

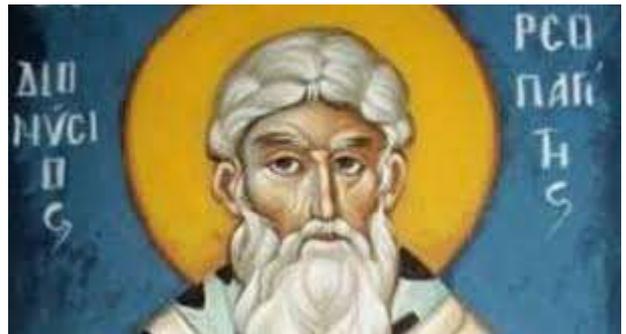
Le Tenebre Divine

di Vladimir Lossky (da *Théologie mystique de l'Église d'Orient* 1944)



Lo Pseudo-Dionigi, autore della 'Teologia mistica'

1. Il problema della **conoscenza di Dio** è stato posto in maniera radicale in un piccolo trattato, dal titolo significativo: *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας, Della Teologia mistica*. Questo ragguardevole scritto, di cui difficilmente si potrebbe esagerare l'importanza per tutto lo sviluppo del pensiero cristiano, è dovuto all'autore sconosciuto degli scritti detti 'aeropagitici', nel quale, per molto tempo, l'opinione comune ha voluto vedere un discepolo di San Paolo, Dionigi l'Aeropagita. I difensori di questa tesi hanno però dovuto tener conto di un fatto conturbante: per quasi cinque secoli un silenzio assoluto regna sugli **'scritti aeropagitici'**; essi non vengono citati o menzionati da nessuno scrittore ecclesiastico prima dell'inizio del VI secolo e saranno degli eterodossi –i monofisiti- a farli conoscere per la prima volta, cercando di appoggiarsi alla loro autorità. **San Massimo il Confessore**, nel corso del secolo successivo, toglie quest'arma dalle mani degli eretici, segnalando nei suoi commenti o 'scholia' il senso ortodosso degli scritti dionisii. A partire da questo momento le *Areopagitiche* godranno di un'autorità incontestata nella tradizione teologica d'Oriente, come pure in quella d'Occidente.



I critici moderni, lungi dall'accordarsi sulla vera persona dello 'pseudo-Dionigi' e sulla data della composizione delle sue opere, si perdono nelle ipotesi più diverse. L'incertezza delle ricerche critiche tra il III e il VI secolo indica fino a qual punto si è tuttora indecisi sulla questione delle origini di quest'opera misteriosa. Ma, quali che siano i risultati di tali ricerche, essi non potranno sminuire in nulla il valore teologico delle *Aeropagitiche*. Da questo punto di vista **poco importa chi ne fu l'autore**: la cosa principale è il giudizio della Chiesa sul contenuto dell'opera e l'uso che essa ne fa. Non dice forse San Paolo, citando un salmo di Davide: *'qualcuno ha in un certo luogo reso testimonianza...'* (Eb 2,6), indicando così come la questione dell'attribuzione sia secondaria allorché si tratti di un testo ispirato dallo Spirito Santo? Ciò che è vero per la Santa Scrittura è vero anche per la tradizione teologica della Chiesa.

Il carattere intrinseco di tutta la tradizione teologica della Chiesa d'Oriente:
l'apofatismo, ovvero procedere per negazioni

2. Dionigi distingue due vie teologiche possibili: una procede per affermazioni (teologia **catafatica** o positiva), l'altra per negazioni (teologia **apofatica** o negativa). La prima ci conduce ad **una certa conoscenza di Dio**: è una via imperfetta; la seconda ci fa approdare all'**ignoranza totale**, ed è la via perfetta, la sola che si confaccia a Dio, inconoscibile per natura. Infatti, tutte le conoscenze hanno per oggetto ciò che è; ora, Dio è al di là di tutto ciò che esiste. Per avvicinarsi a Lui bisognerebbe negare tutto ciò che gli è inferiore, cioè tutto ciò che è. Se vedendo Dio si conosce ciò che si vede, non si è però visto Dio in Se stesso, ma qualche cosa di intellegibile, qualche cosa che Gli è inferiore. **È per ignoranza (ἀγνοσία) che si conosce Colui che è al di sopra di tutti gli oggetti di conoscenza possibili.** Procedendo per negazioni, ci si innalza dai gradi inferiori dell'essere fino alle sue vette, scartando progressivamente tutto ciò che può essere conosciuto, per avvicinarsi all'Ignoto nelle tenebre dell'ignoranza assoluta. Infatti, come la luce –e soprattutto una luce abbondante- rende le tenebre invisibili, così la conoscenza delle creature –e soprattutto l'eccesso di conoscenza- sopprime l'ignoranza che è la sola via per raggiungere Dio in sé stesso.

[...] Dionigi a più riprese sostiene che la teologia apofatica prevale su quella catafatica. Un'analisi del trattato sulla teologia mistica, dedicato alla via negativa, ci mostrerà il significato di questo metodo in Dionigi. Al tempo stesso, ci permetterà di giudicare la vera natura dell'apofatismo, che costituisce **il carattere intrinseco di tutta la tradizione teologica della Chiesa d'Oriente.**

La teología negativa è la vía dell'unione con Dio

3. Dionigi inizia il suo trattato invocando la Santa Trinità, e pregandola di guidarlo 'oltre la stessa conoscenza, fino alla vetta più alta delle Scritture mistiche, là dove i misteri semplici, assoluti e incorruttibili della teologia si rivelano nella Tenebra più che luminosa del Silenzio'. Egli invitava Timoteo, al quale è dedicato il trattato, alle '**contemplazioni mistiche**': bisogna rinunciare ai sensi così come ad ogni operazione razionale, a ogni oggetto sensibile o intellegibile, a tutto ciò che è, come anche a tutto ciò che non è, per poter **raggiungere nell'ignoranza assoluta l'unione con Colui che sorpassa ogni essere e ogni scienza**. Come già si vede, non si tratta semplicemente di un procedimento dialettico, ma di qualcosa d'altro; è necessaria una purificazione, una *κάθαρσις*; si deve abbandonare tutto ciò che è impuro, e anche tutte le cose pure; si devono poi superare le altezze più sublimi della santità, lasciare dietro di sé tutte le luci divine, tutti i suoni e tutte le parole celesti. Allora soltanto si penetra nelle tenebre in cui abita Colui che sta al di fuori di tutte le cose.

Questa via di ascensione, in cui ci si libera gradualmente dall'influenza di tutto ciò che può essere conosciuto, è paragonata da Dionigi all'**ascesa di Mosè**



sul Sinai per incontrare Dio. Mosè comincia col farsi purificare; poi si separa dagli impuri; è allora che egli "ode un suono fortissimo di tromba, che egli vede molti fuochi i cui raggi innumerevoli spandevano un vivo chiarore; che, diviso dalla folla, egli sale con i sacerdoti scelti sulla vetta delle ascensioni divine. A questo punto, tuttavia, egli non è ancora in rapporto con Dio, non contempla Dio, perché Dio non è visibile, ma solamente il luogo in cui Dio sta; questo significa, io credo, che nell'ordine visibile e nell'ordine intellegibile gli oggetti

più divini e più sublimi non sono che ragioni ipotetiche degli attributi che veramente convengono a Colui che è totalmente trascendente, ragioni che rivelano la presenza di Colui che sorpassa ogni capacità di intendere, al di sopra delle vette intellegibili dei suoi luoghi più santi. È soltanto allora che Mosè, oltrepassando il mondo in cui si è visti e si vede (*τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώτων*), penetra nella tenebra veramente mistica dell'inconoscenza; là egli fa tacere ogni sapere positivo, sfugge interamente a ogni pretesa di possesso e a ogni visione, perché appartiene totalmente a Colui che è al di là di tutto, perché non si appartiene più né appartiene a nulla d'estraneo, unito con il

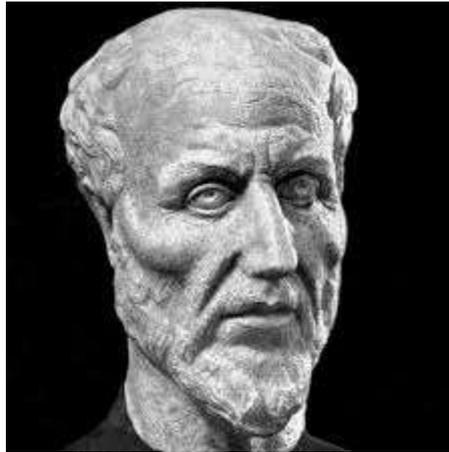
meglio di sé a Colui che sfugge ogni conoscenza, avendo rinunciato a tutto il sapere positivo, e, grazie a questa inconoscenza stessa conoscendo, al di là di ogni intelligenza (καὶ τῶι μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων)".

È chiaro adesso che **la via apofatica o teologia mistica** (poiché tale è il titolo del trattato dedicato al metodo delle negazioni) **ha come oggetto Dio in quanto assolutamente inconoscibile**. Sarebbe tuttavia inesatto dire che ha Dio come oggetto: la fine del testo che abbiamo citato ci mostra che, una volta giunti alla vetta estrema del conoscibile, ci si deve liberare da chi vede, e da chi è veduto, cioè dal soggetto e dall'oggetto della percezione. **Dio non si presenta come oggetto, poiché non si tratta di conoscenza, ma di unione**. La teologia negativa è dunque una via all'unione con Dio, la cui natura resta per noi inconoscibile.

4. Il secondo capitolo della *Teologia Mistica* contrappone la via affermativa delle 'posizioni' (θέσεις), che è una discesa dai gradi superiori dell'essere verso quelli inferiori, alla via negativa, delle 'astrazioni' o 'distacchi' (ἀφαιρέσεις) successivi, che si presenta come un'ascensione verso l'inconoscibilità divina. Nel terzo capitolo Dionigi enumera le sue opere teologiche, classificandole secondo un ordine di 'prolissità' che va crescendo man mano che si discende dalle teofanie superiori verso quelle inferiori. Il trattato *Della Teologia Mistica* è il più breve di tutti, perché si tratta del metodo negativo che conduce verso il silenzio dell'unione divina. Nei capitoli quarto e quinto, Dionigi passa in rassegna tutta una serie di attributi presi a prestito dal mondo sensibile e intellegibile, rifiutando di riferirli alla natura divina. Egli conclude il suo trattato riconoscendo che la Causa universale sfugge a tutte le affermazioni come anche a tutte le negazioni: "Allorché stabiliamo delle affermazioni che si applicano a realtà ad essa inferiori, noi non affermiamo né neghiamo nulla su di essa, perché le affermazioni rimangono al di qua della Causa unica e perfetta di tutte le cose, e perché tutte le negazioni rimangono al di qua della trascendenza di Colui che è semplicemente spoglio di tutto e si pone al di là di tutto".

Il Dio cristiano non è l'Uno o la Monade semplice dei filosofi.
È semplicemente *inconoscibile*

5. Si è spesso voluto fare di Dionigi un neoplatonico. Effettivamente, paragonando l'estasi dionisia a quella che troviamo descritta da Plotino alla fine della *VI Enneade*, si è spinti a constatare delle somiglianze impressionanti. Secondo Plotino, per avvicinarsi all'Uno (ἓν) bisogna "ricondurre noi stessi dagli oggetti sensibili, tutti, fino agli oggetti liberati da tutti i vizi, Bene; bisogna risalire al stessi e divenire un solo se si deve contemplare primo grado si trova liberati dal nell'intelligenza. Ma l'intelligenza, poiché si un oggetto che le è superiore. "Infatti: l'intelligenza è qualche cosa, ed è un essere; ma questo oggetto non è qualche cosa, poiché è prima di tutte le cose; non è neppure un essere, perché l'essere ha una forma che è quella dell'essere; ma questo oggetto è privo di ogni forma, anche intellegibile. Poiché, essendo la natura dell'Uno generatrice di tutto, essa non è nulla di ciò che genera". Questa natura riceve definizioni negative che ricordano quelle della *Teologia mistica* di Dionigi. "Essa non è una cosa; non è né nel luogo né nel tempo; essa è in sé, essenza isolata dalle altre, o piuttosto è senza essenza, poiché è prima di ogni essenza, prima del movimento e prima del riposo; perché queste proprietà si trovano nell'essere e lo rendono multiplo".



che sono gli ultimi di primi; bisogna essere poiché si tende verso il principio interiore a se essere invece di molti, il principio e l'Uno". È il dell'ascensione, dove ci sensibile raccogliendosi **bisogna superare tratta di raggiungere**

Interviene qui un'idea che non si trova affatto in Dionigi e che traccia una linea di separazione tra la mistica cristiana e la mistica filosofica dei neoplatonici. Se Plotino respinge gli attributi propri dell'essere che cerca di raggiungere Dio, non lo fa come Dionigi, in ragione dell'inconoscibilità assoluta di Dio offuscata da tutto ciò che può essere conosciuto negli esseri, ma perché il dominio dell'essere, anche in ciò che esso ha di più alto, è necessariamente multiplo, non ha la semplicità assoluta dell'Uno. **Il Dio di Plotino non è inconoscibile per natura:** se non si può comprendere l'Uno né con la scienza, né mediante un'intuizione intellettuale, è perché l'anima, quando afferra un oggetto per mezzo della scienza, si allontana dall'unità e non è una in modo assoluto. Bisogna dunque **ricorrere alla via estatica,**

all'unione, in cui si è tutti per il proprio oggetto, uno con lui, in cui scompare ogni molteplicità, e il soggetto non si distingue più dall'oggetto. "Quando essi si incontrano non sono più che uno, e sono due soltanto quando si separano. Come affermare che esso è un oggetto diverso da noi stessi, quando non lo vediamo diverso, ma unito a noi, quando lo contempliamo?" (Enneade VI). **Nella via negativa di Plotino ciò che si vuole evitare è il multiplo**, e si perviene così all'unità assoluta che sta al di là dell'essere, poiché l'essere è legato alla molteplicità essendo posteriore all'Uno.

L'estasi di Dionigi è un uscire dall'essere come tale; l'estasi di Plotino è piuttosto una riduzione dell'essere alla semplicità assoluta. Plotino chiama perciò la sua estasi con un nome caratteristico: 'semplicificazione' (ἁπλοῦσις). È una via di riduzione alla semplicità dell'oggetto di contemplazione che può essere definito positivamente come Uno -ἓν- e che, in questa sua qualità non si distingue dal soggetto che contempla. Malgrado tutte le somiglianze esteriori, dovute soprattutto al vocabolario comune, siamo qui ben lontani dalla teologia negativa delle *Aeropagitiche*. **Il Dio di Dionigi, inconoscibile per natura, il Dio dei Salmi 'che fa delle tenebre il suo nascondiglio' (Sal 17,11), non è il Dio-unità primordiale dei neoplatonici.** Se egli è inconoscibile, non lo è in virtù della sua semplicità, che non potrebbe accordarsi con il multiplo da cui è contaminata tutta la conoscenza relativa degli esseri; si tratta di una inconoscibilità per così dire più intrinseca, più assoluta. Infatti, se avesse come base la semplicità dell'Uno, come in Plotino, Dio non sarebbe più **inconoscibile per natura**. Ora, l'inconoscibilità è invero la sola definizione propria di Dio in Dionigi, se si può parlare qui di definizioni proprie. Rifiutandosi di attribuire a Dio le proprietà che sono oggetto della teologia affermativa, Dionigi ha di mira proprio le definizioni neoplatoniche: οὐτε ἐν οὐτε ἐνότης: **"Egli non è l'Uno, né l'Unità"** egli dice (cap. V). Nel suo trattato *Dei nomi divini*, esaminando il nome di Uno, che può essere detto di Dio, ne dimostra l'insufficienza e gli oppone un altro nome, 'il più sublime', quello della Trinità, che ci insegna come Dio non sia né l'uno né il multiplo, ma che Egli supera questa antinomia, poiché è inconoscibile in ciò che egli è.

Se il Dio della Rivelazione non è quello dei filosofi, è la coscienza della sua intrinseca inconoscibilità che segna il confine tra le due concezioni. Tutto ciò che si è potuto dire sul platonismo dei Padri, e in special modo sulla dipendenza dell'autore delle *Aeropagitiche* nei confronti dei filosofi neoplatonici, si limita a somiglianze esteriori, che non vanno al fondo della dottrina e non riguardano che il vocabolario comune dell'epoca. Per un filosofo

di tradizione platonica, anche quando parla dell'unione estatica come della sola via per raggiungere Dio, la natura divina è pur tuttavia un **oggetto**, qualcosa di positivamente definibile –l'έν- una natura la cui inconoscibilità è causata soprattutto dalla debolezza del nostro intendimento, legato al molteplice. Questa unione estatica sarà, come abbiamo detto, più una riduzione alla semplicità, che un uscire dal dominio degli esseri creati, come in Dionigi. Infatti, al di fuori della Rivelazione si ignora la differenza che passa tra il creato e l'increato, si ignora la creazione *ex nihilo*, **l'abisso che vi è da superare** tra la creatura e il Creatore. Le dottrine eterodosse rimproverate a **Origene** avevano la loro origine in una certa insensibilità di questo grande pensatore cristiano di fronte all'inconoscibilità di Dio; il suo atteggiamento non intrinsecamente apofatico faceva del teologo alessandrino più un filosofo religioso che un teologo mistico, nel senso proprio della tradizione orientale. In realtà Dio è per Origene 'una natura intellettuale semplice che non ammette complessità alcuna; è la Monade (μονάς) e l'Unità (ένάς), lo Spirito sorgente e origine di ogni natura intellegibile e spirituale'. Cosa strana, Origene era altrettanto insensibile alla creazione *ex nihilo*: un Dio che non è il *Deus absconditus* della Scrittura, non si accorda facilmente con le verità della Rivelazione. **Con Origene, è l'ellenismo che tenta di introdursi nella Chiesa;** una concezione che proviene dall'esterno ed ha la sua origine nella natura umana, nel modo di pensare proprio degli uomini, dei 'Greci e dei Giudei'; non è la tradizione in cui si rivela e parla alla Chiesa. **La Chiesa dovrà perciò lottare contro l'origenismo, come combatterà sempre contro le dottrine che, attentando all'inconoscibilità divina, sostituiscono l'esperienza delle insondabili profondità di Dio con dei concetti filosofici.**

6. Nelle loro discussioni con Eunomio i 'grandi Cappadoci' difendevano il fondo apofatico che sta alla base di ogni vera teologia. **Eunomio** sosteneva la possibilità di esprimere l'essenza divina mediante i concetti innati con i quali essa si rivela alla ragione. Per **san Basilio** non soltanto l'essenza divina, ma anche le essenze create non potrebbero essere espresse mediante concetti. Contemplando gli oggetti, ne analizziamo le proprietà, e questo ci permette di formare dei concetti; questa analisi, tuttavia, non potrà mai esaurire il contenuto degli oggetti della nostra percezione; resterà sempre un 'residuo irrazionale' che le sfuggirà e che non potrà venire espresso in concetti; esso è **il fondo inconoscibile delle cose**, ciò che costituisce la loro vera essenza indefinibile. Quanto ai nomi che noi applichiamo a Dio, essi ci rivelano le sue



energie che discendono verso di noi, ma non ci avvicinano alla sua essenza inaccessibile. Per **san Gregorio Nisseno** ogni concetto relativo a Dio è un simulacro, un'immagine fallace, un idolo. I concetti che noi formiamo secondo l'intendimento e l'opinione che ci sono naturali, basandoci su di una rappresentazione intellegibile, creano degli idoli di Dio, invece di rivelarci Dio stesso. Non vi è che un solo nome per esprimere la natura divina, ed è lo stupore che afferra l'anima quando essa pensa a

Dio. **San Gregorio Nazianzeno** citando Platone senza nominarlo ('uno dei teologi greci') corregge nel modo seguente il passo del *Timeo* che tratta della difficoltà di conoscere Dio e dell'impossibilità di esprimerlo: "è impossibile esprimere la natura di Dio, ma è ancora meno possibile conoscerla" (Orazione 27). Questo rifacimento della sentenza di Platone da parte di un autore cristiano considerato spesso platonizzante, indica da solo quanto il pensiero dei Padri sia lontano da quello dei filosofi.

L'apofatismo è il carattere distintivo dei Padri

7. **L'apofatismo come atteggiamento religioso** di fronte all'inconoscibilità di Dio non è proprietà esclusiva delle *Aeropagitiche*. Lo si ritrova nella maggioranza dei Padri. **Clemente di Alessandria**, per esempio, dichiara nelle *Stromata* che noi possiamo raggiungere Dio non in ciò che Egli è, ma in ciò che non è. La coscienza stessa della inaccessibilità del 'Dio sconosciuto' non potrebbe essere acquisita, secondo Clemente, che per grazia, 'per quella sapienza che Dio concede e che è la forza del Padre'. **Questa coscienza dell'inconoscibilità della natura divina equivale dunque ad un'esperienza, a un incontro con il Dio personale della rivelazione.** È in virtù di questa grazia che Mosè e san Paolo hanno provato l'impossibilità di conoscere Dio; il primo quando è penetrato nelle tenebre dell'inaccessibilità, il secondo quando ha udito le parole che esprimevano l'infallibilità divina. Il tema di Mosè che si avvicina a Dio nelle tenebre del Sinai, tema che abbiamo incontrato in Dionigi e che è stato adottato per la prima volta da **Filone di Alessandria** come immagine dell'estasi, sarà l'immagine preferita dai Padri per esprimere l'esperienza dell'inconoscibilità della natura divina. **San Gregorio Nisseno** consacra un trattato particolare alla *Vita di Mosè*, in cui l'ascensione del Monte Sinai verso le tenebre dell'inconoscibilità è rappresentata come la via della

contemplazione, preferibile al primo incontro di Mosè con Dio, quando Dio gli è apparso nel roveto ardente. Allora Mosè ha visto Dio nella luce; adesso egli entra nelle tenebre, lasciando dietro di sé tutto ciò che può essere visto o conosciuto; non gli rimane che l'invisibile e l'inconoscibile, ma ciò che sta nelle tenebre è Dio. Poiché Dio sta là dove la nostra conoscenza e i nostri concetti non hanno accesso. La nostra ascensione spirituale non fa che rivelarci in maniera sempre più evidente l'inconoscibilità assoluta della natura divina; **desiderandola sempre di più, l'anima umana non cessa di crescere, esce da se stessa, si supera e, superandosi, desidera ancora di più; l'ascensione diviene così infinita, il desiderio insaziabile.** È l'amore della sposa del *Cantico dei Cantici*: essa tende le mani verso la porta, cerca l'Inafferrabile, chiama Colui che non può raggiungere... E lo raggiunge nella coscienza che l'unione non avrà fine, l'ascensione non cesserà mai.

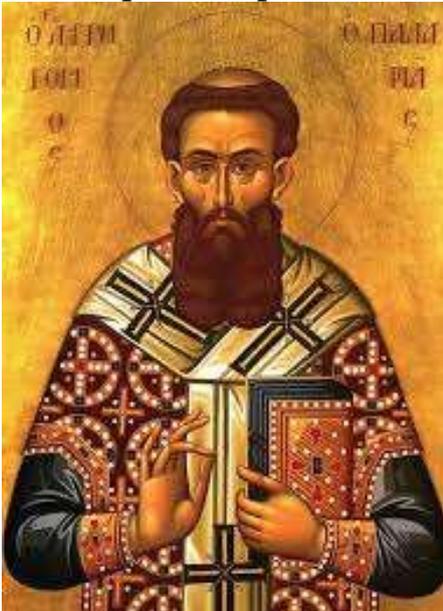
San Gregorio Nazianzeno riprende le stesse immagini e anzitutto quella di Mosè: "Io avanzavo –dice- per conoscere Dio. Mi sono perciò separato dalla materia e da tutto ciò che è corporale; mi sono raccolto più che ho potuto in me stesso, e ascendevo verso la cima della montagna. Ma quando ho aperto gli occhi, ho potuto appena scorgerla e questo perché era coperta dalla pietra, cioè



dall'umanità del Verbo incarnato per la nostra salvezza. Non ho potuto contemplare la natura prima e purissima che non è conosciuta se non da se stessa, cioè dalla santa Trinità. Non posso, infatti, contemplare ciò che si trova dietro il primo velo, nascosto dai Cherubini, **ma soltanto ciò che discende verso di noi, la magnificenza divina che si rende visibile nelle creature"** (*Orazione 28*). Quanto all'essenza divina in se stessa, essa è "il Santo dei Santi che rimane nascosto anche ai Serafini". **La natura divina è come il mare dell'essenza, indeterminato e infinito, che si stende al di là di ogni nozione del tempo e della natura.** Se lo spirito tenta di formare una debole immagine di Dio, considerandolo non in Lui stesso, ma in ciò che lo circonda, quest'immagine gli sfugge prima che egli cerchi di afferrarla, illuminando le sue facoltà superiori come un lampo che abbaglia lo sguardo. **San Giovanni Damasceno** si esprime nel medesimo senso: "Il Divino –egli dice- è infinito e incomprensibile e la sola cosa che noi possiamo comprendere è la sua infinità e incomprensibilità. **Tutto ciò che diciamo di Dio in termini positivi proclama**

non la sua natura, ma ciò che lo circonda. Dio non ha nulla degli esseri: non che Egli non sia Essere, ma è al di sopra di tutti gli esseri, al di sopra dell'essere stesso. Infatti, **l'essere e l'essere conosciuti appartengono al medesimo ordine.** Ciò che è al di sopra di ogni conoscenza è anche assolutamente al di sopra di ogni essenza; e, viceversa, ciò che è al di sopra dell'essenza è al di sopra della conoscenza" (*La fede ortodossa* I,4).

Si potrebbe continuare all'infinito a citare esempi di apofatismo nella teologia della tradizione orientale. Ci limiteremo a ricordare un passo di un grande teologo bizantino del XIV secolo, **san Gregorio Palamas**: "**La natura sovraessenziale di Dio non può essere né detta, né intesa, né contemplata,** perché essa è lontana da tutte le cose e più che inconoscibile, essendo portata dalle virtù incomprensibili degli spiriti celesti; inconoscibile e ineffabile per tutti e per sempre. Non vi è nome per nominarla né in questo secolo né nel



secolo futuro, né una parola trovata nell'anima e proferita dalla lingua, né un contatto sensibile o intellegibile, né un'immagine per dare una qualsiasi conoscenza a suo riguardo, se non l'inconoscibilità perfetta che si professa negando tutto ciò che è e può essere nominato. Nessuno può chiamarla essenza o natura in modo proprio, se ricerca veramente la verità che sta al di sopra di ogni verità" (*Teofane*). "Se Dio è natura, tutto il resto non è natura; se ciò che non è Dio è natura, Dio non è natura e addirittura Egli non è, se gli altri esseri sono" (*Centocinquanta capitoli*).

L'apofatismo è la via dell'esperienza del Dio inconoscibile

8. Dinanzi a questo apofatismo proprio della tradizione teologica dell'Oriente, ci si può domandare se questo corrisponda ad un atteggiamento statico, se vi è una ricerca dell'estasi ogni volta che si tratta della conoscenza di Dio attraverso la via delle negazioni. La teologia negativa è forse necessariamente una teologia dell'estasi, oppure può avere un senso più generale? Abbiamo visto, esaminando la *Teologia mistica* di Dionigi, che la via apofatica non consiste in un'operazione intellettuale, che essa è qualcosa di più che un gioco dello spirito. Come per gli estatici platonici, come per Plotino, si tratta di una κάθαρσις, di **una purificazione interiore**, con la differenza però che la purificazione platonica era soprattutto di natura intellettuale e aveva

come scopo la liberazione dell'intelligenza dal molteplice correlativo dell'essere, mentre per Dionigi si tratta del rifiuto di accettare l'essere come tale, in quanto esso dissimula il non-essere divino, è una rinuncia al dominio del creato per accedere all'increato, **una liberazione, per così dire, più esistenziale, che impegna l'intero essere di colui che vuole conoscere Dio.** Nei due casi si tratta di **unione**. Ma la unione con l'ĕv di Plotino può significare allo stesso modo una presa di coscienza dell'unità primordiale, ontologica dell'uomo con Dio; l'unione mistica di Dionigi è uno stato nuovo che presuppone un incamminarsi, una serie di mutamenti, il passaggio dal creato all'increato, l'acquisizione di qualcosa che il soggetto non aveva prima per natura. Infatti, non soltanto esce da se stesso (ciò avviene anche per Plotino), ma **appartiene totalmente all'Inconoscibile**, ricevendo in questa unione con l'increato lo stato deificato: **l'unione significa qui deificazione**. Al tempo stesso, pur essendo intimamente unito a Dio, non Lo conosce altrimenti che come l'Inconoscibile, dunque infinitamente lontano per natura, permanendo anche nell'unione inaccessibile in ciò che Egli è per essenza. Se Dionigi parla dell'estasi e dell'unione, se la sua teologia negativa, lungi dall'essere un'operazione puramente intellettuale, ha di mira un'esperienza mistica, un'ascensione verso Dio, egli vuole nondimeno mostrare che, anche pervenendo fino alle vette più elevate accessibili agli esseri creati, la sola nozione razionale che si potrà avere di Dio sarà ancora quella della sua inconoscibilità. Allora, più che una ricerca di conoscenze positive sull'essere divino, **la teologia deve essere l'esperienza di ciò che sorpassa ogni intendimento.** "Parlare di Dio è cosa grande, ma ancora meglio è purificarsi per Dio", diceva **san Gregorio Nazianzeno** (*Orazione* 32). L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. **È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo.** Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione e colui che nel seguire questa via si immagina a un certo momento di aver conosciuto ciò che è Dio, ha lo spirito corrotto, dice **san Gregorio Nazianzeno**. L'apofatismo è dunque un criterio, il segno di una disposizione di spirito

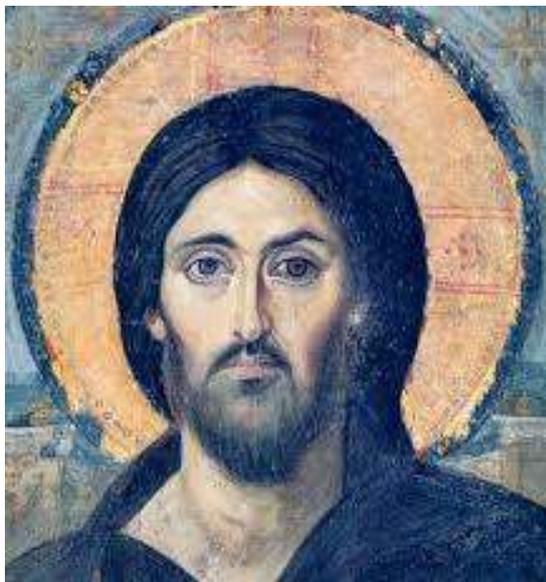
conforme alla verità. In questo senso, ogni vera teologia è intrinsecamente apofatica.

Gradi diversi di contemplazione dei tesori nascosti della Sapienza divina

9. Ci si domanderà, naturalmente, quale sia il posto della teologia detta 'catafatica' o affermativa, **la teologia dei 'nomi divini'**, che si trovano manifestati nelle creature, e che, al contrario della via negativa, che è ascensione verso l'unione, è una via che discende verso di noi, una scala di 'teofanie' o manifestazioni di Dio nella creazione. Si può dire anche che si tratta di un'unica via seguita in due direzioni opposte: **Dio discende verso di noi nelle sue 'energie' che lo manifestano, noi saliamo verso di lui nelle 'unioni' in cui Egli rimane inconoscibile per natura.** La 'teofania suprema', la

manifestazione perfetta mediante l'incarnazione conserva per noi il suo apofatico:

Cristo –dice Dionigi- il si è manifestato umana, senza cessare di dopo questa per esprimermi in modo manifestazione stessa". di cui è oggetto la santa **Cristo** hanno tutte valore delle negazioni



di Dio nel mondo del Verbo carattere "Nell'umanità di Sovraessenziale nell'essenza essere nascosto manifestazione o, più divino, nella "Le affermazioni umanità di **Gesù** l'eccellenza e il più formali". A

maggior ragione le teofanie parziali dei gradi inferiori nascondono Dio in ciò che Egli è, mentre lo manifestano in ciò che Egli non è per natura. La scala della teologia catafatica, che ci rivela i nomi divini tratti soprattutto dalle Sacre Scritture, è una serie di gradini che devono servire di sostegno alla contemplazione. Non si tratta di conoscenze razionali che noi formuliamo, di concetti che forniscono alle nostre facoltà di intendimento una scienza positiva sulla natura divina, ma piuttosto di immagini o di idee atte a dirigerci e a modellare le nostre facoltà in vista della contemplazione di ciò che soprassa ogni intendimento. Soprattutto nei gradi inferiori queste immagini si formano a partire dagli oggetti materiali meno soggetti a indurre in errore gli spiriti poco sperimentati nella contemplazione. Difatti è più difficile confondere Dio con la pietra o con il fuoco che essere portati ad indentificarlo con l'intelligenza,

l'unità, l'essenza o il bene. Ciò che pareva evidente all'inizio dell'ascesa ("Dio non è pietra, non è fuoco"), lo è sempre meno man mano che si perviene alle vette della contemplazione, spinti dal medesimo slancio apofatico che adesso fa dire: "Dio non è l'essere, non è il bene". **Ad ogni gradino di quest'ascensione, nell'accedere alle immagini e alle idee più sublimi,** bisogna guardarsi dal farne un concetto, un 'idolo di Dio'; si contempla allora la bellezza divina stessa, Dio in quanto Egli diviene visibile nella creazione. La speculazione cede il posto alla contemplazione, la conoscenza si cancella sempre più dinanzi all'esperienza, perché eliminando i concetti che incatenano lo spirito l'apofatismo apre ad ogni grado della teologia positiva gli orizzonti illimitati della contemplazione. Vi sono dunque nella teologia gradi diversi, **appropriati alle capacità ineguali degli spiriti umani** che accedono ai misteri di Dio. **San Gregorio Nazianzeno**, nella sua seconda orazione teologica, riprende di nuovo a questo proposito l'immagine di Mosè sul Monte Sinai: "Dio mi comanda di penetrare nella nuvola per intrattenermi con Lui. Vorrei che qualche Aronne si presentasse per essermi compagno di viaggio e per stare presso di me, quand'anche non osasse entrare dentro la nuvola... I sacerdoti rimangono più in basso... Ma il popolo, che non è in alcun modo degno di questa elevazione, né capace di una contemplazione così sublime, rimane ai piedi della montagna senza avvicinarvisi, perché, essendo impuro e profano, rischierebbe di perire. Se in qualche modo si è presa cura di purificarsi, potrà udire da lontano il suono delle trombe e la voce, cioè una semplice spiegazione dei misteri... Se vi è qualche bestia perversa o feroce, voglio dire uomini incapaci di speculazione e di teologia, che essi non attacchino i dogmi con furore...si allontanino il più possibile dalla montagna, o saranno lapidati..." (*Orazione* 28). Non si tratta qui dell'esoterismo di una dottrina più perfetta, nascosta ai profani, né di una separazione gnostica tra spirituali, psichici e carnali, ma di **una scuola di contemplazione** in cui ciascuno riceve la sua parte nell'esperienza del mistero cristiano vissuto dalla Chiesa. Questa **contemplazione dei tesori segreti della Sapienza divina** si può esercitare in modo diverso, con un'intensità più o meno grande: può avvenire per mezzo di un'elevazione dello spirito verso Dio partendo dalle creature che lasciano trasparire la sua magnificenza, o di una meditazione sulla Santa Scrittura in cui Dio stesso sta nascosto, come dietro una parete, al di sotto dell'espressione verbale della Rivelazione (**san Gregorio Nisseno**); può avvenire per mezzo dei dogmi della Chiesa o della sua vita liturgica, o infine nell'estasi, alla quale si giunge nel mistero divino; una simile esperienza di Dio sarà sempre il frutto

dell'atteggiamento apofatico che Dionigi ci raccomanda nella sua *Teologia mistica*.

L'apofatismo non intende piegare le realtà spirituali ai limiti della nostra ragione

10. Tutto quello che abbiamo detto sull'apofatismo può riassumersi in poche parole. La teologia negativa non è soltanto una teoria dell'estasi propriamente detta; è **espressione di un atteggiamento di fondo** che fa della teologia in generale una contemplazione dei misteri della Rivelazione e non un ramo della teologia, un capitolo, una introduzione inevitabile sull'inconoscibilità di Dio, dopo la quale si passa tranquillamente alla ragione umana, alla filosofia comune. L'apofatismo ci insegna a vedere nei dogmi della Chiesa anzitutto un senso negativo, **un divieto per il nostro pensiero di seguire le sue vie naturali e formare concetti che sostituirebbero le realtà spirituali**. Il cristianesimo non è una scuola filosofica che speculi su concetti astratti, ma è anzitutto **una comunione con il Dio vivente**. È per questa ragione che i Padri della tradizione, fedeli al principio apofatico della teologia, malgrado tutta la loro cultura filosofica e le loro inclinazioni naturali verso la speculazione, hanno saputo trattenere il loro pensiero sulla soglia del mistero, non sostituendo Dio con gli idoli di Dio. È anche per questo che non vi è una filosofia 'più' o 'meno' cristiana: Platone non è più cristiano di Aristotele. La questione dei rapporti fra teologia e filosofia non si è mai posta in Oriente: l'apofatismo dava ai Padri della Chiesa libertà e larghezza per servirsi dei termini filosofici, senza correre il rischio di venire mal compresi o di cadere in una 'teologia dei concetti'. Quando la teologia si trasformò in filosofia religiosa, come avvenne in Origene, fu per l'abbandono dell'apofatismo, che è la vera trama di tutta la tradizione della Chiesa d'Oriente.

Il dogma protegge l'antinomia

11. Inconoscibilità non significa agnosticismo o rifiuto di conoscere Dio. Tuttavia questa conoscenza si effettuerà sempre sulla via che si propone non la conoscenza ma l'unione, la deificazione. Non sarà dunque mai una teologia astratta, operante mediante concetti, ma **una teologia contemplativa**, che innalza gli spiriti verso realtà che superano l'intendimento. **I dogmi della Chiesa si presentano perciò spesso alla ragione umana sotto forma di antinomie**, tanto più insolubili quanto più sublime è il mistero che esse esprimono. Non si tratta di sopprimere l'antinomia adattando il dogma al nostro intendimento, ma di cambiare il nostro spirito, affinché possiamo

pervenire alla contemplazione della realtà che si rivela a noi, elevandoci verso Dio, unendoci a Lui in misura più o meno grande.

Il dogma della Santa Trinità è antinomico per eccellenza

12. Il vertice della Rivelazione, **il dogma della Santa Trinità, è antinomico per eccellenza**. Per giungere a contemplare nella sua pienezza questa realtà primordiale, occorre raggiungere il termine che ci è assegnato, bisogna pervenire allo stato deificato, perché secondo la parola di **san Gregorio Nazianzeno** “saranno eredi della luce perfetta e della contemplazione della santissima e sovrana Trinità... coloro che si uniranno totalmente allo Spirito totale; e questo sarà, io credo, il Regno celeste” (*Orazione 16*). La via apofatica non fa capo ad un’assenza, ad un vuoto assoluto, perché il Dio inconoscibile dei Cristiani non è il Dio impersonale dei filosofi. Proprio alla Santa Trinità “sovraessenziale, più che divina e più che buona” (*Teologia mistica I,1*) si raccomanda l’autore della Teologia mistica, impegnandosi nella via che deve condurlo verso una presenza e una pienezza assolute.

L’apofatismo del pensiero teologico della Chiesa di Oriente **non equivale dunque ad una mistica impersonale, a un’esperienza della divinità-nulla assoluto, nella quale andrebbero perduti la persona umana e il Dio-persona**. Il punto finale a cui giunge la teologia apofatica (se si può parlare di termine e di arrivo là dove si tratta di un’ascesa verso l’infinito), non è una natura o un’essenza, non è neppure una persona ma è qualcosa che supera al tempo stesso ogni nozione di natura e di persona: è **la Trinità**.

