

Giovanni Gusmini

# L'«unica e semplice verità»: la nominazione di Dio tra Dionigi Areopagita e Niccolò Cusano

## 1. *Il profilo della teologia tra Medioevo e Età Moderna*

**L**a vicenda storiografica di Niccolò Cusano (1401-1464) assomiglia in buona misura alla fortuna critica del secolo in cui sono compresi gli estremi biografici della sua vita<sup>1</sup>.

Il XV secolo, infatti, si trova ad essere racchiuso tra i due massimi episodi della Scolastica, tra figure come Alberto Magno e Tommaso, Bonaventura e Scoto, Sigieri di Brabante e Guglielmo di Ockham, da una parte, Tommaso de Vio (il Cardinale *cajetanus*), Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, dall'altra<sup>2</sup>.

Su autori come questi e sulle dispute intercorse tra le rispettive scuole come tra i diversi loro epigoni si è scritto molto, mentre l'Umanesimo è stato piuttosto lasciato alle indagini dei letterati o degli

<sup>1</sup> Per una introduzione alla vita e al pensiero di Niccolò Cusano cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1988; K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1984 (or. 1957; tr. it. *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, Morcelliana, Brescia 1993); K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus*, Beck, München 2001, 11-29; H. SCHWAEZLER - K. REINHARDT, *Niccolò Cusano. Lineamenti di una biografia*, in C. CATÀ (ed.), *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Arakne, Roma 2010, 29-37. Nel corso del

mio contributo citerò i testi cusani dall'edizione critica NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae-Hamburgi MCMXXXII-MMX. Cito secondo i codici o le edizioni antiche pubblicate dall'edizione critica (*folio, recto/verso*), indicando tra parentesi pagina/e e riga/righe della medesima. Le traduzioni dal testo latino sono mie.

<sup>2</sup> Cfr. R.H. MARTÍN, *Le figure di Francisco de Vitoria e di Domingo de Soto e il loro metodo teologico*, in I. BIFFI - C. MARABELLI (ed.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano 2000, 95-111.

storici dell'arte. Dal particolare punto di vista della storia della teologia, si è tardato a restituire una fisionomia propria al Quattrocento, che lo emancipasse dall'idea di essere il «tramonto del Medioevo» o la forma embrionale del «Rinascimento»<sup>3</sup>. Lo si potrebbe a buon diritto definire un *secolo breve*.

Prova ne è il fatto che un autore come Cusano abbia faticato – e talvolta fatichi ancora – a trovare una propria identità in riferimento al secolo in cui è vissuto: piuttosto si è discusso – e si discute – se egli vada considerato *ancora* un medievale oppure *già* un moderno, muovendo dal tacito presupposto di doverlo collocare sull'uno o sull'altro versante di questo abisso, ma certamente non in mezzo<sup>4</sup>.

Recenti studi hanno, invece, contribuito a indagare la fisionomia del Quattrocento, restituendo a questo secolo un suo specifico profilo<sup>5</sup>, e mostrando come esso costituisca un fecondo crogiuolo del pensiero, dove le solide riflessioni della *Summa* di Tommaso si intrecciano con interessi ampi e diversi, capaci di interloquire con la filosofia, con la patristica, ma anche con quella scienza ancora incipiente con cui l'uomo andava indagando il mondo circostante e se stesso.

Analogamente stanno conoscendo una fortunata *renaissance*, anche in ambito italiano, la conoscenza e lo studio di Niccolò Cusano come figura esemplare del suo tempo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Una lettura approfondita ed equilibrata dell'Umanesimo è stata offerta dai numerosi studi dell'italiano E. GARIN, tra i quali rimandiamo a *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Bompiani, Milano 2001<sup>2</sup> (or. 1961) e *La cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell'età nuova*, EST, Milano 2000<sup>2</sup> (or. 1964), in particolare 45-56 (sul rapporto *umanesimo-rinascimento*) e 155-164 (sulle *arti figurative*). Ne dà la lettura «crepuscolare» evocata l'olandese J. HUIZINGA, che così introduce il suo lavoro sull'argomento: «Qui abbiamo cercato di prendere in considerazione il XIV e il XV secolo non come annuncio del Rinascimento, bensì come autunno del Medioevo» (*Autunno del Medioevo*, Newton, Roma 2011<sup>2</sup> [or. *Herfsttij der Middeleeuwen*, 1919], 26).

<sup>4</sup> K. FLASCH comincia la sua presentazione del pensiero medievale da Agostino e la spinge fino a Machiavelli e Lutero (*Das philosophische Denken im Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 2000<sup>2</sup>). É. GILSON, invece, si ferma al movimento

occamista e dedica piuttosto l'ultimo capitolo alla rinascita delle lettere (in cui individua il germe della cultura umanista) in Italia e Francia (*La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952). Colloca Cusano tra i *medievali* C. MARABELLI, *Medievali & Medievisti*, Jaca Book, Milano 2000, 131-153, riedito in I. BIFFI - C. MARABELLI (ed.), *Figure del pensiero medievale*, VI: *La «via moderna»*. XIV e inizi del XV secolo, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma 2010, 189-210. Individuano in Cusano i prodromi della modernità il già citato K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, e M. MAURIZI, *La nostalgia del totalmente non altro. Cusano e la genesi della modernità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.

<sup>5</sup> F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000.

<sup>6</sup> Tra gli studi più recenti segnalo D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010.

Per comprendere il modo di pensare, e in particolare di fare teologia, in atto nel XV secolo, anche e soprattutto in riferimento alle *auctoritates* precedenti, vale come esemplare un giudizio elaborato per Dionigi il Certosino (1402/3-1471), amico dello stesso Cusano:

[...] egli non ha intrapreso un lavoro sistematico di difesa dell'Aquinate a modo – poniamo – del Capreolo [morto nel 1444], il quale vagliò criticamente tutte le opinioni diverse da quelle di s. Tommaso, per mettere in evidenza come il parere del Dottore angelico si affermasse da sé su quello di tutti gli altri [come farà anche la Scolastica del Cinquecento]. Dionigi non è uno spirito sistematico né un intelletto particolarmente critico: è piuttosto un saggio e paziente compilatore, che si compiace della verità, dovunque si trovi<sup>7</sup>.

L'unità, l'unicità e la semplicità della verità costituiscono il principio ispiratore della cultura umanistica, tanto in filosofia come in teologia: richiamandosi espressamente al pensiero dei Padri (a Giustino, ad Agostino, ma anche ai Greci, che vengono tradotti abbondantemente) i pensatori di questo tempo sono alla ricerca dei *semina Verbi* disseminati nella cultura, nelle arti, nel mondo della natura: nel pensiero di Platone come in quello di Aristotele, negli scritti dei profeti come negli oracoli delle Sibille<sup>8</sup>, nei calcoli dei matematici come nelle prime nozioni scientifiche sul mondo<sup>9</sup>.

Gli autori di questo periodo prendono posizione circa la nota *quaestio* medievale sullo statuto epistemologico della teologia (*utrum sacra doctrina sit scientia*) non tanto schierandosi a favore o contro (la risposta positiva alla domanda era, dopo Tommaso, addirittura scontata), ma cercando di mostrare come essa, in quanto *scientia*, non sia subalterna ai principi per sé noti che derivano dalla *scientia Dei et bea-*

<sup>7</sup> F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana...*, 52.

<sup>8</sup> Che non a caso gli artisti ritraggono gli uni accanto alle altre: si pensi al Collegio del Cambio di Perugia, affresco dal Perugino (1496-1500), alla Chiesa di Santa Maria della Pace, affresco da Raffaello (1514), alla volta della Cappella Sistina di Michelangelo (1508-1512). Come è noto, l'elevazione delle Sibille classiche al rango di profetesse fu dovuto all'interpretazione cristologica dell'annuncio fatto dalla Sibilla Cumana circa la nascita di un fanciullo con cui avrebbe avuto inizio l'età dell'oro cantata da Virgilio nell'*Egloga* IV delle *Bucoliche*, che si legge co-

me conferma, persino da parte pagana, alla profezia di Is 7, 14.

<sup>9</sup> Già nell'XI-XII secolo gli autori della Scuola di Chartres avevano dato inizio a queste ricerche, riprendendo a loro volta le teorie di Ippocrate (V-IV sec. a.C.) e Galeno (II-III sec. d.C.): vd. TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Rusconi, Milano 1980; con l'interpretazione, ormai classica, che ne ha offerto M.D. CHENU, *La teologia del XII secolo*, Jaca Book, Milano 1999 (ed. or. *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1957), 23-58.

torum, e quindi prettamente *teoretica* (come la intendevano Tommaso e i tomisti), ma sia eminentemente *pratica*, al modo in cui l'aveva intesa Scoto, ossia animata dalla volontà e orientata all'amore, fino all'unione con Dio. Secondo le parole del Certosino, non per nulla soprannominato *doctor ecstaticus*<sup>10</sup>, essa è una «*scientia inflammativa et affectiva*»<sup>11</sup>.

Va osservato che tale proposta non intendeva abdicare *ante litteram* alla hegeliana *Anstrengung des Begriffs*, ritirandosi sul piano degli affetti, dove vigono ragioni del cuore che – come avrebbe detto Pascal – la ragione non conosce. Piuttosto, l'irrigidimento della teologia di scuola nelle maglie delle proprie dispute e in quelle della fedeltà al dettato tommasiano spingeva alcuni autori a elaborare un approccio nuovo, se non alternativo, al modo tradizionale di fare teologia<sup>12</sup>.

Tale prospettiva sorge e si sviluppa, certamente non per caso, nell'ambito centro-nord europeo, dove, in quei fecondi centri di elaborazione culturale che erano le Abbazie e i monasteri, già avevano visto la luce e continuavano a crescere la mistica renano-fiamminga e la *devotio moderna*. Dionigi aveva frequentato i *Fratelli della vita comune* di

<sup>10</sup> F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, 50.

<sup>11</sup> *Ivi*, 61-66. Nella nota 107 a pag. 66 si rinvia al testo di DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, prol., q. 2. Lo stesso Buzzi precisa altrove che Dionigi non intende rigettare Tommaso, il *doctor authenticus*, «con il quale egli nella stragrande maggioranza dei casi si dichiara d'accordo». Tuttavia non può fare a meno di manifestare «il disgusto e una certa stanchezza per le discussioni di scuola giudicate superflue, se non addirittura dannose, per raggiungere il vero fine della teologia, il quale consiste nel far vivere della pacifica contemplazione della verità l'uomo che è in cammino verso la patria» (F. BUZZI, *Fare teologia tra Quattro e Cinquecento*, in I. BIFFI - C. MARABELLI [ed.], *La teologia dal XV al XVII secolo*, 71-93: qui 74; riedito in *Figure del pensiero medievale*, 153-173: qui 158).

<sup>12</sup> Sui caratteri e sugli esiti del tomismo del XV secolo cfr. S.-Th. BONINO, *La scuola tomista del XV secolo*, in I. BIFFI - C. MARABELLI (ed.), *Figure del pensiero medievale*, 175-188: «La storia del tomismo del secolo XV manifesta bene le grandezze e le miserie di una teologia di scuola. La sua grandezza, generalmente non teorizzata, risiede nella sua stessa

struttura: la teologia di scuola è una teologia a struttura fondamentalmente tradizionalista che riconosce veramente la dimensione comunitaria, istituzionale e storica dell'atto teologico. Ma una teologia a struttura tradizionalista se non è interiormente animata da un certo slancio intellettuale e spirituale si espone a una triplice tentazione: – La prima è di mantenersi sul piano della ripetizione meccanica delle stesse cose, il che non avviene senza snaturare la fonte che si pretende di preservare. – La seconda è di generare un certo scetticismo. Qual è infatti il reale grado di impegno intellettuale di un autore che allinea serie di opinioni divergenti e spesso si determina per l'una o per l'altra in funzione di criteri estrinseci? – Di qui la terza tentazione, la più pericolosa, che è quella di subordinare il pensiero all'istituzione. Talvolta anche di ridurre l'esercizio del pensiero al gioco istituzionale, il che porta a trasformare la teologia in ideologia» (187-188). Su alcune particolari declinazioni del pensiero francescano, in particolare in ambito anglosassone, cfr. M. J.F.M. HOEDEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Jaca Book, Milano 2003, riedito in I. BIFFI - C. MARABELLI (ed.), *Figure del pensiero medievale*, 61-134.

Zwolle, e pare che lo stesso Cusano abbia ricevuto da loro, presso la sede di Deventer, la propria prima formazione.

Ne aveva respirato il clima e vi aveva dato il proprio contributo un pensatore come Meister Eckhart<sup>13</sup>, per il quale Cusano nutrirà una profonda stima, e che costituisce certamente una tra le fonti più influenti del suo pensiero<sup>14</sup>. Il domenicano tedesco, infatti, non si occupò solo delle *quaestiones* di scuola, come pure fece durante i suoi insegnamenti parigini, dal secondo dei quali (1311-1313) prese forma sostanziale il suo *Opus Tripartitum*<sup>15</sup>, ma anche del commento a vari libri della Scrittura, della produzione di *Sermoni*, dove però sull'attenzione alla lettera della Sacra Pagina prendeva il sopravvento l'ansia di comunicare le scoperte attinte alla propria esperienza<sup>16</sup>. Egli

<sup>13</sup> Su Eckhart cfr. K. RUH, *Meister Eckhart. Theologer - Prediger - Mystiker*, Beck, München 1989<sup>2</sup> (tr. it. *Meister Eckhart Teologo - predicatore - mistico*, Morcelliana, Brescia 1989). Sulla complessa *Wirkungsgeschichte* degli scritti e del pensiero eckhartiano cfr. M. VANNINI, *Introduzione*, in M. ECKHART, *I sermoni*, Paoline, Milano 2002, 65-67, dove si prendono in considerazione gli influssi esercitati da questo autore sui fiamminghi del gruppo di Ruusbroec, su Geert Groote, considerato il fondatore della *devotio moderna*, sui due confratelli e discepoli Giovanni Taulero e Enrico Suso, che ne avevano seguito i corsi a Colonia, come anche su Cusano e, più avanti, su Angelo Silesius, fino a Hegel e Heidegger. Cfr. anche M. STATZU, *Mistica dell'Incarnazione. Per una conoscenza affettiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia*, Glossa, Milano 2010.

<sup>14</sup> Sul rapporto con Cusano la bibliografia è sterminata: segnalo le tre recenti raccolte di studi, consacrate a indagare il rapporto tra questi due autori, ogni volta privilegiando un tema particolare: M.-A. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006; Id. (ed.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2009; Id. (ed.), *La Création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2011.

<sup>15</sup> Nel *Prologo generale* dell'opera Eckhart presenta un impianto che non riproduce lo schema percorso dalla *Summa* di Tommaso, ma che intende proporsi come nuovo e personale: egli divide il trattato in tre parti, delle quali chiama la prima *Opus propositionum*,

dove raccoglie – al modo delle *Sententiae* del Lombardo – circa mille proposizioni modulate sulla falsariga delle due prime *ipotesi* del Parmenide di Platone (*uno e essere*); la seconda *Opus quaestionum*, dove in effetti organizza il materiale secondo la *Summa*, ma senza preoccupazioni di esaustività; la terza *Opus expositionum*, dove egli raccoglie e discute *auctoritates* provenienti dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Al medesimo impianto va aggiunto il *corpus* dei sermoni, cui egli stesso si riferisce come all'*Opus Sermonum* (su tutto questo cfr. quanto ne scrive G. PENZO in M. ECKHART, *Una mistica della ragione*, Messaggero, Padova 1992). La trasmissione del capolavoro eckhartiano fu fin dall'inizio molto limitata, certamente a seguito della condanna da cui fu colpito per volontà di Giovanni XXII il 27 marzo 1329 (cfr. la Bolla *In agro dominico*, DH 950-980); e si deve, non a caso, proprio a Cusano la conservazione del suo manoscritto più recente, che egli stesso commissionò, lesse e annotò (cfr. K. RUH, *Meister Eckhart*, 105-106).

<sup>16</sup> Così suona il giudizio di M. VANNINI, *Introduzione*, in M. ECKHART, *I Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 2001<sup>6</sup>, 15: «I sermoni di Eckhart appartengono, dunque, solo marginalmente alla storia della ermeneutica biblica: il versetto della Scrittura che dà inizio al sermone finisce per essere solo uno spunto per l'esposizione della propria dottrina, che il maestro ripete con sempre nuova freschezza e con infinite variazioni, ma ruotando intorno a pochi temi essenziali, che si ritrovano in quasi tutti i sermoni». Nel medesimo modo si presentano i *Sermones* di Cusano.

scrisse anche testi prettamente spirituali, sintomaticamente redatti in volgare e non in latino, e formulati nell'ambito del suo ministero come provinciale e visitatore di vari monasteri domenicani: *die rede der unterschiedunge* (ovvero *i discorsi del discernimento*), il trattatello *von abgeschiedenheit* (del distacco), il *liber benedictus*, che comprende il *Libro della consolazione divina* (*daz buoch der goetlichen troestung*) e il sermone *dell'uomo nobile* (*von dem edelen menschen*)<sup>17</sup>.

A ciò va aggiunto l'interesse dei pensatori del XV secolo per la riscoperta di altri fenomeni del pensiero umano, originatisi in contesti antichi e assai lontani dalla prospettiva cristiana: è il caso, per esempio, dell'ermetismo. I variegati testi confluiti nel *Corpus Hermeticum* erano giunti in Occidente nella prima metà del XII secolo, per la verità già segnati dalla critica che aveva loro rivolto Agostino (in particolare all'*Asclepius* nel *De civitate Dei*, dove egli muove al trattato l'accusa di politeismo). Di nuovo condannati da Guglielmo di Auvergne, vescovo di Parigi, nel 1228, essi, nondimeno, vengono letti con viva curiosità, tradotti in latino (spetta a Marsilio Ficino il merito di averne realizzato la prima traduzione integrale<sup>18</sup>, commissionatagli da Cosimo de' Medici nel 1463 e pubblicata a Treviso nel 1471) e non ritenuti estranei al percorso umano di approssimazione alla verità<sup>19</sup>.

Lo stesso si può dire del *Liber de Causis* e del *Liber XXIV philosophorum*, due testi che si diffondono tra XII e XIII secolo, ma che continuano a esercitare una vasta influenza anche in seguito. Il primo<sup>20</sup>, a lungo creduto di Aristotele, era persino diventato lettura obbligatoria per chi frequentava la Facoltà delle Arti all'Università di Parigi: con

<sup>17</sup> Pubblicati in versione italiana in M. ECKHART, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 2000<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> Che egli conduce su due codici greci: uno acquistato a Firenze nel 1458 dal Card. Bessarione (anch'egli amico di Cusano); l'altro del granduca Cosimo de' Medici, redatto a Costantinopoli da Michele Psello nell'XI secolo e portato in Europa da Leonardo di Pistoia.

<sup>19</sup> Cfr. i testi in A.D. NOCK - A.-J. FESTUGIÈRE (ed.), *Corpus Hermeticum*, I-II, Les Belles Lettres, Paris 1992 e un'interpretazione critica in C. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2000.

<sup>20</sup> Testo latino e versione tedesca si trovano in A. FIDORA - A. NIEDERBERGER (ed.), *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Dieterich'sche Verlags-

buchhandlung, Mainz 2001, 33-149. I due curatori analizzano diffusione e ricezione del testo tra XII e XIII secolo nell'articolo *Von Toledo nach Paris. Der Liber de causis und seine Rezeption im 12. und 13. Jahrhundert*, *ivi*, 205-247, annotando nella fattispecie come esso sia stato accolto nelle Università, in particolare in quella di Parigi, proprio grazie al suo passaggio sotto l'autorità di Aristotele (cfr. 224), mentre esso fu composto sotto l'influsso dell'*Elementatio theologica* di Proclo (cfr. 227). Per la verità, si annota ancora, già Alberto Magno aveva avanzato qualche dubbio sulla sua autenticità, e così anche Tommaso, che avendo avuto a disposizione proprio la traduzione latina del testo procliano, fatta da Guglielmo di Moerbeke nel 1268, poté operare tale confronto (cfr. 228. 231-237).



esso, infatti, si confrontarono anche Alberto e Tommaso<sup>21</sup>. Mentre il secondo<sup>22</sup>, una raccolta di sentenze, ruota attorno alla fortunata affermazione che «Dio è una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo»<sup>23</sup>, ripresa negli scritti di Alano di Lilla (1125-1202) e di Ramon Llull (1232-1315), anch'essi autori di un precoce tentativo di allargare i confini della scienza teologica attingendo alle altre branche del sapere<sup>24</sup>.

Da questi rapidi accenni si può intuire come il sorgere del XV secolo trovi in Europa un ambiente culturale tutt'altro che paralizzato dall'inesorabile e inquietante crepuscolo del Medioevo. Piuttosto si respira un clima di notevole vivacità intellettuale, dove queste molteplici fonti appaiono riflettere, pur in modi diversi, la luce dell'unica verità: essa – ed è quello che potremmo definire come un *presupposto teologico* rimasto in vigore per tutto il corso della modernità – trova la sua pienezza nella rivelazione cristiana, dove è apparsa l'«attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio» (Ef 3,9).

## 2. La ripresa di Dionigi Areopagita

Per quest'ultima ragione il pensiero e l'opera di un autore come Dionigi Areopagita vengono percepiti come profondamente significativi. Il motivo per cui il suo fascino poté raggiungere prima gli Scolastici e poi gli Umanisti va cercato già nel nome che l'autore di questo *Corpus* di scritti si attribuisce e nella lunga serie di personaggi d'epoca apostolica a cui si rivolge o con cui dice di essere stato in contatto: ciò portò i suoi lettori a credere che non potesse che trattarsi di quel Dionigi, giudice ateniese, membro dell'Areòpago (e più tardi primo vescovo di Parigi), che san Paolo aveva convertito con il celebre discorso riportato negli *Atti degli Apostoli*<sup>25</sup>, in cui appare quel concetto

<sup>21</sup> Secondo il *Cartularium Universitatis Parisiensis* (ed. H. DENIFLE, tomus I, ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI, Parisiis 1889, 278) la lettura del *Liber de causis* era obbligatoria e doveva avvenire in sette settimane (così è annotato il 19 marzo 1255).

<sup>22</sup> Cfr. *Liber viginti quattuor philosophorum*, *Corpus Christianorum*. Continuatio Mediaevalis 143A (Hermes Latinus III.1), Brepols, Turnhout 1997. La versione italiana (con testo latino a fronte) è stata pubblicata a cura di P. LUCENTINI in *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi, Milano 1999.

<sup>23</sup> Ivi, 57. In latino: «*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*» (56).

<sup>24</sup> Cfr. ALANO DI LILLA, *Sulle tracce di Dio. Regule celestis iuris. Sermo de sphaera intelligibili*, Morcelliana, Brescia 2001; J. GAYÀ ESTELRICH, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Jaca Book, Milano 2002.

<sup>25</sup> Cfr. At 17,22-34, dove si legge: «Ma alcuni si unirono a lui e divennero credenti: fra questi anche Dionigi, membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmari e altri con loro».

teologico a cui si appoggia tutto l'arco della sua speculazione: quello del Dio ignoto (l'*agnostos Theós*, il *Deus ignotus*).

Proprio muovendo dalla premessa dell'inconoscibilità e ineffabilità di Dio, egli costruisce il trattato *De divinis nominibus* e la *Theologia mystica*, i due vertici speculativi della sua impresa, cui vanno aggiunte le due *Hierarchiae* (*coelestis* e *ecclesiastica*) e dieci *Epistulae*, oltre ad alcuni altri scritti cui egli fa cenno, ma che o sono andati perduti o, come spesso suggerito dagli interpreti, non sono mai nemmeno esistiti<sup>26</sup>.

Sulla vera identità di questo autore si è a lungo discusso e la questione è tutt'altro che risolta<sup>27</sup>. Essa comunque non pare aver pregiudicato il peso del suo influsso sul pensiero successivo, che va dal secolo VI, quando il *Corpus* cominciò a essere citato e a diffondersi<sup>28</sup>, fino a Erasmo da Rotterdam e Lorenzo Valla, che fornirono dati suf-

<sup>26</sup> I testi sono editi in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010<sup>2</sup>, con testo greco a fronte. Citerò da questa edizione, riportando la sigla del trattato (CH = *De coelesti Hierarchia*; EH = *De ecclesiastica Hierarchia*; DN = *De divinis nominibus*; TM = *Theologia mystica*; Ep = *Epistulae*), cui faccio seguire la numerazione tradizionale dell'edizione in PG 3 e fra parentesi il numero di pagina della presente edizione. La versione italiana delle due *Gerarchie*, della *Teologia mistica* e delle *Lettere* fatta da S. Lilla (che talvolta preferirà) è edita in Ps. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, Città Nuova, Roma 1993<sup>2</sup> e Id., *La gerarchia ecclesiastica*, 2002. Di S. LILLA va segnalato lo studio monografico *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005.

<sup>27</sup> Questo il giudizio di S. LILLA: «Sembra dunque lecito concludere che l'autore del *Corpus* (*Areopagiticum* o *Dionysiacum*) sia stato un cristiano di origine siriana che soggiornò a lungo ad Atene, dove seguì con entusiasmo i corsi di Proclo e di Damascio, rimanendone profondamente influenzato» (*Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum» 22 [1982] 533-577. I corsivi sono originali). Del medesimo avviso è W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (ed. or. *Platonismus in Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998), 49ss. Va annotata la proposta, recentemente

avanzata da C.M. MAZZUCCHI, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ Πολιτικῆς Επιστημῆς*, «Aevum» 80 (2006) 299-334 (riedito sotto il medesimo titolo come *Saggio integrativo* in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 709-762), di identificare Dionigi con Damascio e di vedere nel *Corpus* un abile e calcolato tentativo di infliggere un colpo mortale al cristianesimo da parte dell'ultimo scolarca dell'Accademia Platonica ateniese, prima della sua soppressione voluta da Giustiniano nel 529 (cfr. *ivi*, 740). L'idea era già venuta a A. Kojève (cfr. *ivi*, 737), ma Mazzucchi ritiene di aver finalmente raccolto prove sufficienti a dimostrarla. A mio avviso, tuttavia, esse non appaiono stringenti e riesce, comunque, difficile immaginare dietro al linguaggio del *Corpus* la figura, per così dire, di un lupo travestito da agnello. Né appare realistico pensare che questa variegata raccolta di testi costituisca un progetto unitario, iniziato e compiuto, tutto teso a uno scopo così puntuale. Mi sembrano perciò ancora convincenti le conclusioni richiamate da G. REALE nella sua *Introduzione* (*ivi*, 19-23) e da E. BELLINI nel *Saggio introduttivo* (*ivi*, 42). Più in generale si veda l'articolo del medesimo E. BELLINI, *La teologia del Corpus Areopagitico: istanze, procedimenti e risultati*, «Teologia» 2 (1980) 107-138.

<sup>28</sup> E ciò senza provocare l'implosione del Cristianesimo, come – secondo il succitato saggio di Mazzucchi – avrebbe sperato Damascio.



ficienti a dimostrarne almeno il carattere pseudoepigrafico<sup>29</sup>. Molto più di recente – grazie agli studi di H. Koch e di J. Stiglmayr<sup>30</sup> – è stata definitivamente chiarita la sua vicinanza a Proclo o a qualcuno dei suoi discepoli.

Oltre a questo, il motivo di tale diuturna fascinazione intellettuale va ricercato in quello che appariva un riuscito tentativo di conciliare la rivelazione cristiana, alla quale Dionigi si richiama costantemente, con il pensiero greco, in particolare con quello di matrice platonica. Questo dovette essere giudicato un risultato ragguardevole non soltanto nella Grecia del VI secolo, ma anche al Medioevo latino, se Carlo il Calvo, negli anni 860-862, ne fece approntare da Giovanni Scoto Eriugena, suo maestro palatino, la nota e fortunata traduzione<sup>31</sup>. La vicinanza tra il pensiero di Platone e dei neoplatonici e i concetti della rivelazione biblica (specialmente del linguaggio giovanneo), lungi dal costituire una pericolosa contaminazione dalla quale guardarsi attentamente, agli occhi dei pensatori cristiani apparve come una opportuna fecondazione, giustificata proprio da quell'*unitas veritatis* cui si è già fatto cenno<sup>32</sup>.

Nonostante la difficoltà avvertita davanti agli accenti mistici e alla frequente oscurità del linguaggio di Dionigi, agli scolastici il *De divinis nominibus* risultò congeniale (in molti, infatti, si cimentarono a commentarlo, e tra questi anche Alberto e Tommaso<sup>33</sup>), soprattutto per il fatto che i nomi scelti da Dionigi costituivano un'autorevole raccolta di quegli attributi di Dio che erano già entrati nel pensiero teo-

<sup>29</sup> E. DA ROTTERDAM, *In Novum Testamentum annotationes*, Basileae 1522; L. VALLA, *In Novum Testamentum annotationes apprimae utiles*, Basileae 1526: edizioni citate da S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, 159, n. 3.

<sup>30</sup> H. KOCH, *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, «Philologus» 54 (1895) 438-454; J. STIGLMAYR, *Der neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, «Historisches Jahrbuch» 16 (1895) 253-273.

<sup>31</sup> Il testo latino si trova in *PL* 122, 1029-1194.

<sup>32</sup> Su questo dibattito cfr. A.D. NOCK, *Early gently Christianity and its hellenistic background*, Harper and Row, New York 1964; C. DE VOGEL, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Vita e Pensiero, Milano 1993: l'autrice è a favore di una lettura positiva di tale incontro, al contrario di H. Dörrie, con cui ella si pone

in questione. Cfr. quanto ne dice E. PEROLI nel *Saggio integrativo* ivi pubblicato (105-138).

<sup>33</sup> Il testo del Commento tommasiano al trattato di Dionigi è stato edito in latino e in italiano (si tratta della prima traduzione integrale in una lingua moderna) a cura di B. MONDIN, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, I-II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004: nell'*Introduzione*, Padre Mondin annota che Tommaso cita Dionigi ben 1700 volte nel complesso dei suoi scritti, oltre a derivare da lui lo schema *exitus-reditus* su cui imposta l'architettura della *Summa*: «grazie a Dionigi, S. Tommaso crea una sintesi geniale di aristotelismo e di neoplatonismo nella sua nuova interpretazione del cristianesimo» (ivi, I, 27). Ne documenta la presenza già nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo (500 citazioni) J.-P. TORREL, *La Summa di Tommaso*, Jaca Book, Milano 2003, 15.

logico a partire dal confronto con Platone e Aristotele: quello di *uno*, di ascendenza platonica, e quello di *essere*, di matrice aristotelica. Con ciò appariva anche aperta una via al superamento della disputa che opponeva gli Agostiniani e i Francescani, sostenitori di Platone, ai Domenicani, appassionati commentatori di Aristotele, i quali dovevano a loro volta affrontare e combattere l'interpretazione averroista dello Stagirita<sup>34</sup>. Inoltre, essi vi vedevano interessanti fondamenti per la teoria della *partecipazione* e quella dell'*analogia entis*<sup>35</sup>.

Istruttivo è, in questo senso, il giudizio offerto da von Balthasar sull'influsso esercitato da Dionigi sull'Aquinate e, attraverso di lui, sul pensiero latino successivo:

[...] se è Aristotele a fornire [*scil.* a Tommaso] le esatte categorie, Dionigi fornisce non solo il grande quadro del piano della *Summa* con egresso e regresso e molti *adagia* essenziali, ma pure la struttura fondamentale della dottrina di Dio, della dottrina degli angeli, del cosmo «sacro» articolato in modo funzionale e stabile, della gerarchia ecclesiastica: egli dà l'atmosfera, la spiritualità, quella profonda pace e beatitudine, che Agostino non comunica in egual modo, e che forse è e rimane la più considerevole presenza dell'Asia nel cuore della teologia occidentale<sup>36</sup>.

Tuttavia, il privilegio accordato da Tommaso, e con lui dalla Scolastica, ai contenuti e al linguaggio di Aristotele, visti come più completi e maggiormente rigorosi, e in particolare all'idea che Dio non è al di là dell'essere, ma è lo stesso *essere per se sussistente*<sup>37</sup>, ha indubbiamente avuto la meglio sul rapporto esplicito con la prospettiva platonica.

Altro caso interessante della *Wirkungsgeschichte* dionisiana nel Medioevo è Duns Scoto: egli vede la strada percorsa da Dionigi (e da Giamblico) come quella in cui «i nomi divini hanno un senso, non per il loro statuto di segno indicativo, a misura dell'intelligenza che gli uomini ne ottengono, ma perché essi permettono loro di sopprimere tutte le rappresentazioni naturali, tutte le concezioni e le demarcazioni

<sup>34</sup> Sull'averroismo latino cfr. A. GAGLIARDI, *Tommaso d'Aquino e Averroè. La visione di Dio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002.

<sup>35</sup> Cfr. B. MONDIN, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, I, 39-48.

<sup>36</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II: *Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1971 (ed. or. *Herrlichkeit*, II: *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962), 131.

<sup>37</sup> Cfr. J.-P. TORREL, *La Summa di Tommaso*, 93: «per Tommaso Dio non è al di là dell'essere, come assicura l'Areopagita, ma – al contrario – è lo stesso Essere sussistente (*ipsum esse subsistens*); allo stesso modo, contrariamente a Dionigi, l'essere ha per Tommaso il primato sul bene, ed è in senso aristotelico ch'egli interpreta il celebre assioma “il bene tende a diffondersi” (*bonum est diffusivum sui*)». I corsivi sono originali.

logiche, al fine di unirsi al divino al di là della loro intelligenza»<sup>38</sup>. L'articolazione del pensiero dell'Areopagita nei tre livelli di *affermazione*, *negazione*, *eminenza*, dove l'uno viene trasceso dal precedente, secondo Scoto perde di vista il carattere originario dell'*affermazione*, che si fonda sull'*univocità* dell'essere e, di conseguenza, dell'*ente* e ad essi dà accesso. Per Scoto, come per Guglielmo di Auxerre, c'è invece un nome proprio per *nominare* Dio, quello di *essere*: così proprio da potersi predicare di lui in modo *univoco*, mentre quello di *bene* (preferito da Dionigi accanto a quello di *uno*) è «solamente il primo nome *per noi*»<sup>39</sup>. Le tre vie dionisiane vengono così integrate da Scoto nella via della *univocità*, lungo la quale soltanto è possibile condurre un'«investigazione metafisica»<sup>40</sup> su Dio: «contrariamente alla teologia dionisiana, che non considera Dio come un oggetto, Dio, per Scoto, accetta di sottomettersi alle condizioni dell'oggettività della nostra esperienza: egli si iscrive in essa, all'interno dell'oggetto adeguato dell'intelletto umano»<sup>41</sup>. Con ciò egli ritiene di aver superato la prospettiva *analogica*, adottata da Tommaso, a favore dell'*univocità* del concetto.

In effetti, Scoto prende le mosse dalla nozione aristotelica di *esse commune* a tutte le cose esistenti, quindi tanto a Dio come alle creature: essa è *univoca* per il motivo che, se non lo fosse, non sarebbe possibile alcuna *vera* conoscenza di Dio e dei suoi attributi, venendo così a vanificarsi la *via causarum* che dalle creature permette di risalire a lui<sup>42</sup>. In questo senso va il suo tentativo di ricondurre la scienza dell'essere *necessario* (la teologia) alla scienza dell'essere *creato* (la metafisica). Scoto si oppone con ciò a Enrico di Gand, secondo il quale Dio non può essere conosciuto com'è in se stesso, ma solo attraverso i suoi attributi, applicati *analogicamente* a lui e alle creature in base a una somiglianza esterna. Scoto, al contrario, afferma che per predicare di Dio un attributo occorre avere già qualche nozione di Dio *in se stesso*, che poi si rende oggetto della predicazione. Egli rifiuta risolutamente di fermarsi a una somiglianza esterna, che in quanto tale non può condurre a una vera conoscenza, e dice che Dio può essere veramente conosciuto in base a concetti applicati *univocamente* a

<sup>38</sup> O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, 324.

<sup>39</sup> *Ivi*, 301. Ancora: «Alla fine del XIII secolo questo paradigma è spinto fino al suo limite estremo: la *soppressione della via negativa*» (*ivi*, 302). I corsivi sono originali.

<sup>40</sup> *Ivi*, 321.

<sup>41</sup> *Ivi*, 322.

<sup>42</sup> Cfr. *Ordinatio* I, dist. 3, q. 3, in JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, ed. O. BOULNOIS, Presses Universitaires de France, Paris 1988, 129ss.

lui e alle creature. Un concetto *univoco* è, infatti, tale da non poter essere *affermato* e *negato* contemporaneamente di una medesima cosa senza con ciò implicare una contraddizione.

Per Scoto, tuttavia, *analogia* e *univocità* non si contrappongono come alternative, ma coesistono su due versanti attigui della dottrina dell'essere. Osserva Boulnois: «Dunque il concetto di ente [...] è univoco in Dio e nella creatura. È così che il concetto di ente è applicabile a Dio (*conceptus entis de Deo*), senza essere un concetto proprio di Dio (*conceptus Dei*)»<sup>43</sup>. Ancora: «E tuttavia, in Duns Scoto, l'identità assoluta di Dio è assunta non attraverso l'attributo primo, l'essere, come in Enrico di Gand, né per partecipazione all'essere impartecipato, come in Tommaso d'Aquino o Eckhart, ma attraverso un *modo* intrinseco, l'infinito»<sup>44</sup>.

Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, se il risultato cui giunge Scoto non sia, in realtà, più in linea con il presupposto fondamentale di Dionigi (l'*ineffabilità* di Dio) di quanto egli stesso non creda: l'*univocità* dell'essere, autorizzata dalla stessa rivelazione, non appare più congruente con la radicale *alterità* e *trascendenza* di Dio, rispetto all'*analogia* dell'ente, in cui rimane latente una certa *equivocità*? Ma su questo punto bisognerà tornare.

Intanto occorre osservare che nel XV secolo il richiamo a Dionigi si muove su un altro registro, modulato dalla riscoperta di Platone, che trova il proprio apogeo nella (ri)fondazione dell'*Accademia* platonica a Firenze – città che in questo modo mira a proporsi come la nuova Atene – da parte di Ficino, su incarico di Cosimo de' Medici, nel 1459. In un tale *milieu*, il più grande platonico cristiano («*platonicus primus ac deinde christianus*», come appunto lo definisce lo stesso Ficino) non può che essere riguardato come un'*auctoritas* di primo piano<sup>45</sup>. Non è, infatti, tanto il problema di Dio come *essere*, né la sua *analogia* con gli enti creati a interessare gli Umanisti, quanto piuttosto il fascino della sua visione come *uno*, *bene*, *luce*, *bellezza*, *amore*, raggiungibile in un moto ascensionale di *estasi* mistica, fino all'*unione* con lui, suggeriti a più riprese proprio da Platone, dai neoplatonici, da Dionigi.

<sup>43</sup> *Ivi*, 327. I corsivi sono originali. È esattamente il senso che anche Cusano attribuisce alle categorie di *esse* o di *ens* o di *actus essendi* riferite a Dio.

<sup>44</sup> *Ivi*, 73. Il corsivo è originale. Cfr. anche, più in generale, O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, 223-291.

<sup>45</sup> Ovviamente opposto sarà il giudizio di Lutero, il quale, nel *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, definirà Dionigi «*plus platonisans quam christianisans*». Testo citato in E. BELLINI, *La teologia del Corpo Areopagitico: istanze, procedimenti e risultati*, 137, n. 146.

Oltre a questi contenuti, è anche il *metodo* adottato da questi autori antichi e dall'Areopagita, in particolare, ad affascinare i primi *moderni*: la sua metodologia teologica e i diversi generi letterari (specie quello *epistolare*) da lui variamente frequentati nelle opere conosciute e in quelle cui qua e là rimanda nei suoi scritti<sup>46</sup> risultano particolarmente in sintonia con la ricerca umanistica di un modo nuovo di fare teologia, che si ponga a confronto con la plurale varietà del sapere umano, sappia rimanere fedele alla verità della rivelazione e, tuttavia, si tenga al riparo dal dire «troppo» di Dio, travalicando quel carattere di mistero che la stessa Scrittura non gli sottrae<sup>47</sup>, riconoscendo l'insuperabile insufficienza del linguaggio umano a dire il divino.

In questo senso l'approccio dionisiano appare ai loro occhi altrettanto istruttivo: egli, infatti, articola due prospettive tra loro non opposte – come spesso sono state interpretate e divulgate – ma complementari: quella della *teologia positiva*, o *catafatica*, e quella della *teologia negativa*, o *apofatica*. La prima, elaborata nel *De divinis nominibus*, è condotta attraverso la recensione e la discussione dei termini con cui Dio è stato definito dalla tradizione filosofico-teologica e dalla rivelazione biblica. La seconda, già impostata in questo trattato, riappare nei brevi e densi capitoli della *Theologia mystica* come principio regolativo della prima.

Non è difficile ricostruire una scansione tra i *nomi divini* analizzati da Dionigi, dai quali si comprende piuttosto chiaramente anche quali sono state le sue fonti. La prima classe di termini è di ascendenza neoplatonica e dice del debito dell'autore nei confronti della propria formazione filosofica: Dio vi è definito come *bene, luce, bello*, cui

<sup>46</sup> Come accennavo, la critica generalmente dubita della loro esistenza: von Balthasar si pronuncia, invece, a favore di almeno tre di esse (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 137). Un'opera dal titolo *Inni di Eros* è attribuita da Dionigi al suo maestro Hieroteo (o Ieroteo), di cui non si conosce nulla indipendentemente da questi riferimenti, e che sarebbe autore anche di un trattato dal nome *Theologikà stoicheiòseis* (*Elementi teologici*). È evidente, in entrambi i casi, il richiamo a Proclo, autore della *Theologikè stoicheiosis* (*l'Elementatio theologica* entrata in Occidente anche attraverso il succitato *Liber de Causis*) e di una serie di *Inni* religiosi. Naturalmente è stata anche avanzata l'affascinante ipotesi di identificare le due figure: ne rende conto S. LILLA, *Introduzione*

*allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita*, 535-536.

<sup>47</sup> Sono particolarmente cari a questi pensatori passi come *Is* 45,15: «Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator», da cui Cusano trae il titolo per uno dei suoi dialoghi (*De Deo abscondito*); come pure l'episodio in cui Dio si manifesta a Mosè, senza però lasciare che egli veda il suo volto, ma solo le sue spalle, dopo il suo passaggio: *Es* 33,18-23: «Qui [scil. Moyses] ait: Ostende mihi gloriam tuam. Respondit [scil. Dominus] [...]: non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, et vivet. [...] videbit posteriora mea: faciem autem meam videre non poteris» (cit. da *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).

conducono l'amore (Dionigi parla di *éros* e non di *agápe*), e lo zelo, di cui il *male* è la negazione in quanto *allontanamento* dal bene (*privazione*, aveva detto in Occidente Agostino); ancora, sul versante filosofico, egli è l'essere, da cui derivano gli *esemplari* che danno origine agli *enti*. Sul crinale tra filosofia e pensiero religioso stanno termini come *vita*, *sapienza*, *intelletto*, *ragione*, *verità*, cui si accede con la *fede*; di matrice biblica sono invece termini come *potenza*, *giustizia*, *salvezza*, *redenzione*, *ineguaglianza* (quest'ultimo dice della differenza delle creature le une dalle altre); dalla logica, ma ricompresa nel momento in cui se ne tenta un superamento, viene il seguente ventaglio di definizioni, accostate per antitesi: *grande* e *piccolo*, *medesimo* e *altro*, *simile* e *dissimile*, *stato* e *moto*, cui si aggiunge, a mo' di chiave interpretativa, l'*uguaglianza* (che funge da inclusione con l'*ineguaglianza* di cui appena sopra). Di nuovo dalla Scrittura, ma in modo più letterale, sono tratti altri nomi: *Onnipotente* e *Antico di giorni* (qui Dionigi prende in considerazione le categorie di *eternità* e *tempo*). Le ultime espressioni paiono portare a compimento il progetto dionisiano, radicalizzandone la prospettiva: *Pace*, *essere-in-sé*, *vita-in-sé*, *potenza-in-sé*. Nel primo caso si tratta di Dio come di quella condizione in base alla quale la *molteplicità* del reale si mantiene unita all'*unicità* della causa da cui ha tratto origine (Dionigi trascrive qui lo schema neoplatonico *proódos-epistrophé*, *exitus-reditus*). Questa pace, del resto, appare poco dopo traducibile con «unione non confusa»<sup>48</sup>. Gli altri termini approfondiscono quanto già detto da Dionigi relativamente a Dio come *causa* delle creature<sup>49</sup>, precisamente in quanto

[...] non è cosa contraria affermare che Dio è la Potenza-in-sé o la Vita-in-sé e Causa della vita-in-sé, della pace e della potenza. Infatti, merita questi nomi dalle cose che sono e soprattutto dalle principali, in quanto autore di ogni creatura; gli altri sono dovuti a lui in quanto domina soprasostanzialmente [*hyperousiôs*] tutte le cose e gli esseri principali. [...] lo stesso Essere soprasostanziale [*tò eînai tò hyperousiôn*] è il principio, la sostanza e la causa dell'esistenza di tutte le cose; [...] Ma diciamo che l'Essere-in-sé e la Vita-in-sé e la Divinità-in-sé è principalmente e divinamente e causalmente l'unico principio e causa sopraprincipale e soprasostanziale di tutte le cose<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> DN XI, 3, 949C (511). L'espressione *katà tèn asýnchyton hénôsin* si richiama al processo della *hénôsis*, tipica del pensiero neoplatonico, cui curiosamente Dionigi associa un aggettivo simile a uno dei celebri quattro avverbi di Calcedonia (*asynchýtôs*: cfr. DH 301). Lo nota

anche H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 173. Risulta quantomeno singolare che Dionigi sia stato citato per la prima volta proprio da Severo di Antiochia, avversario della formula calcedonese.

<sup>49</sup> Cfr. DN V, 816B-825C (457-469).

<sup>50</sup> DN XI, 953C-956A (515).



L'abbondante uso che Dionigi fa del composto *sovra-* (*hyper-*) mostra da sé come egli, già in questa fase più propriamente *catafatica* del suo percorso, prepari quanto si leggerà nella *Theologia mystica*: le categorie del linguaggio umano, che pure sono adatte a definire le creature, quando vengono applicate a Dio non possono che apparire inadeguate, approssimative, bisognose di ricevere una sovradeterminazione di senso per risultare significative<sup>51</sup>.

Tommaso, nel già citato *Commento*, mostra di averlo notato quando trova in Dionigi il capostipite e il modello di quella modalità dell'accesso al pensiero di Dio che pone sotto il nome di *via eminentiae*<sup>52</sup>.

Ciò dà origine a quella che von Balthasar ha definito la *simbolica teologica* dell'Areopagita:

Non si può dire che la simbolica e la concettualità spirituale [che egli più avanti chiama *eidetica teologica*] esprimano l'immanenza di Dio, e che la mistica esprima la sua trascendenza, perché simbolo e concetto sono decifrabili solo in quanto riferimenti a quel Dio che in ogni analogia è il «totalmente altro», mentre le negazioni della mistica hanno solamente lo scopo di esprimere il contatto, l'incontro, l'unione con Dio come realmente è: tutta la tensione fra catafatico e apofatico attraversa già la teologia simbolica, il che viene costantemente rilevato da Dionigi. Nel simbolo sensibile, nella sua necessità e nella sua impossibilità, si chiarisce [...] la dialettica della dottrina su Dio, il quale è e dev'essere tutto in tutto ed al tempo stesso nulla di tutto<sup>53</sup>.

Esattamente nella medesima ottica vanno viste le categorie utilizzate nel capitolo XII: *Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dei* altro non sono che versioni iperboliche degli stessi termini, necessarie per applicarli all'*Incommensurabile*.

Il capitolo finale del trattato ricupera il termine da cui il percorso aveva preso il via: l'*Uno* (*hén*). Nel neoplatonismo<sup>54</sup> a cui guarda Dionigi esso corrisponde al termine più preciso con cui vengono definiti l'origine e il fine di tutto, l'elemento puntuale ed essenziale da cui pro-

<sup>51</sup> DN VII, 869A (479): il concetto adoperato da Dionigi è quello di *kat'hyperchên* (per eccesso); su questo cfr. W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trierer Cusanus Lecture: H. 4), Paulinus Verlag, Trier 1997, dove l'a. riprende il concetto di *Annäherung* (approssimazione) e la categoria hegeliana di *Aufhebung* per descrivere il rapporto tra affermazione e negazione nella prospettiva e di Dionigi e di Cusano (qui: 11).

<sup>52</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini*, Cap. I, lez. 1, n. 29 (I, 84-85).

<sup>53</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 158-159.

<sup>54</sup> Per la sua comprensione rimane fondamentale il ricco e articolato volume di W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1991 (ed. or. *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985).

cede la *proódos* e a cui tende l'*epistrophé*: Dio non è tale, però, in quanto *somma* del molteplice che in lui è ri(con)dotto all'unità; bensì perché egli *precede* e *definisce* ogni unità e moltitudine. Anzi, non c'è categoria (e qui Dionigi elenca quelle classiche nel pensiero aristotelico) che in realtà non sussista prima di ogni altra cosa per la sua *partecipazione* (*metoché*) all'Uno. Questo vale, naturalmente, «per tutte le cose e tutto l'universo e i loro *contrari*»<sup>55</sup>.

Applicato al Dio cristiano, il nome di *Uno* appare a Dionigi quanto mai adatto: esso, infatti, è quello con cui

la Sacra Scrittura celebra [...] tutta la Tearchia [*tèn hólen thearchían*] in quanto causa di tutte le cose. L'unico Dio è Padre e l'unico Signore è Gesù Cristo e uno e il medesimo è lo Spirito a causa dell'indivisibilità supereminente di tutta l'unità divina, nella quale tutte le cose singolarmente sono raccolte e superunite e congiunte soprasostanzialmente<sup>56</sup>.

Eppure nemmeno questo nome, alla fine, risulta adeguato: con esso è stato possibile dire *qualcosa* di Dio, ma anche di esso bisogna riconoscere il limite: Dio, a rigor di logica, non può essere racchiuso (Dionigi usa il verbo *horízô*, che significa delimitare, circondare) da nulla, dal momento che egli, se mai, è colui che racchiude ogni cosa.

Così suona il passaggio più saliente tra quelli con cui si chiude il trattato:

Perciò l'unità celebrata e la trinità, ossia la Divinità che sta sopra a tutto, non è né unità né trinità conosciuta da noi o da qualcun altro degli esseri, ma, per celebrare veramente l'Uno supremo e la sua divina fecondità, lo chiamiamo la Divinità che supera ogni nome con i nomi di trino e uno in quanto essenza che supera tutti gli esseri: non vi è unità o trinità o numero o unità o fecondità né alcuna delle cose che sono o delle cose che si conoscono che spieghi il mistero, che trascende ogni ragionamento e ogni intelligenza, della suprema Divinità che supera ogni cosa soprasostanzialmente. Di lei non c'è nome né parola, ma è appartata nelle regioni inaccessibili<sup>57</sup>.

Il percorso del *De divinis nominibus* – come ha mostrato bene Tommaso nel suo *Commento* – permette di affermare e negare al tempo stesso le categorie con cui il linguaggio umano definisce Dio, non nella prospettiva di un *nichilismo* del linguaggio, ma nella rilevazione del suo carattere originariamente *simbolico*:

<sup>55</sup> DN XIII, 980A (525). Il corsivo è mio. Se ne ricorderà Cusano formulando il principio della *coincidentia oppositorum*, sul quale tornerò in seguito.

<sup>56</sup> DN XIII, 980B (525).

<sup>57</sup> DN XIII, 980D-981A (527).

[...] i nomi da noi stabiliti possono essere rimossi [*removeri possunt*] ed essere sostituiti con i nomi contrari [*et opposita eorum praedicari*]. Per questo motivo [*scil.* Dionigi] soggiunge che come Dio si dice ragione, così si può dire *Irrazionalità*; e come si dice intelligenza così si può dire *Non-intelligibilità*; e come è detto parola così si può dire *Innominabilità*, e questo non perché a lui manchino queste perfezioni ma perché *non esiste secondo il comune concetto di esistenza*, vale a dire non esiste secondo il modo di esistere di qualsiasi cosa esistente; e tuttavia egli è la causa dell'esistere di ogni cosa, comunicando [*transfundens*] a ciascuna di esse la propria somiglianza [*similitudinem*], cosicché può essere nominato mediante i nomi delle sue creature<sup>58</sup>.

L'itinerario dionisiano si completa, dal nostro punto di vista, con la *Theologia mystica*, il breve trattato che segue il precedente come suo complemento, approfondendone la prospettiva e radicalizzandone le conclusioni.

In essa Dionigi ricorre fin dall'inizio all'immagine della *caligine sovraluminosa*<sup>59</sup> *del silenzio che introduce all'arcano* (*hypérphoton en-kekályptai tês kryphiomýstou sigês*), che diviene, sia qui che nelle *Epistulae* I e IV, il nome proprio di quella condizione di *ignorantia* (*agnô-sía*) nella quale la mente umana si immerge man mano che sale verso la contemplazione del mondo divino (il richiamo, come si sa, è a *Es* 20,21 e all'esperienza fatta da Mosè sul Sinai)<sup>60</sup>. In questa prospettiva tutto ciò che di Dio si può affermare, lo si può anche negare: ma questo, di nuovo, non perché vada espropriato ogni diritto al linguaggio, quanto piuttosto perché bisogna tener conto della *trascendenza* di Dio rispetto al mondo e all'uomo.

Così si esprime Dionigi:

È necessario [...] attribuire a lei [*scil.* alla Trinità] e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli esseri, ed è ancora più importante negare tutto questo, in quanto essa è superiore a ogni cosa, né si deve credere che le negazioni si oppongano alle affer-

<sup>58</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini*, Cap. I, lez. 1, n. 30 (I, 84-85).

<sup>59</sup> Traduco così il termine *hypérphoton*, normalmente reso con *luminosissima* (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 603 [tr. di P. Scazzoso] e Ps. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, 105 [tr. di S. Lilla]). Non si tratta, infatti, a mio avviso di una condizione semplicemente superlativa rispetto alla luminosità della luce, ma – come già nei passi sopra citati dal *De divinis nominibus* – del particolare lessico dionisiano, che con il

prefisso *hyper-* impone ai termini una *Aufhebung* dal piano del loro uso sensibile al piano della loro applicazione al metasensibile.

<sup>60</sup> *Es* 20,21b: «Moyses autem accessit ad caliginem in qua erat Deus». A quest'immagine Dionigi si richiama anche in *Ep* V, 1073A (635). Vi torna invece in altro senso in *Ep* VIII, 1084B-1085A (645), sottolineando come condizione per l'accesso a Dio sia anche la *praôtês* (mitezza [tr. S. Lilla] o mansuetudine [tr. Scazzoso]).

mazioni, ma che molto di più sta al di sopra delle privazioni che essa trascende ogni privazione e ogni attribuzione<sup>61</sup>.

Ma anche a questo punto [*scil.* Mosè, con riferimento all'esperienza del Sinai narrata in *Es* 33,21] non si trova assieme a Dio: ciò che contempla non è Lui (Egli è incontemplabile [*athéatos*]), ma il luogo in cui si trova. A mio avviso, tutto questo significa che le cose più divine e più alte tra quelle visibili e pensabili sono soltanto parole che suggeriscono <alla mente> le realtà che rimangono sottoposte a colui che tutto trascende e che rivelano la sua presenza superiore ad ogni pensiero, situata al disopra delle vette intelligibili e dei luoghi santi. Allora egli si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono, e penetra nella tenebra veramente mistica dell'ignoranza<sup>62</sup>.

Solo una volta affermato questo presupposto, si apre per l'uomo la possibilità di tentare un approccio espressivo a Dio, di provare a dire *qualcosa* di lui: ancora una volta, però, non è la *capacità* del suo linguaggio a permetterglielo, bensì il fatto che Dio stesso per primo gli ha effettivamente *parlato* attraverso la Scrittura.

In essa, infatti, talvolta si trovano gli stessi concetti della metafisica (come quando si dice che Dio è *uno* o *l'essere*), più spesso si adoperano termini di valore *simbolico*. In questo caso, però, ciò accade non perché la Scrittura abbia minori pretese rispetto al *concetto*, anzi. Essa rimanda piuttosto a un livello più elevato – non in quanto più complicato, ma più originario – che è quello del *simbolo* e della *narrazione*. Così, infatti, Dio ha scelto di esprimersi e così ha autorizzato l'uomo a parlare di lui<sup>63</sup>.

La disposizione antropologica invocata è l'*abbandono*<sup>64</sup>, dove l'ordine conoscitivo razionale è trasceso (si direbbe *aufgehoben*) verso l'u-

<sup>61</sup> TM I, 1000B (603-605).

<sup>62</sup> TM I, 1000D-1001A (605). Cito però la traduzione di S. Lilla, che in questo punto mi sembra migliore, da Ps. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, 107.

<sup>63</sup> Dionigi, in un passaggio dell'*Ep IX*, 1105D (segua ancora la traduzione di S. Lilla nell'ed. cit. alla nota precedente, 149), avverte di questa duplice tradizione del pensiero teologico nei seguenti termini: «Bisogna anche tener presente che la tradizione dei teologi è duplice: una tradizione è ineffabile e mistica, un'altra più visibile e più conoscibile; la prima è simbolica ed iniziatica, la seconda filosofica e dimostrativa». Come si vede, egli accosta l'*ineffabile* al *simbolico*, riscattando il primo da un radicale apofatismo. Appena più avanti richiama

al fatto che anche coloro che hanno appena «ascoltato un insegnamento teologico chiaro e senza mascheramenti, formano in sé un'immagine [il termine è *typon*] che li conduce al <più alto> modo di intendere questa teologia» (*ivi*, 150). Più in generale, questa *Epistula* è dedicata a richiamare la necessità di un'*interpretazione* della Scrittura che sia capace di interpretarla: Bonaventura aveva riconosciuto in Dionigi uno dei padri fondatori dell'*esegesi*, insieme a Agostino e Gregorio Magno, e, sintomaticamente, ne individua il continuatore in Riccardo di San Vittore (*De reductione artium ad theologiam*, citato in E. BELLINI, *Saggio introduttivo*, 37, n. 27).

<sup>64</sup> Il concetto di *abbandono* (espresso da Dionigi con vari termini) è alla base della ripresa che ne faranno Eckhart, tra-

nione (*hénôsis*) con Dio, il quale è al di sopra (*hypèr*) di tutta l'essenza (*ousía*) e di ogni conoscenza (*gnôsis*)<sup>65</sup>.

Viene ora però da chiedersi quale ruolo rivesta nel pensiero di Dionigi l'economia salvifica e in particolare l'evento di Cristo, che della rivelazione di Dio è la pienezza. La marginalità che i temi storico-salvifici occupano nel *Corpus Dionysianum* è stata ovviamente notata da tutti gli interpreti e costituisce una questione ancora aperta<sup>66</sup>. Tuttavia, se è vero che al *De divinis nominibus* tale obiezione può essere rivolta a buon diritto, nelle due *Hierarchiae* e in alcune delle *Epistulae* la figura di Cristo appare più centrale. Egli, infatti, vi è visto come il *mediatore*, ma in un modo diverso da quello delle *ipostasi* neoplatoniche: queste, infatti, rimanevano del tutto subordinate all'*Uno*, procedendo da lui per *emanazione* necessaria, mentre il *Figlio* è *Uno* con il *Padre* ed è da lui generato liberamente<sup>67</sup>.

Ancora nelle *Epistulae* Dionigi offre alcuni spunti interessanti per inquadrare la sua visione della qualità *divina* e, al tempo stesso, *umana* (*teandrica*, nel suo linguaggio) dell'evento di Cristo come pienezza della rivelazione di Dio. Anzitutto si dice di lui quello che già altrove era stato detto di Dio: egli è *sovrasostanziale*, abita nel *mistero*, nell'*arcano*, è *al di là* o *al di sopra* di tutto, e di tutto è la *causa*<sup>68</sup>. Accanto a questo, egli dice che *Gesù* e *Cristo* non sono semplicemente due tra i numerosi nomi attribuibili a Dio, ma gli sono *propri* e vengono predi-

ducendolo *distacco* (*abgeschiedenheit*), e, proprio in dipendenza da lui, M. HEIDEGGER (nella nota conferenza tenuta nella propria città natale in memoria del compositore C. Kreutzer e pubblicata in *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen 1959; tr. it. in *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1998, 27-40). Si tratta, in tutti i casi, di un percorso che ha la propria radice nell'*àphele panta* (togli, rimuovi tutto) neoplatonico, di Proclo in particolare, che vi individua il processo necessario a raggiungere Dio come l'*«al di là di tutto»* (*ho pántôn epékeina*): cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 62, 64. Il concetto ritorna per Dionigi in *Ep* II, 1068A (629); *Ep* IV, 1072A (633), dove però – si noti – esso è attribuito direttamente a Gesù; *Ep* V, 1076A (635).

<sup>65</sup> TM 1000A (603).

<sup>66</sup> A questo argomento, in modo particolare, Mazzucchi appoggia l'ipotesi, che ho già richiamato sopra, in base alla quale dietro a Dionigi si nasconde l'anticristiano Damascio: cfr. C.M. MAZZUCCHI, *Damascio, autore del Corpus*

Dionysiacum, 723-724: «Dov'è lo spazio per il Dio personale, per il destinatario del *Padre nostro*? Per lo Spirito "che soffia dove vuole" [...]»? Per il terribile mistero della libertà: del Creatore, che decide di far esistere altro da sé (*ktisis* non entra nel lessico di Dionigi), e delle creature, angeli e uomini, che possono riconoscere o rifiutare la propria dipendenza da Dio? Per quel male e per quel peccato che hanno richiesto l'atroce redenzione della croce? Anzi, uno potrebbe persino chiedersi dove sia lo spazio per Gesù Cristo» (il corsivo è originale).

<sup>67</sup> Si veda, ad es., CH I, 121A (83), passaggio che S. Lilla ritiene il più significativo per la cristologia del *Corpus*, dove Gesù è detto «luce paterna che è la vera luce che illumina ciascun uomo che viene in questo mondo, a opera del quale abbiamo ottenuto l'accesso al Padre, principio della luce». Il giudizio di Lilla è riportato in Ps. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, 20, n. 7.

<sup>68</sup> Vd. *Ep* III, 1069B (631), IV 1072A (633), VII 1077B-1081C (639-643).

cati di lui in modo *personale*. Infine, egli mette a tema la verità della sua *umanità*: egli è venuto nel mondo *da uomo, umanamente* (*antrô-pikôs*)<sup>69</sup>, si è fatto «veramente uomo secondo tutta la sostanza [*kat'ou-sían hólen*]», ha «preso realmente la stessa sostanza degli uomini in modo sovrumano e umano allo stesso tempo», «è disceso veramente nella sostanza umana, [...] l'ha presa in modo superiore a questa sostanza e opera le cose umane in modo più che umano». «Conseguentemente, non faceva le cose divine in maniera divina, né le umane in maniera umana, ma ha compiuto, vivendo fra di noi, a titolo di Dio reso uomo [*andrôthéntos theôû*] una nuova azione divina e umana»<sup>70</sup>.

Questo il giudizio di von Balthasar a riguardo:

Così gli [*scil.* a Dionigi] è perfettamente [l'avverbio andrebbe probabilmente sfumato] presente il mistero dell'uomo-Dio, la sua umiliazione, la sua passione, la sua morte e risurrezione, ma tutto ciò viene in genere considerato nel quadro del Dio *descensus* nel mondo, ed emerge tematicamente soltanto ove si tratta della sequela di Cristo<sup>71</sup>.

Al principio dell'*incarnazione* così evocato corrisponde di riflesso un certo modo di impostare il discorso su Dio, per cui dalla cristologia nuova luce si riflette sullo statuto del linguaggio teologico: «Gesù stesso parla di Dio in parabole e ci dà [72] i misteri divini sotto la figura di una cena»<sup>73</sup>. A questo riguardo va aggiunta una breve annotazione circa il linguaggio proprio della *liturgia* della Chiesa, di cui Dionigi parla diffusamente nelle *Hierarchiae* e nelle *Epistulae*, e che – a giudizio di von Balthasar<sup>74</sup> – risulta il miglior pregio dell'Areopagita: tale

<sup>69</sup> Vd. *Ep* III, 1069B (630).

<sup>70</sup> Questa e le due precedenti citazioni da *Ep* IV, 1072A-B (633). All'ultimo testo Dionigi aggiunge un riferimento alla concezione verginale di Gesù da parte della *Vergine* (*parthénos*). Testi come questi potrebbero deporre a favore della conoscenza e dell'accettazione da parte di Dionigi delle formule e di Calcedonia (anno 451, sulla *divino-umanità* di Gesù) e di Efeso (anno 431, sulla *divina* maternità di Maria). Al termine dell'ultimo passo citato Dionigi inserisce un termine di suo conio, *theandriké*, con il quale indica il rapporto intrinseco, istituito in Cristo, tra Dio e uomo. E. Bellini propone di vedere dietro a questo aggettivo una polemica contro Proclo, ribadendo così le genuine intenzioni di Dionigi nei confronti del dogma cristiano (in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 687, n. 24).

<sup>71</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 185. Il corsivo è originale. L'ultimo accenno è al *De ecclesiastica Hierarchia*, in particolare a *EH* IV, 484B (263), dove si fa riferimento esplicito alla «morte in croce» nel contesto del rito del Battesimo.

<sup>72</sup> Il verbo usato da Dionigi è il tecnico *paradidónta*, che, infatti, S. LILLA (ed. cit., 149) traduce meglio con «trasmette», come pure rende *misteri divini* [*tà theourgà mystéria*] con «sacramenti deificanti» e *figura di una cena* [*dià typikês trapezôseôs*] con «simbolico apparecchiamento di una cena». Nella n. 55 a questo testo Lilla rileva una «perfetta concordanza» tra Dionigi e Clemente Alessandrino, argomentata più diffusamente in *Id.*, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi*, 562.

<sup>73</sup> *Ep* IX 1108A (669).

<sup>74</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 163: «Solo in ambito cristiano è dunque



linguaggio, si potrebbe dire, è caratterizzato da una valenza *performativa*, dacché la Chiesa lo pone al centro del suo *agire* sacro. E proprio questo è il significato della sua originaria qualità *simbolica*<sup>75</sup>.

Nel pensiero di Dionigi Areopagita, dunque, teologia positiva, *catafatica*, e negativa, *apofatica*, non risultano annullarsi a vicenda, verso un silenzio misticheggiante; piuttosto esse funzionano l'una come principio regolatore dell'altra: la *teologia positiva* si propone di elaborare un pensiero di Dio che attinga alle categorie della mente umana in quanto autorizzate da Dio stesso a parlare di lui (o attraverso quei due *libri* della sua rivelazione che sono il mondo e la Scrittura); la *teologia negativa* si incarica di ricordare alla prima il limite delle sue enunciazioni e il primato dell'ascolto sulla speculazione, del racconto sul concetto, dello spirito sulla lettera. Nessuna delle due può essere eliminata dall'altra, perché entrambe si invocano reciprocamente.

Mi sembra interessante, proprio a quest'ultimo riguardo, riportare il giudizio con cui Edith Stein termina il denso saggio dedicato a Dionigi durante il penultimo anno della sua vita<sup>76</sup>:

[...] questa «teologia positiva» ha bisogno di essere integrata e rettificata da una «teologia negativa». E in entrambe di nuovo si palesa qualcosa di ciò che rende tale ogni conoscenza di Dio: l'incontro personale con Dio. Dove questo diventa infine un vissuto proprio e cioè non più mediato da immagini e similitudini, e nemmeno da idee – da niente più che possa ancora ricevere un nome –, solo qui abbiamo la «segreta rivelazione» nel senso più proprio, la «teologia mistica», l'auto-rivelazione di Dio nel silenzio. È la vetta alla quale salgono i gradi della conoscenza divina. Possiamo allora dire di nuovo: Dio è il *teologo originario*. Ogni discorso *su* Dio presuppone un discorso *di* Dio. Il suo parlare più vero è quello in presenza del quale la lingua umana deve ammutolire, quello che si sottrae a ogni lingua umana e anche a quella delle immagini. È un rapire colui al quale è rivolto, e a condizione dell'essere inteso esige l'abbandono di tutta la persona. Ma un simile

possibile una vera teologia dell'immagine. [...] La peculiarità dell'Areopagita è quella di racchiudere nella sua immagine del mondo tutto lo slancio spirituale degli alessandrini e dei cappadoci e al tempo stesso esorcizzare definitivamente una tendenza insidiosa per l'incarnazione, la chiesa visibile e la risurrezione della carne».

<sup>75</sup> Ciò è vero in modo particolare per l'Eucaristia: cfr. *EH* III, 444A-B (245).

<sup>76</sup> In un articolo inviato nel 1941 a Marvin Farber, direttore della rivista

«Journal of Philosophy and Phenomenological Research», col titolo *Wege der Gotteserkenntnis. Die «Symbolische Theologie» des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen*. Esso, però, fu respinto dalla redazione di questa rivista e pubblicato in traduzione inglese su «The Thomist» nel 1946, quando già si supponeva che l'autrice fosse stata cremata ad Auschwitz. Esso è stato tradotto in italiano e pubblicato integralmente in E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, EDB, Bologna 2003, 21-70.

rapimento è di solito associato alla vocazione di «teologo». Dio, per mezzo di coloro ai quali parla sulla cima del monte [77], vuole parlare agli altri, che sono rimasti in basso. A loro perciò si degna di rivolgersi attraverso i primi e anche senza la loro mediazione in parole umane e in immagini comprensibili agli uomini. È lui a fornire ai suoi teologi le parole e le immagini che permettono loro di parlare agli altri di lui. Ed è ancora lui che parla agli altri come «teologo simbolico» – attraverso la natura, attraverso la loro esperienza interiore e le sue tracce nella vita umana e negli avvenimenti del mondo – rendendoli così capaci di capire il linguaggio dei teologi<sup>78</sup>.

Tentando un bilancio della prospettiva dionisiana, essa appare ai poliedrici pensatori del XV secolo – e tra questi a Cusano in modo esemplare – come la migliore esecuzione dell'incontro tra i presupposti della filosofia platonica e il pensiero cristiano, in rapporto all'*unica e semplice verità*. Non soltanto, quindi, l'autorevolezza sub-apostolica del presunto autore, ma una profonda sintonia con il complesso dei suoi scritti, autorizza a riferirsi a lui come a una proposta provocante in ordine alla sentita necessità di allargare l'orizzonte della teologia rispetto alla prospettiva delle dispute di scuola. Fedeltà alla Scrittura e coerenza con la filosofia del «divino» Platone sono le coordinate che spingono gli Umanisti a riferirsi a Dionigi come a una solida guida per la propria ricerca della verità. A ciò si aggiunge una certa vicinanza anche dal punto di vista spirituale, raccomandata dalla *devotio moderna* ma non estranea al Medioevo<sup>79</sup>, attorno al tema dell'*unione mistica* con Dio come *vertice* del cammino di ascesa verso di lui.

<sup>77</sup> Naturalmente la Stein percepisce una profonda sintonia tra questi accenti del pensiero dionisiano (che si richiama, come si è visto, all'esperienza di Mosè sul Sinai) e la spiritualità carmelitana, legata all'immagine dell'*ascesa* e del *monte* (in quel caso il Carmelo).

<sup>78</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio*, 69-70. I corsivi sono originali. Assai interessante è anche la nota che l'Autrice aggiunge subito dopo, a mo' di promemoria e di progetto per un approfondimento purtroppo rimasto incompiuto: «Quanto si è esposto in queste pagine è solo un primo approccio di questa problematica quale risulta quando si cerca di lavorare con il minimo di presupposti teologici. Se ora volessimo approfondire teologicamente il pensiero "Dio-il teologo originario", dovremmo assumere come base il linguaggio più proprio di Dio, il linguaggio della parola divina. Il simbolo originario al quale dovremmo rivol-

gere il nostro sguardo allora è la parola fatta uomo».

<sup>79</sup> Basti pensare allo schema adottato da Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* (1259), costruito come un'ascensione (simile all'*epistrophé* platonica) dal mondo creato a Dio, che avviene attraverso la progressione di sei gradini (due indagano i *vestigia Dei* fuori dall'uomo, due le *imagines Dei* nell'uomo, uno la *lux superioris* al di là dell'uomo, uno i *nomina* di *esse* e *bonum*, apparsi nel mistero di Cristo), ma culmina in un settimo passaggio, l'*estasi*, l'*unione mistica* con lui, che riassume e trascende i precedenti: «Perché questo passaggio sia perfetto è necessario che siano abbandonate tutte le operazioni intellettuali e che l'amore, al culmine delle sue capacità, si riversi totalmente in Dio e si trasformi in lui. Questa è la condizione mistica e assolutamente misteriosa che "nessuno conosce se non

La fatica di Dionigi a collocare il mistero di Cristo al centro del suo sistema, emersa in particolare nel *De divinis nominibus* e nella *Theologia mystica*, non è avvertita né dai medievali né dalla maggior parte dei moderni come pericolosa o incongruente: del resto nemmeno i sistemi scolastici – i quali, come si è visto, dipendevano da Dionigi nella loro architettura – lo avevano fatto, collocando piuttosto la cristologia a valle del *De Deo uno*<sup>80</sup>. Cusano, invece, tenterà di reintegrarla, collocandola al centro del suo complesso sistema di pensiero.

### 3. Una figura «circolare» di teologia: Niccolò Cusano

La formazione di Niccolò Cusano, oltre al già citato periodo probabilmente trascorso presso i *Fratelli della vita comune* di Deventer, annovera i suoi studi di diritto, matematica e filosofia a Padova<sup>81</sup> (dove nel 1423 consegue il titolo di *doctor decretorum*), di nuovo di filosofia e di teologia a Heidelberg, dove entra in contatto con la prospettiva occamista, e a Colonia, dove nel 1425 si iscrive all'Università. Ed è qui che segue i corsi del neoplatonico Heymeric van den Velde (Eimerico de Campo), il quale lo avvia alla conoscenza dei testi di Proclo, del *Corpus Hermeticum*, di Dionigi, di Eckhart, che nell'ambiente albertista

chi la riceve" [cfr. *Ap* 2,17], e nessuno riceve se non chi la desidera, e nessuno desidera se non chi è infiammato nel proprio intimo dal fuoco dello Spirito Santo che Cristo ha mandato sulla terra. Per questo l'Apostolo dice che la sapienza mistica è rivelata per mezzo dello Spirito Santo. [...] Moriamo, dunque, ed entriamo nell'oscurità [*in caliginem*]] (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, BUR, Milano 1994, 169. 173).

<sup>80</sup> Cfr. il giudizio critico cui giunge l'analisi di E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 131-132: «Dionigi ha voluto esporre organicamente e rigorosamente la verità (cioè la rivelazione cristiana insegnata e vissuta dalla chiesa) in modo che si imponesse a tutti (e in particolare ai filosofi pagani) per il suo rigore invincibile. E lo ha fatto valorizzando al massimo la concezione di Proclo (e dei neoplatonici in genere). [...] Nel far questo non ha compromesso i dogmi essenziali della religione cristiana [...], ma non è riuscito a metterli in pie-

na armonia con la suddetta concezione neoplatonica [...]. Fatto sì è che Dionigi percepisce perfettamente qual è l'essenza del cristianesimo ed avverte che essa è inconciliabile con il platonismo, di cui tuttavia sente il fascino. Dominato da questo fascino espone la dottrina cristiana entro gli schemi platonici, pensando che basti portarvi alcune correzioni (anche sostanziali) per renderli adeguati a esprimere la novità cristiana. In tal modo riesce a non tradire la verità cristiana, ma non ad elaborare una sintesi coerente e convincente».

<sup>81</sup> Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhundert*, in M. THURNER (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002, 93-113. Per una sintesi di questo e degli altri contributi di questa poliedrica, ma coerente raccolta rimando all'ampia recensione che ne ho pubblicato in «*Studia Pataviana*» 51 (2004) 866-874.

della città tedesca avevano trovato un *habitat* naturale favorevole. Qui, dopo essere entrato in servizio del Card. Orsini, legato del Papa in Germania, come suo segretario, conosce l'ambiente degli umanisti italiani, guadagnandosi ben presto un posto di rilievo col ritrovamento di alcune commedie di Plauto ancora inedite. Dopo essere stato ordinato sacerdote, nel 1432 Niccolò viene inviato al Concilio di Basilea in qualità di canonico di San Fiorino (Coblenza) a perorare la causa del suo protettore, Ulrich von Manderscheid, decano del capitolo di Colonia, scomunicato dal papa perché si era insediato con la forza nell'Arcivescovado di Treviri. Cusano perde la causa, ma riscuote nondimeno un tale successo in qualità di brillante canonista, che il 29 febbraio 1432 viene eletto membro della *Deputazione della fede*. Al Concilio stringe amicizia con il Card. Giuliano Cesarini (cui dedicherà alcune delle sue opere), con il Card. Niccolò Albergati, con Enea Silvio Piccolomini (il futuro Pio II), con Ambrogio Traversari. In questa cornice egli è invitato a studiare la questione che andava opponendo il Concilio all'autorità del papa Eugenio IV. Egli prende inizialmente posizione a favore della teoria conciliarista (nel *De concordantia catholica* e nel *De auctoritate praesidendi in concilio generali*, opere scritte tra il 1433 e il 1434), ma si schiera poi risolutamente a favore del papa, diventandone, anzi, il più convinto portavoce.

Queste vicende gli meritano di essere incluso nella commissione incaricata di recarsi a Costantinopoli per invitare gli Orientali al Concilio di unione: nel 1437 egli giunge nella *seconda Roma*, dove si dimostra anche abile diplomatico, ottenendo che lo seguano l'imperatore Giovanni VIII Paleologo e il patriarca Giuseppe II. Qui, però, la sua attenzione si rivolge anche alla ricerca di manoscritti greci degli antichi Concili, di cui trova e riporta in Italia codici relativi ai Costantinopolitano II e IV e al Niceno II. È durante il viaggio di ritorno che egli racconta di aver avuto la decisiva intuizione della *docta ignorantia*, datagli in dono dal *pater luminum*, come egli (citando Gc 1,17) si rivolge a Dio (su ciò scriverà nel 1445 il *De dato patris luminum*). Attorno a questo concetto egli compone la sua opera maggiore, il *De docta ignorantia*, che finisce di scrivere nel 1440, cui fa seguire, come una sorta di *pendant* gnoseologico, il trattato *De coniecturis*, composto tra il 1440 e il 1444.

Da qui in avanti Cusano moltiplica interessi personali e impegni ufficiali: diplomazia (come Legato pontificio, nominato nel 1446), governo pastorale (come vescovo di Bressanone, eletto nel 1450), incarichi presso la Curia romana (come Vicario dell'Urbe e *legatus in temporalibus* per conto di Pio II, dal 1459), si uniscono a opere di carità

(fonda a Cues un ospizio per uomini poveri, attivo ancora oggi) e ricerche matematiche, filosofiche e teologiche sempre più profonde e impegnative, che confluiscono in un'impressionante mole di opere, di opuscoli, ma anche di omelie dense e corpose, che attraversano tutto l'arco della sua esistenza.

Seguendone il percorso<sup>82</sup> si nota con una certa chiarezza che il suo itinerario speculativo non procede per balzi occasionali, ma si articola in modo coerente secondo una linea simile a quella dell'*epistrophé*, del *reditus in Deum*. Muovendo dalla citata intuizione della *dotta ignorantia*, Cusano si mette alla ricerca (egli usa l'immagine della *caccia*, in una delle sue opere estreme, il *De venatione sapientiae*, del 1463) della verità, ossia di Dio, come salendo i gradini di una progressiva approssimazione a lui, attraverso la quale gli si presentano diversi campi di ricerca, in cui egli raccoglie di volta in volta *nomi divini* sempre meno inadeguati per dire Dio: egli gli appare come il *possest* (nel *De possest*, del 1460), il *non aliud* (nel *De non aliud*, del 1462) il *posse* stesso (nel *De apice theoriae*, del 1464, la sua ultima opera). Questa ricerca procede, per usare un'altra immagine (che egli presenta nel *De ludo globi*, del 1463), con un movimento *elicooidale*, che tende verso l'*unione* con Dio. Tutto ciò – coerentemente con il carattere *gratuito* dell'intuizione iniziale – avviene per grazia, sotto lo sguardo di Dio, che attrae e illumina la mente dell'uomo (come egli scrive nel *De visione Dei*, del 1453, e nel *De Beryllo*, del 1457).

A parte quattordici *quaestiones* dedicate nel 1462 al tema dell'unione ipostatica e del sangue di Cristo<sup>83</sup>, le rapide pennellate appena tracciate circa i temi cui è dedicata la sua produzione mostrano come Cusano non si sia mai pensato come teologo di scuola. Egli piuttosto

<sup>82</sup> L'itinerario del pensiero cusano è stato dettagliatamente ricostruito dall'ormai classico K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur seiner Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001<sup>2</sup> (or. 1998), ora tradotto in italiano: ID., *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Aragno, Torino 2010. In ambito italiano vanno senz'altro segnalati gli studi di D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Niccolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010 e ID., *Dalla coincidentia oppositorum al non aliud. La caccia cusaniana all'infinito*, in C. CATÀ (ed.), *A caccia dell'infinito*, 103-116. Mi

permetto di rinviare anche al mio G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Glossa, Milano 2012.

<sup>83</sup> Esse si trovano nel *Cod. 40 (foll. 144-146v)* della Biblioteca del *Nikolaus-Hospital* di Bernkastel-Cues e sono state edite e commentate da R. HAUBST all'interno del suo *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956, 315-319 (per una rapida presentazione si vedano le *Vorbemerkungen*, *ivi*, 313-314). Nel testo Cusano si rifà perlopiù alla teologia dei padri antichi e in particolare a Leone Magno, che cita con frequenza.

incarna perfettamente lo spirito poliedrico del pensatore del XV secolo come il curioso ricercatore (in questo caso si dovrebbe dire *cacciatore*) dei *semina Verbi*, ovunque essi si trovino.

Con ciò egli non intende negare i risultati acquisiti prima di lui dalla Scolastica e appare complesso il suo rapporto con Tommaso d'Aquino<sup>84</sup>. È vero però che egli lo cita assai di rado e spesso sceglie di percorrere strade forse non alternative, ma certamente diverse. Questo lo ha fatto apparire agli occhi di un convinto tomista a lui contemporaneo, Johannes Wenk da Herrenberg, rettore dell'Università di Heidelberg, così irrimediabilmente lontano dalla teologia del *doctor angelicus*, da meritarsi un feroce attacco personale, pubblicato tra il 1442 e il 1443 con il titolo *De ignota literatura*<sup>85</sup>, riguardante il suo presunto panteismo. Nell'articolata risposta, scritta nel 1449 (*Apologia de docta ignorantia*), tuttavia, Cusano risponde punto per punto alle accuse di Wenk, anche servendosi di argomenti tratti dallo stesso Tommaso<sup>86</sup>.

In ogni caso, nei suoi scritti, Cusano preferisce al meccanismo della *quaestio* il fluire di argomentazioni ampie e cursive, dove la tesi da dimostrare, che egli tiene sempre lucidamente presente, è avvicinata progressivamente; altre volte egli adotta il genere letterario del

<sup>84</sup> Nella fitta analisi che dedica al rapporto tra Tommaso e Cusano R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 5 (1965) 15-62, definisce negativo il bilancio della presenza di Tommaso nel pensiero di Cusano: «nella lunga fila delle opere speculative [...], e anche negli Opuscoli degli anni 1445-1447 [...] il nome di Tommaso d'Aquino non viene citato» (17); ancora, annota che «l'impalcatura fondamentale del sistema cusano non è creata da Tommaso, e la dinamica delle sue idee guida Cusano la deve ad altre fonti» (21). Tuttavia, Haubst mostra nel resto del suo studio che, a ben guardare, si possono rilevare numerose «tracce» della presenza dell'Aquiniano in Cusano, in modo particolare nei *Sermones* (cfr. 37-38). Nelle conclusioni Haubst scrive: «Entrambi conducono ogni volta il pensiero davanti al mistero ineffabile della luce divina, che risplende all'uomo terreno già tutta nello specchio della creazione sensibile e spirituale e che si irradia graziosamente [gnadenhaft aufstrahlt] in Cristo» (ivi, 62). Più recente, ma concentrato sul tema della *conoscenza implicita* di Dio nei

due autori, è il saggio di J. VIJGEN, *Implizite Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues*, in H. SCHWAETZER (ed.), *Nikolaus Cusanus: Perspektive seiner Geistphilosophie*, Roderer, Regensburg 2003, 227-240.

<sup>85</sup> L'edizione critica del testo è stata pubblicata in JOHANNES WENCK DE HERRENBERG, *De ignota literatura*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 1 (1991) 19-41. Dal punto di vista critico cfr. J. HOPKINS, *Nicolas of Cusa's debate with John Wenk. A translation and an appraisal of De Ignota Literatura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Banning, Minneapolis 1988<sup>3</sup>.

<sup>86</sup> Cfr. *Apologiae doctae ignorantiae*, fol. 37<sup>v</sup> (17, 13): «Dice qualcosa di simile san Tommaso contro alcuni gentili [il riferimento è alla *Summa contra Gentiles*, I, 26: *quod Deus non est esse formale omnium*], che credevano di aver trovato occasione, a partire dai detti del grande Dionigi [Areopagita], di dire che Dio è tutto. [...] Se essi avessero letto tutti gli opuscoli dell'Areopagita...». Più velato riferimento è fatto all'*Expositio in Boethii De Trinitate* (q. 1, a. 2) poco più avanti, in *Apologiae doctae ignorantiae*, fol. 38<sup>v</sup> (18, 26ss).



*dialogus* (o del *trialogus*, quando gli interlocutori siano tre, come nel *De possesset*), che riprende dalla tradizione platonica – e, più recentemente, dal già citato Ramon Llull – e che mette in scena tra diversi personaggi, reali o fittizi, convocati per l'occasione; infine, affida a *Sermones* accuratamente preparati, più simili a trattati brevi che a vere e proprie omelie, il tentativo di rendere partecipe delle proprie scoperte un'assemblea più vasta della sua cerchia di amici e discepoli.

Eppure egli merita la qualifica di teologo, guadagnandosela sul campo di una ricerca che ha nel mistero di Dio il proprio interesse, nell'uomo il punto di vista privilegiato, in Cristo il crinale dove si intersecano la rivelazione del Padre e la risalita del cosmo verso di lui.

Di tutto questo percorso Dionigi Areopagita è la guida privilegiata: Cusano condivide ancora l'opinione che egli sia il discepolo di Paolo, il vescovo di Parigi morto martire per decapitazione, al punto tale che a lui fa innalzare una memoria devozionale in uno dei cortili dell'Ospizio fondato a Cues. Si accorge chiaramente della sua vicinanza al pensiero di Proclo, ma si convince che deve essere stato quest'ultimo il discepolo e quello il maestro<sup>87</sup>. Ne colleziona e ne studia approfonditamente gli scritti, che cita in continuazione, tanto che l'Areopagita è l'autore cui egli rimanda più spesso in modo esplicito<sup>88</sup>. E lo considera il «*maximus divinatorum scrutator*»<sup>89</sup> proprio perché gli attribuisce il merito di aver tracciato per la teologia la giusta strada.

<sup>87</sup> Come scrive in *De non aliud*, XX, fol. 169<sup>v</sup> (47, 20), rivolgendosi a Pietro Balbo, autore di una traduzione latina della *Theologia Platonis*: «È certo che il tuo Proclo, Pietro, fu posteriore nel tempo a Dionigi Areopagita. Non lo è, invece, se egli ne abbia visto gli scritti».

<sup>88</sup> Cusano ha letto e annotato le opere di Dionigi in suo possesso (in cui non era inclusa la *Gerarchia ecclesiastica*), contenute nell'attuale *Codex Cusanus* 96. Ha pubblicato tali glosse L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen (Cusanus Texte III)*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1941. Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 156.

<sup>89</sup> *De docta ignorantia*, I, 16, *Ed. parisi. tom. I*, fol. 6<sup>v</sup> (30, 24-25).

<sup>90</sup> Il termine, come pure l'idea, della *docta ignorantia* non sono un conio originale di Cusano: essa compare già in Platone, *Apologia di Socrate*, 23b, in SANT'AGOSTINO, *Lettera a Proba* (Lett. CXXX, 15,

in *Id.*, *Le Lettere*, II, Città Nuova, Roma 1971, 104); è ripresa nella *Sententia XXIII del Liber XXIV philosophorum*, 98: «Dio è colui che la mente conosce solo nell'ignoranza. [...] E questo è il vero ignorare: cioè sapere ciò che [Dio] non è e, non sapendo, ciò che è». P. Lucentini traduce invece: «sapere ciò che Dio non è, e non sapere ciò che è», ciò che però mi sembra smarrire il valore della *non-conoscenza* («nesciendo») come *via – negationis – ad Deum*. Cusano racconta della propria esperienza in *De docta ignorantia*, fol. 34<sup>v</sup> (163): «mentre tornavo per mare dalla Grecia, credo per un supremo dono da parte del padre dei lumi, dal quale viene ogni dono perfetto [cfr. Gc 1,17], sono stato condotto ad abbracciare [*amplecterer*] in modo incomprensibile le cose incomprensibili nella docta ignorantia, e attraverso il trascendimento [*per transcendum*]: è la traduzione latina dell'espressione dionisiana *kat'hyperchên* (cfr. sopra, n. 51)] delle verità incorruttibili conoscibili umanamente». Il corsivo è originale.

Come dicevamo, è durante il viaggio di ritorno dalla Grecia che Cusano accede all'intuizione della *docta ignorantia*<sup>90</sup>. Essa è il principio in base al quale il punto di partenza della ricerca umana della verità deve essere il riconoscimento della propria ignoranza: grazie a questa consapevolezza l'uomo si rende *dotto* e si dispone ad accogliere la comunicazione che Dio fa di sé nel mondo – in particolare in quel suo *compendio* che è l'uomo stesso<sup>91</sup> – e nella rivelazione, che ha il suo compimento nel mistero di Cristo. Essa è, dunque, il principio metodologico della gnoseologia: ogni affermazione sul mondo, sull'uomo, su Dio, deve essere passata al vaglio critico della *docta ignorantia*, o – meglio – deve assumere tale limite asintotico come condizione permanente della propria possibilità epistemica. Non esiste un ordine di pensiero che possa prescindere da questo principio regolativo: né la conoscenza del mondo offerta dalla scienza fisico-matematica<sup>92</sup>, né la teologia, che del resto è possibile solo perché precedentemente autorizzata dalla rivelazione. L'immagine della *caligine*, di cui Dionigi aveva parlato nella *Theologia mystica* come di ciò che circonda il mondo divino, è per Cusano la condizione fondamentale del sapere, dentro la quale può avventurarsi solo chi si lascia continuamente istruire dall'alto, da Dio, e dal fecondo confronto dialogico con la pluralità delle altre posizioni del pensiero umano<sup>93</sup>.

Già in apertura dell'omonimo trattato Cusano mostra come la *docta ignorantia* conduca in prima istanza a scoprire la *coincidentia oppositorum* come principio radicale e al tempo stesso limite ultimo della conoscenza e, in un certo senso, della realtà. Questo è vero anzitutto per Dio, il quale, sottraendosi a ogni definizione linguistica e a ogni reificazione di tipo ontologico, è e al tempo stesso non-è, o – meglio – si trova al di là dell'essere e del non-essere, ossia in quella regione che sta oltre la coincidenza degli opposti.

In questo senso, egli è l'Uno, il *maximus omnium*, ossia colui che sta al di là di tutto, ma che è al tempo stesso è anche il *minimum omnium*, perché, come datore dell'essere e della forma di ogni cosa (egli è anche il «*dator formarum*») sta in tutto. Nella prima definizione risuona il neoplatonico *pàntôn epékeina*, nella seconda una prospettiva più vicina al pensiero dell'essenza aristotelico-tomista. Ciò che sor-

<sup>90</sup> Cusano conosce e accoglie dalla Scuola di Chartres la visione dell'uomo come *microcosmo*.

<sup>92</sup> Cui egli dedica le curiose pagine del quarto dialogo dell'*Idiota: de staticis experimentis*, del 1450.

<sup>93</sup> E persino delle altre tradizioni religiose, come si vede nel *De pace fidei*, del 1453, scritto in reazione alla presa di Costantinopoli da parte dei turchi ottomani guidati da Maometto II. Meno ironica la visione che egli esprime del *De cribratione Alkorani*, del 1461.

prende è il modo, inedito, con cui Cusano associa le due prospettive, mostrando che esse non solo non si oppongono l'una all'altra, ma hanno precisamente lo stesso fondamento<sup>94</sup>:

Il *massimo assoluto*, pertanto, è *uno*, che è tutte le cose; *nel* quale tutte le cose sono, poiché è il *massimo*. E poiché nulla gli si oppone, con lui coincide anche il *minimo*; perciò anche questo è *in* tutte le cose; e poiché è *assoluto*, allora è in atto tutto il possibile essere, il quale non contrae nulla dalle cose, mentre sono piuttosto queste a derivare da lui. Questo *massimo* [è] Dio, che è creduto indubbiamente dalla fede di tutti i popoli<sup>95</sup>.

Dal momento che, secondo Cusano, la conoscenza avviene *per proportionem*, e poiché non c'è proporzione tra l'infinito (Dio) e il finito (il mondo e l'uomo)<sup>96</sup>, l'accesso a Dio non può che avvenire in modo incomprensibile<sup>97</sup>, al di là delle capacità della ragione e dell'intelletto: questo, però, non perché vada negata in modo assoluto ogni possibilità di tale conoscenza; ma perché alla ragione, all'intelletto e al linguaggio è chiesto di trascendere l'ordine comune della conoscenza, accedendo a una sorta di *metalogica*, altra e oltre rispetto a quella aristotelica, vincolata al principio di *non contraddizione*. Del resto, essa deve corrispondere a Dio, il quale sta al di là dell'essere e dell'essenza come concepiti dalla metafisica "tradizionale"<sup>98</sup> e abita in quella *caligine sovraluminosa* di cui aveva parlato Dionigi.

<sup>94</sup> È stato indagato da diversi interpreti il rapporto tra la *coincidentia oppositorum* e il principio di *non contraddizione* su cui si regge la logica aristotelica: ne rende conto E. BERTI, «*Coincidentia oppositorum*» e *contraddizione nel De docta ignorantia* I, 1-6, in G. PIAIA (ed.), *Concordia discors*, Antenor, Padova 1993, 107-127, in particolare 109-112. Così il giudizio che egli esprime: «È singolare constatare come il Cusano rovesci le definizioni aristoteliche, dando quasi l'impressione di averle presenti e di farlo intenzionalmente, riallacciandosi proprio a quella tradizione platonica che Aristotele aveva inteso criticare» (ivi, 117).

<sup>95</sup> *De docta ignorantia*, I, 2, fol. 1<sup>v</sup> (7, 8-13). I corsivi sono miei. Poco prima, in questo testo, Cusano si è riferito a Dio chiamandolo: «*Maximum [...], quo nihil maius esse potest*», radicalizzando in senso ontologico la definizione di ANSELMO («*id quo maius cogitari nequit*», in *Proslogion*, I, 2; «*maius quam cogita-*

*ri possit*» in *Proslogion*, II, 15), che aveva piuttosto valore gnoseologico, pur in rapporto all'essere.

<sup>96</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 3, fol. 2<sup>r</sup> (8, 20-21).

<sup>97</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 4, fol. 2<sup>r</sup> (10, 4-6).

<sup>98</sup> È interessante accennare un confronto tra questo tentativo e quello compiuto in età contemporanea da E. LÉVINAS, che in *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup> (or. fr. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, Nijhoff, The Hague 1971), scriveva: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura multipla. [...] Così usciamo dalla struttura dell'essere parmenideo» (ivi, 295). L'interesse di questo confronto sta nel fatto che sia Cusano che Lévinas procedono a partire dal confronto con il *Parmenide* di Platone: nell'alternativa aperta dal filosofo francese, Cusano si porrebbe come interprete e portavoce del *Medesimo* (e del

Il linguaggio umano deve rinunciare alla preoccupazione di *definire*: piuttosto deve lasciarsi elevare a un livello altro rispetto a quello comune, secondo un movimento che Cusano indica con l'avverbio «*transumptive*»<sup>99</sup>, del tutto simile a quello adottato da Dionigi, e che può ugualmente essere paragonato all'*Aufhebung* hegeliana. Come per l'Areopagita, i *simboli* conservano un valore propedeutico alla conoscenza di Dio: attraverso di essi si viene condotti per mano (è la figura cusana della *manuductio*) verso la verità, la quale però sta al di là della *coincidenza d'opposizione* che essi hanno con i concetti della ragione<sup>100</sup>.

In un passaggio particolarmente significativo del *De docta ignorantia*, Cusano riassume il senso del suo appello a Dionigi nella linea di un trascendimento dell'ordine conoscitivo individuato dalla Scolastica nel privilegio accordato all'*affermazione* sulla *negazione*. Egli intende collocarsi al di là di tale opposizione (il verbo che sceglie è, infatti, *transcendere*):

Si vede la grande speculazione che da qui [Cusano si riferisce all'esempio della linea infinita che ha appena presentato] può essere tratta attorno al *massimo*: cioè in che modo esso è tale, che in lui il *minimo* è in lui il massimo stesso, così che esso trascende [*supercreditur*] ogni opposizione attraverso l'*infinito*. Da questo principio si possono ricavare [*elici*] a suo riguardo tutte quelle verità negative [*negativae veritates*], che si possono scrivere o leggere; anzi, ogni teologia che da parte nostra si possa apprendere [*per nos apprehensibilis*] viene fatta scaturire [*elicitur*] da questo così grande principio. Per cui il famoso Dionigi, il più grande conoscitore delle cose divine, nella sua *Theologia mystica* [I, 1000B (605)], dice che il beatissimo Bartolomeo avesse compreso meravigliosamente la teologia quando l'aveva definita *massima* e al tempo stesso *minima*. Colui che comprende [*intelligit*] questo, infatti, comprende tutto; e trascende [*supercreditur*] ogni intelletto creato. Dio, infatti, che è questo stesso *massimo*, come dice il medesimo Dionigi nel *De divinis nominibus* [V, 824A-B (465-467)], non è questo e non quell'altro, non è in un luogo e non in quell'altro. Infatti, dal momento

*Non-Altro*, uno dei nomi che egli attribuisce a Dio), piuttosto che dell'*Altro*, della indeducibile (meglio: cristologica!) coincidenza tra *finito* e *infinito*, e dello «stare di fronte» del *finito* rispetto all'*infinito* (ivi, 300). Cfr. anche Id., *Altrimenti che essere. O Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983 (or. fr. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, The Hague 1978). Sul rapporto tra Cusano e il Parmenide: cfr. I. Ruocco, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Olsch-

ki, Firenze 2003 e D. MONACO, *Deus Trinitas*, 163-171.

<sup>99</sup> *De docta ignorantia*, I, 10, fol. 4<sup>v</sup> (21, 20).

<sup>100</sup> Cfr. *De docta ignorantia* I, 11, fol. 5<sup>r</sup> (24, 6-9), dove Cusano si riferisce ai *simboli* matematici, cui ricorre nel capitolo successivo, e che dice di trarre dagli «antichi»: qui egli cita la sentenza del *Liber XXIV philosophorum*, secondo la quale «Dio è il cerchio infinito», cui avevo accennato. Ma il discorso vale per i *simboli* in genere.

che è tutto, è anche niente di tutto [*Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium*]. Infatti – come lo stesso [Dionigi] conclude al termine della *Theologia mystica* [V, 1048B (615)] – Dio, al di sopra di ogni affermazione [*super omnem positionem*] è la causa perfetta e singolare di tutto, e al di sopra della negazione di ogni cosa [*super ablationem omnium*], è l'eccellenza di colui che è semplicemente sciolto [*absolutus*] da tutto e al di là di tutto. Pertanto egli conclude nell'*Epistula* a Gaio [Ep. I, 1065A (627)] che Dio può essere conosciuto [*nosci*] al di là di ogni mente e di ogni intelligenza<sup>101</sup>.

Accanto a questo, anzi, come sua chiave ermeneutica, mi pare decisivo quanto Cusano scrive, poco più avanti, tracciando un proprio bilancio sull'itinerario speculativo dionisiano:

E questa è quella *dotta ignoranza*, che stiamo cercando; attraverso la quale lo stesso Dionigi si è sforzato di mostrare in molti modi che è possibile trovare [*inveniri posse*] un solo Dio con un principio non diverso da quello da me enunciato<sup>102</sup>.

Proprio a questo mi riferivo sopra, chiedendomi se il percorso iniziato da Dionigi e intenzionalmente proseguito da Cusano non sia più coerente con l'idea di un *essere univoco*, piuttosto che con quella di un *essere* (o di un *ente*) *analogico*. Infatti, se è possibile fare astrazione (una sorta di *epoché* fenomenologica *ante litteram*) dal mondo reale, dagli enti, persino dall'umana conoscenza e ancora poter attingere la verità, accogliendola nel suo manifestarsi, è perché, in ultima analisi, ha carattere di *univocità* quel Dio che si manifesta all'uomo senza volerlo imbrogliare malignamente (come hanno sottolineato a loro modo Cartesio e Kant). D'altra parte il carattere di *univocità* (e in questo mi pare egli compia un passo avanti rispetto a Scoto) è per Cusano qualcosa di più radicale rispetto all'*univoca predicabilità* del concetto di *essere* o, tanto più, di quello di *ente*. Essa è piuttosto un elemento del mistero di Dio in se stesso, un aspetto della sua *totale trascendenza*. Perciò egli, nel resto del suo cammino speculativo, continua a cercare termini sempre più *absoluti* (in un certo senso anche sempre più *univoci*) per nominare Dio: questi diviene il *possest*, il *non aliud*, e alla fine addirittura il *posse*, concetto capitale, cui Cusano dedica il trattato *De apice theoriae*, composto l'anno della morte (1464), dove egli scrive:

<sup>101</sup> *De docta ignorantia*, I, 16, fol. 6<sup>v</sup>-7<sup>r</sup> (30, 19-31, 12). Il testo prosegue con un riferimento a Mosè Maimonide, che egli chiama *Rabbi Salomon*, che Cusano conosce soprattutto attraverso la me-

diatazione di Eckhart: secondo lui «*scientiae non apprehendunt creatorem; et non apprehendit, quid est, nisi ipse*» (ivi [31, 14-15]).

<sup>102</sup> *Ivi* (31, 19-22).

Coloro che affermano che Dio – Padre onnipotente – è creatore del cielo e della terra, dicono la stessa cosa che ne stiamo dicendo noi, cioè [che] lo stesso *posse*, del quale nulla è più onnipotente, crea il cielo e la terra con la sua apparizione. Infatti, in tutte le cose che sono o che possono essere, non si può vedere alcunché d'altro che lo stesso *posse*, così come in tutte le cose che sono state fatte o che devono essere fatte [si vede] il *posse* del primo operante, e in tutte le cose mosse o da muovere [si vede] il *posse* del primo motore. Attraverso tali conclusioni vedi [Cusano si rivolge a Pietro di Ercklentz, suo segretario] ogni cosa facilmente e [vedi come] ogni differenza si trasformi [*transire*] in concordanza [*in concordantiam*]<sup>103</sup>.

Questo è vero, tuttavia, non perché Dio si sottragga sempre di più alla possibilità di essere nominato, nella prospettiva di un'ineffabilità ultimamente impossibile da sciogliere, ma perché, al contrario, emerge come tanto più evidente (nella prospettiva della *potentia absoluta*) il carattere della sua *identità*<sup>104</sup>.

Il modo con cui Cusano intende il rapporto tra *teologia assertiva*, o «*theologia positionis*», e *teologia negativa*, o «*theologia ablationis*», è l'oggetto della prima conclusione cui il *De docta ignorantia* approda e dalla quale emerge il modello di teologia che egli elabora.

«È chiaro che, dal momento che egli è il *maximum simpliciter*, cui niente si oppone, nessun nome gli può propriamente convenire»<sup>105</sup>: perciò il senso della *teologia negativa* è ricordare al pensiero e al linguaggio umani che qualunque determinazione essi giungano a formulare di Dio, essa è comunque coniata *quoad hominem* e non attinge in modo definitivo la sua identità. Tuttavia, esiste un nome che, rispetto agli altri, risulta *propinquius et convenientius*: esso è proprio quello nel quale già Dionigi – e prima di lui il neoplatonismo – aveva fatto culminare il suo percorso: è *unitas*, che già nell'Antico Testamento Dio stesso aveva adombrato nel *tetragramma sacro*, rivelato a Mosè e nelle parole dei profeti<sup>106</sup>. Tuttavia, questa non è l'*unità* per co-

<sup>103</sup> *De apice theoriae*, 15, Ed. paris. I, fol. 220<sup>v</sup> (129, 13-20).

<sup>104</sup> Ne dà una lettura diversa H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991<sup>2</sup> (ed. or. *Herrlichkeit*, V: *Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965), 187-223, che, anzi, vede Cusano come colui che «con robusta mano raduna insieme i fili della grande tradizione occidentale – Grecia e cristianesimo, passato e futuro – in un unico nodo. [...] Questo atto radi-

cale, che tutto include e che può porre e riflettere sempre e solo se stesso, è l'analoga dell'essere: Dio è tutto in tutto perché egli è irraggiungibilmente un tutto sopra tutto» (ivi, 191. I corsivi sono originali).

<sup>105</sup> *De docta ignorantia*, I, 24, fol. 10<sup>v</sup> (48, 8-9). Il corsivo è mio.

<sup>106</sup> Nel testo (ivi [48, 25-49, 2]) Cusano rinvia a Dt 6,4: «*Audi, Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est*» e a Zc 14,9: «*in illa die erit Deus unus et nomen eius unum*»



me la intende e la attribuisce la ragione (in modo che si potrebbe definire, appunto, *analogico*), che si arresta davanti al *muro dei contraddittori*; essa è piuttosto quella «alla quale non si oppone né l'alterità, né la pluralità, né la molteplicità. Questo è il nome massimo che *complica* in sé tutte le cose nella sua semplicità dell'unità, questo è il nome ineffabile e sopra ogni intelletto»<sup>107</sup>.

Il compito che Cusano attribuisce alla *teologia positiva* è inoltre quello – comune a tutte le religioni (come egli dirà meglio nel *De pace fidei*) – di offrire culto a Dio, elevandosi in questo modo verso di lui. Tuttavia, adoperando essa termini comuni anche alle creature, deve intervenire a regolarla la *teologia negativa*, necessaria perché non si confonda Dio per una creatura, dimenticando che egli è invece il Creatore, l'*infinito* in quanto tale.

Richiamandosi ancora una volta a Dionigi (ma anche a Mosè Maimonide e a Ilario di Poitiers) egli scrive:

La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è ineffabile; e questo, perché è infinitamente *maggiore* a tutte le cose che si possono nominare; e poiché egli è assolutamente *vero*, con più verità parliamo di lui attraverso la *rimozione* e la *negazione*, come disse anche il grande Dionigi, il quale volle che Dio non fosse [definibile come] verità, né intelletto, né luce, né alcunché delle cose che si possono dire<sup>108</sup>.

Il termine che risulta meno improprio per dire Dio, insieme a *unitas* e *aeternitas*, è, in ultima analisi, *infinitas* (cioè mancanza o, meglio, trascendimento di ogni *finitudo*), che nel mistero unico di Dio «non si attribuisce a una persona più che a un'altra»<sup>109</sup> e che viene *appropriato* in modo diverso dalle tre persone della Trinità: «la stessa *infinitas* [considerata] secondo l'*unitas* è il Padre, secondo l'*aequalitas* è il Figlio, secondo la *connexio* è lo Spirito Santo»<sup>110</sup>.

(la versione della *Vulgata* di questi due passi differisce leggermente nella forma, ma non nella sostanza).

<sup>107</sup> *Ivi* (49, 10-13). Il corsivo è mio.

<sup>108</sup> Nel prosieguito del testo Cusano fa riferimento a Mosè Maimonide e a Ilario di Poitiers (*De Trinitate*, II, 1: *PL* 10, 51A): in quest'ultimo egli crede di trovare appoggio per relativizzare gli stessi nomi di *Padre*, *Figlio*, *Spirito Santo*, che Ilario aveva rielaborato così: «*In aeterno infinitas, species in imagine, usus in munere*» (cfr. *De docta ignorantia*, I, 26, fol. 12<sup>r</sup> [55, 5-6]). Questo procedimento era abbastanza comune nella patristica lati-

na (basti pensare al *De Trinitate* di Agostino). Cusano si serve appena oltre di quella triade che diviene poi classica nel suo pensiero: *unitas*, *aequalitas*, *nexus* (o *connexio*), di chiara ascendenza neoplatonica. Su questo cfr. il recente J. BERND-ELPERT, *Unitas-aequalitas-nexus*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 32 (2010) 127-182. D'ora in poi cito la rivista con la consueta sigla «MFCG».

<sup>109</sup> *De docta ignorantia*, I, 26, fol. 12<sup>r</sup> (55, 16-17): nel senso che è comune in senso proprio a tutte e tre.

<sup>110</sup> *Ivi* (55, 17-20).

Ogni conoscenza di Dio (e, derivatamente da lui, di ogni altra cosa) deve conservare, pertanto, un carattere *congetturale*, di approssimazione asintotica del *finitum* all'*infinitum*. Tale traguardo è irraggiungibile se la ragione e l'intelletto pretendono di afferrarlo, è dato in dono se essi si dispongono, invece, a «ricevere la verità nell'umiltà dell'accoglienza»<sup>111</sup>.

Cusano elabora la figura gnoseologica della *coniectura* (cui, come ho già accennato, dedica il *De coniecturis*) come prosecuzione del progetto compiuto nel *De docta ignorantia*: egli si chiede, infatti, quale sapere rimanga, se la conoscenza della verità, ossia di Dio – e, in lui, di tutto il reale – non è mai ultimamente attingibile da parte dell'uomo.

Così egli scrive nel prologo del trattato:

Poiché nei miei precedenti libretti della *Dotta ignorantia* hai compreso [Cusano si rivolge al Card. Giuliano Cesarini, cui sono dedicate entrambe le opere] molto più profondamente e limpidamente di me che la precisione della verità è inattingibile, ne consegue che ogni umana *positiva asserzione* del *bene* è una *congettura*. Infatti, è inesauribile la possibilità di accrescere la conoscenza del *vero* [*adauctio apprehensionis veri*]. Perciò, dal momento che la nostra scienza attuale non ha nessuna proporzione con la scienza massima, inattingibile in modo umano, il caso incerto della nostra debole conoscenza, lontana dalla purezza della verità, rende le nostre *affermazioni* delle congetture. L'*unità* della verità inattingibile si conosce attraverso l'*alterità* della congettura [*alteritate coniecturali*] come pure la stessa congettura dell'*alterità* [si conosce] nella semplicissima *unità* della verità<sup>112</sup>.

Da questi programmatici passaggi si comprende già bene come Cusano ponga la *congettura* al modo di un ponte gettato sull'abisso della differenza radicale che separa gli opposti, in particolare – come

<sup>111</sup> *Sermo XXXI, In nomine Jesu, Cod. Cus. 220, fol. 130<sup>v</sup>* (50, 15-17): «Veritas igitur non aliter quam fide attingitur. Est autem fides veritas revelata, quae in humilitate apprehensionis attigetur». Cfr. la penetrante analisi che, a questo riguardo, conduce M. THURNER, *Gott als das offenbaren Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Akademie Verlag, Berlin 2001, 265-269. 284. Nel *De ludo globi*, che Cusano scrive l'anno prima della morte, tale approssimazione (li non solo gnoseologica, ma più comprensivamente esistenziale) verrà rappresentata con il movimento a spirale, dalla periferia (il *mondo*) verso il centro

(Cristo). Cfr. quanto ne scrive G. VON BREDOW, *Einleitung*, in NICOLAI DE CUSA, *Dialogus de ludo globi - Gespräch über das Globusspiel*, Meiner, Hamburg 1999, IX-XV, alludendo al legame etimologico tra il termine tedesco *Begriff* (concetto) e il verbo *greifen* (afferrare): «Nicola ha bisogno anche dell'immagine dello Ps. Dionigi Areopagita circa l'oscurità della luce sovrabbondante. Ciò che sta al di là degli opposti non può essere compreso [...afferrato!...]» (XIV).

<sup>112</sup> *De coniecturis*, I, Prologus, *Ed. paris. I, fol. 41<sup>v</sup>* (4, 2-11). I corsivi sono miei.

emerge nel resto dell'ampio scritto – tra l'*unità*, principio di identità e di conoscenza del divino, e l'*alterità*, principio di identità e di conoscenza del molteplice. La garanzia che la conoscenza *congetturale* non sia però semplicemente illusoria e dunque incapace di affermare qualcosa di vero (ciò che farebbe di Cusano uno scettico) è offerta dal concetto di *partecipazione* (per il quale egli si ispira alla *metoché* dionisiana), per cui la congettura è una «asserzione positiva, capace di partecipare *nell'alterità* alla verità, *così come è*»<sup>113</sup>. L'interesse di quest'ultima definizione sta nella composizione tra le locuzioni «*in alteritate*» e «*uti est*»: la congettura, infatti, si presenta come una forma di conoscenza capace di integrare l'*alterità* nel rapporto con la *verità* in quanto tale, e non soltanto con la sua *rappresentazione*. Tuttavia – come tornerò a dire in sede conclusiva – il pensiero dell'*alterità*, anche dal punto di vista gnoseologico, rimane per Cusano insuperabilmente propedeutico al suo finale superamento, comandato dalla superiorità del principio di *identità*.

A questo punto potrebbe emergere sotto un altro profilo la difficoltà che si era rilevata in Dionigi attorno al ruolo del mistero di Cristo, che egli aveva fatto fatica a integrare nel suo sistema. Come pensa Cusano, nella prospettiva dell'inconoscibilità di Dio e della sua ineffabilità, la possibilità della rivelazione e, in particolare, della sua pienezza, apparsa nella storia di Gesù di Nazareth?

Gli altri due libri del *De docta ignorantia* sono dedicati precisamente a rispondere a queste possibili obiezioni.

Nel secondo, infatti, egli prende in considerazione il mondo come luogo dello svelamento di Dio<sup>114</sup>. Attraverso la coppia neoplatonica di *complicatio-explicatio*, Cusano spiega il rapporto tra *unità* e *molteplicità*: a partire dalla sua *unità*, in cui sono *complicate* le ragioni di tutte le cose, il Dio creatore *esplica* liberamente (e questa è la radicale differenza rispetto all'emanazionismo che dominava la prospettiva di Plotino) la molteplicità del mondo. Come egli è il *maximum absolutum*, così il mondo è il *maximum contractum*. Di questo universo l'uomo è il compendio, il *microcosmo* immerso nel *macrocosmo*.

Il terzo è, invece, dedicato al mistero di Cristo come pienezza della rivelazione di Dio<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> *De coniecturis*, I, 11, fol. 48<sup>r</sup> (58, 10-11). Il corsivo è mio. Cfr. anche quanto Cusano ne scrive nel secondo dialogo dell'*Idiota: de mente*, VII, Ed. paris. I, fol. 86<sup>r</sup> (145ss).

<sup>114</sup> Su questo cfr. il testo di M. THURNER, *Gott als das offenbaren Ge-*

*heimnis nach Nikolaus von Kues*, 84-116; H. SCHWAETZER - H. STAHL-SCHWAETZER (ed.), *Explicatio Mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik*, Roeder, Regensburg 2000, in particolare 35-109.

<sup>115</sup> In prospettiva prettamente filosofica, cfr. H. MEINHARDT, *Der christliche*

Cusano presenta la figura di Gesù attraverso la categoria, insieme biblica e dionisiana, di *mediatore*: egli è, infatti, colui che realizza il patto di alleanza tra Dio e l'uomo, è il *medium* personale nel quale Dio e l'uomo divengono una cosa sola. In questo senso in Gesù appare incarnata la stessa *coincidentia oppositorum*: il limite oltre il quale non potevano spingersi la ragione e l'intelletto si è reso disponibile all'uomo, gli è apparso per manifestarne la verità. Se questi, infatti, era stato definito il *maximum absolutum* e il mondo il *maximum contractum*, Gesù è il *maximum absolutum et contractum*, colui nel quale assolutezza e contrazione, universalità e particolarità, Creatore e creatura si uniscono.

Da ciò risulta chiaro che lo stesso *massimo contratto* non può sussistere come puramente contratto, [...] dal momento che nessuno può attingere una tale perfezione nel genere della *contrazione*. Né questo, in quanto *contratto*, sarebbe Dio, il quale è assolutissimo; piuttosto esso sarebbe necessariamente il *massimo contratto*, che è Dio e creatura, assoluto e contratto, e [sarebbe tale] per una contrazione che non potrebbe sussistere in sé se non nell'*assoluta massimità sussistente*. [...] Se la *potenza massima* unisse a sé un tale *contratto* in modo tale che esso non possa esserlo di più, restando salve le [rispettive] nature, e ancora in modo tale che egli sia tale, restando salva la natura della *contrazione*, secondo la quale la pienezza della specie è contratta e creata, questo, secondo l'*unione ipostatica*, sarebbe [insieme] Dio e tutte le cose: questa mirabile unione trascenderebbe ogni nostro intelletto<sup>116</sup>.

Ciò si realizza esattamente in Cristo. Cusano lo afferma anzitutto in linea di principio, traendo, nel suo particolare linguaggio, le conclusioni della linea che è andato tracciando lungo il suo percorso. Egli recupera e applica al rapporto tra antropologia e cristologia le riflessioni fatte attorno al principio di *singolarità*, relativamente alla *contrazione*: ciò che è *universale*, la verità di Dio, *si media* in ciò che è *singolare*, l'umanità di Cristo<sup>117</sup>. La salvezza, infatti, non è il realizzarsi di

*Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines Philosophen über den christlichen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia*, «MFCG» 13 (1978) 214-224; in prospettiva teologica cfr. A. GILLMEIER, *Die christologisches Entdeckung des Humanum*, «MFCG» 13 (1978) 305-319; il già citato R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, insieme al suo ormai classico *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Paulinus, Trier 1991;

più recentemente K. REINHARDT, *Jesus Christus. Herz der cusanischen Theologie*, «MFCG» 28 (2003) 165-187.

<sup>116</sup> *De docta ignorantia*, III, 2, fol. 25<sup>r</sup> (124, 10-17. 18-23). I corsivi sono miei. Sul ruolo del concetto di *unio hypostatica* in Cusano cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 113-137.

<sup>117</sup> Sottolinea il valore della prospettiva della *singolarità* di Gesù nel pensiero di Cusano anche F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, 106.

un principio astratto e non riguarda l'umanità solamente in senso generale, ma l'uomo reale, che vive in un tempo e in uno spazio. Ed è proprio perché tale azione di Dio si realizza nelle azioni dell'Uomo-Dio Gesù che esse assumono valore universale e valgono come *via salutis* per l'umanità intera.

Esattamente in questo senso Cusano parla della «*temporis plenitudo*» (con riferimento a *Gal* 4,5) in cui Dio, il *massimo assoluto*, ha mostrato il suo volto facendosi al tempo stesso *massimo contratto*; questo è accaduto nella vicenda storica di Gesù, che non è solo il *locus* dove la rivelazione è materialmente accaduta, ma il *locus theologicus* dove essa giunge a pienezza.

[Gesù] è venuto, infatti, per portare a compimento ogni cosa [*ut omnia adimpleret*], poiché per la sua volontà ha restituito tutti alla salvezza [*omnes sanitati restituit*] e ha insegnato loro tutte le cose occulte e segrete della sapienza, come colui che è potente su ogni cosa; in quanto Dio, ha tolto i peccati ha risuscitato i morti, ha trasfigurato la [propria] natura, ha comandato agli spiriti, al mare e ai venti, ha camminato sulle acque e istituendo una legge che è la pienezza di ogni legge<sup>118</sup>.

Al culmine della vita terrena di Gesù – ossia la sua passione, morte, risurrezione, ascensione al cielo – e al giudizio escatologico che egli pronuncerà sulla storia Cusano dedica i capitoli VII-X del *De docta ignorantia*. In essi tutto ciò che era stato precedentemente predicato di Dio lo è anche di lui: l'*aequalitas absoluta* ha assunto la natura umana, fatta a immagine e somiglianza del Creatore, per compiere tale identità. Questo compimento si attua come *filiazione divina* (categoria centrale dell'antropologia cusana, su cui egli torna in modo più sistematico nel *De filiatione Dei*, del 1445): essa è il nome proprio con cui va determinata la *théôsis* neoplatonica e dionisiana. Proprio in questo senso la marginalità cristologica che si poteva rimproverare al sistema areopagitico trova in Cusano un consapevole tentativo di superamento.

Ed è in forza della *fede* che l'uomo si conforma a Cristo: «*fidei vis, quae hominem Christiformem efficit*»<sup>119</sup>; la fede, che è «*initium intellectus*»<sup>120</sup>, sta con esso in un rapporto di *circolarità*, che Cusano inter-

<sup>118</sup> *De docta ignorantia*, III, 4, fol. 26<sup>r</sup>-26<sup>v</sup> (130, 2-7). Di seguito Cusano riporta per intero l'inno cristologico di *Col* 1,15-20, in cui egli ritrova compendati i temi maggiori della propria cristologia.

<sup>119</sup> *De docta ignorantia*, III, 11, fol. 32<sup>v</sup> (156, 4).

<sup>120</sup> *De docta ignorantia*, III, 11, fol. 31<sup>v</sup> (151, 26). Cusano, attribuendo questa definizione a non meglio precisati «*maiores nostri omnes*» si riferisce probabilmente ad AGOSTINO, *In evang. Ioannis* tr. 40, c. 8 (PL 35, 1690) o al già citato *Proslogion* di ANSELMO.

preta secondo la coppia *complicatio-explicatio*, e che dà la cifra del modo con cui egli pensa alla *teologia* in quanto *sapere della fede*:

La fede, dunque, *complica* in sé ogni intelligibile. L'intelletto, infatti, è l'*esplicazione* della fede. L'intelletto è guidato [*dirigitur*] dalla fede e la fede si amplia [*extenditur*] attraverso l'intelletto. Dove, dunque, non c'è fede sana, non c'è nemmeno vero intelletto. [...] E non c'è fede più perfetta della verità stessa, che è Gesù<sup>121</sup>.

La *docta ignorantia* – che introduce l'uomo nella *tenebra sovralluminosa* del mistero di Dio e lo guida alla contemplazione della sua verità – si traduce nella *fede*, di cui la *teologia* è il sapere riflesso. Anch'essa ha in Cristo il proprio fondamento: Cusano, infatti, non parla solo della fede *in* Cristo (o *in* Dio o *nelle* altre verità della dottrina cristiana), ma anche della fede *di* Cristo, come paradigma della fede degli uomini *in* lui:

Se la fede massima, infatti, della quale nessuna potenza può essere maggiore, potesse trovarsi nel pellegrino [*viator*: è l'uomo in quanto pellegrino, *in vita*, verso la *patria* celeste], essa dovrebbe essere in lui comprensione necessaria [...]. Perciò la fede massima in modo semplice [cioè assoluto: *maxima simpliciter*] non può esserci in nessuno che al tempo stesso non la comprenda [completamente; nel senso che vale per colui che dalla *via* è giunto *in patria*, dove abbraccia (*comprehendit*) ciò cui il *viator* soltanto aspira]; così anche la carità massima in modo semplice [cioè assoluto: *simpliciter maxima*] non può esserci in nessuno che non sia al tempo stesso anche l'amato. Per questo motivo né la fede massima né la carità massima in modo semplice [cioè assoluto: *maxima simpliciter*] competono ad altri che a Cristo, che fu al tempo stesso il pellegrino e colui che comprende [*viator et comprehensor*], l'uomo amante e il Dio amato [*amans homo et amatus Deus*]. [...] Nella fede *di* Gesù è compresa ogni vera fede e nella sua carità ogni vera carità, rimanendo tuttavia sempre distinti i diversi gradi<sup>122</sup>.

Tale dottrina si basa, per Cusano, sul principio della *maximitas*: in Gesù (che è il *maximus absolutus et contractus*) la fede (atto umano, *contractus*) è presente nel suo grado massimo (divino, *absolutus*), che

<sup>121</sup> *De docta ignorantia*, III, 11, fol. 31<sup>v</sup> (152, 3-6. 8-9).

<sup>122</sup> *De docta ignorantia*, III, 12, fol. 33<sup>r</sup> (157, 20-158, 6). Sulla categoria della fede di Gesù cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 274: «Niccolò di Cusa parla della "fede" di Gesù, e non soltanto occasionalmente,

ma dal Sermone 14 fino ai suoi ultimi Sermoni, e soprattutto negli ultimi due capitoli della *Docta Ignorantia*, e questo non lascia dubbi sul fatto che egli si riferisce a una "fede" che abita in Cristo e non soltanto alla fede *in* Cristo». I corsivi sono miei.



coincide con la *visione* (con la *scientia Dei et beatorum*)<sup>123</sup>. La fede che l'uomo riceve in dono da Dio è, pertanto, *partecipazione* alla fede di Gesù, per il quale fede e intelletto sussistono in una condizione di virtuosa circolarità. Partecipando della sua condizione filiale, l'uomo accede a quel più elevato – o più profondo – livello di conoscenza, che è appunto la fede.

Precisamente in questo senso Cusano non concepisce la *filosofia* e la *teologia* né come l'una *ancella* dell'altra, né come inconciliabilmente opposte, né come due vie alternative a una pur unica verità (secondo il modello del *duplex ordo veritatis*), né, tantomeno, come indirizzate a due verità tra loro diverse. Esse sono piuttosto come i due polmoni con cui l'uomo fa entrare dentro di sé la verità di cui è destinatario: egli non può – e, anche paradossalmente potendo, non deve – farli funzionare l'uno indipendentemente dall'altro.

La figura di *teologia* che ne emerge ha perciò un carattere *sapientiale*. Essa è tutt'altro che un approccio *deduttivistico* ai misteri divini, né è l'elaborazione di una loro *dimostrazione* razionale. È, piuttosto, una forma di *sapienza*, di «*sapida scientia*», come Cusano ama definirla, capace di condurre l'uomo a *gustare* la verità di Dio, finché non verrà reso partecipe della *visione* faccia a faccia del suo volto, *vedendolo* come egli stesso *ne è visto* incessantemente già ora<sup>124</sup>.

Nel primo dialogo dell'*Idiota: da sapientia* (del 1450), egli definisce la teologia anche con l'aggettivo «*sermocinalis*»<sup>125</sup>, collocando questa originale formulazione al di là (qui egli dice *al di sopra*) dell'opposizione tra *teologia negativa* e *teologia positiva*:

[Dice l'idiota, dietro le cui sembianze si cela lo stesso Cusano] Ciò è vero siccome ammettiamo che si possa dire qualcosa di Dio in modo affermativo [*affirmative*]. Infatti, nella teologia che nega tutto di Dio bisogna dire diversamente, poiché lì la risposta più vera a ogni questione è la negazione. Ma in quel modo non siamo condotti alla cognizione di cosa sia Dio, ma di cosa non sia. C'è poi il modo di considerare Dio secondo il quale non gli convergono né l'affermazione [*positio*] né la ne-

<sup>123</sup> In questo senso Cusano non intende negare la dottrina tradizionale secondo la quale Gesù godeva già *in via* della visione beatifica, ma ricomprenderla nella prospettiva della coincidenza, in lui, tra *fede* e *visione*.

<sup>124</sup> Cfr. il trattato *De visione Dei*, cui ho già fatto cenno, che Cusano dedica agli amici benedettini del Monastero del Tegernsee, a commento di un'icona del volto di Cristo, che egli aveva dato loro

in dono, dipinta in modo tale da dare l'impressione di seguire con lo sguardo l'osservatore. Cusano si serve di questo punto di partenza per elaborare una riflessione (che dal capitolo IV assume i toni di una preghiera di carattere spiccatamente mistico, eckhartiano) attorno allo *sguardo* che Dio ha sull'uomo.

<sup>125</sup> *De sapientia*, Ed. paris. I, fol. 79<sup>r</sup> (66, 1).

gazione [*ablatio*], poiché è al di sopra di ogni affermazione e di ogni negazione [*est supra omnem positionem et ablationem*]. E questa risposta nega l'affermazione, la negazione e la loro unione [*copulationem*]. Al punto tale che, quando si chieda se Dio sia [*an Deus sit*], bisogna rispondere secondo l'affermazione, sulla base del presupposto [*scil. della questione: ex praesuppositio*], che egli è ed è la stessa entità assoluta presupposta. Secondo, invece, la negazione bisogna rispondere che egli non è, poiché secondo tale ineffabile via non [gli] conviene nulla di tutte le cose [*nihil omnium*], che possono essere dette. Secondo, infine, ciò che è al di sopra di ogni affermazione e negazione bisogna rispondere che egli non è l'entità assoluta, né che non lo è, né che lo è e non lo è contemporaneamente, ma [che è] al di sopra [*sed supra*]<sup>126</sup>.

È il modello che egli elabora in modo particolare nei suoi numerosi *Sermoni*, dove egli, ispirandosi al modello di Meister Eckhart, riprende e approfondisce i temi che nel frattempo stanno impegnando la sua speculazione.

#### 4. *Rilievi conclusivi*

In sede conclusiva, mi pare di poter osservare che la figura di teologia elaborata da Niccolò Cusano in stretto dialogo con il modello dionisiano e con il pensiero medievale, presenti tratti particolarmente originali, in cui si delinea un paradigma speculativo caratteristico, che ben interpreta il complesso *milieu* culturale del XV secolo.

L'elaborazione di una logica alternativa al modello aristotelico, basata sulla *coincidentia oppositorum* e sulla *coniectura*, piuttosto che sul *principio di non contraddizione*, un approccio *sapienziale* alla Scrittura (che rimane *norma fidei*) e di un modello teologico-filosofico unitario che tenti di restituire centralità alla *cristologia*, mi sembrano i guadagni più interessanti che egli ha da offrire.

Se è vero che Cusano non generò una vera e propria scuola capace di raccogliere e promuovere la sua eredità culturale, è altrettanto vero, tuttavia, che molti dei semi da lui gettati hanno portato qualche frutto molto più in là nella storia del pensiero, a testimonianza della modernità delle sue intuizioni.

<sup>126</sup> *Ivi* (64, 4-65, 11). Continua l'oratore, interlocutore dell'*idiot*: «Capisco che ora vuoi dire che nella *teologia sermocinale*, ossia là dove ammettiamo [l'uso] di locuzioni a riguardo di Dio e dove

non si esclude del tutto la forza del vocabolo, lì hai ricondotto la sufficienza delle cose difficili alla facilità del modo di formulare proposizioni più vere a riguardo di Dio» (*ivi* [66, 1-4]). Il corsivo è mio.

La sua dipendenza dal neoplatonismo e da Dionigi, che per un verso fu il trampolino di lancio che gli rese possibile questi affondi, rimane però anche l'ipoteca che maggiormente grava sul suo pensiero: il primato accordato alla visione di Dio come *uno*, come *identico*, come *non altro che se stesso*, impedisce a Cusano di integrare correttamente nel suo sistema l'idea di *alterità*. Essa rimane vincolata al versante del *molteplice*, oppure è riassorbita dall'*identità*, quando entra in contatto con quest'ultima sul piano della *coincidentia oppositorum*.

Il tendenziale assorbimento dell'*alterità* nell'*identità*, nella prospettiva di una *verità unica e semplice*, che agli occhi di Cusano appare il frutto più maturo del progetto neoplatonico-dionisiano, costituisce, d'altra parte, il rischio maggiore che il suo sistema corre.

A riguardo dell'*idea* di Dio, infatti, questo fa sì che la sua cristologia – che pure egli intendeva porre al centro del suo sistema – appaia, in ultima analisi, più una *funzione* della teologia, che la sua reale chiave di volta, dove la storia effettiva di Gesù viene subordinata alla trascendenza della verità che in lui “appare”.

La medesima cosa vale a livello del *mistero* di Dio: la subordinazione dell'*alterità* all'*identità* comporta il rischio di assorbire le *relazioni trinitarie* (proprio quella *relationis oppositio* enunciata dal Concilio di Firenze, che Cusano aveva visto nascere<sup>127</sup>) all'interno di una visione tendenzialmente *monistica* del divino.

La teoria della *fede* come forma perfetta di *conoscenza* rischia di trattenerla sul piano noetico e di offrirne una visione di matrice intellettualistica: in questo modo, l'appello all'*esperienza* e alla *relazione* personale con Dio non può essere compreso come costitutivo della fede stessa e della sua comprensione, ma viene affidato all'ineffabilità della mistica.

## SUMMARY

*This article intends to introduce Nicolas of Cusa (1401-1464) as a representative figure of theology, as it was intended in the 15<sup>th</sup> century. In close dialogue with his sources (in particular the Christian neoplatonic*

<sup>127</sup> Cfr. Bolla *Cantate Domino* sull'unione con i Copti e gli Etiopi, 4 febbraio 1442 (1441 secondo la datazione fiorentina), *Decreto per i giacobiti*: «Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una

immensitas, una aeternitas: ominaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DH 1330. Il corsivo è mio). La prima formulazione di tale principio viene fatta solitamente risalire al *De processione Spiritus Sancti* di Anselmo.

*Dionysius the Areopagite), the famous German Cardinal elaborates a peculiar model of theology, based upon both the idea of unknowability and ineffability of God, on the one hand, and the conjectural character of human knowledge, on the other hand. This leads to a different logic (compared with the Aristotelian one), built on the coincidentia oppositorum, and to a different idea of truth, which shall be received, more than conquered by human mind. One of the most remarkable results of Nicolas' perspective is certainly the central role he tries to grant Christ and his story in his system. Nevertheless, the privileged role played by the neoplatonic and dionysian idea of One, and of a unique and simple truth, makes Nicolas underestimate the importance of alterity in the concept of God, in his relationship with man and the world, as in the genesis of human identity and knowledge.*

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.