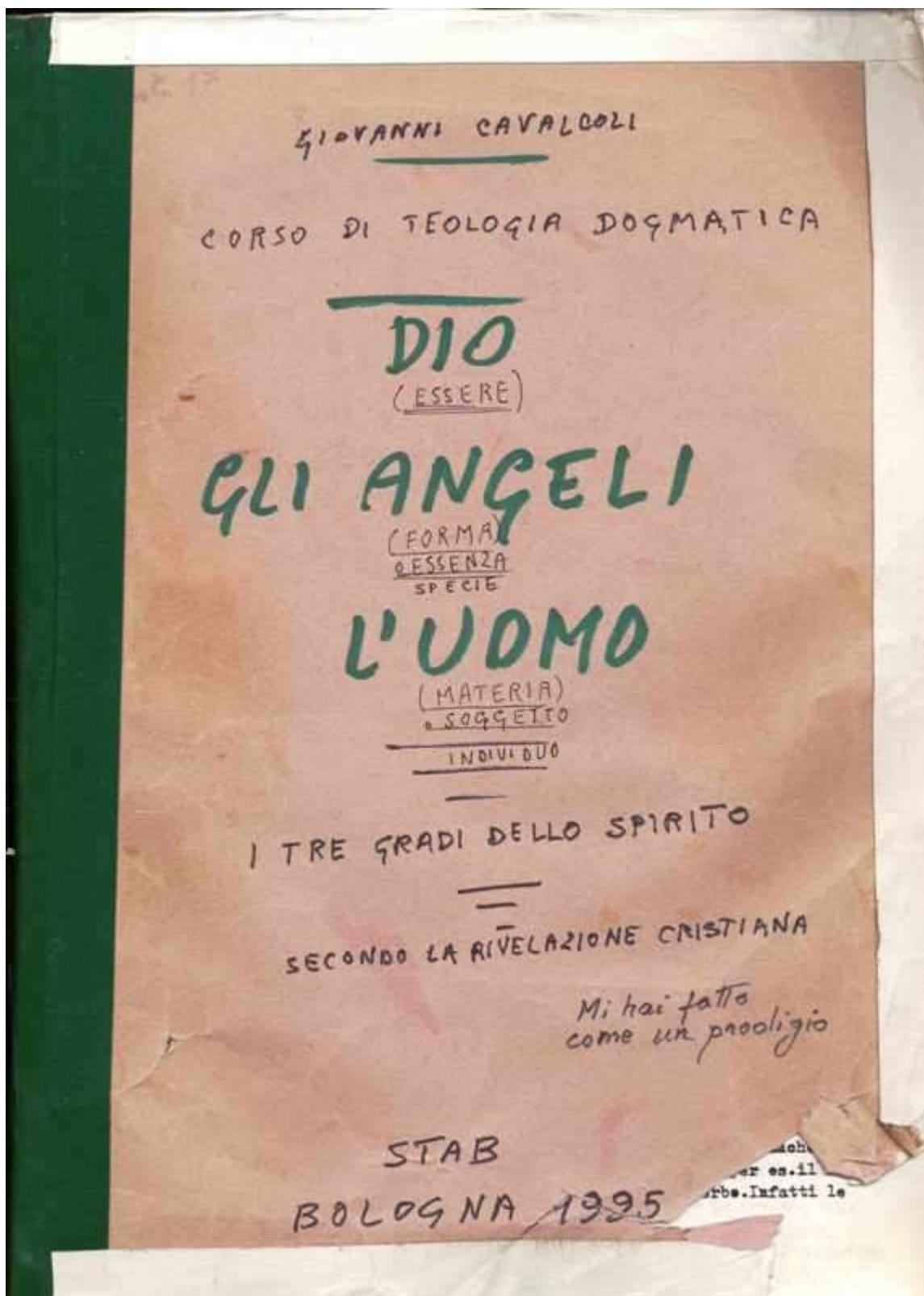


Mi hai fatto come un prodigo!



1 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

- 1 -

CORSO DI TEOLOGIA DOGMATICA
Parte I: Dio, gli angeli, l'uomo

CAP. I - DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

1. Teologia naturale e teologia cristiana

1. In generale la teologia è quell'interesse culturale che ha Dio per oggetto: se esiste, quale la sua natura, quali proprietà gli si pensano attribuire, se e come è possibile dimostrarne l'esistenza, quali i suoi rapporti con l'uomo e col mondo, se e come è possibile parlare di lui e a chi conviene parlare di lui. Si tratta di un interesse culturale pressoché universale, profondamente radicate nell'esistenza umana, anche se poi di fatto, come sapere specialistico - la teologia come scienza - viene coltivata solo da pochi. Inoltre, nell'ambito di culture secolarizzate, come la nostra, questo interesse resta spesso latente, per cui occorre rivesegliarla nell'animo di molti. Per sé stessa è un interesse estremamente vitale, perché concerne il senso ultime della nostra vita, che è appunto la contemplazione del mistero di Dio.

2. L'interesse per il problema di Dio può essere coltivato e in base a considerazioni di carattere meramente experimental e razionali, applicando per esempio il principio di causalità e di "inalità", oppure può essere sviluppato partendo dalla considerazione di una dottrina su Dio che si considera come rivelata, in qualche modo, da Dio stesso. Nel primo caso la teologia è il nostro stesso parlare umano di Dio; nel secondo caso noi vediamo la teologia come parola che Dio stesso ci rivelge parlando di sé e di ciò che egli fa per noi. Il primo modo di far teologia costituisce la cosiddetta "teologia naturale e razionale e filosofica"; il secondo modo costituisce la cosiddetta "teologia rivelata". La teologia cristiana è una teologia "rivelata". Ma anche altre religioni, come per es. l'induismo e l'islamismo rivendicano per sé la qualifica di teologia rivelata, perché le conoscenze che esse ritengono di avere su Dio le considerano come rivelate da Dio stesso.

3. La teologia cristiana è detta anche "teologia soprannaturale", in quanto proprie teologia rivelata. Infatti la teologia cristiana si fonda sull'acquisizione di una rivelazione divina (contenuta nella Sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione), la quale, proprio in quanto rivelazione di Dio, non può non essere stata ricevuta in modo soprannaturale, per un dono gratuito della grazia divina, cioè il lume della fede soprannaturale e teologale. Infatti non rientra, di per sé, nella costituzione naturale della conoscenza umana il fatto di ricevere da Dio stesso una rivelazione circa l'esistenza e la natura di Dio. Per questa tale rivelazione è detta "soprannaturale", e conseguentemente la teologia che si fonda su tale rivelazione viene detta "soprannaturale".

4. Ma la teologia cristiana non è soprannaturale solo nel senso che suppone una grazia divina nel modo col quale essa viene comunicata all'uomo: essa, a differenza delle altre religioni, è soprannaturale anche dal punto di vista dei contenuti che Dio rivela all'uomo, come per es. il mistero della SS. Trinità e quello dell'incarnazione del Verbo. Infatti le

2 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

illuminazione (Cristianesimo)
Benedizione (Buddha)

- 2 -

altre religioni sanne dell'esistenza di un ordine soprannaturale solo in riferimento al medio soprannaturale d'acquisire un sapere su Dio, non in riferimento a contenuti per sé soprannaturali, essia a verità teologiche che per sé trascendano il potere della ragione naturale. Così, per esempio, sia nell'induismo come nell'islamismo nei troviamo l'idea della divina rivelazione, della fede e della grazia; ma se andiamo a considerare i contenuti dottrinali di queste religioni, ci accorgeremo che, per quanto contengono elevate verità teologiche, non si trovano da nessuna parte contenuti dottrinali che per sé trascendano quanto su Dio si può affermare o negare in base alle ferme della semplice ragione naturale. L'induismo arriva addirittura a concepire una divina Trinità (Brahma, Vishnu e Shiva), che però ha ben poco a che vedere col mistero trinitario del cristianesimo. Arriva altresì a concepire l'idea di una "incarnazione" (avatār), ma non è per nulla l'incarnazione del Figlio di Dio, Nostro Signore Gesù Cristo.

5. Per queste le altre religioni, soprattutto quelle monoteistiche come l'ebraismo, l'induismo e l'islamismo, contengono indubbiamente alte dottrine degne del massimo rispetto, ma nessuna contiene ciò che fa sì che il cristianesimo eccella su tutte le altre: il "neme" di Nostro Signore Gesù Cristo, Dio fatto uomo. E' insomma la divinità di Cristo - assente in tutte le altre religioni - ciò che fa sì che il cristianesimo sopravvivi su di loro, senza peraltre affatto entrare in competizione con loro, ma al contrario assumendo e "riacapitolando" tutti i loro valori sotto il primato e la regalità di Cristo, giacché egli solo, in quanto Dio, è, come afferma S. Paolo, il "riacapitolatore" di tutto l'universo e, in quanto Dio, l'"unico neme" nel quale è date agli uomini che possano salvarsi.

6. La teologia cristiana contiene, così, due ordini di verità teologiche, che corrispondono a loro volta a due ordini di verità contenute nella rivelazione cristiana: alcune sono per sé raggiungibili dalla sola ragione (e si ritrovano perciò in gran parte anche in altre religioni), come per es. l'esistenza di Dio e molti suoi attributi legati all'essenza ed all'unità di Dio; altre, invece, sono così trascendenti e legate alla libera iniziativa di Dio, che non ci fanno state rivelate da Lui mediante Cristo, ma le semplici ferme della ragione avrebbero potuto conoscere, e fra queste ci sono i due principali misteri della fede cristiana: il mistero trinitario e quello dell'incarnazione. Ecco che allora la teologia dogmatica, nell'ordinamento degli studi, deve in qualche modo almeno in parte riprendere quanto si è già studiato nella teologia naturale e "teodicea". Il punto di vista è il fondamento del sapere, tuttavia, nel caso della conoscenza di Dio assicurata dalla teologia dogmatica, non diversi, perché mentre le conclusioni della teodicea sono basate esclusivamente su considerazioni di carattere filosofico, la teologia dogmatica usa certe anch'esse il ragionamento filosofico, ma partendo da dati di fede contenuti nella divina rivelazione.

2. Teologia cristiana e teologia dogmatica

7. La teologia che si può elaborare in base alla rivelazione cristiana

(1) La sola ragione più dimostrare l'esistenza di un Dio personale, saggia, sapiente e provvidente, ma non che in Dio sussistano Tre persone.
Per spiegare l'esistenza del mondo - compito della ragione - è sufficiente ammettere un solo Dio personale, non è necessario ammettere la Trinità.

3

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

- 3 -

discipline

non comprende vari rami e settori in dipendenza alle distinzioni che si possono fare tra i contenuti della rivelazione; e comprende anche vari metodi e livelli epistemologici in rapporto al punto di vista e all'aprezzo spirituale coi quali affrontiamo, per elaborarle teologicamente, il dato rivelato.

8. Così dal punto di vista dei contenuti, la teologia cristiana si divide tradizionalmente in due grandi settori: la "degnatice" e la "moralé": la prima considera il dato rivelato da un punto di vista speculativo, anche se si tratta di cose che pongono dei principi di azione, come per es. l'autopelagia soprannaturale. La teologia morale, invece, s'intressa senz'altro di verità rivelate che devono guidare la condotta del cristiano.

9. Questa distinzione è validissima in se stessa, ma i termini coi quali tradizionalmente viene espressa non mi paiono del tutto adeguati, e mi sembra che possano dar luogo ad equivoci. Infatti, quando diciamo "teologia degnatice", facciamo riferimento, evidentemente, al dogma. Ma anche la teologia morale fa riferimento al dogma, perché è ben noto - e il magistero della Chiesa l'ha detto un'infinità di volte - che tra le verità rivelate e di fede - e quindi fra i "dogmi" - esistono anche le verità della morale cristiana, la quale è detta "cristiana" appunto perché si tratta di verità morali rivelate da Cristo: verità che per sé potrebbero esser scritte dalla sola ragione (come per esempio i dieci comandamenti), e verità che invece dipendono esclusivamente dalla fede, come per es. i sacramenti e il dovere della Messa dominicale.

10. E' vero che non è costume del Magistero definire verità morali con la medesima solennità con la quale definisce verità speculative (quelli che tradizionalmente sono chiamati "dogmi"); tuttavia la Chiesa stessa ha più volte ribadito l'infallibilità del suo magistero anche nell'insegnamento di quelle che sono le verità morali essenziali e fondamentali del cristianesimo: e del resto, se la Chiesa non fosse infallibile anche in queste campagne, come potrebbe guidare con certezza, in nome di Cristo, alla salvezza? Ma perché allora lo stesso linguaggio usuale del magistero è così reticente nel chiamare "dogmi" quelle verità morali (naturali e soprannaturali) che essa stessa ammette di insegnare infallibilmente, in quanto contenute nel deposito rivelato? Probabilmente a causa della delicatezza stessa dell'insegnamento morale, che spesso comporta norme contingenti e casuistiche: probabilmente l'uso del termine dogma, in molti casi, apparirebbe troppo impegnativo, per cui il magistero preferisce rinunciarvi in ogni caso, per non comprimere la santa libertà dei figli di Dio. Ma sta allora a questi figli non apprezzare, a loro danza, di questa delicatezza della Chiesa, che usa questo linguaggio quindi - a mie avvise - non per motivi dogmatici, ma per ragioni pastorali, per non vincolare al di là del necessario la coscienza di fedeli. Ma sta a loro, però - ripete - saper scegliere la gravità di certe norme proposte dalla Chiesa, al di là delle espressioni apparentemente miti e possibiliste. Quando il magistero invece la "rivelazione" - e queste le fa spesse - non è forse per riferirsi a norme di fede, assolutamente vincolanti? E c'è qui molta differenza dalle caratteristiche proprie del dogma, intese almeno in senso lato?

(1) Il dogma è una verità di fede formulata infallibilmente e da finalmente dal magistero della Chiesa come interpretazione o esplicitazione autentica e ufficiale della divina rivelazione conferita nella Scrittura o nella Tradizione.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

11. Per quanto invece riguarda il modo soggettivo di accostarmi al dato rivelato ed al metodo col quale cerchiamo di interpretarla e riconoscere conclusioni ed explicitazioni, possiamo distinguere tre livelli di sapere teologico: 1. la teologia biblica (= esegesi biblica); 2. la teologia dogmatica o sistematica; 3. la teologia spirituale o mistica.

12. La teologia biblica, mediante l'esegesi, esclude i grandi temi teologici offerti dal testo biblico, temi che spetterà al sistema e al dogma coordinare secondo opportuni messi razionali (cf l'elaborazione della Summa Theologica da parte di S.Tommaso), anziché explicitare e sviluppare secondo corretti metodi ermeneutici. Ma anche l'esegeta e il teologo biblico, per poter cogliere la profondità e l'elevatezza dei contenuti della Scrittura, deve valersi, oltre che delle cosiddette "scienze bibliche", anche di un sapiente discernimento offerto da una sana filosofia ermeneutica (cf il documento della Pontificia Commissione Biblica "interpretazione della Bibbia nella Chiesa", Libreria Editrice Vaticana, 1993). Inoltre i teologi biblici, in quanto credenti, devono tener conto dei passi biblici già interpretati dal Magistero e dalla Tradizione, svolgendo il loro lavoro interpretativo in quegli ambiti della Scrittura, e non mai più, che esigono effettivamente chiarimenti ed explicitazioni e revisioni di interpretazioni errate (cf per es. la concessione biblica della donna).

13. Il teologo sistematico deve valersi, come si è detto, dei risultati di una buona esegesi, utilizzando anche lui una buona filosofia, ed in particolare una buona metafisica, anch'egli nella fedeltà al Magistero della Chiesa, ma utilizzando in più, rispetto all'esegeta, altre sorgenti o "luoghi" del sapere teologico, già a suo tempo elencati nel '500 dal teologo domenicano Melchior Canis: oltre ai suddetti: 1. Il "sentire" della Chiesa (senso: Ecclesiase); 2. I decreti dei Concilii; 3. la dottrina dei santi; 4. la dottrina dei teologi; 5. l'insegnamento dei SS. Padri; 6. gli insegnamenti della storia (Melchior Canis Opera, a cura di G. Serry, edita a Bassano-Venezia, 1776). Il P. Oengar aggiunge la liturgia e la prassi della Chiesa (cf La foi et la théologie, Ed. Desclée & C°, Tournai, 1962). Per quanto riguarda i doveri del teologo oggi, soprattutto come membro della Chiesa, cf l'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede "Vecanismo ecclesiastico del teologo" del 24.V.1990.

14. Teologia biblica e teologia dogmatica possono essere considerate come "scienze", intendendo per "scienza" un sapere dimostrativo e deduttiva fondato su principi certi (cf G. Barsaghi, "La teologia come scienza", in "L'essere la ragione la persuasione", Ed. ESD, Bologna 1994, pp. 60-92; M.-D. Chemin, "La théologie comme science au XVIIIe siècle", Ed. Vrin, Paris 1957). Nel caso della scienza teologica cristiana, i principi dai quali parte la deduzione razionale sono principi di fede, per cui la conclusione, per quanto razionalmente rigorosa, lascia sussistere un elemento di imevidenza, legato appunto al dato di fede dal quale si è partiti. La teologia, nel suo aspetto scientifico, ha comunque il pregio di irrobustire la convinzione di fede mediante gli argomenti di convenienza appartenuti alla ragione, di explicitare sempre più il dato rivelato e di difenderne la validità mostrando l'insussistenza di argumentazioni che eventualmente fessero per tate contro la verità di fede e contro il dogma.

(*) Per es. il primo atto di Pietro (MT 16,18) o l'istituzione del sacerdozio eucaristico e quello del Battesimo o del Matrimonio.

(**) Gesù è persona divina; in sé la persona ha una sola sostanza. Dunque Gesù ha una sola sostanza (divina)

5 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

15. Ma la teologia biblica e quella sistemistica (che insieme, in senso late, possono dirsi teologia dogmatica), non rappresentano solamente una statura scientifica: esse possono dirsi anche "sapienza", e ciò insieme con la teologia spirituale e mistica (cf C.Journet, Introduzione alla teologia, Ed.Paelinck 1956; S.Tenma, Sum.Theol., I, q.1, a.6). Queste forme di teologia sono supremamente sapienze, se per "sapienza" intendiamo la conoscenza certa della causa prima: esse infatti garantiscono le forme più alte del sapere teologico - grazie all'apperto della rivelazione cristiana - del quale l'uomo sia capace; ed è nota dalla teologia naturale che Dio è la causa Prima per eccellenza.

16. Teologia dogmatica e teologia mistica costituiscono due forme di stile di conoscenza teologica: la prima, come spiega l'Aquinate (l.c.), procede mediante il semplice uso di argomentazioni razionali; la seconda, invece, procede mediante un'inspirazione del dono dello Spirito Santo, in special modo del dono della sapienza. Per quanto riguarda la natura della sapienza mistica, cf J.Maritain, Les degrés du savoir, IIe partie, Ed.Desclée de Brouwer, Bruges 1959; C.Journet, Conoscenza ed incognizione di Dio, Ed.Massimi, Milano 1981).

17. Anche la teologia mistica si avvale dell'apperto dell'indagine razionale, che può essere o l'esegesi o la teologia dettoriale; ma in essa, come ha detto, il sapere non è frutto di un precedimento normalmente razionale, ma di una speciale "affinità" (connaturalitas), come dice Tenma, col dote rivelata, causata dalla carità inspirata dallo Spirito Santo. Così, mentre la teologia dogmatica (biblica e dettoriale) richiede, nel teologo, la fede, ma non necessariamente la carità; nel caso della teologia mistica, è indispensabile la presenza della carità, che concorre ad illuminare l'intelletto. Per queste tale forma di teologia, che è la più alta, è detta "scienza dei santi": essa comporta, come dice Tenma, una specie di "esperienza guantica" del dato di fede. Non richiede necessariamente particolari dati intellettuali e titoli di studio, ma richiede invece un'intensa vita cristiana ed una forte decibilità alla luce dello Spirito.

18. Mentre la teologia biblica e quella dogmatica - come è ovvio - appartengono sole al cristianesimo, la teologia mistica si rincontra anche in altre religioni, perché non richiede necessariamente la conoscenza di contenuti soprannaturali; è sempre necessario invece un alto grado di ascesi e di virtù morale e si può sempre comunque supporre un intervento (eventualmente inconscio) della grazia dello Spirito (cf L.Gardet, Esperienze mistiche in paesi non cristiani, Ed.Paelinck 1960; L.Gardet-O.Lacombe, L'esperienza del sé: studio di mistici comparata, Ed.Massimi, Milano 1988; J.Maritain, L'esperienza mistica naturale e il vuoto, in Quattro saggi sulle spiriti umani nella condizione d'incarnazione, Ed.Mercelliana, Brescia 1978; O.Rizzardi, Islam - Spiritualità e mistica, Nardini Editore, 1994; G.Shalem, Le grandi correnti della mistica ebraica, Ed.Bonaldi, Torino 1993; Le origini della Kabbala, Ed.Dehomiane 1980; AA.VV., Mistica ebraica, cura di G.Busi ed E.Leewenthal, Ed.Ubaldisi, Roma 1995; Nguksa Chögyam, Tecniche di meditazione tibetana, Ed.Ubaldisi, Roma 1989).

19. La teologia mistica è detta anche "apofatica", dal gr. "Apofasis", che vuol dire "negazione"; e perciò è detta anche "negativa", in opposizio-

(*) Il silenzio della paura.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

ne alla teologia dogmatica, detta "catafatica" (dal gr. kathesis-affermazione), e quindi "affermativa". Nella prima forma di teologia il "negare" si riferisce alle qualità del mondo creato in quanto create: esse vengono "negate", per affermare, indirettamente, la trascendenza della realtà divina, circa la quale si tace: ecco perché è detta anche "mistica", perché il termine viene dal greco "myo", che significa "tacere". Questa forma di teologia, pertanto, ha particolarmente vivo il senso dell'incomprensibilità divina (che vedremo più avanti), e quindi dell'ineffabilità del mistero divino (vedremo anche questo).

20. La teologia dogmatica, invece, punta sul fatto che Dio è conoscibile dalla ragione ed ancor più per il tramite della divina rivelazione, anche se essa pure naturalmente riconosce l'infinita trascendenza dell'essere divino. Per concepire la realtà divina e quindi poter parlare positivamente di Dio, la teologia catafatica e "positiva" si avvale di alcuni principi ermeneutici ed esplicativi - che torneremo a vedere -, come il principio della "partecipazione", dell'"analogia", della causalità e della sovraesistenza (dell'essere divino rispetto all'essere creato). Tutti questi principi sono ampiamente illustrati e svolti dalla tradizione teologica tomistica.

21. Paradossalmente la teologia mistica, se da una parte mettono in evidenza la trascendenza divina, fino a giungere al silenzio, dall'altra insistono molto sulla presenza e l'"immanenza" di Dio nell'anima del teologo, al quale pare addirittura d'averne un contatto diretto e un'esperienza della realtà divina. Per questo i riscatti del misticismo sono, per quanto riguarda il primo aspetto, l'irrazionalità e l'agnosticismo; e per quanto riguarda il secondo, il panteismo e l'exteologismo. Ma anche la teologia dogmatica, se manca di metode rigorose e se nel teologo mancano le deute condizioni morali (pietà religiosa, umiltà, purezza di vita, preghiera, rettitudine di coscienza, fede, discernimento, obbedienza alla Chiesa, rigore di metode, diligenza nello studio, attitudine speculativa, ordine nel pensare, capacità di sintesi e di analisi), può correre seri pericoli di cadere nell'astrattezza, nel razionalismo, nel "cesalismo", nelle nottigliezze excessive, nelle ricerche inutili, nelle vane curiosità, nell'individualismo, nel secularismo, nello spirito contestatore, e in un vago desiderio di originalità dettato dall'ambizione e dalle spire di competizione. Teologia mistica e teologia dogmatica hanno buone possibilità di evitare i rispettivi rischi autantadesi e complacenti a vicenda. E' importante che esegeti e teologi abbiano rispetto per la vera mistica; ed è importante che le persone spirituali e portate alla mistica non disprezzino la scienza teologica. Spesso accade che gli uni vedano i difetti degli altri, ma non vedono i propri: ciò mi volge a danno non solo dei diretti interessati, ma delle forme di sapere che professano e della pace stessa all'interno della Chiesa nonché del vero progresso del sapere.

La teologia mistica si distingue dalla Teologia spirituale. Mentre la prima è espressione della propria esperienza mistica e può avere diverse forme letterarie (autobiografica, trattato, poesia, narrazione, visione, raccolta di massime, paratesi), la teologia spirituale è la finalizzazione scolastico-sistematica del percorso morale che conduce alla esp. mist. (asc. e mist.) - vita sec. & Sp. - id è il contenuto della Teol. mor. (Virtus)

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

- 7 -

2. Il problema della conoscenza di Dio in teologia dogmatica

22. La questione principale nel trattato "De Deo uno" della teologia dogmatica non è tanto il problema dell'esistenza di Dio, quanto piuttosto quelle degli attributi divini, sia relativi alla stessa natura divina (attributi "assoluti"), sia in rapporto all'aspetto di Dio "ad extra", cioè nei confronti del creato (attributi "relativi"). Infatti, come notano gli esegeti, è vero che l'esistenza di Dio è un dato contenuto nella rivelazione biblica, ma l'autore sacro non si preoccupa se non in modo estremamente sebrio di dimostrare l'esistenza di Dio (cf A. Romeo, Dio nella Bibbia (Vecchio Testamento), in Dio nella ricerca umana, a cura di Giuseppe Ricciotti, Ed. Celetti, Roma 1950, cap. V). Inoltre, nell'ordine degli studi ecclesiastici, normalmente il corso di teologia dogmatica è preceduto, in filosofia, dalla teologia naturale, nella quale si tratta ampiamente delle prove dell'esistenza di Dio. Viceversa, la rivelazione biblica ha una dottrina molto ricca su quelli che sono gli attributi della divinità, alcuni dei quali, per quanto per sé raggiungibili dall'indagine metafisica, sono tuttavia di difficilissime accesso senza la rivelazione (si pensi per es. al potere creatore, al rapporto giustizia-misericordia e al problema della predestinazione). Da qui la sapienza del piano divino che, con la Sacra Scrittura, getta una luce in sostituibile sul mistero del vero Dio aiutandoci ad evitare - direbbe Dante - gli "dai falsi e bugiardi" ed ogni forma di idolatria e falsetta su Dio. Per questo, senza rinunciare ad una sobria dottrina circa le prove dell'esistenza di Dio, ci fermeremo molto di più ad esaminare i vari attributi, sforzandoci, secondo il compito della teologia sistematica, di porre dei nessi logici, si spera nel modo meno gratuito possibile.

23. Ma prima di passare all'esame degli attributi divini, la grossa questione che dovremo risolvere è quella stessa della legittimità di una elezione di attributi divini, come se la realtà divina fosse composta, come quelle creature, di una molteplicità di aspetti realmente distinti fra loro. In realtà vedremo che non è così, e la Scrittura stessa ci presenta una nozione di Dio per la quale egli è visto come assolutamente semplice - è il concetto stesso, fondamentale, dell'unità ed unità divina, continuamente ribadite da tutta la Sacra Scrittura, e che è restata sempre anche uno dei cardini dell'ebraismo postbiblico, fino ai nostri giorni. Se Dio dunque è assolutamente uno, è assolutamente semplice, e quindi indivisibile, non multiplicabile, senza distinzioni e differenziazioni interne, come possiamo attribuirgli differenti qualità? Non verranno esse a spezzare questa perfetta unità? Non verranno ad introdurre una molteplicità in Dio, col rischio di cadere nel peliteismo? Una delle classiche ragioni del misticismo, cioè del "tacere" su Dio, in tutte le grandi religioni, da quella cristiana (il "Nulla" dei mistici tedeschi e della Kabbala) a quella ebraica (l'Em-Sef), al Brahman "Nirguna", cioè "senza attributi" dell'induismo, al Nirvana dei Buddisti, all'apefattismo islamico, non è forse quella di evitare il rischio di contaminare.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

nare la purezza dell'unità e della semplicità di Dio, disintegrande la divinità in una molteplicità di déi che non sarebbero che degli idoli?

24. Una delle meraviglie della Sacra Scrittura, rispetto ad altri documenti teologici di altre religioni, che oscillano fra il politeismo e l'agnosticismo pantheista, è la chiarezza con la quale si sottolinea da una parte l'unità e la trascendenza di Dio, ma dall'altra si parla con disinvoltura per non dire con oscuranza, senza temere immagini sorprendentemente antropomorfe e cosmologiche, di una grande pluralità di attributi divini. Ma ad uno sguardo attento, ci accorgiamo che in queste cose rigagliose parlare di Dio esiste una rigorezza disciplina del linguaggio e della concezione: non si può attribuire a Dio tutte quelle che viene in mente e idolatria. È interessante notare, invece, come in religioni che non si rifanno alla Bibbia e per le quali che si lasciano influenzare da altre dottrine (come la stessa Kabbala), all'apefaticismo spinto ed irrazionale si accompagni spesso un parlare di Dio discordante e la mancanza di una disciplina e di giusti limiti nel parlare di Lui.

25. Da dove nasce, nella Scrittura, questa ricchezza e ad un tempo questa rigorezza delimitazione delle attribuzioni divine, per la quale è possibile segnare dei netti confini fra un concetto falso ed uno vero della divinità? Sorge, secondo me, precisamente dal rigore monoteistico, dalle esigenze precise del monoteismo e quindi della semplicità divina, che pertanto giustamente Tommaso ha posto alla testa della sua stupenda deduzione degli attributi divini. È quindi la nozione della semplicità divina il "filo conduttore" - è cioè il principio monoteistico, come cercherò di dimostrare - quel mezzo che ci impedirà di andare fuori strada e di parlare di Dio sempre nel senso giusto, pur aggiungendo, sul suo conto, attributi ad attributi.

3. Unità di essenza e pluralità di attributi

26. Dal principio monoteistico è possibile dedurre, secondo il metodo teologico, una serie di attributi divini, distinguendo, in base alla divina rivelazione, ciò che a Dio può convenire e ciò che non può convenirgli. Ciò vuol dire che nel cristianesimo l'elemento apofatico e mistico non relativa il valore e l'oggettività dei concetti teologici, non consente ad ogni teologo di esprimersi su Dio a sua totale arbitrio. Esiste, certamente, nel cristianesimo un'ampia libertà di esprimere vedute personali su Dio; ma questa libertà, per essere autentica e non mistificante, può esercitarsi solo all'interno di una spazio ben definito, che è data da quanto la Scrittura stessa, nell'interpretazione dogmatica della Chiesa, asserisce su Dio, sulla sua esistenza, natura, proprietà, attributi ed azioni.

27. Prima di mettere come si può eseguire questa deduzione degli attributi dal principio monoteistico, che collegheremo strettamente a quello della semplicità divina, sarà utile vedere due questioni, che per la verità ricevono già una trattazione in teologia naturale, ma che è bene riprendere in dogmatica, perché la presenza della verità di fede aggiunge, alla veduta puramente razionale della teodicea, un aspetto nuovo ed importante.

Nel nome
di Dio.
Nome di Dio
in Vars.
che cosa
è Dio?
Pio ha
una na-
turabili
distinta
e carat-
terata
ben più
infinita

16.X.03

9

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

- 9 -

26. La prima questione è quella di chiarire, come già si è accennato, come sia possibile operare col nostro pensiero, in Dio, delle distinzioni, senza per questo spezzare l'unità semplicissima dell'essenza divina. La seconda invece dovrà trattare del problema della conseguenzializzazione in teologia dogmatica: vedremo come anche qui si usano gli stessi principi della teologia naturale: principio di causalità, di similitudine, di negazione, di partecipazione e di analogia; dovremo tuttavia fermarci in modo particolare su quest'ultima, perché anch'esse, in dogmatica, riceve una nuova forma, costituendo quella che il Concilio chiama l'"analogia della fede" e Maritain la "sovra-analogia della fede" (cf Les degrés du savoir, op.cit., pp. 478-484).

29. S.Tommaso tratta la prima questione nella Semina Teologica, I, q.13, n.4 e nel Commento alle Sentenze, I.I, D.II, q.1, a.3 (cf anche, fra gli autori tomisti, il commento del Gaetano al citato articolo della Semina; V. Cen-tensen, Theologia mentis et cordis, Augustae Taurinorum 1769, vol.I, I.I, diss. II, cap. II, speculatio II, pp. 70-72; C.R. Billuart, Cursus theologie, Lyon-Paris 1857, vol.I, diss. II, artt. II e III, pp. 50-63; G. Ferrone, Prælectio[n]es theologie, Genova-Milano 1857, vol.II, part. II, cap. I, proposit. IV e V, pp. 447-453; J.-H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1966, pp. 136-142).

30. Questa questione è stata oggi trattata anche dal teologo protestante Wolhart Pannenberg nella sua Teologia sistematica, vol.I, Ed. Queriniana 1990, pp. 406-446. Egli presenta due soluzioni che attribuisce alla "tradizione": quella seconda cui vi sarebbe in Dio una vera molteplicità, ed un'altra seconda la quale le distinzioni che poniamo in Dio sono puramente di ragione. La prima lo si potrebbe collegare con la scuola di Gregorio Palamas; la seconda, con la tradizione oekhamistica. Pannenberg ha indubbiamente ragione nel qualificare entrambe inadeguate, e pertanto cerca di proporne una sua, che si riferisce alla posizione di Hermann Cremer, il quale trattò a suo tempo la questione nel suo libro Die Christliche Lehre von den Sienenschaften Gettes, Oftersöch 1897.

31. Pannenberg parte dall'accettazione della risoluzione hegeliana della sostanza nella relazione e nell'anima, negando quindi la validità della distinzione fra essenza divina (attributi assoluti) ed operazioni divine (attributi relativi), benché tra unità e trinità di Dio, e propone una formulazione degli attributi divini che prescinde da una teologia naturale (secondo la tradizione protestante), in quanto essa intende formulare gli attributi assoluti (cioè quelli della natura divina), e che invece definisce l'essere divino "mediante il suo agire", cioè partendo dai dati della rivelazione relativa non solo alla natura divina, ma anche all'opera della salvezza. Nasce da questa concezione degli attributi divini la tradizionale negazione della libertà dell'opera divina della salvezza, caratteristica del pensiero luterano-hegeliano; ed è curioso come Pannenberg stesso riferisca che Barth ha appunto accusato tale concezione di non tener conto della libertà divina; ma Pannenberg, pur prendendo atto di questa critica di Barth, non ne tiene conto, pertanto avanti la sua propria tesi, riyresa da Cremer.

10

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

- 10 -

32. Pannenberg cita di sfuggita la religione temista, ma nostra di non saperne apprezzare il valore, perché la ricorduce alla tesi della pura distinzione di ragione. Ora invece è vero che per Tommaso (e la scuola temista che ho citato) le distinzioni che operiamo in Dio, salvo quelle relative alle relazioni trinitarie, sono distinzioni di ragione: ma esse hanno un fondamento nella realità divina: ed è questo che sfugge a Pannenberg, giustamente preoccupato del fatto che pure di distinzioni di ragione si riservano ad essere delle mera "proiezioni" della nostra mente e della nostra fantasia", alle quali, in Dio, non corrisponda nulla: il che può portare evidentemente all'ateismo.

33. Come spiegano i temisti, al seguito dell'Aquinate, in Dio sono uite nell'assoluta semplicità divina tutte quelle perfezioni che noi concepiscono considerando le perfezioni delle creature. Questa molteplicità che noi concepiamo è così dovuta alla stessa molteplicità delle creature ed alle stesse funzionamenti, limitate, del nostro intelletto, il quale non può non pensare la realtà, e quindi anche Dio, se non moltiplicando i propri concetti. Certamente, per essere pensato adeguatamente, Dio dovrebbe essere pensato con un unico concetto, data la semplicità divina: ma questo concetto, data l'infinità dell'essenza divina, non potrebbe essere che a sua volta divino, ed anni Dio stesse: e questo è appunto il Verbo divino.

34. E' cosa normale - spiegano i temisti - che si trovi sovraesigenza in unità nella causa, ciò che si multiplica e si diversifica negli effetti: ora appunto Dio è la causa prima di tutte le cose e di tutte le perfezioni: per questa loro unificarsi nella causa prima, i temisti dicono che queste perfezioni, in Dio, non sono realmente, ma virtualmente distinte: essendo la potenza e la "virtù" divina le precon tiene in qualche modo in Sè, come la causa, nella sua potenza causale, precontiene implicitamente gli effetti che produce e che può produrre.

35. Con tutte ciò, come spiega l'Aquinate stesso nella Somma (art. cit.), le perfezioni o "nomi" che noi, sulla base della rivelazione, attribuiamo a Dio, non sono affatto sinonimi: la nozione della sapienza è ben distintata da quella della bontà; la nozione della misericordia è distinta da quella della giustizia: eppure l'intellegibilità di ciascuna di queste nozioni, in Dio, è un'unica intelligibilità: quella della stessa essenza divina. Per cui noi possiamo dire che Dio è realmente sapiente, è realmente buone, è realmente misericordioso e realmente giusto; e questo non solo perché egli è causa di ciò che in questo mondo è sapiente, è buone, è misericordioso ed è giusto; e tanto meno, pertanto, si tratta di mera proiezioni, come se questi concetti, passando dalle creature a Dio, fossero totalmente equivoci; al contrario, come vedremo meglio più avanti, si tratta, in questi casi, di concetti che possono e devono essere attribuiti analiticamente a Dio ed alle creature.

36. Comprendiamo anche noi che la sapienza e la bontà, o l'essere e l'agire, o la persona e l'essenza, in Dio, non sono realmente la stessa cosa, cioè sono Dio; e tuttavia la nostra mente limitata, che coglie la sue conoscenze dalla molteplicità delle creature, non può non concepire come

11 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

- 11 -

distinte fra loro tutte quelle nozioni. E il fatto che esse abbiano, come s'è detto, per i teologi, un fondamento reale in Dio, garantisce la se luzione teologica del "come se", dal rischio, cioè, del "proiezionismo teologico", che suppone una irragionevole distinzione, in Dio, fra "soggetto" ed "attributi", come avviene nelle cose di quaggiù. Se infatti razionalmente (ma "cum fundamento in re") noi dovessimo distinguere, in Dio, essenza da attributi e da operazioni e da relazioni (trinitarie), nella realtà, in Dio, fra questi valori, si dà una reale identificazione: Dio è sapienza, Dio è amore, Dio è misericordia, Dio è la SS. Trinità.

37. Pannenberg teme che la critica di Feuerbach all'esistenza di Dio possa trovare un appiglio nella teologia tradizionale della distinzione in Dio fra essenza-soggetto ed attributi e nella comune distinzione fra unità divina e molteplicità degli attributi (distinguibili solo razionalmente fra loro e dall'essenza divina). Si sa infatti come Feuerbach non neghi gli attributi divini come tali, ma ne nega semplicemente il soggetto, cioè Dio, affermando che il vero soggetto di tali attributi è l'uomo: le "distinzioni di ragione" sarebbero, secondo Feuerbach, la spia che sotto quelle distinzioni non c'è "Dio": sotto quelle distinzioni, che Feuerbach intende come semplici "preziosi" della fantasia e meglio dell'"alienazione umana", non ci sarebbe assolutamente nulla, mentre dovrebbe esserci, come vero soggetto, l'uomo, e solo così egli sarebbe "liberato" dalla sua "alienazione".

38. Io mi domando invece se non è proprio Pannenberg, col suo tentativo di ridurre fenomenologicamente l'essere al suo apparire e alla sua relazione col soggetto conoscente e ricevente, a mettere in crisi l'essenza di una realtà extramentale, indipendente dal nostro pensiero e dal fatto che si relazioni con noi, e quindi a mettere in crisi l'esistenza di Dio in se stessa, nella sua totale indipendenza dal creato. Un Dio che per essere se stesso deve relazionarsi a noi, non è alla fin fine una nuova maniera di costruire delle "preziosi" fittizie, dietro le quali non c'è nulla? Un Dio che per essere se stesso abbia bisogno dell'uomo, come può essere un Dio assoluto ed infinito? E dove va a finire la libertà del suo creare, del suo agire, del suo amare, del suo essere misericordia? Un donare al quale si è costretti dalla necessità della propria essenza, che donare è? Dove va a finire la gratuità?

4. La tradizione ortodossa

39. Nel XIV sec. è sorta una serie di conflitti fra la tradizione latine-cattolica e quella orientale-ortodossa circa il problema del rapporto fra l'essenza divina ed i susì attributi. Mentre la Chiesa cattolica, con Papa Benedetto XII, definì dogmaticamente nel 1336 (B100-1001) che l'essenza divina è per noi conoscibile, tanto che la sua intuizione "immediata" costituirà in paradiso la nostra felicità, i Comeili dell'Ortodossia canonicarono, al contrario, la tesi dei teologi - che peraltro intendeva rifarsi ai Padri Greci - rappresentata in modo speciale da Gregorio Palamas, secondo i quali è per noi impossibile giungere, dalla considerazione degli attributi a quella dell'essenza (come sostengono i cattolici),

la natura
umana po-
sic de al-
buti DIVER
si della
natura
divina

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

perché l'essenza è nota solo a Dio, mentre nei esseri umani (ed anche gli angeli) dobbiamo fermarci alla considerazione degli attributi - detti con termine più tecnico "energie" (enérgeiai).

40. In ciò la Chiesa orientale ortodossa ha una posizione simile a quella della Kabbala (cf Scholem, op.cit.), che distingue, in Dio, la sua intima essenza - Dio come "Em-Sof" - dai suoi attributi o "emanazioni" (at-tulūt) essenziali (sefirah) ed operativi (mīddah): l'usso di Dio può contemplare solo gli attributi, ma l'Em-Sof resta del tutto inaccessibile. Quanto alla tradizione islamica, essa distingue in Dio un'essenza nasosta da una manifesta per mezzo dei suoi veleri (il Cerano); ma sembra che il premio del paradiso comporti la visione di questa essenza (Mairrett, 1977). Quanto all'induismo, esso pure distingue un Dio sovraccettuale ed ineffabile (Brahma) "senza attributi" (nirguna) da un Dio conceputabile ed esprimibile - il "Signore" (Ishvara) - "con attributi" (sagu-ma); ma per l'induista il saggio, tramite un'opportuna disciplina (lo yoga), può giungere fin dalla vita presente, ed anche stabilmente, alla contemplazione (samadhi) dell'Ineffabile: si ha allora il "liberato-vivente" (jivan-mukti).

41. La posizione della Chiesa ortodossa circa la distinzione fra essenza ed energie intende rifarsi all'insegnamento dei Padri greci. Cittimo qualcuna delle loro affermazioni. S. Basilio: "Pur affermando che conosciamo Dio nelle sue energie, non promettiamo affatto che l'avvicinare la sua essenza rimane inaccessibile" (Epist. 234 Ad Amphilechium, PG 32, col. 869A-B). S. Gregorio Nisseno: "E' vero sia che il cuore puro vede Dio, sia che nessuno ha mai visto Dio. Difatti, ciò che è invisibile per natura divina visibile per mezzo delle sue energie, apparendo in una certa pressimilitudine della sua natura" (De beatitudinibus, VI, PG 44, col. 1269). S. Giovanni Crisostomo dice che tutto ciò che possiamo vedere di Dio "appartiene alla sua condescendenza (synkathesis) e non alla visione della sua pura essenza" (Comm. a Giovanni XV, 1, PG 59, col. 98). Per lo Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, come riferisce V. Lessky (La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Ed. Il Mulino, Bologna 1967, pp. 355-356), "Dio si fa conoscere per mezzo delle distinzioni (diskriseis) al di fuori della sua natura - della sua 'sede segreta avvolta nella tenebra e nell'ignoranza' - procedendo fuori di sé nelle precessioni (podei) e virtù (dynameis), che costituiscono le sue manifestazioni (akfanesis), alle quali partecipano gli esseri creati". S. Massimo il Confessore: "Sulla soglia della conoscenza di Dio non cercare di conoscere la sua essenza; lo spirito umano non potrebbe giungervi; nessuno la conosce se non Dio. Ma considera profondamente, per quanto puoi, i suoi attributi. ... Poiché merita tra noi il nome di teologo colui che cerca di respirare, per quanto poco sia, la verità di questi attributi" (Centuries sur la charité, IV, trad. Sources chrétiennes, 7, p. 153).

42. Queste dottrine dei Padri sono riassunte ed interpretate da Gregorio Palamas, il massimo esponente classico della teologia ortodossa-bizantina, in questi termini: "La natura divina dev'essere detta al tempo stesso imparticipabile e, in un certo senso, partecipabile; noi perveniamo

la partecipazione riguarda la grazia (vita), non la conoscenza (luce).

Anche noi cattolici diciamo di partecipare, non di possedere.

L'essenza divina. Il Platone ci sa dire è un partecipare.

Giovanni: la luce della vita. Gv 3,12 ha vita è luce Gv 1,4

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

"Anche noi cattolici diciamo che per noi, in Dio, c'è un aspetto
comprendibile e un aspetto che supera la nostra comprensione.
- 13 - "Comprendiamo finitamente"
"tak sed non t'älitee"

no alla partecipazione della natura di Dio, e tuttavia essa rimane talmente inaccessibile. Dobbiamo affermare le due cose ad un tempo e conservare la loro antinomia come criterio della pietà" (Theophanes, PG 150, col. 932D). "L'illuminazione e la grazia divina deificante non è l'essenza, ma l'energia di Dio" (Capita physica, theologica, etc., 68-69, PG 150, col. 1169). Cesi, "pur dicendo che la natura divina è partecipabile non in sé ma nelle sue energie, rimaniamo nei limiti della pietà" (ibid., col. 937D).

43. Il citato libro di Lossky riporta altre espressioni dei Padri, che egli presenta come equivalenti a quella di "enérgeiai", che peraltro può essere tradotta anche con "operazioni" o "attività". E tali espressioni sono le seguenti: "grazia" (pp. 64, 79, 80 e 388); "gloria" (p. 328, 351); "potenza" (dynamēis) (pp. 348, 356, 357), "manifestazioni" (p. 356); "attributi" (pp. 362, 363, 370, 371); "volte" (p. 369). Su questo argomento, cf. anche il libro di P. Evdokimov, La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale, Ed. Paoline 1983, specialmente le pp. 50, 53, 65, 76 e 103.

44. Dalla presentazione apprezzata che Lossky fa della questione, e dalla documentazione patristica che egli riporta, si ha l'impressione che i Padri intendano riferirsi, più che al problema della visione beatifica (anche per la Chiesa cattolica l'essenza divina quaggiù è invisibile), al problema della grazia, messi inoltre dalla preoccupazione di sottolineare il fatto che l'essenza divina è incomprensibile — cosa che del resto dicono anche i tomisti e lo stesso Magistero della Chiesa nel Concilio Vaticano I (cf. D3001). Indubbiamente appare chiara la distinzione fra "essenza" ed "energie" e si nega la possibilità di vedere l'essenza. Ma dai documenti riportati dal Lossky non risulta che i Padri intendano parlare di una distinzione reale, come il Lossky interpreta. Si direbbe che tale distinzione si trovi più nei teologi orientali-bizantini che non nei Padri: essi non paiono precisare di che distinzione si tratti, per cui sembrano lasciar aperta la porta alla distinzione "virtuale" o di "ragione" fatta dai tomisti. Resta il problema della visione dell'essenza. Su questo punto indubbiamente vi è un formale contrasto col Magistero della Chiesa cattolica, la quale tradizionalmente punta sul passo givanniano del vedere, in cielo, Dio "com'è": e che significa vedere una cosa "com'è" se non vederne l'essenza? A meno che, nel caso di Dio, non intendiamo già in partenza intendere per "essenza" l'infinità di Dio. Allora è chiaro che se intendiamo questo, anche in paradiso è impossibile vedere l'"essenza", essendo Dio tanto quanto è visibile. Ma questo lo dice anche l'Aquinate, come vedremo.

45. Nell'insieme la posizione di Tommaso è quella stessa della Chiesa cattolica, su questa questione sembra più articolata e più comprensiva di tutti i dati biblici, e più capace di risolvere le apparenti anomalie della rivelazione; mentre la teologia bizantina si mostra più arcaica, meno elaborata e, per espressa confessione del suo massimo esperto, il Palamas, incapace di risolvere la contraddizione, anche se appare ispirata da un profondo afflito mistico e da un senso accurato della trascendenza del mistero divino.

v) Possiamo VEDERE, non POSSEDERE l'Essenza.

Vedendo Dio, non diventiamo Dio.
Vediamo l'Essenza senza comprenderla.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

distinzione virtuale, fra la causa e l'effetto contenute nella causa
distinzione di ragione e naturale; fra due nozioni con fondamenta
- 14 - reale in quanto causa degli effetti
dai quali traiamo la distinzione.

5. L'uso dell'analogia

46. Un altro aspetto essenziale del metodo della teologia dogmatica nella conoscenza di Dio, oltre a quelle appena esaminate della "distinzione virtuale" e - per usare per intero l'espressione scolastica tradizionale - la distinctio formalis rationis ratiocinatae cum fundamento in re, è il metodo dell'analogia, ed in particolare quella che, come ho già detto, il Concilio Vaticano II chiama "analogia della fede".

47. L'uso di opportune nozioni analogiche per la conoscenza di Dio è indicato già dalla Scrittura: "Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore" (Sal 13,5). Lo strumento dell'analogia, tradizionalmente assai studiato dalla scuola tomista (cf per es. gli studi del Gaetano, del Pineda e del Ramirez e, fra i nostri contemporanei, del P. Tommaso Tyro e del P. Barsaghi), è uno strumento preziosissimo in teologia, per il quale si risolvono molte apparenti antitesi, assicurando la unità armoniosa del reale pur nel rispetto delle più profonde differenze. Quando manca l'analogia - e questo lo si constata facilmente, per es., nel la teologia protestante-idealista, il rapporto Dio-mondo oscilla fra la equivocità per cui Dio e mondo tendono ad escludersi a vicenda - ecco allora l'alternativa tra fideismo e razionalismo, oppure tendenze ad indeterminarsi e, a seconda del prevalere dell'una o dell'altra dei termini, si sviluppa l'ateismo e il panteismo. Anche fenomeni come l'ontologismo e il moderno secolarismo sono fenomeni dipendenti dalla mancanza di un saggio uso dell'analogia. Essa collega e distingue ad un tempo senza che si cada nella confusione e nella contraddizione; assicura la trascendenza di Dio senza umiliare i valori creati; garantisce una sana umanità senza che si cada nel panteismo e nella falsa mistica; garantisce, fra i vari livelli del sapere teologico, una sana collaborazione evitando certe esclusioni reciproche che sono disastrose per la vita dello spirito e per l'autenticità stessa della vita cristiana.

48. Non è qui il luogo di presentare in generale quella che è la conoscenza analogica di Dio, poiché si suppone che anche questo argomento sia stato già trattato in teologia naturale. Supponendo come già acquisita questa dottrina, mi limiterò qui a presentare come il metodo analogico deve funzionare in teologia dogmatica. A tal riguardo un'ottima trattazione dell'argomento si trova oltre che nella classica opera del Pineda, La règle de l'analogie en théologie dogmatique, anche nel libro già citato del P. Nicélas, Dien connu comme inconnu. Inoltre è importante, al riguardo, la già citata opera del Maritain, Les degrés du savoir.

49. Il Padre Nicélas pone il metodo analogico in rapporto all'uso, nel linguaggio teologico, delle cosiddette "perfezioni semplici" (cf pp. 124-129), distinte dalle "perfezioni miste": le prime sono qualità del reale che sono suscettibili di una perfezione infinita per il fatto di non essere legate ai limiti della materia - come la nozione dello spirito, della persona, della virtù, della sapienza, della bontà, della verità e valori del genere -; le seconde, invece, non sono suscettibili di un perfezionamento infinito, in quanto legate in vari modi alla materialità, come il divenire, il moto, la corporeità, gli istinti animali, la vita vegetativa, le dimensioni misurabili, le grandezze matematiche.

La nozione analogica è una nozione dal significato
moltipli, dove questa molteplicità si collega
a un significato comune ed unito, dello "stesso
analogico".

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

50. Il Padre Nicelao fa quindi notare come le suddette perfezioni semplici possano costituire, intese analogicamente, dei predicationi propri della natura divina, mentre le perfezioni miste possono essere usate soltanto per formare dei predicationi metaforici (cf pp. 152-169). Questa duplice operazione semantica si giustifica col fatto che Dio, come vedremo, è pure spirito del tutto assente da materialità (anche se è causa prima delle realtà materiali), per cui è logico che le qualità dello spirito, per quanto analogicamente, gli si possano attribuire in senso proprio, mentre le qualità dei corpi solo in senso metaforico.

51. Parlando poi nelle medesime pagine del linguaggio teologico, Nicelao fa notare la maggior importanza, come referente semantico, del linguaggio (e quindi dell'analogia) proprio nei confronti del linguaggio (e quindi dell'analogia) metaforico. Infatti, come dice la parola stessa "metafora"-trasposizione, la significazione metaforica si riferisce al fatto che una data qualità appartenente al suo soggetto proprio viene "transferita" a significare una qualità simile in un altro soggetto del tutto diverso; per cui, se non si conoscono in partenza le qualità proprie dei due soggetti, è impossibile anche la stessa trasposizione e quindi la significazione metaforica: io posso dire, per esempio, che un prato "ride" e posso capire cosa ciò significa, solo se conosco ciò che propriamente un prato è e ciò che propriamente significa ridere: solo allora posso trasferire il "ridere" dal suo soggetto proprio (l'uomo) ad una realtà come il prato, che io dico "ridere", per significare il suo rigoglio e la sua vitalità, in modo simile a quello per cui il ridere, nell'uomo, è il segno di una vita piena e rigogliosa.

52. Per questo, spiega giustamente il Nicelao, se su Dio non si possono stabilire predicationi o attributi propri, è del tutto invano che si pretenderebbe di sostituirli con predicationi metaforeiche: sono pertanto false quelle teologie che ritengono che per parlare di Dio, si debba usare soltanto o non si possa usare altro che il linguaggio metaforico. Una tendenza del genere - questa lo mette io - si trova oggi nella cosiddetta "teologia narrativa" proposta da Bruno Forte. S.Tommaso, dal canto suo, riconosce francamente l'utilità ed anzi l'inevitabilità, per certi aspetti, del linguaggio metaforico in teologia, ma ricorda che esse non ha un significato autonomo, ma che il suo modo di significare si chiarisce solo in riferimento al linguaggio proprio (cf Sum. Thol., I, q.1, a.9).

53. Il fascino del linguaggio metaforico attira anche il Pannenberg, il quale pure in teologia non riesce a concepire altro che il linguaggio metaforico, arrivando ad affermare, al seguito di Spinoza e di Fichte, che anche gli attributi spirituali, come quelli dello spirito, della personalità, dell'intelletto e della volontà in Dio non avrebbero altro che un valore metaforico. Egli respinge quindi la distinzione classica fra perfezioni pure e perfezioni miste, basata sulla distinzione fra spirito e materia, sostenendo che essa sarebbe estranea alla Bibbia, nella quale lo spirito sarebbe sempre unito al corpo (cf op.cit., pp. 416-432). Quando parleremo della spiritualità divina, cercheremo di mostrare la falsità di questo assunto del Pannenberg. La cosa curiosa è poi che questa maniera di pensare è fatta propria da teologi che dicono di an-

16 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

sumere, nell'interpretazione della Scrittura, il metodo "sterico-critico": io allora mi domando dove sta l'accusa di una "critica" che non sa cogliere il messaggio spirituale della Scrittura riducendole alla più grande categoria del positivismo materialista. Per molti oggi sembra che difendere i diritti della spiritualità significhi disprezzare la materia e cadere in non so quale "dualismo" platonico e manicheo; non è affatto necessario! Lo spiritualismo biblico non è di questo tipo, pur essendo purissimo spiritualismo; e l'interpretazione tomistica, che cercherò di illustrare, lo dimostra.

54. L'analogia della fede è caratterizzata da Maritain in questi termini: in essa - egli dice (op.cit., p.479) - "interviene una differenza capitale dalla conoscenza metafisica, poiché nella conoscenza metafisica di Dio è dal senso dell'intellegibile che la nostra intelligenza, scegliendo il valore analitetico dell'ente e degli oggetti che fanno capo all'ordine trascendentale, si eleva grazie a loro fino all'analogia di Dio. Nella conoscenza di fede, al contrario, è dal senso stesso del trans-intellegibile divino, dal senso stesso della deità che parte per risalirvi tutto il processo della conoscenza, cioè che proviene, compiuta dall'esperienza divina, la scelta, nell'universo intellegibile che cade sotto i nostri sensi, di oggetti di concezione, circa i quali Dio sa che sono segni analogici di ciò che è nascosto in Lui, e di cui si serve per parlare di sé nel nostro linguaggio".

55. I termini che Dio sceglie sono spesso, diremmo noi, delle "perfezioni miste", non sono affatto alti concetti metafisici, anche perché la mentalità semitica per mezzo della quale la Bibbia ci parla era aliena dalle sottigliezze della grande filosofia greca. Parole centrali del mistero cristiano, come le nozioni di "padre", "figlie", "redenzione", "battesimo", "pane", "vino" sono per sé cariche di contenuti terreni; appure sono state scelte da Dio per farci conoscere, e in senso proprio, il mistero della sua essenza e del suo amore per noi; per questo, come osserva il Maritain, dietro a questi umili termini si nasconde un significato analogico non metaforico ma proprio, perché Dio è veramente Padre, è veramente Figlio, è veramente cibo, è veramente bevanda, è veramente redentore e non solo per modo di dire o per una specie di "come se". Ed ambi il Maritain nel medesimo luogo fa notare che lo Psichiatra Disnigi, seguito da Tommaso, rileva che opportunamente Dio ha scelto queste umili nozioni proprie per farci meglio comprendere la trascendenza del Mistero che esse significano, mentre, se avesse puntato su alti concetti filosofici - a parte la difficoltà di intenderli da parte della gran maggioranza della gente - avrebbe potuto esserci il rischio che alcuni pensassero che quei concetti così elevati potessero esprimere adeguatamente il divino cadendo così in un fallace razionalismo.

56. La conoscenza teologica per analogia è chiamata anche, da Tommaso, "per partecipazione", e questo vale in modo speciale nella teologia dogmatica, per il fatto che essa si basa su nozioni rivelate, e questa partecipazione della quale si tratta è appunto partecipazione al sapere che Dio ha di sé stesse. Dice l'Aquinato: "Di quelle cose che sono più

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

Nelle realtà reali, che studiano l'oggetto, per cui la astrazione.
I spiriti partecipano dell'oggetto perché ci trascende

- 17 -

materiali dell'intelletto, la rappresentazione è più semplice nell'intelletto che nella realtà; per questo si dice che vengono conosciute per mezzo d'astrazione. Ma Dio e gli angeli sono più semplici del nostro intelletto, per cui la rappresentazione che si forma nel nostro intelletto, la quale vengono conosciuti, è meno semplice. Per questo non diciamo di conoscere per astrazione, ma per mezzo di un'impronta (impressione: è il fatto ^{l'intell.} ^{attrice del} ^{la cosa.} ^{attrice di} ^{la cosa}) della stessa processione conoscitiva) nella nostra intelligenza" (I Sent., D.III, q.1, a.1, 3m).

57. "Vi sono delle realtà conoscibili" - dice altrove l'Aquinate (Comm. al De Riu. Nem., c. II, lect. IV, nn. 176-177) - che stanno al di sotto del nostro intelletto, le quali hanno un essere più semplice nel nostro intelletto che in se stesse, e tali sono tutte le realtà corporali, per cui si dice che queste realtà vengono da noi conosciute per astrazione. Invece le realtà divine sono più semplici e più perfette in se stesse che nel nostro intelletto o in qualunque altra realtà a noi nota, per cui si dice che la conoscenza delle realtà divine non avviene per astrazione ma per partecipazione. E questa partecipazione è duplice: una, secondo la quale le realtà divine sono partecipate nelle stesse intellettuali, in quanto cioè il nostro intelletto partecipa della virtus intellettuale e del lumen della sapienza divina" (conoscenza di fede e teologia dogmatica); "ed un'altra, secondo la quale le realtà divine sono partecipate nelle cose che si offrono al nostro intelletto". (per i jacobiniani e la guida)

58. Con la conoscenza per partecipazione il nostro intelletto è elevato ad un livello di esistenza che lo trascende, perché la rappresentazione dell'oggetto che è in lui, appartenendo all'ordine del divino, è sollecata su di un livello superiore di realtà. Per questo l'intelletto, trovandosi al di sotto di tale realtà, non può che parteciparne senza poterla dominare o abbracciare completamente. Diversamente vanno le cose per quanto concerne la conoscenza del mondo fisico: esso è talmente povero di intelligibilità, che nel venire interiorizzato nel nostro spirito, assume un livello di esistenza - il concetto - che trascende quello che appartiene allo stesso oggetto reale: il concetto che noi ci formiamo di un cane o di un triangolo contiene in se stesso una ricchezza virtuale di contenuti determinati, cioè di singoli possibili cani o triangoli, che vanno ben al di là dei contenuti formale del singolo cane o triangolo reali dai quali è stato ricavato il concetto.

6. La negazione in teologia dogmatica

59. La cosiddetta teologia "negativa" o "apofatica" fa da elemento di congiunzione fra la teologia dogmatica e quella mistica, che si conclude nel silenzio adorante davanti all'infinita ineffabile della divinità. La teologia dogmatica, invece, non è la teologia del silenzio, ma della parola e della predicazione; essa è, secondo un'espressione derivata dal greco oggi corrente, "kerygmatica", ossia dell'"annuncio". Essa parla di Dio sia mediante affermazioni (teologia katafatica o positiva), sia mediante negazioni. La teologia dogmatica è eminentemente basata sull'espressione del-

H. Schleiermacher.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

la parola e della parola verbale e scritta, quella della divina rivelazione contenuta nella Scrittura e del dogenza della Chiesa; e tuttavia, per una sua esigenza strutturale, per la quale essa si avvicina progressivamente al mistero di Dio, essa tende a passare nella "negatività" e nel silenzio della teologia mistica e nella stessa esperienza mistica, frutto del doce della sapienza e dell'esperienza contemplativa.

60. Per questo, secondo Tommaso, la teologia negativa è superiore a quella positiva: il parlare di Dio non può nem concludersi, secondo il principio della teologia negativa, nel "negare" tutte le realtà finite, perché nessuna di esse gli conviene propriamente. Ma poichè noi non possiamo esprimerci se non in modo finito, ecco che a sua volta la negazione sfocia nel silenzio della contemplazione mistica, incapace di esprimere, per la sua divina sublimità, il contenuto della propria esperienza.

61. E' così che commentando l'effate del Liber de Causis, secondo il quale "La causa prima è al di sopra della narrazione", Tommaso osserva: "Con 'narrazione' debbiamo intendere l'affermazione, perché tutte ciò che nei affermiamo di Dio non gli conviene nel modo col quale è da noi significato. Infatti i nomi da noi imposti significano nel modo col quale noi conosciamo, mentre l'essere divino trascende questo modo" (Comm. in De Causis, Prop. VI, lect. VI, n. 161).

62. Anche le stesse perfezioni semplici e trascendentali che possiamo attribuire a Dio, per poterle predicare di Dio in senso proprio, debbano svestirlo del modo col quale noi lo concepiamo, perché si tratta di un modo finito, mentre in Dio si realizzano in maniera infinita, quindi a noi sconosciuta. Così per esempio noi sappiamo con certezza che Dio è veramente buono, perché si tratta di una perfezione assoluta; ma non possiamo positivamente sapere quanto Dio è buono e come in Lui si realizza il predicato della bontà.

63. Un altro motivo che induce la degnitatem alla negazione facendoci consci della nostra limitatezza ed ignoranza quando indaghiamo sul mistero di Dio (pur conoscendo il dato rivelato), è dato dal fatto, come spiega S. Tommaso, che parlando di Dio, sia i predicati astratti che quelli concreti rivelano tutta la loro limitatezza ed insufficienza, per cui anche in questo caso li possiamo usare solo attuando opportune negazioni. Tommaso infatti afferma, sempre riprendendo una proposizione del De Causis, che "la causa prima è più alta di ogni nome che da noi possa essere imposto, perché ogni nome del genere o significa secondo il modo di un tutto partecipante, come i nomi concreti" (il vero partecipa della verità), "oppure significa come qualcosa di diminuitum e come parte fornicata, come i nomi astratti" ("umanità" è solo parte female di Pietro e di Paolo, perché ad essa, come la concepiamo, manca la concretezza materiale di Pietro e di Paolo) "Per questo nessun nome da noi imposto è all'altezza di significare adeguatamente la divina eccellenza" (Comm. al De Causis, Prop. XXII, lect. XXII, nn. 382-383), ma, come osserva il Nicelius, siamo costretti ad oscillare dialetticamente tra l'astratto e il concreto, neppure ai difetti dell'uno con le qualità dell'altro, ma non riusciamo a trovare nessuni che sintetizzino in sé i pregi dell'uno e dell'altro. (-)

perme. astratto. perficie.
o saggetto concreto. sostanziale
sostanziale

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

64. Per questo nella vita presente, secondo l'Aquinate, pur essendo in possesso della divina rivelazione, noi si possiamo conoscere Dio, non però così da sapere positivamente "chi egli è, ma che cosa non è" (ecce la teologia negativa), e in queste noi conosciamo la sua essenza, in quanto sappiamo che essa è posta al di sopra di ogni cosa, sebbene tale conoscenza avvenga per mezzo di talune rappresentazioni" (le nozioni della teologia naturale e soprattutto i dogmi della fede) (De Ver., q.10, a.11, 4m).

65. Ma come procede il metodo negativo? Risponde Tommaso: "Di negazione in negazione, l'anima si solleva più in alto delle più eccellenti delle creature e si unisce a Dio in proporzione che essa può quaggiù, perché durante la vita presente la nostra intelligenza non arriva mai a vedere la divina essenza, ma solo a conoscere quello che non è. L'unione del nostro spirito a Dio, come è possibile quaggiù, si compie dunque quando conosciamo che Dio supera le più eccellenti creature" (Comm. al De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi, XIII, lect. III, n. 996). E per essere più precisi: "Quando procediamo verso Dio per via di rimozione" (-negazione), "innanzitutto neghiamo di Lui le realità corporali; ed in secondo luogo anche quelle intellettuali in quanto si trovano nelle creature, come la bontà e la sapienza; e resta nell'intelletto nostro solo il fatto che Egli è e niente di più; per cui si trova in una certa confusione" (data dall'indeterminanza del concetto dell'essere e dalla sconfinata ricchezza con la quale l'essere si realizza in Dio). Ma Tommaso va anche oltre: "Alla fine neghiamo di Dio anche lo stesso essere, così come esso si trova nelle creature, e allora l'intelletto rimane nella tenebra di una certa ignoranza" (of la docta ignorantia della quale parla Niccolò Cusano), "secondo la quale ignoranza, per quanto concerne lo stato di quaggiù, stiamamente ci congiungiamo a Dio, come dice Dionigi" (-lo Pseudo-Dionigi nel De Divinis Nominibus, c. VII; e questa è quella "calligine" (-riferimento scritturistico) "nella quale si dice che Dio abita" (I Sent., D.VIII, q.1, a.1, 4m)).

66. Questa ignoranza circa l'essenza divina ricorda certamente l'apertissimo dei Padri greci, che abbiamo visto in precedenza. C'è però da notare che tale ignoranza, per Tommaso e per la Chiesa cattolica, vale solo per lo stato presente; ed inoltre occorre tener presente che in fin dei conti la rivelazione divina concerne principalmente la conoscenza della essenza divina; solo che questa conoscenza, nella vita presente (cioè nel la fede) la possiamo conoscere mediante nozioni che, per quanto rivelate da Dio, possono essere usate soltanto mediante opportune negazioni che lasciano intatto il mistero e l'inaccessibilità di come esso si realizza in Dio: la nozioni di padre e di figlio, per esempio, rivelate da Cristo, ci fanno certamente conoscere chi è Dio infinitamente meglio di quanto non possa fare la semplice ragione naturale: così sappiamo con certezza che Dio è veramente (e non solo metaforicamente) Padre e Figlio: ma come è Padre e Figlio? Non certo come i padri e i figli di quaggiù....

67. Per necessità di cose il metodo negativo, già presente nella dogmatica, ma più spinto nella mistica, condurre gradatamente la parola al silenzio. Dice S. Alberto Magno: "Col metodo negativo noi ascendiamo dalle

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

cose inferiori a quelle superiori, riuscendo da Dio ogni cosa; per cui manca a mano che saliamo" (e quindi aumentiamo il togliere confessando la nostra ignoranza)" il nostro discorrere si abbrevia, perché diminuisce sempre più il sapere che possiamo avere di quelle realtà superiori; ed alla fine, quando abbiamo tolto tutto, tutto il nostro discorrere sarà ridotto al silenzio, perché ci uniamo a ciò che è ineffabile; per questo tale sapere è detto più di altri un sapere "mistico", perché termina in ciò che è occulto, del quale - avendo tolto tutto - non possiamo dir nulla in modo conveniente" (Comm. al De Mytico Theologia delle Pseudo-Bienigi, c. III, par. III). La teologia scolastica introduce alla teologia monastica. Il teologo scolastico che non accetta questa preminenza della mistica sulla dogmatica ha tutte le carte in regola perché il suo parlare sia un vaniloquio razionalistico ed una sacerteria presuntuosa. E' l'avvertimento che sempre la teologia orientale ha fatto e fa alla teologia latina; ma questa, a sua volta, in quanto cattolica, conserva pur sempre il diritto di ricordare all'oriente che la vera mistica si costruisce sulla oggettività dei concetti dogmatici e nel rispetto del Magistero della Chiesa sotto la guida del Romano Pontefice.

68. La teologia negativa è, come osserva Tommaso, paradossalmente un sapere "per mezzo dell'ignoranza": si potrebbe dire un richiamo al sacro sapere di non sapere, dove qui però l'oggetto non è in generale la realtà ma la verità su Dio: il metodo della negazione ci rende consapevoli che la più alta scienza teologica sta nella più profonda consapevolezza dei limiti della nostra intelligenza, anche illuminata dalla fede, ed anche nella stessa visione beatifica, nei confronti del mistero trascendente della divinità. Dice l'Aquinate: "Coneosciamo Dio per mezzo della nostra conoscenza, perché tutte ciò che cade sotto le prese del nostro conoscere, lo intendiamo come da Lui derivate; ed ancora conosciamo per mezzo dell'ignoranza nostra, in quanto ciò che conoscerne Dio vuol precisamente dire sapere di ignorare chi egli sia" (Comm. al De Div. Nom., c. VII, lect. IV, n. 731).

69. Si potrà così farsi parlare di un "nichilismo" cristiano? Il fatto è che alcuni mistici cristiani, come per esempio il beato Enrico Suso, non hanno avuto remore nel denominare Dio stesso col termine "Nulla", in riferimento alle estreme conseguenze del metodo della negazione. Indubbiamente occorre intendere bene questa espressione. Il mistico cristiano non intende evidentemente negare l'essere a Dio, perché allora, come osserva Maritain, l'ateo varrebbe a confondersi con la mistica di S. Paolo. Non si tratta di dire puramente e semplicemente che Dio "non è", ma che non è tutte ciò che noi possiamo concepire come essere: questo è il "Nulla divino". Così si esprime il Suso: "L'uomo che ha rinunciato a se stesso può arrivare quaggiù a comprendere di essere una sola cosa con Colui che è un niente di tutte le cose che si possono pensare e che si possono nominare. Questo "Niente", secondo il senso unanime è chiamato Dio: in se stesso Egli è l'essere più reale" (Il libro della Verità, c. V).

70. Tommaso, come ho già detto, pone al di sopra della teologia positiva-kataphatica la teologia negativo-apofatica. Ciò dovrebbe apparire chia-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

ro già da quanto detto in precedenza: ma appare più chiare dalle seguenti dichiarazioni dell'Aquinate: "Si dice che al culmine della nostra conoscenza (in fine nostrae cognitionis) noi conosciamo Dio come ignote, perché la nostra mente si trova massimamente nella conoscenza di Dio in modo perfettissime, quando viene a sapere che la essenza divina è al di sopra di tutto ciò che essa può apprendere nella vita presente; così, sebbene rimanga ignote chi Dio sia, si sa tuttavia che Egli esiste" (Comm. al De Trinitate di Beozio, q.1,a.2,1m). "Il vertice massimo (hoc est ultimum) al quale possiamo giungere nella conoscenza di Dio in questa vita, è che Dio è al di sopra di tutte ciò che da noi può essere pensato, per cui il nominare Dio negativamente (per remotionem) è nominarla in modo massimamente proprio; infatti, colore che lodano Dio col metodo della negazione (per remotionem), grazie ad una illuminazione divina, sono veracemente e soprattutto edetti in ciò da una beatissima unione con Dio" (Comm. al De Div. Nom., I, lect. III, n.83).

70. Le proposizioni affermative su Dio, per l'Aquinate, hanno indubbiamente valore (egli non considererebbe certo la posizione di chi, oggi, sostengono una vaga e indefinita "esperienza atematica" o "trascendentale" mette in crisi il valore eggettivo dei concetti di fede); tuttavia, come abbiamo già visto, perché possano riferirsi a Dio, occorre che anche in esse attuiamo una certa negazione: "Dienigi dice - afferma Tommaso (De Potentia, q.7,a.5,2m) - che le negazioni dei nomi divini hanno valore per la realtà divina, ma non per questo sostiene che le affermazioni siano false, solo che sono incongruenti (incompactas); infatti, per quanto riguarda il loro significato sostanziale, esso viene attribuito veracemente a Dio, perché in qualche modo in lui susiste; ... ma quanto al modo col quale esse significano, possono essere negate; infatti qualche volta di questi nomi significa una forma definita, per cui da questo punto di vista non può essere predicato di Dio. ... Per questo si può dire che in senso assoluto possono essere negati in riferimento a Dio, perché non Gli conveniente nel modo col quale significano: queste mode significato infatti è quello che essi possiedono in quanto sono da me concepiti (sunt in intellectu nostro); ... ma a Dio convengono in un modo più sublime, per cui l'affermazione è detta "incongruente" (incompacta), quasi a significare che essa non è ben connessa a causa della differenza del modo" (cioè tra il modo col quale il significato è da me concepito partendo dalla creatura, e il modo col quale il significato è libero, in Dio, da queste limitazioni), e quindi si realizza in modo infinito". Cf anche I Sent., D. IV, q.2, a.1,2m.

71. Questa preminenza della negazione sull'affermazione non toglie però in nulla il valore di quest'ultima, che resta sempre indispensabile come presupposto della stessa negazione: "Il contenuto della negazione - dice infatti Tommaso (De Pot., q.7,a.5) - sempre si fonda su una qualche affermazione: cosa che appare evidente dal fatto che ogni proposizione negativa si prova per mezzo di un'affermativa; per cui, se l'intelletto umano non conoscesse nulla di Dio in modo affermativo, nulla di Dio potrebbe essere negato. Nulla infatti potrebbe conoscere, se nulla di quanto dice si verificasse in modo affermativo": il metodo della negazione, in te-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

- 22 -

logia, censita nel fatto di togliere qualcosa ad un predicato precedentemente affermato; per quanto radicale e totale sia tale negazione, essa è tale solo in riferimento all'ordine del creare, non in senso assoluto; altrimenti, come già abbiamo visto, non avremmo la teologia negativa e il misticismo, ma avremmo il nichilismo nietzschiano e l'ateismo. Lo stesso Jean-Luc Marion, che ha recentemente scritto un libro dal titolo provocatorio - Dio senza essere, Ed. Jaka Book 1987 - riconosce, seguendo lo stesso S.Tommaso e lo Pseudo-Bienangi, e tentando in modo discutibile di recuperare l'"essere" heideggeriano - che non si tratta di negare a Dio l'essere in modo assoluto, ma solo in relazione al nostro modo limitato di concepire l'essere.

7. Il linguaggio teologico

72. La teologia, come ogni scienza, ha bisogno del suo linguaggio. Da dove lo trae? In quanto sapere fondato sulla divina rivelazione contenuta nella Scrittura ed autorevolmente interpretata dalle forme dogmatiche della Chiesa, cioè in quanto teologia dogmatica, essa trae evidentemente dallo stesso linguaggio biblico e dalle stesse formule dogmatiche. Ma come abbiamo visto, la teologia dogmatica non si accentua né dei dati della teologia biblica né di quelli del Magistero: essa si sforza di appropiare la convenienza del dato rivelato, di aprire nuove piste, di formulare nuove ipotesi interpretative, di elaborare nuove conseguenze, nuove esplicitazioni, nuove prospettive, magari, per il momento, anche sotto forma di semplici ipotesi e congetture (già il semplice "congetturare", per il Cusano, è in teologia cosa pressissimamente non bisogna sentirsi troppo sicuri delle proprie affermazioni; le tesi veramente certe, veramente "scientifiche" in teologia sono piuttosto rare, anche se la teologia di un S.Tommaso resta sempre un grande modello di rigore scientifico).

73. Per questo non facile lavoro di ermeneusi, di difesa e di apprefondimento del dato di fede, la teologia dogmatica si avvale, come si sa, dell'aiuto delle scienze umane, in particolare della filosofia, e in modo specialissimo della metafisica e della teologia naturale; inoltre, il suo modo di procedere è regolato dalle leggi della logica; il tutto, certamente, nella luce della fede (philosophandum ergo est in fide, diceva il Gaetano), possibilmente, della carità. Le occorre, allora, anche il linguaggio tecnico della filosofia e della metafisica, nonché quello, molto astratto della logica. Ma il sapere teologico dev'essere esposto anche in un modo persuasivo e possibilmente avvincente, per poter rendersi meglio accetto dallo spirito di chi ascolta e legge; ed ecco l'importante funzione di espedienti come quelli del linguaggio pastorale, della rhetorica e dell'inculturazione. Più di ogni altra scienza la teologia interessa la salvezza dell'uomo, per cui più di ogni altra scienza essa dev'esser pensata e comunicata in un linguaggio che possa avere il massimo dell'efficacia presso un numero il più vasto possibile di esseri umani.

74. Ma, come si è detto, la teologia dogmatica non è sola scienza: è anche e soprattutto sapienza: ecco che allora il suo linguaggio non deve

23

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO I: DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DOGMATICA

essere solo un linguaggio preciso, tecnico, scientifico, ma deve essere anche quello che S. Paolo chiama il "linguaggio della sapienza" (I Cor 12, 8). Ogni linguaggio dev'essere progettato ai contenuti che deve trasmettere: si deve parlare in modo facete di cose facete, in modo serio di cose serie, in modo profane di cose profane, in modo elevato di cose elevate, in modo scientifico di argomenti scientifici, in modo sapienziale di quanto riguarda la sapienza. Parlare in modo ridicolo di cose serie, in modo solenne di banalità o in modo secolare e sbarazzino di cose serie ed elevate, sono cose molto sconvenienti, che danneggiano sia chi parla, sia ciò di cui parla, sia a lui e coloro ai quali parla.

75. Per questo S. Paolo dice che si deve parlare di cose spirituali in termini spirituali; e se queste cose, come i temi e gli argomenti della teologia rivelata, sono verità soprannaturali, "ispirate dalla Spirito", non si deve parlare "con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito" (I Cor 2, 13). Qui Paolo si riferisce in modo speciale alla sapienza mistica (della quale parla in tutto quel capitolo); ma l'esortazione si applica anche alla teologia dogmatica ed alla teologia cristiana e soprannaturale in genere.

76. Si deve parlare e a volte si deve anche tacere, come nelle forme più elevate della sapienza mistica. A volte può risultare impossibile il "tradere" ciò che si è contemplato, soprattutto se quest'esperienza contemplativa è stata frutto del dono della sapienza. È proprio vero? Benedetto Croce, che era un nemico della mistica, negava questa possibilità: egli era convinto che è impossibile sapere qualcosa, pensare una cosa e non saperla esprimere. Egli poneva questa alternativa: o io ho qualcosa in mente, e allora la so esprimere; oppure non riesco ad esprimermi: ma ciò dipende semplicemente dal fatto che non ho nulla in mente: per cui concettualizzazione ed espressione erano cose inscindibili.

77. Aveva ragione? Non direi. Io direi che egli era smarrito da una esperienza che tutti, invece possiamo fare, soprattutto in certe condizioni; cioè precisamente quella di sentire d'aver in mente dei contenuti, ma di non riuscire ad esprimere, non riuscire a trovare le parole e le espressioni adatte. Certo queste può dipendere da vari fattori: non abbiamo abbastanza chiare in mente ciò che vorremmo dire; oppure non siamo abbastanza padroni della lingua; oppure, più semplicemente, siamo emozionati, per cui siamo, come si suol dire, "bloccati". Ma ci può essere anche un'altra causa, che interessa il nostro corso: la realtà che dovranno esprimere è una realtà ineffabile. E questa può essere la realtà divina. Ma era proprio questo che negava il Croce: l'esistenza di una realtà ineffabile. E per questo egli odiava la mistica, perché essa è il regno dell'Ineffabile. Ma ciò vuol dire essere dei presuntuosi razionalisti: pretendere che per il nostro intelletto non debbano esistere misteri, e credere che tutte ciò che non sappiamo oggi lo potremo sapere un giorno. Ma già la teologia naturale dimostra che ciò è falso, per cui non ci attarderemo a dimostrarlo qui. Qui lo diamo già per dimostrato, procediamo oltre.

78. Il pensiero cerca spontaneamente di esprimersi: persino Dio Pa-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

dire sente il bisogno di esprimere se stesso nel Verbo, come vedremo nel trattato della SS. Trinità. E per mezzo dell'espressione del pensiero, comunicatoci da un'altra mente, noi giungiamo a sapere cosa pensa questa mente. Ma l'espressione del pensiero è triplice; e occorre fare molta attenzione a fare questa distinzione: esiste innanzitutto un'espressione propria del pensiero, che resta immanente al pensiero: questo è il concetto: rappresentazione di una data realtà; anzi potremmo dire che è quella stessa realtà (o meglio quanto cogliamo di quella realtà) sotto la forma del pensiero; il concetto a sua volta ama esprimersi in altri contenuti interiori, di carattere prevalentemente immaginativo (mentre il concetto è un fatto puramente intellettuale): abbiamo allora tutta una serie di prodotti della nostra mente e della fantasia in collaborazione fra loro: i cosiddetti "modi di pensare o di esprimersi": immagini, paragoni, metafore, simboli, miti, parabole, ecc., che costituiscono propriamente l'ambito del linguaggio.

I
79. I segni del linguaggio possono essere espressi anche esteriormente, mentre non così è per il concetto, che in sè rimane una realtà meramente interna, spirituale, percepibile solo con la mente. Possiamo qui allora avere un'estrema varietà di manifestazioni, che possono toccare anche l'ambito dell'arte, della musica, del gesto, oltre che la parola orale o scritta. Manifestazione d'elezione del linguaggio, manifestazione particolarmente chiara, univoca, comoda e pratica, è propriamente ciò che noi chiamiamo: la lingua. Quest'ultima, come è noto, è un insieme di segni per le più convenzionali, cui quali si significano i termini del discorso concreto. È molto importante distinguere concetto, linguaggio e lingua.

II
III
80. Tale distinzione risulta indispensabile in riferimento ad un compito urgente della teologia contemporanea, compito che si trova tra le consegne principali del Concilio Vaticano II, e sul quale torna continuamente il Magistero della Chiesa: il dovere dell'inculturazione della fede. Si tratta, come ormai è noto, della necessità, da parte della teologia, di accogliere in una rinnovata sistematizzazione del pensiero teologico, gli elementi positivi delle varie culture e religioni del mondo contemporaneo, al fine di renderli elementi espressivi dell'universale messaggio di Cristo, in modo tale che questo possa essere presentato e comunicato a queste varie culture e religioni in un linguaggio da loro comprensibile e gradito.

81. In quest'operazione complessa e delicata è di essenziale importanza saper distinguere quelle che sono le mosioni essenziali, universali ed immutabili del cristianesimo dai suoi medi diversificati e contingenti di presentarsi al mondo, in modo tale da trovar il modo di elaborare i nuovi linguaggi senza alterare, ampliare e menoscare i contenuti essenziali della fede. In tale operazione vi sono due pericoli da evitare: quelli di minimizzare il lavoro dell'inculturazione, limitandosi alle tradizionali traduzioni del messaggio nelle varie lingue dei popoli, senza affrontare seriamente il problema del linguaggio, e quindi limitandosi ad un'inculturazione superficiale ed insufficiente; oppure quelli di confondere linguaggio e concettualizzazione dogmatica, abbandonando

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

- 25 -

I'assolutesza di quest'ultima, che viene ricondotta alla relatività e mutabilità dei vari linguaggi.

82. Questa maniera errata di realizzare l'inculturazione dimentica che il concetto - e quindi anche il concetto dogmatico - non è solo espressione del pensiero, ma è parte essenziale del pensiero e precisamente è indissolubilmente connesso allo stesso pensato, del quale è rappresentazione, sicché una mutazione del concetto non può automaticamente non comportare una mutazione dello stesso pensato: non posso assolutamente - come erroneamente crede Schillebeeckx (cf il mio articolo "Il criterio della verità in Schillebeeckx", in Sacra Doctrina, mar.-apr. 1984, n. 2, pp. 188-205) mantenere identico un dato contenuto di pensiero mutandone il concetto: se tale contenuto - come i dogmi della fede - è per sé sostanzialmente immutabile ("cielo e terra passeranno - dice Gesù - ma le mie parole non passeranno"), anche il concetto, se vuol esprimere quel contenuto, dev'essere immutabile. Ciò che può e che in certi casi invece deve mutare è il linguaggio (nel senso prima definito) per mezzo del quale si esprime il concetto. Ma purtroppo Schillebeeckx riduce il concetto a linguaggio.

83. Non nego che possano esistere concetti che rientrano nella categoria del linguaggio, vale a dire concetti legati a particolari culture, e quindi relativi e mutevoli, come certi modi di dire o di pensare, certe metafore, certi paragoni, certe espressioni idiomatiche. E non c'è dubbio che anche questi concetti metaforici sono utili, anzi indispensabili al lavoro dell'inculturazione. Ma essi hanno un senso, solo in quanto rappresentano i concetti propri delle verità di fede, i quali pertanto non possono assolutamente decadere ed essere sostituiti da quei concetti metaforici, secondo il principio che ho enunciato in precedenza, parlando del rapporto fra espressione propria ed espressione metaforica.

84. La vera inculturazione, pertanto, se da una parte deve evitare lo errore conservatore e tradizionalista che limita l'inculturazione a semplici riferimenti linguistici trascurando l'adattamento del linguaggio (che comporta anche concetti ma metaforici), dall'altra deve evitare anche l'errore neomedernista di ridurre i concetti propri e dogmatici a mere forme contingenti del linguaggio, a meri segni convenzionali estrinseci al pensiero, relativizzando così in modo assolutamente inammissibile il messaggio cristiano, che trascende tutte le culture e non può infundarsi nel relativismo di nessuna. Alla fine di questa falsa inculturazione non pare altro che resti una certa "esperienza atematica", svuotata di ogni seria concettualità, e che pertanto si presta ad essere riempita di qualsiasi contenuto, una specie di "netto - come Hegel diceva di Schelling - nella quale tutte le voci sono nere".

85. Per chiarire i caratteri del linguaggio della teologia dogmatica è utile è utile confrontarla con quelle delle altre due forme di teologia speculativa, quella biblica e quella mistica (tralasciamo la teologia morale nelle sue tre forme principali: teologia morale biblica, teologia morale dottrinale e teologia morale ascetico-mistica). Quanto alla teologia mistica, essa può avere due forme: esiste la teologia mi-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

stica intesa come descrizione della propria esperienza mistica o guida pratica e concreta a particolari forme di contemplazione mistica; ed esiste la teologia mistica intesa come trattazione dogmatica e scientifica della vita mistica. La prima forma trova più riscontro nella spiritualità femminile; la seconda, nella spiritualità maschile. Non è proibito estendere il dominio della teologia dogmatica alla trattazione dogmatica della vita mistica, come ha fatto S. Tommaso per esempio nel trattato della Somma Teologica dedicato ai doni del Spirito Santo ed alla vita contemplativa.

86. Quando si parla di "linguaggio biblico" bisogna intendersi. Se si intende il linguaggio proprio dell'agiografo, coi propri limiti culturali e linguistici e la sua caratteristica mentalità semitica, è un conto; se invece per "linguaggio biblico" s'intende il dato rivelato della Scrittura, la Parola di Dio contenuta nella Bibbia, è tutt'un altro conto. Dispiace che a volte certi esegeti sembrino giocare, qui, sull'equivoco, facendo passare per rivelazione divina certe vedute o modi d'esprimersi particolari dell'agiografo, e magari facendole prevalere sull'interpretazione del dato biblico data dal Magistero della Chiesa nelle sue formulazioni dogmatiche e conciliari.

87. L'attenzione al linguaggio proprio, anche degli agiografi ed ai valori dei loro semitimi, è indubbiamente una conquista dell'èseesi moderna; ma occorre fare attenzione a che quest'attenzione non si trasfermi in un culto feticistico di tali elementi tutto sommato puramente umani e in sé e per sé contingenti, cadendo così in un materialismo biblico gretto e fondamentalista, al fine poi di minimuire o invalidare quella terminologia e anche quelle nozioni che lo sviluppo del dogma ha, con l'assistenza dello Spirito Santo, enucleato dal testo biblico in perfetta sintonia col senso autentico della Sacra Scrittura. Mentre è logico che l'esegeta e il teologo biblico siano particolarmente aderenti al linguaggio biblico inteso non solo come Parola di Dio, ma anche come rivestimento umano di tale Parola, il linguaggio della teologia dogmatica raccolge gli sviluppi terminologici e nozionali offerti dalla storia del dogma, dalla Tradizione e dal Magistero, ed è quindi logico che abbia un linguaggio diverso, considerando anche il fatto che, oltre a ciò, si serve, come già si è detto, del soccorso che all'interpretazione della Parola di Dio viene dalla sana filosofia e dalle scienze umane e storiche.

88. Il linguaggio della teologia dogmatica, pertanto, in quanto scienza, appare caratterizzata dalla precisione, dalla esattezza e dal rigore logico. Si sforza per quanto possibile di raggiungere in tal modo la chiarezza e la certezza. Si tratta di un linguaggio formale, basato sulle definizioni e le dimostrazioni, sulla posizione di principi e sullo svolgimento dei loro sviluppi e delle loro applicazioni. Si tratta pertanto di un linguaggio prevalentemente astratto, perché, come ogni scienza, deve enucleare l'universale e il necessario, per quanto naturalmente ciò è permesso dalla natura della fede e dalla elevazione della materia, per sé più alta delle capacità della ne-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

stra ragione.

89. Oggi il linguaggio biblico, col suo caratteristico stile metaforico, immaginoso e narrativo, gode di un grande prestigio a scapite del linguaggio scientifico-academico-dottrinale, tradizionalmente proprio della teologia dogmatica, e molti dogmatici sono tentati di assumere tale linguaggio dedotto dall'ensegnamento e dalla teologia biblica. Ma è un errore, perché anche il linguaggio tradizionale della dogmatica mantiene sempre una sua funzione indispensabile, come è stato ribadito anche da recenti documenti del Magistero, perché risponde alle esigenze della speculazione dottrinale, che per sé sono essenziali allo spirito umano, anche se è vero che non si richiede affatto che esse vengano sviluppate in tutti i singoli gli individui. Per esempio il senso femminile è normalmente refrattario a comprendere il valore della speculazione astratta e dottrinale.

90. Il genio femminile si trova invece più a suo agio nel linguaggio della Scrittura e dei mistici. Circa il linguaggio mistico, hanno detto delle cose interessanti il P. Garrigou-Lagrange (Les trois âges de la vie intérieure, Les Editions du Cerf, Paris 1938, vol. II, pp. 6-26) e il Maitain (Les degrés du savoir, c. VIII). Il linguaggio dei mistici (non parliamo della dottrina della mistica, che abbiamo ricordato al linguaggio della dogmatica) lo potremmo definire un linguaggio "esistenziale", nel senso che in esso la dottrina emerge dal concreto dell'esperienza personale, dalla narrazione dei fatti e dalla considerazione di casi singolari e a volte straordinari. È quindi il linguaggio del racconto, spesso della Poesia, del sentimento, dell'entusiasmo, ricco di immagini, di simboli, di metafore, di paragoni. È il linguaggio del mito, nel senso positivo della parola. È normalmente ricco di termini presi direttamente dalla Scrittura, come per esempio dai Salmi, dai profeti, dal Cantico dei Canticci, da S. Giovanni, da S. Paolo. Usa molto, nel parlare di Dio, di termini negativi: il campo d'elezione della teologia negativa. Come dice bene il P. Garrigou-Lagrange nel libro citato, una spesso termini inverblici, espressioni antitatiche ed apparentemente paradossali, dando l'impressione di cadere nelle esagerazioni e nell'irrazionale: ma nei veri mistici si tratta solo di apparenza, perché in altri luoghi il vero mistico sa dar prova di grande esattezza e precisione, soprattutto quando ci sono in gioco le formule dogmatiche.

CAP. II - L'ESISTENZA DI DIO

Bibliografia - R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, Ed. Beauchesne, Paris 1950; P.C. Landucci, Esiste Dio? Ed. Pro Civitate Christiana, Assisi 1957; H. King, Die ensté? Ed. Mendaderi 1979; med. Aut., 24 tesi sul problema di Dio, Ed. Mendaderi 1980; A. Torni, Pro e contro Dio: tre millenni di ragione di fede, Ed. Mendaderi 1993; C. Tremontant, Comme se posse aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Editions du Seuil, Paris 1966; trad. it. L'esistenza di Dio oggi, Ed. Pauline 1971; G. Pensa - R. Gibelli ni, Dio nella filosofia del neocento, Ed. Queriniana, Brescia 1993; AA.VV., Dio nella filosofia del neocento, Ed. Queriniana, Brescia 1993; AA.VV..

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)