Ho annunciato
senza comprenderle
meraviglie che mi superano
Gb 42,3

Lezione terza

L'INCOMPRENSIBILITA' DI DIO

1. I termini della questione

295. Il Concilio Lateranense IV ha definito che Dio è "incomprensibile"(incomprehensibilis) e,per conseguenza,"ineffabile"(ineffabilis): infatti, non possiamo dir nulla di quelle cose circa le quali non comprendiamo nulla; ci sentiamo portati a parlare di ciò di cui pensiamo d'aver compreso almeno qualcosa. Ma d'altra parte,per dire che qualcosa è incomprensibile,occorre almeno che noi sappiamo a che cosa ci riferiamo; è necessario quindi che noi sappiamo almeno che ciò a cui ci riferiamo esiste, e che sappiamo distinguerlo, mediante qualche attribuzione propria, da altre cose.

296. Ciò significa che l'attributo dell'incomprensibilità suppone sempre, proprio al fine di poter esser ragionevolmente assegnato,che noi sappiamo già qualcosa del soggetto al quale lo assegnamo: una cosa per noi totalmente incomprensibile, è come se per noi non esistesse affatto. Infatti,in tal caso, la nostra ignoranza circa questa cosa sarebbe così grande, da ignorare l'esistenza stessa della cosa: mancando,in tal caso,qualsiasi conoscenza dell'esistenza del soggetto,anche qualunque attribuzione d'incomprensibilità perderebbe necessariamente ogni sua ragion d'essere,perchè mancherebbe il soggetto al quale assegnarla.

297. Qualcosa di simile avviene anche per il problema dell'incomprensibilità divina: noi possiamo dire che Dio è incomprensibile,solo in quanto già sappiamo che Dio esiste e conosciamo qualcosa positivamente,anche se imperfettamente,della sua natura. E' ciò che del resto risulta appunto dal citato documento conciliare,nel quale lo attributo dell'incomprensibilità è accompagnato da altri, che chiaramente suppongono una certa conoscenza della natura di Dio:"Unus solus est verus Deus,aeternus,immensus et incommutabilis,incomprehensibilis,omnipotens et ineffabilis,Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae,sed una essentia,substantia seu natura simplex omnino"(D800).

298. In base a quanto detto sopra,una prima cosa che possiamo ritenere circa il problema dell'incomprensibilità divina,è che, prendendo il termine "comprendere" nel suo uso corrente di "intendere", "capire","conoscere",quando diciamo che "Dio è incomprensibile",non dobbiamo intendere che Egli sia totalmente incomprensibile, nel senso che, quando diciamo "Dio",in questa parola non vi sia nulla da capire, e che quindi sia una parola totalmente priva di significato. Si tratta invece di un'incomprensibilità,che non esclude affatto la possibilità e il dovere,da parte nostra, di "comprendere",anche

se limitatamente ed imperfettamente,qualcosa della natura e del mistero di Dio.

299. Un'altra cosa da chiarire subito,quando si dice che Dio è "incomprensibile",è che con tal termine non si deve affatto intendere che l'essenza divina sia come qualcosa di assurdo,di ripugnante alla ragione,un qualcosa di inintellegibile,come quando diciamo, per es.,che "un cerchio quadrato è una cosa incomprensibile". Al contrario,come vedremo,l'attributo divino dell'incomprensibilità ha un significato preciso,che non esclude affatto,come si è detto,che Dio possa e debba in qualche modo esser da noi "compreso".

300. Come dunque Dio può essere al contempo comprensibile ed incomprensibile? Come può essere conoscibile ed inconoscibile? E' chiaro che,se non vogliamo cadere in contraddizione,dovremo fare necessariamente una scelta,la quale ci porterà ad affinare sia i nostri concetti,sia,conseguentemente,a precisare i nostri termini.

2. Conoscenza comprensiva e conoscenza apprensiva

301. "Il nostro intelletto - dice S.Tommaso(Comm.in I Tm 6,16, lect.III,n.269) - può accedere in due modi alla conoscenza di una certa natura: o per conoscerla o per comprenderla. Ora,è impossibile che l'intelletto giunga a comprendere Dio,perchè in tal modo conoscerebbe Dio tanto quanto è conoscibile. ... Ma c'è un altro modo di conoscere Dio,cioè attingendo(attingendo)Dio",e questo - precisa poi l'Aquinate - è il modo col quale possiamo conoscere l'essenza divina "quaggiù per mezzo della grazia,ed in futuro per mezzo della gloria".

302. La prima forma di conoscenza,che abbraccia totalmente l'intellegibilità dell'oggetto,la possiamo chiamare "comprensiva"; la seconda,che si limita a raggiungere o a cogliere l'oggetto senza penetrarlo od esaurirne l'intellegibilità,possiamo chiamarla "apprensiva, nel senso che si limita a "prenderlo",ad "afferrarlo", ma senza impossessarsene pienamente. Tommaso si esprime infatti anche in questo modo:"Comprendere a volte significa "includere" (includere),ed allora vuol dire che il comprendente contiene in sè totalmente il compreso. A volte invece sta per "apprendere", ed allora significa rimozione di distanza ed insinua propinquità. Nel primo modo Dio non può esser compreso da alcun intelletto creato. ... Quando l'Apostolo dice "perchè possiate comprendere"(comprehendere),vuol dire "aver presente e conoscere di presenza"(Comm. in Ef 3,18,lect.V,n.176). "Come dice Agostino - precisa altrove l'Aquinate(Comm.in GV 1,5,lect.III,n.102) - attingere Dio con la mente,è grande beatitudine; comprenderlo,invece,è impossibile".

303. Se per "comprendere" intendiamo "racchiudere",allora Dio è incomprensibile - dice Tommaso(Comm.in Fil 3,12,lect.II,n.127)

-, "perchè non può essere incluso nell'intelletto creato,perchè non si può vedere nè amare perfettamente,tanto quanto è visibile ed amabile,come colui che non conosce la dimostrazione,non conosce in modo scientifico,ma solo congetturale"(opinative). Se invece per "comprendere"intendiamo il semplice fatto di attingere,allora si può dire che è possibile comprendere l'essenza divina.

304. Ma il sapere che Dio è incomprensibile (secondo la suddetta distinzione) è già per l'Aquinate grande sapienza:"Duplice - dice egli infatti(Sum.Theol.,II-II,q.8,a.7) - è la visione di Dio: una, perfetta, per la quale vediamo l'essenza divina; l'altra,imperfetta, per la quale,sebbene non vediamo propriamente l'essenza divina,vediamo tuttavia ciò che egli non è;e tanto più perfettamente in questa vita conosciamo Dio,quanto più comprendiamo(intelligimus)che egli oltrepassa tutto ciò che si comprende(comprehenditur)con l'intelletto: la prima visione appartiene al dono dell'intelletto consumato; la seconda,invece,al dono dell'intelletto incoato,secondo quanto si può avere in questa vita".

305. L'incomprensibilità divina significa anche che Dio non può esser propriamente rappresentato nei nostri concetti,sempre per il fatto che egli,nella sua infinità, si trova infinitamente oltre la possibilità o capacità di comprensione dei nostri concetti,che è finita. Ciò tuttavia non significa che Dio sia inconcettualizzabile; non vuol dire che non sia possibile e doveroso farsi un concetto di Dio o che questo concetto di Dio sia incapace di raggiungere la realtà divina. Al contrario, se ciò non fosse possibile, noi non sapremmo assolutamente nulla di Dio; non potremmo conoscerlo in alcun modo; nè in alcun modo ci verrebbe in mente di pensare a lui e di parlare di lui. Viceversa,la possibilità che già la ragione naturale ha di dimostrare l'esistenza di Dio, testimonia del fatto che noi in qualche modo,bene o male,ci facciamo un concetto di Dio.

306. Ma di che tipo di concetto si tratta? Non sarà certo un concetto rappresentativo-comprensivo; sarà invece quello che potremmo chiamare "concetto apprensivo-orientativo". Si tratta di un concetto che chiamerei così,perchè esso pone la nostra mente finita nella direzione dell'Infinito divino; la "orienta" verso di esso,e le consente di raggiungere tale Realtà,ma come "al buio",senza che la nostra coscienza sappia che cosa,di fatto,il concetto colga. E' un po' come se la forza semantica del concetto avesse un dinamismo per il quale essa,partendo dalla zona illuminata dalla nostra intelligenza, si lanciasse poi verso la sfera trascendente dove "abita" Dio,raggiungendolo nell'oscurità per noi impenetrabile di tale zona tra-

Schill.

scendente.

307. Il concetto,quindi,raggiunge la realtà divina,senza che sappiamo esattamente come; certo al termine della sua traiettoria; ma senza che vediamo che cosa coglie: un po' come se un ragazzino - mi si scusi il paragone puerile - gettasse per gioco la palla ad un compagno che sa trovarsi in un locale oscuro: egli sa che il compagno riceverà la palla,anche se non può vedere come vanno esattamente le cose a causa dell'oscurità. In modo simile funzionano le nostre nozioni trascendentali impiegate per concepire la natura divina e i suoi attributi: il dinamismo del nostro intelletto, estendendole fino ai loro estremi confini,le lancia sì alla conquista dell'Infinito; ma noi stessi,che restiamo a terra, non riusciamo a vedere che cosa colga questo slancio del nostro stesso intelletto, che si nasconde fra le nubi del cielo; e in queste "nubi",come dice la Scrittura,abita Dio.

308. Questa mia teoria del concetto teologico,che ho chiamato "orientativo"(ma che non è altro che il tradizionale concetto trascendentale analogico), si ispira alla posizione del Padre J.H. Nicolas (cf Dieu connu comme inconnu,Desclée deBrouwer,Paris 1966,c.II,par. 3;c.III,par.1),il quale parla di un "dinamismo" dell'intelletto,per il quale l'intelletto, mediante il giudizio esistenziale circa la natura divina, fà sì che le nozioni trascendentali contenute nel giudizio esplichino pienamente le loro potenzialità cogliendo la esistenza della realtà divina e dei suoi attributi,senza che però, nella vita presente,l'intelletto sia capace di cogliere in se stesse,nella loro propria essenza,queste infinite realtà.

309. Tuttavia ho ritenuto anche di dover tener conto della teoria di Schillebeeckx del concetto "tendenziale" (io ho detto "orientativo"),perchè essa combacia bene con la tesi del Padre Nicolas del "dinamismo" dell'intelletto(dinamismo,peraltro,da intendersi come proprio dell'intelletto, e non come intervento della volontà, come nella teoria del Padre Maréchal). La differenza tra la teoria di Schillebeeckx e la mia è data dal fatto che io ritengo (contro Schillebeeckx) che il concetto teologico colga effettivamente la realtà divina (anche se non la "comprende"). Tuttavia la coglie non nel senso che la rappresenti, o la riduca alla misura della nostra comprensione finita(e qui sono con Schillebeeckx),ma in quanto,sotto l'impulso del dinamismo dell'intelletto capace di affermare l'Infinito, consente al contenuto trascendentale dell'intelletto di esplicare nella loro infinita pienezza le virtualità del medesimo contenuto,cosicchè l'intelletto viene "orientato" all'intellezione dell'essenza divina,senza coglierla tuttavia in se stessa, ma lasciando che sia colta oscuramente dall'estensione della nozione trascendentale.

310. Insomma, la nozione trascendentale "entra" nella tenebra divina mostrando all'intelletto in quale direzione si trova l'essenza divina; ma l'intelletto, nella sua finitezza, resta fuori dalla "nube" nella quale si trova Dio; sa solo che la nozione della quale esso dispone raggiunge Dio "all'interno della nube"; ma a causa dell'oscurità di questa, non sa e non vede come Dio sia raggiunto: ciò, almeno, nelle condizioni della vita presente: la vita futura diraderà questa nube, senza tuttavia farla dileguare del tutto, perchè anche in paradiso la creatura resta creatura, per cui la "visione beatifica" non potrà ugualmente comprendere Dio perfettamente, cioè tanto quanto egli comprende se stesso.

311. Questo aspetto orientativo del concetto appartiene alle nozioni trascendentali (uno, qualcosa, realtà, vero, buono, bello), che possono esser predicate di Dio in un senso proprio (data la possibilità che hanno di contenere una perfezione totalmente spirituale ed infinita); l'efficacia di tale orientamento, invece, nel caso delle nozioni metaforiche (cioè dove si mescola la materia) per un verso è minore, giacchè si avvicina di più a Dio una nozione spirituale che una nozione materiale; ma per un altro verso detta efficacia può essere maggiore, perchè più alla portata della nostra immaginazione e più adatta a garantirci dalla possibile illusione di confondere la realtà divina con le nostre rappresentazioni: che Dio infatti non possa identificarsi con l'immagine della "roccia", del "fuoco" o dell'"acqua" è più evidente che non del fatto che non possa sic et simpliciter identificarsi con le nozioni trascendentali dell'essere, dell'uno, del vero o del buono.

3. Conoscenza ed ignoranza

312. L'attributo dell'incomprensibilità divina comporta la consapevolezza del fatto - e ciò è grande sapienza o, come diceva il Cusano, è "dotta ignoranza" - che Dio, nell'infinità del suo essere, è noto solo a se stesso, mentre resta ignoto ad ogni intelligenza creata, anche la più elevata creatura angelica, ed anche nello stato di gloria celeste. Sapere che l'intellegibilità divina oltrepassa all'infinito quanto, anche la più elevata delle creature spirituali può comprendere o attingere di lui, è prova di grande sapienza e di elevata conoscenza di ciò che Dio è.

313. "In ciò - dice infatti l'Aquinate (In III Sent., D.XXXV, q.2, a.2, c.) - è perfetta la conoscenza umana nella vita terrena, e cioè nella consapevolezza che Dio è separato da ogni cosa, ed è al di sopra di tutto, come dice Dionigi (Teologia mistica, cc.IV-V). Ed a ciò giunse Mosè, del quale si dice che entrò in quella nube nella quale si trova Dio" (ecco il concetto "orientativo"). "Dio supera sempre la nostra intelligenza, e sempre resta ignorato da noi. Perciò il più

alto punto a cui si solleva la cognizione umana a suo riguardo,è di sapere che noi non lo conosciamo,è di capire che la sua essenza supera tutto quello che noi possiamo pensare"(De Pot.,q.7,a.5,14m).

314. L'ignoranza circa la natura divina - il "non comprendere" - è vera sapienza teologica,tuttavia,allorchè è collegata ad una certa conoscenza positiva ed affermativa di Dio: è la scoperta positiva dell'esistenza di Dio,che ci porta a renderci conto della sua infinita grandezza, e quindi del fatto che egli oltrepassa infinitamente la capacità di comprensione del nostro intelletto e di quello di ogni altro essere finito. La "dotta ignoranza" suppone così sempre una conoscenza positivo-affermativa di Dio, e ne rappresenta il complemento ed il perfezionamento finale: sapere che Dio supera infinitamente la nostra intellignza è più importante,è maggiore saggezza che conoscere Dio positivamente come causa prima e fine ultimo della creazione.Per questo Tommaso dice che "al termine della nostra conoscenza noi conosciamo Dio come ignoto"(Comm.in Boeth. De Trin.,q.1,a.2,1m). Ed ancora:"Per mezzo di tutti gli enti Dio viene conosciuto e lodato in quanto essi hanno una proporzione nei suoi confronti,in quanto ne è la causa. Ma c'è ancora un'altra,perfettissima conoscenza di Dio,per mezzo di una certa rimozione(per remotionem),con la quale si conosce Dio attraverso l'ignoranza,e per una certa unione alle realtà divine al di sopra della natura della mente,quando cioè la nostra mente,allontanandosi da ogni cosa e poi anche lasciando se stessa,si unisce ai raggi supersplendenti della Divinità,in quanto cioè sa che Dio è non solo al di sopra di tutto ciò che le è al di sotto,ma anche al di sopra di lei, ed al di sopra di tutto quanto può da lei esser compreso.E così colui che conosce Dio,in tale stato cognitivo,è illuminato dalla stessa profondità della divina Sapienza,che non possiamo perscrutare"(Comm. al De Div.Nom.,c.VII,lect.IV,n.732;cf anche In I Sent.,D.VIII,q.1, a.1,5m).

315. La percezione di come Dio oltrepassi i limiti della nostra intelligenza ci è data chiaramente,allorchè cerchiamo di togliere dalla natura divina tutto ciò che non le conviene e non è degno di lei. E' questa la cosiddetta "via negativa" della conoscenza di Dio, della quale parleremo più diffusamente nel prossimo paragrafo.Dice intanto Tommaso al riguardo:"Quando ci avviciniamo a Dio secondo la via della rimozione(per viam remotionis) - è la via negativa - innanzitutto neghiamo di lui le realtà corporali; ed in secondo luogo anche quelle intellettuali,in quanto si trovano nelle creature; e così resta soltanto nel nostro intelletto che egli esiste e nulla più; per cui si trova in una certa confusione.Ma alla fine possiamo negare anche lo stesso essere,così come si trova nelle creature,per cui restiamo in una certa tenebra d'ignoranza(tenebra ignorantiae), secondo la quale ignoranza,però,per quanto concerne la condizione

terrena, ottimamente ci uniamo a Dio, come dice Dionigi (I nomi divini, c.VII): è questa una certa caligine nella quale si dice che Dio abita" (In I Sent., D.VIII, q.1, a.1, 4m).

316. La nostra conoscenza dell'esistenza di Dio avviene partendo dalla considerazione della limitatezza delle realtà di questo mondo, delle quali abbiamo esperienza: ciò ci porta a concepire Dio come causa prima dell'universo, e poichè la causa dev'essere superiore all'effetto secondo una certa somiglianza ontologica con l'effetto stesso (perchè possa giustificarsi il rapporto tra causa ed effetto), ecco che allora abbiamo le due classiche "vie" per una conoscenza positiva di Dio: la prima, detta "via della causalità"; la seconda, "via dell'eminenza", in quanto affermiamo che in Dio, come nella causa, esiste in modo assolutamente eminente o eccellente quanto constatiamo esistere della realtà da lui causata. Dice S.Tommaso: "Con l'intelletto noi ci eleviamo, secondo il nostro potere, a Dio, che tutto trascende, in tre modi: innanzitutto e principalmente mediante una separazione da tutte le cose (in omnium ablatione), in quanto cioè nulla di ciò che troviamo nell'ordine creaturale lo consideriamo Dio o convenente a Dio; in secondo luogo, per via di trascendimento (per excessum: è la via "per eminenza"): infatti non neghiamo a Dio le perfezioni creaturali - come la vita, la sapienza e cose del genere - perchè in Dio vi sia difetto, ma proprio perchè egli trascende (excedit) ogni perfezione della natura; ... in terzo luogo, secondo la causalità di tutte le cose, in quanto consideriamo che tutto ciò che si trova nelle creature, procede da Dio come da sua causa" (Comm.al De Div.Nom., c.VII, lect.IV, n.729; cf Sum.Theol., I, q.84, a.7, 3m).

317. Una precisazione importante che Tommaso fa riguardo i concetti che usiamo nella conoscenza di Dio è data dal fatto che in essa non usiamo concetti "astrattivi" (più relativi alla concezione aristotelica della conoscenza), ma usiamo invece quelli che possiamo chiamare concetti "partecipativi": infatti - spiega S.Tommaso - mentre per quanto riguarda la conoscenza delle creature materiali, la loro intellegibilità dev'essere in qualche modo elevata al livello spirituale del nostro intelletto, e per questo cogliamo la loro essenza astraendo dalle particolarità materiali, nel caso delle sostanze puramente spirituali e soprattutto di Dio, che è purissimo Spirito, i rapporti s'invertono: è il livello di spiritualità del nostro intelletto ad essere inferiore a quello dell'oggetto: per cui non si tratta più di "astrarre" un elemento intellegibile da un concreto materiale, ma è il nostro intelletto che in qualche modo "partecipa" dell'intellegibilità trascendente dell'oggetto.

318. Dice l'Aquinate: "Le realtà divine ... nella loro semplicità sono più perfette in se stesse che nel nostro intelletto o in qualunque altra cosa a noi nota, per cui si dice che la conoscenza delle

realtà divine non avviene per astrazione,ma per partecipazione" (più in conformità della concezione platonica della conoscenza). "E questa partecipazione è duplice: una,in quanto le realtà divine sono partecipate nello stesso intelletto,in quanto cioè il nostro intelletto partecipa della virtù intellettuale e del lume della divina sapienza; l'altra, in quanto la realtà divina è partecipata nelle cose stesse che si offrono al nostro intelletto"(Comm.al De Div.Nom.,c.II,lect.IV,nn.176-177).Ed altrove:"I concetti di quelle cose che sono più materiali dell'intelletto, sono più semplici di quanto non lo siano quelle cose in se stesse"(ricordiamo che per Tommaso la "semplicità" in senso ontologico,non morale,è attributo della sostanza spirituale):"e pertanto si dice che queste cose sono conosciute per modo d'astrazione.Ora Dio e gli angeli sono più semplici del nostro intelletto; e pertanto il concetto che di queste sostanze formiamo nel nostro intelletto per conoscerle,è meno semplice.Per cui non diciamo di conoscerle per modo d'astrazione, ma mediante una certa impressione"(che equivale qui a partecipazione)"nel nostro intelletto"(In I Sent.,D.III,q.1,a.1,3m).

11-V-06

4. Dialettica ed analogia

319. La mente umana, nei riguardi del problema di Dio,si trova sempre a dover affrontare due rischi opposti,che parimenti le impediscono di riconoscere il vero Dio: da una parte,una concezione univocista dell'essere, che comporta una comprensione totale del reale (lo gnosticismo),che non lascia nulla di estrinseco al pensiero,nulla di ignoto,nulla di trascendente,ma tutto l'essere si risolve nel pensiero,il quale a sua volta è tutto l'essere, per cui il finito, il divenire e la molteplicità non sono che apparenze del vero, che è Dio stesso come sostanza fondamentale di tutte le cose: abbiamo allora il panteismo (per es.Spinoza,Hegel,Sankara).[1]

320. Oppure si può partire da una concezione equivocista dell'essere come totalmente contraria al principio di non contraddizione, in quanto principio del pensiero, quindi un essere totalmente separato ed opposto al pensiero,un essere che contraddice al pensiero, e che quindi lo blocca e lo ammutolisce in ogni sua pretesa concettualizzatrice fondata sul principio d'identità.Abbiamo allora la rinuncia totale alla comprensione, alla presa sul reale.[2] Abbiamo allora il fenomeno opposto dell'apofatismo e dell'agnosticismo. A Dio viene negato qualunque attributo,anche quello dell'essere e dell'esistere. Ecco allora il Dio "superiore" al principio d'identità di Guglielmo di Ockham, il Dio come "coincidentia oppositorum" di Nicolò Cusano, il "Deus absconditus sub contraria specie" di Lutero, il Dio che nega se stesso di Isacco Luria(su questo filosofo ebreo del '500,cf G.Scholem,Le grandi correnti della mistica ebraica,Ed.

1 Pensiero arrogante
2 Pensiero timido

La dialettica si distingue dall'analettica (Tyn) in quanto mentre la prima è basata sull'opposizione e la negazione, la seconda sulla corrispondenza e la proporzione.

Einaudi,Torino 1993,c.VI;J.Meinvielle,Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano,Ed.Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988,pp.70-71),il Dio che contiene in sè il principio del male di Jacob Böhme,il Dio che si aliena come negazione di sè nel finito, per tornare in sè come infinito,di Hegel e degli hegeliani contemporanei,il Dio "Tutt'Altro" di Karl Barth. Ma è evidente che l'apofatismo estremo ed incontrollato, negando a Dio la stessa esistenza,viene a dare una mano,magari involontariamente,allo stesso ateismo.

321. Questi due errori opposti sono originati da un medesimo errore: il rifiuto di una concezione analogico-partecipativa-mimessica dell'essere, e l'affidarsi esclusivo agli strumenti della dialettica, la quale,per l'invenzione della verità,non ha che due vie: quella dell'affermazione e quella della negazione relativamente all'univocità dell'essere, per cui il pensiero si trova davanti a due scelte estreme: o la totale identità(gnosi e panteismo) o la totale equivocità (agnosticismo, contraddizione, fideismo, ateismo). Nel primo caso la comprensione,come identità di essere e pensiero,assorbe in sè ed annulla la Trascendenza; nel secondo caso, una Trascendenza dispotica ed insindacabile schiaccia fino a terra le esigenze del pensiero e della ragione,con due ulteriori possibilità: il falso misticismo e il fideismo, se la ragione adora questa "Trascendenza"; l'ateismo, se,in nome della ragione e della libertà,gli si ribella.

322. Il procedimento dialettico è normale e necessario alla ragione,anche nella conoscenza di Dio: esso,del resto, si fonda immediatamente sul principio d'identità e non contraddizione,almeno relativamente all'univocità dell'essere. Se la dialettica in Hegel è fondata sulla contraddizione,ciò non dipende dalla dialettica in se stessa, che è stata proposta con frutto anche da filosofi realisti come Platone ed Aristotele. La dialettica hegeliana è fondata sulla contraddizione, perchè Hegel ha creduto di poter risolvere il problema dell'essere e di Dio abbinando identità ed equivocità, parmenidismo ed eraclitismo, nella linea occamistico-luterana-böhmiana, anzichè valersi del metodo analogico di aristotele e di quello metessico-mimessico platonico. Ne è venuto fuori un sistema che unisce la gnosi all'agnosticismo, aprendo la strada contemporaneamente al panteismo (destra hegeliana) e all'ateismo(sinistra hegeliana).

323. Il procedimento dialettico dà buoni risultati,se è sapientemente congiunto a quello analogico-partecipativo e posto alle sue dipendenze, come momento razionale introduttivo e preparatorio al sapere teologico, quindi senza pretese "scientifiche"(come ha voluto fare Hegel),ma relativo solo all'ambito delle opinioni e delle congetture,quando cioè la realtà non è ancora apparsa nella sua precisa identità.

1 La dialettica, (τέχνη διαλεκτική) è quel procedimento della ragione per il quale essa, in base al principio di non-contraddizione, si accosta alla realtà o alla verità opponendo l'affermazione alla negazione, l'identificazione alla distinzione. Essa può riguardare sia la scienza (Platone) che l'opinione (Aristotele). Essa opera con i generi e le specie, per cui non tiene conto dell'analogia dell'essere.

324. Un procedimento dialettico non moderato dalla superiore istanza analogico-partecipativa porta facilmente allo gnosticismo, che si presenta come forma suprema del sapere su Dio sulla base di una negazione dialettica ed agnostica del processo di concettualizzazione. L'uso della negazione,come abbiamo già accennato,e come vedremo ancora meglio,non è per sè proibito,tutt'altro; esso può anzi esprimere la forma suprema del sapere teologico; occorre tuttavia che,nel momento in cui la negazione supera l'affermazione,la mantenga e la conservi come condizione stessa della possibilità della negazione.Da questo punto di vista l'istanza hegeliana dell'Aufhebung, come "superamento-negazione-conservazione" è certamente valida;l'errore della dialettica hegeliana è dato dal fatto che essa non riesce a risolvere la contraddizione,perchè invece di escluderla,ne fà un principio esplicativo.

325. Lo gnosticismo[1],in generale, è l'assicurazione di un sapere supremo, divino e salvifico, di tipo sovraconcettuale ed atematico, come inizio apriorico o come termine supremo del sapere, superiore quindi a tutte le formulazioni concettuali, dogmatiche, positive e categoriali della natura, degli attributi e delle operazioni divine; un sapere inteso come presa di coscienza, eventualmente esprimibile in modo verbale o concettuale, della verità dell'io non come io empirico, ma come io trascendente ed assoluto,come Io divino, del quale l'io umano ed empirico non è che apparenza fenomenica e transeunte, sembianza anzi da dissipare, onde possa apparire nella sua verità il vero io,che è l'Io divino. Cf,sullo gnosticismo: Testi gnostici, a cura di L.Moraldi,UTET,Torino 1982;E.S.Lodovici,Metamorfosi della gnosi,Ed.Ares,Milano 1991;G.S.Gasparro,Gnostica et Hermetica,Ed.dell'Ateneo,Roma 1982;C.Labrecque,Le sette e le gnosi: una sfida alla Chiesa,Ed.Ancora,Milano 1987;H.Jonas,Lo gnosticismo,Torino 1973;E. Voegelin,La nuova scienza politica,Ed.Borla,Torino 1968.

326. Caratteristica dello gnosticismo è quella di porre la suprema realtà, e quindi Dio,al di sopra dell'essere,in quanto l'essere è traducibile nel pensiero e nel concetto.Infatti lo gnosticismo vuol essere un sapere sovraconcettuale, non nel senso del "soprannaturale"come lo concepisce il cristianesimo,perchè questo è ancora legato al concetto dogmatico: lo gnosticismo invece ammette un superamento totale del concetto,appunto in quanto viene attinta questa "realtà" che sta al di sopra dell'essere pensabile o rappresentabile concettualmente. Solo lo gnosticismo hegeliano appare come caratterizzato dal concetto; tuttavia anche in Hegel si dà il duplice piano conoscitivo caratteristico dello gnosticismo: di un sapere fenomenico e categoriale,proprio di quell'ambito che Hegel chiama "rappresentazione"; e di un sapere supremo o assoluto, che Hegel chiama "speculativo"(il Concetto assoluto),ma che nello gnosticismo comune è di carat

1 Lo gnosticismo, nel suo senso più generale, non è tanto una determinata dottrina, quanto piuttosto un abito mentale per il quale lo gnostico ritiene di essere in possesso di un sapere assoluto superiore a quello trasmesso dalle religioni positive-rivelate.

tere atematico, apofatico, esoterico, iniziatico.

327. In campo teologico lo gnosticismo pone così in Dio due livelli di realtà e di pensabilità: un livello inferiore, catafatico, comunemente accessibile, nel quale vengono catalogati i contenuti dogmatici e concettuali delle religioni storiche e positive - quella che Rahner chiama la "rivelazione categoriale" -; ed un livello superiore, anzi supremo, il livello della verità, mentre il primo è apparenza - quello che Rahner chiama "rivelazione trascendentale" - incomprensibile alla comune concettualizzazione, ed accessibile solo ad una speciale "esperienza", che del resto struttura aprioricamente la stessa profondità dell'esistenza e della "trascendenza" umana.

328. La forma più pura, più classica e più caratteristica di gnosticismo è certamente data dalla filosofia indiana, come per esempio quella di un Samkara, il più rappresentativo e forse il più grande filosofo dell'induismo, vissuto tra l'VIII° e il IX° secolo (cf su questo filosofo: D.Acharuparambil, La spiritualità dell'induismo, Ed. Studium, Roma 1986, c.VI; P.Martin-Dubost, Samkara e il Vedanta, Ed. Asram Vidya, Roma 1989; Radhakrishnan, La filosofia indiana, Ed. Asram Vidya, Roma 1991, vol.II, c.VIII; O.Lacombe, L'Absolu selon le Vedanta, Ed. Geuthner, Paris 1937).

329. In base al duplice livello gnoseologico di cui sopra, Samkara, sulla scorta dei testi sacri dell'India, distingue in Dio due livelli d'esistenza: un'esistenza assolutamente incomprensibile ed ineffabile, oggetto soltanto dell'esperienza mistica, detta Brahman, costituente l'essenza vera e profonda di Dio, conoscenza esoterica accessibile soltanto agli iniziati; ed un'esistenza alla portata della gente comune, Ishvara, che vuol dire "Signore", per la quale Brahman, assume contorni accessibili alla concettualizzazione, per cui si presenta come creatore del mondo e Signore saggio e provvidente, principio delle fedi religiose positive, storiche e categoriali. Ma il vero Assoluto, il vero Dio è Brahman, realtà atematica e sovraconcettuale, assolutamente indescrivibile, "senza attributi" (nirguna).

330. Una posizione ancora più radicale in fatto di apofatismo è quella del Buddismo, nella quale l'esclusione di attributi a Brahman è ancora più rigorosa che nell'induismo, tanto che, come è noto, la beatitudine buddista è costituita dal famoso concetto del "nirvana", che significa "estinzione", e che comporta l'esperienza del "vuoto assoluto" (sunyata). La spiritualità buddista è talmente rigorosa su questo punto, che è stata qualificata da taluni studiosi occidentali come "atea". In realtà pare che si tratti di una specie di apofatismo estremista, intenzionato a non voler conceder nulla, per rispetto a Brahman, alla capacità concettualizzatrice dell'intelligen

za umana(sul Buddismo,cf P.Carus,Il Buddismo e i suoi critici cristiani,Ed.Bocca,Milano-Roma 1913;E.Conze,Il Buddhismo,Ed.Mondadori, Milano 1955;H.deLubac,Aspetti del Buddismo,Ed.Jaka Book,Milano 1980; D.W.Mitchell,Kenosi e Nulla assoluto: dinamica della vita spirituale nel Buddismo e nel Cristianesimo,Ed.Città Nuova,Roma 1993.

331. Una particolare forma di gnosticismo è quella che potremmo chiamare di tipo "kenotico".Essa ha una lunga storia anche all'interno della teologia cristiana,per il fatto che pretenderebbe fondarsi sulla famosa espressione "ekènosen seautòn"(alla lettera:"svuotò se stesso"),con la quale Paolo arditamente caratterizza il mistero dell'Incarnazione e l'umiltà di Cristo nell'obbedire al piano del Padre celeste. La teologia kenotica,come la descrive Mitchell nel libro citato,intende l'atto creatore divino e l'amore di Dio per il creato come una specie di "svuotamento" che Dio opera nei confronti de se stesso,per "far spazio" alla realtà della creazione; una specie di privarsi di sè da parte di Dio stesso,per "far dono di sè" alla creazione. Idee simili si trovano già in Isacco Luria,al quale abbiamo già accennato(la teoria dello "tzimtzum"),teorie recentemente riprese da Simone Weil. Qualcosa del genere c'è anche nella teologia dialettica di Hegel,per la quale Dio "nega se stesso" per "alienarsi" come mondo e come natura, e "tornare in se stesso" mediante l'opera redentrice di Cristo(cf H.Küng,Incarnazione di Dio,Ed.Queriniana,Brescia 1972;E.Brito,La christologie de Hegel,Ed.Beauchesne,Paris 1983).

332. E' evidente,in questa teologia,l'interpretazione dialettica della creazione e dell'amore divino,basata sulla negazione e non sull'analogia e la partecipazione. La definiamo "gnostica" proprio in quanto dialettica,in quanto cioè non salva la trascendenza (e quindi il mistero di Dio),ma pone creatore e creatura su di un piano di univocità,e quindi di uguaglianza e di identità,in modo tale che l'affermazione della creatura comporta la negazione del creatore,come del resto (prima della creazione)l'affermazione del creatore comporta la negazione della creatura: è questo,per la dialettica,l'unico modo per salvare la distinzione creatore-creatura.Ma a quale prezzo! Portando o al panteismo o all'ateismo!

333. E' sorprendente l'ingenuità con la quale Mitchell si lascia confondere dalle espressioni metaforiche usate nel linguaggio dell'amore,dando ad esse un impossibile significato ontologico. E' vero, infatti,che nel linguaggio dell'amore,si parla di "abnegazione" e di "dimenticanza di sè": ma prendere queste espressioni alla lettera e dar loro un contenuto ontologico,vuol dire non saper nulla degli attributi essenziali divini dell'infinita perfezione, semplicità ed immutabilità divine,e cadere quindi in un concetto miseramente mitologico della divinità. Sorprende che il libro abbia ricevuto la "approvazione ecclesiastica".

333. Anche la pretesa di oltrepassare l'essere è caratteristica dello gnosticismo,che oscilla sempre tra il razionalismo dell'univocità (il pensiero che ingloba l'essere) e l'irrazionalismo della equivocità (data la irrimediabile separazione dell'essere dal pensiero, occorre allora cogliere il reale con una funzione superiore a quella del normale concetto rappresentativo).In questo secondo caso la "gnosi" non consisterà nella comprensione totale concettuale o razionale, ma la comprensione totale (esigenza fondamentale dello gnosticismo) è garantita da una superfunzione esperienziale deputata a raggiungere il valore che trascende l'essere,oggetto dei miseri e grossolani concetti umani.

334. Quest'ultimo caso è quello di Jean-Luc Marion,col suo libro Dio senza essere,nel quale egli cerca di dimostrare la necessità di superare la nozione di Dio in riferimento all'essere e quella,invece,di concepire Dio come "amore",essendo questo un nome più divino e superiore all'essere. Ma che cos'è l'amore - io mi domando - se non atto dell'essere, attività dell'essere? E in Dio l'azione non s'identifica col suo stesso essere? Se poi vogliamo fermarci semplicemente sul piano delle nozioni,non è vero che la nozione dell'amore sia superiore a quella dell'essere: "al di sopra" dell'essere non c'è assolutamente nulla. E agire(amare),nozionalmente dice meno che essere,anche se è vero che l'agire suppone l'essere,vi si aggiunge e lo perfeziona(cf J.deFinance,Etre et agir,Ed.de l'Université Grégorienne,Rome 1960).

335. Una certa tendenza gnostica si nota anche nella distinzione che Gregorio Palamas pone in Dio fra "essenza" ed "energie"(cf V. Lossky,La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,Ed.Il Mulino,Bologna 1967): l'essenza sarebbe totalmente ignota,mentre le energie, irradiazione dell'essenza divina che giunge fino a noi,sarebbe un contenuto concettualizzabile. Si nota anche in questa dottrina il vizio proprio dello gnosticismo di contrapporre una conoscenza concettuale,considerata come inferiore,ad un conoscere atematico,apofatico,non concettuale,visto come il vertice del sapere. Si tratta sempre della mancata o erronea soluzione al problema che abbiamo posto all'inizio della lezione,e che ne fa l'argomento centrale: come mettere in rapporto la comprensibilità con l'incomprensibilità divina,ammesso che dobbiamo accettarle entrambe?

336. Lo gnosticismo fa una scelta: pretende di comprendere lo incomprensibile,mentre relega il comprensibile ad un livello introduttivo,opinativo,non scientifico: un approccio superficiale che non coglie l'intima ed arcana verità. Questo sapere "sovraconcettuale" si dà le arie dell'esperienza mistica e del sapere assoluto,ma in realtà,per la sua irrzionalità,finisce col prestarsi a tutte le illusioni del fanatismo,dell'esaltazione e dell'istinto.

337. Il bisogno di cogliere la realtà nella sua interezza esistenziale,al di là della limitata ed astratta intellezione concettuale porta lo gnosticismo anche a forme volontaristiche,logicamente collegata col primato del bene sull'essere, per cui si ritiene che il contatto col reale (la "gnosi" superiore) sia garantito più dalla tensione affettiva,dall'eros, che non dall'astratta razionalità. Anche S.Tommaso,pur senza abdicare al grande rispetto che egli ha per lo intelletto e per il concetto,non è insensibile a questo richiamo di tipo platonico (il bene che è "epèkeina tes usias",al di là dell'essenza),filtrato attraverso lo Pseudo-Dionigi e Proclo,per cui anche Tommaso ammette che,dal punto di vista dell'azione e del volere,certamente la causa finale,relativa al bene, risulta superiore a quella formale,relativa all'essere in quanto oggetto della conoscenza concettuale.

338. Questa tematica è presente anche nei Padri della Chiesa,soprattutto i Greci,ed è certamente collegabile col profondo senso che essi hanno dell'impenetrabilità ed incomprensibilità dell'essenza divina,che si manifesta all'intelletto umano solo mediante la grazia e la luce che da essa irradia. I Padri non compromettono in ciò la semplicità e l'unità divina,come sembra invce fare Gregorio Palamas,con la sua distinzione reale tra "essenza" ed "energie",perchè essi rinunciano a teorizzazioni gnosticizzanti tese quasi ad una comprensione metafisica del mistero, e preferiscono fermarsi, con atteggiamento più pratico che speculativo,ai semplici dati della Scrittura e della rivelazione,anche se essi non sono insensibili,come si sa,all'impostazione tendenzialmente gnostico-affettiva della teologia platonica(cf,al riguardo: Endre von Ivanka,Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del platonismo nella Patristica,Ed.Vita e Pensiero,Milano 1992;J.Daniélou,Messaggio evangelico e cultura ellenistica,Ed.Il Mulino,Bologna 1975).

339. La vera conoscenza di Dio non abbandona mai,nella vita presente,anche nei più alti gradi del sapere soprannaturale e dell'esperienza mistica,l'esercizio della concettualizzazione,anche se nei caratteristici modi richiesti dalla concettualizzazione teologica,cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. Ma la concettualizzazione della teologia naturale ed il concetto dogmatico di fede sono sempre necessari,anche se non sufficienti per il massimo grado della conoscenza di Dio possibile in questa vita,che è l'esperienza o contemplazione mistica,frutto del dono della sapienza. Al concetto,nella mistica,s'aggiunge l'affetto soprannaturale di carità,che rafforza la potenza dell'intelletto,dandogli una luce nuova,ma nel contempo facendogli meglio percepire la propria ignoranza dell'infinità divina.

340. E' in questa luce che dobbiamo vedere lo "gnosticismo" di Clemente Alessandrino: quando egli parla di una "gnosi superiore al

la fede", non intende affatto avallare la concezione propriamente gnostica di una conoscenza atematica superiore al concetto dogmatico della fede, della Scrittura e della Chiesa, ma semplicemente vuol ricordare l'importanza e la necessità di una fede matura ed adulta, che non si ferma ai semplici enunciati dogmatici, ma che vuol approfondirli mediante lo studio, la vita cristiana e la disponibilità alla luce dello Spirito Santo. E pure in questa luce dobbiamo interpretare l'apofatismo di un S.Gregorio di Nissa, il quale parla di una "purificazione della mente da ogni concetto"(catharàn pases ennoias: Contro Eunomio, PG XLV, 941A), così da giungere alla percezione della "tenebra divina": il "sonno", infatti, dell'esperienza mistica, è un sonno "vigilante", ossia accompagnato dalla luce del concetto di fede, e proprio in ciò sta l'apparente paradossalità del grado massimo del sapere cristiano(cf X^ Omelia sul Cantico dei Cantici, PG XLV, 991C). Così è nella stessa "incomprensibilità" che la mente può "vedere Dio"(Vita di Mosè, PG, XLV, 377A).

341. Quando si dice che la mente umana conosce Dio in modo finito e partecipativo, non dobbiamo intendere le cose come se "una parte" dell'essenza divina fosse comprensibile, ed un'altra "parte" incomprensibile, ed accessibile alla solo mente divina. Certo il nostro imperfetto e materiale modo di esprimerci può portarci a pensare che la cosa stia in certo modo così: qui invece sta l'errore dello gnosticismo col suo caratteristico dualismo gnoseologico, che abbiamo esaminato sopra. Occorre invece ricordare che l'essenza divina è assolutamente semplice, per cui o è conosciuta tutta, nella sua perfettissima unità, o non è conosciuta per niente. E per questo occorre dire che è sempre il medesimo Dio, nella sua assoluta semplicità, identità, ed indivisibilità che è conosciuto positivamente dal concetto teologico e dogmatico, e che ignorato dall'esperienza mistica e dalla teologia negativa o apofatica, nel silenzio della parola e del concetto.

342. L'introduzione della categoria della "quantità", pertanto, nella conoscenza teologica, per la quale diciamo che noi non possiamo conoscere Dio "tanto quanto" egli conosce se stesso, o che "quanto" di lui possiamo conoscere è finito rispetto al suo modo infinito di conoscere se stesso, tutto ciò non deve trarci in inganno e farci cadere nel medesimo errore di cui sopra. Dio non è una superficie infinita, della quale noi possiamo cogliere solo un'estensione limitata: anche se siamo costretti ad esprimerci, in certo modo, in questi termini, dobbiamo fare attenzione a non lasciarci intrappolare da queste stesse immagini, per sè insufficienti ad esprimere ciò che intendono significare. Il "limite" della nostra conoscenza di Dio non è spaziale-quantitativo, ma è ontologico-intensivo, così come parliamo, per esempio, di "limite" della virtù o della bontà o della malizia. Allo stesso modo il "superamento" del nostro limite intellet-

lettuale da parte dell'essenza divina non va inteso in senso spaziale-estensivo,come diciamo che l'altezza del Monte Bianco "supera" la altezza di un grattacielo americano. E' chiaro che si tratta,anche qui,di "superamento" ontologico-intensivo,come diciamo che l'eroismo "supera" la semplice onestà o la colpa grave "supera" la colpa veniale. Per comprendere,quindi,come si concilia la trascendenza divina con la nostra capacità di formarci un concetto di Dio,è indispensabile trascendere l'immaginazione matematico-geometrica.ed essere allenati all'intelligenza metafisico-ontologica, ricordarci che non esistono solo gradi di quantità o di estensione,ma anche gradi di essenza e di essere.

343. In questo modo sapremo mettere in stretta relazione la teologia catafatico-positiva con quella apofatico-negativa,il discorso della comprensibilità con quello dell'incomprensibilità,a differenza dello gnosticismo che oppone concetto a gnosi come l'apparente,il relativo,il falso al vero ed al reale. Certamente,come abbiamo visto, si deve dare il primato all'apofatico, alla "negazione" - diciamo pure, buddisticamente, al "Nulla",al "Vuoto"(tale linguaggio non manca neppure nei mistici cristiani,come per esempio Eckhart e Susone) -,ma senza mai rinngare la verità del concetto, del positivo, dell'essere,e soprattutto del dogma di fede,ovviamente formulato in concetti. Un'"esperienza di Dio" che relativizzi o addirittura respinga il dogma è certamente falsa ed illusoria,per quanto elevata, nobile ed universale essa possa apparire.

344. Il vero metodo negativo è illustrato da S.Tommaso nel suo commento allo Pseudo-Dionigi:"Dionigi dice che le negazioni di questi nomi"(ossia le perfezioni create)"sono vere riguardo a Dio,ma non dice che le affermazioni sono false; esse sono invece inadeguate"(alla lettera: "non-armonizzate";infatti,mentre il latino di Tommaso dà "incompactas",che significa "non-accordate",da "pactum":"accordo",il testo greco ha "anàrmostoi",da "armosso":"armonizzo"):"infatti,per quanto riguarda la realtà significata,si attribuiscono con verità a Dio,perchè in lui esistono in qualche modo; ... ma quanto al modo col quale significano, in Dio si possono negare: infatti uno qualunque di questi nomi significa una forma definita,per cui in tal senso non possono essere attribuiti a Dio. ... Per questo,da un punto di vista assoluto,possono essere negati a Dio,perchè non gli convengono nel modo nel quale essi significano;tale modo infatti si riferisce a come essi si trovano nel nostro intelletto; ... ma a Dio convengono in un modo più sublime,per cui l'affermazione si può dire "non armonizzata",in quanto non convenientemente riferita a causa di un modo diverso"(De Pot.,q.7,a.5,2m;cf In I Sent.,D.IV,q.2,a.1,2m).

345. Plotino dice che di Dio si può negare l'essere,ma proprio per il fatto che egli "è al di sopra di tutte le cose",alle quali noi comunemente riferiamo l'idea dell'essere(Enneadi,III,8,10). Analogamen

te il Padre Joret afferma che "Dio in sè non è nulla di ciò che immaginiamo",non certo perchè sia nulla in senso assoluto(altrimenti cadremmo nell'ateismo),ma in quanto egli "supera infinitamente tutto quello che noi possiamo pensare"(La contemplazione mistica secondo S.Tommaso d'Aquino,Ed.SEI,Torino 1942). Dio - sostiene dal canto suo il Beato Enrico Susone(Il libro della verità,c.V)"non è niente di tutte le cose che si possono pensare e che si possono nominare.Questo Niente,secondo il consenso comune,è chiamato Dio.L'uomo allora si riconosce come una sola cosa con questo Niente,e questo Niente è riconosciuto senz'alcuna operazione dall'intelletto".

346. L'esperienza dell'incomprensibilità divina è indubbiamente un'esperienza della nostra ignoranza,e ovviamente l'ignoranza come tale esclude la presenza di concetti e di rappresentazioni: in tal senso i mistici e gli autori spirituali intendono la teologia apofatica come "abbandono" dei concetti; abbandono che non va inteso in senso assoluto,ma solo in riferimento all'aspetto apofatico dell'esperienza di Dio,che non può esser mai disgiunto da quello catafatico-concettuale. In tale visuale lo Pseudo-Dionigi può parlare di "cessazione di ogni operazione intellettuale"(De divinis nominibus,c.I,5),seguito poi in ciò da S.Giovanni della Croce,con la sua dottrina dell'"inattività dell'intelletto" nell'esperienza mistica,dottrina che purtroppo successivamente,dal Molinos,sarà intesa in senso quietistico di una stolida ed irresponsabile inerzia.

347. In modo simile altri parlano della necessità di "abbandonare tutte le operazioni intellettuali",in modo che "il vertice(apex) dell'affetto tutto si trasferisca e si trasformi in Dio"(S.Bonaventura,Itinerarium mentis in Deum,c.VII).Il Padre Gardeil parla di una "rinuncia a formarsi dei concetti",perchè il concetto "tiene Dio a distanza,foss'anche il concetto della trascendenza divina,quale noi possiamo avere con la ragione e la fede"(La structure de l'âme et l'expérience mystique,Ed.Gabalda,Paris 1927,vol.II,p.259). Altrove S.Bonaventura parla di un "superamento"(superferri) di "tutte le operazioni intellettuali"(Collationes in Hexaëmeron,2,n.32),mentre S.Alberto Magno parla della necessità di accostarsi a Dio con la "mente spoglia, ... affinchè,per quanto possibile,non vi sia alcuna mediazione"(concettuale)"tra la tua anima e Lui"(De adhaerendo Deo,c.IV), e l'Imitazione di Cristo esorta a "separarsi interamente dalle creature caduche"(l.III,c.31). S.Tommaso tuttavia chiarisce che anche nella più rigorosa esperienza apofatica,la mediazione non può,non deve mancare mai (almeno nella vita presente):"Con la visione intellettuale nella vita presente Dio vien conosciuto, non così da sapere chi egli sia,ma che cosa egli non è;ed in tal senso conosciamo la sua essenza,comprendendo che essa è posta al di sopra di tutte le cose,sebbene tale conoscenza avvenga per mezzo di alcune similitudini(similitudines)"(De Ver.,q.10,a.11,4m). E' quella "conoscenza indiretta",di tipo analogico,della quale parla opportunamente anche Samkara(O.Lacombe,op.cit.,pp.80,83,84).

348. L'esperienza apofatica è ben descritta da Juan Arintero in questi termini:"Per completare la loro rinnovazione"(gli uomini di Dio)"dovranno entrare nell'abisso senza fondo della gran tenebra divina dove Dio si cela,e lì perdendosi a se stesse e perdendo ogni sostegno delle potenze naturali e persino tutte le nozioni positive che hanno di Lui - poichè la realtà ineffabile le trascende tutte - soffrono gli orrori di un'assoluta spogliazione e di un totale annichilamento. Entrano allora in quella sapientissima ignoranza che sopravanza ogni sapere,e cominciano a possedere la divina Verità e a rimanere marcate del mistico Marchio di luce e di amore.Purificati così gli occhi dell'intelligenza in quella tenebra oscurissima,s'incomincia a percepire lo splendore del volto di Dio che a nulla assomiglia e a nulla può essere paragonato"(L'evoluzione mistica,Ed.SEI,Torino 1958,p.309).

349. Citiamo,infine,anche questa descrizione di un'esperienza mistica di Madame Helyot:"Appena cominciava la sua orazione,essa si sollevava con una veduta trascendente al di sopra di tutto ciò che è creato e contemplava la divinità senza forma e figura,ben sapendo che Dio non è niente di tutto ciò che cade sotto i sensi,e che essendo infinito ed incomprensibile di sua natura,è impossibile alla mente umana di racchiuderlo nella sua cognizione. ... Essa entrava in un abisso di tenebre che circondano il trono della Divinità e lo rendono inaccessibile a tutte le menti create,se non sono illuminate e fortificate dal lume della gloria. ... Vedeva l'essere di Dio,senza nulla intendere della sua natura,altro che la sua grandezza immensa. ... Il suo spirito,penetrato come un globo di cristallo da questa luce sostanziale,restava tutto rapito di trovarsi in Dio,senza poter dire quello che vedeva e,per questa fortunata perdita della sua ragione,arrivava fino a quelle oscurità luminose che superano tutte le nostre vedute e le nostre intelligenze"(J.Crasset,La vie de Madame Helyot,Paris 1682,cit.da H.Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France,1916-1936,t.V, pp.321-322).

350. Il "superamento del concetto" nell'esperienza mistico-apofatica significa quindi sostanzialmente due cose: 1) sapere che Dio è incomprensibile,cioè che la sua essenza supera infinitamente quanto di essa possiamo sapere mediante il concetto; e l'ignoranza comporta evidentemente l'assenza del concetto: non possiamo concepire ciò che non conosciamo,in quanto non lo conosciamo; 2) superamento affettivo dell'atto conoscitivo concettuale per unirsi a Dio nella carità: ora l'atto affettivo,in quanto tale,evidentemente non è un atto concettuale,ma della volontà,mentre il concetto appartiene all'intelletto.

5. La parola e il silenzio

351. Possiamo parlare di ciò che in qualche modo conosciamo o comprendiamo; dobbiamo tacere di ciò che ci è ignoto o incomprensibile. Ma possiamo esser costretti a tacere anche quando non troviamo i termini adatti ad esprimere la eccezionalità o la sublimità dell'esperienza fatta. Ciò avviene in modo del tutto speciale nell'esperienza mistica, detta "mistica"(dal greco "myo"="taccio"), appunto perchè la grandezza di ciò che il mistico sperimenta difficilmente o per nulla può essere tradotto in parole o comunque fatto comprendere agli altri. Ciò non toglie che possa esistere uno speciale dono di parola - ciò che Tommaso chiama "gratia sermonis"(Sum.Theol.,II-II,q.177) e S.Paolo "linguaggio della sapienza"(I Cor 12,8),che è linguaggio "insegnato dallo Spirito",per il quale si esprimono "cose spirituali in termini spirituali"(2,13).

352. L'ineffabilità di Dio è conseguenza logica della sua incomprensibilità; come del resto il parlare di Dio nasce spontaneamente dalla nostra possibilità naturale e soprannaturale di concettualizzarlo,per quanto imperfettamente e spesso in modo "congetturale",per usare un'espressione del Cusano(cf La dotta ignoranza - Le congetture,a cura di G.Santinello,Ed.Rusconi,Milano 1988). Indubbiamente la rivelazione cristiana facilita immensamente il nostro poter parlare di Dio,per le nuove nozioni che essa aggiunge a quanto di Dio possiamo sapere in forza della sola ragione naturale; e tuttavia la rivelazione ci rende anche più umili,facendoci meglio comprendere la grandezza e l'incomprensibilità divine, e sfrondando quindi un certo nostro sapere di Dio di tipo gnostico, e basato più sulla presunzione che non sul vero rispetto della realtà.

353. Il parlare di Dio serve come introduzione alla conoscenza di Dio: esso riguarda la catechesi, l'evangelizzazione, l'esegesi della Scrittura, la teologia scolastica; ma non tocca necessariamente, anzi abbandona le forme superiori dell'esperienza cristiana: l'intimità con Dio e l'esperienza mistica. E' bene che il catechista, il missionario,il professore di teologia fondino la loro predicazione sull'esperienza contemplativa infusa; ma il contenuto di quanto devono insegnare non è affatto il contenuto di tale esperienza: perchè questo possa essere compreso ed apprezzato,è necessaria una certa maturità spirituale,che non può esser propria di chi apprende i primi rudimenti della fede o è agli inizi della vita cristiana. Per questo gli insegnamenti mistici,nella tradizione cristiana,son sempre stati trasmessi con una certa cautela - a differenza di quelli catechetici che vengon proposti a tutti -, non per una forma di vanitoso esoterismo o preziosismo da società segreta, ma per il rispetto della elevatezza stessa di queste esperienze e del prossimo stesso che,per la sua impreparazione,non potrebbe ca-

l'esperienza mistica deve essere presentata dopo la catechesi

pire.

354. Tale duplice ordine di considerazioni è quello sul quale il predicatore della parola di Dio deve criteriare e calibrare l'annuncio di tale parola a seconda delle condizioni spirituali del prossimo, offrendo con prudenza ora il "latte" ora il "nutrimento solido"(I Cor 3,2).

355. Così S.Alberto Magno fa notare che,quanto più noi progrediamo (spiritualmente,non culturalmente) nella conoscenza di Dio,tanto più il nostro parlare di Lui tende a "contrarsi"; esso perde in quantità ed acquista in qualità,tendendo a raggiungere il linguaggio proprio dei monaci e dei contemplativi,che parlano più con la loro vita che con la parola: nella teologia negativa - dice Alberto(Comm. al De Mystica Theologia dello Pseudo-Dionigi,c.III,par.3) - "ascendiamo dalle realtà inferiori alle superiori,rimuovendo da Dio ogni cosa;e così,nella misura in cui ci eleviamo,il nostro discorso si contrae(contrahitur),cioè si abbrevia,poichè poche sono le cose che comprendiamo a quel livello;sicchè alla fine,allorchè abbiamo rimosso ogni cosa,tutto il discorso si riduce ad essere senza voce,perchè ci si unisce a Dio che è ineffabile; e per questo tale "scienza" si dice "mistica",perchè conclude a ciò che è occulto,del quale non possiamo - avendo astratto da tutto - affermar qualcosa convenientemente.

356. Il nostro parlare di Dio, onde evitare lo gnosticismo e la saccenteria, è possibile e doveroso, soprattutto se abbiamo responsabilità di insegnamento (per es.come sacerdoti);ma dev'esser sempre improntato a modestia ed al senso del nostro limite,testimoniando certo con franchezza la nostra fede,ma evitando le sicurezze eccessive.Infatti,come avverte l'Aquinate commentando il De Causis di Proclo(Prop.VI,lect.VI,n.160), "circa la Causa prima, questo è ciò che soprattutto possiamo sapere: che essa supera ogni nostra scienza e parola.Conosce infatti Dio in modo perfettissimo, colui che ritiene questo: che tutto ciò che si può pensare o dire di Lui,è sempre meno di quanto Egli è".

357. Da qui viene che il parlare di Dio secondo il modo della teologia negativa è"il più proprio".Dice infatti l'Aquinate nel commento al De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi(I,lect.III, n.83):"Questo è il vertice al quale possiamo giungere,in questa vita,circa la conoscenza di Dio: che Dio è al di sopra di tutto ciò che da noi può essere pensato,e pertanto il nominare Dio "per negazione"(per remotionem)è il modo più proprio;pertanto coloro che lodano Dio in questo modo,grazie ad un'illuminazione divina,sono veramente e soprannaturalmente edotti in ciò in forza di una beatissima unione con Dio".

358. Tommaso fa notare come tutti i nostri termini siano inadeguati ad esprimere ciò che Dio è,sia che si tratti di termini concreti,sia che si tratti di termini astratti:infatti,mentre i primi si riferiscono sì a un che di completo (l'individuo esistente),ma che partecipa solamente della specie, i secondi possono certo significare una perfezione,ma solo come un che di "diminuito e come parte formale"(la bontà,per es.,la pensiamo come forma,e quindi come parte di un tutto concreto - l'individuo - che è buono(cf Comm.in De Causis,Prop.XXII,lect.XXII,nn.382-383;cf anche Contra Gentes,I,c.30).

359. Per questo - continua l'Aquinate - "non è lecito nè possibile non solo ad alcun uomo,ma neppure ad alcuna delle creature esistenti"(cioè agli angeli)"dire con la bocca o pensare nel cuore la stessa Pace divina così com'è in se stessa e lo stesso divino Silenzio,che un tal santo chiamato Giusto considerava essere l'ineffabilità divina,perchè cioè nè noi possiamo esprimere Dio nè Egli può essere espresso da noi,così che noi possiamo conoscerlo perfettamente così come Egli è"(Comm.in De Div.Nom.,c.XI,lect.II, n.894;cf anche n.896. Occorre pertanto "venerare le realtà indicibili della Deità con casto silenzio; ... diamo infatti prova di venerare le realtà occulte rinunciando a scrutarle, e le ineffabili rinunciando a parlarne; e ciò proviene dalla santità e dalla purezza dell'animo,che non osa oltrepassare i propri limiti"(Comm.al De Div.Nom.,c.I,lect.II,n.44. Dunque "Dio si onora col silenzio, non nel senso che non dobbiamo dirne nulla,ma nel senso che comprendiamo di essere al di sotto di poterlo comprendere"(Comm.in Boëth. De Trin.,q.2,a.1,6m).

360. Un ultimo punto circa il linguaggio religioso: occorre tener presente l'importante distinzione tra il linguaggio della teologia scolastico-scientifica ed il linguaggio spirituale dei mistici. Su questo punto il Padre Garrigou-Lagrange dice delle cose molto importanti in Le tre età della vita interiore - La via illuminativa dei proficienti,Ed.LICB,Vicenza 1963,pp.12-29,che possono essere collegato con quanto Maritain dice ne Les degrés du savoir,Ed.Desclée deBrouwer,Bruges 1959,pp.647-658: entrambe le forme di linguaggio sono autorizzate dalla divina rivelazione: il primo risponde alla legittima esigenza della ragione scientifica di approfondire la verità di fede; il secondo,invece,riprende più letteralmente lo stesso linguaggio biblico come esigenza di esprimere l'esperienza contemplativa e della vita cristiana.

361. Il linguaggio scolastico utilizza nozioni proprie ricavate soprattutto dalla metafisica e dalla teologia naturale,nonchè i metodi scientifici della logica, dell'ermeneutica e delle scienze bibliche; il secondo parla di Dio con nozioni metaforiche, mediante le forme della parabola, dell'allegoria, del simbolo e del mito. Le due forme di linguaggio si illuminano e si spiegano a vicenda;

per cui è del tutto pernicioso opporle l'una all'altra o esaltare l'una a scapito dell'altra: l'uso metafisico delle nozioni trascendentali e di rigorosi metodi ermeneutici ci consente di parlare di Dio - per quanto imperfettamente - in senso proprio con quella precisione e quelle distinzioni formali che danno chiarezza - per quanto è possibile nel Mistero divino -, certezza e preservano dall'errore; la nozione propria serve a chiarire l'inevitabile oscurità, imprecisione ed "antropomorfismo" della nozione metaforica o immaginativa. Dal canto suo,però,la metafora ha il vantaggio di essere più proporzionata alle menti semplici e non istruite e,colpendo anche la sensibilità e l'immaginazione,rende in qualche modo più accessibile all'intelligenza umana la sublimità del Mistero.

362. Così,per esempio,il linguaggio rigoroso della teologia scientifica (che maggiormente si esprime nella dogmatica) ci parlerà di un Dio Atto puro, ipsum esse per se subsistens,semplicissimo, immutabile,impassibile,motore primo immobile,ecc.; il linguaggio invece immaginoso ed antropomorfico della metafora ci parlerà di un Dio geloso,che si adira,che si pente,che passeggia,che annusa il profumo dell'incenso,che si può vedere o "in faccia" o "di schiena", che possiede braccio,mano,dita,che soffre,che si offende,ecc. I due linguaggi paiono talvolta entrare in collisione tra loro,come oggi,per esempio,c'è un dibattito per sapere se Dio soffra o non soffra,oppure se sia immutabile o mutabile,con la tendenza,presso alcuni teologi ed esegeti,a preferire il linguaggio metaforico,che viene assolutizzato ad esclusione del linguaggio ontologico,spesso disprezzato con l'appellativo sbrigativo di "dualismo greco".Si tratta di atteggiamenti dannosi ed antiscientifici,che dimostrano un inescusabile disprezzo per la metafisica e,al limite,per le stesse formule dogmatiche. Occorre invece mostrare,secondo i criteri suddetti,la reciproca complementarità dei due linguaggi. Altri studi sul problema del linguaggio religioso: Dario Antiseri,Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso,Ed.Queriniana, Brescia 1969;John Macquarrie,Ha senso parlare di Dio?Studio sul linguaggio e la logica della teologia,Ed.Borla,Torino 1969;L.Alonso Schökel,La parola ispirata,Ed.Paideia,Brescia 1967;Paul Ricoeur, Ermeneutica biblica: linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù, Ed.Morcelliana,Brescia 1978;Massimo Pittau,Il linguaggio: i fondamenti filosofici,Ed.La Scuola,Brescia 1957;G.Mura,Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione,Ed. Città Nuova,Roma 1990;H.G.Gadamer,Verità e metodo,Ed.Bompiani,Milano 1983.