

«Teologia apofatica. Voce del silenzio»

Antonino Pileri Bruno

Abstrat

The article assumes "theological-apophatism" as an adequate ecumenical instrument within dialogue between East and West. Beginning with the special emphasis given in Plato's philosophy to the theme of continuity/discontinuity, the reflection raises the value of apophatic theology within the mystery of faith and conceptual expressions. In this perspective, the purpose of God's disclosure through revelation is not to impress a clear and distinct knowledge of God, as is concerned instead with the recognition of him in the glory that he displays in his works. The apophatic way of knowing God hence rises above the mere reduction of truth into linguistic formulations, while upholding the mystery of the Incarnation of Christ, whereby the Word of God was made flesh in the finite thus not denying the limits of the finiteness of the world, and, as a result, giving faith and theology a chance to preserve by apofatism the voice of God's silence.

Riassunto

L'articolo declina l'"apofatismo teologico" come medium ecumenico tra oriente ed occidente. Partendo da sottolineare i temi di continuità/discontinuità rispetto alla filosofia di estrazione platonica il contributo pone la valenza della teologia apofatica tra il mistero della fede e la sua espressione concettuale. In questa prospettiva lo scopo della rivelazione non è la chiara e distinta conoscenza di Dio, ma piuttosto il riconoscimento di lui nella gloria che egli manifesta nelle sue opere. La via apofatica di conoscenza di Dio si pone quindi come superamento della riduzione della verità alle sue formulazioni linguistiche, nello stesso tempo il mistero dell'incarnazione di Cristo per cui il Verbo di Dio si fa carne nella finitezza e non negando i limiti della finitezza del mondo ci dà possibilità di scorgere nell'apofatismo la voce del silenzio di Dio.

Con il termine «teologia apofatica» s'indica quella teologia che procede argomentativamente per *via negationis*, rifiutando di applicare a Dio gli attributi propri del creato. «Di Dio non si può affermare ciò che è, ma si può negare ciò che non è». L'apofatismo cristiano è diverso dall'apofatismo platonico. Infatti, se per il platonismo, l'impossibilità di conoscere Dio poggia dentro il ricettacolo del corpo in cui l'uomo è imprigionato dopo la "caduta" e che gli preclude ogni possibilità di conoscenza spirituale, l'apofatismo cristiano attesta che la conoscenza di Dio è strettamente connessa con la sua rivelazione, in questa prospettiva l'apofatismo non si risolve mai in una forma di agnosticismo, al contrario salva il dire della teologia da ogni possibile deriva gnostica.¹

¹ Cf. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, 116-202.

Silenzio e parole tessono nella loro mutua dialettica l'ordito di ogni possibile dialogo, rappresentano i due pilastri su cui poggia il ponte che colma la distanza di ogni relazione. Il recente magistero di Benedetto XVI, in occasione della giornata mondiale delle comunicazioni sociali, si è soffermato sulla dimensione del silenzio e della parola nel cammino di evangelizzazione della Chiesa: «silenzio e parola: due momenti della comunicazione che devono equilibrarsi, succedersi e integrarsi per ottenere un autentico dialogo e una profonda vicinanza tra le persone».² Parole così cariche di senso, non possono non evocare le parole di un altro teologo tedesco, Karl Rahner, che in chiave escatologica declina la dialettica tra Silenzio e Parola: «Allora Tu sarai l'ultima Parola, l'unica che rimane. Allora, quando nella morte tutto tacerà, e io avrò finito di imparare e di soffrire, comincerà il grande Silenzio, entro il quale risuonerai Tu solo, Verbo di eternità in eternità. [...] Conoscerò come sono conosciuto, intuirò quanto Tu mi avrai già detto da sempre: Te stesso».³ Salvatore Natoli, in un suo saggio di inizio millennio ha sottolineato come solo la tensione escatologica possa spezzare l'ovvietà del presente: «la Chiesa per essere chiesa ha bisogno di significati escatologici, di segni ultimi che spezzino l'ovvietà del presente. [...] E ciò, quand'anche non sembra, ha fecondità storica. [...] cristiano in senso stretto è solo colui che vive in attesa del ritorno del Signore»,⁴ e le parole che abbiamo ascoltato sembrano non contraddirlo.

Il mistero di Dio è rivelato agli uomini mediante l'evento-Cristo, che si manifesta nella pienezza dei tempi nell'esistenza storica di Gesù di Nazaret. La rivelazione si attua in eventi storici e viene proferita con parole umane essa è veramente la *chenosi* della Parola di Dio nel linguaggio degli uomini. «L'economia della Rivelazione consiste in «eventi e parole intimamente connessi in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e la realtà significata dalle parole e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV2). Gli eventi di salvezza e le parole che li accompagnano costituiscono la prima riduzione umana della Parola di Dio. Essi non esprimono in modo perfetto il pensiero di Dio, perché sono avvenimenti condizionati dalle situazioni storiche nelle quali si inseriscono, ma rappresentano indicazioni sufficienti per condurre gli uomini a intravedere il mistero di Dio e il proprio mistero. La Scrittura raccoglie la narrazione di alcuni avvenimenti di salvezza e rappresenta una seconda riduzione della Parola di Dio».⁵

² *Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la XLVI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, tratto dall' Osservatore Romano 24 gennaio 2012.

³ K. Rahner, *Sul morire alla luce della morte*, in *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1975, X, 574 ss.

⁴ S. Natoli, *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano 2002, 167.

⁵ C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella editrice, Assisi 1972, 165.

Il rapporto tra fede e ragione si risolve in una "circumsessione" di conoscenza ed inconnoscenza, fondata nel rapporto dialettico che si tesse tra il mistero della nostra fede e le espressioni concettuali e linguistiche di esso. «Il Dio della rivelazione biblica parla anche senza parole: "Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio. Il silenzio di Dio, l'esperienza della lontananza dell'Onnipotente e Padre è tappa decisiva nel cammino terreno del Figlio di Dio, Parola incarnata. [...] Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole. In questi momenti oscuri Egli parla nel mistero del suo silenzio"». ⁶

Il pensiero medioevale, in linea con la riflessione dei Padri della Chiesa, vede nel sapere la capacità, a partire dall'intelligenza delle Scritture, di operare una visione di sintesi del mondo e di Dio. Questa peculiarità del sapere, deriva da Agostino, che intendeva sostituire alla filosofia come culmine sintetico delle scienze, la saggezza illuminata dalla Rivelazione. In questa prospettiva, le scienze profane hanno una funzione semplicemente prodromica e non costituiscono la *philosophia*, che deve fondarsi essenzialmente sul testo sacro.

Per Tommaso d'Aquino, il termine ultimo dell'atto di fede non è il concetto in sé, ma la realtà. ⁷ È la fede che mediante le forme linguistiche rende testimoniabile l'evento salvifico. È proprio il linguaggio che rende la fede condivisibile; è nel suo dirsi che alla fede si offre la possibilità di «dare le ragioni della propria speranza». ⁸ Non c'è conoscenza che possa essere avulsa dai concetti; una conoscenza aconcettuale e non espressa non è conoscenza umana. La presa di coscienza della realtà come intelligibile richiede, per la nostra stessa condizione umana e storica, che sia espressa in concetti. L'espressione concettuale è, dunque, l'esito dell'atto speculativo o per meglio dire l'esito del processo di elaborazione mentale, mediante il quale l'attività di conoscenza coglie un determinato contenuto e lo rende condivisibile. Occorre, però considerare bene che le oggettivazioni speculative non vanno mai confuse con la realtà originaria, la quale resta, nella sua parte non fruibile ai nostri sensi, al di là della nostra capacità di comporre il nostro rapporto con il mondo.

Nella scolastica ⁹ Dio viene identificato con il concetto di una personale quanto astratta «causa prima» del mondo. Si noti bene, l'esistenza di Dio in questa visione è una necessità della ragione perorata da argomentazioni logiche, ma estranea all'esperienza storica.

⁶ Messaggio del santo padre Benedetto XVI per la XLVI giornata mondiale delle comunicazioni sociali.

⁷ Summa Theologiae, II-II, 1, 2 ad 2.

⁸ 1Pt 3, 15.

⁹ La parola "scolastica" designa la filosofia cristiana del Medioevo. Il nome *scholasticus* indicò nei primi secoli del Medioevo l'insegnante delle arti liberali, di quelle discipline cioè che componevano il *trivium* (grammatica, logica, retorica) ed il *quadrivium* (geometria, aritmetica, astronomia e musica).

L'ermeneutica con cui la scolastica approccia la gnoseologia aristotelica, produce una metafisica che si regge sul presupposto dell'esistenza di Dio, ma, simultaneamente, sulla rinuncia della Sua presenza nel creato.

Nel prospettare una inconfutabile affermazione razionale di Dio, la metafisica europea aprirà la strada che conduce alla Sua negazione razionale. L'apofatismo occidentale è un apofatismo dell'*ousia* di Dio: si poggia sulla diversità tra Dio e il cosmo. Nella sua riflessione teologica Christos Yannaras, delinea una distinzione tra l'apofatismo dell'*ousia* e l'apofatismo della persona: «Per *apofatismo dell'ousia* si intende che io scelgo come veicolo che mi conduce alla conoscenza dell'esistente la mia capacità intellettuale individuale, e, quindi conosco gli esistenti reali come entità concrete [...]. Per *apofatismo della persona*, invece, s'intende che io parto dalla constatazione secondo cui la mia esistenza e la conoscenza che riesco ad acquisire (il *modo* secondo cui io esisto e il *modo* secondo cui io conosco) sono avvenimenti di *relazioni* in atto: e la relazione non si esaurisce nella sua formulazione noetica, ma risulta come un avvenimento esistenziale totale, che si ramifica in una molteplicità di capacità percettive».¹⁰

La chiesa si è sviluppata storicamente in una civiltà ellenizzata che aveva una concezione della verità molto diversa da quella delle esigenze di "oggettività". La conoscenza, in questa dimensione epistemologica, è vera solo se è confermata dall'esperienza comune. Non è quindi la speculazione razionale individuale che dà diritto di accesso alla verità, bensì la sua conferma sociale, l'evento della partecipazione alla ragione comune. L'ortodossia ecclesiale ha formato e sviluppato il suo carattere apofatico in una civiltà che in quasi tutti i suoi aspetti, si armonizzava con i criteri della conoscenza apofatica.

Il "Dio con noi", accolto nella fede e confessato mediante l'aspetto razionale della fede (*fides ex auditu*), non viene compreso interamente nel dato concettuale. Lo stesso simbolo della fede non è altro, – ma non solo! –, che il contenuto linguistico della fede nei suoi livelli espressivi. «Lo scopo della rivelazione e della fede non è la chiara e distinta conoscenza di Dio, ma piuttosto il riconoscimento di lui nella gloria che egli manifesta nelle sue opere e specialmente nella salvezza realizzata compiutamente nel Cristo, e la fedeltà a lui nella alleanza».¹¹

La base scritturistica dell'apofatismo risiede nel ca20, 21 del libro dell'Esodo: «Il popolo si teneva a distanza, ma Mosè entrò nella tenebra, dove era Dio», la teologia ortodossa è precipuamente apofatica, Dio per defini-

¹⁰ C. Yannaras, *Heidegger e Dionigi Areopagita assenza e ignoranza di Dio*, Citta Nuova editrice, Roma 1995, 23.

¹¹ F. Conigliaro, *Ermeneutica e Teologia. La struttura linguistica dell'evento-Dio nella storia*, Benedictina Editrice, Roma, 52.

zione, è inconoscibile, inaccessibile all'intelligenza umana, e conseguentemente sempre invisibile, indescrivibile, e persino indicibile. Le Scritture abbondano di riferimenti a queste tenebre che dissimulano il mistero del Padre, come ad esempio il Sal. 17, 12: «Si avvolgeva di tenebre come di velo...». Ogni presunzione di possedere il mistero divino, trasforma l'adorazione in idolatria. «L'impronunciabilità del nome di Dio non soltanto afferma la trascendenza e l'inafferrabilità dell'essenza divina, ma contraddice anche ogni presunta possibilità per l'uomo di catturare l'eterno, fondando il conseguente dovere di rapportarsi al mistero in umiltà, timore e tremore». ¹²

Il linguaggio teologico non può essere verificato nel suo proprio oggetto perché Dio e la sua spontanea rivelazione non si offre all'oggettivazione. ¹³ Questo assunto, è espresso in termini narrativi nella vicenda della vocazione di Mosè (cf. Es 3). La richiesta del nome di Dio, da parte di Mosè, è una richiesta che espone il petitore al pericolo di strumentalizzare tale nome a "segno" autorevole ed intrigante di consenso da parte degli Israeliti; la conoscenza del nome di Dio garantirebbe infatti a Mosè, da una parte, l'assenso del popolo di Israele, e d'altra parte salderebbe la veridicità di ciò che professa come testimone, alla verità stessa di Dio. Ma la verità di Dio è posseduta solo da Dio e non si lascia espropriare da alcuna tracotanza ermeneutico-conoscitiva azzardata dall'uomo; essa è una e non può essere ricercata con intento di possesso da parte dell'uomo. Non si arriva ad essa per mezzo della speculazione intellettuale, ma nella "dotta ignoranza"; questa è tutt'altro che oscura irragionevolezza; è piuttosto pieno esercizio della razionalità, ma espressa nell'umiltà della consapevolezza dei propri limiti. ¹⁴ L'uomo che non si lascia sottomettere dall'intellettualismo, è in grado di esprimere la grandezza del suo essere *capax Dei*. ¹⁵

Nella prospettiva apofatica, il solo atteggiamento possibile di fronte all'assoluta trascendenza di Dio è quello della *dotta ignoranza*: noi lo conosciamo ammettendo l'inevitabile sconfitta delle nostre pretese razionali e nel contempo, la nostra invincibile ignoranza a riguardo della sua natura. La trascendenza e l'inconoscibilità di Dio costituiscono come il cardine di tutto il sistema filosofico di Nicola Cusano, non per caso, egli ha intitolato il suo trattato fondamentale *De docta ignorantia*, in questo saggio, egli parla addirittura di *sacra ignorantia*. «La teologia negativa è un complemento così indispensabile di quella positiva – dice Nicola Cusano (*De*

¹² B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 30.

¹³ W. Pannenberg, *Epistemologia e Teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 314.

¹⁴ R. Repole, *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Edizioni Città Nuova, Roma, 2007.

¹⁵ G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 79-97.

docta ignorantia I, 26) – che senza di essa Dio sarebbe venerato come una creatura [...] La nostra sacra ignoranza (*sacra ignorantia*) ci ha insegnato che Dio è ineffabile, poiché supera tutto ciò che si può dire di Lui [...]. Da quanto è stato detto segue che in materia teologica le negazioni sono vere, le affermazioni sono insufficienti». ¹⁶

Credo si possano intendere come un approfondimento in tal senso le parole di Cristos Yannaras, il quale, soffermandosi sul rapporto tra apofatismo e verità, afferma: «*Apofatismo significa rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua formulazione. La formulazione è necessaria e indispensabile, perché definisce la verità, la separa e la distingue da ogni sua corruzione e alterazione. Così per i membri della Chiesa i "confini" – dogmi sono le "costanti" della verità, che non ammettono modificazioni né accezioni differenziate nella loro formulazione. Ma, nello stesso tempo, questa formulazione non sostituisce né esaurisce la conoscenza della verità, che rimane un'esperienza vissuta, un modo di vivere e non una costruzione teorica*». ¹⁷

La stessa rivelazione, che è per definizione disvelazione del mistero, nel suo doppio movimento di svelamento e velamento, ¹⁸ non implica affatto l'accessibilità al mistero, nei modi della conoscenza mondana, ma piuttosto il palesamento della vicinanza di Dio nel suo permanere *absconditus* nel cosmo. ¹⁹ Dio è sempre al di là di tutto e, nel contempo, è in ogni cosa. La teologia si perfeziona nella teologia mistica del silenzio. ²⁰ Il primo atto con cui l'uomo risponde alla grazia della visita della Parola è quello di assaporare il gusto con cui la parola ci nutre «quando la tua parola mi venne incontro la assaporai con avidità». ²¹

Tematizzare il problema del valore del linguaggio, significa non considerarlo tanto come *medium relationis* tra l'"interno" del soggetto, con un "esterno" ben distinto, il mondo, quanto come sintesi originaria tra il soggetto e il mondo. L'io e la realtà non sono due campi alieni l'uno dall'altro, ma sono connessi. Il linguaggio, in tutta la sua multiforme capacità di significazione, è la chiave di questa interazione relazionale tra l'io e la realtà che può essere utilizzata come filo conduttore per l'analisi, tanto della soggettività quanto del mondo come luogo dell'intersoggettività.

¹⁶ *De docta ignorantia*, II, 26, 21.

¹⁷ C. Yannaras, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 32.

¹⁸ Sulla dimensione della "re-velatio", come dialettica tra Silenzio, Parola e Incontro si confronti B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 37-193.

¹⁹ K. Rahner, *A proposito del nascondimento di Dio*, in *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, VI, Paoline, Roma 1978, 366.

²⁰ C. A. Bernard, *Theologie symbolique*, Téqui, Paris 1978, 134.

²¹ Ger 15, 16.

L'arcano invalicabile di Dio rimane assolutamente trascendente fin'anche nelle sue epifanie "più evidenti". Esempi paradigmatici di quanto detto sono le apparizioni del risorto: Maria Maddalena incontra il Signore risorto, ma non lo riconosce nelle sue fattezze «si voltò indietro e vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù» (Gv 20, 14); lo stesso succede ai discepoli di Emmaus che affiancati dalla compagnia di Gesù nel loro cammino non lo riconoscono «mentre discutevano e discorrevano insieme, Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» (Lc 24, 15-16). La ragione di tutto ciò riposa nel fatto che Dio, quantunque oggettivamente nella sua presenza storico-salvifica, non scende mai ad alcun compromesso con le nostre aspettative. Maria Maddalena riconosce Gesù solo quando è raggiunta dal suo nome pronunciato dal Salvatore «Gesù le disse «Maria!». Essa allora, voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: «Rabbuni!», che significa: Maestro!» (Gv 20, 16). Mentre nozione e concetto sono il risultato di generalizzazione e astrazione, il "nome" invocato suppone un incontro personale con il Dio che gratuitamente e liberamente si manifesta come salvatore. Dio è e rimane misterioso nella sua vita intima, nella sua parola e nei suoi silenzi.

I Padri Cappadoci, rimarcarono la distinzione in Dio tra essenza ed energie, affermando che solo le energie di Dio sono accessibili alla conoscenza dell'uomo, mentre l'essenza di Dio rimane sottratta alla capacità dell'uomo, in questi termini si esprime Basilio di Cesarea a tal riguardo: «Diciamo di conoscere Dio a partire dalle sue energie, ma non pretendiamo di avvicinarsi alla sua stessa essenza; infatti le sue energie discendono fino a noi, ma la sua essenza rimane inaccessibile». ²² In termini che sono simili, Gregorio di Nazianzo, distingue in Dio una *natura prima*, inaccessibile all'uomo, ed una *natura ultima* che nell'incontro tra la chenessi divina e l'ascesi umana rende accessibile la realtà divina: «Correvo come per raggiungere Dio, e così mi sono inerpicato sulla montagna e sono penetrato attraverso la nube, entrando all'interno, lontano dalla materia e dalle cose materiali. [...] Ma quando ha gettato lo sguardo, ho appena intravisto il dorso di Dio, [...] non la natura prima e pura, voglio dire quella conosciuta dalla stessa trinità e che si trova nel primo velo [...] ma solo a natura ultima che arriva fino a noi». ²³

La posizione dei Padri Cappadoci, non sembra essere recepita da Tommaso d'Aquino che non distinguerà tra *essenza* ed *energia*, anzi tenderà ad identificare l'una nell'altra: «Vi è qualcosa e cioè Dio, la cui essenza è lo stesso suo essere; per questa ragione vi sono filosofi che dicono che

²² B. di Cesarea, *Ad Anfiloco* (lettera 234), 1 Lettera (PG 32, 869 A B).

²³ G. di Nazianzo, *Discorso 28* (discorso teologico), 3-4 (PG 36, 29 A).

Dio non ha essenza: perché la sua essenza non è diversa dal suo essere». ²⁴ È la speculazione teologica di Von Balthasar a operare una sintesi tra le due posizioni, ed è il mistero di Cristo a saldare le posizioni che sembrano inconciliabili: «Come in Gesù non vi è nulla di umano (si intendono naturalmente gli *actus humani*, non i cosiddetti *actus hominis*) che non sia linguaggio ed espressione del divino, così in Gesù non vi è neppure nulla di divino che non ci debba essere comunicato e rivelato attraverso il linguaggio della sua umanità. Ciò vale non solo di quegli atti della vita pubblica, della predicazione, delle fondazioni, della passione e resurrezione, vale parimenti per gli atti nascosti della sua preghiera al Padre, della sua obbedienza, del suo amore al Padre fino alla morte». ²⁵

Nelle opere di san Gregorio Palamas notiamo uno sviluppo dell'idea della teologia negativa, legato alle famose dispute sulla *luce taborica* tra i sostenitori di san Gregorio da un lato e i seguaci di Barlaam e Acindino dall'altro, che si conclusero con la condanna ecclesiastica di questi ultimi. La questione venne posta così: la luce che aveva illuminato Cristo sul Tabor e che fu vista dagli apostoli rappresenta un'azione immediata di Dio, una sua "energia", increata e co-eterna, oppure è solo un segno sensibile accessibile all'esperienza dei discepoli? San Gregorio Palamas sviluppò la sua opera teologica strutturandola su due cardini da una parte la dottrina dell'essenza trascendente di Dio, della sua *ousia*, e dall'altra parte la dottrina delle sue energie che si manifestano nel mondo. Dio si attua ed entra in relazione in quanto Dio nelle sue energie, mentre la dottrina dell'*ousia* si caratterizza con i tratti della teologia negativa, poiché Dio nella sua *ousia* rimane totalmente inaccessibile, trascendente per le creature.

Il grande teologo della teologia negativa è Dionigi l'Areopagita. Il pensiero fondamentale che viene sviluppato nell'opera *Sui nomi divini* è quello della trascendenza assoluta del Divino e della sua inaccessibilità per noi. La ragione, può e deve percorrere solo la via apofatica, mentre le determinazioni positive della Divinità non possono essere che l'oggetto della rivelazione e devono essere contenute nella Parola di Dio, dove i diversi nomi di Dio sono comunicati: «In generale non bisogna né pensare, né dire nulla della Divinità soprannaturale e misteriosa, tranne ciò che ci è divinamente rivelato nella Parola di Dio». ²⁶

La teologia negativa ha una ricaduta di grande importanza nella metafisica dell'essere, ascoltiamo le parole di san Massimo nei suoi scolia sul-

²⁴ *De ente et essentia*, cap. VI, in Tommaso d'Aquino, *L'essenza dell'esistenza*, a cura di P. Odoni, E. D., Napoli 1966.

²⁵ H. U. Von Balthasar, *Verbum Caro. Saggi Teologici*, I Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia 2005 72. Per una visione della teologia negativa nell'opera di Balthasar, si confronti H. U. Von Balthasar, *Verità di Dio*. In *Teologica* vol. II, Jaca Book, Brescia, 73-105.

²⁶ *De Divinis Nominibus*. I, 1, PG 3, 583.

l'opera dell'Areopagita: «Se ousìa deriva dal termine *eînai*, *eînai* presuppone una qualche derivazione, allora ousìa non può, in senso proprio, essere applicabile a Dio. Poiché Dio è al di sopra di ogni essenza, senza essere Egli stesso uno qualsiasi degli enti, ma è al di sopra degli enti, e da Lui deriva tutto ciò che è; poiché solo l'essere divino per tutti nascosto di un solo Dio è la forza divina originaria che governa anche i cosiddetti dei, e gli angeli, e i santi, ed essa crea pure coloro che per partecipazione diventano dei, effettivamente, poiché essa stessa deriva da se stessa ed è il divino incausato». ²⁷ Massimo il Confessore, esprime egli stesso una teologia apofatica, di grande levatura speculativa: «Dio in verità non è niente di ciò che è, ed è supremamente tutto e al di sopra di tutto». ²⁸

Il linguaggio umano raggiunge l'oggetto che esprime nel momento stesso in cui questo gli viene incontro nell'adeguazione del suo dirsi. ²⁹ Se l'esperienza umana articola la propria autocoscienza nel suo darsi in un processo storico, l'esperienza di fede ha sì una processualità storica, ma è sostenuta, quanto all'origine ed all'oggetto di riferimento, dal mistero che è in se stesso realtà metastorica. Dire, come fa la DV 6, che «con la divina rivelazione Dio volle manifestare e comunicare Se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini, "per renderli cioè partecipi di quei beni divini, che trascendono la comprensione della mente umana"», significa rimarcare con forza che la ragione del cosmo è intelligibile sono nel mistero di Cristo. Con altre parole Gregorio nel *Contra Eunomianum* ritorna a più riprese sul fatto che la creazione intelligibile riceve le sue ragioni e i suoi principi da un'unica causa e ad essa continuamente guarda, verso di essa si volge e in essa rimane. ³⁰ Ancora più apertamente, estendendo lo sguardo alla creazione sensibile, nel *De anima et resurrectione* Gregorio si chiede: «chi guarda l'universo con l'occhio dell'intelligenza presente nella sua anima non impara forse da ciò che vede che negli esseri si rivela una potenza divina artefice e sapiente, che attraversa tutte le parti, accorda le parti con il tutto, realizza in pienezza il tutto nella parti e governa con un'unica forza il tutto?». ³¹

²⁷ S. Maximi *Scholìa* in *Librum De Divinis nominibus* PG 4, 186; 188.

²⁸ *Ambiguorum liber* PG 91, 1257 A.

²⁹ «L'adeguazione tra espressione e contenuto avvenuta nel Figlio non esclude che il contenuto, il quale è divino ed è Dio stesso, sia sempre più grande rispetto alla forma espressiva creata. Come non è possibile cogliere esaurientemente Cristo nella sua divinità fondandosi nella sua natura umana, così il senso divino della Scrittura non può mai essere esaurito sulla base della lettera. La comprensione può avvenire solo nell'ambito della fede, cioè in un udire, che non sfocia mai in una visione definitiva, in una progressione aperta e definitiva, la cui misura ultimamente è determinata dallo Spirito santo (Rm 12, 3; Ef 4, 7)». Cf. H. U. Von Balthasar, *Verbum Caro. Saggi Teologici*, 38.

³⁰ *Contra Eunomianum*, II, GNO 290, 13-16; ivi, I, GNO 106, 16-19.

³¹ *De anima et resurrectione* PG 28 A.

In Filone è molto accentuata la distanza di Dio dal creato. Dio, che egli definisce *to apoion* (*l'inqualificato*) è totalmente altro rispetto a tutto ciò che a noi è noto, in quanto trascende non solo il mondo sensibile, ma anche gli enti e il mondo intelligibile, essendo creatore dell'uno e dell'altro: «*in verità non esiste nulla che sia simile a Dio*», dice Filone.³² Nondimeno Dio vuol farsi conoscere e per questo crea il mondo. Il senso della creazione consiste «nel farsi conoscere di Dio, per poi farsi amare».³³

Sia il dirsi delle asserzioni catafatiche che le negazioni apofatiche si riducono a semplici simboli della realtà concreta dell'esistenza divina, inadeguati a definire la «natura» di Dio. La distinzione tra *ousia* ed energie costituisce il punto di partenza e il presupposto della conoscenza apofatica di Dio. Noi ignoriamo l'*ousia* di Dio, resta fruibile alla nostra esperienza il modo dell'esistenza di Dio. L'apofatismo rinvia a quella unione con Dio, che è «superiore» ad ogni nostra potenza intellettuale e spirituale: l'apofatismo rivela l'*homo capax Dei*. «La vera teologia sa che Dio è vita ineffabile, che non può essere detta (ed è perciò concettualmente inafferrabile), e sa anche che l'unica conoscenza di Dio ultimamente possibile all'uomo è la partecipazione reale alla sua stessa ineffabile vita».³⁴

Giovanni Scoto Eurigena, distingue chiaramente tra «teologia apofatica e teologia catafatica».³⁵ Il contenuto principale della teologia negativa, viene sviluppato precipuamente nel secondo libro del *De divisione naturae*, nel trattato si chiarisce che «Niente di tutto ciò che esiste e di ciò che non esiste comprende Dio stesso nella sua essenza, perché Egli è superiore all'essenza; e quello che Egli è non c'è alcun modo di definirlo, né in quantità né in qualità, poiché nulla si avvicina a Lui ed Egli non è compreso in niente; di conseguenza è meglio negare di conoscerlo nelle cose che sono e non in quelle che non sono; questo genere di ignoranza supera ogni sapere ed ogni intelligenza».³⁶

La sintesi tra la teologia apofatica e teologia catafatica avviene per mezzo della teologia simbolica, infatti il linguaggio simbolico è il più capace di esprimere il senso della divina trascendenza. Il finito, infatti (questo è il senso di ogni misticismo!), non può comprendere l'infinito. La verità non è tanto *adeguatio*, quanto svelamento³⁷ in categorie e concetti umani, per cui la verità si lascia annunciare dalla parola come ancella fedele.

³² *De sommiis*, I, 73. Cf. G. Reale-R. Radice, *La genesi e la natura della «filosofia mosaica*, in Filone, *La filosofia mosaica*, Rusconi, Milano 1987, LXXIX.

³³ Cf. *ibidem*, CXIX.

³⁴ B. Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 2007, 18.

³⁵ *De divisione naturae*, II, 30: PL 122, 599.

³⁶ *De divisione naturae* II, 30: PL 122, 599.

³⁷ Cf. G. Grampa, *Editoriale* a P. Ricoeur-E. Jünger, *Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 38.

Nella Scrittura il mistero è detto con linguaggio allegorico,³⁸ ed il linguaggio allegorico è un linguaggio simbolico. La teologia speculativa non può che prenderne atto. Il ruolo di quest'ultima, infatti, non è di concettualizzare il mistero (se lo facesse sarebbe idolatra), ma di garantire dalle false concezioni l'ermeneutica sul mistero.

La relazione tra essere e linguaggio esprime la *partnership* a partire dalla quale il novecento ha conosciuto un tentativo di mutamento della matrice metafisica del suo pensiero. Heidegger asserisce che «il linguaggio è la casa dell'essere»;³⁹ si noti che la relazione di identificazione del linguaggio con un ambiente, significa asserire che il linguaggio è il mondo in cui l'essere è «a casa» e dunque l'ambiente familiare in cui riconosce il luogo e le coordinate di senso in cui darsi. Alla «provocazione» di tale filosofia, la teologia apofatica è capace di rispondere, donando orizzonti di senso inauditi.

Indugiare sulla dimensione metafisica della teologia apofatica, permette al nostro argomentare di superare infatti *l'empasse* tra teologia catafatica e teologia apofatica, come teologia capace di dire solo ciò che è tratto dal dato rivelato, perché, come abbiamo potuto notare, perfino la rivelazione, nella sua duplice valenza di parole e gesta, conosce una sua forma di apofatismo, che all'uomo è dato superare solo quando lascia che la sua fede e la sua ragione vengano trasfigurate dal mistero di Cristo. «Tra silenzio e parola, nello sforzo inaudito di *dire l'Indicibile* e di *mostrare l'Invisibile*, irrompe la vita visibile della Parola: «Ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia la Parola di vita, noi ve l'annunciamo; poiché la vita si è fatta visibile e noi l'abbiamo vista» (1 Gv 1, 1-3).⁴⁰ Il Verbo di Dio si fa carne nella finitezza e non negando i limiti della finitezza del mondo. È nell'innalzamento dell'umiltà divina, che l'obbedienza proferisce la parola del compimento «tutto è compiuto» (Gv 19, 30). È nella morte che non conosce l'abbandono nel sepolcro, che il velo del silenzio, viene squarciato dal nome di Cristo, è questo nome la «voce del silenzio di Dio».⁴¹

³⁸ Cf. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, Armando Editore, Roma 1974, 281-287.

³⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995, 31.

⁴⁰ Cf. N. Valentini, *Memoria e risurrezione in Floreskij e Bulgakov*, Pazzini Editore, Verucchio (Rn) 1997, 23.

⁴¹ «Il Verbo si è fatto carne. Non agli estremi confini del mondo, ma nel suo centro, anzi nel suo livello più basso, Dio si è mostrato. Ci si avvicina a lui, che si è preparato un corpo in mezzo alla finitezza, non con la negazione dei limiti. [...] Il movimento con cui Dio si rivela nella carne è la fine della teologia prevalentemente negativa, nel senso in cui la doveva concepire l'uomo naturale. Dio ora è, anzitutto e soprattutto, il conosciuto, colui che si è manifestato, che ha detto e mostrato oggettivamente chi egli è e che soggettivamente ci ha elargito il suo spirito, quello Spirito che scruta le profondità della divinità e ce la manifesta. Vediamo il Figlio, e in lui scorgiamo il Padre». Cf. H. U. Von Balthasar, *Verbum Caro. Saggi Teologici*, 182-183.