell'umano, elevato al divino nell'abbassamento di questo, sono Dionigi l'Areopagita, Origene, Ambrogio, Agostino, Anselmo, Bernardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, Alessandro di Hales, Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Il *Cantico dei cantici*, interpretato secondo i canoni di questa scuola spirituale, è il criterio pratico di una esistenza trasformata dall'amore supremo, che conferisce ad ogni gesto la sua piena concretezza in un disegno universale di liberazione dal male. Accanto alla teologia delle scuole ed alle sue preoccupazioni concettuali va posta quella mistica, che individua il nucleo più profondo dell'evangelo e lo sviluppa a partire dall'intimità personale, dall'immedesimazione psicologica, dalla coerenza morale.⁵³

6. *Vir eruditionis et sanctitatis summae*

Nel mezzo della crisi religiosa, culturale e politica del XVI secolo, Sisto da Siena (1520-1569), un frate prima francescano e poi domenicano di origine ebraica, grande conoscitore della tradizione esegetica, così si esprimeva nei confronti del monaco certosino in un suo lungo elenco critico dei principali commentatori della Sacra Scrittura:

Uomo di elevatissima erudizione e santità, con tale fervore di spirito e così assiduamente impegnato nella contemplazione e nella preghiera che è un miracolo che un essere umano

⁵¹ Dionysius Carthusianus., *In Sententiarum librum I*, cit., *Protestatio ad superiorem suum*.

⁵² Dionysius Carthusianus, *In Sententiarum librum III*, cit., 331-335.

⁵³ Vedine una edizione in latino delle opere, stampata nel tardo Cinquecento romano: H. Harpius, *Theologiae mysticae...libri tres*, Roma 1586. Essa comprende tre scritti: *Divini amoris spiritualiumque nuptiarum epithalamium*, *Directorium aureum contemplativorum*, *Eden hoc est paradus contemplativorum*. I tre libri risultano castigati et correcti rispetto alle edizioni precedenti, sono dedicati al papa francescano Sisto V, riportano una serie di chiarimenti stesi da un teologo domenicano del convento di Santa Maria sopra Minerva. Insieme rinnovano una dedica ad Ignazio di Loyola ed ai suoi compagni, stesa nel 1555 da B. Loher, procuratore della Certosa di Colonia, per la terza edizione là stampata. La traduzione in latino e la diffusione dei testi di Herp era stata intrapresa per cura dei certosini nei primi decenni delle agitazioni riformatrici.

rapito dalla continua meditazione delle realtà divine abbia potuto scrivere un così grande numero di volumi diversi quanto ora lo abbiamo stampato. Costui in forma sintetica e chiarissima spiegò tutti i libri dell'uno e dell'altro Testamento con devotissimi e limpidissimi commentari e secondo il triplice senso della Scrittura divina, principalmente secondo quello letterale. Seguì la consuetudine degli esegeti scolastici, tuttavia con uno stile alquanto più raffinato e intermedio tra gli antichi padri e gli adepti delle scuole più recenti. Cita però in modo esplicito non solo gli autori antichi ma anche gli stessi scolastici: Ugo, Bonaventura, Tommaso, Lira ed altri che hanno svolto la medesima attività. In base alle loro esposizioni rapsodiche compose le sue spiegazioni, omettendo le loro noiose divisioni e suddivisioni.⁵⁴

Alquanto diverso suona il giudizio di un severo critico della fine del secolo XVII: i trattati del devoto ed eruditissimo certosino, ripubblicati nel secolo precedente in Germania dai suoi confratelli, avrebbero dovuto fare da argine contro le novità dei riformatori. Ma, dopo aver conosciuto una grande diffusione tra i fedeli all'antica chiesa, sarebbero stati abbandonati. Probabilmente non avevano più molto da dire né per quanto riguarda una analisi delle Scritture fondata su un esame filologico e storico, né sulle esigenze di natura giuridica e rituale che erano andate prevalendo in tempi successivi.⁵⁵ Invece un grande interesse per questo tipo di lettura del testo biblico, che unisce una precisione dottrinale di stampo tomistico a un elevato accento personale ed esistenziale, è indicato da Leone XIII, nel 1896. Egli inviò una sua lettera ai superiori dell'ordine certosino, che si accingeva ad una riedizione, per quanto non critica, dell'enorme lascito letterario del teologo un tempo celebre. Se ne voleva indicare l'attualità anche nelle nuove condizioni culturali ed operative del cristianesimo di fronte alla società europea moderna, che relegava le strutture ecclesiastiche ereditate dal passato in una preistoria ormai priva di futuro. Il *mysterium Christi* posto al centro delle Scritture non si esauriva con la scomparsa di strutture culturali e sociali antiquate. Anzi, liberato da contaminazioni e compromessi, sarebbe potuto brillare ancora meglio nella sua natura spirituale ed interiore. La nuova pubblicazione delle opere di Dionigi avrebbe accompagnato le edizioni critiche di Tommaso, di Bonaventura e di altri teologi meno noti del passato, la cui voce poteva risuonare ancora una volta libera ed attuale. Negli scritti del monaco infatti

risplende sia una grande conoscenza dell'asceti cristiana, sia una singolare preoccupazione di illustrare e difendere la fede. Agli altri meriti poi dell'autore religioso si aggiunge pure che, dal momento che conosceva benissimo la filosofia scolastica, ne trasse sapientemente motivo per dare conferma dei dogmi cattolici e per ravvivare in modo più deciso la pietà.⁵⁶

Pio XI nel 1924 mostrava, con il suo linguaggio netto e vigoroso, l'attualità dell'antico spirito certosino proprio di fronte all'esagitazione caratteristica dei tempi moderni. Chi conduce "una vita ombratile e lontana dal fracasso e dalle pazzie del mondo" è in realtà capace di cogliere e testimoniare la vera natura dell'evangelo e della chiesa. Esercita pertanto una funzione essenziale.⁵⁷

⁵⁴ Sixtus Senensis, *Bibliotheca sancta*, Venezia 1566, 357-358.

⁵⁵ R. Simon, *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, Rotterdam 1693, 487-488.

⁵⁶ Leone XIII, *Lettera Quo semper*, in *Leonis XIII pontificis maximi Acta*, XVI, Roma 1897, 87-88.

⁵⁷ Pio XI, *Lettera apostolica Umbratitem remotamque*, in *Acta apostolicae sedis* XVI (1924) 385-390.