

PATH

VOL. 20 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2021/2

Si comprehendis non est Deus



PATH

PERIODICUM INTERNATIONALE EDITUM A PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
00120 Città del Vaticano
ISSN: 2310-4430

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Ignazio SANNA (*Præses*)
Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)
Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)
Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

PRETIUM SUBSCRIPTIONIS PRO ANNO 2022

In Italia: € 45,00 – Extra Italiam: € 50,00 – Singuli fasciculi: € 25,00
Subscriptiones mittendæ sunt ad: *IF Press* – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma (Italy)

IBAN: IT 23 Z 0200825702000400204986 – Codice BIC SWIFT: UNCRITM1D82
intestato a *IF Press*

È possibile acquistare con carta di credito dal sito www.if-press.com
Tel./Fax (+39) 06 64492897
email: info@if-press.com | web: www.if-press.com

Pagamento tramite bollettino di Conto Corrente Postale sul ccp n. 1037859137 intestato
a IF PRESS S.R.L. con causale del versamento “Abbonamento PATH”
e inviando a office@if-press.com un'email che indichi l'abbonamento scelto,
dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo)
e allegli ricevuta del versamento

Epistulæ, manuscripta et libri recensendi
omnia mittenda sunt ad

Pontificia Accademia Teologica
Via della Conciliazione, 5 – 00120 Città del Vaticano
path.segr@gmail.com – www.theologia.va

*Scripta quæ mittuntur ut edantur
a duobus leguntur atque inspiciuntur censoribus*

Grafica&Stampa: TIPOLITOGRAFIA GIAMMARIOLI SNC
Via Enrico Fermi, 8/10 – 00044 Frascati (Roma) – Tel. 06.94.20.310 – Fax 06.942.89.120

Logo di copertina: *Cristo ascende al Padre*
(Cappella “Redemptoris Mater”, Città del Vaticano)

Si comprehendis non est Deus

- 257-263 Editorialis:
L'utilità e la necessità della (ri)scoperta della teologia negativa.
Introduzione
Paul VAN GEEST - Giulio MASPERO
- 265-271 Editorialis:
The Usefulness and Necessity of the (re)discovery of Negative Theology.
An Introduction
Paul VAN GEEST - Giulio MASPERO
- STUDIA**
- 273-289 Enunciati negativi su Dio nella tradizione platonica:
Platone, Filone, Plotino
Riccardo CHIARADONNA
- 291-307 The Soft Sound of Silence: Narrative Negative Theology
in the Scriptures
Bart J. KOET
- 309-327 La teologia negativa nei Padri della Chiesa
Giulio MASPERO
- 329-343 Apophaticism in Medieval Theology. An Attempt of Reconsideration
Robert J. WOŹNIAK
- 345-365 Negation in Poetics and Theology
John MILBANK
- 367-387 Teologia negativa in Tommaso d'Aquino
Riccardo FERRI

389-408 The Orthodox Apophatic Proviso as a Way to Ensure the Credibility
of Speech About God in a Secularised Society
Paul VAN GEEST

409-421 Teologia negativa ed esperienza di Dio
✠ *Ignazio SANNA*

COLLECTANEA

423-440 Il tempo di una soteriologia trinitaria cristocentrica
Riccardo PALTRINIERI

VITA ACADEMIAE

441-449 Vita Academiae 2020-2021
Riccardo FERRI

451-456 Academicorum Opera anno MMXX edita

457-459 **INDEX TOTIUS VOLUMINIS 20 (2021)**

EDITORIALIS

L'UTILITÀ E LA NECESSITÀ DELLA (RI)SCOPERTA DELLA TEOLOGIA NEGATIVA

INTRODUZIONE

PATH 20 (2021) 257-263

Nel suo *Parmenide*, Platone faceva già scoprire ai partecipanti al dialogo che doveva esistere «qualcosa» di immutabile ed eterno: l'essere più perfetto, che veniva chiamato l'Uno, a volte il Bene. Questo dovrebbe essere inconoscibile per l'uomo, perché l'uomo può percepire nel tempo e nello spazio solo ciò che è mutevole e transitorio. Il Dio che si rivela a Mosè nel racconto dell'Esodo come «Colui che è» (Es 3,13-14) è stato equiparato dai pensatori ebrei e cristiani a quell'inconoscibile «essere» che Platone chiamava l'Uno.¹

Che sia giustificata o meno, questa equazione ha contribuito alla consapevolezza nel cristianesimo che Dio è incomprendibile per l'essere umano. Lo scrittore ebreo Filone di Alessandria affermava che nel parlare di Dio, l'uomo non ha mezzi per rappresentare l'essenza di Dio, e la mente umana è incapace di afferrare la ragione prima dell'esistenza.² Anche la manifestazione di Dio come «Dio», o come «Signore» (in numerose narrazioni) non è considerata da lui come identica all'«essere» di Dio, che è così perfino inadeguatamente espresso nel *Tanakh*.³ Per il neoplatonico Plotino, Dio

¹ Cf. H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, 332, n. 3 (n.a.v. ORIGENES, *Contra Celsum* VI 19).

² FILONE DI ALESSANDRIA, *De posteritate Caini* 8-19,

³ D.T. RUNIA, *Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with special reference to the De mutatione nominum*, in R. VAN DEN BROEK ET ALII (eds.), *Knowledge of God in the*

come causa di tutto è al di là di ogni essere conoscibile e inconoscibile; anche al di là del *nous*. Così, l'Uno dovrebbe essere inteso precisamente come un non-essere.⁴ Attraverso l'influenza di Plotino e Proclo, il metodo dell'*aphairesis* («togliere») e dell'*apophasis* («negare») si fece strada anche nel cristianesimo: il «togliere» (aristotelico) mirava ad avvicinarsi all'Uno nel modo più appropriato, rimuovendo tutte le proprietà che erano state attribuite all'Uno nella sua rappresentazione. L'*apophasis* implicai che proprio negando ciò che l'Uno potrebbe essere, è possibile rendere giustizia all'Uno.⁵

Si ritiene che Filone, Plotino, Proclo e lo Pseudo-Dionigi Aeropagita abbiano contribuito in modo fondamentale allo sviluppo della «teologia negativa» nel cristianesimo. In particolare, i Padri Cappadoci inclusero l'apofatismo nel metodo stesso della teologia, come riferimento a quella conoscenza che può essere data solo nella relazione personale e attraverso la rivelazione trinitaria. In questo modo evidenziavano la differenza rispetto alla tradizione filosofica platonica. Ma anche Agostino d'Ippona, e molti Padri della Chiesa prima e con lui, avrebbero contribuito a ciò applicando l'*apophasis* e l'*aphairesis*.⁶ L'affermazione dell'Ipponate: «Si comprehendis non est deus» (AGOSTINO, *Sermo* 117), sembra basarsi su entrambe. Nella *Deus caritas est* (2005), il papa emerito Benedetto XVI ha citato questa nota espressione per sottolineare la sua affermazione che il silenzio di Dio in questo mondo può essere incomprensibile anche per i cristiani. Certo: come Agostino nel *Sermo* 117, Benedetto XVI sottolinea che anche se la mente umana non è capace di «afferrare» Dio, l'essere umano può formarsene un'immagine attraverso il Cristo crocifisso. Così il Padre della Chiesa e il Papa emerito minano il discorso di coloro che, con immagini di Dio troppo rigide, rischiano di cadere nel fondamentalismo.

Questa «teologia negativa» non fu apprezzata solo dai teologi dei primi secoli, ma anche dal magistero nel corso della storia, come dimostra l'affer-

Graeco-Roman World, Brill, Leiden 1988, 69-91 sp. 82-84; R. ROUKEMA, *La transcendance et la proximité de Dieu dans le christianisme ancien*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 82 (2002) 15-31, sp. 22.

⁴ Cf. D. CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters Press - Eerdmans, Louvain - Grand Rapids (MI) 1995, 119- 153, sp. 122.

⁵ PROCLO, *In Platonis Parmenidem* 1128.

⁶ Cf. AGOSTINO, *Ad Simplicianum* 2. 2.3.

mazione dei Padri del IV Concilio Lateranense del 1215: «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (*Tra il Creatore e la creatura la disparità è maggiore della somiglianza*). Il debito nei confronti del neoplatonismo e dei teologi negativi del periodo patristico è ben espresso.⁷

La «Pontificia Accademia Teologica» ha cercato di evidenziare, nella sua *Conferenza internazionale* tenutasi il 3 e il 4 giugno 2021 presso la Pontificia Università della Santa Croce, come la teologia negativa possa essere un approccio che rende il discorso su Dio rilevante nel XXI secolo per le persone che vivono in una società secolarizzata e per l'arricchimento del discorso su Dio per le persone di tutto il mondo. I libri di testo di teologia prodotti in tempi di incertezza sociale o economica, con il nobile scopo di fornire all'umanità un'immagine coerente dell'essere umano, del mondo e di Dio, spesso sembravano fermarsi a un commento di quelle parti dell'opera dei grandi teologi che trattavano l'essenza di Dio mediante formulazioni astratte. Da qui nasce l'impressione, in studiosi di altre discipline, che la fede in Dio debba essere *sic et simpliciter* equiparata all'accettazione di proposizioni riguardanti l'essenza e l'attività di Dio. Invece nella tradizione cattolica ogni affermazione su Dio è piuttosto un invito a negare la possibilità stessa che l'affermazione sia adeguata per continuare, invece, a esplorare. La teologia negativa, per eccellenza, rimane un invito alla ricerca e alla domanda.

Si tratta di prendere sul serio l'ammonizione scritta da Joseph Ratzinger alla fine degli anni Sessanta:

Se c'è una cosa che la faticosa storia delle lotte umane e cristiane attorno a Dio dimostra sino all'evidenza, è che ogni tentativo di afferrare Iddio col nostro povero comprendonio conduce infallibilmente all'assurdo. Possiamo parlare di lui nel debito modo, unicamente rinunciando in partenza alla pretesa di comprenderlo e lasciandolo invece sussistere nella sua incomprendibilità.⁸

⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Herder, Freiburg 1991³⁷, 806.

⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1968, 129.

Per questo abbiamo dedicato questo numero della rivista «Path» alla teologia negativa, riunendo i seguenti contributi.

Riccardo CHIARADONNA apre il volume, ripercorrendo sul fronte filosofico la tesi, tipica dell'antica tradizione platonica, secondo cui Dio non può essere colto con enunciati positivi. Egli rintraccia le radici di questa tesi nella critica dei filosofi alla religiosità tradizionale, ben attestata in autori come Senofane e nei libri II-III della *Repubblica* di Platone. Quindi delinea la cornice più specificamente filosofica in cui la teologia negativa si è generata: la caratterizzazione dell'Idea del Bene nella *Repubblica* di Platone, la prima ipotesi nella seconda parte del *Parmenide*, le cosiddette «dottrine non scritte» insegnate da Platone nell'Accademia. Le tesi tipiche della teologia negativa sono ripercorse nelle formulazioni all'interno della tradizione platonico-pitagorica, nella ricezione in Filone di Alessandria e, infine, nello sviluppo che esse trovano in Plotino.

Poi, dalla prospettiva scritturistica, Bart J. KOET presenta alcuni testi dell'Antico Testamento come mattoni per i fondamenti biblici della teologia apofatica. Nella Genesi, gli incontri di Abramo con Dio prendono molte forme diverse. Anche se in Es 33-34 sembra che Dio possa essere riconosciuto nei fenomeni naturali, come un terremoto, una tempesta, il vento, è dopo che Dio passa che Mosè può vederlo da dietro. Molto diverso è il caso di Elia. 1Re 19,12 suggerisce che Dio è in un silenzio assordante. In questi racconti biblici viene rappresentato, raccontato ed evocato ciò che le successive riflessioni teologiche e filosofiche sulla teodicea hanno elaborato. Mentre le storie di Abramo come quelle di Mosè rendono già chiaro il paradosso del parlare della presenza divina nella loro relazione con Dio, l'esempio più chiaro di teologia negativa narrativa si rivela nella storia di Elia. Quando si tratta di parlare di Dio, c'è molto da dire biblicamente, ma alla fine il silenzio è più eloquente.

Il contributo di Giulio MASPERO presenta sinteticamente la teologia negativa dei Padri della Chiesa, in rapporto ai suoi precedenti filosofici, indicandola come elemento prezioso nel dialogo con la postmodernità. In particolare si mostra come l'apofatismo cristiano è conseguenza della distinzione ontologica tra la creazione, finita e temporale, e il Dio uno e trino, unica natura infinita ed eterna. I Padri riconoscono che nemmeno gli angeli possono comprendere la Trinità con il loro solo intelletto, ma che la via a Dio è l'incarnazione e la dimensione relazionale. Ciò permette di

presentare le affermazioni cristiane come tracce del rapporto di dono con una sorgente infinita, così grande da poter assumere il limite umano, la materia e la storia, per mostrare la validità delle aspirazioni che da dentro di essi sempre si leva.

Paul VAN GEEST riflette sul significato del termine «Parola» nel primo cristianesimo e nota che c'è sempre un *caveat* apofatico nella spiegazione di questa espressione. Mentre l'eterodossia è caratterizzata dal parlare di Dio sulla base delle condizioni naturali e quindi dal creare un'immagine troppo umana di Dio, nell'ortodossia il parlare in parole è spesso dotato di un *disclaimer* apofatico, che manca negli scritti degli autori eterodossi. Sebbene i Padri della Chiesa affermino fermamente che il Verbo di Dio, il Figlio, è conoscibile perché è vissuto in mezzo a noi, la loro opera è anche caratterizzata dallo sforzo di tener conto che dietro, sotto e sopra ogni parola che viene detta su Dio, si nasconde qualcosa di Dio ancora più reale: l'inconoscibilità stessa di Dio. Sulla base dell'opera di Agostino e di Tommaso d'Aquino, egli propone tale prospettiva e conclude che la via negativa è la via per eccellenza per assicurare che il parlare di Dio rimanga credibile in una società secolarizzata e per salvaguardare così la teologia come disciplina scientifica.

L'articolo di Robert J. WOŹNIAK delinea una teoria per comprendere il complesso problema dell'apofasi medievale. La teologia negativa del Medioevo è messa nella prospettiva della teologia pasquale (Anselmo), dell'esperienza mistica di essere in cammino verso Dio (Bonaventura) e del concetto stesso di teologia e della sua relazione con la realtà del paradosso (Tommaso d'Aquino). Tale prospettiva e struttura di questa presentazione non esaurisce la questione, ma tenta un nuovo approccio ad essa. L'approccio sintetico qui adottato permette finalmente di articolare il legame essenziale tra la teologia apofatica medievale e il principio di analogia come fondamento di una teoria teologica della conoscenza. Dove si rifiuta l'analogia, la teologia rischia di perdere il senso del mistero.

Il saggio di John MILBANK parte da una considerazione dell'apofatismo estetico in poesia, con un confronto tra Keats e Coleridge. Da ciò si deduce la necessità di tenere presente, oltre alla dimensione immanente, anche di quella trascendente, per evitare la caduta nel nichilismo. Ma questo solleva la questione della necessità di una cornice metafisica con la possibile conseguenza paradossale di un tradimento dell'apofatismo stesso. A tale pro-

posito, né l'approccio analitico, principalmente linguistico, né quello continentale, sembrano sufficienti: sono indispensabili, ma inadeguati. Come ha mostrato Dionigi l'Areopagita, nel caso di Dio, il nominare è tanto ontologico quanto epistemico, perché indica l'illimitatezza di Dio. Ma ciò rende chiaro che dalla rivelazione cristiana emerge un nuovo quadro metafisico, capace di risolvere sia le aporie aristoteliche sia quelle neoplatoniche. Da qui l'osservazione che la teologia negativa è essenzialmente metafisica. La rivelazione biblica, allora, permette di andare oltre la negazione stessa, leggendo le nostre espressioni su Dio alla luce dell'incarnazione.

Nel contributo di Riccardo FERRI, la questione di una «teologia negativa» in Tommaso d'Aquino è affrontata ripercorrendo lo sviluppo del pensiero dell'autore in quattro opere principali: lo *Scriptum super libros Sententiarum*, la *Summa contra gentiles*, le *Quaestiones disputatae de potentia Dei* e la *Summa Theologiae*. Il loro esame rileva, da una parte, due punti fermi che orientano l'approccio dell'Angelico alla questione di Dio (l'incomprensibilità dell'essenza divina e la possibilità, seppure limitata, di denominare Dio), dall'altra, il diverso "peso" dato a ciascuno dei due poli, in virtù del progresso della riflessione dell'Aquinate quanto alla concezione dell'essere come *actus essendi* e alla dottrina dell'analogia. Si assiste, perciò, a una considerazione su Dio gradualmente più positiva, che conduce verso una *remotio obscuritatis* già ravvisabile in alcune esperienze contemplative in questo mondo, fino alla *visio Dei* per i beati.

Infine, le conclusioni del percorso sono affidate a S.E.R. Mons. Ignazio SANNA, Presidente della «Pontificia Academia Theologica», il quale ha mostrato, attraverso la teologia di Karl Rahner, come l'esperienza di Dio sia realmente possibile.

La «Pontificia Academia Theologica» è grata all'«Erasmus Economics and Theology Institute» (Erasmus University Rotterdam) e all'Università di Tilburg, il cui sostegno finanziario ha reso possibile questa pubblicazione.

Vorremmo esprimere la nostra speranza che questi studi sulla teologia negativa contribuiscano allo sviluppo di un linguaggio teologico che rifletta meglio non solo il mistero di Dio, ma anche il mistero e la complessità dell'uomo. Diventerà allora evidente che la teologia come disciplina della scienza e le sue fonti ortodosse possono contribuire ad ampliare il quadro di riferimento degli studiosi di altre discipline, che si confrontano con l'inadeguatezza della ragione umana. Anche coloro che vivono in una società

secolarizzata o i cristiani di tutto il mondo possono ampliare il loro quadro di riferimento attraverso una familiarità con la teologia negativa, perché in essa il mistero, che è l'origine e lo scopo di tutta la vita e dell'essere, è più adeguatamente approssimato.

PAUL VAN GEEST
GIULIO MASPERO

EDITORIALIS

THE USEFULNESS AND NECESSITY OF THE (RE)DISCOVERY OF NEGATIVE THEOLOGY

AN INTRODUCTION

PATH 20 (2021) 265-271

In his *Parmenides*, Plato made the participants in the dialogue discover that there had to be ‘something’ that is unchangeable and eternal: the most perfect being, which was called the One, sometimes the Good. It should be unknowable to humankind, because in time and space humankind can only perceive what is changeable and transitory. The God who reveals Himself to Moses in the Exodus story as ‘He who Is’ (Ex. 3:13-14) was equated by Jewish and Christian thinkers with the unknowable ‘being’ that Plato called the One.¹

Whether justified or not, this equation contributed to the awareness among Christian thinkers that God is incomprehensible to the human being. The Jewish writer Philo of Alexandria stated that in speaking of God, humans have no means of representing the divine essence, and the human mind is incapable of grasping the primordial ground of existence.² Even God’s manifestation as ‘God’, or as ‘Lord’ (in numerous histories) is not considered by him as identical to God’s ‘being’, which is thus

¹ Cf. H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, 332, n. 3 (n.a.v. ORIGENES, *Contra Celsum* VI 19).

² PHILO OF ALEXANDRIA, *De posteritate Caini* 8-19.

inadequately expressed in the *Tanakh*.³ For the Neoplatonist Plotinus, God as the cause of everything is beyond all knowable and unknowable being; even beyond the *nous*. Thus, the One should be understood precisely as not-being.⁴ Through the influence of Plotinus and Proclus, the method of *aphairesis* ('taking away') and *apophasis* also came into vogue in Christianity: the (Aristotelian) 'taking away' aimed at approaching the One in the most appropriate way by removing all properties that had been attributed to the One in the depiction of the One.⁵ The application of the notion of *apophasis* implies that only by denying what the One might be, it is possible to do justice to the One.

Philo, Plotinus, Proclus and Pseudo-Dionysius the Aeropagite are considered to have contributed fundamentally to the development of 'negative theology' in Christianity. Besides, the Cappadocian Fathers included apophaticism in the very method of theology, as a reference to that knowledge that can only be given in personal relationship and through Trinitarian revelation. In this way they also highlighted the difference from the Platonic philosophical tradition. But also Augustine of Hippo, and many Church Fathers before and with him, would contribute to this by applying *apophasis* and *aphairesis*.⁶ Augustine's statement *Si comprehendis non est deus* (*Sermo* 117), seems to be based on both. In *Deus caritas est* (2005), Pope Emeritus Benedict XVI quoted this well-known expression to underline his statement that God's silence in this world can also be incomprehensible to Christians. Certainly: like Augustine in *Sermo* 117, the Pope Emeritus emphasises that as long as the human mind is not yet clear enough to 'grasp' God, the human being can form an image of God through the crucified Christ. But still: the Church Father and the Pope Emeritus undermine the speech of those who, with excessively solid images of God, fall into the trap of fundamentalism.

³ D.T. RUNIA, *Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with special reference to the De mutatione nominum*, in R. VAN DEN BROEK ET ALII (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden 1988, 69-91 sp. 82-84; R. ROUKEMA, *La transcendance et la proximité de Dieu dans le christianisme ancien*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 82 (2002) 15-31, sp. 22.

⁴ Cf. Cf. D. CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters Press - Eerdmans, Louvain - Grand Rapids (MI) 1995, 119- 153, sp. 122

⁵ PROCLUS, *In Platonis Parmenidem* 1128.

⁶ Cf. AUGUSTINE, *Ad Simplicianum* 2. 2.3.

That 'negative theology' was not only appreciated by the theologians of the first centuries, but by Church magisterium over the centuries as well, as is proven by the following statement of the Fathers of the Fourth Lateran Council in 1215: «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (Between creator and creature the disparity is greater than the equality). The indebtedness to Neoplatonism and the negative theologians of the Patristic period is aptly expressed.⁷

The Pontifical Academy of Theology [in a recent meeting at the Pontifical University of the Holy Cross] has tried to highlight how negative theology could be in a position to make the discourse on God relevant in the 21st century for people living in a secularized society, as well as for the enrichment of the discourse on God for people worldwide. Theology textbooks produced in times of social or economic uncertainty with the noble aim of providing humankind with a coherent image of the human being, the world and God, often seem to comment on those parts of the work of the great theologians dealing with the essence of God by means of precise statements. For this reason, scholars other than theologians presume to equate faith in God with the acceptance of propositions concerning the essence and activity of God, whereas in the Catholic tradition every statement about God is rather an invitation to deny that the statement is adequate and thus to continue exploring. Negative theology, par excellence, remains an invitation to search and question.

It is a matter of taking seriously the admonition made by Joseph Ratzinger in the late 1960s:

If the painful history of the human and Christian striving for God proves *anything*, it surely proves this: that any attempt to reduce God to the scope of our own comprehension leads to the absurd. We can only speak rightly about him if we renounce the attempt to comprehend and leave him as the uncomprehended.⁸

⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Herder, Freiburg 1991³⁷, 806.

⁸ J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco 2004, 71.

That is why we have devoted this issue of «Path» to negative theology, bringing together the following contributions.

Riccardo CHIARADONNA opens the volume by reviewing, on the philosophical front, the thesis, typical of the ancient Platonic tradition, according to which God cannot be grasped through positive statements. He traces the roots of this thesis to the philosophers' critique of traditional religiosity, well attested in authors such as Xenophanes and in books II-III of Plato's *Republic*. He then outlines the more specifically philosophical framework in which negative theology arose: the characterisation of the Idea of the Good in Plato's *Republic*, the first hypothesis in the second part of the *Parmenides*, the so-called "unwritten doctrines" taught by Plato in the Academy. The typical theses of negative theology are retraced in the formulations within the Platonic Pythagorean tradition, in the reception in Philo of Alexandria and, finally, in the development they find in Plotinus.

Then, from the Biblical perspective, Bart J. KOET presents a series of Old Testament texts as building blocks for biblical foundations of apophatic theology. In Genesis, Abraham's encounters with God take on many different forms. Although in Exodus 33-34 it seems that God can be recognized in natural phenomena, such as earthquakes, storms, the wind, it is after God passes that Moses can see him from behind. Very different is the case for Elijah. 1Kgs. 19:12 suggests that God is present in a deafening silence. In these biblical stories, what later theological and philosophical reflections on theodicy have noted is being depicted, told, and evoked. While the stories of Abraham as well as those of Moses already make clear the paradox of speaking of the divine presence in their relationship with God, the clearest example of narrative negative theology reveals itself in the story of Elijah. When it comes to the speaking of God, there is much to be said biblically, but ultimately silence is the most telling.

Giulio MASPERO's contribution synthetically presents the negative theology of the Fathers of the Church in relation to its philosophical precedents, indicating it as a precious element in the dialogue with postmodernity. In particular, it shows how Christian apophaticism is a consequence of the ontological distinction between creation, finite and temporal, and the triune God, one infinite and eternal nature. The Fathers recognise that not even the angels can understand the Trinity with their intellect alone, but that the way to God is through the Incarnation and the relational dimension.

This makes it possible to present Christian affirmations as traces of the gift relationship with an infinite source, so great in its infinitude that it can take on the human limit, matter and history, in order to show the validity of the aspirations that always arise from within them.

Paul VAN GEEST reflects on the meaning of the term 'Word' in early Christianity and notes that there is always an apophatic *caveat* in the explanation of this term. Whereas heterodoxy is characterised by speaking about God on the basis of natural conditions and thus by creating an excessively human image of God, for orthodoxy speaking in words is often provided with an 'apophatic disclaimer', which is lacking in the writings of heterodox authors. Although the Fathers of the Church firmly assert that the Word of God, the Son, is knowable because he has lived among us, their work is also characterized by the endeavour to take into account that behind, under and above every word that is spoken about God, something more real of God is hidden: God's unknowability. On the basis of the work of Augustine and Thomas Aquinas, he adduces this insight and concludes that the *via negativa* is the way *par excellence* to ensure that speaking about God remains credible in a secularized society and thus to safeguard theology as a scientific discipline.

Robert J. WOZNIAK's article outlines a theory for understanding the complex problem of medieval apophasis. The negative theology of the Middle Ages is put in the perspective of paschal theology (Anselm), the mystical experience of being on the way to God (Bonaventure) and the very concept of theology and its relation to the reality of paradox (Thomas Aquinas). This perspective and structure of this presentation does not exhaust the issue, but attempts a new approach to it. The synthetic approach adopted here finally allows us to articulate the essential link between medieval apophatic theology and the principle of analogy as the foundation of a theological theory of knowledge. Where analogy is rejected, theology risks losing its sense of mystery.

John MILBANK's essay begins with a consideration of aesthetic apophaticism in poetry, starting with a comparison between Keats and Coleridge. From this is deduced the necessity to keep in mind, besides the immanent dimension [of what?], also the transcendent one, in order to avoid falling into nihilism. But this raises the question of the need for a metaphysical framework with the possible paradoxical consequence of a betrayal of

apophaticism. In this regard, neither the Analytic, mainly linguistic approach, nor the Continental one seem sufficient: they are indispensable, but inadequate, as Dionysius the Areopagite showed in the case of God-naming is as much ontological as epistemic, because it points to God's unboundedness. But this makes it clear that a new metaphysical framework emerges from Christian revelation, capable of solving both Aristotelian and Neo-Platonic aporias. Hence the observation that negative theology is essentially metaphysical. Biblical revelation, then, makes it possible to go beyond negation itself, reading our expressions about God in the light of the Incarnation.

In Riccardo FERRI's contribution, the question of a 'negative theology' in Thomas Aquinas is addressed by retracing the development of the author's thought in four main works: the *Scriptum super libros Sententiarum*, the *Summa contra gentiles*, the *Quaestiones disputatae de potentia Dei* and the *Summa Theologiae*. Their examination reveals, on the one hand, two fixed points that orientate Thomas's approach to the question of God (the incomprehensibility of the divine essence and the possibility, albeit a limited one, of naming God), and on the other, the different 'weight' given to each of the two poles, by virtue of the progress of Aquina's reflection on the conception of being as *actus essendi* and the doctrine of analogy. There is therefore a gradually more positive consideration of God, leading towards a *remotio obscuritatis* already discernible in some contemplative experiences in this world, up to the *visio Dei* for the blessed.

Finally, the conclusions of the meeting were entrusted to Bishop Ignazio SANNA, who showed, through Rahner's theology, how the experience of God is really possible.

The gratitude of the Pontifical Academy of Theology is hereby expressed to the *Erasmus Economics and Theology Institute* (Erasmus University Rotterdam) and *Tilburg University*, whose financial support made this publication possible.

We would like to express our hope that all these studies of negative theology will contribute to the development of a theological language that better reflects not only the mystery of God but also the mystery and complexity of humankind. It will then become apparent that theology as a discipline of science and its orthodox sources can help to broaden the frame of reference of scholars of other disciplines, who are confronted with the

inadequacy of human reason. Even those who live in a secularised society or Christians throughout the world can broaden their frame of reference through a familiarity with negative theology, because in it the mystery, which is the origin and purpose of all life and being, is most adequately approached.

PAUL VAN GEEST
GIULIO MASPERO

ENUNCIATI NEGATIVI SU DIO NELLA TRADIZIONE PLATONICA: PLATONE, FILONE, PLOTINO

RICCARDO CHIARADONNA

PATH 20 (2021) 273-289

1. Filosofia greca e critica della religione tradizionale

Quando si parla di «teologia negativa» o di «enunciati negativi su Dio» nel pensiero greco è opportuno distinguere due significati di queste formule. Secondo un significato ampio, si negano attributi delle divinità tipici delle idee tradizionali; secondo un significato più specifico si nega, in base a precisi presupposti dottrinali, la possibilità di formulare enunciati positivi sulla divinità, che viene dunque presentata come non conoscibile e non nominabile. Le origini della prima posizione si confondono con la nascita stessa del pensiero greco nel suo confronto critico con le forme della religiosità tradizionale; la seconda posizione, invece, è collegata a presupposti dottrinali tipici della tradizione platonica e pitagorica di epoca imperiale e tardo-antica; essa si trova pienamente elaborata in Plotino.

In uno studio classico, John Whittaker criticò la tesi di Émile Bréhier, secondo cui la concezione trascendentistica di Dio propria di Filone di Alessandria (nulla è simile a Dio e Dio non è simile a nulla) sarebbe aliena al pensiero greco e dipenderebbe dalla convinzione tipicamente giudaica secondo cui Dio non può essere paragonato a nulla della nostra esperienza.¹ Questa conclusione, osserva Whittaker, è smentita da alcuni contro

¹ Cf. J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in «*Symbolae Osloenses*» 48 (1973) 80 (si veda É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris 1950³, 71 sgg.).

esempi: le parole di Senofane secondo cui la divinità non è simile ai mortali né per la figura né per il pensiero (21B23 Diels-Kranz = Xenophanes D16 Laks-Most); le parole di Antistene secondo cui la divinità non è simile a nulla e non la si può apprendere attraverso immagini (fr. 40B Decleva Caizzi); un frammento di Filolao citato dallo stesso Filone di Alessandria (Philo, *De opificio mundi* 100 = 44B20 Diels-Kranz) e riferito all'ebdomade: «Reggitore e signore di tutte le cose, dio, uno, eterno, saldo, immobile, uguale a se stesso, diverso dalle altre cose» (vedi *infra*, n. 4).

Gli esempi richiamati da Whittaker rimandano a posizioni dottrinali diverse, ma è indubbio che tutti si distacchino dalle forme della religiosità tradizionale e presentino una visione non antropomorfica della divinità. È opportuno soffermarsi brevemente su Senofane. Mauro Bonazzi ha osservato che lo sviluppo, nella tradizione filosofica greca, di posizioni diverse dalla religiosità tradizionale e critiche verso di essa non è un fatto eccentrico e sorprendente. La religione antica, intesa come un insieme di culti e miti, è infatti una tradizione aperta, priva di un apparato concettuale unitario e priva di un'ortodossia e di un'istituzione deputata alla sua difesa. Per questa ragione, si apriva la possibilità di indagini disparate, senza che questo fatto conducesse a contrasti insanabili:

Il mondo antico tollera la presenza tanto di una religione senza teologia, come è ad esempio il sistema di credenze contenuto nei poemi di Omero, quanto di una teologia senza religione, quale si ritrova ad esempio in alcune celebri pagine di Aristotele. Di più, niente impedisce l'adozione simultanea di entrambe le opzioni.²

È in questa cornice che la riflessione di Senofane prende corpo. La polemica contro le concezioni tradizionali della divinità si unisce in lui a una posizione cauta sui limiti della conoscenza umana: proprio questa cautela impone di scegliere le opinioni migliori e meglio fondate.³ In rapporto alla divinità, il punto centrale è la nozione di perfezione: in base a essa si deve scegliere che cosa sia compatibile con la divinità e che cosa no. Questo retroterra dà conto delle famose critiche rivolte alle divinità omeriche, troppo simili agli esseri umani e inclini a comportamenti immorali. In realtà, le

² M. BONAZZI, *Riflessione teologica e critica delle tradizioni religiose. Da Senofane di Colofone ai sofisti*, in ID. (ed.), *Storia della filosofia a antica. I: Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma 2016, 93-94.

³ *Ibid.*, 96-97.

concezioni antropomorfe attribuiscono alla divinità caratteri superflui, in modo del tutto ingiustificato. Simili caratteri rivelano soltanto i pregiudizi di quelli che li hanno stabiliti: i Traci immaginano gli dèi biondi e con gli occhi azzurri, gli Etiopi neri e col naso schiacciato; se buoi, cavalli e leoni potessero dipingere rappresenterebbero gli dèi con le proprie forme (cf. 21B14-16 Diels-Kranz = Xenophanes, D12-14 Laks-Most). Per contrasto, la valutazione corretta della divinità è quella che rende giustizia della sua perfezione:

Fra gli dei e gli uomini è un unico sommo dio ai mortali simile in nulla, né figura o pensiero (21B23 Diels-Kranz = Xenophanes, D16 Laks-Most).

Tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ascolta (21B24 Diels-Kranz = Xenophanes, D17 Laks-Most).

Lontano dalla fatica agita tutte le cose / con l'intimo del suo pensiero (21B25 Xenophanes, D18 Laks-Most).

Saldo sempre rimane nel medesimo stato, in nulla mosso, / né gli si ad-dice trascorrere ora in un luogo ora in un altro (21B26 Diels-Kranz = Xenophanes, D19 Laks-Most)⁴.

Le asserzioni di Senofane non costituiscono certamente un caso isolato nel pensiero greco. Il parallelo più famoso si trova nella polemica contro le divinità omeriche nella *Repubblica* di Platone. Anche in questo caso, il punto centrale della critica riguarda la perfezione divina. I miti tradizionali, esclusi nell'educazione della città ideale, veicolano un'immagine fuorviante della divinità, simile all'uomo, ingannatrice e responsabile dei mali, soggetta a cambiamenti e a trasformazioni che sono incompatibili con la perfezione divina:

Pensi forse che il dio sia un mago capace subdolamente di manifestarsi ora in una ora in un'altra forma, talvolta comparendo lui stesso con la propria forma mutata in una pluralità di aspetti, talvolta invece ingannandoci e producendo tali opinioni di lui o che invece sia semplice e ben lungi dal trasgredire la forma sua propria? [...] non è necessario, se qualcosa esce dalla propria forma, che muti o da sola o per opera di altro? [...] Ma ciò che si trova in una condizione perfetta non è forse assolutamente non passibile di venir alterato e mosso da altro? (Plato, *Resp.* II, 380D-E [tr. M. Vegetti]).

⁴ *Ibid.*, 98.

In questo scambio si possono leggere in trasparenza i caratteri tipici del mondo intelligibile di Platone: la divinità è perfetta in quanto semplice e priva di cambiamento. La vicinanza con le caratteristiche attribuite alle Forme intelligibili, immobili e invarianti, è evidente (cf. Plato, *Phaed.*, 78D; *Tim.*, 38A). D'altra parte, nello sviluppo della *Repubblica* la critica delle divinità tradizionali (*Resp.* II-III) si trova formulata ben prima dell'introduzione della dottrina delle Idee (*Resp.* V). Il luogo di *Resp.* II appena citato si presta a una lettura svincolata da presupposti metafisici. In modo simile a Senofane, Platone contesta un'immagine della divinità che prende a modello realtà difettose e mutevoli, prive della perfetta stabilità che sola si addice a Dio. La critica è di tipo pedagogico e politico. Il cuore della polemica contro l'epica omerica e il teatro ateniese consiste, infatti, nel sottolineare come vi siano celebrati la diversità e il conflitto dei personaggi. Per Platone, però, il cambiamento da ciò che è ideale è, inevitabilmente, un cambiamento verso il peggio e va evitato. Per questo motivo l'intera cultura deve essere l'espressione armoniosa di ciò che gli esseri umani possono essere al loro meglio. Il cambiamento deve essere esorcizzato.⁵ La metafisica di Platone fornisce la giustificazione ultima per queste tesi, ma non è per nulla indispensabile far riferimento a presupposti metafisici al fine di spiegarle. È certamente possibile includere le asserzioni di *Resp.* II, insieme a quelle di Senofane, in un percorso che ricostruisce le tappe della teologia negativa nel pensiero greco: dopo tutto, il centro delle critiche di Senofane e di Platone sta proprio nel respingere alcuni enunciati relativi alla divinità sostituendoli con enunciati negativi che sono più adeguati a esprimerne il carattere perfetto (la divinità non è soggetta a cambiamento, non è simile ai mortali). Va però ben chiarito che si tratta di un senso ampio di «teologia negativa», che coincide di fatto con la critica filosofica della religiosità tradizionale.⁶ Se invece intendiamo riferirci alle specifiche tesi sulla divinità e la conoscenza di essa che troviamo nella tradizione platonica dei secoli più

⁵ Cf. M. BURNYEAT, *Culture and Society in Plato's Republic*, in «The Tanner Lectures on Human Values» 20 (1999) 282-283: «[...] the main point is that change from the ideal is change for the worse».

⁶ Altri esempi potrebbero essere forniti: cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971, 249-301 (sulla caratterizzazione di Dio come «al di là dell'intelletto» nello scritto di Aristotele *Sulla preghiera*, Pépin distingue il significato originario della formula aristotelica rispetto alla sua ricezione in ambito neopitagorico e neoplatonico).

tardi (in particolare la tesi secondo cui il pensiero e il linguaggio non sono adeguati a cogliere la natura del principio divino), allora è molto difficile ritrovarne le origini in Senofane o nei primi libri della *Repubblica*. Senofane non è certamente un precursore di Plotino.

2. Idee e principi in Platone: trascendenza e semplicità

La situazione è diversa quando si prendono in considerazione i luoghi platonici che sono stati al centro delle interpretazioni più tarde nelle quali si sono sviluppate le tesi tipiche della teologia negativa. Due passi hanno svolto un ruolo centrale ed essi portano al cuore della metafisica di Platone. Si tratta, in primo luogo, delle linee della *Repubblica* in cui l'idea del bene è caratterizzata come «superiore all'essenza»:

Ammetterai, pertanto, che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'esser conosciuti, ma che essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pur non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza. Glaucone disse allora, scoppiano a ridere, «Per Apollo, che straordinaria esagerazione» (Plato, *Resp.* VI, 509B-C).

In secondo luogo, della prima ipotesi sull'Uno nella discussione dialettica che occupa la seconda parte del *Parmenide* (se l'Uno è, che cosa è in rapporto a se stesso). Com'è noto, in questa sezione sono negati in rapporto all'Uno tutti i predicati presi in esame, inclusi quelli di «essere» e «uno»: l'Uno, di conseguenza, non potrà essere nominato, definito e conosciuto:⁷

Ma se l'uno non partecipa in nessun modo di nessun tempo, non è diventato in un qualche tempo passato, non diventava e neppure era in passato, non è diventato ora, né diventa e neppure è, non verrà a essere in futuro, né sarà diventato e neppure sarà. –Verissimo. – Ma è possibile che qualcosa partecipi dell'essere in un modo diverso da qualcuno di quelli elencati? – Non è possibile. – Dunque l'Uno non partecipa in nessun modo dell'essere. – Sembra di no. – Perciò l'Uno non è in alcun modo. – Pare di no. – Allora non è neppure nelle condizioni di essere uno. Perché in tal caso sarebbe già essente, parteciperebbe cioè dell'essere. [...] Non può perciò venire

⁷ Per una trattazione sintetica, con una rassegna delle principali interpretazioni, mi limito a rinviare a S. RICKLESS, *Plato's Parmenides*, in E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020 Edition (Stanford University, Stanford [CA]), cf. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-parmenides/>. (1.10.2021).

nominato, definito, opinato e conosciuto, e nessuna delle cose che sono ha sensazione di esso (Plato, *Parm.*, 141E-142A).

Nell'esegesi sviluppata da Plotino (cf. *infra*, n. 5) entrambi i passi si riferiscono al primo principio di tutte le cose, l'Uno, assolutamente trascendente e semplice, anteriore all'essere e al pensiero e non esprimibile attraverso il linguaggio. È però difficile stabilire quanto di tutto ciò si trovi già in questi luoghi platonici, la cui interpretazione s'intreccia con questioni molto dibattute come l'esistenza di dottrine non scritte insegnate da Platone nell'Accademia, solo parzialmente presenti nei dialoghi, ma ricostruibili attraverso la tradizione indiretta (principalmente attraverso Aristotele: la stessa formula «dottrine non scritte» è usata in rapporto a Platone in *Phys.* IV 2, 209b14-15).⁸ Il dossier è ben noto e può essere qui ripercorso sommariamente.

Nell'insegnamento interno all'Accademia, Platone avrebbe presentato una concezione gerarchica della realtà, una sorta di ontologia stratificata di tipo matematizzante ispirata (ma su questo si dibatte) al pitagorismo più vicino a lui, in particolare a Filolao di Crotone. Al di sopra delle Idee esistono due principi: l'Uno (o Bene) e la Diade, chiamata anche il «Grande e Piccolo». Questi principi contrari generano i piani della realtà: essi producono, pertanto, sia le Idee sia gli esseri sensibili. L'Uno è assimilato da Aristotele alla causa formale delle Idee, le quali sono a loro volta causa formale dei sensibili. Secondo Aristotele, inoltre, Platone avrebbe posto tra le Idee e i sensibili un livello intermedio: gli oggetti matematici (cf. Arist., *Metaph.*, I 6). In questa cornice, le Idee sarebbero viste come numeri non aritmetici, ossia Idee-Numero (limitate alla decade). Avremmo così la gerarchia che segue: dai principi dell'Uno e della Diade si generano le Idee-Numero, gli oggetti matematici, gli enti sensibili. Tra le opere perdute di Aristotele figurava un trattato *Sul Bene*, nel quale le tesi attribuite a Platone nella *Metafisica* erano probabilmente esposte e criticate nel dettaglio. Talora gli interpreti hanno letto i passi prima citati di *Repubblica* e *Parmenide*

⁸ Un'ottima ricostruzione complessiva del dibattito si trova in da D. LEFEBVRE, *Aristote, lecteur de Platon*, in M. DIXSAUT - A. CASTEL-BOUCHOUCHI - G. KÉVORKIAN, *Lectures de Platon*, Ellipses, Paris 2013, 291-320. Tra i principali studiosi che hanno attribuito le cosiddette «dottrine non scritte» a Platone ritrovando nei dialoghi allusioni a esse, vanno ricordati gli esponenti della cosiddetta «scuola di Tübingen», in particolare Hans-Joachim Krämer e Konrad Gaiser. In Italia, questa lettura è stata ripresa da Giovanni Reale.

come allusioni all'Uno, il principio che ha il compito di determinare e limitare la molteplicità fornita dalla Diade indefinita generando così i piani della realtà. La questione resta però aperta e, anche ammesso che nei passi si abbia davvero un riferimento al principio delle dottrine non scritte, non è semplice stabilire se Platone applichi a esso i criteri di quella che sarà poi la teologia negativa.

Nella *Repubblica* Platone non sta, comunque, teorizzando l'esistenza di un principio primo assolutamente semplice e trascendente. Il Bene è un'Idea, anche se è l'Idea più importante e superiore alle altre, ed è oggetto di apprendimento intellettuale. Il Bene non è presentato come un principio superiore ed eterogeneo a tutte le realtà: è superiore all'essere per dignità e potenza, due precisazioni che, comunque vadano intese, limitano l'idea di una assoluta trascendenza.⁹ Nel caso del *Parmenide*, è indubbio che Platone sviluppi l'idea di un'unità assolutamente semplice, priva di attributi positivi, ed è fuor di dubbio che la prima ipotesi della seconda parte del dialogo sia stata il testo di riferimento per l'elaborazione delle tesi chiave sulla teologia negativa.

Tuttavia, la peculiare cornice del dialogo rimane difficile da interpretare: se per «Uno» Platone intenda l'unità di ciascuna idea, l'Uno come principio opposto alla Diade oppure qualcos'altro (un elemento strutturale nella costituzione di tutto ciò che esiste) sono questioni ancora dibattute e che possono essere lasciate da parte in questa sede. Da questo punto di vista, appaiono ancora condivisibili le osservazioni di Arthur H. Wolfson che, nella sua ricostruzione della filosofia di Filone di Alessandria, propone una valutazione scettica sulla possibilità di vedere in Platone l'iniziatore della teologia negativa:

In Plato indeed the ideas are [...] "incorporeal", "invisible and imperceptible by the sense", "immovable" and "immutable" and similarly of God, whether He is the idea of the good or something distinct from the ideas, he says that He is simple and is unchangeable, "and still the ideas as well as God are considered by him as knowable". [...] He admits, of course, that "we do not sufficiently know the good" and that "in the world of knowl-

⁹ Cf. M. VEGETTI, *Megiston mathema. L'idea del «buono» e le sue funzioni*, in ID., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci, Roma 2018, 85-112.

edge the idea of the good appears last of all and is seen only with an effort”, but this does not mean that it is unknowable.¹⁰

3. Dopo Platone: platonismo e pitagorismo in età imperiale

Sarebbe però scorretto separare, come suggerisce Wolfson, Platone dalla storia della teologia negativa e ritenere che la tesi, che troviamo in Filone di Alessandria, secondo cui Dio è non conoscibile e non nominabile abbia come unico vero termine di riferimento le Scritture. Come hanno mostrato le ricerche degli ultimi cinquant'anni, la situazione è più complessa.¹¹ Nei secoli che dividono Platone da Filone, si assiste, infatti, a un'evoluzione del platonismo che ha proprio in Alessandria uno dei suoi centri principali e che conduce gradualmente all'elaborazione di concezioni teologiche affini alla teologia negativa. Anche se molti dettagli sfuggono, qui basterà ricordare che, dopo la fine dell'Accademia ellenistica e scettica nel I secolo a.C., i circoli di filosofia platonica svilupparono letture di Platone di tipo metafisico e teologico. Ad Alessandria, Eudoro (I secolo a.C.) elaborò un sistema metafisico vicino alle dottrine dell'Antica Accademia di Platone.¹² Il suo intento era arcaizzante: si trattava di tornare agli «antichi», ossia alle filosofie del IV secolo a.C., e di contrapporre le dottrine degli antichi a quelle dei moderni, ossia alle scuole ellenistiche. Eudoro si richiamava a Pitagora. Dopo di lui, altri filosofi platonici di età imperiale presentarono se stessi e furono considerati come «pitagorici» (tra questi, Moderato di Gades e Numenio di Apamea vissuti rispettivamente nel I e nel II secolo). In realtà, è difficile stabilire quanto le loro concezioni fossero davvero debitorie al pitagorismo: per lo più si trattava di dottrine platoniche o platonizzanti, fondate sull'esegesi dei dialoghi e di alcuni trattati aristo-

¹⁰ A.H. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1962³, 111-112.

¹¹ Mi limito a rimandare al classico studio già citato di WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent*. Due trattazioni aggiornate, che offrono ampie indicazioni sul dibattito critico, sono M. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Revival of Platonism in the Early Imperial Age*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden - Boston 2008, 233-251; F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden - Boston 2008, 39-56.

¹² Cf. M. BONAZZI, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. BONAZZI - V. CELLUPRICA (edd.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, 115-160.

telici, simili (per quel che possiamo giudicare) a quelle dei primi allievi di Platone (Senocrate e Speusippo).¹³ Il richiamo a Pitagora consentiva però di inserire le tesi sostenute in una tradizione radicata nel passato.

In un simile contesto va collocata la composizione di alcuni trattati apocrifi, redatti sotto il nome di «filosofi pitagorici» (soprattutto Archita), ma in realtà databili intorno al I secolo a.C. Con argomenti persuasivi, gli studiosi suppongono che alcuni di questi scritti risalgano proprio al circolo di Eudoro di Alessandria. Spesso si tratta di parafrasi di opere platoniche o aristoteliche. Ancora una volta, è chiaro l'intento arcaizzante: attraverso la composizione dei trattati si rivendica l'esistenza di un'origine pitagorica per le teorie dei maestri del IV secolo.

Quasi tutto è andato perduto, ma dal neoplatonico Simplicio (*In Phys.*, 181, 7-30) sappiamo che Eudoro elaborò una dottrina dei principi al vertice della quale si trova l'Uno – chiamato anche «principio» di ogni cosa o «Dio» – mentre al secondo livello ci sono due principi contrapposti – chiamati anche «elementi» e situati al vertice di coppie di realtà –: sono la Monade e la Diade.¹⁴ Tutto ciò rimanda al platonismo dell'Antica Accademia, ed è possibile che Eudoro si proponesse di integrare nella sua dottrina anche alcune distinzioni formulate da Aristotele (in particolare quella tra principi ed elementi).¹⁵ La gerarchia dei principi, tipica delle dottrine non scritte, è però corretta in senso monistico: al vertice Eudoro pone, infatti, non due principi, ma uno solo, l'Uno, il principio di ogni cosa. La coppia Monade-Diade corrisponde a un livello inferiore. Questa formulazione di una metafisica platonico-pitagorizzante di tipo monistico rappresenta un passo molto importante e apre la strada all'idea che nulla possa attribuirsi al primo principio superiore a ogni cosa. Nello scritto *Sui principi* di Pseudo-Archita, uno dei trattati pitagorici apocrifi forse dipendenti da Eudoro, troviamo questo passo relativo ai principi metafisici:

Di conseguenza, è necessario che i principi siano tre: la sostanza delle cose, la forma, e ciò che si muove da sé ed è primo per potenza. E questo non solo deve essere intelletto, ma anche qualcosa di superiore all'intelletto. Ma

¹³ Per una rassegna complessiva, cf. B. CENTRONE, *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n.s. 70 (2/2015) 399-423.

¹⁴ Traduzione e commento del passo in G. BOYS-STONES, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, 90 e 98.

¹⁵ Per una dettagliata ricostruzione, si veda BONAZZI, *Eudoro di Alessandria*.

è chiaro che ciò che è superiore all'intelletto lo chiamiamo Dio ([Archytas], *Princ.*, 20, 11-14 Thesleff).¹⁶

Non è un caso isolato. L'attribuzione alla divinità suprema della superiorità rispetto all'intelletto e alla stessa essenza si trova, con accenti diversi, in altri autori tra I secolo a.C. e II secolo d.C. (i secoli del cosiddetto «medio platonismo»), come lo Pseudo-Brotino e Alcino, l'autore del manuale di filosofia platonica *Didaskalikos*.¹⁷ A questo sviluppo appartiene anche Moderato di Gades, un filosofo pitagorico del I secolo d.C., che ha una posizione chiave nel dibattito sulla teologia negativa. Sulla base della testimonianza fornita dal commento alla *Fisica* di Simplicio e tratta dallo scritto di Porfirio *Sulla materia* (Simpl., *In Phys.*, 230, 34-231, 24 = Text 4B Boys-Stones) Eric R. Dodds dimostrò nel 1928 che Moderato formulò per primo una lettura metafisica del *Parmenide* che faceva corrispondere alle ipotesi relative all'Uno i principi della realtà: lo stesso tipo di lettura sviluppato da Plotino (cf. *infra*. n. 4). Moderato distingue il primo Uno al di sopra di essere e sostanza; il secondo Uno che è ente e intelligibile (il mondo delle forme); il terzo Uno che riguarda l'anima.¹⁸ A distanza di quasi un secolo dal fondamentale studio di Dodds, la questione rimane però dibattuta. Alcuni interpreti hanno sottolineato che la testimonianza di Porfirio / Simplicio deve essere accolta con cautela, sicché non vi sarebbero indizi sufficienti per attribuire già a Moderato una lettura teologica del *Parmenide*; altri interpreti, invece, hanno ipotizzato che spunti di esegesi teologica del *Parmenide* si trovano anche in altri testi della tradizione pre-plotiniana.¹⁹

Il quadro appena tracciato, per quanto sommario, dovrebbe aver chiarito come le discussioni intorno a Platone elaborate dal I secolo a.C. preparino il terreno per le tesi tipiche della teologia negativa. Filone di Alessandria s'inserisce in questo sviluppo e la sua vasta opera si colloca al crocevia della tradizione giudaica e dei dibattiti filosofici del suo tempo.

¹⁶ Traduzione e commento in A. ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino. Introduzione, traduzione, commento*, De Gruyter, Berlin - Boston 2017, 21-22 e 52-43.

¹⁷ Per i dettagli, cf. *ivi*.

¹⁸ E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in «Classical Quarterly» 2 (1928) 129-142.

¹⁹ Per una sintesi del dibattito, cf. BOYS-STONES, *Platonist Philosophy*, 60.

4. Filone e la teologia apofatica

In alcuni luoghi ben noti Filone formula con chiarezza la tesi secondo cui Dio è superiore a ogni attributo ed è superiore al pensiero e al linguaggio. Ad esempio:

Mosè, invece, e per aver raggiunto le più alte vette della filosofia e perché aveva appreso per tramite sovranaturali gran parte dei principi essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e una causa passiva, e che la causa attiva è l'intelletto universale, perfettamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello (Philo, *Op. mun.* 8 [tr. C. Kraus Reggiani]).

[...] Dio innominabile, ineffabile e inafferrabile sotto qualsiasi forma speculativa (Philo, *Somm.*, I, 67 [tr. C. Kraus Reggiani]).

Come si è già accennato, inoltre, Filone si richiama espressamente al pitagorismo, citando Filolao (vedi *supra*, n. 1). La posizione di Wolfson che minimizza l'impatto della tradizione filosofica greca sulla teologia apofatica di Filone è oggi considerata come poco plausibile. Contributi classici (ad esempio quelli di John Whittaker) hanno messo in luce i paralleli tra le tesi di Filone sulla trascendenza e l'ineffabilità divina e quelle formulate in altri scritti di epoca imperiale (soprattutto il *Corpus Hermeticum*): tutto questo lascia supporre che esistesse un comune retroterra filosofico, ossia quello tipico del platonismo pitagorizzante prima delineato.²⁰ Wolfson arrivava a suggerire che la dottrina sul principio divino di Pseudo-Archita fosse ispirata proprio da Filone: una conclusione che oggi nessuno studioso sottoscriverebbe.²¹ Detto questo, il pensiero teologico di Filone non è riducibile alla sola componente filosofica del platonismo pitagorizzante. In effetti, si è spesso sottolineato come le sue opere contengano asserzioni contraddittorie: il Dio di Filone è superiore al Bene (*Op. mun.* 2, 8) ma, insieme, è identificato con l'intelletto (*nous*); altrove è invece l'essere (*to on*) a essere considerato superiore al Bene e all'Uno (*Vit. contempl.* 2). Le conclusioni tratte da Dodds sono drastiche:

²⁰ Per indicazioni bibliografiche, vedi *supra* alle note 1 e 12.

²¹ Cf. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, 115.

Any attempt to extract a coherent system from Philo seems to me foredoomed to failure; his eclecticism is that of the jackdaw rather than the philosopher.²²

Anche una simile posizione rischia però di semplificare troppo. I contributi più recenti riconoscono la presenza di posizioni poco conciliabili nella teologia di Filone, ma non si limitano a constatarne l'esistenza: il punto è capire le ragioni per cui Filone arriva a sostenerle. In questa prospettiva, appare molto interessante il suggerimento di Francesca Calabi, che riconduce le differenti asserzioni di Filone sul tema dell'innominabilità di Dio alle diverse componenti del suo retroterra filosofico: la tradizione giudaica e la filosofia platonico-pitagorica. È opportuno riportare per esteso le osservazioni dell'interprete:

[...] in some passages Philo speaks of God's unnameability, in others of the impossibility of humans' knowing His name. The question I am asking is: does God not have a name at all or does He just not reveal it? [...] I would like to look at these different formulations and seek to find possible origins for them. In the first case, we often find passages in which God presents Himself. These may, perhaps, derive from the Jewish prohibition on pronouncing the name of God, the concept of the efficacy of the spoken word and the function of the name. In the second case, Philo is probably following concepts of a Platonic stamp and, in particular, the problems highlighted in the *Parmenides*.²³

5. Plotino: la teologia negativa tra speculazione metafisica ed esperienza mistica

Il quadro delle tradizioni teologiche prima di Plotino tracciato fin qui riflette una situazione sfaccettata. È indubbio che dal I secolo in poi l'elaborazione di sistemi filosofici ispirati a Platone e a Pitagora conduca a formulare tesi affini a quelle che si trovano in Plotino (il primo principio è superiore all'essere e al pensiero; nessun enunciato positivo è adeguato ad esso). È altrettanto vero che si tratta di una tendenza che coesiste con altre componenti dottrinali e che esiste una varietà di posizioni non sempre armonizzabili, talvolta enunciate dallo stesso autore. La descrizione del

²² DODDS, *The Parmenides of Plato*, 132, n. 1.

²³ CALABI, *God's Acting, Man's Acting*, 42.

platonismo anteriore a Plotino come un campo di battaglia in cui si scontrano interpretazioni diverse di Platone, in lotta per conquistare l'egemonia, appare in questo caso particolarmente adeguata. Per tutte queste ragioni, Plotino sembra costituire un punto di svolta rispetto alla tradizione precedente. Come si è visto, è facile trovare prima di Plotino luoghi in cui il principio divino è caratterizzato come superiore all'intelletto e all'essere. In Plotino, però, tesi simili trovano senso in un complessivo quadro dottrinale che riguarda lo statuto dei principi, i caratteri e i limiti della conoscenza, la causalità. È questo quadro generale a essere tipico di Plotino.²⁴

Plotino pone al vertice della realtà l'Uno, un principio assolutamente semplice, al di sopra di ogni cosa, anche dell'essere e del pensiero (cf. I, 7, 1, 18-20; V, 3, 15, 8-9; V, 6, 6, 30; VI, 7, 42, 8-15). L'Uno è superiore all'Intelletto e non può essere colto attraverso la conoscenza; è indicibile e di esso non è possibile affermare nessun contenuto determinato:

L'Uno, invece, come è al di là dell'Intelletto, così è anche al di là della conoscenza, e come non ha bisogno di nulla, così non ha neppure bisogno di conoscere; alla natura di secondo grado appartiene piuttosto il conoscere. Anche l'attività del conoscere è qualcosa di uno; ma l'Uno è uno senza il «qualcosa»: se fosse qualcosa di uno, non sarebbe uno in sé: l'«in sé» infatti viene prima del «qualcosa». Perciò l'Uno, in verità, è ineffabile; qualsiasi cosa tu dica, infatti, dirai sempre qualcosa. L'espressione «al di là di tutte le cose e al di là dell'intelletto santissimo» (cf. Plato, *Resp.* VI, 509B) è tra tutte l'unica vera, poiché non costituisce il suo nome ma dichiara che l'Uno non è una cosa tra le altre e che «non ha nome» (cf. Plato, *Parm.*, 142A), dal momento che non possiamo dire nulla di lui; cerchiamo soltanto, per quello che ci è possibile, di indicarlo in qualche modo tra di noi (V, 3, 12, 45-13, 6).

Proprio perché dà origine a tutte le cose e ne è dunque potenza generatrice, l'Uno non è niente di ciò che dipende da esso. È origine della vita senza essere vita esso stesso:

Che cos'è, propriamente? Potenza di tutte le cose; se questa non esistesse, non vi sarebbero neppure tutte le cose, e l'intelletto non sarebbe vita prima e totale. Ma ciò che è sopra la vita è causa di vita (III, 8, 10, 1-3; cf. V, 1, 7, 9).

²⁴ In questa sezione sintetizzo quanto esposto con maggiori dettagli e riferimenti bibliografici in R. CHIARADONNA, *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

Postulare l'Uno come primo principio assolutamente semplice è l'esito a cui conduce la dottrina della causalità caratteristica di Plotino, e sviluppata attraverso l'interpretazione di Platone e Aristotele. Secondo Plotino, la causa e ciò che dipende da essa sono eterogenei; ciò che è molteplice dipende da un principio semplice. In questa cornice di pensiero, il mondo delle forme nell'Intelletto (il secondo principio nella metafisica di Plotino) è considerato come la prima e più perfetta tra le cose che sono, il principio primo dentro la totalità dell'essere (si veda, ad esempio, VI, 2, 1, 25-33). In virtù della concezione plotiniana della causalità, però, questo non può essere il primo principio. Proprio perché coincide con l'essere e col pensiero più perfetti, il mondo intelligibile non è il principio primo di ogni cosa. Plotino, infatti, critica Aristotele per aver chiamato il primo principio «pensiero di pensiero», compromettendo così la sua assoluta semplicità (V, 1, 9, 7-27).

In cima a tutto – anche al sopra di ciò che è in senso più alto – vi deve essere qualcosa che non è niente di ciò che dipende da esso (neanche essere e pensiero: VI, 9, 3, 36-45). L'Uno è potenza produttrice di tutte le cose perché è al di là di tutto ciò che esso produce (e, dunque, in questo preciso senso non è niente di ciò che deriva da esso).²⁵ Per questa ragione, tutti gli enti sono non in virtù dell'essere supremo, ma in virtù dell'Uno, ossia di un principio superiore all'essere (VI, 9, 1, 1). Chiamarlo «Uno» indica la completa soppressione del molteplice, non l'attribuzione di un carattere positivo.

Come si è accennato, due luoghi platonici hanno una posizione centrale nella riflessione plotiniana sull'Uno: la descrizione dell'Idea del Bene nella *Repubblica* e la prima ipotesi della seconda parte del *Parmenide*. Plotino assimila lo statuto dell'Uno assoluto e quello dell'Idea del Bene: entrambe queste descrizioni si riferiscono al primo principio (cf. V, 5, 6, 10-12). Dal *Parmenide* letto in senso metafisico – e, più precisamente, dalle tre prime ipotesi sull'Uno formulate nell'esercizio dialettico di Parmenide – Plotino ricava la stessa gerarchia dei principi:

- 1) l'Uno assolutamente semplice;
- 2) l'Intelletto in cui la molteplicità delle forme ideali è perfettamente unificata senza alcun condizionamento spazio-temporale (l'Intelletto è, dunque, «uno-molti»: cf. V, 1, 8, 26; V, 3, 15, 11);

²⁵ Su questi temi, cf. C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin*, in «Les Études Philosophiques» 90 (3/2009) 361-385.

- 3) l'anima, ossia il principio intelligibile inferiore nella gerarchia e che presenta un grado maggiore di molteplicità (l'anima è «uno e molti»: cf. V, 1, 8, 26).

Alcune precisazioni sono necessarie. L'appellativo «Uno» può applicarsi solo con cautela al primo principio: indica la completa soppressione del molteplice, ma non è un attributo che spiega «che cos'è» l'Uno, la sua natura essenziale: l'Uno non è un'essenza o un genere (cf. VI, 2, 10) Prudenza ancora maggiore è necessaria per la qualificazione di «Bene» che, in ogni caso, non è una forma o un attributo dell'Uno che ne determina il contenuto (cf. VI, 7, 38, 4-6). A rigor di termini, anche quando affermiamo che l'Uno è causa, non stiamo predicando un attributo di esso, ma piuttosto di noi in rapporto a esso (VI, 9, 3, 50-51).

Tutto ciò che, in un qualsiasi modo, ammette in sé una molteplicità non può essere primo: ciò che è primo deve essere assolutamente semplice (VI, 4, 1, 5-15). Di conseguenza, l'Uno non deve né pensare né conoscere alcunché, poiché il pensiero, in virtù della pluralità che non può non implicare, è necessariamente il segno di ciò che è inferiore all'Uno. Per questo l'Uno non conosce neanche se stesso; esso non ha né pensiero né coscienza di sé (VI, 9, 6, 48-50; cf. V, 6, 5, 4-5; V, 3, 13, 11-12).

Tutte queste osservazioni permettono di ricostruire le premesse in base a cui Plotino postula al vertice di ogni cosa un principio ineffabile, superiore all'essere e al pensiero. D'altra parte, la costruzione di Plotino resterebbe un'impalcatura vuota e persino sterile, se non fosse riempita dalla concreta esperienza di ciò che viene teorizzato. Come ha osservato Dodds, «This tedious accumulation of negatives may content the metaphysician; but, as Inge says somewhere, one cannot worship the alpha privative».²⁶ L'Uno, in effetti, non è solo un principio postulato in base a precisi presupposti teorici: è anche ciò a cui l'anima aspira a riunirsi rimuovendo tutto ciò che è molteplice e oltrepassando lo stesso pensiero:

Ciò da cui è illuminata, questo è quello che l'anima deve contemplare; neppure il sole, lo vediamo con una luce diversa da quella del sole. Ma come può accadere questo? Elimina ogni cosa (*aphele panta*) (V, 3, 17, 36-38).

²⁶ DODDS, *The Parmenides of Plato*, 141.

Il verbo *aphaireô* usato in questo testo famoso è molto significativo: l'ascesa verso l'Uno non è infatti tanto uno processo di «negazione» quando un processo di «rimozione» o «astrazione» (*aphairesis*).²⁷ Bisogna rimuovere tutto ciò che è molteplice: in questo modo l'anima farà prima astrazione dai corpi per cogliere i principi intelligibili di essi; quindi farà astrazione dallo steso pensiero e dall'essere per uscire letteralmente fuori di sé (l'anima è, infatti, essere e pensiero) e ricongiungersi all'Uno. Ciò è possibile perché, come Plotino afferma (V, 1, 11), i principi non sono oggetti esterni, ma sono interiori all'anima che li ricerca. Anche se di solito non ne siamo consapevoli, i principi sono «in noi» e l'ascesa filosofica consiste nel riattivare consapevolmente ciò che è già in noi:

Come mai, dunque, possedendo cose così grandi, non le apprendiamo, ma siamo per lo più pigri in questo genere di attività, e alcuni anzi non sono per nulla attivi? Sempre attivi sono quelli, cioè l'intelletto e ciò che precede l'intelletto, restando sempre in se stesso, e anche l'anima, che perciò è detta «sempre in movimento». Ma non tutto ciò che è nell'anima è immediatamente percepibile, poiché raggiunge noi solo quando raggiunge la percezione; se qualcosa è in atto ma non comunica con la facoltà della percezione, allora non ha ancora attraversato tutta l'anima. Dunque non lo conosciamo ancora, poiché siamo sempre accompagnati dalla facoltà di percezione e noi non siamo una parte dell'anima, ma l'anima intera. [...] Bisogna quindi, se deve esserci apprensione di quanto è in questo modo presente nell'anima, che anche la nostra facoltà di apprensione sia rivolta verso l'interno, e là deve essere volta la sua attenzione. Come quando qualcuno, attendendo di udire una voce desiderata, allontanatosi dagli altri suoni, risveglia l'udito a quel suono che è il migliore a udirsi, quando giunga: così anche quaggiù bisogna lasciar andare i suoni percepibili coi sensi, tranne che per il necessario, e custodire la facoltà di apprendere dell'anima pura, pronta ad ascoltare le voci di lassù (V, 1, 12, 1-21).

Riunirsi all'Uno rimuovendo tutto il resto coincide, dunque, con la piena realizzazione di ciò che noi siamo. Per meglio dire, la piena realizzazione della nostra natura di esseri intellettuali conduce a oltrepassare quella stessa natura e a riunirsi col principio da cui essa deriva, ossia l'Uno superiore all'essere: ciò implica la stessa soppressione del pensiero e del

²⁷ Si veda l'illuminante discussione in J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in «Symbolae Osloenses» 44 (1969) 109-125.

linguaggio. È una particolare forma di misticismo intellettualistico che è stata ben caratterizzata da Dodds:

[...] l'unione mistica non è il surrogato dello sforzo intellettuale, ma il suo coronamento e il suo traguardo. [...] Nella sua interpretazione dell'esperienza mistica Plotino è più vicino a certi mistici indiani di quanto lo sia alla concezione cristiana ortodossa. In primo luogo, essa è per lui un evento *naturale*, non una grazia soprannaturale, come nella teoria cristiana e musulmana. Essa ha la sua radice naturale nell'identità potenziale dell'anima con il suo fondamento divino, e nella legge generale che tutte le cose tendono a tornare alla loro sorgente. Essa è l'attuazione di qualche cosa che stava solo aspettando di essere realizzato, la rivelazione transitoria di un dato eterno.²⁸

Abstract

Il presente contributo ripercorre la tesi tipica dell'antica tradizione platonica secondo cui Dio non può essere colto con enunciati positivi. Si rintracciano le radici di questa tesi nella critica dei filosofi alla religiosità tradizionale, ben attestata in autori come Senofane e nei libri II-III della Repubblica di Platone. Si delinea poi la cornice più specificamente filosofica in cui la teologia negativa si è generata: la caratterizzazione dell'idea del bene nella Repubblica di Platone, la prima ipotesi nella seconda parte del Parmenide, le cosiddette «dottrine non scritte» insegnate da Platone nell'Accademia. Le tesi tipiche della teologia negativa sono ripercorse nelle formulazioni all'interno della tradizione platonico-pitagorica, nella ricezione in Filone di Alessandria e, infine, nello sviluppo che esse trovano in Plotino.

²⁸ E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Firenze 1970, 87-88 (or. ingl. 1965).

THE SOFT SOUND OF SILENCE: NARRATIVE NEGATIVE THEOLOGY IN THE SCRIPTURES

BART J. KOET

PATH 20 (2021) 291-307

1. Introduction

The theme of the conference is taken from saint Augustine: *Si [enim] comprehendis non est Deus* (“[Because] If you think you understand, it is not God”) (*Sermo* 117).¹ Augustine can be seen as a prophet of negative theology and of defending the thesis that when it comes to speaking about God, the unspeakable takes precedence. The question may, and even must, be asked of how this thesis relates to speaking about God in the Scriptures. This will be the theme of this article.

Seeking the secret of God, seeking knowledge of God, is a theme that, in the work of the bishop of Hippo, resurfaces again and again as one of the major themes of Augustine.² Frederick van Fleteren argues that, though the bishop of Hippo was already searching for a way towards complete knowledge of God in his younger years, from his earliest writings he had an appreciation of apophatic theology. We know God more by not knowing him.³

¹ Cf. J. GRONDIN, *Augustine's "Si comprehendis, non est Deus": To What Extent is God Incomprehensible?*, in “*Analectica Hermeneutica*” 9 (2017) 1-13.

² See P. VAN GEEST, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Peeters, Leuven 2011.

³ F. VAN FLETEREN, *St. Augustine, Neoplatonism and the Liberal Arts: The Background to "De doctrina christiana"*, in D.W.H. ARNOLD - P. BRIGHT (eds.), *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1995, 14-24, here 21.

Yet, there are numerous stories in Scripture which tell how God reveals himself. This is something Augustine also realizes, as is evident from the prologue to his introduction of *De doctrina christiana*, his course on “How to Read the Bible”. While in *De videndo Deo* (and elsewhere in his work) Augustine stresses the problematic nature of those passages where there is human communication with the divine (as in Ex 33,1-34,3; Num 12,6-8 and 2Cor 12,1-4), in this prologue it seems that the references to the possibility of divine communication are – more or less – taken for granted. Augustine adduces the outpouring of the Spirit (*Prologue 5* [10]; Ac 2,1-14), Paul’s ascent to heaven (5 [11]; (referring to 2Cor 12,1-4), the calling of Paul in Acts (*Prologue 6* [12] and following; see the three places in Acts where Paul – according to Luke – refers to this revelation: (9,4-19; 22,1-21 and 26,1-23), the divine communication with Peter (*Prologue 6* [12]) in Ac 10) and, as a final New Testament text, the divine communication with Philip (*Prologue 7* [14]; see Ac 8,26-29).⁴

Finally, Augustine brings up one of the most pregnant examples from the Old Testament by posing a rhetorical question: “Did not God speak with Moses?” (*Moses 7* [15]; *Nonne cum Moyse Deus loquebatur?*).

Most of the examples Augustine refers to in this prologue involve God revealing himself in signs which can be interpreted, such as dreams, visions, and voices from heaven. However, he also refers to the fact that in some very exceptional cases a person had direct communication with God. Augustine refers here to those stories of the Old Testament, in which God

⁴ For Augustine’s dealing with divine communication in this prologue, see B. KOET, “*Hominines per homines discount*”. *No Divine Revelation without Human Learning: Augustine’s Use of Scripture in the Prologue to the De doctrina christiana*, in “Jahrbuch für Antike und Christentum” 61 (2018) 246-261. At stake here is one of the most important religious issues: how is one able to attain to divine wisdom? Although research on *De doctrina christiana libri quatuor* has tended to emphasize Augustine’s use of philosophical sources, the bishop of Hippo was important not only as a Christian philosopher, but also as an apt Christian exegete; cf. the end of Possidius’, *Vita Augustini*: “For not only was he a ‘scribe instructed unto the kingdom of heaven, which bringeth forth out of his treasure things new and old’, and one of those merchants who ‘when he had found the pearl of great price, sold all that he had and bought it’, but he was also one of those of whom it is written: ‘So speak ye and so do,’ and of whom the Saviour said: ‘Whosoever shall so do and teach men, the same shall be called great in the kingdom of heaven.’ That Augustine can bring forth treasures from the Old and from the New Testament is confirmed by the prologue, where he is dealing with biblical themes as: What is the human way to divine revelation? Or what is the divine way of communicating with human beings?”

communicates with Moses in a special way. Although it is most likely that Augustine is referring here to Num 12,6-8 where God himself says that he speaks face to face with Moses, that is certainly not the only place where we find epiphanies to Moses in the Old Testament (Ex 24,15-18, 33,8-11.17-23 and especially 34,5-7.34).⁵ Apart from this reference to the divine communication between Moses and God, there are certainly other examples of “direct” divine communication in Scripture. Not only in the stories about Moses, but also elsewhere in the Old Testament, God talks, acts – you can hear him. He even buries someone: namely Moses according to Deut 34,6.

Thus, in the biblical traditions there are narratives in which human beings like Enoch, Abraham, Jacob and Moses see God and it is these theophanies, which are, according Kari Kloos, ripe for creative exegesis.⁶ These theophanies are paradoxes because they deal with a fundamental dilemma. In these stories it is said that God is seen in a visible form, but elsewhere in Scripture it is said that no one can see God and live (see Ex 33,20).⁷ This paradox is evident in several forms of divine communication. According to the biblical text, divine communications arrive along several paths: angels, dreams and visions, and even face-to-face communication with God.⁸

In this article, I want to show how, in the Old Testament, there are both self-evident divine communications and rock-solid examples of paradoxical divine communications to special people. I will introduce the theme of divine communication in Scriptures, using Abraham as an example. After this I will elaborate two prime examples of narrative negative theology: the divine communication between Moses and the Lord and that

⁵ For Num 16,6-8 as most important source text, see KOET, “*Homines per homines dis-cout*”, 255-256.

⁶ K. KLOOS, *Christ, Creation, and the Vision of God. Augustine’s Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, Brill, Leiden 2011, 2.

⁷ See GRONDIN, *Augustine’s “Si comprehendis”*, who remarks that Augustine also knows that God could not be understood (*comprehendere autem, omnino impossibile*), but he could be touched (*adtingere aliquantum mente Deum*)!

⁸ KLOOS, *Christ, Creation*, 3f, gives a quite broad definition of the phenomenon of theophany, but he limits his research to events involving ordinary sense perceptions and thus he does not discuss dreams and ecstatic visions. Robert Karl Gnuse argues that these phenomena were for Flavius Josephus, for example, interchangeable and thus dreams could be seen as real divine communications. Here I cannot go any further in this aspect (R.K. GNUSE, *Dream and Dream Reports in the Writings of Josephus*, Brill, Leiden 1997, 201-204).

of Elijah and the Lord.⁹ Although partly based on my exegetical studies of ideas about dreams and visions as a possibility of divine revelation in the Bible and early Christianity, in view of the character of this article of appealing to a broader audience, an attempt has been made not to be too technical and to keep the argument short.¹⁰ An advantage of this is that the narrative side of the scriptural passages can be brought more to the fore.

2. Introducing divine communication in Scriptures: walking with God and seeing him in dreams and visions: the example of Abraham

In an article in my book of articles on the relationship between dreams and Scriptures in Luke-Acts, I address the question of why Jesus did not dream.¹¹ Of course, he dreamed, many people will say, everybody dreams. However, I raised the issue in that article because in the Old Testament, the New Testament and in the early church it is shown how dreams and visions were a way of divine communication. My thesis is that Luke describes Jesus in such a way that he does not need dreams and vision for the communication with the divine (see Num 12,6-8), but, just like Enoch, Abraham, Moses, and Elijah, he somehow has a more direct line to his Father.¹²

Thus, next to dreams and visions as a possible tool for divine communication, there was in the Old Testament a certain idea that some very special

⁹ In recent years, there has been an increasing appreciation of storytelling as a means of transmitting knowledge, values, and standards. It is not possible to discuss this angle in detail here. One of the first scholars to point out the power of narrativity in theology is Harald Weinrich (1927) a German scholar and emeritus professor of the Collège de France, who is precisely known for his highly scientific and theoretical approach to grammar. In a clear and short article, he argued for a reevaluation of narrativity in theology also in the wake of the turn to Scripture before and after the Second Vatican Council. See the English translation: H. WEINRICH, *Narrative Theology*, in J.-B. METZ - J.-P. JOSSUA (eds.), *Fundamental Theology. The Crisis in the Language of Faith*, in "Concilium" 5 (9/1973) 46-56 (cf. <https://jochbenteuffel.files.wordpress.com/2021/02/weinrich-narrative-theology-conc.pdf> [20.7.2021]). See also J.-B. METZ, *A Short Apology of Narrative*, in *ibid.*, 84-96. I cannot go into the methodical aspects of this approach but limit myself to trying to show that the biblical narratives discussed in this article show that the failure to see God can be seen as a culmination of the knowledge of God.

¹⁰ See for example B.J. KOET, *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, and ID. (ed.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: from Hermas to Aquinas*, Peeters, Leuven 2012.

¹¹ B.J. KOET, *Why does Jesus not dream? Divine Communication in Luke-Acts*, in ID., *Dreams and Scripture*, 11-24.

¹² See *ibid.*, 23-24.

persons had an even more intimate relationship with God.¹³ In Genesis, the first book of the Old Testament, divine revelations are even more varied. Buber described the revelations to Abraham in one of his most famous articles.¹⁴ Buber counted seven divine communications between God and the first patriarch (12,1-3; 12,7; 13,14-17; 15,1; 15,13-18; 18,1-33 and 22,1-2).

The first chapters of Genesis focus on the genesis of humankind in general, but from Gen 11,27 onwards Abraham and his offspring are in the center. Among them, Abraham himself, Jacob and Joseph receive divine messages. The divine communication with Abraham takes quite a number of different forms: God speaks to him 12,1 (see also 13,14), but immediately afterwards it is said very briefly that God appears to him (12,7). The next time it is said that the word of the Lord appears to him in a vision (15,1); incidentally, this is the first time in the Bible that the word “vision” is used).¹⁵ After Abram had made a sacrifice, he fell asleep, and the sun went down. Then God speaks again to Abram and it seems that this happens again in a vision or perhaps a dream (15,13-18). The first time the word “dream” is used is in Gen 20,3. It is not Abraham who receives a divine communication in a dream, but Abimelech. The last revelation to Abraham is also one of the most spectacular – the story of how Abraham learns that God does not want child sacrifices (22,1-18).

¹³ Although, in the older layers of Scripture, dreams were seen quite easily as communication with the divine, when Scripture as the word of God began to play an increasingly important role as the divine communication *par excellence*, a kind of biblical dilemma arose: which dreams and visions then come from God. For this dilemma in Jewish and Early Christian literature, see B.J. KOET, *Divine Dream Dilemmas: Biblical Visions and Dreams*, in K. BULKELEY - K. ADAMS - M. DAVIS (eds.), *Dreaming in Christianity and Islam: Culture, Conflict and Creativity*, Rutgers University, New Brunswick (NJ) - London 2009, 17-31, and B.J. KOET, *Trustworthy Dreams? About Dreams and References to Scripture in 2 Maccabees 14-15, Josephus' Antiquitates Judaicae 11.302-347 and in the New Testament*, in P.W. VAN DER HORST, ET AL. (eds.) *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, Peeters, Leuven 2003, 87-107, reprinted in KOET, *Dreams and Scripture*, 25-50.

¹⁴ M. BUBER, *Abraham der Seher*, Id., *Werke. Zweiter Band: Schriften zur Bibel*, Kösel - Lambert Schneider, München - Heidelberg 1964, 873-893. Buber is one of the most important negative theologians on the Jewish side. See especially M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse, Zürich 1953.

¹⁵ In the texts I discuss in this article, there are several ways in which the name of God is spoken of in Hebrew. Very important here (for example, in the passages from Exodus and 1 Kings discussed), is which name of God is used. However, due to the limited focus of this article, I will not discuss these names and will use the traditional words like God and the Lord.

In the Genesis stories concerning Abraham, the communication between God and the patriarch seems to be experienced as almost problem-free. Just as once with Enoch, God walks with Abraham. Buber shows that these seven revelations, although quite different in form, are carefully connected to each other and to the stories that stand between them.¹⁶ One important connection, according to Buber, is made by the repetition of the verb “to see”. The use of this verb shapes the interaction between Abraham being allowed to see traces of God and God himself seeing: Hence that mountain is also given the name: The Lord will see.¹⁷

But even though they are carefully connected, the very fact that they also describe the differences so precisely provides an insight into how the divine reveals itself in communications that cannot be simply captured.

Buber also emphasizes there that the communication between God and Abraham is shaped in part because Abraham looks at people with mercy (see how Abraham pleads for the righteous in Sodom; cf. Gen 18,22-33).¹⁸ This has a parallel in the way God looks at Abraham. This parallel indicates that divine communication is related to interpersonal social relations with people.¹⁹

That the divine cannot be captured becomes even more clear, or should I say otherwise clear, in the divine communication between God and his special assistant, Moses.

3. God’s glory, seen from behind

Num 12,6-8 seems to be one of the standard texts from Scriptures used to describe divine communication from the days of the authors of New Testament to those of Thomas Aquinas.²⁰ This text makes a distinction between the divine communication between Moses on the one hand and the prophets on the other. In Num 12,6-8 God reveals that with Moses

¹⁶ BUBER, *Abraham der Seher*, 886-893.

¹⁷ *Ibid.*, 892-893.

¹⁸ *Ibid.*, 893.

¹⁹ Given the limitations of this article I can’t elaborate on this element at length, nor in the next case, Moses.

²⁰ For the role of Num 12,6-8 as proof of the fact that dreams can (sometimes) be divine revelation, see B.J. KOET, *Introducing Dreaming from Hermas to Aquinas*, in ID., *Dreams as Divine Communication*, 1-21, 7-9, esp. footnote 17.

God communicated “mouth to mouth, apparently and not in dark speeches”, whereas with prophets he communicates (makes himself known) in “visions and dreams”.

This statement is in line with the fact that the Torah mentions in several places that God appears to Moses. The first time, of course, is the story of the Theophany at the thornbush at Mount Horeb, the mountain of God (Ex 3,1-4,17).²¹ During that meeting, God makes his name known (see Ex 3,11-12,14). This theophany to Moses is the prelude to the Exodus from Egypt. After the Exodus, another theophany follows in Ex 19. Dialoguing with God as well as with the elders of the people, Moses prepares his people for an encounter with God, and according to 19,16-19, several signs accompany the voice of the Lord. The description of God’s presence in Ex 19,16-19 is quite pictorial: a rumble of thunder, lightning (19,16), smoke, fire and a shaking mountain (19,18) as introduction to the revelation of God’s voice.²² These impressive phenomena in Ex 19 are the direct introduction to the instructions of God’s “Principles for Life in Covenant”: The Ten Words/Commandments in Ex 20.²³ In Ex 24,15-18 and in Ex 32-34, we also hear about theophanies. It is the latter passage that we will now discuss in more detail in the next section and especially the way God makes Himself known at the request of Moses.

The story of the epiphany to Moses in Ex 33 is, as most exegetes note, primarily part of the composition Ex 32-34.²⁴ These chapters belong to the larger unit Ex 19-40, in which it is described how God and Israel make a covenant and how God will live amid his people. In Ex 20 the “Ten Words (The Decalogue)” are given. Ex 24 describes the making of the covenant, and with a very detailed description of the ark and its appurtenances, God tells Moses how he wants to dwell among his people (Ex 25-31). Ex 35-40 describes how the ark with its accessories is finally made. Both Ex 25-31 and

²¹ Walther Zimmerli sees two forms of call narrative: A Moses-Jeremiah form (an Epiphany, reluctance of the receiver of the Epiphany), and a reassurance that God will give signs to help the called one. Another form could be the Isaiah-Micaiah type: A vision of God enthroned (W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1969, 97-100).

²² For other epiphanies, see not only Ex 19,3, but also Ex 24,15-18; 33,8-11.17-23 and 34,5-7.34.

²³ For this qualification, see J.I. DURHAM, *Exodus*, Nelson, Edinburgh 1987, 274.

²⁴ See, for example: B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary: A Critical, Theological Commentary* SCM Press, London 1974, 553-573, esp. 562.

35-40 deal with the place of God among his people. It is not surprising that in a passage that is about craftsmanship, the literary architecture of the passage also witnesses great artistry. One can consider the passage about the golden calf and its aftermath (32-34) as the middle piece with the passage about the building of the tabernacle (Ex 25-31 and 35-40) as two wings. What connects the building of the tabernacle with the story of the golden calf is the question of how God lives in the midst of his people (25,8; note: not how he lives in the tabernacle, but in the midst of his people). The beginning of this story links the absence of Moses to the absence of gods because that is what the people ask of Aaron: the making of gods (Ex 32,1).

When, in Ex 32,1-6, the covenant is broken by the making of the idol and the worship of it, the indwelling of the Lord is in great danger. In the next verses it is described how – after Moses, by his intercession and his punishment of the people, has averted the danger – the Lord can march again with “his” people (Ex 33,17). This passage forms an integral part of a larger literary complex: Ex 32-34. Although, for example, concerning both Ex 33,1-6 and 33,12-17, the exact relation of these verses to the context is not always clear, Ex 32-34 is a unity concerning the dynamics of the different protagonists of the story.²⁵ An important motif of these chapters is the disturbed relationship between the people and God, followed by its restoration through the mediation of Moses.²⁶

These chapters are characterized by the juxtaposition of the sharpest contrasts: Opposite each other are, for instance, “high and low”, “people and lone leader”, an idol like the golden calf and God’s presence on the mountain. By repeating the verb *jarad* (“to descend”; Ex 32,1.7.15; 33,9; 34,5.29[2x]) a game is played with what I will call geographical oppositions between high on the mountain and low on the plain. That game gives the dynamics between God, Moses, Aaron, and the people a specific, a dynamic and ludic form. Divine communication between God and Moses is related to Moses’ concern for God’s people. Thus, as with Abraham,

²⁵ See *ibid.*, 557-558; also DURHAM, *Exodus*, 435 (about 33,1-6) and 445 (about 33,12-17).

²⁶ This is also evident, for example, from the repetition of the Hebrew word for people: *am*. In a very subtle way, the relationship between God and his people is indicated in Hebrew by means of the suffixes. I only mention here the examples from Ex 32.1.6.17.22.25.30.34.35 (the people); 32.3 (all the people); 32.7 (your people; with this *your*, God indicates that he writes off *his* people); 32.11.12 (*your* people; with *your* Moses indicates that he thinks that Israel is still God’s people); 32.14 (his people; and that of the Lord); 32.21.31 (this people).

the movement from top to bottom is related to the dynamic between the prophet and the community of people.²⁷

In Ex 32,1-6 we see that while Moses is sitting on the mountain, the people gather at the foot of the mountain and address Aaron. In 32,7-14, there is a change of place within the story: the camera turns from the foot of the mountain to the top: the reader becomes witness to a dialogue between God and Moses on the mountain. In that dialogue, it appears that the distance between God sitting high on the mountain and the people sitting deep at the foot of the mountain has also become symbolic: After all, in 32,1-6, it is described how the people turned away from God by making and worshipping the golden bull. In Ex 32,15-30, both the spatial and the symbolic distance are bridged. The descent of Moses takes up almost as many verses as the previous two parts. That descent takes up so much space precisely because we can follow Moses' approach to the people step by step, with Moses addressing different persons and groups. In each part of the larger whole Ex 32,1-33,6 the positioning is connected with dialogues. In Ex 32,1-6 that is the communication between the people and Aaron, while in 32,7-14 and 33,1-33,6 there is an exciting dialogue between God and Moses. In the first instance, they negotiate whether God still wants to travel with the Jewish people (33,1-6; this does not [yet] happen according to 33;4). Although, as we suggested above, the following verses in the timeline may not connect so nicely with the preceding and following ones, that is very true for the theme; also in the verses it is about the presence of God among his people.²⁸ Meanwhile, more is revealed in this section about the special relationship that exists between God and Moses: They speak face to face, as a man speaks to his fellow man (33,11). The interaction between the diplomat Moses and God which is told next is about whether or not YHWH will go with his people (33,12-17). When God promises to do so, because Moses has found grace in His eyes, Moses asks God: "I ask you: show your glory (33,18)" Moses' asking to see God takes place in the context of negotiating whether God is willing to walk with

²⁷ The fresco of Cosimo Roselli in the Sistine Chapel shows us the story about the golden calf. One can see that its commissioner understood the dynamics of the story very well. The fresco honors the movements of the story in Exodus because the artist allows Moses' descent in stages to dominate the entire image. See <https://www.artbible.info/art/large/661.html> (20.7.2021).

²⁸ For the differences in content and style between Ex 33,7-11 and the rest of the narrative, see only DURHAM, *Exodus*, 440-441.

his/Moses' people again after the breaking of the first covenant through Israel's apostasy to the golden calf.

In this story, negative theology is presented in narrative form *in optima forma*: You only see God when you don't see him! The passage is full of subtle theologically relevant distinctions in speaking of God, but in this context, it is sufficient to sketch the broad outlines. When Moses asks if he may see God's glory, God says: I will make pass all my *goodness* before you. He adds that he will proclaim his name and give details about his nature.

But Moses will not see God's face, because no man will see God and live (33,20). And yet the theophany that follows is described as a very corporeal experience. There is a place for Moses alongside God, on a rock. When God's glory passes, God hides Moses in a cliff of the rock and will protect him with his hand (33,22). So even though God is present, with his own hand he will protect Moses from the death that will follow when Moses sees him. When God withdraws the same hand, Moses can see his back pass (33,17).²⁹ Because the ultimate goal of Moses is to get God back into covenant with Israel, we first hear about the new stone tablets (34,1-4) and only afterwards we hear that God descends in a cloud next to Moses and proclaims his name (34,5). In this passage and in the story of Elijah's encounter with God, there is a subtle play between seeing and hearing. Seeing God appears to culminate in hearing his voice, which is again explained as a special form of seeing.³⁰

Ex 32-34 tells of God's presence from very different perspectives. Side by side, there are accounts of a friendly interaction between the man Moses and his God: they speak to each other face to face, but immediately afterwards there is an account of how seeing God leads to death. It is easy and tempting for some scholars to explain away these apparent contradictions by presuming different sources. However, anyone who seriously follows the story as a lesson in speaking about God, learns something more than a historical reconstruction of pasting and cutting pieces of traditions which, although they agree in theme, would differ too much from each other to be taken se-

²⁹ This is masterfully depicted in a illustration to the *Weltchronik* by Rudolf von Ems: see the miniature depicting the back of God's head, in RUDOLF VON EMS, *Weltchronik*, XIV, Bohemia, HBL Fulda MS Aa88; see https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weltchronik_Fulda_Aa88_114v_detail.jpg (20.7.2021).

³⁰ For this remarkable connection, see R. NEUDECKER, "Das ganze Voll sah die Stimmen..."; *Haggadische Auslegung zur Sinai-Offenbarung und Pfingstbericht*, in "Biblica" 78 (1997) 329-349.

riously as a narrative that wants to tell us something. After all, in one breath the story is told of how close God is to Moses and can thus have a covenant with his people and, at the same time, in that closeness, there is an unbridgeable distance. When God is asked by his closest human being, with whom he is “face to face”, to show his glory, his real weight, then it turns out that this proximity is shrouded in a cloud, reserved for a man who is standing on the edge of a mountain and who can see nothing but the passing of a divine presence. It is precisely in not being allowed to see that the revelation of God and his real weight (*majestas*) culminates.

4. The epiphany to Elijah as soft sound of silence: Counterpoint to that to Moses

Whereas Scripture talks much about the birth of Moses, and the reader/audience experiences step by step how Moses becomes the prophet and leader of his people, Elijah appears suddenly and without any significant introduction (1Kgs 17,1). The dramatic effect of this sudden appearance is increased by the moment it occurs in the story. It is in the days of Ahab the king of Israel, who did more evil things than all the kings before him (16,32-33); one of these evil deeds is that he erected an altar for Baal.³¹ This shows that the spiritual and social climate of his reign is characterized by the fact that there were even child sacrifices (1Kgs 16,34).³²

The scene is set: The confrontation between the prophet and the king, ruler of the realm where the morality of child sacrifice to obtain fertility becomes immediately clear: a confrontation between the Baal religion of

³¹ It is not the place here to discuss at length the contrast between Elijah as a prophet of the word of YHWH and the prophets of Baal. What is clear is that according to this story, those prophets demanded child sacrifices. However, YHWH had made it clear early on through the command to Abraham to sacrifice Isaac in a shock therapy that he did not want child sacrifices (Gen 22). For Baal and his cult, see M.J. MULDER, *sub verbo*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1973) cc. 706-727; for 1Kgs 16-22, see cc. 721-722).

³² Probably the relation between this fact and Elijah's sudden appearance led to Elijah's reputation as a mediator and healer of the relation between fathers and their children; for this, see B.J. KOET, *Elijah as Reconciler of Father and Son: From 1Kings 16:34 and Malachi 3:22-24 to Ben Sira 48:1-11 and Luke 1:13-17*, in J. CORLEY - H. VAN GROL (eds.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius Beentjes*, De Gruyter, Berlin 2011, 173-190.

fertility of the king and his wife and the proclamation of the Lord by the prophet. And thus, no fertility for the land, but Elijah announces drought (1Kgs 17,1). This contrast is the guiding line of the following story. After this announcement of doom, Elijah flees and eventually arrives at Zarephath in Sidon, where a widow receives him (1Kgs 17,8-16). The widow shares his bread with him, and Elijah brings her son back to live and thus restores “her” house.³³ At God’s command Elijah goes back to Ahab, where he confronts the Baal prophets, and even though he wins that battle, it ultimately leads to his second flight, because Jezebel, Ahab’s wife and thus the queen, defender of the Baal-faith, promises bloody revenge (1Kgs 19,1-2). It is during that second flight (19,3-18; in 19,19 begins a clear-cut, new passage) that Elijah has the special experience of God that is a prime example of biblical negative theology.³⁴ The chapter in which this flight is described consists of three sections. In the first section (19,1-4) it is narrated that the queen threatens Elijah and so the prophet flees into the desert, leaves his lad and asks the Lord to take his life. This section is followed by another one (19,5-8) in which a divine messenger wakes the sleeping Elijah twice (19,5,7), gives him water and bread and, during his second visit, summons him to get up, to eat and to travel forty days and forty nights (19,5-8). In the third section (19,9-18) an encounter between Elijah and the Lord is described. Elijah comes to a cave (19,9a). This reminds us directly of Moses who, at his meeting with God, was also allowed to sit in a cave (33,22); but another Hebrew word is used. Forty days and nights of travel already evoked the forty days and nights that Moses spent on the mountain. There are quite a few correspondences between the story of the meeting between Elijah and YHWH and the story of Moses’ encounters with God.³⁵ That Elijah is on his way to Horeb is one of them (Horeb and Sinai are similar).

³³ This is, of course, another exponent of the parent-child theme in the Elijah traditions; whereas the father in 1Kgs 16,34 sacrifices his children, this caring mother who receives a stranger at her table also receives her son back as result of her doing the Torah.

³⁴ An interesting study of this encounter is A-M. Bos, *Elijah Looked and Behold... Biblical Spirituality in Pictures*, Peeters, Louvain 2012. In this study of the representation of biblical spirituality, she first analyzes the biblical story and then six images that refer to this encounter. For the analysis of 1Kgs 19,1-18, see 90-138.

³⁵ *Ibid.*, 132, BOS argues that there are a significant number of intertextual relations between (parts of) 1Kgs 19,1-18 and other Old Testament texts. She sketches (132-136) only the references to Moses and mentions that nearly every detail of the narrative evokes elements of the Moses stories.

These correspondences indicate that Elijah becomes comparable to Moses, but also that the story about Elijah is an in-depth (re-)interpretation of the divine interaction between Moses and God. Because there are also differences, these help to show in what way the God encounter between Elijah and YHWH provides a new perspective. The new emphasis in this story is perhaps one of the most important biblical building blocks for a narrative negative theology.

The Lord asks Elijah why he is there (19,9b). The prophet explains his disappointment. In spite of his zeal, the children of Israel abandoned the covenant. All the prophets have been killed and only he remains: I (emphatic!) am left (19,10). And even his *nefesh* is still threatened (19,10).

The answer to Elijah's confession of his failure is that God calls him out of the cave and then passes him by in a very special way (for God's passing see also the description of the epiphany in Ex 33,22 and 34,6). We hear about all the symbols of theophanic manifestations: wind, earthquake and fire (see Ex 19,16-19), but the Lord is not in the wind, he is not in the earthquake, and not in the fire.

The text of 1Kings 19,11-12 is quite ambiguous. Jerome Walsh argues that there are at least three possibilities for interpretation of this verse:

- a) The description of the passing of the Lord belongs to the Lord's speech, which begins in 19,11;
- b) This description is a narrative. The brief command to Elijah is followed by the manifestations and the silence;
- c) Part of the description is direct speech, and the rest is narrative.³⁶

For us, however, what is most important is how God's presence is depicted here. The natural elements mentioned first are obvious symbols for divine manifestations, perhaps also in the surrounding cultures. Yet, it is said that God is not present in them. These candidates for divine manifestation, which are thus ultimately not divine at all, are followed by the sound of silence. But nothing is said of that impossible possibility, certainly not that it is a divine epiphany. There are quite a few discussions about what exactly is being described here. Robert Alter translates it with: "And after the fire the sound of minute stillness" (cf. "a still small voice" [King James

³⁶ J.T. WALSH, *1Kings*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1996, 275.

Version]; “a sound of sheer silence” [New Revised Standard Version]; “a sound of a gentle blowing” [New American Standard Bible 1995]; “the soft whisper of a voice’ [Good News Bible]; *sibilus aurae tenuis* [Vulgate]).³⁷

The Hebrew word which here often translated as silence is only used three times in the Hebrew Bible and thus it is not so unexpected that it is difficult to translate and interpret (see also Jb 4,16 and Ps 107,29). An easy solution here is a dangerous one, because it is obvious that the special combination of selected sounds and paradoxical phrasing will make the listeners think. For me, a translation which refers to the silence is the most attractive. The silence after the tumultuous noise of the natural event is “ear-deafening”. It is a manifestation of a non-existent entity. It becomes a manifestation of something that cannot be seen or heard, making it the ultimate narrative example of negative theology.³⁸ That this silence says something about the presence of God/the divine becomes clear from Elijah’s reaction. The prophet responds to that deafening silence just as Moses responded to a divine epiphany. He hides his face in his mantle (cf. what Moses did in Ex 3.6 and see also Ex 33,20-23 where God himself shields Moses’ eyes as a protection).³⁹

Then a (not the!) voice speaks: “What do you do here, Elijah?”.⁴⁰ Although Elijah speaks of his failing and threatened existence, the voice sends him back into life and shortly afterwards he is allowed to designate his successor by throwing his (prophet’s) mantle over his shoulder. And with that one man, Elijah’s mission will be continued!

This encounter is not merely an encounter between a disappointed and hopeless prophet who seeks to renounce his calling and the Lord. As indicated above, it is also a prime example of narrative negative theology. When the basic methodology of negative theology is to replace traditional positive statements about what God is with negative statements about what

³⁷ Some translations tend to take silence not quite literally and make it a soft sound. It may well be that those translations are influenced by a kind of *horror vacui*.

³⁸ Three times it is mentioned that YHWH was not in the natural phenomenon, not in the wind (19,11), not in the earthquake (19,11) and not in the fire (19,12). Note that in most of the Greek manuscripts after the silence it is mentioned that the Lord is in that silence!

³⁹ A remarkable parallel can be found in the Koran. According to Surah 73,1 (see also 74,1) Muhammad also wraps himself in his cloak after receiving his first revelations in a cave on Mount Hira.

⁴⁰ For this passage see WALSH, *1 Kings*, 271-278. He rightly notes that it is not the voice, but *a* voice and that it is thus another voice than the voice of silence.

God is not, then this story is even more radical. After saying that God is not in the storm and fire, it suggests, but does not say, that God is in the silence. There are many accounts in Scripture of how God takes on anthropomorphic traits, and there are many debates as to what exactly that means, but in this story, these details are, as it were, taken to a new level. A storm, breaking mountains and rocks, fire, walking with the Lord; no such revelation for Elijah. He has to be content with the deafening sound of silence. It is the nothingness that Elijah sees that is an almost crushing experience of God, so much so that he has to hide in his cloak.

5. Revelation and negative theology

We have looked more closely at only a few Old Testament texts, and yet that has already provided some solid building blocks for the biblical foundation of apophatic theology.

In Genesis, the first book of the Bible, Abraham's encounters with God take many different forms. These differences provide an insight into how the divine reveals itself in communications that cannot be simply captured. In Ex 32-34, Moses' encounters with God also take many different forms. Although it seems that God can be recognized in natural phenomena, like an earthquake, a storm, the wind, it is in their passing that Moses can see God from behind. After Moses, we turned towards Elijah, a prophet who has quite a few of Moses' traits. In fact, 1Kgs 19 is a negation of what is suggested as Divine presence in Ex 32-33, and the Hebrew text of 1Kgs 19,12 may suggest that in that deafening silence is God, but it is not explicitly stated.

Perhaps we can recognize a development in the Scriptures in apophatic speaking about God. Whereas in the first stories of Genesis God reveals himself in a seven-sided unity, with Moses he disappears into the violence of nature to finally appear (or disappear) to Elijah in the sound of silence. Where Moses experiences God in passing, in a later book like the one in which Elijah is found, God's presence seems to be experienced more radically and in that which is not seen and that which is not heard.

In these biblical stories is depicted, told, and evoked, what later theological and philosophical reflections on theodicy have noted. Whereas the stories of Abraham as well as those of Moses already make clear how paradoxical it is to speak of the divine presence in their relationship with God, ultimately the clearest example of narrative negative theology reveals itself

in the story of Elijah. When it comes to the speaking of God, there is much to be said biblically, but ultimately silence is the most telling.

6. Epilogue: The sound of silence in a prison chaplain's practice

In this epilogue, I want to share with the reader an example from a particularly pastoral practice. I want to show how silence, even in this day and age, can make people think in a special way about the values in their lives. I realize that the pastoral case I am discussing here cannot be compared with Elijah's experience of God in every way, but the story is still worth telling, because it also shows how silence can open up to that which is bigger than ourselves.

For quite a part of my working life, I have combined scholarly study of the Scriptures and teaching about them with a special form of practice: part-time chaplain in one of the most complicated prisons in the Netherlands: the now for some time demolished Bijlmerbajes⁴¹, a prison of Amsterdam, one of the multicultural cities of the Netherlands. My duties also included presiding over church services. As I have described elsewhere, I assumed that the church services were for the most part for "pre-catechumens", men who had had little or no Christian socialization. Augustine taught me in his *De catechizandis rudibus* that while I should try to present to them the stories from Genesis to those of the church (VI,10), I should start from what might appeal most. Thus, I followed Augustine and dedicated myself to practicing narrative theology for inmates of all kinds.⁴² A good story kept them listening. I remember that after reading the text about the two children of the women who wanted to seek justice from King Solomon, one of the inmates breathed a sigh of relief. He had been worried about the baby! I made sure that I always had live music: a group of my students, a parish choir and, if I had nobody, my cousin would come and play the organ and I would find someone to sing solo. The result of these efforts was impressive. A prison is a village and from my village sometimes

⁴¹ Bajes is thieves' slang for the word prison. Piquantly, it is derived from the Hebrew word for house, *beth*.

⁴² See B.J. KOET, "Ik was zo graag één van jouw verhalen geworden"; over gevangenispastoraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe, in "Praktische Theologie" 22 (1995) 592-606; for a short, German, version, see ID., *Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. Prä-Katechumenat in der Gefängnis-seelsorge*, in "Diakonia" 29 (1998) 130-135.

80 of the 120 inmates came to the prayer services. I also always knew what the hierarchy of the prison was: the drug lords were always in the front row and because they enjoyed the church services, they also made sure there were no problems about order.

It was pretty much a part of the pastoral counseling that, when you had someone under your care for two or three years, they, when being transferred to a long-stay prison, would come in for some sort of exit interview. When one of the higher-ranking “barons” was transferred, he came to my room to say goodbye. Together we looked back on his time in that prison. He also told me why he attended the church services. Of course, he had enjoyed “my storytelling” (his term for my sermons), but honestly, he came to church mostly for that part when I talked about them. “When I talked about you guys? What do you mean?”. After some further deliberation, I figured out that he meant the intercessions, a part that I indeed always spent a lot of time on. For the drug lord, that was what it evoked in him: my praying was therefore about him, about the inmates! I always preceded the prayer with a silence, calling upon them to listen to the most beautiful music that existed: the silence of their own hearts. He repeated: He came to the prison church mostly to listen to me talk about them and for that one moment in that always noisy prison when it was quiet. For him, too, the silence was a revelation.⁴³

Abstract

This article presents some Old Testament texts as building blocks for biblical foundations of apophatic theology. In Genesis, Abraham’s encounters with God take many different forms. Although in Ex 33-34 it seems that God can be recognized in natural phenomena, such as an earthquake, a storm, the wind, it is after God passes that Moses can see him from behind. Very different is the case for Elijah. 1Kgs 19,12 suggests that God is in a deafening silence. In these biblical stories, what later theological and philosophical reflections on theodicy have noted is being depicted, told, and evoked. While the stories of Abraham as well as those of Moses already make clear the paradox of speaking of the divine presence in their relationship with God, the clearest example of narrative negative theology reveals itself in the story of Elijah. When it comes to the speaking of God, there is much to be said biblically, but ultimately silence is the most telling.

⁴³ I thank dr. Edwina Murphy (Australia) for correcting my English.

LA TEOLOGIA NEGATIVA NEI PADRI DELLA CHIESA

GIULIO MASPERO

PATH 20 (2021) 309-327

*Noi balliamo in cerchio e supponiamo,
ma il segreto siede nel mezzo e sa.*

(Robert Frost).

*L'acqua in un recipiente brilla,
l'acqua nel mare è oscura.
La piccola verità parla con parole chiare,
la grande verità porta un grande silenzio.*

(Rabindranath Tagore).

1. Introduzione

Il tema della teologia negativa nei Padri della Chiesa è evidentemente immenso, per cui, coerentemente con l'oggetto trattato, si propone qui un'introduzione ad esso «negativa», cioè tesa a dimostrare l'eccedenza della questione rispetto alle possibilità espressive di chi scrive.

Non si tratta solo di un *incipit* retorico, perché il presente posizionamento indica immediatamente che la teologia negativa non è altro che il riflesso gnoseologico della trascendenza divina, l'ombra tanto più grande proiettata da una montagna quanto più essa è alta.

Si procederà, così, in tre passi essenziali e sintetici. In primo luogo si illustrerà come la teologia negativa abbia le sue radici nella metafisica greca e nelle tensioni in essa presenti riguardo alla relazione tra l'uno e i molti (2). Quindi, si cercherà di mostrare come tali tensioni siano risolte solo nella

teologia negativa sviluppata dai primi pensatori cristiani, che differisce essenzialmente da quella filosofica (3). Infine, si proporrà una lettura dei dati illustrati che metta in evidenza il fatto che la teologia negativa patristica può essere di grande interesse di fronte alle sfide della postmodernità (4).

La sequenza filosofia - Padri della Chiesa - postmodernità costituisce, così, l'asse attorno al quale si sviluppano le seguenti considerazioni, che riguardano un tema ineludibile, perché radicato nella tensione tra essenza ed esistenza. Tale tensione è sempre stata percepita dall'uomo ed è all'origine del sublime grido che l'umanesimo greco ci ha lasciato in eredità con la sue tragedie. Come testimoniano i versi posti in esergo, i poeti hanno intuito quello che i Padri della Chiesa, grazie all'incontro con il Verbo che si è fatto carne (cf. Gv 1,14), hanno potuto illustrare.

2. Filosofia

Il mondo filosofico greco appare, nei suoi presupposti, profondamente lontano da una forma di teologia negativa. Coloro che per primi hanno chiamato *theologia* la metafisica,¹ si muovono in un'identificazione radicale dell'essere con l'intelligibile. Per Platone ciò che veramente è è l'idea, per Aristotele è la forma, ma in entrambi i casi la molteplicità del mondo materiale è legata all'imperfezione.

Eppure il grande Platone presenta molti elementi che alludono a una teologia negativa. Lui stesso, ne *Il sofista*, contrasta il monismo di Parmenide, parlando di un parricidio dell'allievo rispetto al maestro. Platone afferma, infatti, che esiste un non essere che in un certo senso è, per la struttura partecipativa. L'essere, dunque, non è univoco, ma ha diverse profondità le quali chiamano in causa il velo. Forse, come sostiene Vladimir Solov'ëv, la stessa esperienza della morte di Socrate ha spinto Platone in tale direzione. La constatazione che la più grande società del tempo, la *polis*, non aveva potuto sopportare la verità proclamata dal giusto, lo porta alle dottrine nascoste.² La stessa rilettura dei miti in chiave metafisica testimonia questa tensione.³

¹ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1026.a.18-21.

² V. SOLOV'ËV, *Il dramma della vita di Platone*, in ID., *Opere I. Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1988, 195.

³ Cf. F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005.

Bastino alcuni accenni. Alla fine del *Fedro* viene narrato il mito di Theuth, testo profondamente attuale, nel quale l'omonima divinità offre al sovrano egizio Thamus il dono della scrittura.⁴ Questi rifiuta, in base al principio che «confidando nella scrittura [gli uomini] si abitueranno a ricordare dall'esterno per mezzo di segni esteriori, e non dall'interno e da se stessi».⁵ L'identificazione tra verità e ricordo di quel vero che è in alto, che è prima, porta Platone a diffidare di ciò che è chiaro e distinto, diffidare di un processo automatico che avviene da fuori. L'attualità del passo nell'odierno contesto cognitivo, segnato dai *cloud* e dalla virtualizzazione, è evidente. Ma Platone non si ferma qui. Nel *Liside*, uno dei dialoghi più belli e meno noti, il cui tema è cos'è l'amicizia, egli costruisce tutto il ragionamento in modo circolare, sicché l'ipotesi di definizione di partenza A si rivela infondata, rinviando a un'ipotesi B, che però a sua volta si rivela inconsistente, portando a un'ipotesi C che nemmeno funziona e rinvia circolarmente all'ipotesi iniziale A. Alla fine Socrate si rivolge a Liside e Menesseno evidenziando la conclusione paradossale (e negativa) per cui loro non sono stati capaci di definire l'amico, pur essendo amici.⁶

Il punto di arrivo è estremamente interessante perché Platone, pur muovendosi in un'ontologia essenzialmente semantica, nel senso che l'essere nella sua pienezza si identifica con l'idea, introduce un principio sintattico, per il quale il dialogo è il punto di accesso al vero. Nello stesso tempo, l'approccio negativo di Platone può essere definito *apofatismo della conoscenza*, nettamente distinto dell'*apofatismo dell'essere* che poi caratterizzerà la riflessione patristica. Nella metafisica classica, infatti, ci si trova di fronte a un unico livello ontologico finito ed eterno il quale include il primo principio e il mondo in un'unica struttura graduata, che il pensiero può risalire. Infatti i nessi tra i diversi livelli ontologici sono cause necessarie eterne (*logos*) che il pensiero (*nous*) può riconoscere. Platone sa che tale processo richiede un'apertura a un'eccedenza, la quale però si gioca essenzialmente a livello cognitivo, come l'apertura a un *logos* divino nel *Fedone* testimonia.⁷

⁴ Cf. M. VEGETTI, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. DETIENNE (ed.), *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1989, 201-227.

⁵ PLATONE, *Fedro*, 275.a.

⁶ PLATONE, *Liside*, 223.b.

⁷ PLATONE, *Fedone*, 85.cd.

Ben diverso è il quadro in ambito cristiano, dove il Dio uno e trino costituisce l'unico livello ontologico infinito ed eterno, e per questo trascendente rispetto alle realtà create, le quali hanno avuto tutte un inizio nel tempo e sono finite. L'identificazione tra il Creatore e il Dio trinitario porta a riconoscere un iato metafisico infinito tra Dio e il mondo, del quale l'uomo è cosciente. Ciò impedisce ogni pretesa di identificazione tra l'essere e l'intelligibile, richiedendo che al principio semantico venga accostato un principio sintattico. L'uomo, infatti, da una prospettiva rivelata, non può conoscere l'essenza di Dio non per i limiti del soggetto conoscente, ma per la profondità infinita dell'oggetto conosciuto.

Ciò implica un'eccedenza del vero, che obbliga a un'apertura radicale all'altro, con la minuscola e con la maiuscola. Invece, nel contesto di un'ontologia semantica come quella platonico-aristotelica, l'accesso al vero si dà per via dialettica, in quanto occorre discernere le diverse affermazioni classificandole a seconda della categoria di appartenenza, come negli sviluppi successivi nell'albero di Porfirio. Ciò che conta è sotto quale idea o forma le diverse realtà stiano, realtà che si identificano nella loro profondità metafisica con il contenuto noetico.

Tale riferimento alla dialettica gnoseologica è purificazione dell'elemento dialettico ontologico comune nella stessa mitologia cosmogonica antica. Basti pensare alla sequenza Urano e Gea, Crono e Rea e poi Zeus all'origine del mondo nella prospettiva greca.⁸ Tutto sorge da una coppia originaria, che entra in conflitto con i figli. E il destino del padre si ripete nel figlio. Si tratta di una dialettica che si autoriproduce. Lo stesso avviene a Babilonia, dove sempre una coppia originaria dà origine a un conflitto con la propria discendenza, che culmina nello scontro tra una divinità di luce con una divinità di tenebra.⁹

Dalla nostra prospettiva contemporanea, questi miti sembrano guerre di mafia.

La metafisica purifica tale visione, leggendola dalla prospettiva di una coppia di principi, come l'uno e la diade platonici o la forma e la materia aristoteliche. Ma a questo dualismo metafisico succederà un vero monismo, come avverrà in Filone, grazie al rapporto con l'ebraismo alessandrino, e

⁸ Cf. PSEUDO-APOLLODORO, *Bibliotheca*, I,1-2, Fondazione Valla - Mondadori, Milano 2013, 6-10.

⁹ Cf. G. PETTINATO, *Mitologia assiro-babilonese*, UTET, Torino 2005, 101-151.

nel medio-pitagorismo, che per la prima volta porterà nell'orizzonte filosofico una visione per la quale tutto ha origine da un uno. Il prezzo pagato, però, per superare l'opposizione dialettica originaria tra l'uno e la diade sarà la dialettizzazione del rapporto tra il primo principio e il mondo, la quale porterà a svalutare la dimensione materiale, ben oltre la prospettiva platonica per la quale essa era sempre immagine, e quindi pur nella sua inferiorità positiva, fino all'estremo dell'emazionismo neoplatonico.

Invece, se si aprono le prime pagine della Genesi si scorge una prospettiva (metafisica) radicalmente diversa, perché appare solo un Uno, puramente buono e onnipotente, il quale non ha di fronte un co-principio dialetticamente a sé opposto. Il due è ancora presente, perché Dio crea il cielo e la terra, e poi prosegue a trarre dal nulla una serie di coppie, come il giorno e la notte, le acque di sopra dalle acque di sotto, il mare e la terra ferma, il sole e la luna, fino all'uomo e alla donna (cf. Gen 1,1-31). E questa serie di due, essendo poste dall'Uno buono, sono a loro volta buone. Si nota, infatti, che l'atto creativo, in ebraico espresso dal verbo *bara'*, il cui significato è proprio «tagliare», «dividere», implica un giudizio di bontà fondato sulla contemplazione di tale coppia, cioè di questa relazione che l'Uno divino pone a fondamento dell'essere creato. La riflessione sapienziale evidenzierà in forma esplicita tale trama relazionale del creato: «Considera perciò tutte le opere dell'Altissimo: a due a due, una di fronte all'altra» (Sir 33,15 anche 42,24). Nel testo biblico, dunque, non c'è traccia di dialettica alcuna, perché la realtà non è riducibile a un'idea o a una forma intellegibile.

Dal punto di vista giudaico-cristiano, dunque, la configurazione metafisica fondamentale è totalmente diversa, perché l'essere è radicalmente eccedente rispetto al pensiero dell'uomo, in quanto lo precede. La conoscenza, invece, è possibile ed essenziale, proprio per la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, ma essa deve passare attraverso l'agire divino, quindi attraverso la trama relazionale insita nel mondo e nella storia.

In altri termini, la conoscenza non potrà mai essere solo semantica, perché il Creatore eccede le capacità conoscitive dell'uomo, ma la conoscenza sia di Dio sia del mondo dovrà essere sempre sintattica, cioè relazionale. Questo tratto dell'ontologia e della gnoseologia implicite nel testo rivelato hanno un'immediata connessione con la teologia negativa, in quanto la conoscenza non potrà mai essere *a priori*, ma solo *a posteriori*.

3. I Padri

Tale cambiamento radicale dell'architettura ontologica e gnoseologica richiese un percorso che vide un primo momento fondamentale nel pensiero di Giustino. La sua formazione filosofica lo portò a leggere il *Logos* giovanneo come mediatore ontologico tra Dio e il mondo, in quanto tutto è stato fatto per mezzo di lui. La fede trinitaria rese possibile al filosofo martire riconoscere il Figlio come persona distinta dal Padre. Tale prima spiegazione teologica presenta il *Logos* come «pensiero» con il quale la prima Persona divina crea ogni cosa. In tal modo il *Logos* stesso rimaneva legato alla creazione in quanto suo «disegno», come la concezione dell'opera nella mente di un artista. La riflessione successiva, in particolar modo con Atanasio e i Cappadoci, dovette rimuovere il *Logos* da questa posizione ontologicamente intermedia, per inserirlo pienamente nell'immanenza divina.

Eppure, già a livello di Giustino, la teologia negativa è chiaramente presente e distinta, nei suoi tratti essenziali, rispetto alla sua prima versione platonica. Basti il seguente testo:

Ma non c'è nessun nome che possa essere imposto al Padre dell'universo, poiché non è generato. Infatti, qualunque sia il nome con cui lo chiamate, è necessario che un essere più antico gli abbia imposto quel nome. Le parole padre e Dio e creatore e signore e padrone non sono nomi, ma designazioni derivate dai suoi benefici e dalle sue opere¹⁰.

L'affermazione di Giustino è netta e chiaramente metafisica. Se si sta parlando del primo principio, allora si tratta di un essere ineffabile, perché non ci può essere un ente più antico per imporgli un nome. Ma allora, da qui discende che tutte le espressioni che usiamo per Dio a partire dalla rivelazione biblica indichino quello che nel secolo IV sarà chiamato *oikonomia*, cioè l'agire salvifico di Dio.

Tale impostazione si rivelerà fondamentale e ineludibile in tutto il pensiero cristiano, proprio per la trascendenza divina. La difficoltà sarà quella di evitare che la seconda Persona stessa, che in quanto *Logos* è espressione del Padre, possa venire ridotto all'ambito della manifestazione, come avveniva nell'eresia sabelliana, per essere, invece, mantenuto nel cuore dell'essere. Così si arriva a formulazioni che dalla prospettiva successiva possono

¹⁰ GIUSTINO, *Apologia secunda*, 6, 1,1-2,39.

risultare sorprendenti, come l'affermazione che il Padre non può essere persona, a differenza del Figlio, perché l'essere persona era espresso in termini di determinazione, di circoscrivibilità (*perigraphê*), mentre il primo principio per definizione deve essere *aperigraptos*, indefinibile.¹¹

Tale tensione tra la prima e la seconda Persona della Trinità, profondamente connessa proprio alla necessità di una teologia negativa che protegga l'eccedenza e l'affermazione della concretezza e autenticità della relazione tra l'uomo e Dio, si mantiene in Clemente di Alessandria, il quale afferma che il *Logos* è figlio *kata perigraphên*, e non *kat'ousian*: è figlio secondo la circoscrivibilità, la possibilità di essere espresso, mentre l'essenza divina rimane sempre al di là di qualsiasi possibilità espressiva.¹² Nonostante i limiti di tale posizione, è evidente che, in positivo, già emerge la connessione tra la possibilità di conoscere Dio e la dimensione personale. Ciò segnerà tutto lo sviluppo teologico, perché l'apofatismo non consiste nella mera affermazione dell'impossibilità di conoscere Dio, ma nella constatazione della necessità di passare attraverso la dimensione personale per accedere a un'autentica conoscenza della sua immanenza.

Dal punto di vista epistemologico i riferimenti a Giustino e Clemente possono servire a evitare l'anacronismo di leggere la perfezione della persona come un'evidenza. Tommaso rischia proprio questo problema, che attualmente, con il postumanesimo, è ancora più acuto e più critico. Infatti, la sua dimostrazione che Dio è personale consiste nel sillogismo seguente: (a) Dio è la somma di tutte le perfezioni, (b) essere persona è una perfezione, quindi (c) Dio è persona.¹³ Ma, come si vede da quanto appena detto, il riconoscimento dell'essere persona come perfezione ha richiesto secoli di riflessione cristiana. Ciò può spiegare anche l'incomprensibilità di alcune categorie teologiche medioevali nel contesto attuale, dove la fede monoteista non è scontata come nel confronto tra cristiani, mussulmani ed ebrei a quell'epoca.

Quindi nell'ambito patristico ci si muove in un quadro metafisico profondamente diverso rispetto a quello filosofico classico e tardo-antico. Al posto di un unico livello finito ed eterno, infatti, irrompono due livelli perfettamente distinti, dove solo il primo, cioè la natura divina, è eterno e

¹¹ Cf. GIUSTINO, *Dialogus com Tryphone*, 127.

¹² Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto*, 19,1.

¹³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

infinito, mentre ogni altro essere, in quanto creatura, è distinto da un abisso ontologico, da una distanza immensa, rispetto al Creatore. Ciò implica una nuova epistemologia, perché la piena conoscenza del mondo non si può dare dal mondo stesso, da dentro la dimensione limita, ma si può dare solo nel rapporto tra il Padre e il Figlio, in quanto, come dice Agostino, il mondo è il traboccare dell'Amore delle prime due Persone divine, e quindi si sostiene nella terza Persona stessa che è come il loro eterno abbraccio.¹⁴ Si tratta di una prospettiva estremamente potente, perché fonda la materia nello Spirito, nello Spirito Santo, dischiudendo la possibilità di riconoscere la positività e la santità stessa della storia e del tempo.

Da qui discende la constatazione che la teologia non può definire Dio e, quindi, che epistemologicamente il suo oggetto non è la natura divina, di per sé inconoscibile. Invece è la relazione tra Dio e il mondo a essere tema del pensare e del parlare teologico. Qui si ha una rottura rispetto all'approccio filosofico classico, per il quale la conoscenza piena consisteva nel ricostruire la catena necessaria di cause fino ad arrivare alla causa prima. La conoscenza ottenuta non direttamente, attraverso la prova razionale, ma fondata sulla relazione con un altro era, invece, *doxa*, cioè opinione, di grado epistemologico inferiore rispetto all'episteme. La fede era letta, ovviamente, in questo ambito. Ma se la causa prima è situata al di là della capacità conoscitiva dell'uomo e il senso più profondo del mondo è il *Logos* divino, allora la fede come conoscenza in relazione, cioè *cum assensione cogitare*,¹⁵ pensare a partire da un «sì», secondo la bella definizione di Agostino, non è più inferiore, ma è conoscenza piena.

Il cammino, tuttavia, non è stato facile, perché la realtà dell'unità e della trinità di Dio non poteva essere espressa in base alle categorie elaborate a partire dall'esperienza creaturale. Così Origene riesce a dire con grande chiarezza la distinzione tra il Dio trascendente e le nature create, ma non ha a disposizione strumenti metafisici per formulare la distinzione personale all'interno dell'immanenza divina. Per questo ricorre a espressioni partecipative, che poi saranno sfruttate dagli ariani per richiamarsi all'autorità dell'Alessandrino. A differenza di quanto avviene nel suo pensiero, però, qui la struttura partecipativa situa il Figlio e lo Spirito dal lato del creato, secondo un'architettura metafisica incompatibile con il dato rivelato.

¹⁴ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, VI,10,11: CCSL 50, 242.

¹⁵ Cf. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 2,5.

La discussione nel secolo IV verterà, quindi, proprio sulla generazione, che gli ariani interpretano in senso creaturale, invocandone l'incompatibilità rispetto all'essere Dio, mentre Atanasio e i Cappadoci declineranno in un senso nuovo, mai percepito a livello categoriale. Infatti il Generato, in Dio, è eterno come il Generante, quindi identico numericamente secondo la *physis* con lui, un unico Dio nella distinzione personale.

Il campo di battaglia diventerà, quindi, il prologo giovanneo, vera sorgente del pensiero apofatico. La sua struttura chiastica pone in relazione l'iniziale «in principio era il *Logos*, e il *Logos* era presso Dio e il *Logos* era Dio» (Gv 1,1), con il versetto finale: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). L'*arché* ha un di dentro che è il «seno del Padre» nel quale c'è il Figlio, questo Figlio che è il *Logos*, il quale è distinto dal Padre proprio perché è rivolto verso di lui relazionalmente, come rivela l'uso della preposizione greca *pros*. Ma questa radicale novità di un *arché* che ha un di dentro nel quale la distinzione personale è data dalla relazione sta sull'affermazione apofatica che «Dio, nessuno lo ha mai visto», cioè sulla constatazione che ci si sta muovendo in un orizzonte ontologico radicalmente nuovo.

Tale nuovo panorama può essere definito «ontologico» non in senso heideggeriano, ma in senso etimologico di «discorso sull'essere», all'interno del quale si rinviene la metafisica come caso particolare di «discorso sull'essere» teso alla ricerca del fondamento ultimo del cosmo, cioè dei *ta physika*.

Ma, per quanto detto, la rivelazione permette uno sguardo più ampio sull'essere, che richiede lo sviluppo di nuove categorie o l'estensione delle precedenti. Un esempio evidente è la critica medioplatonica da parte di Celso alla profezia. Per il filosofo del II secolo, se un profeta ha predetto la morte del Messia, questi non può non morire, in modo tale da ridurre tutto a quella necessità che proprio è regola dei *ta physika*. La risposta di Origene è magistrale:

Celso è dell'opinione che un evento profetizzato avviene proprio perché è stato profetizzato in virtù della prescienza. Ma noi non concediamo questo, diciamo invece che il profeta non è la causa dell'evento futuro per il fatto di aver predetto che sarebbe accaduto; è piuttosto l'evento futuro, il quale sarebbe accaduto se fosse stato predetto o meno, a essere la causa del profeta, che lo conosce in anticipo, predicendolo.¹⁶

¹⁶ ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 20.

Il cuore della questione è proprio la possibilità che ha il profeta di essere in relazione con Dio, il quale è eterno. Per lui il momento di ieri nel quale avviene la profezia è sempre oggi, così come il domani nel quale avviene la morte del Cristo. Quindi il profeta nel suo ieri conosce nell'oggi di Dio quello che rispetto a lui accadrà domani, ma che per Dio è sempre oggi. La freccia causale, così, non va dal profeta alla croce, ma esattamente all'inverso. Le categorie creaturali sono qui scardinate, perché il teologo deve imparare a pensare a partire dalla relazione tra il finito e l'infinito, tra il temporale e l'eterno.

Il seguente testo di Gregorio di Nissa mette in evidenza il suo acuto senso di tale necessità di pensare in un contesto ontologico nuovo, perché dischiuso dalla relazione personale con l'Eterno che si è fatto carne:

Ciò che esiste veramente è la vera Vita. E questo è inaccessibile alla conoscenza [...]. Impara da quanto detto, che la divinità, per sua stessa natura, è incomprendibile, perché non è vincolata da alcun limite. Infatti, se pensassimo che la divinità ha dei limiti, sarebbe necessario considerare giustamente insieme al limite ciò che si trova al di là di questo limite.¹⁷

Come si vede, l'apofatismo non è concepito come limite del soggetto conoscente, ma come perfezione dell'oggetto conosciuto. E il punto qui fondamentale è che, per la dottrina della creazione in Cristo, tale limite conoscitivo si trasferisce anche sul cosmo, cioè su quei *ta physika* dai quali è partita l'impresa metafisica. Infatti, se la ragione ultima del mondo è *in* Dio, in quella immanenza trinitaria inaccessibile al pensiero umano con le sole forze della ragione perché costituita dalla dimensione personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, allora anche la conoscenza piena di una qualunque creatura non può ottenersi a prescindere dal Verbo, e dal Verbo incarnato. Così Gregorio irride Eunomio, domandandogli come pensi di poter conoscere la natura di Dio, quando non è in grado di abbracciare intellettualmente nemmeno la natura di una formica.¹⁸

E tale limitazione non è legata solo all'uomo, ma è creaturale, perché è fondata sulla distanza infinita tra il Creatore e la creatura. Prova ne è il fatto che l'apofatismo investe anche la conoscenza angelica, come traspare dal *Commento al Cantico dei Cantici*, nel quale Gregorio interpreta la sposa

¹⁷ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, II, 235-236.

¹⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 238,19-20.

come l'anima e gli amici dello sposo proprio come riferimento alle potenze celesti:

Così l'anima passò attraverso tutto l'ordine angelico e poiché non vide quello che cercava tra i beni che trovò, pensò tra sé: «Forse, per loro, colui che amo è comprensibile?», e dice loro: «Avete visto colui che il mio cuore ama?» (Ct 3,3). Tuttavia, poiché essi tacevano di fronte alla domanda e con il loro silenzio dimostravano che anche per loro ciò che lei cerca è incomprendibile, [la sposa] dopo aver passato in rassegna con la mente tutta la città spirituale e non essere riuscita a conoscere ciò che cercava nemmeno tra gli esseri intelligibili e incorporei, allora, proprio rinunciando a tutto ciò che aveva trovato, riusciva a conoscere colui che cercava, la cui esistenza è conosciuta solo nell'impossibilità di comprendere ciò che egli è. Infatti, ogni elemento che lo fa conoscere è un ostacolo per coloro che lo cercano e lo trovano.¹⁹

Il testo è molto ardito, perché mostra quanto l'apofatismo sia radicale. E nello stesso tempo il pensiero espresso è fondamentalmente positivo, perché la vera conoscenza di Dio consiste nel riconoscere la sua grandezza infinita, quindi la sua incommensurabilità rispetto alle capacità conoscitive dell'uomo.

Ma il Nisseno non si ferma qui. La negazione della possibilità di conoscere la natura divina si traduce nell'affermazione della possibilità di essere in rapporto con Dio stesso, cioè di incontrarlo come avviene nel Canticum appunto, nella relazione personale:

E se non è troppo ardito dirlo, forse [le potenze angeliche] si sono meravigliate vedendo la bellezza dello Sposo nella Sposa, invisibile e incomprendibile a tutti. Infatti, colui che «nessuno ha mai visto» (Gv 1,18), come dice Giovanni, e che «nessun essere umano ha visto o può vedere» (1Tm 6,16), come testimonia Paolo, ha fatto della Chiesa il suo corpo e l'ha costituita nell'amore attraverso l'aggiunta dei salvati, «finché tutti raggiungiamo [...] la maturità umana, nella misura della piena statura di Cristo» (Ef 4,13). Quindi, se la Chiesa è il corpo di Cristo e il capo del corpo è Cristo, che forma il volto della Chiesa con la sua stessa immagine, forse gli amici dello Sposo si rallegrano guardando lei perché in lei vedono più distintamente l'invisibile. Come coloro che non riescono a vedere il disco del sole, lo vedono nello splendore riflesso nell'acqua, così anche [le potenze angeliche]

¹⁹ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum*: GNO VI, 182,10-183,5.

nel puro specchio che è la Chiesa contemplano il Sole di Giustizia conosciuto attraverso ciò che appare.²⁰

Il passo è straordinario, perché gli angeli, che non possono conoscere il Dio uno e trino con il loro intelletto superiore e nella loro purezza spirituale, rimangono stupidi contemplando la Chiesa, perché in lei, che è una cosa sola con il Capo nell'unità del corpo, loro vedono Dio.

La gnoseologia cappadoce non può esser più lontana da quella neoplatonica, perché la via di accesso all'infinito è proprio il finito. Alla salvezza *dal* mondo proposta da Plotino si sostituisce una salvezza *del* mondo, perché paradossalmente proprio il velo della carne rivela:

Poi continua: «dal nostro letto ombreggiato» (Ct 1,16). Cioè: la natura umana ha conosciuto te [il Signore] o certamente conoscerà te perché tu sei diventato ombra nell'economia. Ecco perché il testo dice: sei venuto, mio amato, grazioso, e ti sei fatto ombra nel nostro letto. Perché se tu non ti fossi coperto di ombra, velando da te il puro raggio della divinità con la forma di un servo, chi avrebbe potuto sostenere il tuo aspetto? Perché nessuno vedrà la faccia del Signore e vivrà (cf. Es 33,20).²¹

La coscienza veterotestamentaria della trascendenza divina e della sproporzione della creatura rispetto al suo Creatore assume con l'incarnazione una nuova valenza, nella quale si evidenzia la radicale novità dell'apofatismo dei Padri della Chiesa rispetto a quello filosofico. La carne con tutte le sue limitazioni è l'unico cammino per conoscere il Dio trascendente, che sorpassa infinitamente ogni possibilità del pensiero umano.

Qui la teologia negativa mostra tutta la sua positività, perché la via di accesso alla conoscenza divina che l'apofatismo pare sbarrare in verità rinvia alla dimensione personale e storica, cioè all'incontro con il Cristo e la sua Chiesa. L'uomo viene riconosciuto in tutta la sua grandezza, perché, una volta che si è affermata l'eccedenza del Dio uno e trino rispetto all'intelletto creato, si può riconoscere che l'immanenza dell'uomo è immagine della stessa immanenza divina:

Ciò che pensiamo e crediamo è riservare ciò che riguarda la relazione e l'ordine reciproco [ταῦτα πρὸς ἀλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως] unicamente alla Trinità, e a coloro che sono già purificati ai quali la Trinità si rivela ora

²⁰ *Ibid.*, GNO VI, 256,9-257,5.

²¹ *Ibid.*, GNO VI, 106,20-107,5.

e dopo. Ma noi conosciamo la natura unica di Dio, nota a noi nell'essere senza principio, nella generazione e nella processione, come in noi mente, pensiero e spirito [ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι], per quanto si possa speculare sulle realtà intelligibili partendo da quelle sensoriali, le maggiori dalle minori, poiché nessuna immagine coglie la verità.²²

L'ontologia del Dio uno e trino è relazionale, perché non si possono distinguere le tre Persone divine in base al principio di individuazione materiale o sostanziale, come nella metafisica classica, ma solo la relazione di origine (*schesis*) permette di distinguere tra loro coloro i quali sono una cosa sola, cioè l'infinita ed eterna natura divina. Ma se è così, la creazione a immagine e somiglianza dell'uomo rivela che la stessa interiorità umana è strutturata in senso relazionale con le sue facoltà, in modo tale che mente, pensiero e spirito dell'uomo possono essere riconosciuti come tracce del Principio senza principio che è il Padre, del *Logos* eterno e dello *Pneuma* divino. Si noti, però, che il movimento non è dal basso verso l'alto, come se si trattasse di una prova della Trinità, ma dall'alto verso il basso. L'analogia psicologica, che poi svilupperà Agostino, ma si manterrà anche nella tradizione teologica greca,²³ non viola l'apofatismo, perché parla dell'uomo e del suo rapporto intimo con il Creatore unitrino, ma non dimostra Dio.

Si vede, così, tutta la positività e il valore dell'apofatismo anche per una teologia del mondo, della materia e della storia, elementi fondamentali per la sensibilità postmoderna. Paradossalmente proprio l'affermazione apofatica del Nazianzeno che «nessuna immagine coglie la verità» permette di riconoscere la tracce relazionali che la creazione a immagine e somiglianza del Dio uno e trino ha impresso nell'uomo, dando valore proprio alle sue facoltà. Il riconoscimento del limite coincide, così, con la presa di coscienza e l'affermazione del valore dell'uomo, del suo pensiero e della sua volontà.

4. Postmodernità

Questo punto è essenziale per l'epoca contemporanea e, ancor più, per il cambiamento di epoca che stiamo vivendo e che papa Francesco sempre

²² GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 11, 1-9.

²³ Cf. G. MASPERO, *Le analogie trinitarie di Anastasio Sinaita: la I omelia in creazione hominis*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 9-11 maggio 2013*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2014, 781-801.

ci ricorda. La postmodernità si trova a un bivio, che la può portare a svilupparsi in senso postveritativo e postumano, oppure la può condurre a un approfondimento della dimensione relazionale della verità e dell'umano. Siamo sospesi tra la perdita totale della libertà causata dalla nostra abdicazione alla dimensione dell'informazione e il recupero di spazi autentici di libertà resi possibile dalla scoperta della dimensione di conoscenza e di senso che emergono dalla trama relazionale. La verità è relazione, ripete il Pontefice, e ciò è eredità del pensiero dei Padri. Basti considerare il seguente testo di Gregorio di Nissa sullo sfondo del *Fedro* di Platone:

Infatti, ciò che Dio è per natura rimane inaccessibile alla natura umana e incomprensibile, in quanto si eleva ineffabilmente in volo al di là della ragione degli uomini. Ma una certa impronta della natura ineffabile sorge attraverso le virtù come uno schizzo tracciato con l'ombra [σκιαγραφίας] in coloro che vi rivolgono lo sguardo. Così tutta la conoscenza e la saggezza e la scienza e l'approccio alla comprensione concettuale non sono le ali divine, ma l'ombra delle ali divine. E questo, pur essendo un'ombra, è un grande beneficio per noi.²⁴

La conoscenza di Dio e del vero non si può dare in termini semantici, elevando la nostra mente, che Platone immagina alata, ma noi siamo ancorati alla terra, siamo al di qua dello iato ontologico infinito tra il Creatore unitrino e le creature finite. E su questa terra possiamo seguire il movimento delle ombre delle ali divine e riconoscere in noi uno schizzo, un abbozzo, tracciato con le ombre, che sintatticamente ci conduce al vero. Tutto si dà nella relazione. E l'ombra rivela. Ciò si mostra in tutta la forza nel seguente testo di Gregorio di Nazianzo, dove definisce il ruolo del teologo:

Ma facendoci un'idea [σκιαγραφοῦντες] di ciò che lo riguarda [Dio] [τὰ κατ' αὐτὸν] dalle realtà che lo circondano [ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν], mettiamo insieme [συλλέγομεν] un'immagine oscura e incerta da cose diverse [ἄλλην ἀπ' ἄλλου]. Secondo noi, il miglior teologo non è quello che ha compreso il tutto, perché il limite non contiene il tutto, ma è quello che ha saputo immaginare più degli altri e più unire in sé [συναγάγει] l'immagine mentale della verità o un'ombra [ἀποσκίασμα] di essa o come vogliamo chiamarla.²⁵

²⁴ GREGORIO DI NISSA, *Inscriptiones Psalmorum*: GNO V, 155,25-156,5.

²⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 30 (*De filio*), 17, 9-14: SCh 250, 262.

Letteralmente il verbo *σκιαγραφῆω* significa «scrivere con l'ombra» e corrisponde alla *σκιαγραφία* del testo precedente di Gregorio di Nissa. Si tratta, appunto, del tracciare uno schizzo mediante i contorni. La terminologia è di origine platonica ed è ripresa da Clemente di Alessandria. Tale attività è quella che caratterizza il teologo migliore, il quale non può aspirare a comprendere Dio, perché sa che l'infinito non può essere colto dal finito. Eppure questo limite semantico, che ha le sue radici nella trascendenza e nell'infinitezza divina dalle quali deriva l'apofatismo, non è l'ultima parola, perché il vero teologo sa «mettere insieme» (*συλλέγω*) e «unire» (*συνάγω*) tra di loro le tracce, ricostruendo la trama relazionale non solo del cosmo, ma anche dell'agire di Dio. Quindi la teologia si gioca necessariamente sulla sintassi, fin dal suo inizio nel pensare di Maria. Non è un caso, infatti, che i verbi usati da Gregorio di Nazianzo ricordano proprio il custodire e meditare nel cuore espresso dal *συμβάλλω* in Lc 2,19.

Questo pensare in relazione non si pone in senso dialettico rispetto alla filosofia e a una conoscenza intellettuale di Dio, così come la sintassi non si oppone alla semantica, ma la porta a compimento. A cosa servirebbero le parole se non fossero connesse in un discorso? Così i Padri della Chiesa si mettono, sintatticamente appunto, sulla scia della ricerca filosofica che già aveva riconosciuto la necessità di «seguire il dio» (*ἔπου θεῶ*), come recita l'imperativo pitagorico, che Filone aveva ripreso e applicato a Mosè nel suo rapporto con il Creatore.²⁶ Gregorio di Nissa riprende il tema a proposito di Mosè, il quale, come la sposa del Cantico, incontra Dio solo nella tenebra, perché è in relazione con lui e sa che conoscerlo vuol dire seguirlo, camminare dietro a lui.²⁷ Infine, la stessa necessità di seguire Dio sarà interpretata da Agostino in termini di incarnazione, cioè come affermazione che solo la sintassi del corpo di Cristo può aprire un cammino all'autentica conoscenza di Dio.²⁸

L'Ipponate stesso, nel suo commento a *Mea doctrina non est mea* di Gv 7,16, evidenzia il paradosso della conoscenza cristiana, che sembra partire da una negazione. Cristo stesso dice che ciò che è suo non è suo. Ma questa affermazione, che semanticamente pare assurda, acquista il suo dirompente e liberante significato alla luce della domanda di Agostino: «Cos'è più tuo

²⁶ Cf. FILONE, *De migratione Abrahami*, 13.

²⁷ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, II, 39.

²⁸ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate* II, 16,27-17,28.

di te stesso e cosa meno tuo di te stesso?»²⁹ la quale ci riporta all'origine relazionale del nostro essere. E Joseph Ratzinger legge proprio il testo del Vescovo di Ippona in termini di superamento di una concezione chiusa della sostanza, che non considera la relazione come via ineludibile per giungere alla conoscenza di Dio e di sé.³⁰

L'accostamento di teologia negativa e relazione si ripresenta nell'ardita e paradossale questione dello Pseudo-Dionigi sulla piccolezza. Può essa venir applicata a Dio? La risposta è mirabile dal punto di vista dell'epistemologia teologica ed estremamente interessante per il pensiero contemporaneo:

In effetti, la piccolezza è la causa elementare di tutte le cose; perché non troverete mai nessuna parte del mondo che non partecipi di questa qualità della piccolezza. Questo è dunque il senso in cui dobbiamo applicare tale qualità a Dio: essa penetra senza ostacoli in tutte le cose e attraverso tutte le cose, dando vita ad esse e giungendo a dividere l'anima e lo spirito, le giunture e le midolla; e a discernere i desideri e i pensieri del cuore, o piuttosto di tutte le cose, poiché non c'è creatura nascosta davanti a Dio. Questa piccolezza è senza quantità o qualità; è incontenibile, infinita, illimitata e, pur comprendendo tutte le cose, è essa stessa incomprendibile.³¹

Se Dio è la somma di tutte le perfezioni e se esiste un senso secondo il quale la piccolezza può essere intesa in senso positivo, allora bisogna affermare, attraverso la triplice via, che Dio è anche «piccolo». Si noti che il ragionamento è fondato proprio sull'apofatismo, perché tale piccolezza sfugge all'analisi sostanziale, per tendere, come asintoticamente, alla dimensione relazionale. La piccolezza è intesa come capacità di essere presente ovunque, in ogni anfratto dell'essere. Così l'incarnazione stessa non può più venire letta in senso dialettico rispetto all'essere Dio, ma viene percepita come rivelazione di questa grandezza incomprendibile di Dio che sa farsi prossimo, sa entrare nei nostri limiti. Il punto è cruciale per l'annuncio cristiano oggi, in tempi post-nietzschiani, dove solo il Crocifisso può ergersi di fronte alla critica nichilista, che radicalmente mette in crisi ogni compromesso o mezza misura nella risposta cristiana.

Lo Pseudo-Dionigi, invece, attraverso la sua teologia negativa, che tanto influenzerà Tommaso, rende possibile riconoscere il mondo come simbolo,

²⁹ AGOSTINO, *In Ionnis Evangelium*, 29,3.

³⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1984, 145-146.

³¹ PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, IX,3.

cioè come essere impregnato di relazioni che rinvia al suo Creatore. Da tale punto di vista il simbolo, che ha un valore in primo luogo semantico, si rivela dono, dove l'elemento sintattico passa in primo piano.

Lo stesso si ripete anche in un'altra fonte di Tommaso e di tutto il pensiero medioevale, Giovanni Damasceno, il quale scrive:

«Nessuno ha mai visto Dio; il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lo ha rivelato» (Gv 1,18). Quindi la divinità è ineffabile e incomprendibile. Perché «nessuno conosce il Padre, se non il Figlio; e nessuno conosce il Figlio, se non il Padre» (Mt 11,27). E anche lo Spirito Santo conosce ciò che è di Dio, come lo spirito dell'uomo conosce ciò che è in lui (cf. 1Cor 2,11). A parte la prima e benedetta natura, nessuno ha mai conosciuto Dio se non colui al quale egli si è rivelato, e non solo tra gli esseri umani ma nemmeno tra le potenze ipercosmiche e nemmeno, dico, tra i Cherubini e i Serafini.³²

Come per i Cappadoci, nemmeno gli angeli possono conoscere la Trinità se non attraverso il Cristo. L'apofatismo implicito in Gv 1,18 si traduce, così, non solo nell'affermazione della trascendenza di Dio, ma anche in quella della grandezza del dono di questo Dio che si fa bimbo per farsi conoscere da noi e salvarci. E ancora una volta l'immanenza dell'uomo è riconosciuta nel suo valore alla luce dell'immanenza di Dio.

Tale chiarezza permise al Damasceno di raggiungere un vertice del pensiero teologico formulando la *perichoresis* trinitaria, che dopo l'esordio cristologico con Gregorio di Nazianzo e l'applicazione soteriologica di Massimo il Confessore viene applicata alla mutua inabitazione delle tre Persone divine dalle quali discende il dono della mutua inabitazione delle due nature del Cristo che rendono possibile all'uomo abitare in Dio come Dio abita nell'uomo.³³ Così la sintassi trinitaria si presenta, alla luce paradossale della teologia negativa, come fonte di una vera ontologia trinitaria che si traduce in un'antropologia trinitaria.³⁴

Di fronte all'uomo postmoderno, sospeso tra l'istanza tecnoscientifica e la libertà, ciò permette alla teologia di presentarsi, secondo la triplice via

³² GIOVANNI DI DAMASCO, *De fide orthodoxa*, I,1.

³³ Cf. G. MASPERO, *La perichoresis e la grammatica teologica dei primi sette Concili ecumenici*, in «TheoLogica» 4 (2/2020) 161-181 (<https://ojs.uclouvain.be/index.php/theological/article/view/22183/51663> [1/10/2021]).

³⁴ Cf. P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» 2 (2012) 159-170 e G. MASPERO, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia 2018.

dello Pseudo-Dionigi «da dentro» Dio «a dentro» l'uomo. La *via eminentiae*, infatti, conduce all'incontro del primo principio come fonte, onnipotente e graziosa dell'essere, della vita e di ogni perfezione, anche quelle più materiali; ma ciò è reso possibile proprio dalla *via negationis*, che dal punto di vista conoscitivo occupa un ruolo centrale, impedendo ogni lettura del rapporto con Dio e con il Creatore in termini dialettici, per rinviare, invece, come visto, alla dimensione relazionale; così la *via affirmationis*, comune all'impresa teologica e a quella filosofica, può essere recuperata, non come imposizione di una verità che cala dall'altro, ma come incontro con una sorgente che è così grande da sapersi abbassare per sgorgare dal basso e da dentro l'uomo stesso.

5. Conclusione

Tutto ciò trova la sua sintesi perfetta in Maria, vera teologa. Lei per prima pensa a partire da un «sì», a partire da una presenza per la quale nulla è impossibile, quindi a partire dalla sorgente. In lei lo slancio della ricerca filosofica verso il fondamento di quelle realtà che suscitano stupore trova il suo compimento, superando l'aporia notata da María Zambrano,³⁵ perché metafisicamente la condizione per giungere a quel fondamento cercato è proprio il superamento delle realtà che hanno suscitato l'attrazione. La teologia negativa cristiana, invece, è conseguenza dello iato infinito tra l'ontologia di Dio, trinitaria secondo un genitivo oggettivo, e l'ontologia creata, trinitaria secondo un genitivo soggettivo. Il Creatore, infatti, è il Dio uno e trino, infinito ed eterno, che però ha impresso nella sua opera la sua relazionalità, costituendo il reale come trama che il pensiero può seguire, sintatticamente, sulle orme del *συμβάλλουσα* mariano (cf. Lc 2,19). Ciò permette, paradossalmente, di affermare nello stesso tempo i limiti della ragione umana (e angelica) e la reale possibilità di conoscere Dio attraverso l'incarnazione, quindi prendendo la via del limite, della materia, dell'uomo, una via che può essere definita «laicale». Qui si annida una possibilità di incontro reale con la postmodernità, le cui domande possono aiutare il teologo a riscoprire la profondità e ricchezza del pensiero, prima mariano e poi patristico, di cui è erede.

³⁵ Cf. M. ZAMBRANO, *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna 2009, 37-47.

Abstract

Il contributo presenta sinteticamente la teologia negativa dei Padri della Chiesa, in rapporto ai suoi precedenti filosofici, indicandola come elemento prezioso nel dialogo con la postmodernità. In particolare si mostra come l'apofatismo cristiano è conseguenza della distinzione ontologica tra la creazione, finita e temporale, e il Dio uno e trino, unica natura infinita ed eterna. I Padri riconoscono che nemmeno gli angeli possono comprendere la Trinità con il loro solo intelletto, ma che la via a Dio è l'incarnazione e la dimensione relazionale. Ciò permette di presentare le affermazioni cristiane come tracce del rapporto di dono con una sorgente infinita, così grande da poter assumere il limite umano, la materia e la storia, per mostrare la validità delle aspirazioni che da dentro di essi sempre si leva.

APOPHATICISM IN MEDIEVAL THEOLOGY. AN ATTEMPT OF RECONSIDERATION

ROBERT J. WOŹNIAK

PATH 20 (2021) 329-343

Let me begin this brief sketch with a somewhat lengthy quotation from Clive S. Lewis:

At his most characteristic, medieval man was not a dreamer nor a wanderer. He was an organiser, a codifier, a builder of systems. He wanted “a place for everything and everything in the right place”. Distinction, definition, tabulation were his delight. Though full of turbulent activities, he was equally full of the impulse to formalise them. War was (in intention) formalised by the art of heraldry and the rules of chivalry; sexual passion (in intention), by an elaborate code of love. Highly original and soaring philosophical speculation squeezes itself into a rigid dialectical pattern copied from Aristotle. Studies like Law and Moral Theology, which demand the ordering of very diverse particulars, especially flourish. Every way in which a poet can write (including some in which he had much better not) is classified in the Arts of Rhetoric. There was nothing which medieval people liked better, or did better, than sorting out and tidying up. Of all our modern inventions I suspect that they would most have admired the card index. This impulse is equally at work in what seem to us their silliest pedantries and in their most sublime achievements. In the latter we see the tranquil, indefatigable, exultant energy of passionately systematic minds bringing huge masses of heterogeneous material into unity. The perfect examples are the *Summa* of Aquinas and Dante’s *Divine Comedy*; as unified and ordered as the Parthenon or the Oedipus Rex, as crowded and varied as a London terminus on a bank holiday.¹

¹ C.S. LEWIS, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, 10.

Lewis's diagnosis resonates to some extent with Thomas's famous definition of the peculiarity of his own era of thought as distinct from patristics in terms of a reasoned and systematic elaboration of data taken from the Fathers. If these statements are correct the fundamental question arises whether any true apophatic theology can be found in medieval theology at all.

Recent studies, especially the detailed analyses of Thierry-Dominique Humbrecht on the treatise on God in the *Summa Theologiae*,² show that apophatic/negative theology was at the very heart of the medieval vision of knowledge about God. They prove that the predilection to catalog and systematize knowledge, including theological knowledge, does not exclude cognitive humility and awareness of the limitations of cognition. Perhaps this statement which affirms the blending of sublime, systematic speculation and apophaticism goes to the heart of medieval thinking about God and the world in relation to Him.

It is not possible in such a short presentation to provide some exhaustive study of the many themes inherent in medieval apophaticism. The history of medieval apophaticism extends from Eriugena to the late thirteenth century. It consists of a vast array of themes, issues, and intellectual options. It has many forms from monastic one all the way to the one developed within university theology. In what follows, I will limit myself to sketching a few paradoxical dimensions of medieval apophaticism, not so much in terms of its location within the great projects and university syntheses, but rather in terms of the dynamics of spiritual life. Of course, there is no negative dialectic or break between these two modes of thinking. On the contrary, the Middle Ages is an era in which, as in the time of the Fathers, it was the spiritual life, as we would put it today the experience of salvation that determined theological activity. Let us begin our journey with the author who is perhaps least likely to be suspected of thinking in apophatic terms, but on the contrary is often accused of essential rationalism.

² TH.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2006 and *Id.*, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2011.

1. Paschal apophaticism

The first feature of medieval apophaticism with which one should begin the attempt to sketch its dynamics is its paschal character. On this point I owe much to the Abbe Michel Corbin. This French Jesuit argues first of all that patristics extends up to the thirteenth century.³ I remember that this is the thesis to which fr. Edward Staniek, my patrology teacher at the then Pontifical Theological Academy, convinced us during his excellent classes. Such an account clearly shows the continuity of thought between patristics and high scholasticism of the Golden Age. Great medieval thinkers like Anselm, Bernard, Thomas, and Bonaventure in fact lived the spirit, form, and content of the theology practiced by the great holy theologians of antiquity. This has great significance for understanding apophatic themes in medieval theology. For it signifies continuity between the Middle Ages and antiquity also in this perspective which is fundamental for us.

Corbin is best known for his studies of the thought of St. Anselm. One of his most significant discoveries in the space of the theology of the monk from Beck is his reinterpretation of the famous ontological argument. As we recall, it presupposes a quasi-definition of God as *id quod maius cogitari nequit*.⁴ What draws attention to this formula is the negation present in it in the form of the statement that nothing greater can be thought of than God. It is about the impossibility of thinking, about the concrete limit of our thinking. At the heart of Anselm's argument for the existence of God, then, we encounter an apophatic, negative moment, relating to and defining the limits of our cognition. The greatness of God and the impossibility of thinking of anything greater than him are connected here. The inability to think of anything greater than God relates to His absolute greatness and the perfection of His being. In thinking about God we encounter the real limits of our thinking. Theology confronts us with *id quod maius cogitari nequit*. In thinking about God we encounter the real limits of our

³ M. CORBIN, *Lecture pascale des noms divins selon Denys l'Aréopagite*, Cerf, Paris 2021 (kindle, loc. 46). Corbin maintains that the dividing line between patristics and scholastics runs through the twelfth century and its central point is the case of Abelard and the resolutions of the local synod at Sens (1140). Accepting this caesura as the point of demarcation and the beginning of scholastic theology, however, does not necessarily mean that later theology does not carry the essential features of patristic thinking.

⁴ *Saint Anselm, Proslogion 2.*

thinking. Theology confronts us with a being than which no greater can be conceived. The ontological argument thus rests on two assumptions: the greatness of God and His perfection, and the assertion of the limits of our cognition. In thinking about God we encounter the absolute limit of our thinking.

It is worth noting that in defining God as *id* we are dealing with an apophatic approach to His mystery. His essence is not defined here in any way, but it is affirmed that He is in His being the greatest possibility facing human thought. Following Butler Fulmer's interpretation, the center of Anselm's argument is precisely this mysterious name of God. "Through this name, Anselm has made both affirmations and denials concerning God problematic, if not impossible".⁵

Anselm shows that language can never offer a final and complete formulation for God, and he does so through his own name for God ("something-than-which-nothing-greater-can-be-thought"), a name that remains brilliantly open and which is ingenious, not for what it affirms about God, but rather for what it denies.⁶

This becomes clear a little further down in chapter 15 of the *Proslogion*, where Anselm describes God as "something greater than can be thought" (*ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*).⁷

But let's return to Corbin's proposal. In his view, the Anselmian argument is not merely about metaphysical speculation but about essential theological truth. For Corbin, that being over which no greater can be conceived, that which sets the limits of what can be conceived, is God in his paschal revelation on the Cross of Christ and in the resurrection.⁸ Corbin asks:

⁵ J. BUTLER FULMER, *Anselm and the Apophatic: "Something Greater than Can Be Thought"*, in "New Blackfriars" 89 (2008) n. 1020, 193.

⁶ *Ibid.*, 177.

⁷ *Saint Anselm, Proslogion* 15: "Lord, you are then not only that than which nothing greater can be thought; you are something greater than it is possible to think about. For since it is possible to think that this could exist, if you [520] are not that thing, then a greater than you can be thought; and that will not do".

⁸ M. CORBIN, *La Pâque de Dieu. Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*, Cerf, Paris 1997, 15-102.

Qualified negatively by the impossibility of being inscribed within the framework of our possibilities, noetically by the prohibition of placing our thought above it, can this “something” differ from what the Apostle calls “this? who is the foolishness of God [and] what is weakness of God”(1Cor 1:25)? Can he designate “anything” other than the “Passover of God”, the Event of divine superabundance through the wounds of Jesus, crucified out of mad love for us?

2. Mystical element of apophatic theology: *itinerarium* of desire

The second example I will use to describe medieval apophaticism will be Bonaventure’s small work, *Itinerarium mentis in Deum*, influenced to the great extent by Areopagite. Why this work? Is it not one of the spiritual works of the Seraphic Doctor rather than systematic? First of all, it must be remembered that the *Itinerarium* is a special work in Bonaventure’s oeuvre, one that openly unites theological and spiritual themes. It is both and at the same time a theological and spiritual treatise. As such, it corresponds to the state of Bonaventure’s knowledge and consciousness achieved through the combination of several factors. First and foremost, among these is his election as General of the Order and his direct involvement in the organizational affairs of the Order situated then between Joachimism and Aristotelism. Another more important factor was the creation of the work in the context of a retreat that the saint made on Mount Alvernia, the place of Francis’ stigmatization. The *Itinerarium* marks a turning point in Bonaventure’s thinking and marks the beginning of a theology that is both systematic and directly committed to communicating the spiritual experience of Francis as a model of life for Franciscan mendicants.

The *Itinerarium* deals with the knowledge of God seen integrally from the perspective of his diverse presence in the world and in man. The main stages of the journey are marked by gradations of successive levels, starting from the traces through the image to the contemplation of God in Himself from the perspective of His unity and goodness. The journey begins outside of man, in the encounter with the created world as *vestigium*. The second fundamental stage is marked by entering into oneself and viewing God in his created imago (*mens*). The third part of the journey leads the *mens* above itself, towards the contemplation of unity and trinity in God. Here, in fact, the journey ends, although the mystery in its proper sense has

only just opened. What opens here, Bonaventure states, is the promise of entering into rest:

Nor does anything more remain save the day of rest, on which, by the elevation of the mind, its insight rests from all work which He had done (*in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat*).⁹

Entry into this rest is accomplished through the crucified Christ, who is the vehicle that transports man from this world directly to the Father.

In this passage, if it is perfect, all intellectual operations should be abandoned (*oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes*), and the whole height of our affection should be transferred and transformed into God. This, however, is mystical and most secret, which no man knoweth but he that hath received it [Rev 2:17], nor does he receive it unless he desire it; nor does he desire it unless the fire of the Holy Spirit, Whom Christ sent to earth, has inflamed his marrow. And therefore the Apostle says that this mystic wisdom is revealed through the Holy Spirit.

Let us note the significant expression about the necessity of leaving all intellectual activity. It appears in exactly the same context as the claim – so important to Bonaventure – about the elevation of the intellect. The abandonment of the activity of the intellect and its elevation remain in an essential relationship to each other. It is as if Bonaventure wanted to affirm that this suspension or abandonment of intellectual activity represents its true elevation, its point of arrival, its goal. The final stage of the journey is marked by the radicalization of apophaticism. It contrasts with the previous stages, which were filled with a whole lot of positive knowledge and rational speculation fueled by the data of Revelation.

What can this abandonment of the activity of reason mean? Is it a rejection of reason as such? It seems that Bonaventure is concerned here rather with entering into a different mode of using reason, the one committed to experience, in which neither man nor any of his powers is the principle of action. The final stage of the path that concludes the whole series of speculative finding of God in his works ends with a call to a kind of mystical passivity. To repeat, this stage introduces us to apophaticism radicalized, which is expressed in the abandonment of the self on the

⁹ *Saint Bonaventure, Itinerarium* 6.7.

cross of Jesus. True apophaticism begins not in the negation of concepts, but in the negation of the self with Christ crucified. The real meaning of this abounding concerns the radical openness to the action of God. All theological activity is directed toward Christ suspended on the cross. No one can come to God except through the cross.¹⁰ Francis' experience at Alvernia is an example of this process:

That was shown to the blessed Francis when, in the transport of contemplation on the high mountain – where I thought out these things which I have written – there appeared to him the Seraph with the six wings nailed to the cross, as I and several others have heard from the companion who was with him when he passed over into God through the transports of contemplation and became the example of perfect contemplation, just as previously he had been of action; as another Jacob is changed into Israel, so through him all truly spiritual men have been invited by God to passage of this kind and to mental transport (*transitum et mentis excessum*) by example rather than by word.¹¹

First of all, Bonaventure states that in Francis the whole path of individual speculations was fulfilled until his transition into God. Second, the essence of Francis' experience at Alvernia is expressed through the image of transition and intellectual excess. Thirdly, Francis, as an example of the path of fulfillment and full conformity to Jesus, becomes an invitation addressed to all people, not by word, but by example. Francis, who professionally was not a theologian, becomes an example of integral theology, a theology reduced to and grounded in experience.

It is my conviction that the *Itinerarium* is an expression of the Bonaventurian conception of theology, and in its high or mature state of late development. At the heart of this theology is not a system of ideas but the gradual process of integral transformation of man who, through his encounter with the external world and his own interiority, moves toward an encounter with God through identification with Christ crucified. To understand this whole process, which marks *de facto* the core of his renewed vision of theology, Bonaventure advises the following:

If you should ask how these things come about, question grace, not instruction; desire, not intellect; the cry of prayer, not pursuit of study; the spouse,

¹⁰ *Ibid.*, Prol., 3.

¹¹ *Ibid.*, 7.3.

not the teacher; God, not man; darkness, not clarity; not light, but the wholly flaming fire which will bear you aloft to God with fullest unction and burning affection.¹²

As can be seen, Bonaventure here shifts the entire burden of theological reflection from concepts and their systematization toward lived experience. Here we can clearly see a characteristic feature of Franciscanism in the final emphasis on the act of will. In no way does this imply any anti-intellectualism. Moreover, Bonaventure suggests – far from rejecting it – that the whole apparatus of theology is in fact at the service of sustaining the desire of the poor man in the desert.

For one is not disposed to contemplation which leads to mental elevation unless one be with Daniel a man of desires (*vir desideriorum*). But desires are kindled in us in two ways: by the cry of prayer, which makes one groan with the murmuring of one's heart, and by a flash of apprehension by which the mind turns most directly and intensely to the rays of light (*per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit*).¹³

It is here that the whole nerve of *Itinerary's* apophaticism must be placed: in viewing theology as a speculation that arouses the desire that is the condition for a true knowledge of God. Bonaventure reminds us that the final word of theology does not belong to the theologian, but is the work of God in man, namely the total transformation of man in Christ. Theology, aware of its difficulty (the image of the poor man in the desert in the title of the work), can only feed desire. In this way Bonaventure expresses both his fascination with theology and his understanding of its deficiency and insufficiency.

Bonaventure understands perfectly in 1259 that ultimately only God can interpret himself, and that his interpretation of himself in a holy man is a work of human transformation (*deiformitas*). Human holiness is the basic kind of trinitarian icon and trinitarian theology, not in concepts primarily but in the flesh and history.

¹² *Ibid.*, 7.6.

¹³ *Ibid.*, 1.3.

3. What is theology for? Logic of the paradoxes

I turn now to Aquinas and his theological epistemology. We now have several detailed studies of the issue of apophasis in the *corpus thomisticum*. Gregory P. Rocca¹⁴ and Dominique Humbrecht¹⁵ have examined the usus of negative theology in Thomas' teaching on God. In this perspective, I would like to emphasize the connection between Thomas' theory of cognition and paradox.

St. Thomas points out that salvation is fundamentally related to vision, seeing and knowing. *Visio Dei*, viewing the unveiled essence of God (*visio Dei per essentiam*¹⁶) is man's ultimate destiny.¹⁷ St. Thomas realizes that, the possibility of a beatific vision finds its theological root in the salvific revelation made by Christ: the relation to the Word is decisive in the vision of God, since the Word is the source of this vision.¹⁸ It is indeed important that this emphasis on the possibility of knowing God co-occurs in Thomas along with elements of apophatic theology, expressed in the famous axiom: "The ultimate knowledge of God is the knowledge that man cannot know God (*quod sciat se Deum nescire*)".¹⁹ This apophatic cognition that locates the knower at the limits of cognition is the intuition that God as unveiled, revealed, still transcends everything, including the human intellect.

¹⁴ G.P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, CUA Press, Washington D.C. 2008.

¹⁵ As mentioned before in the footnote 2.

¹⁶ *Saint Thomas*, IV Sent., d. 49, q. 2, a. 6 ad 5.

¹⁷ "Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit" (IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1, qc 2 co.).

¹⁸ "Divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte verbi Dei, secundum illud Eccli. I, fons sapientiae verbum Dei in excelsis" (STh., III, q. 10. A. 4, resp.); "Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus" (oraz. STh., II-II, q. 1, a. 8, resp.).

¹⁹ *Saint Thomas, De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14: "Intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere".

The combination of an affirmation of the possibility of knowing God (*visio Dei*) with an apophatic awareness (*quod sciat se nescire*) of divine transcendence found in Thomas seems at first glance to be an incongruity. More than incongruity and lack of logic, however, it is an introduction to paradox. Salvation is a gift not of this world and as such is always paradoxical. An integral part of it is the opening of the possibility of knowing God happily. This possibility opens on the basis of a transformation, a transformation of the knowing subject in such a way that in himself he can see the reflection of divine magnificence:

Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.²⁰

The noted incongruity can only be understood as a paradox in light of the paradox of incarnation, which makes both parts of the syllogism (the unknowability of God and the possibility of knowing Him) true. Through the incarnation, the unknowable God has made himself knowable without ceasing to be unknowable. The incarnation as salvific revelation expands the cognitive limits of the human intellect. When apophatic theology attempts to remove this paradox it automatically becomes subject to criticism from the incarnational event. The union that takes place in the present life – is the imperfect but authentic foundation for the ultimate, complete and multidimensional union of man with God.²¹

In light of what has been said quite generally about Thomas' epistemology, it is worth turning for a moment to his Trinitarian theology, perhaps the most elaborated and sophisticated fragment of the whole corpus of his writings. As is well known, it is an analysis of three concepts: substance, origin, relation, and person. An important speculative aim of Thomas is to analytically compare these concepts among themselves in order to demonstrate the coexistence of unity and multiplicity in God.

²⁰ STh, I, q. 12, a. 4, resp. Cf. J.P. TORRELL, *La vision de Dieu "per essentiam" selon Saint Thomas de Aquin*, in ID., *Recherche thomasiennne*, Vrin, Paris 2000, 177-197.

²¹ "Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuiamus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum" (STh, I, q. 12, a. 13, ad. 1).

The main engine of thought is Revelation, without which Trinitarian truth would be inaccessible to human reason. The central moment of the entire treatise is the definition of the person in God as a subsistent relation. This definition combines in one expression both the aspect of substantive unity and relational multiplicity.

In light of what has been said quite generally about Thomas' epistemology, it is worth turning for a moment to his Trinitarian theology. As is well known, it is an analysis of three concepts: substance, origin, relation, and person. An important speculative aim of Thomas is to analytically compare these concepts among themselves in order to demonstrate the coexistence of unity and multiplicity in God. The main engine of thought is Revelation, without which Trinitarian truth would be inaccessible to human reason. The central moment of the entire treatise is the definition of the person in God as a subsistent relation. This definition combines in one expression both the aspect of substantive unity and relational multiplicity. Ultimately, however, Thomas does not succeed in finding a single concept capable of expressing all the richness of the Trinitarian truth revealed in the missions of the Son and the Holy Spirit. But was bringing about absolute conceptual clarity the original intention of Thomas in writing *De Deo Trino*?

Given Thomas' self-justification of his reasons for addressing the Trinity, this question must be answered in the negative. Thomas clearly states that the motives for addressing the issue are more soteriological and anthropological in nature. According to him, a rudimentary knowledge of the Trinity is a condition for understanding human beginning and destiny, our whence and whither. Without knowledge of the truth of faith about the Trinity, the human mind is also unable to fully represent to itself the fundamental mystery of Christ. As we can see, among the reasons enumerated, we do not find the intention to explain the Trinity. Thomas knows that this intention is beyond the capacity of any intellect. Rather, as Gilles Emery argues, the treatise on the Trinity is a kind of spiritual exercise designed to transform the believer. Analytically speaking, Thomas does not go beyond what Ratzinger will later call the paradox of *una substantia tres personae*. Thomas' original intention is therefore to rethink the famous Cappadocian "redoublement"²² in such a way that it does not remove the paradox, but

²² G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 130, 160, 234.

leads through it to the mystery. In his theology, Thomas does not want to remove the mystery, but to expose it rationally.

In this sense, the whole tenor of his theology is ultimately expressed in *Adoro te devote*:

Visus, tactus, gustus, in te fállitur,
sed audítu solo tuto créditur:
credo quidquid díxit Dei Fílius;
nil hoc verbo veritátis vérius.

4. The demis of apophaticism in nominalism

In his study on Karl Barth, Adrian Langdon affirms:

The distinction between univocal, equivocal, and analogous language and relations corresponds to the distinction between the *via positiva*, *via negativa*, and *via eminentiae*. In Thomas Aquinas, for example, the *via positiva* undergirds the discussion of univocity, the *via negativa* the equivocal, and the *via eminentiae* the final defense of analogy.²³

This is a very apt analysis and diagnosis. It helps to understand the reasons of rejection of apophatic strategy in theology of the fourteenth century, especially in John Duns Scotus.

In all three examples reviewed, negative theology is never disconnected from the broader Christological and Soteriological background. Its dynamic serves to unite man with God. Hence, all three visions mentioned are expressions of an evangelical worldview based on human participation in the life of God. Saint Peter perfectly expressed the central point of the Christian experience when he wrote to his community about the mysterious participation of Christians in the nature of God (2Pet 1:4). The participation referred to here is an idea that is originally evangelical and is the very heart of Jesus' legacy. Apophatic or negative theology lives out of it and, as it were, in its shadow. Of all the divine mysteries, human participation in the life of God is the mystery par excellence. The reality of participation in the life of the Trinity leads to a strong sense of intellectual helplessness. It surpasses every word and every concept, sets in motion a negation of con-

²³ A. LANGDON, *God the Eternal Contemporary: Trinity, Eternity, and Time in Karl Barth*, Wipf and Stock Publisher, Eugene (OR) 2014, 189.

cepts and experiences, a negation that remains part of an adventure greater than itself. Participation in the life of God sets in motion the principle of analogy that maintains the balance between assertion and negation.

Where the centrality of participation in the life of God falls away is where theology moves away from an awareness of mystery and ceases to be analogical. The acceptance of the principle of the univocity of being led directly to the rejection of the principle of analogy and the loss of apophatic consciousness. Theology began to move towards what is conceptual, clear, unambiguous, and univocal. It ceased to be an exercise of the mind leading to union and began to be a science of God reduced to the concept of the intellect.²⁴

This process occurred with Duns Scotus and his nominalist rejection of the principle of analogy in favor of univocity.²⁵ In his view, negative theology practically did not exist. This is why I bring my presentation of apophatic themes in the medieval era to the end of the thirteenth century.

This naturally raises the question of Master Eckhart, arguably the most radical apophatic theologian of the Middle Ages. In my understanding, however, his version of apophaticism is a regress. Eckhart's essentialist, intellectually radicalized mysticism forgets Christ and his essential role in knowing God. It thus fails to do justice to the vision of the Fathers and the great scholastics in what is most essential to them, namely, in emphasizing that apophasis is only a fragment of theology, whose main task is not to rationalize the mystery but to expose it rationally and participate in it.

²⁴ Cf. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W. drodze, Poznań 2012, 68-80. "For the rejection of analogy has enormous consequences in the realm of the entire Christian worldview. If analogy is a doctrine based on participatory reality, then in a fundamental way its truth is based on the Christian idea of creation. This in turn is interpreted in the New Testament as founded in the event of Christ. Hence, the rejection of analogy seems to be a straightforward route to the original severance of the connection between the particular truths of the Christian faith and the in-world experience of man as a finite and participatory existence. It is here that the original eclipse of the sense of mystery takes place, that is, the neglect of its original understanding as the Christological unveiling of the truth of the world, 'which has been hidden in God from all eternity'" (*ibid.*, 73).

²⁵ About the details of the historical change in understanding of metaphysics and the role of analogical thinking, cf. O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècles)*, PUF, Paris 1999 and Id., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013.

5. Conclusion

Let us try to summarize the argument outlined above in the form of several interrelated theses.

– *First*, apophatic thinking marks one of the essential dimensions of medieval theology.

– *Second*, the medieval apophatic strategy is primarily concerned with the possibility of union with God. The authors analyzed know of no dialectic between the three ways (purifying, negating, and elevating). Theology as such, in its totality, serves the purpose of union with God.

– *Third*, union with God is accomplished through Christ. His life and work are an essential point in our knowledge of God. Christ, then, provides the framework for using the apophatic strategy in theology – he does not refute it, but puts it in its proper place.

– *Fourth*, seen from this perspective, medieval theology is not some kind of game or intellectual play, but an exercise of the mind, its assimilation into the mystery that makes union and participation possible.

Ultimately, this is why medieval apophaticism should not be reduced to a mere inert system of thought, a fragment of an attempt to enclose God in more perfect, because purified, concepts. This is important, because many of the modern references to medieval apophaticism only enclose it within the boundaries of some rigid conceptual system without reference to the totality in which apophaticism actually appears in the space of medieval thinking. Such reductions and lack of complete insight often lead to the transformation of theological themes into nihilistic systems of thought that emphasize either the non-existence of truth or its absolute inaccessibility. Neither of these options was of interest to medieval thinkers.

Abstract

This paper outlines a theory for understanding the complex problem of medieval apophaticism. The negative theology of the Middle Ages is put in the perspective of paschal theology (Anselm), the mystical experience of being on the way to God (Bonaventure) and the very concept of theology and its relation to the reality of paradox (Thomas Aquinas). Such a perspective and structure of this presentation does not

exhaust the issue, but attempts a new approach to it. The synthetic approach adopted here finally allows us to articulate the essential link between medieval apophatic theology and the principle of analogy as the foundation of a theological theory of knowledge. Where analogy is rejected, theology is in danger of losing its sense of the mystery.

NEGATION IN POETICS AND THEOLOGY

JOHN MILBANK

PATH 20 (2021) 345-365

1. Aesthetic apophaticism

Famously, the English Romantic poet Keats placed at the core of his poetic theory and practice what he called the notion of “negative capability”, which he described as the ability to remain in “uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason”. He criticised the elder poet and philosopher Coleridge for being “incapable of remaining content with half-knowledge” and thereby missing the significant import of a “fine isolated verisimilitude”, or half-appearance of truth. By too hastily turning away from the obscure in search of metaphysical transparency, something of human value is being after all overlooked.¹

One might say that Keats was here articulating a kind of immanent and aesthetic doctrine of *apophasis*. For him, this certainly encompassed the human ability to enter into sympathetic resonance with the feelings of others, but it also included the capacity to create dramatic fictions and characters which might have little to do with one’s own sensibility. In this respect, William Shakespeare was for him, as it were, the Dionysius the Areopagite of his secular theory of negative naming: the poet whose own life is appropriately obscure, since the true poet, as poet, should really have no character of his or her own. Secular negative naming is therefore

¹ J. KEATS, *Letter to George and Tom Keats, 21(27?) December 1817*, in *Id.*, *Selected Letters*, Oxford University Press, Oxford 2009, 40-42.

also a kind of secular *kenosis*, to which Keats himself aspired. In doing so he rejected what he described as William Wordsworth's indulgence of the "egotistic sublime" after the example of Milton. Both these poets had supposedly sought too much to speak positively and confessionally in their own singular voice, whereas the true poet "has no identity – he is certainly the most unpoetical of all God's creatures".²

We might ask to what degree such an immanent and aesthetic apophaticism is an analogue for theological negation and whether, today, the latter requires to be mediated and understood through the former.

However, the circumstances of Keats' orientation to his poetic predecessors contain already certain warnings in this regard. The younger poet elsewhere admitted that he was following Wordsworth's own example by entering into the "chamber" of reflective thought which is quickly as much filled with darkness as with light.³ And this is almost tantamount to an admission that one cannot really see external circumstances or one's own fictions from the outside: one has to enter the chamber, precisely in order to resonate at depth with its interior character. It is actually a mere gazing at its contents through the window in a detached fashion that is more likely to run the risks of a covert projection of our own inevitably prejudiced perspectives. Perhaps, then, the Miltonic or Wordsworthian confession of one's own involvement is not antipathetic to the exercise of empathy. The notion of an empty, purely receptive self is after all a myth, and we do not need so entirely to pit Milton against Shakespeare: the latter was after all the author also of the highly self-involved sonnets in which it is more the addressees than the addressor who are disguised.

Sustaining the analogy with theology, it might therefore seem that it was Keats's peers who more saw the need for an oscillation between the apophatic and the cataphatic, if, indeed, negation is going to prove authentic. Keats's doctrine of self-effacement would appear to half-anticipate symbolist and modernist doctrines of the pure promotion of the aesthetic artefact in reaction against Romantic self-expressivism. These patently ran the risk of a more covert promotion of indulgent singularity: in supposedly bracketing one's historical and particular self, one also runs the risk of claiming to bracket one's historical and occasional context, such as to

² J. KEATS, *Letter to Richard Woodhouse, 27 October 1818*, in ID., *Selected Letters*, 148-149.

³ J. KEATS, *Letter to J.H. Reynolds, 3 May 1818*, in ID., *Selected Letters*, 86-91.

ensure after all an oneiric hyper-romanticism. By contrast, Coleridge in particular, theoretically articulated an interplay between lyrical and hymnic involvement on the one hand and dramatic or epical detachment on the other. Keats rather concealed the fact that Coleridge had already spoken of negative capability in terms of “negative belief” and had linked this to the capacity for the “suspension of disbelief” on the part of the poet or his audience.⁴

Therefore, it was Coleridge himself who had insisted on the significance of “verisimilitudes” or of “true-seemings” which might either be obscure realities, or fantastic stories like his own *Rime of the Ancient Mariner*. The real difference from Keats was that the latter was already tending towards a kind of aestheticism for which the mere beauty, and often the dark, gothic beauty of a fascinating but impenetrable reality was sufficient: it no longer beckoned us towards truth, which indeed for Keats tended to betray the peculiar if often fatal truth of beauty alone. Not accidentally, Keats’s ballad *La belle dame sans merci* was one important source of the *femme fatale* trope that was still going strong in Hollywood up till the mid Twentieth Century, if not beyond. In the same long letter which contains the first draft of this poem he articulates also disdain at once of Milton’s Protestant millenarian perfectionism and of any Christian notion of rescue from the world as a “vale of tears”, in favour of conceiving it as “vale of soul-making”.⁵ The troubles and evils of this world are indifferently celebrated insofar as they enable the emergence of unique selves for Keats’s secular theodicy. Such tortured individualising becomes now a new and supposedly superior mode of salvation: “The point at which man may arrive is as far as the paralel state in inanimate nature and no further”.⁶

By contrast, for Coleridge, a preparedness to remain with mystery and with the significance of beauty, was not a retreat from the pursuit of truth or from the search to know, nor a surrender of the hope of transcendence. Instead, the confession that one cannot comprehend a certain situation, event or significance marked for him our entrance upon a mode of understanding in excess of a merely comprehensive grasp. One mark of such a

⁴ S.T. COLERIDGE, *Biographia Litteraria*, Dent, London 1917, Chapter XIV: 160-167.

⁵ J. KEATS, *Letter to George and Georgiana Keats, 14, 19 February etc 1819*, in *Id.*, *Selected Letters*, 196-239.

⁶ *Ibid.*, 232.

mode is clearly that a mystery is inexhaustible, just as there will never be any end to discussion of the meaning of *Hamlet*. So neither beauty nor mystery, nor, indeed, “inanimate nature” is a full-stop, like a blank wall. They are more like invitations to the intrepid to penetrate further into their misty-light, albeit with the sense that we will never arrive fully at the light-source, which would indeed be blinding without its refractions, for all that they conceal it as much as reveal it.

Understood then, more in this Coleridgean idiom, which Rowan Williams has also significantly articulated in his own terms and in relation to negative theology, aesthetic apophasis is not divorced from the moment of affirmation, nor is our going over to “other” realities of things, people and fictions totally removed from our own involvement, and nor again is the frustration of our rational knowledge a mere inhibition of knowing as such.⁷ Instead, the frustration is rather to be positively embraced as an invitation to a more crucial, engaged and inexhaustible mode of understanding.

In all three respects this would seem to give us a better analogue to theological *apophasis*. Respectively, we cannot separate the denial of the names of God from the fact that we venture to name God in the first place; we cannot remove our mystical ascent towards God from necessarily objective, public and liturgical gestures of reserve to which we are nonetheless committed as individuals, and we cannot separate a real mystical advance in what Nicholas of Cusa called “learned ignorance” from the fact of the greater truth of denials as compared to those of affirmations.

But does poetic *apophasis* offer *merely* an analogy to negative theology? One could argue, instead, that what I have described as the Coleridgean model only offers an analogue because it is already incipiently theological. Verisimilitudes open a road from mystery into more mystery that is also and mysteriously further truth, because they are taken to be partial disclosures of a transcendent height which we can never reach, but in which we can, like them, participate. Without such a metaphysical faith, they only disclose themselves as a kind of ultimacy of fascinating mockery which seduces only in the end to destroy. Eventually, in the aesthetics of a Poe or a Lovecraft (further down the dark road already ventured upon by Keats) this is deciphered as the mask of deception that materialism itself must wear if it is

⁷ R. WILLIAMS, *Understanding and Misunderstanding “Negative Theology”*, Marquette University Press, Marquette (MI) 2021.

taken as giving rise to “emergent” realities of mind and awareness whose epiphenomenality will eventually always dissolve in horror.⁸

If, then, a more hopeful and genuine understanding of poetics as negative capability already occupies the terrain of a negative theology, can we ask, inversely, whether today we can realise that negative theology itself includes, or is mediated by, such a poetics? To this question I will eventually return.

2. The (New)-Metaphysical Framework

From the foregoing reflections it has already emerged from the poetic example that an authentic negative theology assumes notions of transcendence, and that when it is construed in terms of immanence it runs the inevitable risk of being perverted into a doctrine of nihilism, of the at once sterile and horrifying ultimacy of nothing and of unmeaning.

This raises the issue of whether the invocation of transcendence requires also a metaphysical framework, or whether, to the contrary, such a framework betrays *apophasis* by subordinating God to a subtly idolatrous conceptual apparatus. If we try to remove negative theology from such a framework, then two alternative settings characteristically present themselves today, often linked respectively to Analytic and to so-called Continental philosophy. The first of these is a grammatical approach, the second a phenomenological or an experiential one. I shall argue that both these contexts have always been crucial for the understanding of negative theology, but that on their own, without metaphysics, they are insufficient.

The grammatical approach typically regards apophatic theology as simply to do with the ways in which we can properly talk about God. It is naturally linked with the view that philosophy is primarily concerned with the correction of linguistic fallacies, since our only access to the real is by way of language, or by grammatical meaning and the logical construal of signs. Philosophical categories, from Aristotle onwards, are fundamentally to be understood in this way, as categories of understanding through which being is somehow disclosed to us. Analogical talk about God involves primarily a removal of categorial predications that can only apply to finite realities, which are all that our understanding discloses to us. In conse-

⁸ I am indebted to many discussions with Alison Milbank here.

quence, and with much allowed fealty to theological tradition, analogy itself bends towards negation. Even if God is, by grammatical definition, the source of all being and truth and goodness, we cannot at all know in what sense he is any of these things. Apophasis offers a kind of minimal referential gesture falling short of any truth-content as to the “what” of God’s existence (even, at times, in the sense of his “eminent” instantiation of excellencies known to us) and in more radical ones, more consistently purged of any metaphysical onlook, a performative gesture that does not of itself refer even to the divine “that”. Instead, the grammatical exercise is agnostically purgative and only our liturgical or prayerful gestures which these exercises describe and encourage actively invoke God who lies beyond the reach of sense altogether.⁹

Of course, the question then arises as to why one should assume any such performative reference of religious action, if the grammatical discipline does not have also a first-order onlook towards a metaphysical framework, besides a necessary second-order appeal to our crucial existential endorsement of this framework.

Or to put this the other way around: since our performances do not themselves occur in a linguistic or conceptual vacuum, how can they be performances at all, unless such they assume, prior to performance, some framework in which their committed articulations would make sense, how-

⁹ See S. TICCIATI, *A New Apophaticism: Augustine and the Redemption of Signs*, Brill, Leiden 2015: “Words... have the role of contributing to the transformation of human beings, while human beings can be said to signify God. Thus words transform (human beings) rather than signify God”. Ticciati, to her credit, exhibits much nuanced and sophisticated unease about this thesis, yet still only allows a “representational character” to Christian doctrine insofar as it “simultaneously fosters, embodies and tracks – or reflectively manifests – God’s redemptive transformation of the world”. The entire argument is informed by a reading of Augustine, C.S. Pierce and John Deely’s semiotics which debatably situates them within a *merely* pragmatic horizon (things are disclosed to signs which must be interpreted by action) through an effectively transcendentalist closure against metaphysical speculation. For Augustine this is simply anachronistic, for Deely’s Thomism inaccurate and for Pierce’s ultimate philosophy (with its “Scotist realism”) foreshortened. In each case there can be no sense in which a lone action (effectively reduced to the phatic) now somehow bears the ultimate confirmatory burden of signification all on its own. Just *because* of triadicity, active interpretation remains signifying or hermeneutic conjecture, which is ultimately an attempted if impossible metaphysical reading of all that there is. But Ticciati is right to indicate that David Burrell, Nicholas Lash and Denys Turner, by clinging after all to some sort of referential and even descriptive function for “God-Talk”, actually imply the need for a fully-fledged metaphysical framework that they scarcely provide.

ever much our involved activity may come to modify our original sense of this overall ontological setting? No play is ever really performed on a bare and empty stage, and the will to evacuate the stage is perhaps a pathology of modern dramatics, as revealed by its contradictory impulses at once to remind the audience that it is but a fiction through Brechtian “distancing” techniques, and yet to break down the imaginary “fourth wall” barrier between actors and spectators.¹⁰ The conceptual proscenium survives every attempt at its physical removal just because it is, as it were (in keeping with the Coleridgean poetics of suspense), an equivalent of the necessary space of metaphysical reflection that must at one assume a conjectured ontological staging and yet opens out on a theoretical space where both the cosmic staging and our enactments upon this world stage can be somewhat called into question. Even in the case of liturgy, where no audience remains, it remains true that, short of the *eschaton*, a dramatic surplus persists of enacted scripts, internal pondering and critical revision.

In terms of the history of philosophy, the Analytic grammatical outlook would seem to beg too many other questions also. In one sense, philosophy, as re-defined ever since Socrates, is of its very nature committed to the grammatical detour. The pre-Socratics were, in a sense, “physicists” who sought for ultimate reality in the pre-linguistic and so inevitably in the ultimate “elements” of reality, which they construed monistically or heterogeneously. The bias of such a physical outlook is towards the atomistic. Conversely, as emerges with Plato and in a mutated way with Aristotle, the bias of a philosophy which begins with the *logos*, with language and reason, is towards more general structures and universal articulations as ultimate.

This means, however, that the turn to the *logos* inherently assumes the disclosure of the ways in which being can be instantiated as taking place through the structures of language or reason, and accordingly has an in-built bias against nominalism. Accounts of language and reason of a nominalistic kind tend unnaturally to undo their disclosive primacy by appealing once more to atomistic foundations arising outside reason, even

¹⁰ Whereas one could argue that the experience of watching a drama combines at once an extreme of spectatorship with an extreme of involvement with everyone on the stage, truly “in their midst”, in a way that is not the case in real life where one is a participant: less detached but involved primarily as oneself and from a more limited perspective than that enjoyed by a member of an audience.

if these are taken to be merely sensory, in an empiricist fashion. But if, more naturally, a realism about universals and relations is adhered to, then grammar is not granted any foundational priority over ontology. Instead, they are thought of as ineffably coincident, even if tensions as to procedural and metaphysical priority between the two remained and were endlessly debated.

It follows that any claim to remain confined within a strictly grammatical purview that is ontologically agnostic must inevitably and ironically suggest affinities with a physicalising and nominalist outlook, from which now alone norms of correctly meaningful theoretical speech can be derived. Conversely, a trust in the complex grammar of received languages with all their implicit hierarchical classifications, generalisations, ramifying associations and metaphorical transfers – a trust that is taken furthest by the poet – implies that one takes grammar seriously just because it is taken to be transparent to the real and as our only mode of access to the real.

This does not at all preclude the possibility that reality can cause us to make drastic shifts in our linguistic usage, but it does mean that only when such shifts are made or at least begin to be made is reality re-registered in a new way at all. Something inexpressible is at work here, of which we can only make some sense if we assume that language is not alien to embodied reality as such; that reality naturally tends towards meaningful and logical self-disclosure.¹¹ Equally, our trust in received language does not preclude us from fictional inventions of all kinds, but our sense of Coleridgean “verisimilitudes” which merit our suspension of disbelief depends upon the implicit assumption that new words can take on a sort of new reality, just as much as given reality is always about to manifest itself more fully in speech.

These considerations apply also to questions of analogical and negative predication concerning God. If we assume that this is merely a linguistic matter, not involving a metaphysical dimension, then the self-regulation of language ironically tends to purge itself of any features not reducible to fully “analytic” or tautologically atomistic transparency. We naturally hang onto the vaguer features of linguistic usage, like comparisons and shades of meaning just *because* we feel that their realistic bearing justifies their

¹¹ See R. WILLIAMS, *The Edge of Words: God and the Habits of Language*, Bloomsbury, London 2014.

non-clarity, captures something palpably and yet obscurely present.¹² If, instead, we treat language as like an epistemological cage in which we are trapped, then naturally we will suppose that we might as well make this cage to be of a completely regular and consistent design.

Thus, as soon as the predication of being came to be thought of in the Thirteenth Century, with Henry of Ghent and Duns Scotus, as primarily, though by no means exclusively, a semantic and logical matter, then it naturally followed that within the space of meanings and reasons, much more than in the space of reality, there would seem to be no room for a third alternative between the equivocal on the one hand and the univocal or the other.¹³ Although Aristotle in his *Categories* had significantly given these terms the more obviously linguistic names of “homonymous” and “synonymous”, it was just his sense that the categories are categories of being as much as of sense that allowed him also to admit the ontological significance of the paronymous, or the ambivalent instance of the transfer of meaning from one usage to another. Once this third usage was eliminated from the semantic sphere in the very name of semantic priority, then its ontological usage as “analogy” between creatures and God tended to be minimalised by supposed “Thomists” and Scotists alike: reduced to the instance of more univocally measurable proportionality, or to a notion of “attribution” implying a mere infinite causal origin of finite attributes, combined with an infinitely intensive degree of their instance in a way that oscillates between a sheerly equivocal or a basically univocal meaning – for example with respect to divine and human goodness. In terms of negation, this implies either a kind of outright agnosticism on the one hand, or a merely unlimited projection of the positive on the other.

In either case, this would seem to do injustice to the traditional sense of the apophatic, for which we deny predications with respect to God just because his real negation of our boundaries is something that truly has the power to draw us out of them. Contemporary proponents of a grammatical approach would seem to be caught within the same essentially neo-scho-

¹² See J.-L. CHRÉTIEN, *Joseph Joubert: une philosophe à l'état naissant*, in ID., *Reconnaisances philosophiques*, Cerf, Paris 2010, 257-294. Chrétien exhilaratingly expounds just how the French Romantic Joubert defended (as did Coleridge) the rigorous role of the vague in human life and understanding.

¹³ J.-F. COURTINE, *Inventio Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, 283-290.

lastic trap: finite, normal meanings are fully transparent and analytic, but at the anomalous margins their entire range of purtenance can be denied. Thus, Susannah Ticciati suggests that the ascribing of attributes of eminent excellence (wisdom, goodness, beauty and being, etc) to God is merely “shorthand for the fuller claim that divine difference is manifest where creaturely goodness, wisdom, faithfulness etc. is to be found”.¹⁴ What could be a less apophatic or mystical account of the divine difference than such a reduction, which merely confirms us in our assumed worldly rectitude?¹⁵

The sense of “grammar” involved in the analytic theological approach in general would seem to reduce to two things. First, an invocation of a sheerly sublime margin, on the still Kantian assumption that such a margin is available, because there are identifiable transcendental “bounds of sense” constituted by tidied-up normal language, or by formal logic.¹⁶ This contrasts strongly, as we shall shortly see, with the traditional view that it makes sense to speak negatively of an ultimately unknown final mystery, just because there are so many *immanent* mysteries, which poets, especially, tend to invoke. Secondly, an invocation of the “grammar” of the traditional doctrine of God in terms of his simplicity, unity and non-dependence. But this invocation (where it is not stripped of all meaning by being taken as a mere cipher for the coherence and autonomy of human virtue) immediately reveals that negative theology is not something at the margins of theology, something alternative to positive theology, much less a kind of different and revisionary theological tradition of its own, but instead is entirely situated after all within a series of ultimately “positive” metaphysical or theological assumptions, whether these be neoplatonic, Jewish, Christian or Islamic. Even if the doctrine of God was originally articulated for doxological reasons, it was still done so in terms of a metaphysical vocabulary and conceptuality. Quite simply, if one has no belief in a unified godhead, then there would be no call to make the apophatic gesture, or else it might be made in terms of a more ultimate atomic, elemental or mathematical

¹⁴ TICCIATI, *A New Apophaticism*, 240.

¹⁵ It is just this sort of attitude that can encourage a too unthinking ecclesial baptism of “human rights”, “anti-racism”, “postcolonialism”, etc.

¹⁶ See P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, London 2018 for the classic English Analytic domestication (and over-simplification) of the Kantian critical project.

dissolution – in short in a mode entirely counter to the grammatical and with ultimately immanentist, nihilistic implications.

When it comes to the alternative phenomenological approach, also taken as dispensing with a metaphysical one, then a similar consideration surely applies. We can validly speak of something like an original intuition or feeling of the presence of being or of reality, but immediately that we have reflected upon this, we are making a distinction between our obscure idea of being, and being as such, which this idea irreducibly intends, as Antonio Rosmini argued in the Nineteenth Century.¹⁷ Since we can only handle our intuition as an idea, and must take up an existential stance towards being within that being itself into which we are thrown, we cannot avoid the circumstance that, from the outset, what is given is only offered to us as something to interpret in the mode of a kind of counter-gift. Even if we regard our acts of interpretation as *also* given to us, along with our own subjective awareness, by a more ultimate reality, we cannot assume that our ineluctable intuition of this reality decipherably commands our interpretation, nor that our mere circumstances of perplexity is what is ultimately significant (as for Heidegger), since this is already to answer such perplexity in an arbitrary fashion.

This becomes especially apparent if we realise that the “saturated” character of our intuition of being as unfathomable gift cannot be taken (as by Jean-Luc Marion) as a mere excess of intuition over concept in an inversion of Kant that remains within the terms of his finitism – since it is precisely the arbitrarily correlational circle of concept with intuition that constitutionally circumscribes it.¹⁸ Instead, a more traditional notion of intuition beyond reflective reason regarded it as being as much hyper-conceptual as hyper-intuitive, in the sensory sense. And this conception makes more sense of our inchoate experience of reality as not just a presence, but as an unfathomable and overwhelmingly beautiful ordering and hyper-formal manifestation of everything in a kind of orchestrated concert.

Indeed, our sense of reality as a gift stays with this dimension of fundamental intuition. But to recognise “gift” is already to reflect, already to

¹⁷ A. ROSMINI, *The Origin of Thought: A New Essay on the Origin of Ideas*, Rosmini House, Durham 1989, §§ 389-470.

¹⁸ J.-L. MARION, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford UP, Stanford (CL) 2002.

formulate an interpretative idea of being which then in turn inflects how being is experienced. Not every culture, by any means, has seen being insofar as it is truly being as entirely gift, rather than sporadically so, or more ultimately as indifferent fate. Perhaps, as St Paul says, this should have been always apparent, but the truth of the intuition is only fully sustained when we see the world as created out of nothing, and even to sustain it non-philosophically we need to have made the gesture of gratitude which is already interpretative and representative, and all too often has been overwhelmed by a consistent attitude of mere resignation, if not resentment. It is true, as already indicated, that we can comprehend our active and poetic acts of interpretation as also fully given to us from a transcendent height, but this recognition itself requires (at least implicitly) the metaphysical picture of reality which the doctrine of creation and providence opens to view.

Similar considerations apply if we think of the divine presence as something more contingently manifest, in the mode of a theophany. However much we should rightly refuse, as Marion says, any reduction of the theophanic to the revelation of metaphysical propositions about God, it remains the case that (as with the intimate relation between grammar and reality) it is the very *resistance* to normal conceptualisation of, for example, the events of the New Testament and the emergence of the Church, that brought about radically new metaphysical conceptualisations concerning, for example, matters of substance, personhood, relationality, number, materiality, embodiment, fragility and liberty.¹⁹ An excess of the manifest and of the experienced over the articulated remains, and yet it is precisely articulation that safeguards and registers this excess, which can otherwise be reduced and manipulated in alternative ways, as with the political instrumentalisation of popular piety.

With reference to the apophatic, this means that it is the interpretative metaphysical linkage of the theophanic to an ultimate and reserved unknown that alone fully sustains the negative attitude. Without it, the theophanic can be reduced to the status of a sheerly cultic presence, positively instituted by God and not truly disclosive of his mystery which is here manifest in its very withholding.

¹⁹ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020. For the Christian inflection of fragility, see J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Les Editions de Minuit, Paris 2017.

Therefore, we must conclude that sheerly grammatical and phenomenological approaches to negative theology are inadequate. Nevertheless, they are also indispensable. The very metaphysical notion that reality is fundamentally meaningful requires the primacy of grammatical mediation. Equally, the metaphysics of an ultimate One or an ultimate God is unmotivated if not connected to a particular mode of experience and a particular, intuitively felt interpretation of reality as fundamentally good and ordered towards the good.

But for the reasons which I have tried to articulate, neither negative meaning nor saturated intuition of the ineffable would ever have been construed as negative theology were it not for an assumed conceptual framework established by metaphysical conjecture.

Briefly, let us consider this framework. Three points here stand out above all others. First, our modern epistemological bias leads us to suppose that naming God was first of all a cognitive issue. But as we have already seen, traditionally, following Socrates, grammatical and ontological issues fell inseparably together. Thus, in the case of Dionysius the Areopagite, we discover that the question of naming itself is as much ontological as it is epistemic. Negation for him names primarily not our own liturgical gesture, though it includes that, but rather the inherent unboundedness of God himself. In this sense, the negative, as the infinite, was after all for him in one sense something positive, like a borderless ocean.²⁰ Conversely, affirmation was for him primarily not our liturgical offerings, though it included that, but rather all the names that God had given himself in the shape of creatures themselves, through all the hierarchical ranks of being. It included also and more especially, those names revealed to us in the oracles of Scripture, through the mediation of angels and the higher powers.²¹ In this way then, though in the wake of Neoplatonism, Dionysius was putting forward, with his theory of names, an entire new metaphysics which divided reality, once could say mathematically, between the negative and the positive, with a seemingly unmediable negative sign operating between the two: the infinite negative is absolutely not the positive, but the finite positive is absolutely not the negative.

²⁰ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *The Divine Names*, 589D, 592D-593A, 636C.

²¹ *Ibid.*, 588C, 589D, 593C.

The second aspect of the assumed metaphysical framework undergirding negative theology is that it involved degrees of ascending *apophasis* and realities below the level of the One or of God that could only be spoken of to a degree negatively. We often suppose otherwise, only because we are still held captive by the Kantian picture of pure positivities within finite bounds only exceeded at one point, by the sublime beyond. But the very first writer clearly to articulate a negative theology, the Middle Platonist Alcinous, suggested that we can only speak of the One by removal of predications, just as we can only speak of the geometric point by abstracting dimensions.²² Therefore, to a degree, apophatic identification becomes plausible just because it already operates in mathematics, rather in the way that mathematical realities supported the doctrine of the Forms for Plato himself. We know that points and numbers and so forth exist, even though we can only approach them through sensory experiences and categories which we must also deny.

Similar considerations apply to both intellect and to substance. We know, directly and immediately from within ourselves, that intellect is real, and yet we can only conceptualise it through the use of sensory images. As Keats indeed supposed, to think as opposed to a sensory bumping into something is curiously to negate oneself entirely and to go over to the other, as Rosmini also asserted, a little later in the same century.²³

This is all the more the case for the presumed realm of pure intelligences or of angels, for the Biblical traditions. Thus Dionysius' *Celestial Hierarchy* contains an apophatic discourse about naming angels; of course less drastic than the one required concerning God.²⁴ But the latter is inherently linked to a negative progress that is only such because it is *hierarchical*, and such a notion in turn only acquires plausibility because finite reality is conceived in terms of a rising degree of abstract removal of limitations

²² ALCINOUS, *The Handbook of Platonism, or Didaskalikos*, Oxford University Press, Oxford 1993, 10.5. And see D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, Oxford 2014, 49: Philo had already spoken of God as "unknowable, ineffable (*arretos*) and unnameable", but Alcinous was apparently the first to speak of negation as a mode of theological predication.

²³ A. ROSMINI, *Theosophy. Volume II: Trine Being*, Rosmini House, Durham 2007, §§ 867-877.

²⁴ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *The Celestial Hierarchy*, 121A-124A, 137A-140B.

which we, as embodied, sensory creatures can but indirectly grasp, even if we are to achieve self-knowledge as spiritual beings.²⁵

The case of substance is rather similar. Aristotle himself defines *ousia* in the *Categories* in negative terms as that which does not stand within a subject or *hypokeimenon*, nor is supported by a more fundamental subject. Substance is therefore fundamentally mysterious, and really only known to us by the effects of consistency it engenders. And already, in the case of Aristotle, a link was made between substance and that aspect of ultimate reality which was Being, if not, however, for him God. Substance as self-standing is most in being and other, accidental realities are ordered towards it.

For Aristotle there was, indeed, no negative theology, but that was precisely because he was apparently content (problematically) to leave not fully linked the realms of the physically moving, the immanently or metaphysically unmoving, and the realm of unmoved divine full self-presence – which, however, it would be wrong to suppose he saw as just “ontic” or within the normal scope of being, as Heidegger supposed, projecting backwards into antiquity a neo-scholastic onto-theology.²⁶

Negative theology results precisely when the Middle and then the Neoplatonists did seek to make these linkages. They were trying to resolve both the problem posed by Aristotle himself of how Being can be categorially divided if it is not a genus, and that posed by Plotinus as to how “substance” can be applied univocally to intellectual substance without subordinating the status of that substance to sensory or material substance, or all of them to some unknown sort of substance altogether. In a series of extremely complex developments, which eventually included a fusion with the Biblical “names of God” thematic that first emerged with Philo, the answer to both of these *aporias* emerged as what we have now come to think of as “the analogy of being”.²⁷

This answer assumes, far beyond Aristotle, that all of reality has a fundamentally paronymic structure: it consists of a rising series of negations in which the simple One emanates and determines the relatively uncircumscribed Intellect, and that in turn gives rise to lesser levels of

²⁵ *Ibid.*, 121C.

²⁶ COURTINE, *Inventio Analogiae*, 109-152.

²⁷ *Ibid.*, 153-229.

substance in various imitated and participated degrees. As Rosmini much later re-asserted, citing Plotinus, it is only really possible to comprehend the distribution of being if one begins with the idea that of itself it is manifest, of itself it implies therefore a recipient of manifestation (since we cannot coherently eliminate the notion of awareness from that of manifestness, in half agreement with Berkeley) and yet is thereby already doubled and reflected upon and consequently becomes, in principle, selectable and selectively communicable.²⁸ With tremendous acuity, Rosmini suggested that only the doctrine of the Trinity fully completes the neoplatonic intimation of this truth by rendering the emanation of the intellect fully co-terminous with the divine essence.²⁹

In terms of such a scheme, predication of “substance” of the One, or of God involved both its eminent affirmation and ultimate denial, insofar as God does not even “stand under” himself, much less anything else. Yet this ultimate denial rested upon a series of lesser denials, whereby it was denied in turn that sensory substance as hylomorphic was sheerly material and that intellectual substance admitted any such composition or inherence of accidents. As to the other categories of Aristotle and his successors, like Porphyry, it was variously considered that all of them (in fact including even substance itself) were applicable only to the finite, that they can all be applied to God “metaphorically” (as by Eriugena) or yet again, that some of them can be applied and not others. This latter view was notably true of Boethius, for whom quality and quantity were regarded as what Analytic philosophy now deems “tropes”, or inherent accidents of substance, therefore qualifiedly applicable to God, and for later Twelfth Century Boethians who saw relation as also predicable of God, whether in terms of his outgoing activity from our perspective, or in terms of the Trinitarian persons, the latter being justified both in terms of Augustinian substantive relation and of Boethian equal repetition of the essentially identical.³⁰

²⁸ A. ROSMINI, *Theosophy. Volume I: The Problem of Ontology, Being-as-One*, Rosmini House, Durham 2007, §§ 34-195.

²⁹ See J. MILBANK, *Trinitarian Ontology and the Division of Being: Rosminian Reflections*, in “Sophia” XIII (2/2021) 173-215.

³⁰ A. DE LIBERA, *Boèce et l'interprétation médiévale des catégories. De la paronymie à la denominatio*, in A. ROCHE - J. DENOOZ (eds.), *Aristototetica Secunda: Mélanges offerts à Christian Ratten*, Centre Informatique de Philosophie et Lettres, Liège 1996, 255-266; Id., *Des Accidents aux Tropes: Pierre Abélard*, in “Revue de Métaphysique et de Morale” 36 (4/2002) 479-

One can conclude from the foregoing that no-one would have subscribed to the idea of an “ultimate negative”, or to that of its ultimate rule and force, if they had not seen evidence of the “power of the negative” at work in more limited degrees within immanent reality.

Negative theology, then, just *is* a metaphysics, even if it is also a grammatical and a mystical doctrine. It would not otherwise make any sense, and the attempt to remove the apophatic from a neoplatonic framework inevitably tends to turn it into something else altogether: usually some variant (however remote) of Kant’s aesthetic and ethical metaphysics of the sublime. One mark of contemporary incoherence here is the way in which the role of ascent to God first through the intellectual or angelic realm tends to be omitted, just as it is so often forgotten that even Augustine, never mind the Greek Fathers, conceived of the Divine Creation as being first of the angelic realm and then subsequently (from our perspective) of other creatures through instrumental angelic mediation.³¹

Despite this observation, it remains also true that the Biblical religions introduced a more absolute sense of the negative gulf between God and finite beings than had been available to Neoplatonism. In this sense, the notion that one could rise to the ultimate negative through finite degrees of negation was after all drastically weakened. Augustine insists in the *Civitas Dei* that if God himself cannot mediate himself, then the mediation exercised by intelligences must be less than fully good and therefore dubiously demonic.³² And although Dionysius at times talks of God in terms of what Thomists much later called eminence as “hyper-beautiful”, “hyper-substantive”, and so forth, the full implication of his “mystical” negation of negation as well as affirmation is indeed that negation remains too conceptual to capture a God who exceeds even the contrast of unlimited and limited and so also of affirmation and negation, in an ineffable sense that Nicholas of Cusa coherently took to imply a denial of the applicability here of the law of non-contradiction.³³ Like Augustine and Eriugena

500; CH. ERISMANN, *The Medieval Fortunes of the Opuscula Sacra*, in J. MARENBOON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 155-177.

³¹ See J. MILBANK, *The Confession of Time in Augustine*, in “Maynooth Philosophical Papers” 10 (2020) 5-56.

³² AUGUSTINE, *The City of God*, IX, 16-23; X, 20-4.

³³ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *The Mystical Theology*, 1048A-B. And see D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge

in his wake, Dionysius is clear that God himself in Christ bridges a now totally unmediable gulf between a negation even beyond negation on the one hand and created positivity on the other. Thus for him the ultimate name of God is “Jesus”, the ineffability of whose proper name, like that of the Tetragrammaton, exceeds even the mystery of the boundless.³⁴ And one can note that even Aquinas suggests that it is only faith in Christ that gives us entire surety of the workings of analogy, thereby alone establishing theology as a fully-fledged “science”, whose mark is certainty, *for us*, even though its absolute certainty derives from God’s own self-understanding.³⁵

The more ultimate mystery beyond negation for Dionysius, Eriugena and Cusanus would then seem to be the incomprehensible uniting of the negative and positive in Christ, such that every analogical ascent really participates also in this unity and only counts as neither equivocal nor univocal because it embodies such a paradoxical coincidence which is again, for Cusanus, in breach of the normal logical laws of identity. In a parallel fashion, for all three authors, as for some of those of the School of Chartres and for Meister Eckhart, the doctrine of the Trinity implies a coincidence of negative remaining and positive outgoing within divine remaining itself, as the ground of his creative outgoing.³⁶ In this sense, the identity of God as ecstatic love would seem to be in excess of, though in coincidence with, his nature even as the negatively unbounded.

In these ways, therefore, Christianity intensified the ultimacy of the apophatic and, yet, just for that reason, also suggested that the “mystical” coincidence of the negative and positive is still more ultimate, as revealed by both the Trinity and the Incarnation, which nonetheless intensify the truths of the apophatic and the mystical and are not in any sense qualified by them.

1998, who makes this valid point, albeit in a too “grammatical” Analytic idiom which does not allow that the note of eminence is also present. One can infer that for Dionysius it is nevertheless only the Incarnation, only the invocation of the name of Jesus, that undergirds eminent attribution.

³⁴ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *The Names of God*, 981D: “In our urge to find some notion and language appropriate to that ineffable nature, we reserve for it first the name which is most revered”.

³⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* 1V. 54 (4); ID., *Summa Theologiae* 1 q.1 a. 2. And see J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London 2001, 65.

³⁶ See J. MILBANK, *One in Three and Two in One: The Double Coincidence of Opposites in Nicholas of Cusa*, forthcoming publication.

3. Back to poetry

The final question to be faced is whether it is readily possible for us today to subscribe once more to a Christianised neoplatonic framework? We find it easier to understand the ineffable experience of God, or the grammar of Christian doctrine which we hold by faith to be true. But in both cases I have suggested that it is, indeed, dubiously to ascribe to a foundationalist “myth of the given” if we suppose that either experience of radical donation, or a grammatical reflection on the rules of normative Christian discourse exist without the mediation of a speculative hermeneutics from the supplementary outset.³⁷ But the latter is not primarily an abstract exercise: it continues amongst all believers all of the time and it is a matter of liturgical performance as well as of hidden reflection.

Today, we are more intensely aware that rituals are things shaped by us, albeit under divine guidance, rendering it natural for us to think, after Proclus and Dionysius and Maximus, in terms of a theurgic and synergic enticement of the divine through ritual performance, even if we of course understand this entire performance as divinely created and inspired. This awareness gives us a stronger sense that ritual is in continuity with all human “fictioning”, and that metaphysical pictures are themselves “fictional” approximations which we interpretatively “make up” and which we must regard with some negative reserve, even though, as we have seen, this reserve would become merely nihilistic outside the continued entertaining of “open” metaphysical visions of a nonetheless quite specific sort. Transposing my earlier theatrical analogy to a liturgical frame, metaphysics can be thought of as something like a sacred building within which prayer can be enacted, while inversely each enaction is also a kind of performance *of* the metaphysics itself which in turn can lead us to modify the metaphysical vision. The substitution of the entire concrete building for the transparent fourth wall of the proscenium concurs with the recognition that every human performance is already a metaphysical reflection: something as much engaged as it is reflexively disengaged.

Within this perspective, the fourth, mediating factor between phenomenological experience, grammatical vigilance and metaphysical picturing can

³⁷ The implication of this way of framing things is that “post-structuralism” points *back* towards a theological metaphysics, if it is not taken as pointing towards nihilism.

be taken in fact to be poetic performance, so returning us to our original theme. It is the poetic and the artistic in general which is most radically open to the novelty of being, to the rigorous possibilities of symbolic codes if we are respectful of their own character, and to the need to shape, however fragmentarily, a universally relevant vision. As we saw in the case of the Coleridgean outlook, this certainly requires that “art” (which was really, as Olivier Boulnois has shown, the result of the Protestant desacralisation of the image),³⁸ be returned to a liturgical horizon, but it inversely involves a stronger and specifically modern sense of the finite provisionality of our liturgical and metaphysical endeavours, even though their continued consistency has been guaranteed by the mediation of God himself in the flesh.

This implies an intensified sense that we can only acknowledge God as incarnate if we newly bring him to birth again through all our external words, deeds and gestures, besides our internal intentions whose very fragility and evanescence is in keeping with God’s original incarnation through Mary.³⁹ In the early Renaissance, which was newly conscious of the reach of human creativity, Nicholas of Cusa already realised in a very ludic and yet serious way that we can construe all of our games, all of our art, all of our sciences and even all of our politics as “conjectures”, which not only try to image God, but also to reflect his very inaccessibility through many examples of horizontal inaccessibility even within this world, rather beyond the neoplatonic hierarchical ordering of negations. The continued re-incarnation of God can only make the divine more familiar by simultaneously rendering the world ever stranger, if also more inviting. Therefore, the *via negativa* for us today is emphatically an active opening up of immanent mystery, if we are still to hold open our way of receptive access to a mysterious transcendent.

In consequence, one could say that while we need to see poetic negative capability in terms of negative theology, we also need to reconstrue our account of the latter in terms of negative capability.

³⁸ O. BOULNOIS, *Au-delà de l’Image. Une archéologie du visual au Moyen Âge, Ve-XVIe siècle*, Seuil, Paris 2008, 410-440.

³⁹ CHRÉTIEN, *Fragilité*, 7-28.

Abstract

The essay begins with a consideration of aesthetic apophaticism in poetry, starting with a comparison between Keats and Coleridge. From this it is deduced the necessity to keep in mind, besides the immanent dimension, also the transcendent one, in order to avoid the fall into nihilism. But this raises the question of the need for a metaphysical framework with the possible paradoxical consequence of a betrayal of apophaticism. In this regard, neither the Analytic, mainly linguistic approach, nor the Continental one seem sufficient: they are indispensable, but inadequate. As Dionysius the Areopagite showed in the case of God naming is as much ontological as epistemic, because it points to God's unboundedness. But this makes it clear that a new metaphysical framework emerges from Christian revelation, capable of solving both Aristotelian and Neo-Platonic aporias. Hence the observation that negative theology is essentially metaphysical. Biblical revelation, then, makes it possible to go beyond negation itself, reading our expressions about God in the light of Incarnation.

TEOLOGIA NEGATIVA IN TOMMASO D'AQUINO

RICCARDO FERRI

PATH 20 (2021) 367-387

Nell'approssimarsi a una riflessione sulla teologia negativa in Tommaso d'Aquino, bisogna innanzitutto rilevare che, come ampiamente attestato nell'analitico studio di Thierry-Dominique Humbrecht¹ (che rimane un punto di riferimento imprescindibile per il soggetto il esame), all'interno delle opere tomasiane non è presente l'espressione *negativa theologia*, così come non si trova alcun termine latino equivalente al greco *apophatikē theologia*. Tuttavia si può rintracciare l'uso, seppur raro (solo tre volte), di *via negationis* e quello, leggermente più frequente (otto volte), di *via remotionis*.² Ciò non significa che le questioni che vengono solitamente sollevate nel momento in cui si parla di teologia negativa o apofatica non siano trattate da Tommaso. Esse, infatti, compaiono puntualmente quando l'Aquinate affronta i temi dell'essenza divina, della nostra conoscenza di Dio e della sua denominazione (sulla scorta del trattato dionisiano sui nomi divini, che fa da riferimento alle argomentazioni tomasiane, oltre a essere stato oggetto di uno specifico commento).³

¹ TH.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.

² Cf. *Ibid.*, 39-43, con l'indicazione delle occorrenze. Sull'incomprensibilità di Dio e la teologia negativa nelle opere dell'Angelico, cf. G. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004. Sulla teologia negativa nel Medioevo, si veda M.-A. VANNIER, *Aux sources de la voie négative*, in «Revue des Sciences Religieuses» 72 (4/1998) 403-419.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai Nomi divini di Dionigi*, ESD, Bologna 2008.

È evidente che un'analisi approfondita della «teologia negativa» dell'Angelico presupporrebbe un'attenta ricognizione delle fonti, dai Padri Cappadoci ad Agostino, dallo Pseudo-Dionigi Areopagita a Giovanni Damasceno, da Mosè Maimonide e Avicenna ad Alberto Magno.⁴ Si rimanda ai lavori già menzionati per un loro attento esame. In questa sede, e su tali presupposti, ci si limiterà a ripercorrere in quattro opere di Tommaso (lo *Scriptum super libros Sententiarum*, la *Summa contra gentiles*, le *Quaestiones disputatae de potentia Dei* e la *Summa Theologiae*), le principali tappe che segnano la peculiare prospettiva apofatica dell'Aquinate, per poter giungere a cogliere presupposti ed esiti di tale itinerario.⁵ Per fare questo, in ciascuno dei testi segnalati saranno presi in considerazione i due nuclei tematici entro i quali si colloca e si sviluppa l'approccio «negativo» tomasiano: quello dell'incomprensibilità dell'essenza divina e quello della denominazione di Dio.

1. «Scriptum super libros Sententiarum»

Uno degli assunti fondamentali che caratterizza fin dall'inizio la riflessione tomasiana su Dio è quello dell'incomprensibilità dell'essenza divina. Quest'affermazione è una costante in tutta la produzione dell'Aquinate ed è ripetutamente ribadita nel corso dello *Scriptum super libros Sententiarum* (d'ora in poi *Sent.*):⁶ Dio non può essere visto direttamente e perfettamente (cioè nella sua essenza), ma è conoscibile solo in base agli effetti creati (cf. *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1). Ancora più dettagliatamente, la questione è affrontata in *I Sent.*, d. 8, sull'essenza divina.

In *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 (se l'essere venga detto propriamente di Dio) tra le varie obiezioni si riporta la posizione del Damasceno, secondo cui *Qui est* non significa che cosa è Dio, ma «un certo oceano infinito di so-

⁴ Cf. A. SARMENGI, *Rimuovere l'oscurità. Conoscenza e amore nella Somma di Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2021.

⁵ Per un approfondimento dei temi in oggetto nelle opere anteriori alla *Summa Theologiae*, cf. R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010, di cui il presente contributo costituisce una sintetica ripresa.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* [*Scriptum super Libros Sententiarum*], vol. 1. *Libro I, dd. 1-21*, ESD, Bologna 2001; ID., *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* [*Scriptum super Libros Sententiarum*], vol. 2. *Libro I, dd. 22-48*, ESD, Bologna 2000.

stanza»; perciò, in quanto infinito, l'essere di Dio non è né comprensibile, né nominabile, ma ignoto.⁷ La *solutio* di Tommaso, basandosi sull'autorità della Scrittura e dei Padri, se da una parte afferma che l'essere si dice propriamente di Dio, dall'altra motiva tale affermazione (e, contemporaneamente, l'appropriatezza del nome «Colui che è») proprio in virtù dell'indeterminatezza che a tale nome appartiene. L'Aquinata riprende, infatti, le parole del Damasceno,

il quale dice che «Colui che è» dice l'essere in maniera indeterminata, e non che cosa è; e poiché nello stato di via di lui conosciamo che è, e non che cosa è, se non per via di negazione, e d'altra parte non possiamo denominarlo se non come lo conosciamo, così propriissimamente viene da noi denominato «Colui che è».⁸

Ancora più precisa è la risposta alla quarta obiezione (quella del Damasceno, precedentemente citata), in cui l'Angelico sottolinea il primato della *via remotionis* nella nostra conoscenza di Dio.⁹ Ogni nome, infatti, indica un essere determinato e particolare, che proprio nella sua determinatezza si distingue dagli altri. Ciò significa che ogni determinazione implica una negazione; ogni attualizzazione positiva e particolare dell'essere esclude

⁷ *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ob. 4: «Damascenus dicit (*De fide orth.* 1,12), quod “qui est” non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod qui est non sit divinum nomen».

⁸ *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol.: «Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni (*De fide orth.* 1,12), qui dicit, quod “qui est” significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis “qui est”».

⁹ *Ibid.*, ad 4: «Alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen “qui est” dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo jungimur, ut dicit Dionysius (*De div. nom.* 7), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur». Per un esame approfondito di questa risposta, cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 513-518 e *Id.*, *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 103 (1993) 535-566; 104 (1994) 71-99, in part. 78.

tutte le possibili altre. «Colui che è», al contrario, dice un essere assoluto e non determinato da qualcosa di aggiunto (ecco perché il Damasceno parla di «oceano infinito di sostanza»): e proprio l'indeterminatezza di tale nome permette di esprimere che l'Essere nella sua assoluta semplicità (*I Sent.*, d. 8, q. 4) possiede tutte le perfezioni possibili. L'«indeterminato» o meglio (come precisa Tommaso) il «quasi non determinatum» non va dunque inteso nel senso di una potenzialità (e quindi di un'imperfezione, contrapposta all'attualità), ma come la perfetta e assoluta attualità dell'Essere divino, che non è limitato da alcuna determinazione. Evidentemente «Colui che è» non significa il *quid est* di Dio, data l'impossibilità per l'uomo *in statu viae* di comprendere l'essenza divina. L'unico modo per poter affermare qualcosa di Dio è allora la *via remotionis*, di cui Tommaso indica le varie tappe: rimozione non solo delle caratteristiche corporee e materiali, ma anche di quelle intellettuali, almeno secondo il modo in cui si trovano nelle creature. Perciò le stesse perfezioni sono in Dio in un altro modo rispetto a quello in cui sono nelle creature (un modo non ultimamente comprensibile per l'uomo, data l'identità di queste perfezioni con l'essenza divina). Attraverso questo processo di rimozione resta conoscibile per il nostro intelletto solo il *quia est* di Dio e niente di più: utilizzando un'espressione di Alberto Magno,¹⁰ Tommaso dice che l'intelletto rimane come in una certa confusione (poiché di fronte alla non coglibilità dell'essenza divina e all'assenza di quelle determinazioni che permettono la concettualizzazione, l'intelletto si trova nell'impossibilità di definire). Ma il procedimento di rimozione non si ferma qui, perché l'Aquinata prosegue dicendo (con un vocabolario sempre più dionisiano) che da Dio bisogna eliminare anche l'essere, almeno secondo ciò che è nelle creature. È evidente, a questo punto, l'impossibilità per l'uomo di penetrare ulteriormente il mistero dell'Essere divino: l'intelletto rimane in una certa tenebra d'ignoranza, una «certa» (*quadam*) ignoranza, il che non significa un'ignoranza assoluta, ma di un certo tipo, «secondo la quale ignoranza, per quanto compete allo stato di via, ci uniamo a Dio nel modo migliore, come dice Dionigi; e questa è come una certa oscurità, nella quale si dice che Dio abita» (*I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4). Questo testo, che è uno dei più apofatici di tutta la produzione tomasiana, non preclude in assoluto la possibilità di affermare qualcosa su Dio, ma segnala l'inva-

¹⁰ *In Epist. V Dionysii*, in HUMBRECHT, *Théologie négative*, 517, n. 1.

licabilità del limite costituito dall'incomprensibilità dell'essenza divina. La trattazione sui nomi divini, in *I Sent.*, d. 22, q. 1, segue tali linee guida.

Infatti, sia la rivelazione biblica, sia la stessa riflessione razionale ci dicono che è possibile, in qualche modo, seppure imperfettamente, conoscere Dio e quindi nominarlo.¹¹ Si tratta, comunque, di un parlare quasi balbettando (per citare san Gregorio Magno), nella consapevolezza che solo Dio può comprendere se stesso pronunciando il Verbo, che costituisce la perfetta realizzazione della nominazione divina.¹²

Nonostante tali limiti, l'Aquinate stabilisce quale sia il procedimento attraverso cui può avvenire l'attribuzione di un nome a Dio (*ibid.*, a. 2): si tratta del procedimento analogico, a sua volta basato su un presupposto di carattere ontologico, quello del rapporto di causalità esemplare tra Dio e le creature; ogni perfezione nelle creature discende esemplarmente da Dio, che *praebet* in sé, in modo unitario, tutte le perfezioni.¹³ Su tale fondamento, Tommaso analizza la struttura semantica di ciascun nome, individuandone due dimensioni: la *res significata* e il *modus significandi*. Per quanto riguarda i nomi divini, sottolinea poi che essi sono imposti dall'uomo a partire dalle creature (*id a quo*), quindi sono manchevoli nella rappresentazione di Dio quanto al *modus significandi*; tuttavia, nell'*id ad quod* (la *res significata*) essi sono imposti per significare principalmente la perfezione divina, che poi viene partecipata alle creature.¹⁴ Ne è un esempio il termine

¹¹ *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, sed contra: «In Psal. 67, 5, dicitur: "dominus nomen illi"; et Exod. 3: "si quaesierint nomen meum" et cetera. Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare».

¹² *Ibid.*, sol.: «Cum voces sint signa intellectuum, secundum philosophum (ubi supra), idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius (*Mor.* 10,4 et 5). Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando».

¹³ Sull'evoluzione della dottrina dell'analogia in Tommaso, cf. B. MONTAGNES, *La doctrine dell'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain 1963. Sulle fonti, cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 85-106.

¹⁴ Humbrecht chiarisce: «Le mode de signifier invite à distinguer deux niveaux d'imposition d'une perfection: la visée parfaite de cette imposition, qui détermine le *per prius* divin, et la modalité humaine de la visée, qui oblige à passer de l'origine du nom (*id a quo*) entendue comme *per prius quoad nos*, les créatures, à la visée de son imposition, qui est *per posterius quoad nos* mais *per prius quoad se*, Dieu» (HUMBRECHT, *Théologie négative*, 214). Tommaso poi approfondisce ulteriormente in *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, sol.: «Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam abso-

«paternità», il quale conviene prima e più propriamente a Dio e poi alle creature, così come affermato in Ef 3,15: «[Dio] dal quale ogni paternità in cielo e in terra prende nome».

2. «Summa contra gentiles»

Sulla base del principio metodologico delineato nei cc. 3-9 del libro I della *Summa contra gentiles* (d'ora in poi SCG)¹⁵, Tommaso comincia col c. 14 a trattare delle caratteristiche di quel primo *ens* chiamato Dio. Per poter farlo in maniera appropriata, l'Aquinate dedica comunque questo capitolo a un'ulteriore e fondamentale questione di metodo: l'indagine sulla *substantia divina* richiede che si ricorra *praecipue* alla *via remotionis*.¹⁶ L'avverbio *praecipue* indica l'importanza assolutamente primaria della via negativa per poter avvicinarsi alla conoscenza di Dio. Il motivo di tale priorità è immediatamente spiegato:

La realtà divina, infatti, sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea che l'intelletto nostro sia capace di raggiungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne la natura. Ma ne abbiamo una certa nozione, conoscendo «quello che non è». E tanto più noi ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio col nostro intelletto.¹⁷

lute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus (*Monol.* 14), quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum».

¹⁵ Le verità della fede cattolica, raggiungibili dalla ragione, sono investigate attraverso argomentazioni dimostrative, le cui conclusioni sono mostrate concordanti con quanto professato dalla religione cristiana. Per il testo cf. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i gentili* [*Summa contra gentiles*], 3 voll., ESD, Bologna 2000-2001.

¹⁶ SCG I, 14: «Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae».

¹⁷ *Ivi*: «Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed

Viene ripreso quanto già stabilito nel c. 3 e che rappresenta una costante nel pensiero di Tommaso: principio della conoscenza di qualsiasi cosa è l'intellezione della «sostanza» o essenza di quella cosa; ma la nostra conoscenza inizia coi sensi e questi non possono condurci alla comprensione della quiddità o essenza divina. Ecco perché è impossibile comprendere la sostanza divina: essa, a causa della sua immensità, eccede qualsiasi forma che l'intelletto sia in grado di concepire. C'è una dismisura tra Dio e l'intelletto umano, la quale comporta l'impossibilità di giungere a una sua concettualizzazione. Tuttavia la posizione di Tommaso in *Summa contra gentiles* è più sfumata rispetto a quella di *I Sent.*: possiamo notare un certo allontanamento dalla dottrina dionisiana, segnato da una minore insistenza sul tema dell'inconoscibilità di Dio, a favore invece del principio – tratto da Mosè Maimonide¹⁸ – che di Dio si può conoscere non ciò che è, ma ciò che non è. L'Aquinate può così tracciare il procedimento che gli permette di conoscere qualcosa di Dio: si tratta di un progressivo avvicinamento e affinamento concettuale, che si compie con l'escludere o negare quante più cose di Dio, nella consapevolezza che alla fine del processo ci si è approssimati il più possibile alla sua nozione (*notitia*), senza comunque essere riusciti a comprenderla totalmente. Allora, se nel procedimento ordinario della conoscenza noi definiamo qualcosa (e in questo modo ne cogliamo l'essenza) attraverso la progressiva aggiunta di «differenze positive» a un dato genere, per quanto riguarda la sostanza divina noi possiamo distinguerla da tutto il resto solamente attraverso delle «differenze negative»:

e così progressivamente con queste negazioni arriviamo a distinguere [Dio] da tutto ciò che non è lui; e allora si avrà una considerazione appropriata della realtà divina, quando conosceremo Dio come diverso da tutte le cose. Ma non sarà una conoscenza perfetta, perché non conosceremo quello che egli è in se stesso.¹⁹

aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere».

¹⁸ MOYSES MAIMONIDES, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* I, 58, in HUMBRECHT, *Théologie négative*, 233-235.

¹⁹ SCG I, 14: «Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec

La *via remotionis* ci permette così di conseguire una conoscenza *propria* di Dio, in quanto distinto da tutte le altre cose, e tuttavia imperfetta, perché, anche attraverso questo procedimento, non siamo in grado di cogliere che cosa sia Dio in sé. Tommaso si atterrà fedelmente, nel corso di *SCG I*, a questo impianto metodologico per compiere la sua indagine su quanto può essere colto di Dio dalla ragione dimostrativa.

La conclusione del c. 14 fornisce il punto d'appoggio su cui iniziare a porre le «differenze negative»: si tratta dell'immutabilità di Dio, già stabilita nel corso delle prove della sua esistenza, nel c. 13, e confermata dall'autorità della Scrittura.²⁰ Dall'immutabilità di Dio (che ha già un carattere «negativo», in quanto significa che Dio non è soggetto al mutamento) deriva la sua eternità (come assenza di principio e fine [c. 15]) e l'esclusione di potenzialità (c. 16), materia (che implicherebbe l'essere in potenza [c. 17]) e composizione (c. 18). A sua volta, dalla rimozione di ogni forma di composizione (a cominciare da quella tra potenza e atto) consegue l'incorporeità divina (c. 20), l'identità tra essere ed essenza (la cui distinzione costituisce l'originaria forma di composizione negli enti creati [cc. 21-22]), l'assenza di accidenti (c. 23) e di ulteriori determinazioni (differenze sostanziali, generi, forme [cc. 24-27]). Perfino la perfezione di Dio (c. 28) è stabilita grazie alla *via remotionis*, in quanto è perfetto ciò a cui non manca alcun tipo di *nobilitas*. Certamente, com'è stato notato,²¹ questo c. 28 costituisce una svolta in *SCG I* e un decisivo sviluppo rispetto a *I Sent.*, in quanto da questo momento in poi la riflessione di Tommaso si fa sempre meno negativa e più posi-

distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit».

²⁰ *Ivi*: «Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Malach. 3-6: "Ego Deus, et non mutor"; Iac. 1-17: "Apud quem non est transmutatio"; et Num. 23-19: "Non est Deus quasi homo, ut mutetur"».

²¹ C. MICHON, *Présentation*, in THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils I*, GF-Flammarion, Paris 1999, 9-65.

tiva. Tuttavia, anche ciò che viene detto di positivo della perfezione divina, intesa come pura attualità, è in realtà il risultato della *via remotionis*, perché

qualsiasi realtà è perfetta in quanto è in atto, ed è imperfetta in quanto è in potenza per mancanza dell'atto. Perciò la realtà che in nessun modo è in potenza, ma è puro atto, deve essere perfettissima. Ma tale è Dio. Dunque Dio è perfettissimo.²²

Attraverso la via negativa Tommaso giunge così a cogliere la perfezione divina nel massimo della sua positività, come atto puro privo di qualsiasi potenzialità,²³ senza tuttavia correre il rischio di determinare (e quindi limitare e circoscrivere) l'Essere divino, che continua a rimanere in sé incomprendibile all'uomo.²⁴

A partire dalla nozione di perfezione divina, l'Aquinate può allora considerare il rapporto tra Dio e le creature (c. 29), che è connotato sia dalla somiglianza che l'effetto ha nei confronti della sua causa, sia dalla dissomiglianza, dovuta all'impossibilità per la creatura di eguagliare la perfezione del Creatore.²⁵ La tematica della somiglianza/dissomiglianza, che rinvia ai presupposti ontologici di partecipazione e di causalità (intesa non più in senso esemplare, ma efficiente), costituisce il fondamento su cui sono basati

²² SCG I, 28, 3: «Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus».

²³ Come già chiarito in SCG I, 12, 7, l'essere (*esse*) per il quale Dio sussiste in se stesso ci è ignoto, così come l'essenza divina che con quello s'identifica. Si trova qui la distinzione tra *esse* in quanto atto d'essere ed *esse* che significa la composizione dell'intelletto e che perciò può essere conosciuto (cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 527).

²⁴ Cf. *ibid.*, 238: «La via remotionis marque son incapacité à connaître positivement les déterminations de l'être divin mais, au terme d'un patient travail d'écart de la négation, elle en vient à désigner la perfection divine dans toute sa positivité. Une non-connaissance finit par manifester l'être même qui continue à rester inconnu».

²⁵ L'Angelico cita a questo proposito la Scrittura e Dionigi: SCG I, 29: «Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram"; aliquando similitudo negatur, secundum illud Isaiae 40,18: "Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?". Et in Psalmo (Ps. 82,1): "Deus, quis similis erit tibi?". Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX c. *De div. nom.* dicit: "Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis"». Si può inoltre sentire l'allusione al Concilio Lateranense IV, cf. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, EDB, Bologna 1995, 806.

i successivi cc. 30-36 sulla predicazione divina, i quali riprendono in questa nuova ottica le tematiche già esaminate in *I Sent.*: quali nomi si possono usare per parlare di Dio (c. 30, con la distinzione tra *modus significandi* e *res significata*), la pluralità e analogicità dei nomi divini, la cui *res significata* (a differenza della *ratio nominis*) è *per prius* in Dio e *per posterius* nella creature (cc. 31-34).

3. «*Quaestiones disputatae de potentia Dei*»

Nelle *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (d'ora in poi *De pot.*)²⁶ il tema dell'incomprendibilità dell'essenza divina non è affrontato così estesamente come in *I Sent.* e in *Summa contra gentiles*, tuttavia è presente in passaggi significativi all'interno della q. 7, sulla semplicità di Dio:²⁷ emerge esplicitamente in *De pot.*, q. 7, a. 3, ad 5²⁸ ed è poi ripreso a proposito degli attributi divini essenziali e del loro rapporto con l'essenza divina,²⁹ ma guida in generale tutta la riflessione sull'essere di Dio, a cominciare da *De pot.*, q. 7, a. 1.³⁰ A partire da tale presupposto si sviluppa l'indagine sulla predicazione divina (*De pot.*, q. 7, a. 5). Tommaso riprende gli argomenti già trovati in *I Sent.*, svolgendoli però in modo alquanto differente: si distanzia – cosa già avvenuta in *I Sent.* – da Mosè Maimonide, secondo il quale questi nomi non significano l'essenza divina, ma sono detti di Dio

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni disputate. La potenza divina* [*Quaestiones disputatae de potentia Dei*], voll. 8-9, ESD, Bologna 2003.

²⁷ Si noti come il principale attributo caratterizzante l'essenza divina – da cui il titolo della *quaestio* – non sia più l'immutabilità, come in *Summa contra gentiles*, ma appunto la semplicità, come avverrà anche nella *Summa Theologiae* (*STh* I, q. 3).

²⁸ *De pot.*, q. 7, a. 3, ad 5: «Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius». In *ibid.*, q. 7, a. 2, ad 9 l'essenza divina è infatti identificata con l'*esse*, distinto dall'*esse* comune (a cui possono essere fatte aggiunte in modo da determinarlo) e inteso come attualità di ogni atto e perfezione di ogni perfezione, cioè come *actus essendi* (*ibid.*, ad 1).

²⁹ *Ibid.*, a. 5, ad 14: «Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere».

³⁰ *Ibid.*, a. 1, ad 2: «Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere».

solo secondo gli effetti creati o per negazione, portando tuttavia nuove motivazioni:

L'idea di negazione si fonda sempre su qualche affermazione: il che risulta dal fatto che qualsiasi proposizione negativa è provata mediante quella affermativa. Pertanto se l'intelletto umano non conoscesse alcunché di affermativo di Dio, non potrebbe negare nulla di lui. E non conoscerebbe nulla, se nulla, di quanto viene detto di Dio, non si verificasse affermativamente in lui.³¹

La via negativa di Tommaso subisce una svolta decisiva: ogni negazione è sempre negazione di qualcosa di positivo e perciò qualsiasi proposizione negativa è sempre fondata su una proposizione positiva.³² Da questo non deriva tuttavia che sia possibile definire l'essenza divina, perché – e qui l'Angelico riprende Dionigi (*De divinis nominibus*, 12) – i nomi degli attributi significano l'essenza divina in modo difettoso e imperfetto. Infatti, dato che gli effetti creati dell'agire divino non eguagliano la perfezione del Creatore e le specie nel nostro intelletto (anche quelle degli attributi divini) sono tratte in ogni caso dalle cose create,³³ ne consegue che

la specie intelligibile non rispecchia perfettamente l'essenza divina, com'è stato detto, e quindi, benché i nomi, che grazie a tali concetti noi attribuiamo a Dio, significhino ciò che esiste nell'essenza divina, tuttavia non la connotano perfettamente nel suo modo d'essere, ma secondo il nostro modo di conoscerla. Va quindi detto che ciascuno di questi nomi significa la sostanza divina, ma non in modo tale da comprenderla, bensì imperfetto, e per questo motivo «Colui che è» spetta massimamente a Dio, perché non determina nessuna forma rispetto a Dio, ma significa il suo essere in modo

³¹ *Ibid.*, q. 7, a. 5, resp.: «Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative».

³² HUMBRECHT, *Théologie négative*, 556: «Thomas dit en conséquence que, sans une connaissance affirmative de Dieu, nous ne pourrions rien nier de lui. L'affirmation vient au secours de la possibilité même de nier quelque chose de Dieu. La voie négative n'existe que là où existe une voie affirmative et, surtout, celle-ci précède nécessairement celle-là. Toute présence de la théologie négative signale une théologie positive plus antérieure et au moins aussi étendue qu'elle, sans quoi il n'y aurait pas de théologie du tout. Ou bien il n'y aurait aucun discours possible, y compris négatif; ou bien il n'y aurait pas de Dieu. L'absence d'affirmation référant à l'absence de son objet, cela voudrait dire que la négation elle-même est sans objet».

³³ Cf. la distinzione tra *modus significandi* e *res significata* in *De pot.*, q. 7, a. 5, ad 2.

indeterminato. E questo è quanto afferma il Damasceno, che cioè il nome «Colui che è» significa l'oceano infinito della sua essenza.³⁴

Il dato dell'incomprensibilità dell'essenza divina rimane per Tommaso essenziale a salvaguardia della trascendenza di Dio e dell'irriducibilità a categorie umane di ciò che Dio è. Nondimeno resta la questione del fondamento di ciò che è significato dai nomi degli attributi divini. La risposta dell'Aquinate riprende quella di *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3: ammessa l'identità *re* e la distinzione *ratione* tra gli attributi e l'essenza, bisogna riconoscere che c'è almeno una corrispondenza per via di somiglianza tra le nozioni e qualcosa presente in Dio; ciò significa che i concetti degli attributi, pur essendo nel nostro intelletto come nel loro soggetto, trovano in Dio la radice della loro verità in quanto ne rappresentano imperfettamente l'unica essenza.³⁵ Per chiarire tale modo imperfetto di rappresentazione, Tommaso ricorre alla dottrina dell'analogia, che supera un tipo di predicazione meramente univoco o del tutto equivoco (*De pot.*, q. 7, a. 7). L'analogia, però, a sua volta può essere intesa in due modi: uno secondo cui qualcosa è predicato di due cose rispetto a una terza e un altro secondo cui qualcosa è predicato di una cosa rispetto a un'altra; a Dio può essere applicato solo il secondo tipo di analogia, non essendoci qualcos'altro che lo precede e a cui può essere comparato.

³⁴ *Ibid.*, resp.: «Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen "qui est", maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus (*De fide orth.* 1,12), quod hoc nomen "qui est", significat substantiae pelagus infinitum». Cf. anche *De pot.*, q. 2, a. 1, resp., con la ripresa di Es 3,14 e DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 1.

³⁵ *De pot.*, q. 7, a. 6, resp.: «Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectiorum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet».

4. «Summa Theologiae»

Seguendo l'ordo tripartito in cui è articolata la *prima pars* della *Summa Theologiae* (d'ora in poi *STh*)³⁶, Tommaso focalizza il tema dell'essenza divina ponendosi immediatamente la questione non tanto del *quomodo sit*, quanto del *quomodo non sit*.³⁷ Nell'ordinario modo di procedere della conoscenza umana, infatti, dopo aver constatato l'esistenza di qualcosa (*an sit*), se ne indaga il *quomodo sit*, ossia le proprietà che la qualificano, per giungere infine a coglierne il *quid sit*, cioè l'essenza.³⁸ Il discorso su Dio, tuttavia, ha una sua peculiarità, in quanto di lui, come già premesso ed evidenziato dai risultati delle *quinque viae*,³⁹ non è possibile conoscere in questa vita il *quid est*.⁴⁰

Affermato ancora una volta il primato della trascendenza divina e l'incomprensibilità della sua essenza, ne consegue che anche il *quomodo* di Dio può essere attinto solo in forma negativa:

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica* [*Summa Theologiae*], ESD, Bologna 1985. L'ordo tripartito della trattazione compare in *STh* I, q.2: «Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso». Sul superamento dell'interpretazione manualistica della *Summa Theologiae*, cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1996²; M. CORBIN, *Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974; J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires - Cerf, Fribourg (CH) - Paris 1993; G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti MI 2003; ID., *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004; P. CODA, *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di Tommaso d'Aquino*, in «Hermeneutica» NS (2005) 87-106; ID., *Competenza e rilevanza ontologica della rivelazione in San Tommaso d'Aquino*, in «Path» 5 (2006) 365-381; ID., *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della teologia in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.

³⁷ *STh* I, q. 2, prol.: «Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia».

³⁸ *STh* I, q. 3, prol.: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciamus de eo quid sit».

³⁹ *STh* I, q. 2. Cf. P. CODA, *Il significato strategico delle cinque viae nel De Deo di Tommaso d'Aquino*, in L. MESSINESE - C. GÖBEL (edd.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 2006, 591-608.

⁴⁰ Molti sono i passi della *Summa Theologiae* in cui viene affermata l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio in questa vita: *STh* I, q. 2, a. 1; q. 3, aa.3-5; q. 8, a. 1; q. 12, aa. 1-13; q. 88, aa. 2-3; II-II, q. 8, a. 7.

Siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo consociamo; terzo, come lo denominiamo.⁴¹

E per riflettere su come Dio non è, il metodo proposto è esplicitamente quello della *via remotionis*.

Si può mostrare come Dio non è, scartando le cose che a lui non convengono, come la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: I - la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione, [...] II - la sua perfezione, III - la sua infinità, IV - la sua immutabilità, V - la sua unità.⁴²

Il metodo della *remotio* consiste, perciò, nel negare di Dio tutto ciò che, presente nelle creature, non conviene a lui, in quanto trascendente principio e fine di ogni cosa: il risultato è arrivare ad affermare di Dio le perfezioni corrispondenti a ciò che è negato, sebbene esse siano totalmente altre rispetto a quelle proprie delle realtà create.⁴³ Tra queste, la prima e fondamentale è la *simplicitas* (come già avvenuto in *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, a differenza di *Summa contra gentiles*), a cui è connessa la *perfectio*. L'attributo della *simplicitas* deriva dall'ormai definitiva concezione tomasiana dell'Essere divino, come spiegato in *STh* I, q. 3, a. 4:

Del verbo essere si fa un doppio uso: qualche volta significa l'atto dell'essere, altre volte indica la copula della proposizione formata dalla mente che congiunge il predicato col soggetto. Se essere si prende nel primo senso noi non possiamo dire di conoscere l'essere di Dio come non conosciamo la sua essenza; ma lo conosciamo solo nel secondo significato. Sappiamo infatti

⁴¹ *STh* I, q. 3, prol.: «Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur».

⁴² *Ivi*: «Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. [...] Secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate».

⁴³ P. CODA, *La conoscenza di Dio tra remotio e revelatio nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, in «Il pensiero» 46 (2007) 19-29.

che la proposizione che formuliamo intorno a Dio, quando diciamo «Dio è», è vera.⁴⁴

La semplicità, allora, pur non affermando in positivo l'essere di Dio, fa intuire ciò che lo distingue rispetto a qualsiasi creatura (in quanto tale composta, per lo meno da *esse* ed *essentia*): esprime, infatti, nell'impenetrabilità e nell'identità dell'essenza e dell'*actus essendi* di Dio, la sua eccedenza e differenza ontologica nei confronti di qualsiasi altro ente, che esiste solo per partecipazione.⁴⁵ Tale distanza è espressa dalla progressiva *remotio* da Dio di qualsiasi tipo di composizione, così come sintetizzato in *STb* I, q. 3, a. 7:

Che Dio sia del tutto semplice può essere manifesto in più modi. [...] Poiché infatti in Dio non vi è composizione alcuna, non quella di parti quantitative, perché non è un corpo; né quella di forma e materia; non distinzione tra natura e supposito; né tra essenza ed essere; né vi è composizione di genere e di differenza; né di soggetto e di accidente; è chiaro che Dio non è composto in nessun modo, ma è del tutto semplice.⁴⁶

⁴⁴ *STb* I, q. 3, a. 4, ad 2: «Esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est».

⁴⁵ *STb* I, q. 104, a. 1. L'analogia (e somiglianza) tra l'essere di Dio e l'*esse commune* a tutte le cose, di cui il primo è principio e causa trascendente, è espressa in *STb* I, q. 4, a. 3.

⁴⁶ *STb* I, q. 3, a. 7: «Quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. [...] Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex». La semplicità divina, e perciò l'identità in Dio di ciò per cui egli è (l'*essentia*), dell'atto in virtù del quale è (l'*esse* in quanto *actus essendi*) e del suo essere sussistente (il *suppositum*), conduce Tommaso a negare addirittura che si possa rigorosamente parlare di lui in termini di sostanza: «Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae» (*STb* I, q. 3, a. 5, ad 1). Commenta Piero Coda: «Tommaso puntualizza che il concetto di *substantia* implica l'*esse* per se, ma non l'*esse quod est ipsa eius essentia*. [...] Giustamente, dunque, Dionigi ha affermato che la deità è "sovrasostanziale"; ma essa, comunque, non è del tutto ineffabile (come afferma lo stesso Dionigi): perché è, ed è il suo stesso essere. Tommaso attinge così un punto di vista che supera tanto la prospettiva meramente sostanzialistica quanto quella ultimamente apofatica, indicando un livello d'essere che è proprio di Dio e di Dio soltanto» (CODA, *La conoscenza di Dio*, 25). Sulla questione cf. anche G. LORZIO, *La professione di fede* (firmiter credimus) «quarto simbolo della Chiesa»? *Riflessione speculativa*, in «Lateranum» 82 (2016) 375-408.

Queste considerazioni su come Dio è in se stesso conducono Tommaso alle due ultime questioni annunciate nel prologo di *STh* I, q. 3: la nostra conoscenza di Dio e la sua denominazione. Si tratta nel primo caso della possibilità umana di conoscere l'essenza divina e del contenuto di tale conoscenza. Ribadita l'impossibilità *in statu viae* di comprendere l'essenza divina,⁴⁷ a causa della sproporzione tra Dio e l'intelletto creato,⁴⁸ l'Aquinate sottolinea che ciò non conduce a un apofatismo totale: infatti la stessa affermazione dionisiana che Dio è *non existens*, in quanto *supra existentia*,⁴⁹ va intesa non nel senso che Dio non esiste, ma che è al di sopra di ogni esistente, data la coincidenza tra il suo essere e la sua essenza.⁵⁰ Non si può perciò escludere in assoluto una conoscenza di Dio, purché tale conoscenza non sia intesa come comprensione intellettuale dell'essenza divina.⁵¹ Di conseguenza,

noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte, e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di quanto è causato da lui, e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualcosa, ma perché tutte le supera.⁵²

⁴⁷ Sulla conoscenza dell'essenza divina da parte dei beati, cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 255-268; J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu «per essentialiam» selon saint Thomas d'Aquin*, in «Micrologus» 5 (1997) 43-68.

⁴⁸ *STh* I, q. 12, a. 1: «Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis».

⁴⁹ *STh* I, q.12, a. 1, ob. 3: «Intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum».

⁵⁰ *STh* I, q.12, a. 1, ad 3: «Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendere».

⁵¹ Secondo questo senso di «comprensione» (ciò che è afferrato intellettualmente dal comprendente), Dio infinito non può essere racchiuso da un'intelligenza finita (*STh* I, q. 12, a. 7); c'è però un altro senso di «comprensione», ed è quello proprio dei beati, inteso come il raggiungere ciò a cui si tende, unendosi a colui che è desiderato.

⁵² *STh* I, q. 12, a. 12: «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit».

La via della causalità, per l'Aquinate, è dunque quella attraverso cui la ragione umana può fare delle affermazioni su Dio, rimuovendo tutto ciò che a lui non pertiene, a motivo della sua superiorità ed eccellenza rispetto a tutto il creato.

Resta però un'obiezione, chiaramente formulata da Tommaso: se per grazia si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la ragione naturale (*STh* I, q. 12, a. 13). Secondo Dionigi, in questa vita, anche colui che si unisce più intimamente a Dio, gli è unito come a uno del tutto (*omnino*) sconosciuto: così è avvenuto a Mosè, che pure per grazia ne ha avuto una conoscenza sublime. Se dunque anche per grazia non si può raggiungere il *quid est* di Dio, ne risulta che la rivelazione non ci consente una conoscenza di Dio più piena di quella conseguita con la ragione naturale (*STh* I, q. 12, a. 13, ob. 1).

La risposta dell'Angelico presuppone la distinzione tra l'unione con Dio *omnino ignotus* di cui parla Dionigi e la non conoscenza di Dio a cui approda la ragione naturale, ossia tra l'unione «mistica» che oltrepassa la ragione e l'arrestarsi della ragione sulla soglia della trascendenza divina. A entrambi i livelli, tuttavia, la rivelazione apporta un *novum*: infatti.

sebbene per la rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio, e così ci uniamo a lui come a chi ci è quasi sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più pieno, perché ci si manifestano opere di lui più numerose e più eccellenti; e perché in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere, come, per esempio, che Dio è trino e uno.⁵³

Dunque, fermo restando il limite dell'incomprensibilità, in questa vita, dell'essenza divina, la conoscenza di Dio per la grazia della fede non è riducibile a una conoscenza meramente negativa. Infatti, da una parte, l'unione con Dio, che pure rimane *ignotus* – ma *quasi*, non *omnino* – comporta una conoscenza più piena, frutto di più numerosi ed eccellenti effetti dell'agire di Dio in noi: si apre così la strada per una *remotio obscuritatis* che conduce a una fruizione di Dio non esprimibile concettualmente, ma in qualche

⁵³ *STh* I, q.12, a.13, ad 1: «Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum».

modo già testimoniata dalle esperienze profetiche e contemplative (si pensi a Mosè e san Paolo) e che raggiungerà la sua pienezza nella *visio beatifica*.⁵⁴ Dall'altra parte, in forza della rivelazione, sono comunicate delle perfezioni divine che superano la ragione naturale, come la Trinità e unità di Dio. In questo modo vengono poste le premesse per una riconsiderazione dell'Essere divino che, dopo essere stato avvicinato in modo negativo, quanto alla sua essenza, può essere accolto e indagato nella distinzione personale manifestata all'uomo grazie alla rivelazione di Cristo. La conoscenza non comprensiva del *quomodo sit* o meglio *non sit* di Dio offre le condizioni preliminari per la ricezione e illustrazione del culmine dell'autocomunicazione divina, laddove il Figlio inviato dal Padre mostra nello Spirito come l'unica vita divina si attui nell'eterno circolo d'amore delle persone trinitarie.⁵⁵

Poste tali premesse, Tommaso può affrontare la questione della denominazione di Dio, riprendendo – come nelle opere già esaminate – il principio ermeneutico dell'analogia. Scartate le posizioni di chi sostiene che i nomi divini intendono solamente escludere il loro contrario (Mosè Maimonide) o indicare un rapporto causale nei confronti delle creature, l'Aquinate introduce innanzitutto la distinzione tra significazione e rappresentazione: i nomi significano l'essenza divina, ma la rappresentano in modo insufficiente (così come le creature rappresentano imperfettamente il principio trascendente di cui portano una certa somiglianza).⁵⁶ Da ciò deriva che la *res significata* dal nome conviene più propriamente a Dio che alle creature (e dunque, a questo livello, il nome è riferito *per prius* a Dio e *per posterius* alle creature), a differenza del *modus significandi* che è tratto primariamente da quelle (*STh* I, q. 13, aa. 3 e 6). Di conseguenza i nomi di perfezione si dicono di Dio e delle creature non univocamente, né equivocamente, ma analogamente (significando diverse porzioni *ad ali-*

⁵⁴ *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4; q. 174, a. 4; q. 175, a. 3. Cf. A. SARMENGI, *Munditia cordis. La via della negazione nell'amore di Dio*, in «Sophia» 13 (1/2021) 109-121.

⁵⁵ Cf. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 82-83. A questo punto sarebbe possibile riconsiderare *personaliter* le perfezioni divine, già indagate *essentialiter* in *STh* I, qq. 3-11. Un saggio di tale approfondimento, attorno all'attributo di «verità», è compiuto in R. FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007.

⁵⁶ *STh* I, q. 13, a. 2: «Huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius». Cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 315-316.

quid unum):⁵⁷ dunque, partendo dalle creature (dato che in questa vita Dio può essere conosciuto solo mediante quelle, per via di eminenza, causalità e negazione o rimozione),⁵⁸ un nome è attribuito a Dio in virtù dell'*ordo* delle creature nei confronti del Creatore, come a principio e causa in cui preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose (*STh* I, q. 13, a. 5). In ragione di questa eminente preesistenza, tali nomi sono detti di Dio non solo *causaliter*, ma anche *essentialiter*: infatti, sebbene quanto all'*impositio nominis* siano applicati *per prius* alle creature, da cui ha origine la nostra conoscenza, quanto alla *res significata* dal nome sono detti *per prius* di Dio, da cui provengono le perfezioni alle creature. Certamente, resta il fatto che a partire dagli effetti divini non è possibile conoscere la natura di Dio *secundum quod in se est* (cioè il suo *quid est* [*STh* I, q. 13, a. 8, ad 2]); questo vale sia per il nome «Dio», che «serve a indicare un essere che al di sopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso da tutto»,⁵⁹ sia per il nome *qui est*, che (riprendendo il testo del Damasceno con cui abbiamo iniziato l'analisi di *I Sent.*) non determina – come gli altri nomi – un modo dell'essere o della sostanza, ma *se habet indeterminate ad omnes* (*STh* I, q. 13, a. 11).

5. Conclusione

La citazione del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, che ha attraversato i testi dell'Aquiniate presi in esame, indica già da sola un elemento di continuità nell'arco temporale della riflessione teologica tomasiana, che si muove costantemente tra due poli: l'incomprensibilità dell'essenza divina e la possibilità di riferire, seppure imperfettamente, dei nomi a Dio attraverso il procedimento analogico. Il diverso peso dato all'uno o all'altro dei due poli segna le diverse fasi del pensiero dell'Angelico e, conseguentemente, il maggiore o minore rilievo di un approccio teologico «negativo».

⁵⁷ *STh* I, q. 13, a. 5; cf. anche *ibid.*, a. 6: «In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum».

⁵⁸ Si noti la diversa denominazione e il diverso ordine dei tre momenti: in *STh* I, q. 13, a. 1 troviamo: «secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotiois»; in *ibid.*, a. 8: «per modum eminentiae et causalitatis et negationis». Cf. HUMBRECHT, *Théologie négative*, 321-232.

⁵⁹ *STh* I, q. 13, a. 8, ad 2: «Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus».

Sinteticamente si può affermare che l'influsso apofatico di Dionigi, seppur sempre presente, varia a seconda dei diversi periodi: più determinante, attraverso la mediazione di Alberto Magno, nei testi giovanili, si trova sfumato, grazie a una reinterpretazione che lascia più spazio a un approccio positivo, nelle opere della maturità. In questo passaggio gioca un ruolo decisivo il progressivo chiarimento della concezione dell'essere e dell'analogia, fondamentali per una possibile denominazione di Dio.

Se nello *Scriptum super libros Sententiarum* Tommaso non ha ancora pienamente sviluppato una propria concezione dell'Essere e legge il rapporto tra Dio e le creature prevalentemente in termini di causalità esemplare, in *Summa contra gentiles*, grazie all'approfondimento del pensiero di Aristotele, dei filosofi arabi e di Maimonide, giunge a intuire l'Essere divino come perfetta attualità, inaccessibile in se stessa, ma conoscibile attraverso la considerazione del rapporto di somiglianza/dissomiglianza rispetto alle creature (in virtù della sua causalità efficiente), su cui si basa la predicabilità divina secondo l'analogia: il metodo della rimozione, attraverso l'attribuzione di progressive «differenze negative» conduce a una conoscenza propria, seppure imperfetta (e dunque non comprensiva), di Dio.

In *Quaestiones disputatae de potentia Dei* e in *Summa Theologiae* cogliamo il culmine del percorso: l'essere di Dio è definitivamente inteso come *actus essendi*, identificato con l'essenza divina e perciò incomprendibile all'uomo *in statu viae*. La sua conoscenza, attraverso la negazione di tutto ciò che – presente nelle creature – non conviene al loro principio trascendente, giunge tuttavia ad affermare in positivo le perfezioni corrispondenti a quanto negato. Grazie all'analogia (per via di eminenza, causalità e rimozione) tra il Creatore e le creature è perciò possibile attribuire a Dio dei nomi, che significano l'essenza divina, pur senza rappresentarla perfettamente. La rivelazione cristiana, poi, in virtù di ulteriori e più eccellenti effetti di grazia, conduce già in questa vita a una conoscenza più piena di Dio (pur nel rispetto del limite dell'incomprendibilità della sua essenza): si tratta della conoscenza, per fede, di quella distinzione personale grazie alla quale l'unità divina può essere riconsiderata in prospettiva trinitaria. Su questa fede si fonda la possibilità di una *remotio obscuritatis*, che conduce a un'unione con Dio come quel fine cui tende il desiderio umano e che troverà il suo compimento nell'esperienza dei beati.

Abstract

La questione di una «teologia negativa» in Tommaso d'Aquino è affrontata ripercorrendo lo sviluppo del pensiero dell'autore in quattro opere principali: lo Scriptum super libros Sententiarum, la Summa contra gentiles, le Quaestiones disputatae de potentia Dei e la Summa Theologiae. Il loro esame rileva, da una parte, due punti fermi che orientano l'approccio dell'Angelico alla questione di Dio (l'incomprensibilità dell'essenza divina e la possibilità, seppur limitata, di denominare Dio), dall'altra, il diverso "peso" dato a ciascuno dei due poli, in virtù del progresso della riflessione dell'Aquinate quanto alla concezione dell'essere come actus essendi e alla dottrina dell'analogia. Si assiste perciò a una considerazione su Dio gradualmente più positiva, che conduce verso una remotio obscuritatis già ravvisabile in alcune esperienze contemplative in questo mondo, fino alla visio Dei per i beati.

THE ORTHODOX APOPHATIC *PROVISO* AS A WAY TO ENSURE THE CREDIBILITY OF SPEECH ABOUT GOD IN A SECULARISED SOCIETY

PAUL VAN GEEST

PATH 20 (2021) 389-408

1. Introduction

It may cause astonishment that a pope, of all people, would emphasise the unknowability of God. After all, such a pronouncement might have negative consequences for his own statements about God or even, if you like, for his authority in the world. Yet in *Deus caritas est* (2005) pope Benedict quoted a well-known phrase from Augustine's *Sermo* 117: "Si comprehendis, non est Deus" (If you understand it, it is not God) to support his thesis that God's silence in this world can be incomprehensible to Christians. Certainly, like his great mentor in *Sermo* 117, the pope stressed that, as long as the human mind is not clear enough to "grasp" God, human beings can form a certain image of God through the crucified Christ. And yet: the argument advanced by the Church Father and the pope undermines the discourse of those whose all-too-detailed images of God lead them into fundamentalism. The awareness that the adequacy of all "images" of God – whether they appear in dissertations or in contributions to a conference of the Pontifical Academy of Theology – to describe God's essence and God's activity must be immediately and simultaneously negated has been inherent to orthodoxy throughout the ages. It is precisely in the negation that any thought or written word about God could be adequate, that is, in the *docta igno-*

rantia, that God is best approximated, according to Cardinal Nicholas of Cusa (1401-1464).¹

I suspect that this way which a Church Father, a medieval cardinal and a modern pope have pointed out to us could be one of the things that save theology at the universities of Western European countries such as Germany and the Netherlands. In this latter country particularly, the Catholic Church, with its once well-organised educational and hospital system, its professional organisations, its dense network of parishes in dioceses and its labour unions for a plethora of occupational groups, is collapsing.² One of the causes of this is that faith in God is equated with accepting propositions about the essence and activities of God, whereas every statement about God in the Catholic tradition is in fact an invitation to continue the quest.³ Negative theology is a route that theologians can take if they are to remain fruitful partners in dialogue for economists, mathematicians, physicists and humanities scholars.

It is gratifying to see, therefore, that apophatic discourse about God has been receiving a considerable degree of attention at Western European universities. Quite recently, for example, Susanne Ticciati made an original and challenging attempt to understand apophatic theology by investigating Augustine's *De doctrina Christiana* using semiotic analysis, and his late, anti-Pelagian work using insights from speech-act theory and the study of indexicals.⁴ And at the University of Bern, Georgiana Huian is researching apophaticism, the incomprehensibility of the human being as the image of God, and the relationship between negative theology and apophatic anthropology.⁵ She has previously written a good book in which she discussed

¹ Cf. NICOLAUS CUSANUS, *Opera omnia*, vol. 2, Felix Meiner, Leipzig 1932, 13.

² S. GÄRTNER, *Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft*, Herder, Freiburg 2017, 20-38, 51-74.

³ Cf. AUGUSTINE, *Sermo* 80.2. Cf. *De Trinitate* 2.17.28; *Epistula* 147.33.

⁴ S. TICCATI, *A New Apophaticism. Augustine and the Redemption of Signs*, Brill, Leiden-Boston 2013, 16 and *passim*. Mike Higton commented in his *Apophaticism transformed*, in "Modern Theology" 31 (2015) 511-516, esp. 516, that Ticciati did not sufficiently elaborate on the Christological dimension of this transformative salvation. Ticciati has adequately responded to this in: *Response to Mike Higton*, in "Modern Theology" 31 (2015) 517-522.

⁵ G. HUIAN, *Augustin. Le coeur et la crise du sujet*, Cerf, Paris 2020, 175-234 (a good study of the heart as a metaphor that combines cataphatic and apophatic forms of speech when attempting to express God, the self and the other as mystery).

Augustine's negative anthropology as a corollary to his negative theology. At my own university, an econometrician recently obtained his doctorate on a study of the negative theological component in metaphors used by Augustine.⁶ And in a foreword to the Spanish translation of an English book on Augustine, Cardinal Luis Ladaria wrote that studying the Church Father as a negative theologian could be «un estímulo para el estudio de este problema fundamental del lenguaje sobre Dios».⁷

It may be deduced from these and other studies, that the relevance of negative theology for the relationship between theology and the world – the Western world – is receiving the acknowledgement it deserves. But what principles require further clarification if the *via negativa* is to be presented as a way towards furthering interdisciplinary collaboration and giving credibility to discourse about God, and to the endeavour of making God present in a secularised society?

The first principle is that apophasis is inherent to orthodoxy. I will be demonstrating this in a reflection on the way the noun “word” was interpreted in early Christianity. The term “word” is multidimensional. In the patristic field, it refers to God's word and the human word. Whenever it refers to God, or to speaking about God, then the words in question were often accompanied in orthodoxy by an “apophatic proviso” which was lacking in the writings emanating from heterodox circles. It is important in this context to clarify what forms and variants of negative speech about

⁶ G. JACOBS, *Metaphor, History and the Ineffability of God. Augustine's Approach to reading the Old Testament*, Uitgeverij 2vm, Bergambacht 2018.

⁷ Cf. L. LADARIA, *Presentación*, in P. VAN GEEST, *La incomprehensibilidad de Dios. Agustín como teólogo negativo*, Universitaria Agustiniana, Bogota 2014, 14. In P. VAN GEEST, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Peeters, Leuven-Dudley 2010, 7-15. In this book I carried out close reading of Augustine's work in chronological order, which revealed that this Church Father throughout his life moved at the intersection between affirmative and negative talk about God and always made apophatic qualifications of his affirmations about God. See also P. VAN GEEST, *God*, in T. TOOM (ed.), *Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 123-137; see also: G. HUIAN, *The Mystery of the Human Being in Augustine: In Quest of the Foundations of an Apophatic Anthropology*, in *New Europe College Ștefan Odobleja Program Yearbook 2015-2016*, New Europe College, Bucharest 2016, 53-94 (an emphasis on the connections between negative theology and theological anthropology); J. GRONDIN, *Augustine's "Si comprehendis, non est Deus": To What Extent is God incomprehensible?*, in *Analecta Hermeneutica* 9 (2017) 1-13; esp. 13: points to the danger of *aporia* in negative theology; an *aporia* that Augustine succeeded in avoiding.

God can be distinguished. Pseudo-Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas each placed different emphases. What kind of negative discourse is to be preferred?

The second principle is that this apophatic proviso is necessary and that the *via negativa* is the most suitable way to ensure that God-talk remains credible in a secularised society, and thus to safeguard the continuity of theology as an academic discipline. In doing so, we must acknowledge that there are dangers to negative discourse about God. An emphasis on the inscrutability of God opens the door to saying anything at all about God and thus to become entwined in paradoxes, contradictions and aporias which make God irrelevant.

In my discussion of these principles, I will – I hope – be able to shed some light on the power of negative theology and therefore on its relevance for our current time.

So let us first look at how the noun “word” was understood in early Christianity, insofar as it indicated speaking of or about God.

2. The Word of God as an invitation to apophatic restraint

2.1. *Apophasis in the description of the incarnate Word*

In early Christianity, “word” referred both to the word of God and to the human word, and the “Word of God” included both the Son of God (Jn 1:1.14) and the Holy Scriptures.

In the exegesis of John 1:1 and 14, it is clear as early as the first century that the Word who became flesh was considered unknowable and incomprehensible. Ignatius of Antioch, for example, established on the basis of these pericopes that there is one God, who has revealed himself through Jesus Christ, his Son. But he immediately adds that this Word comes forth from silence.⁸ By contrasting the visible and knowable Word with the silence from which it sprang, Ignatius demonstrates subtly but firmly that human reason is inadequate to grasp how the Word, the Son, emerges from the Father, and there is yet only one God. In this way he safeguards monotheism, whereas it would be logical, humanly speaking, to speak of two gods. In the first century, silence was thus the metaphor used to alert

⁸ IGNATIUS, *Ad Magnesios* 8.3.

people to God's unknowability and incomprehensibility. The Word is knowable but the origin of the Word is not. This expresses a fundamental aspect of orthodoxy: the one God is in himself incomprehensible because God's essence and activity defy and challenge the laws of human logic and of natural processes.

Not long thereafter, Irenaeus of Lyon, in his struggle against Gnostic, Valentinian doctrine, proposed the same apophatic caveat. Valentinianism taught that an all-pervading, transcendent God (*Býthos*), together with his counterpart Silence (*Sigē*), had produced the Intellect (*Noûs*) of God for God himself. The *Noûs* had uttered itself in the Word (*Logos*) for the benefit of creation.⁹ Irenaeus contests this thought by pointing out that the internal Word (*Noûs*) and the uttered Word (*Logos*) are not separate; both are one and eternal. He adds that the internal Word, and thus the *Logos* as a whole, cannot possibly be known. The emerging heterodoxy of the second century, therefore, regarded the *Logos* as knowable because it was separated from the unknowable *Noûs*. Orthodoxy confessed that there was one *Logos*, which does not mean that God cannot be known at all but that he cannot be known fully: an apophatic proviso.

In the same vein, Hippolytus of Rome wrote to Noetus that the Word in God himself was invisible to the world until God himself made the Word visible. Thus, Hippolytus too intensified both the awareness of God's knowability in the Word and of his – even greater – unknowability, even when the Word has been made known.¹⁰

A Montanist or not, Tertullian concurred with the above-mentioned orthodox authors and emphasised that the *Logos*, understood as Reason, precedes the *Logos* in so far as it is articulated. In other words: has become *sermo*. But the apophatic proviso is less explicit in Tertullian's work than, for example, in that of Ignatius, Irenaeus or Hippolytus. Tertullian was a jurist, after all.¹¹

I cannot give an exhaustive account, but must still mention Origen and Augustine as witnesses to the Christian belief that when we speak of the incarnate Word, we must do this with the appropriate emphasis on God's unknowability.

⁹ IRENAEUS, *Adversus Haereses* 1.1.1.

¹⁰ HIPPOLYTUS OF ROME, *Contra haeresin Noeti* 10.

¹¹ TERTULLIAN, *Adversus Praxean* 5.

In his explanation of the unity between the *Logos* as internal Reason and as the uttered, subsistent Word of God, the Son, Origen emphasised the eternity of the word and thus its incomprehensibility.¹² For him there is no word that can describe the origin of the Son of God. The tragedy of the human word lies in the fact that it is both necessary to discover the very nature of God and at the same time is inadequate to express it. It is true, he writes in *De Principiis*, that the Word of God is clothed with the flesh of Mary and is therefore knowable. Analogously, the Word of God in Scripture is covered with the veil of the letter. Knowledge of the Word is therefore not full knowledge, because the very words of Scripture which explain the Word also obscure much of the Word itself.¹³ Thus Origen similarly articulates an apophatic proviso.

In his *Sermo* 117, which has already been mentioned, Augustine is most explicit of all in heightening awareness of the unknowability of the Word of God, the Son. He writes:

It is written: "The Word was God". We are talking about God. Do you think it is strange if you do not understand it? If you understand it, then it is not God. It is better to bear respectful witness to our incapacity than to boast recklessly about being learned. To come even close to God with our minds is already a great happiness. To really understand God is not at all possible.¹⁴

Long before him, Clement of Alexandria had already stated that God "is without form and name" "above all speech, all conception, all thought, can never be committed to writing".¹⁵ In the same spirit, Augustine states that the Word gives form (*forma*) to everything that was made on earth within well-defined limits. But in fundamental contrast to all created things, it is not formed in space and time (*forma infabricata*): "Unchanging,

¹² ORIGEN, *De principiis* 1.2.2; ID., *Commentarii in evangelium Joannis* 1.

¹³ ORIGEN, *Homiliae in Leviticus* 1.1. See for a similar argument in Augustine: P. VAN GEEST, *St. Augustine on God's Incomprehensibility, Incarnation and the Authority of St. John*, in M. VINZENT (ed.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole 2013, 117-132, esp. 128-131.

¹⁴ AUGUSTINE, *Sermo* 117 3.4-5: «...si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile»; *ibid.*, 10.15: «Mundato corde... illud uerbum, per quod omnia facta sunt, fieret quod nos sumus, ut attingere possimus illud quod non sumus».

¹⁵ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis* 5.81.6.

unlimited and without defect, the Word encompasses everything in time and space".¹⁶ In this way, too, Augustine, in his reflection on the Word of God, intensifies awareness both of the inadequacy of the human mind and of the unknowability of God.¹⁷

In short: when the Church Fathers speak of the Word of God, the *Logos* – often using the Stoic concept of the internal and uttered word (*logos endiátethos* and *logos prophorikós*) – it appears that they emphasise God's unknowability precisely in the suspension of the distinction between the two word forms. In fact, they believe the awareness of God's unknowability is strengthened because the uttered Word makes us feel or apprehend all the more intensely the mystery, the incomprehensible unformedness that is also characteristic of the Word. Silence is the metaphor in which this unknowability of the *Logos* is expressed and made imaginable.¹⁸

There is another way to demonstrate that apophasis, the negation of knowing who God really is, constitutes an inherent part of orthodoxy. This path is already visible in the work of Origen. He has great reservations about the word "generation" to describe the Son's emergence from the Father, because this word conjures up associations with the passions and the human body. And as he is not very fond of his body himself, Origen stresses the inappropriateness of this word for the purposes of this description.¹⁹

Even more so than Origen's work, Augustine's *Sermo* 117 demonstrates that orthodoxy and apophasis are inherently linked. In fact, in the work of the Church Fathers, heterodox authors are sometimes reproached for speaking too humanly and concretely about God.²⁰ In *Sermo* 117, for exam-

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ AUGUSTINE, *Sermo* 117 1 and *passim*.

¹⁸ Silence is also the attitude that human beings adopt before the unknowable, ultimately incomprehensible Word. Like many Eastern Church Fathers before him, Augustine acknowledged that the incomprehensibility of the Word means it is better to be silent before God than to speak about God, but he says he is compelled to speak to obviate the accusation that he is avoiding a difficult question (cf. *ibid.*, 5.7: «Et quid facimus nos? Silebimus? Utinam liceret!»).

¹⁹ ORIGEN, *De principiis* 1.2.4.

²⁰ Augustine thus places a different emphasis. As is well-known, some defended the real distinction between God and his Word by postulating that the Word was a creature: the first and highest among all other creating things, but a creature nonetheless (SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* 1.5.2.) Like Ignatius, Marcellus of Ancyra, later denounced as a Monarchian and a Sabellian, orthodoxly referred to silence – that is, the incomprehensibility of God – when

ple, Augustine politely criticises the Arians – politely, because in his time the movement had become less virulent and less of a threat to the unity of the Church than other movements – for interpreting God excessively in terms of natural conditions on earth, which forces them to see the Father as prior to the Son. He blames their inability to see that the Son – as a part – is as great as the whole – the Triune God – on their all too concrete notion of God; a notion which destroys the greatness of God’s mystery.²¹

Much earlier, Augustine had severely criticised the anthropomorphic image of God in North African and Catholic popular culture.²² The belief that God had created human beings in his own image (Gen 1:26-27) and the Stoic idea that all being presupposes materiality led early Christians to believe, as Tertullian said, that no one could deny that God was a body.²³ The consequence of this belief and this way of thinking was the assumption that God was bound by the form of a body and possessed human characteristics. Around 390, Augustine had vehemently criticised this materialistic and anthropomorphic perception of God. Like Origen, he considered this image of God unworthy of support and incompatible with the Christian faith. And in 395 he wrote to his friend Simplicianus that if biblical images of God’s jealousy, regret, were taken literally, they could be the cause of scandal. They had to be interpreted allegorically. Only this latter form of interpretation allowed these images to do what they were supposed to do: refer to a power and strength in God which is unknowable to us human beings, as he wrote to Simplicianus in 395.²⁴

He formulated his criticism of the Arians around 418-420. It is essentially the same argument as the one against anthropomorphic believers. The Arians argued that God the Father must precede the Son in time.

the *Logos* was still in God and the world had not yet been created (*en tō theō*) (cf. M. VINZENT, *Markell von Ankyra: Die Fragmente & der Brief an Julius von Rom*, Brill, Leiden 1997, 68.

²¹ AUGUSTINE, *Sermo* 117 3.4; 117 4.6. This vision was based, among other things, on Jn 14: 28.

²² Cf. VAN GEEST, *The incomprehensibility*, 42-61, for further references.

²³ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* VII. 8: CCL 2, 1116-1117. Cf. also Augustine’s comments on Tertullian in *De Genesi ad litteram* 10.15.41.

²⁴ AUGUSTINE, *Ad Simplicianum* 2. 2. 4; VAN GEEST, *The incomprehensibility*, 62-79. Origen incidentally emphasises a different aspect in his dispute with the pagan philosopher Celsus, where he calls the divine passions (such as anger) *anthropopathisms* and stresses that they must not be interpreted literally but as indications of a pedagogical procedure. Cf. ORIGEN, *Contra Celsum* 4.71.

Therefore, the Son cannot be equal to the Father. In Augustine's view, this approach does not do justice to the incomprehensibility and ineffability of the mystery of God. The Arians focused too much on natural conditions on earth, which caused them to adopt an image which was all too human and which failed to do justice to the incomprehensibility and ineffability of the mystery of God; in the same way as those who primitively attribute physical characteristics and human attributes to God.

In short: apophasis is inherent in orthodoxy. Indeed, heterodox movements can be criticised for representing God as "human, all too human". This brings us to the following point. Even when Holy Scripture is described as the Word of God, this has an apophatic connotation.

2.2. *Apophasis in the Description of Holy Scripture as the Word of God*

Orthodoxy also exercises the necessary apophatic restraint when speaking of Holy Scripture as the Word of God. In addition to the Tenach, the *ipsissima verba* of Christ, first oral, then written down in collections of sentences and then integrated into the gospels, acquired great authority within the Christian communities of the 1st and 2nd centuries AD.²⁵ Even before the formation of the canon, however, three hermeneutical questions arose. The first was whether the ritual commandments in the Torah should be read literally or symbolically. This issue had immediate impact on the concrete life of the Christian community. The status of the moral commandments was never really in doubt. If we can take Augustine's *Speculum* as a representative summary, the view was that they were to be taken literally; the more detailed the understanding of the moral limitation attendant upon human intentions, human motives and deeds, the better.²⁶ The second question emerged once the canon of the New Testament had been formed, and concerned the continuity between the Jewish and Christian scriptures. Marcionites and other Gnostics denied that there was unity between them, because the God-demiurge of the Old Testament could not possibly be the same as the good God of the New Testament. Moreover, in

²⁵ Cf. for instance EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 3.39.4.

²⁶ Cf. AUGUSTINE, *Speculum, praefatio*; see also P. VAN GEEST, "Sed ea quae obscura sunt praetermitto" (*Speculum* 108). *Augustine's selection of Scriptural quotations as proof of his desire to effect a confrontation*, in "Rivista Augustinianum" 57 (2017) 493-513.

their view, there were passages in the Old Testament that contradicted the teaching of Christ to such a degree that they could not possibly originate from the same God.²⁷ Augustine concisely summarised the orthodox view in his work against the Manichaeans: both Testaments treat of the same God and both Testaments form a unity.²⁸ The unity of both Testaments was strengthened by the catechetical-homiletical reading, in which passages in the Old Testament were understood as announcing Christ.²⁹

The third hermeneutical issue is the most important for present purposes. As early as the first century, Paul wrote that humankind is like a child that can only tolerate milk at the beginning of its development (1Cor 3:2). Scripture is *lac parvuli*. By describing human speech and conceptions of God as liquid food for the very young, he clearly indicates the inadequacy of the language used in Scripture to express God's essence and activity, and the inadequacy of the mind to which God adapts himself in Scripture. This last point is also emphasised by Origen in a sermon on Jeremiah addressed to Marcionites. He says there that the Lord is not equal to human beings (see Nm 23:19), but adapts himself to them (see Deut 1:31). This implies that nothing is said about God as God, but that when God reveals himself to humankind, He does so by adapting himself to the human "intelligence" [*nous*], "mood" [*tropos*] and "words" [*lexis*].³⁰ So for Origen, what is true of the Word who became incarnate is also true of Scripture as the Word of God. As has been seen, just as the Word of God was clothed with the flesh of Mary, so for Origen in Scripture the Word of God is covered with the veil of letters.³¹ Origen thus emphasises that even though God reveals himself in history and in Scripture, God does not coincide with this revelation. God's revelation in Scripture is given in words. But Origen denies that the mental and material images used for this are adequate to their subject. The claim that Scripture is the Word of God comes with an apophatic proviso.

In the spirit of Paul, Augustine similarly shows throughout his work that solid food equals full understanding of the mysteries of faith. For him,

²⁷ AUGUSTINE, *Contra Faustum* 19.5.

²⁸ AUGUSTINE, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 130 wrote: «Utriusque testamenti deus unus est» (388); cf. *De Genesi aduersus Manichaeos* 1.1.7.27.

²⁹ Cf. A. ZWIEP, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, VU University Press, Amsterdam 2010, 134-154.

³⁰ ORIGEN, *Homiliae in Jeremiam* 18.6.

³¹ ORIGEN, *Homiliae in Leviticus* 1.1; ID., *De principiis* 1.2.4.

too, humanity on earth is like a child that can only tolerate milk. He writes: “No one must think that by these parables we have touched the heart of what children cannot say or think”.³² And when an otherwise unknown woman, Paulina, expresses her confusion because Num 12:6-8 says that Moses met with God “face to face”,³³ whereas John writes that no one has ever seen God,³⁴ he explains to her that even Moses did not see God immediately and substantially, because he would not have survived if he had.³⁵ Just as he told Simplicianus in 395, Augustine reminded Paulina in 413 that everything that is said about God in Holy Scripture is cut to the measure of the limited human capacity for understanding, rather than to that of the majesty of God.³⁶

Finally, there has been much debate throughout the history of theology on the inadequacy of the individual lexemes – units of lexical meaning that underlie a set of words that are related through inflection and cannot be simplified – in Scripture as the Word of God. I will give one example. In response to Eunomius’ theory that God Himself had given suitable names to all things on the basis of Gen 1:3-10,³⁷ Basil of Caesarea formulated an alternative theory of names, in which he showed greater apophatic reticence than Eunomius. In contrast to Eunomius, the Cappadocian father stressed that “names” certainly do not reveal the nature of God; God’s being remains incomprehensible and is not fully contained in the word “God”. Basil considered God’s “attributes” to be most apparent – despite the inadequacy of human reason – in the tension between affirmative qualifications such as “good”, and negative qualifications such as “unbegotten”. His brother-in-arms Gregory of Nazianze stressed in almost similar terms

³² AUGUSTINE, *Sermo* 117. 5.8.

³³ Num 12:6-8: J. VAN DER LOF, *L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le "De Trinitate"*, in “Augustiniana” 14 (1964) 485-499.

³⁴ AUGUSTINE, *Epistula* 147. 5-6; 11: 26. Cf. Jh 1:18 on the one hand and Ge 32:30 and Nb 6-8 on the other. OOK ID., *Epistula* 147.

³⁵ Cf. Jh 1:18; AUGUSTINE, *Epistula* 147.13.20.22-23.31-33; see also ID., *De trinitate* 2.17.28. Cf. ID., *Epistula* 147.33.

³⁶ AUGUSTINE, *Ad Simplicianum* 2. 2. 1, cf. *Epistula* 147.3-6 and *passim*.

³⁷ M. DEL COGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden 2010, 44-45.

that God's ineffability is the point of departure. The attributes ascribed to God in Scripture produce only a vague and weak mental image.³⁸

This rather qualifies not only Scripture as such as the Word of God, but also the individual words in this form of the Word of God. Orthodoxy firmly asserts that the Word of God, the Son, can be known because he lived among us. And Scripture as the Word of God is a *medium* through which God can be known, but which serves also to strengthen the awareness of God's unknowability. The attributes ascribed to God in Scripture produce a vague mental image.

In both cases the awareness of God's unknowability is intensified. When God allows himself to be known, God's origin and essence are simultaneously and all the more explicitly experienced as unknowable.

2.3. *Synthesis: the inadequacy of the human word*

In short: whoever uses the term "Word" in the phrase "Word of God" will realise that orthodoxy is characterised by the endeavour to ensure that every statement about God reflects the awareness that behind, below and above this statement is concealed something even more essential: the unknowability of God. If descriptions of God's essence and activity draw too much on human logic and natural conditions, if the image of God is all too human, this will inexorably end in heterodoxy. When they speak of the Word who became flesh, the Fathers of the Church primarily address the inadequacy of human reason. If the Word of God refers to the Holy Scriptures, then they primarily underline the inadequacy of words.

Without thematising negative discourse about God explicitly – after all, he speaks of language as an instrument for the teacher – Augustine articulated in his early work *De magistro* the theoretical foundation for his later apophatic speaking in any genre by pointing out the inadequacy of

³⁸ GREGORY OF NAZIANZUS, *Oratio* 30.10; 30.17; cf. DEL COGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory*, 152; B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Morcelliana, Brescia 1971, 91-99; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana 2005, 556-569. See also A. MEREDITH, *The Language of God and Human Language* (CE II 195-293), in L. KARFIKOVÁ - S. DOUGLASS - J. ZACHHUBER (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies - Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Brill, Leiden 2007, 247-256.

the human word as such.³⁹ Prior to his treatise on *ratio*, which examines possible connections between facts and data, searching for relationships, patterns and logical links⁴⁰ and which as such belongs to the *illuminatio* as that part of the human person that intersects with the Divine, he draws his son Adeodatus' attention in a lively dialogue to the fact that words actually do not teach people anything. People only learn about the thing described in a word by perceiving it with their senses and then making a connection between *res* and *signum*.⁴¹ Words remind us of something we have already experienced and help us to reflect on this experience. In *De ordine*, Augustine had already intimated that people cannot experience God through the senses. By stating explicitly in *De Magistro* that there is a correspondence between the meaning of words and experience, he underpins the thesis – possibly unconsciously – that human words, even those of Scripture, can only express God's essence and activity in a totally inadequate way. Even before his ordination, Augustine thus laid the foundations for the orthodox conviction that anyone who forms an "image" of God on the basis of words must immediately and simultaneously deny that this image does justice to God's essence and activity.

3. Apophasis and secularisation

3.1. Preamble: Variants and forms of negative theology

Let us now turn to the underpinning of the second principle. The orthodox, apophatic proviso is necessary and the *via negativa* is the most suitable way to ensure that God-talk remains credible in a secularised society, and hence also to guarantee the continuity of theology as a scientific discipline. Before we discuss the evidence for this, however, it is important to be clear about the forms and variants that can be distinguished within negative discourse about God. Pseudo-Dionysius the Aeropagite, for example, places different emphases than Thomas Aquinas. We will briefly dis-

³⁹ See for a first introduction to Augustine's epistemology as the basis for his pedagogy R. CROUSE, *Knowledge*, in A. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge 2009, 486-488.

⁴⁰ Cf. AUGUSTINE, *De Magistro* 12.40.

⁴¹ *Ibid.*, 10.33.

cuss their respective designs of the *via negativa* with a view to establishing the current relevance of negative theology.

In his book on mystical theology, *Peri mustikès theologías*, Pseudo-Dionysius the Aeropagite distinguished between an approach to God “towards language” (*kataphatikè*) and an approach “away from language” (*apophatikè*). The approach to, or rather approximation of God, in the first place occurs in theology: through words. But words lose their eloquence when theology becomes mystagogy: when the reader climbs, step by step, up the hierarchy of creation – from multiplicity to unity – to the Mystery which, as Dionysius writes, is “beyond all beings”: “transcendent of all beings”.⁴² The mystic climbs up to the darkness of not-knowing, and there, like Moses on Mount Sinai, finds that the “Reality” encountered there is best met in silence, because there are no words to describe it.⁴³ In neo-platonic fashion, Dionysius speaks of *henosis*: union with God. God, the Good, allows the multiplicity of creation to emerge from Himself, but this emergence (*probodos*) does not cancel out the oneness of God (*monè*).⁴⁴ The *epistrophe*, the return of all things – and also of the soul – to the origin, God, involves unification. He experiences God as transcendent, if experience is the right word, because it has associations with sensory perception.⁴⁵

For Thomas Aquinas, apophasis means something else. He was very familiar with Dionysius’ thinking – he wrote a commentary on *De divinis*

⁴² DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Peri mystikes theologias (De mystica theologia)* I, 3 1000C. See CH.M. STANG, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: “No Longer I”*, Oxford University Press, (Oxford 2012, 118-151, who traces both cataphatic and apophatic speech and, moreover, the negative anthropology of Dionysius to his familiarity with Paul.

⁴³ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Peri mystikes theologias* I, 3, 1001A (description based on Ex 19:9-24; 20:18.21; 24:9-18). Cf. ID., *De Coelesti Hierarchia* XV, 9, 340B: “Super nos secretum silentio honorificantes” [lat. transl.].

⁴⁴ Cf. DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *De divinis nominibus* IV, 1, 693B.

⁴⁵ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Peri mystikes theologias* I, 3 1000C. Dionysius the Aeropagite speaks in *De divinis nominibus* I, 5, 593C, of the divinity who transcends being, is apparently ineffable and is above all names. In *De divinis nominibus* I, 5, 593B he neo-platonically contends that the one, the unknowable, the transcendent, the good itself [...] cannot be comprehended in word or thought and is therefore beyond all being. In his much larger *De divinis nominibus* he speaks of the suitability of intelligible names of God (“good”; “being”, “intelligence”) – God can therefore reveal himself in words – and in *Peri mystikes theologias* he similarly speaks of mystical theology, which shows that words or thoughts are adequate to describe God’s self-revelation.

nominibus – and from this he learned that ultimate knowledge of God involves a connection with God “quasi ignoto”: in the form of not-knowing.⁴⁶ But it is clear from the way Thomas quotes from *Peri mustikès theologías* that he believes apophasis is not the consequence of a mystagogical trajectory in which God is experienced as being beyond all being – almost as non-being.⁴⁷ For Thomas, apophasis is the consequence of the rationally acquired insight that everything people say about God in an analytical and argumentative way is defective.⁴⁸ This means that for him, silence is not an existential, permanent state of being, but primarily a reminder of the inadequacy of human speech about God. But this must not, as it does for Dionysius, lead to the termination of speaking about God. On the contrary. Thomas does not seek to portray God as “beyond being”, nor does he develop a mystagogy in which people become aware of this henological transcendence. Thomas is inspired by Dionysius’ threefold way of achieving knowledge of God. He, too, tracing all of creation back to God as its origin, embraces the *via eminentiae*, the attempt to approach God through superlatives, and he acknowledges the value of the *remotio / apbairesis*. But he interprets the latter differently.⁴⁹ The ultimate connection with God is paradoxically experienced as a connection with someone who transcends all that we know of him.⁵⁰ Thomas thus mainly emphasises that the human way of knowing is incapable of fully perceiving how “life or being” are present in God.⁵¹ For this reason and in this context, the negation of dis-

⁴⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles* III, c. 49; see DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Peri mystikes theologias* I. 3, 1001A.

⁴⁷ See the excellent book by R.H.A. TE VELDE, *Aquinas on God: The divine science of the Summa theologiae*, Ashgate, Aldershot 2006, 72 -76. He shows clearly, on the basis of Thomas Aquinas’s *Summa Theologiae* q. 3., prologue, that the introduction to the question of the essence of God is strikingly apophatic.

⁴⁸ Thomas refers to the closing words of Dionysius’ *De Coelesti Hierarchia* XV, 9, 340B: “Super nos secretum silentio honorificantes” [lat. transl.]. Text is quoted by Thomas in Commentary on Boethius’ *De Trinitate* q.2., a.1., obj. 6.

⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I q. 13, a.1.

⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* III, 49 (cf. *De veritate* 2,1, ad 9). Cf. J.P. KENNEY, *Apophasis and Interiority in Augustine’s Early Writings*, in VINZENT (ed.), *Papers presented*, 147-158. Augustine similarly avoids characterising God as beyond being. God is described as *ipsum esse*, and this *ipsum esse* is regarded as unknowable for human beings.

⁵¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 13, 1, ad. 1. Cf. H.W.M. RIKHOF (ed.), *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summae Theologiae (I, Q. 13)*, Meinema, Delft 1988), 29-33 (the being of God).

course is part of the mediating structure. The mystery of God must not remain so mysterious that no one knows anymore that there is a mystery there. And, as Augustine suggested in *Sermo* 117, language is required to counteract the all too concrete heterodox way of speaking of God, which leads to misunderstandings.

Thomas' negative speech about God refers to the content of knowledge. In this context, he sometimes draws attention very forcefully to the limitations of the human mind. The negative theological approach that Thomas advocates therefore seems to me more fruitful for interdisciplinary cooperation between theology and other sciences than Dionysius' mystical approach. Dionysius' view of God as "beyond being" requires a lot of explanation. Moreover, Thomas' approach can be pre-eminently helpful in thinking through and obtaining a deeper understanding of one particular notion that has gained ground in economics and that deserves further reflection: *bounded rationality*.

In order to substantiate my second assertion, I will depart from the hypothesis that negative theology can elucidate this economic notion. The second assertion was that the apophatic proviso is necessary to ensure that God-talk remains credible in a secularised society and thus to secure the continuity of theology as a scientific discipline. The latter is, incidentally, no easy task at Western European universities. Theologians are the underdogs there. Theological faculties are not even a twentieth of the size of the economic faculties at state-funded universities such as Tilburg or VU Amsterdam, if they have not already been abolished altogether, as has happened in Utrecht and Leiden. I hope I have shown in the foregoing that orthodoxy, with its apophatic proviso, is the only suitable partner for a dialogue with the other disciplines.

3.2. *Negative theology and bounded rationality. A challenge*

At the end of his book *Thinking, fast and slow*, Nobel Prize winner for Economics Daniel Kahneman states that it is necessary for economists to develop "a richer – more nuanced – language" to reflect on economic processes. He considered this important for the skilful exercise of constructive criticism: "As in medicine, the identification of errors of judgement is a

diagnostic task that requires a precise vocabulary”.⁵² By way of example, I now hope to show that negative theology is indispensable for the development of an economic language that better reflects the complexity of human beings and that it can help to refine the economic analytical framework. Negative theology can help refine the notion of *bounded rationality*.⁵³

As early as 1955, the economist and psychologist Herbert Simon proposed a fundamental critique of the concept of the *homo oeconomicus*. In economics, this view of human beings assumed that people are always rational, always have consistent preferences and make the perfect choice on the basis of correct and full knowledge of the facts, and that they can also oversee all consequences of their choices.

Simon proved that the information that people have at their disposal when forming judgements is usually incomplete, lack of time and routine limit the ability to make correct decisions and the ability to process the information fully is more limited than the concept of *homo oeconomicus* allows. He concluded that human beings are afflicted with a *bounded rationality*, a notion that refers to the limited availability of information, human cognitive limitations and the limited time human beings have to come to a decision. Herbert Simon confronted humankind with the fact that the optimal solution to any problem in the world could never be found.⁵⁴ Although he believed mathematical calculations remained essential to problem solving, he wrote an article in 1967 in which he contended that emotions such as joy, sadness and intuition should be included in research

⁵² D. KAHNEMAN, *Thinking, Fast and Slow*, Penguin, London 2011, 8.

⁵³ See for a more extensive discussion of the indispensability of theology for a profounder understanding of the three crucial notions of *bounded rationality*, *bounded morality* and *bounded willpower*: P. VAN GEEST, *Morality in the Market Place. Reconciling Theology and Economics*, Brill, Leiden 2021, 89-122. See also R. VIALE, *Why bounded rationality?*, in ID. (ed.) *Routledge Handbook of Bounded rationality*, Routledge, New York - Abingdon 2021, 1-54; G. GIGERENZER, *What is bounded rationality?*, in *ibid.*, 55- 69.

⁵⁴ H.A. SIMON, *Models of bounded rationality*, MIT Press, Cambridge (MA) 1982; ID., *Rationality as process and as product of thought*, in “American Economic Review” 68 (2/1978) 1-16. See also ID., *Rational Choice and the Structure of the Environment*, in “Psychological Review” 63 (2/1956) 129-138: page 129: “Evidently, organisms adapt well enough to ‘satisfice’; they do not, in general, ‘optimize’”; : page 136: “A ‘satisficing’ path, a path that will permit satisfaction at some specified level of all its needs”, and ID., *Models of bounded rationality*, MIT Press., Cambridge (MA) 1982; ID., *Rationality as process and as product of thought*, in “American Economic Review” 68 (2/1978) 1-16.

of the causes of *bounded rationality*.⁵⁵ In this way, he paved the way for a different choice in economics: the quest is no longer for an optimal solution for a world that is theoretically simplified, but for a satisfactory solution for a more realistic world.⁵⁶ Standing on Simon's shoulders, Daniel Kahneman in particular refined the view of cognitive limitations by showing that intuitions and emotions or anticipated emotions (e.g., aversion to expected loss, disappointment, guilt or regret) play an important role in making choices.⁵⁷

My discussion of the view of the Word of God, and human words, developed systematically by the Church Fathers and thus in orthodoxy, the way in which the tension between language, thought and the reality of God – *dictio, cogitatio* and *esse* – is raised in orthodoxy, constitutes major proof that human cognition is inadequate. I think that if economists were to read negative theologians under the guidance of theologians, the questionnaires they use to devise the economic models for measuring economic realities would be more realistic.

Of course, negative theologians acquire their understanding of the inadequacy of the human mind through a very different method than economists and psychologists who are critiquing the model of the *homo oeconomicus*. But there are points of contact: both comment on an image, a model, a concept of the subject that they are researching. Economists do this on the basis of observation of the human phenomenon; theologians do it on the basis of the conclusion that God cannot be grasped in language. In any case, negative theology has enormous potential to evoke awareness of the inadequacy of the human mind and awareness of the *bounded rationality*, not so much in making decisions, but in expressing a Mystery in words. For those who wish to be confronted with the depth and scope of the implications of this awareness of inadequacy – the accompanying

⁵⁵ H.A. SIMON, *Motivational and Emotional Controls of Cognition*, in "Psychological Review" 74 (1/1967) 29-39.

⁵⁶ H.A. SIMON, *Rational Decision Making in Business Organizations*, in "The American Economic Review" 69 (4/1979) 493-513.

⁵⁷ For the role of emotions in economic actions and in rational decision making, see J. ELSTER, *Emotions and economic theory*, in "Journal of Economic Literature" 36 (1998) 47-74; S. RICK - G. LOEWENSTEIN, *The role of emotion in economic behavior*, in M. LEWIS - J.M. HAVILAND-JONES - L. FELDMAN BARRET (eds.), *Handbook of emotions*, Guilford Press, New York 2008, 138-156. Reliance on intuition proved to be not without danger. See D. KAHNEMAN, *A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality*, in "American Psychologist" 58 (9/2003) 697-720, esp. 698-699, which also outlines his view on systems.

feeling of powerlessness, desperation, but also of resignation and liberation – negative theological passages in the works of the Church Fathers can be a great help. This is just one example to show that theology is indispensable for the development of a more economic language that better reflects the complexity of the human being and refines the economic analytical framework, because theology helps to underpin a more realistic view of humankind. The discipline of economics includes reflection on notions such as “gratuity”, “trust”, or on motives. This is just one example. Knowledge of the treatises of moral theology and of church history allows theologians to recognise better than anyone else the immensity and intensity of the consequences of the limits or weakness of reason, morality, and willpower. Theologians are keen to discuss not only *bounded rationality* but also bounded morality and bounded willpower.

The interdisciplinary dialogue between economists and theologians will be all the more enriching as the time has come that economists will force theologians to think through theological notions more profoundly and formulate them more adequately in the light of changing times. But this is another story.

4. In conclusion

Reflection on the meaning of the noun “word” in early Christianity teaches us that the formulation of an apophatic proviso is essential to and inherent in orthodoxy; heterodoxy is characterised by the tendency to rely too much on natural conditions on earth in its discourse about God, to incorporate the human condition into its discourse about God and by a failure to do justice to the incomprehensibility and ineffability of God’s mystery by an excessively human conception. That is why orthodoxy is pre-eminently suited to ensure the credibility of God-talk in a secularised society, and thus to safeguard the continuity of theology as an academic discipline. Certainly, orthodoxy firmly asserts that the Word of God, the Son, is known because he lived among us. But orthodoxy also endeavours to ensure that every statement about God reflects the awareness that behind, below and above this statement is concealed something even more essential: God’s unknowability.

Augustine and Thomas Aquinas, in particular, developed a negative theology that very clearly highlights the limited nature of the human mind.

It is precisely their approach that can be helpful in thinking through and achieving a more profound understanding of one particular notion that has emerged in economics and that deserves further reflection: *bounded rationality*. For those who wish to fathom the depth and scope of the implications of this awareness of inadequacy – the accompanying feeling of powerlessness and desperation, but also of resignation and liberation – negative theological passages in the work of the Church Fathers can be of great help. Strange as it may sound, theology is indispensable for the development of a more economic language that better reflects the complexity of human beings. Theology and its orthodox sources help economists: not to find an optimal solution for a world that is theoretically simplified, but to find a satisfactory solution for a more realistic world.

TEOLOGIA NEGATIVA ED ESPERIENZA DI DIO

✠ IGNAZIO SANNA

Presidente della Pontificia Academia Theologica

PATH 20 (2021) 409-421

Ritengo necessario precisare, a scanso di equivoci, che, secondo l'ordine dei lavori, il mio intervento è rubricato come conclusivo, ma non nel senso che deve tirare le conclusioni dei diversi interventi. Le relazioni che abbiamo ascoltato sulla problematica attuale della teologia negativa hanno promosso itinerari di pensiero e di riflessione, che ognuno potrà percorrere secondo i propri interessi e i propri obiettivi. Il dialogo e il confronto su molti aspetti della teologia negativa rimangono ancora aperti. Io mi limito a presentare una breve riflessione sulla possibilità di risposta a una domanda che, secondo me, è rimasta sotto traccia lungo tutta la nostra conferenza. La domanda è la seguente: è possibile fare una reale esperienza di Dio nel rispetto dei principi e dei limiti della teologia negativa?

1. L'uomo in ricerca di Dio

1.1. Per tentare la risposta a questa domanda, parto dal titolo della nostra conferenza: *Si comprehendis non est Deus* («Se comprendi, non è Dio»)¹. Questa affermazione di sant'Agostino potrebbe apparire come la rinuncia a creare qualche contatto con Dio, o come l'invito a desistere da ogni tentativo di ricorrere alla ragione umana per interpretare il mistero divino. In verità, non è così. Sant'Agostino non rinuncia alla ricerca della

¹ SANT'AGOSTINO, *Sermo 117*, 3, 5: PL 38, 663.

verità e, in modo particolare, alla ricerca della somma verità che è Dio. Per il Vescovo d'Ipbona, infatti, vivere è cercare Dio; morire è trovare Dio.

Che altro desidera più ardentemente l'anima, scrive egli, se non la verità? Di che cosa dovrà essere avido l'uomo, a qual fine dovrà desiderare che il suo interno palato sia sano nel giudicare il vero, se non fosse per saziarsi della sapienza, della giustizia, della verità, della vita immortale?²

Perciò, finché l'uomo vive, cerca direttamente o indirettamente il regno di Dio, e in quanto cerca il regno di Dio, vive autenticamente e pienamente. È naturale, quindi, per l'uomo aspirare alla conoscenza della verità,³ e, in quanto *capax Verbi divini*, realizzare la sua potenzialità umana nella conoscenza di Dio.⁴ Per sant'Agostino, la ricerca, che è inizialmente esercizio della libertà, alla fine diventa un autentico esercizio della pietà.⁵

Al brillante intellettuale platonico Celso, che nel 180 aveva scelto il *Sermo verax*, per accusare i cristiani di essere ignoranti e di «non cercare», sant'Agostino risponde con la sentenza lapidaria: *Melior est enim fidelis ignorantia quam temeraria scientia* («È meglio un'ignoranza fedele che una conoscenza presuntuosa»)⁶. E come questa *fidelis ignorantia* non ha impedito ad Agostino di dedicare la sua vita alla ricerca di Dio, così essa non impedisce al cristiano di tutti i tempi di dedicare la sua intelligenza e la sua libertà alla ricerca della verità. La ricerca è la via dell'umanità, e il cristiano è il più sicuro e assiduo pellegrino di questa via.

D'altra parte, la Scrittura conferma la disposizione naturale dell'uomo alla ricerca della verità. San Paolo, nel suo discorso all'Areopago di Atene, ha descritto molto chiaramente questa dimensione umana, affermando:

Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché cerchino Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo (At 17,26-28).

² SANT'AGOSTINO, *In Evangelium Joannis Tractatus* 26, 5: PL 35, 1522.

³ SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, IX, 1: «È infatti naturale all'uomo aspirare alla conoscenza della verità».

⁴ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 113, a. 10; SANT'AGOSTINO, *De Trinitate* 14, 8: PL 42, 1044.

⁵ SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 1, 2, 4: PL 32, 1321.

⁶ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 27, 4: PL 38, 178-182.

Quello che descrive san Paolo è l'atteggiamento di ogni uomo, dell'uomo in quanto tale. Un frammento di Senofane, agli albori della stagione ellenica, dice: «Gli dèi non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali fin da principio, ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il meglio».⁷ Senofane, quindi, pone la ricerca come destinazione radicale dell'umanità. San Paolo, dal suo canto, offre un'ermeneutica cristiana della ricerca, che è voluta da Dio e da lui è accompagnata verso l'approdo finale, con reale successo nella storia, anche nell'ordine delle verità etico-religiose.⁸

1.2. L'uomo, dunque, è in ricerca. Ma in ricerca di che cosa? Una risposta immediata, basandoci sulle testimonianze di Senofane e di san Paolo, è che l'uomo cerca il suo meglio, un Dio ignoto, una qualcosa e un qualcuno che lo aiuti a vivere in pienezza, nella felicità, nella salute, dando il meglio di sé. Spesso l'oggetto della ricerca non è tematizzato espressamente, si confonde con un'aspirazione, con un desiderio, con un'inquietudine. Altre volte, si concretizza in forme inadeguate di vita, in scelte parziali, in orientamenti approssimativi, nella continua tensione verso qualcosa che appaghi la richiesta di benessere materiale e morale. L'immenso campo della cultura umana altro non è se non lo spazio in cui l'uomo pensa, ama, vive e dà altre forme concrete al suo pensiero, al suo amore, alla sua vita.

Se dal contesto filosofico si passa, ora, a quello teologico, si constata, anzitutto, che questa ricerca a tentoni, questo continuo rincorrere Dio, anche se non lo si conosce, non è una gnosi, non è neppure uno sforzo ascetico. È un dono, che rientra nella sfera della gratuità. L'apostolo Paolo, infatti, così come negli Atti aveva offerto agli Ateniesi un paradigma della ricerca umana in quanto tale, nella lettera ai Romani, offre un paradigma

⁷ Vedi il testo di questo importante frammento in H. DIELS - W. FRANZ, *Die Fragmenta der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Weidmann, Berlin 1951-1952, 21 B 18. Cf. M. UNTERTEINER, *Senofane, testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1956; G. REALE, *Esegesi del frammento 18*, in E. ZELLER - R. MANDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1967, 146-149.

⁸ Su questo argomento mi permetto di rimandare al mio contributo *Possibili cammini di verità in una società pluralista*, in G. TEJERINA ARIAS - J. YUSTA (edd.), *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2021, 109-122; si tratta della miscellanea in onore del nostro accademico prof. Santiago del Cura Elena, coordinata dall'Università di Salamanca. Nell'articolo analizzo i cammini di verità proposti da sant'Agostino: «Ricerca la verità nell'interiorità», dal card. Joseph Ratzinger: «La verità come criterio di verità e azione», da papa Francesco: «Vivere la verità in dialogo e carità».

della ricerca del cristiano, e difende la gratuità della salvezza, ricordando che «gente che non era del popolo d'Israele e che non aveva fatto nulla per mettersi a posto con Dio, è stata messa da Dio stesso in quella giusta relazione con lui che viene dalla fede» (Rm 9,30). A difesa della sua affermazione, san Paolo cita Isaia che dice: «Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano, mi sono manifestato a quelli che non chiedevano di me» (Rm 10,20; cf. Is 65,1).

2. L'uomo aperto all'Assoluto

2.1. Ora, se è vero che l'uomo è per natura in ricerca della verità che è Dio, questa ricerca può approdare a qualche risultato e giungere a creare un qualche contatto con lui, nel rispetto dell'«incomprensibilità» del mistero divino, dell'inconoscibilità del totalmente Altro? La risposta, secondo il teologo Karl Rahner, è affermativa, per la ragione che l'uomo è aperto all'Assoluto e che questa apertura, per il cristiano, è la via di accesso per arrivare a Dio. Il teologo della svolta antropologica in teologia ha dedicato tutta la sua opera ad aprire strade umane a un'autentica esperienza di Dio.⁹ L'obbiettivo principale della sua teologia è stato quello di permettere a quante più persone è possibile una genuina e profonda esperienza di Dio. Questa esperienza di Dio, che, di fatto, è accessibile a tutti gli uomini, nella tradizione dei gesuiti, è promossa dalla pratica degli esercizi spirituali, la quale porta di fatto Dio e l'uomo a incontrarsi direttamente. A sant'Ignazio Rahner fa dire:

Ho sperimentato Dio, il Dio che non ha nome, insondabile, silente eppur vicino nel suo amore trinitario per me. Ho sperimentato Dio anche e soprattutto al di là di ogni immaginazione e di ogni figura, quel Dio che,

⁹ «Ritengo che la mia attività teologica abbia avuto la sua ultima motivazione non già in un puro interesse scientifico specialistico bensì in una preoccupazione pastorale. Ecco perché gran parte dei miei lavori dati alle stampe è di contenuto immediatamente religioso, spirituale, pastorale; ecco perché nella mia teologia e nei miei lavori monografici ho sempre preferito anzi voluto affrontare, accanto alle ricerche di carattere storico-dogmatico che sono specialistiche, anche problemi e argomenti in qualche modo attinenti al nostro tempo e agli interrogativi del nostro tempo». Egli non si sentiva e non voleva diventare uno «scienziato», bensì voleva essere un cristiano che prende sul serio il cristianesimo, che vive serenamente nella situazione contemporanea e che riflette da teologo sui differenti problemi che sorgono in questa situazione. (M. KRAUSS, *La fatica di credere. A colloquio con Karl Rahner*, Paoline, Cinisello B. [MI] 1986, 17).

quando si avvicina personalmente nella grazia, non può affatto esser scambiato per qualcos'altro. [...] Ho incontrato realmente Dio, il Dio vivo e vero, colui che merita questo nome che cancella tutti i nomi. Qui non ha importanza se tale esperienza debba essere definita mistica o con altri termini; è compito dei vostri teologi riflettere e cercare di chiarire in concetti umani e nella misura del possibile un fenomeno del genere.¹⁰

Rimane vero, infatti, che

Dio può e vuole agire direttamente con la sua creatura; che l'uomo può sperimentare direttamente come ciò avvenga; che egli può accettare il dominio sovrano esercitato dalla libertà divina sulla propria vita, dominio che non può essere circoscritto e calcolato con ragionamenti oggettivi dal basso come comandamento della ragione umana (né filosoficamente, né teologicamente, né «esistentivamente».¹¹

2.2. Per dimostrare la sua tesi, Rahner distingue anzitutto opportunamente tra scienza e sapere, e precisa che la scienza e il sapere non sempre coincidono e non sempre sono la stessa cosa. La differenza tra le due facoltà è fondata sulla fede stessa, che è libera e deve rimanere libera. Non ogni oggetto di scienza è anche oggetto di fede, e non ogni oggetto di fede è anche un oggetto di scienza. Ci sono delle realtà che si vivono, si percepiscono, si sperimentano e non sono sempre oggettivabili, concettualizzabili, e non per questo non sono delle realtà autentiche. Per cui, compito della teologia, anche di quella scientifica, non è solo la comunicazione del sapere, ma anche l'illuminazione e il disvelamento del significato di esperienze che l'uomo sempre e inevitabilmente fa. Queste esperienze, in effetti, non possono essere presentate come nuove all'uomo, e quindi comunicate come qualcosa di nuovo che viene dall'esterno, ma devono essere presentate come qualcosa che corrisponde a ciò che l'uomo già vive, già ha, già percepisce.¹²

Poi, fa vedere come l'uomo, nella sua apertura verso l'Assoluto, in pratica, si rapporti al mistero vero e proprio che è Dio, «poiché la sua essenza vera e propria in quanto spirito è la sua trascendenza. L'uomo è colui che ha sempre a che fare con il mistero santo perfino quando si occupa della realtà

¹⁰ K. RAHNER, *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, 524-525.

¹¹ *Ibid.*, 527.

¹² Cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, 248.

vicina non misteriosa, della realtà comprensibile e coordinabile in concetti. Il mistero, pertanto, non è qualcosa con la quale l'uomo una volta può anche imbattersi se ne ha la fortuna e se, oltre che degli oggetti definibili nell'ambito del suo orizzonte di coscienza, si interessa pure di qualcos'altro. L'uomo vive sempre e ovunque del mistero santo anche quando non ne è cosciente; la luce della sua coscienza si fonda nell'incomprensibilità di questo mistero; la libertà della sua disposizione si fonda nel suo venire-disposto dalla realtà santa non-disponibile».¹³

2.3. Ma se «l'uomo è essenzialmente volto al mistero, secondo Rahner, ne consegue che sia in rapporto allo stesso Dio, concepito essenzialmente come mistero santo. Questa determinazione "mistero santo" non conviene a Dio per caso, come una determinazione che potrebbe convenire altrettanto a un'altra realtà. Ciò che si intende per Dio è capito soltanto se ciò che si intende per mistero santo è compreso come la definizione conveniente in primo luogo e soltanto a Dio, come obbiettivo della trascendenza. Dio non sarebbe *lui*, se cessasse di essere questo mistero».¹⁴ In conclusione, il mistero che è Dio e che, in Dio, siamo anche noi, non è un qualcosa di non ancora svelato, di nascosto, di provvisoriamente non ancora raggiungibile, bensì un qualcosa di permanente, è l'essenza stessa del Dio infinito e senza nome. L'uomo, nella sua natura di essere spirituale, è aperto al Dio assoluto e con ciò stesso partecipa in qualche modo della indefinibilità e misteriosità del Dio assoluto.¹⁵

3. L'uomo fa esperienza di Dio

3.1. Una volta chiarita la possibilità di un'esperienza di Dio accessibile a ogni uomo, Rahner, per descriverla, parte dal carisma dei gesuiti: la pratica degli esercizi spirituali.¹⁶ Secondo sant'Ignazio, infatti, il compito principale dei gesuiti è quello di predicare gli esercizi, e, cioè, quello di offrire agli uomini un aiuto mistagogico, perché possano giungere a un'esperienza immediata di Dio, all'interno della quale essi siano in grado di chiamare

¹³ K. RAHNER, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 450.

¹⁴ *Ibid.*, 429.

¹⁵ SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*, 246-247.

¹⁶ Cf. D. FARES S.I., *La preghiera di Ignazio. Discepolo di Dio e maestro degli uomini*, in «La Civiltà Cattolica» 4102 (2021) II, 347-356.

per nome il mistero ineffabile di Dio. Gli esercizi sono una sorta di mistagogia, un'iniziazione e una guida a un'esperienza più chiara di Dio e della sua grazia. Scrive Rahner:

Oggigiorno si dovrebbe attrarre le coscienze a questo mistero fondamentale della nostra esistenza. Abbiamo bisogno, dunque, di una mistagogia più sapienziale [...]. A mio giudizio, la Chiesa, prima di inculcare molti orientamenti morali, senz'altro giusti e utili, dovrebbe sforzarsi molto di più per avvicinare gli uomini all'esperienza fondamentale di Dio. L'uomo dovrebbe comprendere che, alla fine, vive ed è immerso in questo immane mistero nella vicinanza più prossima, un mistero del tutto incomprensibile. Occorre rendersi conto che si ha a che fare con questo Dio assoluto, che vuole comunicare se stesso agli uomini in un'immediatezza assoluta, ovviamente tramite la grazia e la morte [...]. L'essere chiamati ad accogliere mediante Gesù Cristo, la comunicazione assoluta che il Dio assoluto fa di sé è la realtà vera del cristianesimo.¹⁷

«Esperienza di Dio», significa – scrive ancora Rahner – da un lato che ciò che noi indichiamo col nome “Dio” è una realtà con cui siamo confrontati; cioè che l'ateismo, il positivismo scettico (riducendo l'uomo ai meri dati scientificamente accessibili), la teologia della lontananza assoluta di Dio, la teologia della “morte di Dio”, nella comprensione comune, sono sbagliati, non dicono il vero sull'uomo e sulla realtà dell'uomo. Dall'altro lato, “esperienza di Dio” sta a dire che, oltre alla conoscenza di Dio tramite le cosiddette “prove”, di cui peraltro non si deve negare l'importanza e la possibilità, esiste un di più, diverso e più fondamentale, rispetto al quale le prove sono possibili e hanno senso solo come l'oggettivazione successiva per concetti di quella che definiamo l'esperienza di Dio, loro fondamento portante e iniziante. Essa non va intesa come *una* esperienza particolare accanto ad altre, come la sensazione di dolore fisiologico potrebbe andare di pari passo con l'esperienza di un procedimento visivo in atto. L'esperienza di Dio [...] costituisce la profondità ultima e la dimensione radicale di *ogni* esperienza personale-spirituale (dell'amore, della fedeltà, della speranza, ecc.) e con ciò costituisce la totalità originariamente indivisa dell'esperien-

¹⁷ K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, Città Nuova, Roma 1994, 97.

za, nella quale la persona spirituale è padrona totalmente di sé e a se stessa si sente affidata».¹⁸

3.2. Questa esperienza trascendentale di Dio, com'è stato rilevato, non è qualcosa di eccezionale, di elitario, riservato a pochi fortunati, che si percepisce e si manifesta nella straordinarietà dei fenomeni e nell'eccezionalità delle situazioni, ma è ciò che di più comune, normale, personale ci sia nella vita di ogni uomo. Essa è accessibile, fondamentale, a ogni uomo che usa onestamente le sue facoltà di intelligenza e di libertà, «e non è forse sbagliato, facendo un'anticipazione profetica, dire che l'esistenza *oggi* tipica, che progressivamente realizzerà la mediazione (dell'esperienza di Dio), non è tanto quella del santo e del sapiente dedito alla contemplazione, bensì l'esistenza del singolo che senza slanci patetici, senza parole grandi, sopporta il peso solitario della sua responsabilità e vive altruisticamente per il prossimo».¹⁹ Per cui, osserva Herbert Vorgrimler, se un uomo è privato della sua libertà, anche se questa privazione di libertà si chiama schiavitù della fame, che ovviamente blocca ogni altra attività, o se è privato della sua conoscenza, perché lo si mantiene nell'ignoranza e nell'immatùrità, di fatto, questo uomo è privato di Dio stesso. La promozione dell'esperienza di Dio e la liberazione e la promozione di ogni forma di umanità non vanno mai disgiunte, ma camminano di pari passo.²⁰

4. Gli accessi all'esperienza di Dio

4.1. Vista, ora, la possibilità dell'accesso all'esperienza di Dio, e visto anche in che cosa propriamente consista questa esperienza, è necessario indicare quali possano essere le vie di accesso a questa stessa esperienza.

Per Rahner, la via di accesso fondamentale è l'esperienza del mistero senza volto e senza nome, ossia l'esperienza dell'infinito, che allarga il suo orizzonte davanti agli oggetti dei nostri desideri e della nostra conoscenza. Questa esperienza del mistero e dell'infinito corrisponde all'esperienza dell'Assoluto, che costituisce in una specie d'unità originaria la base di

¹⁸ K. RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1972, 211-212.

¹⁹ *Ibid.*, 222.

²⁰ H. VORGRIMLER, *Gotteserfabrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zur Spiritualität und Mystik*, in K. LEHMANN (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell & Steiner, München - Zürich 1985, 63.

tutte le diverse esperienze, anche se essa non presuppone un chiaro concetto di Dio, ma lo formula e lo esprime proprio a partire da se stessa. E precisa Rahner:

Addirittura, se la parola Dio cadesse nella dimenticanza, nei momenti decisivi della nostra esistenza il mistero senza nome della nostra esistenza continuerebbe ad avvolgerci silenzioso, come istanza di giudizio e libertà ultima e noi reinventeremmo nuovamente il vecchio nome per pronunciarlo.²¹

La verifica dell'apertura al mistero e all'infinito consiste nel fatto che l'uomo nella sua conoscenza e nella sua libertà possiede le cose che conosce e incontra le persone che vuole, ma allo stesso tempo, in ogni suo atto di conoscenza e in ogni suo atto di libertà e di volontà va oltre le cose e le persone che conosce e che incontra, che trova e che ama. Il movimento interiore del nostro spirito e della nostra libertà, il dinamismo profondo della conoscenza e dell'amore è illimitato, e l'orizzonte di questo dinamismo è senza confini. Rahner chiama l'infinito che si spalanca davanti alla nostra conoscenza e alla nostra libertà con nomi che sono familiari alla mistica: la notte, il deserto, «il mare infinito del mistero senza nome».²² In questo «mare infinito del mistero senza nome» si incontra colui che chiamiamo Dio. Egli è «il fondamento non abbracciato, che tutto abbraccia, e il presupposto della nostra esperienza e dei suoi egli viene sperimentato nell'inquietante esperienza della trascendenza».²³

²¹ RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, 219. Sulla problematica del nome di «Dio» e della sua conoscenza, cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1977, 72-73: «In ogni caso tra di noi la parola Dio esiste e viene continuamente posta anche dall'ateo quando dice che non esiste alcun Dio e che una realtà come quella di Dio non ha alcun senso dichiarabile, quando fonda un museo dell'ateismo, eleva l'ateismo a dogma del partito ed escogita altre cose di questo genere. Anche l'ateo contribuisce in questo modo a far sì che la parola "Dio" continui a esistere. S'egli volesse evitare ciò, non dovrebbe soltanto *sperare* che tale parola scompaia semplicemente dall'esistenza dell'uomo e dal linguaggio della società, ma dovrebbe contribuire a tale scomparsa tacendo in maniera radicale da parte sua, non dichiarandosi neppure *ateo*. Ma come potrà fare una cosa del genere, se gli altri, con cui è costretto a dialogare e dal cui campo semantico non può affatto allontanarsi definitivamente, parlano di Dio e si occupano di questa parola?».

²² K. RAHNER, *Esperienza dello Spirito Santo*, in ID., *Dio e rivelazione*, Paoline, Roma 1980, 288.

²³ K. RAHNER, *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2016, 41-42. In questo volumetto viene riportata la meditazione dell'Accademia di Baviera con una breve aggiunta, pubblicato da Rahner nel marzo 1977, ed edito dalla San Paolo nel 2016.

Non sempre è possibile concettualizzare o tematizzare questa esperienza del mistero e dell'infinito, come, del resto non sempre è possibile trovare parole adeguate a sentimenti profondi e delicati che ogni cuore nutre e coltiva.

Spesso essa rimane allo stato di luce diffusa che illumina gli oggetti particolari della nostra esperienza sensibile, ma che non viene considerata in se stessa. Però, nella vita umana ci sono delle esperienze concrete nelle quali l'esperienza trascendentale di Dio penetra in maniera più evidente nella nostra conoscenza: esperienze in cui oggetti, avvenimenti, persone, situazioni ci orientano silenziosamente verso il mistero incomprensibile della nostra esistenza, che avvolge, circonda e sorregge ogni momento della vita. Esperienze positive in cui la dolcezza, la bontà, la bellezza e la trasparenza orientano in modo chiaro alla luce della vita eterna. Ed esperienze negative in cui le luci che illuminano la piccola isola della nostra vita quotidiana si spengono e siamo perciò inevitabilmente costretti a chiederci se la notte che ci avvolge è il vuoto divoratore dell'assurdità e della morte, oppure la notte santa e beata che, già interiormente illuminata, ci promette il giorno eterno.²⁴

4.2. Va precisato che l'esperienza di Dio non va intesa come una semplice atmosfera interiore, né come un sentimento incontrollabile, perché non si esaurisce nell'interiorità personale, ma possiede una precisa rilevanza pubblica e sociale.

La religione, che pur sempre da tale esperienza trae la sua giustificazione, è una realtà sociale anche quando l'ateo pensa che sarebbe meglio non esistesse. L'esperienza di Dio conserverebbe la sua importanza sociale anche quando fossero completamente scomparse la riflessione concettuale e l'istituzionalizzazione sociale di essa, appunto le religioni. Anche in tale situazione infatti l'uomo vivrebbe in un continuo movimento della propria trascendentalità verso il mistero assolutamente libero, l'esperienza di Dio cioè conserverebbe la sua efficacia, sia pure in maniera non riflessa, nella fedeltà, nella responsabilità, nell'amore, nella speranza, ponendosi al di sopra di tutte le particolari giustificazioni di tali comportamenti i quali, all'apparenza totalmente apolitici, privati e non manipolabili, costituiscono anche il fondamento della realtà sociale.²⁵

²⁴ *Ibid.*, 293.

²⁵ RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, 219-220.

4.3. Infine, contro l'obiezione che l'esperienza dell'Assoluto non sia in rapporto a Gesù Cristo crocifisso e risorto, che possa essere presente in tutte le religioni ed esistere addirittura al di fuori di qualsiasi interpretazione esplicitamente religiosa e teologica dell'esistenza, va sottolineato il carattere specificamente cristiano di questa esperienza di Dio. A prima vista, infatti, sembra che tale esperienza non presenti alcun elemento esclusivamente cristiano, perché essa non fa mai riferimento al cristianesimo e alla storicità del suo messaggio. Ma a ben guardare,

la profondità ultima di quell'esperienza di Dio che noi abbiamo cercato di chiamare per nome, è appunto esperienza dell'ineffabile vicinanza di un Dio che rimane bensì avvolto nell'incomprensibilità dell'adorazione, ma rimane sempre anche colui che, concedendosi all'uomo nella sua divinità, a lui si comunica in immediatezza e non rimane solo il fine eternamente irraggiunto del movimento umano. Questa radicale profondità dell'esperienza di Dio viene compresa con chiarezza soprattutto nel cristianesimo che la definisce grazia e afferma che essa vittoriosamente si impone e storicamente si autoproclama in Gesù Cristo. L'esperienza di Dio, anche nella sua specifica conformazione odierna perciò non è, di necessità, neutra di fronte al cristianesimo come potrebbe a prima vista sembrare. Al contrario, tra le religioni positive (cioè a strutturazione storica e sociale) il cristianesimo realizza tale esperienza nella forma più radicale e più pura avendo di essa, in Cristo, la manifestazione storicamente convincente.²⁶

Il cristianesimo, nella sua essenza autentica, non è una religione accanto ad altre religioni, ma «l'oggettivazione storicamente autentica dell'esperienza di Dio, che in forza dell'universale volontà salvifica esiste dappertutto come grazia, in quanto Dio si è partecipato a tutti gli uomini».²⁷ Il compito del cristianesimo, perciò, consiste soprattutto nel richiamare sempre l'attenzione su tale esperienza di Dio, sollecitare l'uomo a scoprirla in se stesso, ad accoglierla, a professarla nella sua oggettivazione verbale e sociale che, ove sia pura e riferita al Cristo come suo suggello, definisce appunto il cristianesimo.²⁸

²⁶ *Ibid.*, 224-225.

²⁷ *Ibid.*, 225.

²⁸ RAHNER, *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni*. 70-71: «Il cristiano non ha motivo di spaventarsi, qualora nei suoi rapporti con i fratelli non cristiani o nello studio della storia delle religioni scopra che l'esperienza dello Spirito qui descritta esiste anche al di fuori di un cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato. Tale scoperta gli illustra semplicemente come

4.4. Accanto a questa via di accesso fondamentale al mistero assoluto ci sono le classiche vie di accesso al mistero di Dio: la *via eminentiae* e la *via negationis*, che non è possibile prendere in considerazione nell'ambito del presente intervento. Anche se le due vie dell'eminenza e della negazione non sono due tappe successive di un unico itinerario, ma due aspetti di un'unica esperienza, Rahner propende particolarmente a mettere in rilievo la *via negationis*, poiché la ritiene più chiara e più immediata. In alcune pagine stupende che, sotto il titolo del saggio: *Esperienza dello Spirito Santo*, riporta la meditazione sulla Pentecoste tenuta il 26 maggio 1976 all'Accademia cattolica di Baviera, Rahner elenca in modo molto suggestivo diverse vie attraverso le quali è possibile arrivare a Dio. Le riporto per esteso, perché sono un chiaro esempio della spiritualità ignaziana di cercare Dio in tutte le cose.

Dove, al di là di tutte le speranze particolari, esiste la speranza unica e totale, che abbraccia delicatamente tutti gli slanci, ma anche tutte le cadute, accompagnandole con una promessa silente; dove si accetta e si tiene fede liberamente a una responsabilità, pur sapendo che non propizierà utilità alcuna né sarà occasione di successo; dove un uomo sperimenta e accetta la sua libertà umana, che nessuna costrizione terrena può strappargli; dove ancora una volta accogliamo tranquillamente la caduta nell'oscurità della morte come l'avvento di una promessa incomprensibile; dove riteniamo come buona la somma di tutti i conti della vita, perché ci fidiamo di un «Altro» incomprensibile; dove viviamo e accettiamo l'esperienza frammentaria dell'amore, della bellezza e della gioia semplicemente come promessa dell'amore, della bellezza e della gioia pura e semplice, senza intenderla, in un supremo scetticismo cinico, come la consolazione a buon mercato che precede la disperazione finale; dove sopportiamo serenamente l'amara, deludente ed effimera realtà quotidiana sino alla fine, sorretti da una forza, la cui ultima sorgente non riusciamo a scoprire e quindi a sottometerci; dove osiamo pregare, rivolti ad un'oscurità silente, e ci sappiamo in ogni caso esauditi, anche se dall'al di là non sembra pervenirci alcuna risposta, su cui poter ragionare e discutere; dove deponiamo le armi senza condizioni e sentiamo questa capitolazione come la vera vittoria; dove la caduta diventa

il suo Dio, il Dio di Gesù Cristo, vuole la salvezza di *tutti* gli uomini, offre la sua grazia a *tutti* che libera immettendoli nel mistero incomprensibile, come la grazia di Cristo operi in maniera misteriosa al di là dei confini del cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato e faccia partecipare al mistero pasquale di Gesù anche l'uomo, che, fedele alla propria coscienza, non è ancora stato raggiunto in modo convincente dal messaggio esplicito del cristianesimo e non è ancora stato segnato dai sacramenti cristiani».

l'autentico stare in piedi; dove accettiamo la disperazione e misteriosamente la sperimentiamo piena di consolazione e di una consolazione non a buon mercato; dove l'uomo affida tutte le sue conoscenze e tutti i suoi problemi al mistero silente che tutto avvolge, al mistero che egli ama più di tutte le sue singole conoscenze, le quali fanno di lui un piccolo signore; dove nella vita quotidiana ci esercitiamo a morire impegnandoci così a vivere come vorremmo morire, cioè con calma e con tranquillità; là ci sono Dio e la sua grazia liberatrice; là sperimentiamo quel che noi cristiani chiamiamo Spirito Santo; là facciamo un'esperienza, che è inevitabile nella vita anche se possiamo rimuoverla e che viene offerta alla nostra libertà, perché l'accogliamo o ci barrichiamo contro di essa, condannandoci da soli a una libertà infernale; là è nascosta la mistica della vita quotidiana, il ritrovamento di Dio in tutte le cose; là c'è la sobria ebbrezza dello Spirito, di cui parlano i Padri della Chiesa e l'antica liturgia; quell'ebbrezza che non è lecito respingere o disprezzare, perché è sobria.²⁹

²⁹ *Ibid.*, 60-64.

IL TEMPO DI UNA SOTERIOLOGIA TRINITARIA CRISTOCENTRICA

RICCARDO PALTRINIERI

PATH 20 (2021) 423-440

1. Salvezza e Trinità

«La Trinità è un mistero di salvezza»:¹ un'affermazione così evidente che potrebbe sembrare scontata. In realtà, grazie anche al teologo Karl Rahner, va ridetta e ricordata, poiché è un elemento determinante, imprescindibile della nostra fede: noi professiamo Dio Trinità perché così si è rivelato e tale rivelazione è per noi esperienza di salvezza.²

La Trinità è per sua natura l'origine, lo sviluppo e la meta di ogni discorso teologico e umano. Per cui è nell'orizzonte trinitario che ciascuna realtà trova il suo più autentico valore e significato, in quanto è nella Trinità che viene trasfigurata a luogo di salvezza. Ciò significa che la storia umana, in virtù della rivelazione, è costituita da due assi portanti, inscindibili tra loro: la salvezza e la Trinità; o in termini più tecnici: la soteriologia e la teologia trinitaria. È un rapporto che si può descrivere in questi termini: dalla soteriologia conosciamo la Trinità, perché è grazie alla rivelazione trinitaria che possiamo parlare di soteriologia.

È da questa consapevolezza che prende corpo il presente articolo, il quale mantiene un interesse trinitario, muovendosi però sul piano soteriologico. Detto più concretamente, l'intenzione è quella di fare una sorta di

¹ K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998, 30.

² Cf. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 10-11; C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 9.

bilancio: vedere se gli studi soteriologici attuali sono costruiti su base trinitaria oppure no, e capire perché. A tale scopo, l'articolo sarà suddiviso in tre parti: all'inizio verranno delineati i tratti caratteristici della soteriologia del manuale della prima metà del Novecento al fine di individuarne i limiti e i punti di rinnovamento; quindi verranno identificati gli apporti principali che hanno permesso lo sviluppo della soteriologia in quest'ultimo secolo e, infine, si vedrà come i manuali recenti hanno recepito tale rinnovamento, così da poter notare somiglianze e differenze rispetto al punto di partenza, e provare a rispondere all'obiettivo preposto.

2. La soteriologia del manuale: alcuni limiti e indicatori di rinnovamento

Per comprendere la riflessione soteriologica nella prima metà del Novecento prendiamo come manuale di riferimento il *Compendio di teologia dogmatica* di Ludwig Ott. Un testo autorevole, poiché l'autore all'inizio spiega che vuole

presentare in forma breve e chiara gli elementi essenziali della dottrina dogmatica cattolica con i rispettivi fondamenti delle fonti della fede [...] utilizzando i noti manuali di teologia dogmatica di B. Bartmann, di F. Diekamp, di G. Phole e di G. Van Noort.³

Il trattato di soteriologia è il terzo: «Dio redentore»,⁴ ed è diviso in tre parti: «La persona del redentore» (cristologia);⁵ «L'opera del redentore» (soteriologia);⁶ «La madre del redentore» (mariologia).⁷ Quindi comincia dalla cristologia, che è la parte più consistente, per porre le basi della soteriologia.

La prima parte è divisa in due sezioni: 1) «Le due nature in Cristo e il modo della loro natura»;⁸ 2) «Gli attributi della natura umana di Cristo».⁹ Già da questa macrostruttura si vede come la riflessione soteriologica dipenda, quasi esclusivamente, da quella cristologica, la quale viene compre-

³ L. OTT, *Compendio di teologia dogmatica*, Marietti-Herder, Torino-Roma 1955², 5.

⁴ *Ibid.*, 209-358.

⁵ *Ibid.*, 211-291.

⁶ *Ibid.*, 292-325.

⁷ *Ibid.*, 325-358.

⁸ *Ibid.*, 214-270.

⁹ *Ibid.*, 271-291.

sa da un punto di vista ontologico. Poi, siccome l'attenzione è rivolta alle due nature e alla loro unione ipostatica,¹⁰ c'è un netto sbilanciamento sul mistero dell'incarnazione, evento cardine della «redenzione in generale».¹¹ È l'incarnazione, infatti, l'azione salvifica più adatta per risollevare la condizione umana:

L'offesa infinta di Dio che è insita nel peccato grave non può essere completamente compensata se non mediante un atto infinito di riparazione; ora tale atto non può essere compiuto se non da una persona divina. Per questo si può parlare di una necessità (condizionata) dell'incarnazione [...] in quanto l'incarnazione di una persona divina costituisce il mezzo più adatto per la redenzione.¹²

L'incarnazione, quindi, è il presupposto adeguato alla realizzazione del progetto redentivo; e la sua attualizzazione avviene con l'esercizio della triplice funzione di profeta, re e sacerdote.¹³

L'evento pasquale viene preso in causa all'interno della parte dedicata all'«ufficio di Cristo sacerdote».¹⁴ Una scelta che dà un taglio caratteristico all'argomento. Infatti, poiché Cristo è sommo sacerdote, viene enfatizzato l'aspetto sacrificale della sua opera redentrice e l'evento della croce viene compreso secondo la logica della soddisfazione vicaria.¹⁵

La morte in croce, però, è anche meritoria, «in quanto da un lato, distrusse il rapporto di divieto degli uomini verso Dio e, da un altro lato, fondò un diritto alla ricompensa da parte di Dio».¹⁶ E il merito di tale obbedienza, che ha soddisfatto le esigenze di giustizia divina, è: per Cristo stesso «lo stato di glorificazione (risurrezione, trasfigurazione del corpo,

¹⁰ Il primo capitolo verte sulla dimostrazione biblica e patristica della «vera divinità di Gesù Cristo» (cf. *ibid.*, 214-235); il secondo sulla «vera umanità di Cristo», contro le possibili eresie (cf. *ibid.*, 235-240); il terzo su «l'unione delle due nature in Cristo in una sola persona», al fine di dare la spiegazione teologica dell'unione ipostatica e chiarire le sue dirette conseguenze (cf. *ibid.*, 255-270).

¹¹ Cf. ОГГ, *Compendio*, 292-299 dove si dice: «La possibilità della redenzione per via della soddisfazione e del merito di Cristo è fondata nella costituzione divino-umana di Cristo stesso, che lo ha reso capace di mediazione tra Dio e gli uomini» (*ibid.*, 296).

¹² *Ibid.*, 299.

¹³ Cf. *ibid.*, 300-318.

¹⁴ *Ibid.*, 304-318.

¹⁵ «Mediante la sua passione e morte Cristo rese a Dio soddisfazione vicaria dei peccati degli uomini» (*ibid.*, 312).

¹⁶ *Ibid.*, 317.

assunzione al cielo),¹⁷ mentre «per gli uomini decaduti tutte le grazie soprannaturali».¹⁸ Quindi, in sintesi: Gesù ha salvato gli uomini per soddisfazione vicaria con la sua morte in croce e la risurrezione è il merito della sua obbedienza. Infatti, dal lato soteriologico la risurrezione «non è certo, come la morte sulla croce, causa meritoria della nostra redenzione, ma il vittorioso compimento dell'opera redentrice».¹⁹ Da questa breve analisi si possono trarre alcune puntuali considerazioni:

– Secondo questo approccio ontologico, non è la luce della Pasqua che illumina la soteriologia dell'incarnazione, ma piuttosto è la venuta del Dio-uomo la chiave interpretativa della salvezza. È un ribaltamento di visuale che porta a una comprensione riduttiva della cristologia e, quindi, della soteriologia. Perciò *andrebbe ristabilito il giusto ordine teologico: al centro la Pasqua di Cristo, compimento del progetto salvifico.*

– Una soteriologia che ha un forte accento sulla dimensione sacrificale mette in rilievo la croce a discapito della risurrezione.²⁰ Tuttavia, non si può non essere concordi nel sostenere che è solo la luce del Risorto, la sua vittoria sulla morte, il giusto punto di osservazione da cui poter cogliere il significato salvifico della croce. Occorre, pertanto, *fare emergere il ruolo salvifico della risurrezione.*

– Poi un approccio ontologico e apologetico veicola un linguaggio giuridico e amartiocentrico: è il peccato dell'uomo che spiega l'incarnazione e la redenzione avviene per soddisfazione vicaria. Da questo punto di vista, risulta necessario recuperare la dimensione storica, al fine di *rinnovare il modo di narrare la salvezza.*

– Infine, la soteriologia è circoscritta dalla visione cristologica. Manca un orizzonte trinitario, una riflessione sul ruolo redentivo delle tre persone

¹⁷ *Ibid.*, 318.

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ *Ibid.*, 323.

²⁰ Come chiosa Pierluigi Sguazzardo: «L'unica dimensione del mistero pasquale che qui viene sviluppata è quella della morte in croce di Cristo, come momento nel quale si attua la redenzione dell'umanità peccatrice» (P. SGUAZZARDO, *L'unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale*, in «Lateranum» 78 [2012] 637).

divine. Non va, infatti, dimenticato che *la salvezza è opera del Padre, realizzata per mezzo del Figlio, in virtù dell'effusione dello Spirito*.

I limiti presenti nel manuale sono allo stesso tempo gli indicatori del rinnovamento. A questo punto proviamo a vedere quali sviluppi ha maturato la soteriologia nel corso degli anni: se e in che modo questi elementi sono stati migliorati e integrati nella proposta attuale.

3. Lo sviluppo della soteriologia

3.1. La centralità della Pasqua e la salvezza della risurrezione

Da uno sguardo rapido alla teologia cattolica del Novecento possiamo dire che gli studi dedicati al mistero pasquale sono davvero tanti e aumentati col tempo. Ciò attesta un rinnovato interesse per l'argomento, il riconoscimento del suo indiscusso valore e l'evidente bisogno di ricomprenderlo e ricollocarlo al centro della riflessione teologica.

Innanzitutto si riscontra un'importante ripresa della risurrezione come evento di salvezza e una visione più unitaria del mistero pasquale, soprattutto grazie al celebre testo di François-Xavier Durrwell: *La résurrection de Jésus mystère de salut*, pubblicato la prima volta nel 1950, riconosciuto da vari autori come una vera e propria rivoluzione in campo teologico.²¹

Il rinnovato interesse per il mistero pasquale è dimostrato anche dai diversi congressi nazionali e internazionali avvenuti dalla seconda metà del

²¹ Cf. F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Xavier Mappus, Paris 1950 (ed. it. *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993). La pubblicazione de *La résurrection* costituisce una data importante nella storia della teologia biblica e della vita della Chiesa. Nella prefazione della traduzione tedesca, Emile Kretz ha scritto: «Nel momento della pubblicazione di questo libro è avvenuto in più di uno di noi qualche cosa di analogo alla rivoluzione di Galileo» (M. BENZERATH, *L'œuvre du Père Durrwell*, in M. BENZERATH - A. SCHMID - J. GUILLET [edd.], *La Paque du Christ, mystère de salut. Mélanges offerts au F.-X. Durrwell pour son 70 anniversaire avec un témoignage du jubilaire*, Cerf, Paris 1982, 283). Il teologo Franco Giulio Brambilla afferma: «La ripresa del valore salvifico della risurrezione di Gesù nella teologia recente è avvenuta all'interno del recupero dell'unità salvifica della Pasqua e, quindi, del valore soteriologico di tutti i suoi momenti. [...] Si può persino indicare una data simbolica con la pubblicazione nel 1950 del volume di F.-X. Durrwell – *La résurrection de Jésus mystère de salut* – che ha conosciuto una fortuna immensa per le numerose edizioni e traduzioni. Esso costituisce uno spartiacque importante e un punto di non ritorno» (F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998, 163).

Novecento. Nel 1970 a Roma viene indetto un simposio internazionale sulla risurrezione di Gesù, con l'obiettivo di raccogliere le ricerche attuali dell'esegesi e della teologia sull'argomento.²² Cinque anni dopo, sempre a Roma, viene organizzato un congresso internazionale su *La sapienza della croce oggi*. «Un'iniziativa colossale»²³ che ha coinvolto ben 18 relazioni e 200 comunicazioni, pubblicate in tre volumi per un totale di circa duemila pagine. L'aspetto interessante del congresso è aver posto la croce a fondamento di ogni ambito teologico e sociale.²⁴ Un altro *summit* internazionale sulla risurrezione è avvenuto nell'aprile del 1996 a Dunwoodie (New York) curato da Stephen T. Davis, Daniel Kendall e Gerald O'Collins. Tale simposio esprime «il desiderio di incontrarsi e dialogare sulla risurrezione di Gesù con studiosi di differenti discipline»²⁵ e ha l'obiettivo di dare un possibile contributo alla «comprensione della risurrezione di Gesù crocifisso, con la quale è iniziata la storia della cristianità».²⁶

Tornando in Italia, il XVI Seminario interdisciplinare (1999) organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale ha avuto come argomento: *La redenzione nella morte di Gesù*.²⁷ A distanza di circa dieci anni, per il XIX Corso di aggiornamento per docenti di teologia dog-

²² Cf. É. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, LEV, Città del Vaticano 1974.

²³ B. RINALDI, *Presentazione*, in *La sapienza della croce oggi. Atti del convegno internazionale Roma 13-18 ottobre 1975*, vol. I, Elledici, Leumann (TO) 1976, 5.

²⁴ Il primo volume indaga la sapienza della croce nella rivelazione, nella Sacra Scrittura, nel pensiero cattolico, nella figura di Maria, nei sacramenti, nell'arte, nel dialogo ecumenico e nel pensiero non cattolico. Il secondo volume spazia sulla spiritualità attuale, su quella passionista, carmelitana, francescana e altre spiritualità carismatiche. L'ultimo volume volge l'attenzione alla cultura odierna, alla filosofia e letteratura recente, ai problemi dell'uomo di oggi, al dramma umano e alla risonanza nei mass-media, poi la pastorale attuale, l'annuncio e, infine, i sofferenti (cf. *La sapienza della croce oggi. Atti del convegno internazionale Roma 13-18 ottobre 1975*, 3 voll., Elledici, Leumann [TO] 1976).

²⁵ S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *Preface*, in ID. (edd.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997, V (ed. it. *La risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2002).

²⁶ *Ibid.*, XI.

²⁷ Nell'introdurre il volume Giuseppe Manca specifica che è una «difficile problematica perché coinvolge la stessa concezione fondamentale del Dio cristiano e quella della nostra libertà» (G. MANCA, *Introduzione*, in ID. [ed.], *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, San Paolo, Cinisello B. [MI] 2001, 5).

matica (dicembre 2008), l'Associazione Teologica Italiana ha scelto come tema: *Ripensare la risurrezione*. Poiché

la centralità della risurrezione di Cristo, cuore dell'annuncio cristiano e fondamento della speranza umana, chiede costantemente l'intelligenza della fede affinché sia portata in maniera significativa anche per la cultura attuale e mostri la sua forza rinnovatrice per ogni uomo e ogni aspetto della vita.²⁸

Come sostegno e frutto di questi eventi nazionali e internazionali vi sono numerosi studi specifici, che hanno dato significativi contributi circa lo sviluppo della teologia pasquale. A tale proposito possiamo citare i due testi di Pacifico Massi: *Il mistero pasquale nella storia della salvezza*²⁹ e *Il mistero pasquale nella vita della Chiesa*,³⁰ pubblicati nel 1968, coi quali mostra l'intento di descrivere ampiamente il ruolo centrale della Pasqua del Signore in ordine alla nostra salvezza. Nel 1976 la Paideia edita il libro di Notker Fūglister dal titolo: *Il valore salvifico della Pasqua*.³¹ È importante richiamare anche il prezioso contributo dei due gesuiti Maurizio Flick e Zoltán Alszegehly su *Il mistero della croce*. I due teologi riconoscono che «dopo il Concilio Vaticano II, la riflessione sul mistero cristiano accentuò l'importanza centrale della risurrezione di Cristo», come reazione alla polemica rivolta al passato «quando si presentava l'opera salvifica di Cristo quasi esclusivamente insistendo sul valore soteriologico del Crocifisso, come se esaurisse da solo tutto il mistero della redenzione».³² Tuttavia, va anche riconosciuto che

²⁸ F. SCANZIANI, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Ripensare la risurrezione*, Glossa, Milano 2009, VII.

²⁹ P. MASSI, *Il mistero pasquale nella storia della salvezza*, Sales, Roma 1968.

³⁰ P. MASSI, *Il mistero pasquale nella vita della chiesa. Saggi di teologia ecclesiale e liturgica*, Sales, Roma 1968.

³¹ Per l'autore, «questo lavoro sul valore salvifico della Pasqua veterotestamentaria vorrebbe contribuire a porre le basi di una teologia della salvezza fondata sulla Pasqua e conforme alla rivelazione. [...] Per questo la parte conclusiva del lavoro cerca di raccogliere i risultati di maggiore importanza in un breve schema provvisorio di *soteriologia paschalis* neotestamentaria cristiana» (N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia 1976, 9).

³² M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1978, 15.

gli ultimi anni produssero anche una notevole fioritura di studi esegetici, patristici, dogmatici, spirituali e pastorali sulla croce, nel campo della teologia protestante e cattolica, tanto che si può parlare di un orientamento ecumenico della teologia verso la croce, cioè verso la morte dolorosa e ignominiosa di Gesù Cristo, causa della nostra salvezza e guida della nostra vita.³³

Perciò colgono un aspetto importante: «Le due fasi della “Pasqua del Signore” sono talmente connesse, che né l’una né l’altra avrebbero il loro autentico senso salvifico, se non si illuminassero a vicenda».³⁴ Includiamo in questo elenco anche lo studio più dedicato all’evento del sabato santo di Paola Zavatta.³⁵

Tale spiccato interesse rivolto alla Pasqua, soprattutto verso la risurrezione, è bene evidente anche in altri studi, come ad esempio il testo di Giovanni Iammarrone del 2003, dove già il titolo chiarifica l’impostazione, mettendo la risurrezione come punto di partenza: *Risurrezione, morte di croce e vita storica di Gesù nella cristologia sistematica contemporanea*.³⁶ Anche Gerald O’Collins è molto sensibile all’argomento: tra le sue pubblicazioni si trova il testo *Gesù risorto*, che fornisce un’indagine biblica, storica e teologica su tale evento.³⁷ La stessa sensibilità, «alimentata da alcune esperienze»,³⁸ spinge Erio Castellucci a scrivere: *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*. Castellucci coglie nella proposta cristiana una sfida per il

³³ *Ivi*.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ La teologa si propone di rispondere a «una domanda squisitamente soteriologica [...]: “Come Cristo ci salva?”, per giungere a collocare la ricerca nella prospettiva dell’intrinseco rapporto tra mistero pasquale e Trinità» (P. ZAVATTA, *La teologia del Sabato santo*, Città Nuova, Roma 2006, 11).

³⁶ L’autore, attraverso una ricerca in ambito cattolico e protestante, vuole mostrare come alcuni importanti teologi del XX secolo tra cui «D. Bonhöffer, K. Rahner, J.B. Metz, J. Moltmann, E. Schillebeeckx, C. Duquoc, i teologi della liberazione, M. Bordoni e H. Kessler abbiano valorizzato nelle loro cristologie i dati fondamentali del mistero di Gesù Cristo, la vita, la morte/croce, la risurrezione e, in connessione con esse, l’incarnazione e l’identità personale profonda di Gesù stesso, soggetto di tali eventi storico-salvifici» (G. IAMMARRONE, *Risurrezione, morte di croce e vita storica di Gesù nella cristologia sistematica contemporanea*, Herder-Miscellanea Francescana, Roma 2003, 7-8).

³⁷ Cf. G. O’COLLINS, *Gesù risorto. Un’indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989.

³⁸ E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella, Assisi 2005, 5.

nostro tempo: «L'individuazione di un centro attorno al quale organizzare la conoscenza della realtà e al quale affidare il senso della vita». ³⁹ E quale sarebbe questo centro? «La fede cristiana ha preso avvio dall'annuncio che Dio ha risuscitato dai morti Gesù di Nazaret, il Crocifisso. In questo sta il "centro" che il cristianesimo individua per se stesso e propone agli uomini». ⁴⁰ Tra le varie pubblicazioni sull'argomento c'è anche la proposta teologico-fondamentale di Ettore Marangi: *La resurrezione di Gesù come locus theologicus*. ⁴¹

A ciò si aggiungono anche approfondimenti biblici. Sul fronte della morte in croce non si può non citare il monumentale studio biblico di Raymond Edward Brown: *La morte del Messia. Dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, pubblicato nel 1999 ⁴². Invece per quello che riguarda la risurrezione, l'editrice Morcelliana nel 1971 pubblica il testo di Heinrich Schlier *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, che nel 2005 raggiunge la quinta edizione con la prefazione del Card. Joseph Ratzinger. ⁴³ Più recentemente anche Gérard Rossé ha dedicato uno studio su *La risurrezione di Gesù*, proprio per inserirsi in quel rinnovamento soteriologico di cui tutta la teologia ha bisogno:

«Se Cristo non è risorto, vuota è la vostra fede», scrive ripetutamente l'apostolo Paolo nella Prima lettera ai Corinzi (1Cor 15,14.17) [...]. Constatando quanto per Paolo sia fondamentale ai fini della fede cristiana non prima la credenza in una risurrezione dei morti, ma la verità della risurrezione di Gesù crocifisso, sorprende che per secoli la soteriologia cristiana, almeno nella tradizione occidentale, abbia posto tutto il «peso» salvifico sulla morte di Gesù, considerando la sua risurrezione soltanto come il lieto fine di un dramma o un merito acquisito dall'obbedienza del Crocifisso. Gli

³⁹ *Ibid.*, 9.

⁴⁰ *Ibid.*, 11.

⁴¹ L'autore si pone l'obiettivo di «mostrare la rilevanza della risurrezione di Gesù nell'esperienza cristiana, prendendo in esame la questione della nascita della fede pasquale all'interno dell'articolazione rivelazione-fede-salvezza attraverso una comprensione realmente pasquale dell'evento della morte e risurrezione di Gesù» (E. MARANGI, *La resurrezione di Gesù come locus theologicus. Una proposta teologico-fondamentale e sistematica in dialogo con H. Kessler, G. O'Collins, J. Moltmann, M. Bordoni e J. Sobrino*, Cittadella, Assisi 2011, 19).

⁴² R.E. BROWN, *La morte del Messia. Dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999.

⁴³ L'esegeta tedesco con le sue riflessioni vuole «avvicinarsi in modo riflesso al fenomeno della risurrezione di Gesù Cristo dai morti così come esso si manifesta negli scritti neotestamentari» (H. SCHLIER, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005⁵, 16).

studi biblici del secolo scorso hanno fortunatamente messo in luce l'importanza e la centralità della risurrezione di Gesù sia come evento escatologico, sia come realtà che riguarda ogni uomo e l'intera umanità. Oggi i lavori sul tema non si contano più. Questo piccolo volume intende essenzialmente indagare la fondatezza della fede cristiana riguardo alla risurrezione di Gesù, un evento di per sé trans-storico, che accade nella sfera divina, ma che è comunque evento reale con un impatto senza paragoni sul futuro dell'uomo, della storia, di tutto il creato.⁴⁴

3.2. *Il rinnovamento cristologico*

Il ripensamento della soteriologia e l'interesse verso il mistero pasquale sono andati quasi di pari passo con il rinnovamento del trattato di cristologia. Si può asserire che, tra i due, c'è stato uno sviluppo interdipendente e organico: l'approfondimento di uno ha permesso il miglioramento dell'altro e viceversa. Infatti si annota che, in concomitanza allo sviluppo della soteriologia pasquale, si assiste al passaggio «dal trattato sul *De Verbo incarnato* al trattato definito come "Cristologia"». ⁴⁵ E quello che ha permesso tale passaggio è proprio una nuova impostazione, segnata dalla «fusione e intima correlazione tra incarnazione e mistero pasquale». ⁴⁶ L'identità di Cristo non è più studiata solo «attraverso un'analisi ontologico-statica», ma è affrontata «nel quadro del suo operare salvifico e il discorso cristologico in nessun momento del suo sviluppo è astratto dal mistero della storia della sua vita, della sua morte e risurrezione». ⁴⁷ Ciò significa che il punto focale della riflessione cristologica viene spostato dall'incarnazione agli avvenimenti pasquali, da cui si giunge a conoscere il valore salvifico della venuta del Verbo fatto carne.

Intendiamoci, però. La predilezione per la Pasqua rispetto all'incarnazione non va intesa come ordine argomentativo all'interno di un trattato di cristologia: non per forza bisogna cominciare dagli eventi pasquali. È un ordine, invece, di consapevolezza teologica: è la luce della Pasqua che aiuta a dare una retta comprensione dell'intera opera di salvezza. Come chiarisce bene Marcello Bordoni:

⁴⁴ G. ROSSÉ, *La risurrezione di Gesù*, EDB, Bologna 2016, 5.

⁴⁵ M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo: un bilancio. Prospettive sistematiche*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, 10.

⁴⁶ *Ibid.*, 12.

⁴⁷ *Ibid.*, 11.

Non c'è un'incarnazione pienamente compiuta senza la Pasqua, la quale è il momento supremo del dinamismo dell'incarnazione e anche la struttura stessa formale di questo evento (intrinsecamente pasquale).⁴⁸

Questa nuova impostazione cristologica è ben evidente, ad esempio, nel manuale di cristologia di Hans Kessler, strutturato su un solido impianto soteriologico-pasquale.⁴⁹ Anche W. Kasper, nel suo volume *Gesù il Cristo*, è chiaro su questo argomento:

La cristologia dev'essere una cristologia di tipo soteriologico. [...] Cristologia e soteriologia, cioè la dottrina del significato salvifico di Gesù Cristo, costituiscono quindi un'unità.⁵⁰

Un altro cristologo importante, a questo riguardo, è il già citato Marcello Bordoni, con la sua opera monumentale di tre volumi: *Gesù di Nazaret*.⁵¹ Sulla stessa linea possiamo annoverare lo studio di Olegario Gonzalez de Cardedal, il quale asserisce che «l'aspetto cristologico e soteriologico – distinguibili ma non separabili – hanno subito una dissociazione nella storia della teologia, non senza deleterie conseguenze».⁵² Invece,

dalla cristologia si passa alla soteriologia, come dalla soteriologia si passa alla cristologia. L'essere di Cristo è il fondamento della nostra salvezza e dalla nostra esistenza salvata è possibile conoscere colui che la realizza e ce ne fa dono. Cristologia e soteriologia sono le due facce di una medesima realtà.⁵³

⁴⁸ *Ibid.*, 12.

⁴⁹ «“Cristologia” significa letteralmente “dottrina o discorso su (Gesù il) Cristo”. “*Christus*” non è originariamente un soprannome della figura storica di Gesù di Nazaret, ma è una professione di fede in essa. Chi dice seriamente “Gesù Cristo” confessa: Gesù è l'Unto di Dio, il Salvatore [...]. La domanda fondamentale della cristologia suona: “Chi dunque è costui”? (Mc 4,41). Tale domanda riguarda il significato soteriologico di Gesù (soteriologia: dottrina della redenzione o della salvezza), cioè il suo significato salvifico per il mondo e la nostra decisione e la nostra relazione con lui» (H. KESSLER, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2001, 13).

⁵⁰ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986⁵, 20-21.

⁵¹ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 voll., EDB, Bologna 2016-2019.

⁵² O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2004, 25.

⁵³ *Ibid.*, 26.

Emblematico è anche il testo di Bruno Forte: *Gesù di Nazaret. Storia di Dio e Dio della storia*,⁵⁴ ancora di più per certi versi lo studio di Franco Giulio Brambilla, su *Il Crocifisso risorto*.⁵⁵

3.3. La rielaborazione del linguaggio salvifico

Il rinnovamento della soteriologia passa anche attraverso la riformulazione del linguaggio: meno giuridico-ontologico, più storico-salvifico, che enfatizzi la dimensione agapica della redenzione, legata alla persona di Gesù Cristo e al suo dono di sé. Anche questo argomento è stato oggetto di studi, approfondimenti e miglioramenti.

Gli stessi Stephen T. Davis, Daniel Kendall e Gerald O'Collins, dopo il simposio sulla risurrezione, nel 2003 a New York hanno organizzato un altro *summit* internazionale sul tema della redenzione.⁵⁶ Tra i vari interventi, uno in particolare riguarda la comprensione e la contestualizzazione dei termini «sacrificio, soddisfazione e sostituzione» all'interno della soteriologia del tardo medioevo.⁵⁷ La Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale nel 1999 ha tenuto un Seminario interdisciplinare sul tema: *La redenzione nella morte di Gesù*. Il primo intervento, tenuto dal teologo Franco Giulio Brambilla, riguarda proprio la riformulazione dei termini «soddisfazione vicaria» o «rappresentanza solidale»; e la proposta dell'autore è quella di sostituire la «categoria della "soddisfazione vicaria" con quella di "rappresentanza solidale"»,⁵⁸ perché quest'ultima meglio spiega la salvezza realizzata da Cristo.⁵⁹

⁵⁴ Cf. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2007¹⁰.

⁵⁵ «Occorre indicare un punto di vista unitario che consenta di collegare il momento cristologico (la risurrezione di Gesù) e il momento soteriologico (la nostra partecipazione alla sua risurrezione). L'ipotesi di partenza è che tale sguardo sintetico si trovi proprio nella fede pasquale» (BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, 6).

⁵⁶ S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford University Press, Oxford 2004.

⁵⁷ Cf. C. WALKER BYNUM, *The Power in the Blood. Sacrifice, Satisfaction, and Substitution in Late Medieval Soteriology*, in DAVIS - KENDALL - O'COLLINS (edd.), *The Redemption*, 177-204.

⁵⁸ F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, in MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù*, 15.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 76-83.

L'Associazione Teologica Italiana (ATI) dedica due congressi al tema della «salvezza». Uno nel 2015 ad Assisi, con un intervento dedicato alla rivisitazione del termine «sacrificio», ampiamente utilizzato per dire il senso della morte salvifica di Gesù Cristo.⁶⁰ A tal proposito Giovanni Ferretti invita a riconoscere l'«ambiguità della categoria sacrificio e la necessità di disambiguarla pur senza abbandonarla», passando «dal significato rituale al suo significato di simbolo di una “vita donata” per amore».⁶¹ Nel XXV Congresso svolto a Bologna, l'ATI ha avvertito la necessità di ritornare sulle tematiche soteriologiche affrontate ad Assisi,⁶² in particolare risulta interessante l'approfondimento di Mario Antonelli su «come Dio salva».⁶³

Spostandosi sui singoli teologi, François Bourassa scrive il testo: *Redenzione e sacrificio* proprio per rileggere, dentro una prospettiva agapica, i termini più discussi per dire la salvezza: memoriale, redenzione, espiazione, soddisfazione, merito, sacrificio.⁶⁴ Anche Jürgen Werbick dedica l'ultima parte del suo studio sulla *Soteriologia* al ripensamento di alcune principali categorie soteriologiche.⁶⁵ Molto interessante anche il testo di Gerald O'Collins, *Gesù nostro redentore*, sia per l'approfondimento legato all'utilizzo del linguaggio salvifico, sia per la prospettiva pasquale che propone.⁶⁶

A questo parziale elenco si possono aggiungere altre monografie che permettono un più accurata ed equilibrata visione di alcuni temi soteriologici a rischio di distorte interpretazioni. Nicola Albanesi, con la sua tesi di dottorato, attraverso una contestualizzazione dell'opera anselmiana, aiuta a mitigare critiche eccessive verso la teoria della soddisfazione di Anselmo.⁶⁷

⁶⁰ Cf. G. FERRETTI, *Salvezza a caro prezzo? Rivisitare il sacrificio*, in R. BATTOCCHIO - R. REPOLE (edd.), «Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,6). *Sulla soteriologia cristiana*, Glossa, Milano 2017, 260.

⁶¹ *Ibid.*, 292.

⁶² Cf. R. REPOLE, *Introduzione*, in L. CASULA (ed.), *Dio e la sua salvezza. Il dramma della storia e il compimento della libertà*, Glossa, Milano 2019, VII.

⁶³ Cf. M. ANTONELLI, *Come Dio salva. Prospettive sistematiche. Nella Pasqua e dalla Pasqua: la salvezza in Cristo*, in CASULA (ed.), *Dio e la sua salvezza*, 103-135.

⁶⁴ F. BOURASSA, *Redenzione e sacrificio*, LEV, Città del Vaticano 1989.

⁶⁵ Cf. J. WERBICK, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 280-343.

⁶⁶ Cf. G. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009.

⁶⁷ Cf. N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pontificia Università gregoriana, Roma 2002.

Giuseppe Pulcinelli, sapendo le difficoltà legate all'interpretazione della morte di Gesù come espiazione, propone uno studio biblico mirato, per ridare un senso più appropriato al termine: meno legato a categorie giuridiche, più determinato dalle logiche di rivelazione agapico-trinitarie.⁶⁸ Molto utile anche il testo di Ralf Miggelbrink che rivaluta l'immagine biblica dell'ira di Dio, la quale di fatto non può essere esclusa dalla concezione giudeo-cristiana della salvezza.⁶⁹

Ora, raccolti questi rinnovamenti pasquali, cristologici, linguistici, facciamo l'ultimo passaggio: guardare in che modo sono stati recepiti da alcuni recenti manuali.

4. La recezione dello sviluppo in alcuni manuali recenti di soteriologia

Delimitiamo la ricerca a quei manuali che trattano esplicitamente di soteriologia: *Gesù Cristo l'unico mediatore* di Bernard Sesboüé;⁷⁰ *Gesù Cristo, la pienezza della salvezza* di Anton Ziegenaus;⁷¹ *Gesù il Figlio e il mistero della croce* di Vittorio Croce;⁷² *Riportare il mondo al Padre* di Antonio Ducay;⁷³ *Il Signore Gesù* di Donath Hercsik.⁷⁴

A un primo sguardo, appare ben evidente che sono soprattutto manuali di cristologia, a cui si lega direttamente la soteriologia. Questo è chiaro già dal titolo e sottotitolo: sono saggi di cristologia e soteriologia; si potrebbe quasi dire che sono saggi di cristologia soteriologica. Ciò significa che l'impostazione soteriologica è cristocentrica: l'attenzione è rivolta sempre a Gesù Cristo, il nostro Salvatore. Scelta opportuna, poiché la salvezza non

⁶⁸ Cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2007.

⁶⁹ Cf. R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Queriniana, Brescia 2005.

⁷⁰ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore: saggio sulla redenzione e la salvezza. Problematrice e rilettura dottrinale*, vol. I, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1991; ID., *Gesù Cristo l'unico mediatore: saggio sulla redenzione e la salvezza. I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, vol. II, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1994.

⁷¹ A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo, la pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

⁷² V. CROCE, *Gesù il figlio e il mistero della croce. Cristologia e soteriologia*, Elledici, Leumann (TO) 2010.

⁷³ A. DUCAY, *Riportare il mondo al Padre. Corso di soteriologia cristiana*, EDUSC, Roma 2016.

⁷⁴ D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, EDB, Bologna 2010.

è un programma, un'idea o una semplice parola, bensì è una persona: «La nostra salvezza è lo stesso Gesù». ⁷⁵

Una trattazione teologica, quindi, non può che partire da Gesù Cristo, poiché «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). ⁷⁶ Come ben si esprime Anton Ziegenaus: «La persona di Gesù Cristo e la sua opera costituiscono il centro non solo della cristologia, ma di tutte le discipline teologiche e persino dell'intera realtà». ⁷⁷ Inoltre, da come si può notare, la cristologia proposta non ha più tratti ontologici e apologetici, bensì storico-salvifici, in virtù dell'acquisizione dello sviluppo avvenuto: l'assunzione di una forte impronta pasquale e la scelta di un linguaggio più aderente al dato rivelato.

Ciò è ben visibile nel saggio sulla redenzione e la salvezza di Bernard Sesboüé, sviluppato in due volumi, dove l'impostazione cristologica e cristocentrica è inscindibile dalla dimensione soteriologica, ⁷⁸ per come è raccontata nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa. ⁷⁹

Vittorio Croce comincia il suo manuale proprio dall'«annuncio che rifonda la vita»: ⁸⁰ la risurrezione di colui che è stato crocifisso, essenza del cristianesimo. ⁸¹ Tale riflessione viene poi approfondita nella terza e quarta parte del testo, dove il mistero salvifico viene compreso alla luce del cammino storico di Gesù, come unico luogo di rivelazione della sua identità, che ha il suo compimento negli eventi pasquali. Questo permette di rivedere il linguaggio soteriologico della croce non nel senso giuridico o corporativo, ⁸² ma simbolico:

Gesù ci rappresenta e dunque ci salva, con la sua perfetta obbedienza, non perché sostituisca la nostra decisione, non perché la nostra decisione sia già implicata nella sua, ma perché la nostra decisione, quella giusta secondo Dio, è resa possibile dalla sua, come modello convincente e imitabile. ⁸³

⁷⁵ SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. I, 11.

⁷⁶ Cf. CROCE, *Gesù il figlio e il mistero della croce*, 3.

⁷⁷ ZIEGENAUS, *Gesù Cristo*, 13.

⁷⁸ Cf. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. I, 12.

⁷⁹ Cf. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. II.

⁸⁰ Cf. CROCE, *Gesù il figlio e il mistero della croce*, 5-21.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 7-10.

⁸² Cf. *ibid.*, 348-350.

⁸³ *Ibid.*, 350.

«L'opera di salvezza pasquale»,⁸⁴ non è il punto di partenza, ma è comunque un passaggio importante nel manuale di Anton Ziegenaus, siccome «il mistero pasquale ha costituito presso i discepoli e costituisce ancora oggi la chiave per la comprensione della persona e dell'opera di Gesù Cristo».⁸⁵ È grazie agli eventi pasquali che «nel sacrificio del Figlio e nell'accettazione di tale sacrificio da parte del Padre, si evidenzia il "così tanto" (cf. Gv 3,16; Rm 8,32; Gal 2,20) dell'amore di Dio».⁸⁶ Invece, sul linguaggio, secondo l'autore «sostituzione e espiazione sono affermazioni centrali dell'annuncio della Chiesa»,⁸⁷ tuttavia hanno portato a obiezioni «che non vanno messe da parte alla leggera».⁸⁸ Egli propone di reinterpretare il messaggio salvifico secondo le categorie di perdono, riconciliazione e misericordia, come segno dell'alleanza tra Dio e l'umanità, rinnovata in Cristo.⁸⁹

Anche Antonio Ducay, nel suo corso di soteriologia, mantiene un'impostazione storico-salvifica, legata alla missione di Gesù, che ha il suo apice nella passione, morte⁹⁰ e glorificazione⁹¹ e il coronamento con la Pentecoste.⁹² Circa il linguaggio salvifico, l'autore accoglie il rinnovamento avvenuto, specificando che la teologia odierna

preferisce optare per una soluzione più personalista e trinitaria: per amore degli uomini, Dio ha deciso di rivelare se stesso, di fare conoscere il suo mistero, che è mistero personale di comunione, affinché l'uomo possa partecipare ad esso.⁹³

Il manuale di Donath Hercsik, infine, presenta vari approfondimenti cristologici⁹⁴ e considera la Pasqua di Cristo come necessaria, in quanto tale mistero è «il raggiungimento del momento decisivo del piano salvifico di Dio».⁹⁵ Sebbene l'approfondimento pasquale sia concentrato soprattutto in

⁸⁴ Cf. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo*, 245-306.

⁸⁵ CROCE, *Gesù il figlio e il mistero della croce*, 244.

⁸⁶ *Ibid.*, 245.

⁸⁷ ZIEGENAUS, *Gesù Cristo*, 260.

⁸⁸ *Ibid.*, 261.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 261-268.

⁹⁰ Cf. DUCAY, *Riportare il mondo al Padre*, 147-202.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 203-238.

⁹² Cf. *ibid.*, 239-264.

⁹³ *Ibid.*, 68.

⁹⁴ Cf. HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 6.

⁹⁵ *Ibid.*, 71.

alcuni passaggi,⁹⁶ tale riflessione permea comunque gran parte degli argomenti del testo. Alla fine della trattazione l'autore entra più direttamente nel dibattito sui termini «espiazione e rappresentanza vicaria», arrivando a identificare nella categoria di *communio* la via più adatta per comprendere il ruolo di Cristo per la nostra salvezza.⁹⁷

5. Per una soteriologia trinitaria cristocentrica

Da un confronto tra il primo e gli ultimi manuali si può ben vedere come l'impianto di fondo sia rimasto sostanzialmente invariato: l'area di lavoro continua a essere la soteriologia cristologica o, detto altrimenti, la cristologia soteriologica. Il cambiamento è avvenuto soprattutto a livello contenutistico: è stato messo al centro il mistero pasquale, scelto un approccio storico-salvifico e assunto un linguaggio più biblico. E, da questo punto di vista, ottimo risultato! Tuttavia, la soteriologia attuale è ancora ben delimitata dalla riflessione cristologica, oltre a essere cristocentrica. Da una parte, è inevitabile perché il Salvatore è Gesù Cristo, dall'altra parte, però, è anche un forte limite, perché risulta deficitaria della dimensione trinitaria, quindi del ruolo del Padre e dello Spirito in ordine alla salvezza, avvenuta mediante il Figlio; anche perché la stessa persona-missione di Cristo non si può comprendere senza la relazione col Padre e lo Spirito Santo.

Perché questo limite? Non per una mancata ricezione, ma perché pare proprio che tale sviluppo, in seno alla soteriologia cristologica, non ci sia stato o sia stato troppo scarso.

Ora, se a quanto rilevato accostiamo i passi fatti dalla teologia trinitaria nell'ultimo secolo,⁹⁸ credo che il tempo sia opportuno per una riforma più strutturale sia sul piano soteriologico, sia trinitario, attraverso uno scambio reciproco tra i due ambiti. Significa che, tenendo il Crocifisso risorto al centro, la soteriologia ha l'opportunità di diventare più trinitaria e la teologia trinitaria più soteriologica; e ciascuna secondo il proprio specifico: la soteriologia, grazie alla teologia trinitaria, approfondisce la rivelazione salvifica sul piano economico; la teologia trinitaria, grazie alla soteriologia,

⁹⁶ Cf. *ibid.*, 71-73; 91-93; 161-162.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, 329-334.

⁹⁸ Si veda la prima parte del testo: R. PALTRINIERI, *Il nesso Trinità e Chiesa nella Pasqua di Cristo. In dialogo con F.-X. Durrwell e H.U. von Balthasar*, Glossa, Milano 2017.

si può addentrare anche sul piano della Trinità immanente. Tutto ciò, evidentemente, solo per mezzo di Cristo, il Verbo eterno fatto carne, morto e risorto per la nostra salvezza.

Senza entrare troppo nei dettagli, in virtù degli sviluppi teologici avvenuti, sembra che i tempi siano abbastanza maturi per poter elaborare una soteriologia trinitaria cristocentrica.

VITA ACADEMIAE 2020-2021

PATH 20 (2021) 441-449

L'anno accademico 2020-2021 è stato fortemente segnato dall'emergenza pandemica causata dal coronavirus Covid-19, che ha condizionato il mondo intero. Le attività sono perciò state drasticamente ridotte, così come le possibilità d'incontro (a cominciare dalle riunioni in presenza del Consiglio accademico); le odierne tecnologie hanno però almeno in parte consentito di non interrompere i lavori ordinari e le iniziative.

Per quanto riguarda il corpo accademico, il 5 febbraio 2021 il Segretario di Stato, Card. Piero Parolin, ha nominato cinque nuovi Accademici ordinari: il Rev. Prof. Sergio Paolo Bonanni, Mons. Prof. Giacomo Canobbio, il Rev. Prof. André-Marie Jerumanis, il Rev. Prof. Luca Mazzinghi, la Ch.ma Prof.ssa Emanuela Prinzivalli. Nel corso dell'anno sono tornati alla Casa del Padre S.Em.za il Card. Zenon Grocholewski, Accademico *ad honorem*, e gli Accademici emeriti, Prof. Don Donato Valentini, SDB e Padre GianPaolo Salvini, SI.

Durante l'anno accademico la rivista «Path» è uscita col secondo fascicolo del 2020, contenente gli atti del Forum Internazionale, dal titolo: *Lo Spirito, artista divino, all'opera...* (curato dal Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri); e col primo fascicolo del 2021, contenente gli atti del secondo «Dialogo dell'Accademia» integrati con ulteriori contributi, intitolato: *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale* (curato dal Prof. Giuseppe Marco Salvati).

Gli eventi programmati sono stati di volta in volta rinviati in attesa di un miglioramento della situazione sanitaria, verificatosi parzialmente solo nell'imminenza dell'estate.

È comunque continuata l'iniziativa dei «Dialoghi dell'Accademia», il cui fine è studiare temi di urgente attualità in collaborazione con altre istituzioni accademiche e culturali. Il secondo dei «Dialoghi», in programma già nella primavera 2020, poi spostato in autunno, si è infine tenuto *on line* il 22 aprile 2021. Si è svolto in collaborazione con l'«Associazione Teologica Italiana» presso la Pontificia Università Gregoriana sul tema: *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale* (sono intervenuti i proff. Vitali, Noceti, Montan, S.Em.za Semeraro, oltre i Presidenti S.E. Mons. Sanna e il prof. Battocchio).

Altro evento, svoltosi in presenza e telepresenza, è stato il Convegno Internazionale sulla teologia negativa per il XXI secolo: *Si comprehendis non est Deus*, in collaborazione con la Pontificia Università della Santa Croce e l'Università di Tilburg. Si è tenuto presso la Pontificia Università della Santa Croce il 3-4 giugno 2021 e ha visto la partecipazione dei proff. Milbank, Chiaradonna, Koet, Maspero, Woźniak, van Geest, oltre al Presidente S.E. Mons. Sanna. Gli atti saranno pubblicati sul secondo fascicolo 2021 di «Path».

Le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente (in presenza oppure *on line*) con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, i Consiglieri: Prof. Giulio Maspero (Economo), Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Giuseppe Marco Salvati, Prof. Roberto Nardin. Si riportano di seguito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 25 settembre 2020. Per quanto riguarda la rivista si decide di dare seguito a quanto discusso nell'ultima riunione col Dr. Angelo Marocco e perciò di inviare una lettera a tutti gli Accademici in cui viene chiesto se preferiscono ricevere la rivista in forma cartacea o in pdf (in mancanza di risposta verrà effettuato l'invio del pdf).

A proposito del Forum 2022, su *Nuovi paradigmi in teologia*, il Prelato Segretario presenta una bozza di progetto approntata insieme al Presidente, dove si prevedono due sessioni, una su «figure» e una su «modelli». Dopo approfondita discussione, si preferisce evitare una sessione sulle «figure» e indirizzarsi su «modelli e prospettive». A partire dalla sfida alla teologia venuta dalla Modernità e Post-modernità, si individuano i seguenti «mo-

delli»: trascendentale, narrativo, comunione/sociale, ontologico-trinitario, sapienziale/esperienziale, cristocentrico-trinitario (in prospettiva morale).

Padre Salvati aggiorna poi il Consiglio sul fascicolo «Path» 1 (2021): oltre alla *Presentazione* del curatore, l'*Introduzione* di Mons. Sanna e gli atti del Dialogo, le declinazioni del tema verteranno su: Chiesa locale, contesto ecclesiale latino-americano, sacramento del matrimonio, ecumenismo, ministerialità nella malattia, ministerialità del femminile, ministerialità della vita religiosa.

Riguardo al Convegno sulla teologia negativa, Don Maspero propone di posporre la data al 3-4 giugno 2020, sperando che in quel periodo l'emergenza sanitaria consenta maggiori possibilità di viaggi e spostamenti. Il Consiglio approva.

Passando al successivo punto all'ordine del giorno, il Prelato Segretario ricorda che, con gli emeritati del 2020, sono disponibili cinque posti di Accademico ordinario. Insieme al Presidente propone cinque nominativi, approvati dal Consiglio e che saranno inviati, tramite il Card. Ravasi, alla Segreteria di Stato.

Si stabiliscono poi le date per le prossime riunioni del Consiglio: giovedì 5 novembre alle ore 11:00 e 3 dicembre alle ore 11:00 in sede.

Infine, il Presidente annuncia la sua recente nomina di Visitatore Apostolico di un'associazione privata di fedeli, «Movimento Apostolico», che ha la sede a Catanzaro ed è diffusa in diocesi italiane e all'estero. Il Consiglio augura a Mons. Sanna ogni bene per poter svolgere questo delicato incarico ricevuto dal Santo Padre.

– 5 novembre 2020. A margine del verbale, il Prelato Segretario informa che la lettera agli Accademici relativa alla scelta sull'invio della rivista (se in formato cartaceo o pdf) verrà mandata dopo che sarà uscito il secondo fascicolo 2020 di «Path»; inoltre manca ancora il *curriculum* di un candidato per poter avviare la procedura di nomina dei nuovi ordinari.

Riguardo al rinnovo del contratto con If-Press, il Presidente comunica di aver fatto leggere la bozza alla Dott.ssa Caterina Sansone, nuovo referente del Pontificio Consiglio della Cultura per le Accademie, e di aver ricevuto parere favorevole. Il Consiglio delibera di aggiungere all'art. 7 la possibilità di pubblicare i fascicoli sul sito dell'Accademia dopo due anni dalla loro uscita e di precisare all'art. 8 che la somma concordata per ciascun fascicolo, versata a If-Press, copre le spese di stampa e di *editing*. Verrà

concordato un incontro col Dr. Marocco per spiegargli la necessità che sia la casa editrice a corrispondere quanto dovuto al redattore e così giungere alla firma del contratto.

Padre Nardin aggiorna poi il Consiglio sull'andamento del fascicolo «Path» 2 (2020), ormai quasi pronto per la stampa; è inoltre riuscito a raccogliere tutti i pdf dei fascicoli dal 2016 in poi.

Per quanto riguarda il Dialogo sulla ministerialità, il Presidente sentirà Don Riccardo Battocchio per conoscere l'orientamento dell'Università Gregoriana sui futuri eventi; il Dialogo potrebbe essere tenuto verso la metà di aprile.

A proposito del Forum 2022, su *Nuovi paradigmi in teologia*, il Prelato Segretario consegna la bozza aggiornata, che viene precisata aggiungendo alcuni nominativi di possibili relatori o autori di riferimento dei vari ambiti.

Infine, l'Economo presenta il *budget* 2021, che segue le indicazioni ricevute dalla Segreteria per l'Economia (SPE). Il Consiglio approva all'unanimità.

– 3 dicembre 2020. A margine del verbale, il Prelato Segretario informa che sono giunti tutti i *curricula* dei docenti proposti come Accademici ordinari. Il Presidente può così avviare la procedura, inviando la richiesta al Card. Ravasi.

Riguardo al rinnovo del contratto con If-Press, il Prelato Segretario riferisce dell'incontro *on-line* tra i responsabili dell'Accademia e quelli di If-Press. Comunica che l'Amministratore di If-Press, che firmerà il contratto, è la Dott.ssa Zamira Montiel Boeringher e dà lettura delle modifiche concordemente apportate. All'art. 7 è stato aggiunto che la spedizione, oltre che per corriere, può avvenire per poste italiane e vaticane e che, dopo due anni dalla pubblicazione, ogni fascicolo di «Path» è reso disponibile sul sito dell'Accademia; all'art. 8 è precisato che l'Accademia concorre alle spese di *editing* e di stampa mediante il contributo stabilito; all'art. 9 che l'invio delle copie omaggio è limitato a Italia e Città del Vaticano. Verbalmente il Dr. Marocco si è impegnato a inviare su richiesta eventuali copie anche in Europa. Il Consiglio approva il testo del contratto; il Presidente e l'Amministratore di If-Press lo firmeranno a breve.

Padre Nardin fa sapere che il fascicolo «Path» 2 (2020) è pronto come pdf ed è ormai in stampa; c'è stato un ritardo nella correzione delle seconde bozze per problemi familiari del revisore. Padre Salvati ricorda che il

termine per la consegna dei contributi di «Path» 1 (2021) è fissato per il 2 aprile; si può comunque avere una certa elasticità, tenendo conto dei tempi del Dialogo. Infatti, per quanto riguarda il Dialogo sulla ministerialità, il Presidente informa che l'Università Gregoriana non tiene eventi fino ad aprile; la prima data disponibile è il 22 aprile 2021. I relatori sono già stati contattati e hanno dato la loro disponibilità. Il Consiglio approva.

A proposito del Forum 2022, il Prelato Segretario fa sapere che, d'accordo col Presidente, ha avuto un lungo colloquio sul progetto con Mons. Prof. Piero Coda. Ne è derivata una proposta in cui, dopo la relazione introduttiva, vengono considerate sette istanze: trascendentale, estetica, narrativa, sapienziale, ecologica integrale, del «popolo di Dio» e ontologico-trinitaria. Dopo approfondita discussione, su proposta di Padre Salvati, si decide di modificare il titolo in *Nuovi itinerari in teologia*. Sia Padre Salvati che Don O'Callaghan suggeriscono di tenere presenti anche i temi dell'eguaglianza e della fraternità. Si decide che tali temi possono essere trattati nelle diverse relazioni e nella conclusione, oltre che in ulteriori contributi per gli atti. Il Consiglio approva il progetto e propone come relatori, nell'ordine: Bruno Forte, Giorgia Salatiello, Vincent Holzer, Bernhard Körner, François-Marie Lethél, Paul O'Callaghan, Giacomo Canobbio, Piero Coda. Presidente e Prelato Segretario inizieranno a prendere contatti.

Infine, viene stabilita la data della prossima riunione del Consiglio: il 14 gennaio alle ore 16:00 in sede.

– 14 gennaio 2021. A margine del verbale, il Prelato Segretario informa che il contratto con If-Press è stato firmato, ma non è ancora arrivata la copia per posta; la nuova gestione dei rimborsi per la revisione delle bozze andrà invece in vigore col primo fascicolo 2021.

Per quanto riguarda il Dialogo sulla ministerialità, il Presidente informa che i relatori sono disponibili per la data del 22 aprile 2021; tuttavia l'andamento della pandemia è ancora molto incerto e bisogna considerare l'eventualità che anche per quella data non sia possibile tenere eventi pubblici. Si stabilisce perciò di mantenere in ogni caso la data fissata: i relatori, se possibile, faranno gli interventi dall'Università Gregoriana e il pubblico si collegherà via internet. Tramite Don Battocchio si verificherà la fattibilità tecnica della cosa. La locandina dell'evento sarà aggiornata di conseguenza.

Anche per il Convegno sulla teologia negativa, Don Maspero propone qualcosa di simile: mantenere le date e riorganizzare la struttura dell'evento

modulandolo in due pomeriggi, in modo da prevedere la possibilità che venga seguito in *streaming*. Sarà inviato per email il programma rivisto.

A proposito del Forum 2022, il Prelato Segretario fa sapere che il Prof. Körner non ha risposto all'invito; viene stabilito di contattare il Prof. Pietro Bovati. Si fissano, inoltre, le date: il 27 gennaio 2022 (tutto il giorno) e il 28 gennaio mattina.

Infine, sono stabilite le date delle prossime riunioni del Consiglio: il 4 marzo e il 15 aprile alle ore 16:00, il 14 maggio alle ore 11:00 e il 9 giugno alle ore 12:00, in sede.

– 4 marzo 2021. A margine del verbale, il Presidente mostra la copia firmata del contratto con If-Press, mentre il Prelato Segretario informa che sono giunte in sede le copie dei fascicoli richieste per l'archivio, eccetto quelle dei fascicoli del 2020. Sarà necessario sollecitare il Dr. Marocco.

Per quanto riguarda il Dialogo sulla ministerialità, il Presidente consegna a tutti copia dell'elenco delle attuali venti richieste di partecipazione all'evento. Si stabilisce di prevedere in ogni caso la possibilità del collegamento alla pagina *Facebook* dell'Accademia nel caso in cui si dovessero superare le cento richieste di partecipazione. Padre Nardin invierà ai partecipanti il *link* del collegamento qualche giorno prima del 22 aprile.

Per il Convegno sulla teologia negativa, Don Maspero presenta il programma aggiornato; alcuni relatori inizialmente invitati non possono intervenire; hanno però dato la loro disponibilità John Milbank e Jean-Luc Marion (purché possa tenere la propria relazione in presenza). Il Convegno si svolgerà nei pomeriggi del 3-4 giugno 2021. Il Consiglio si congratula con Don Maspero per l'alto livello scientifico dell'iniziativa e approva all'unanimità il nuovo programma.

A proposito del Forum 2022, il Prelato Segretario fa sapere che il Prof. Bovati ha declinato l'invito per tenere la relazione sull'«istanza narrativa». Il Presidente ha avuto modo di presentare il progetto del Forum al Prof. Giuseppe Lorizio, il quale è disponibile a tenere una relazione su una nuova istanza «kerygmatico-kairologica». Il Consiglio approva di sostituire quest'ultima a quella «narrativa» e di affidarla al Prof. Lorizio.

Infine, il Prelato Segretario, tenendo conto del sempre più scarso coinvolgimento degli interessati alla celebrazione degli emeritati, propone di sostituire questa iniziativa con una *lectio inauguralis* nel momento in cui un Accademico viene nominato «ordinario». Don O'Callaghan ricorda che

già nel passato era stato suggerito qualcosa di simile, ma senza effetto. Il Consiglio accoglie l'idea, che permette ai nuovi Accademici di presentare il proprio indirizzo di ricerca. La *lectio*, inoltre, potrebbe tenersi nelle istituzioni dove gli accademici svolgono la propria attività. Cominciando coi nuovi «ordinari» recentemente nominati dalla Segreteria di Stato, si propone di prendere accordi con l'Istituto «Augustinianum» per la *lectio* della Prof.ssa Prinzivalli, con l'Università Gregoriana per le *lectiones* dei Proff. Bonanni e Mazzinghi, con l'Accademia Alfonsiana per la *lectio* del Prof. Jerumanis e con l'Almo Collegio Capranica per la *lectio* del Prof. Canobbio.

– 15 aprile 2021. Per quanto riguarda il Dialogo sulla ministerialità, Padre Nardin segnala che al momento sono arrivate quarantasette richieste di partecipazione; per questo motivo si ritiene che non sia necessaria la diretta *Facebook*, ma basti registrare l'evento, in modo da renderlo accessibile successivamente. Qualche giorno prima sarà inviato il *link* a chi ne ha fatto richiesta; Padre Nardin è in attesa delle ultime schede dei relatori per la loro presentazione; verrà verificata la possibilità per i membri del Consiglio di partecipare di persona al Dialogo.

Per la pubblicazione degli Atti, su «Path» 1 (2021), Padre Salvati informa di aver ricevuto al momento solo il testo del Prof. Agostino Montan; invece, per le varie declinazioni del tema, sono giunte cinque relazioni. Purtroppo il Card. Tagle ha dovuto rinunciare alla collaborazione. Il Prelato Segretario riferisce la proposta del Prof. Nicola Ciola di pubblicare su «Path» un suo intervento scritto in occasione di una miscellanea in onore del Prof. Santiago del Cura Elena, ma non pubblicata. Si delibera di inserirla in un fascicolo in cui ci sia spazio sufficiente.

A proposito delle norme redazionali di «Path», si concorda sulla proposta di Padre Nardin di renderle più snelle ed essenziali; per i caratteri greci ed ebraici si usi il sistema *Unicode*; ogni articolo abbia un *Abstract* scritto nella stessa lingua del testo; viene chiesto a Padre Nardin di predisporre per il prossimo incontro la versione definitiva.

Infine, quanto alla *lectio inauguralis* dei nuovi Accademici, il Prelato Segretario comunica che sia il Preside dell'«Augustinianum», sia il Decano della Facoltà di Teologia della Gregoriana hanno accolto favorevolmente l'idea di tenere presso le loro istituzioni tale atto accademico. Alla ripresa del nuovo anno, saranno concordate le modalità per una *lectio* a fine 2021 e una all'inizio del 2022.

– 14 maggio 2021. Per quanto riguarda la verifica del Dialogo sulla ministerialità, il Presidente segnala lo spazio ristretto messo a disposizione dall'Università Gregoriana per l'evento, che comunque è stato seguito in diretta da settantacinque persone e rimane visibile sul canale «YouTube»; 4300 le visualizzazioni dell'immagine su *Facebook*. Il Decano della Facoltà di Teologia della Gregoriana si è complimentato per l'iniziativa e ha confermato l'impegno per le future *lectiones* dei nuovi accademici.

Per «Path» 1 (2021) Padre Salvati comunica che manca ancora qualche articolo. Viene fissata al 31 maggio 2021 la scadenza ultima per ricevere gli articoli (senza *Abstract*).

A proposito del Convegno sulla teologia negativa, Don Maspero informa che il Prof. Marion non potrà venire, ma manderà comunque il contributo scritto; gli altri relatori parteciperanno in presenza (con l'unica incertezza per il Prof. Woźniak). Viene scelta la locandina con sfondo nero: sarà in due versioni (inglese e italiano), con l'indicazione dell'aula, del *link* e delle modalità di partecipazione. Gli articoli per «Path» dovranno arrivare entro il 30 settembre 2021.

Padre Nardin presenta poi le norme redazionali definitive per «Path» e il Consiglio approva. Il Presidente ha, inoltre, saputo che per modificare il nostro sito è necessaria una *password* dal Sottosegretario del Pontificio Consiglio della Cultura; Marco Piras si metterà in contatto con lui per poter prendere direttamente la gestione della pagina. Il Prelato Segretario condivide col Consiglio la proposta per la nuova gestione degli invii di «Path» agli Accademici; a tutti verrà inviato il pdf del fascicolo; a chi ne farà richiesta, sarà inviata anche la copia cartacea (gratuitamente per gli indirizzi di Italia/Vaticano, con un contributo da concordare con If-press per l'estero).

Si stabilisce, infine, la data del prossimo incontro: lunedì 14 giugno alle ore 12:00 in sede.

– 14 giugno 2021. A margine del verbale il Presidente informa che, contrariamente a quanto auspicato, per l'aggiornamento della pagina dell'Accademia nel sito del Pontificio Consiglio della Cultura si dovrà continuare a procedere attraverso quello e non direttamente. Il sito della Santa Sede ha già il *link* alla nostra pagina nel sito del Pontificio Consiglio.

A proposito del Convegno sulla teologia negativa, Don Maspero comunica che, oltre ai presenti, erano collegate *on line* cinquanta persone; la

registrazione dell'evento è disponibile sulla pagina *Facebook* dell'Accademia; c'è stata una generale soddisfazione sia da parte dei relatori che dei partecipanti.

Per quanto riguarda «Path» 1 (2021), Padre Salvati segnala che mancano ancora due contributi: il Consiglio delibera di indicare come termine ultimo per la consegna il 20 giugno 2021, dopo di che sarà inviato alla stampa quanto arrivato.

Il Prelato Segretario illustra poi il programma del Forum 2022. Viene definito il titolo: *Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento* e sono precisati gli orari delle sessioni. La locandina sarà approntata per l'autunno; nel frattempo il programma sarà inviato ai relatori, a cui verrà chiesto uno schema o sintesi per l'inizio di gennaio.

L'Economo informa che al momento non è ancora giunto il contributo annuale dalla Santa Sede tramite il Pontificio Consiglio della Cultura (l'anno scorso era arrivato a marzo). Si delibera che Don Maspero cominci a verificare la cosa presso il Pontificio Consiglio della Cultura e successivamente con la Dott.ssa Ciocca.

Per la programmazione degli eventi del prossimo anno accademico, bisognerà concordare col Preside dell'«Augustinianum» la *lectio* della Prof.ssa Prinzivalli nel mese di novembre; la *lectio* in Gregoriana dovrebbe tenersi nel 2022, all'inizio del secondo semestre; si ipotizza poi un Dialogo sulla sinodalità nel 2022: o sulle varie forme di sinodalità o, come suggerito da Padre Salvati, su sinodalità e comunione. Una prossima riunione del Consiglio andrà dedicata alla questione, magari invitando Don Battocchio.

Dopo la consegna, da parte di Padre Nardin, dell'ultima e definitiva versione delle norme editoriali di «Path», si definisce il calendario delle prossime riunioni del Consiglio: il 7 ottobre alle ore 17:30, il 4 novembre alle ore 17:30 e il 2 dicembre alle ore 17:30 in sede.

PROF. RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXX EDITA

PATH 20 (2021) 451-456

- CANOBBIO Giacomo, *Inviati per servire. Ripensare il ministero* (Meditazioni), Queriniana, Brescia 2020, 119 pp.
- CAVALCOLI Giovanni, *Perché peccando ho meritato i tuoi castighi. Un teologo davanti al coronavirus*, Edizioni Chorabooks, Hong Kong 2020, 172 pp.
- CIOLA Nicola, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni* (Studi cristologici. Nuova serie), Cittadella, Assisi 2020, 374 pp.
- CODA Piero, *From the Trinity. The Coming of God in Revelation and Theology*. Foreword by Peter J. Casarella, Edited by William Neu, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2020, XIX+537 pp.; *Ontologie trinitaire. Penser et vivre à la lumière de la Trinité*, Textes choisis et introduits par Cyril Dunaj, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2020, 121 pp.
- CODA Piero - ROSSÉ Gérard, *Il grido d'abbandono. Scrittura Mistica Teologia* (Tracce), Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Roma 2020, VIII+387 pp.
- CODA Piero - CLEMENZIA Alessandro, *Il Terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo* (Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2020, 340 pp.
- DAL COVOLO Enrico, *Chi è il ministro ordinato? Dalle origini all'oggi della Chiesa* (Carità Pastorale), Rogate, Roma 2020, 112 pp.; *Cristo o Asclepio? I primi cristiani e la medicina*, LBE-La Bonifaciana Edizioni, Anagni 2020, 52 pp.

- DAL COVOLO Enrico - MANTOVANI Mauro - PELLERREY Michele, *L'Università per il patto educativo. Percorsi di studio*, LAS, Roma 2020, 150 pp.
- FERRI Riccardo, *Persona e relazione. Un percorso storico-ermeneutico* (Prospettive), Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 192 pp.
- FORTE Bruno, *Il Vangelo della Chiesa. Esercizi spirituali sugli Atti degli Apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, 144 pp.; *Via Crucis. Nel tempo della prova*, Arte della Stampa, Chieti 2020, 20 pp.; *La liturgia. Dove l'esodo incontra l'Avvento* (Teologia. Nuova serie), Morcelliana, Brescia 2020, 191 pp.
- GALLI Carlos María - NAVARRO Ignacio J., *La Iglesia en la ciudad y la ciudad en la Iglesia. Buenos Aires: historia, arte, evangelización*, Agape, Buenos Aires 2020.
- GIERTYCH Wojciech, *Wokół Eucharystii. Rekolekcje dla biskupów* [«Accanto all'Eucaristia. Ritiro per i vescovi»], Wydawnictwo Giertych, Kórnik 2020, 151 pp.
- MASPERO Giulio - BRUGAROLAS Miguel - VIGORELLI Ilaria (edd.), *Gregory of Nyssa's Mystical Echatology* (Studia Patristica 101), Peeters, Leuven 2020, 222 pp.
- MAZZINGHI Luca, *Libro della Sapienza. Introduzione, traduzione, commento* (Analecta biblica. Studia 13), G&BPress, Roma 2020, 847 pp.
- NARDIN Roberto - LAMERI Angelo, *Sacramentaria fondamentale*, (Nuovo Corso di Teologia Sistemática 6), Queriniana, Brescia 2020, 442 p.
- OCÁRIZ Fernando, *Cristianos en la sociedad del siglo XXI. Conversación con Monseñor Fernando Ocariz, Prelado del Opus Dei*, Editorial Cristiandad, Madrid 2020, 144 pp. (tr. italiana ROMERO Paula Hermida [ed.], *Radici antiche, germogli nuovi. Conversazione con mons. Fernando Ocariz, Prelato dell'Opus Dei*, Ares, Milano 2020, 135 pp.); *A la luz del Evangelio. Textos breves para la meditación*, Edicopnes Palabra, Madrid 2020, 288 pp. (tr. portoghese À luz do Evangelho. Textos breves para mrdotação, Editora Quadrante, São Paulo 2020, 256 pp.).
- PENNA Romano, *Le parole della evangelizzazione* (Cammini di Chiesa), EDB, Bologna 2020, 119 pp.; *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini* (Frecce), Carocci, Roma 2020, 247 pp.

- RAMONAS Arvydas, *Ryto maldu meditacijos visiems. Pamokslai kiekvienai dienai* [«Meditazioni per la preghiera del mattino per tutti. Sermoni per ogni giorno»], Klaipėdos universiteto leidykla, Klaipėda (LT) 2020, 380 pp.
- RAVASI Card. Gianfranco, *Come in uno specchio. Per una teologia del cinema* (Lo spirito del cinema), Edizioni Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma 2020, 49 pp.; *Il racconto del cielo*, Il Saggiatore, Milano 2020, 301 pp.; *Le sette parole di Maria*, EDB, Bologna 2020, 152 pp.; *Nel mistero della Parola* (Il Rosario meditato), a cura di N. Benassi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, 95 pp.; *Scolpire l'anima. 366 meditazioni quotidiane*, Mondadori, Milano 2020, 416 pp.; *Interpretare la Bibbia*, Mondadori, Milano 2020, 70 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Leggere la Bibbia nello Spirito*, Mondadori, Milano 2020, 121 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Deuteronomio e Levitico. Il sacro, le leggi, i riti*, Mondadori, Milano 2020, 112 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il profeta Isaia*, Mondadori, Milano 2020, 132 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il profeta Geremia*, Mondadori, Milano 2020, 138 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Ezechiele e i profeti postesilici*, Mondadori, Milano 2020, 134 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Daniele e l'apocalittica*, Mondadori, Milano 2020, 144 p. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *I libri di Samuele*, Mondadori, Milano 2020, 124 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *I libri dei Re*, Mondadori, Milano 2020, 132 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *I libri delle Cronache*, Mondadori, Milano 2020, 112 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Rut, Giuditta, Ester*, Mondadori, Milano 2020, 144 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il libro di Giobbe*, Mondadori, Milano 2020, 94 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Proverbi e Siracide*, Mondadori, Milano 2020, 132 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il libro del Qohelet*, Mondadori, Milano 2020, 120 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il Cantico dei Cantici*, Mondadori, Milano 2020, 102 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il libro della Sapienza*, Mondadori, Milano 2020, 143 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *L'attesa del Salvatore*

nell'Antico Testamento, Mondadori, Milano 2020, 113 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *La paternità divina nella Bibbia*, Mondadori, Milano 2020, 102 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Nove giorni verso la grotta di Betlemme*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, 127 pp. *La manifestazione di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 2020, 150 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il Vangelo di Giovanni*, vol. I, Mondadori, Milano 2020, 118 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il Vangelo di Giovanni*, vol. II, Mondadori, Milano 2020, 121 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Gli Atti degli Apostoli*, Mondadori, Milano 2020, 142 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettera ai Romani*, Mondadori, Milano 2020, 115 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettere ai Corinzi*, Mondadori, Milano 2020, 136 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettere ai Galati e ai Filippesi*, Mondadori, Milano 2020, 136 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettere agli Efesini e ai Colossesi*, Mondadori, Milano 2020, 142 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Le lettere di Giovanni e di Pietro*, Mondadori, Milano 2020, 98 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Numeri e Lettere ai Tessalonicesi*, Mondadori, Milano 2020, 90 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettera agli Ebrei*, Mondadori, Milano 2020, 132 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lettere a Timoteo e a Tito*, Mondadori, Milano 2020, 135 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il libro dell'Apocalisse*, Mondadori, Milano 2020, 120 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Il mistero di Dio*, Mondadori, Milano 2020, 73 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»); *Lo Spirito Santo nelle Scritture*, Mondadori, Milano 2020, 149 pp. (in abbinamento a «TV Sorrisi e Canzoni»);

SALVATI Giuseppe Marco, *Palea adhuc nutriens. Studi su Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2020, 214 pp.

SODI Manlio, «*Lo riconobbero nello spezzare il pane...*». *Lectio divina per l'anno eucaristico pastorale 2020-2021* (Quaderni dell'Animazione Biblica Diocesana 18), Edizione extra commerciale 2020, 144 pp.; *Il Natale nella sapienza dei Proverbi* (Minima 7), IF Press, Roma 2020, 64 pp.

- SODI Manlio - REALI Francesco (edd.), *Gratianus Magister Decretorum. Il Decretum tra storia, attualità e prospettive di universalità* (Studia Gratiana 30), Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2020, 335 pp.
- SORCI Pietro, *Il perdono di Dio tra penitenza e riconciliazione. Studi sul sacramento della penitenza*, Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma - Palermo 2020, 412 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *Pop-Theology 1. Vita e pensiero, il racconto di una esperienza* (Teologia per tutti), Edizione Santacono, Rosolini (SR) 2020, 169 pp.; *Pop-Theology 2. Appunti per una riflessione epistemologica* (Teologia per tutti), Edizione Santacono, Rosolini (SR) 2020, 159 pp.; *Pop-Theology 3. Teopoetica come poetica del teologico per pensare il futuro* (Teologia per tutti), Edizione Santacono, Rosolini (SR) 2020, 177 pp.; *Pop-Theology 4. Pratica teologica pop per comunicare in tempi di pandemia* (Teologia per tutti), Edizione Santacono, Rosolini (SR) 2020, 196 pp.; *Sulle note di Dio. Pop-Theology per far scoprire ai giovani la bellezza della fede* (Catholica), Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020, XIV+158 pp.; *Imagination. Osare l'ineffabile, abitare l'assenza, amare il sublime*, Edizione Santacono, Rosolini (SR) 2020.
- VAN GEEST Paul, *Nothing in Excess. Re-evaluating Nature, the Economy and Life post Corona*, Van der Wolf Publishers, Oisterwijk 2020, 61 pp. [tr. migliorata e accresciuta del contributo edito in VAN GEEST Paul - DE BOURBON DE PARME Carlos - EIJJFINGER Sylvestre, *Wat is wijsheid? Enige gedachten over de natuur, de economie en de maatschappij en de zin van het leven na de Coronacrisis*, Baarn: Adveniat, Baam 2020];
- VAN GEEST Paul - BOVENBERG Lans - RUPERT Joyce - HENGSTMENGEL Joost - COMMANDEUR Harry, *Simultaan behartigen van belangen. De liefde als samenbindende kracht voor de economie* [«Rappresentanza simultanea di interessi. L'amore come forza vincolante per l'economia»] Boom, Amsterdam 2020, 160 pp.
- VAN GEEST Paul - DE BOURBON DE PARME Carlos - EIJJFINGER Sylvestre, *Wat is wijsheid? Enige gedachten over de natuur, de economie en de maatschappij en de zin van het leven na de Coronacrisis*, Adveniat,

- Baam 2020, 63 pp. [july 2020²; july 2020³; august 2020⁴; august 2020⁵; december 2020⁶].
- VAN GEEST Paul - EIJK Willem J. - VAN DEN HENDE Hende - DE KORTE Gerard, *In memoriam Adrianus Johannes kardinaal Simonis (1931-2020)*, Adveniat, Baam 2020, 64 pp. [Dutch English Bilingual Edition].
- VAN GEEST Paul - RIJSENBILT Antoinette - COMMANDEUR Harry (eds.), *Inzicht in drijfveren IV*. [«Approfondimento sui motivi»] (Management en Organisatie 74 [5\6]), Kluwer, Deventer 2020, 168 pp.
- WONG Joseph H. - EGAN Harvey D., *The Christology and Mystical Theology of Karl Rahner*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2020, XIV+219 pp.
- WONG Joseph H. - WONG Simon, *Karl Rahner's Christology and Universal Salvation* [in cinese], Kwangchi Cultural Group, Taipei 2020, 321 pp.
- ZAMBONI Stefano, *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia* (Quaderni Hypsosis 4), Aracne, Roma 2020, 204 pp.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 20 (2021)

Editoriales

SALVATI G.M., <i>Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale</i>	3-7
VAN GEEST P. - MASPERO G., <i>L'utilità e la necessità della (ri)scoperta della teologia negativa. Introduzione</i>	257-263
VAN GEEST P. - MASPERO G., <i>The Usefulness and Necessity of the (Re)Discovery of Negative Theology. An Introduction</i>	265-271

Studia

BRICOUT H., <i>Quelle ministerialité pour le sacrement de mariage</i> .	145-160
CHIARADONNA R., <i>Enunciati negativi su Dio nella tradizione platonica: Platone, Filone, Plotino</i>	273-289
FAVI J.M., <i>La ministerialità ecclesiale nel tempo della malattia</i>	209-220
FERRI R., <i>Teologia negativa in Tommaso d'Aquino</i>	367-387
GARCÍA ANDRADE C., <i>La ministerialità della vita religiosa</i>	195-207
KOET B.J., <i>The Soft Sound of Silence: Narrative negative theology in the Scriptures</i>	291-307
LEGRAND H., <i>L'enracinement premier des ministères dans les Églises locales. Une requête de leur vérité et de la catholicité de l'Église</i>	129-143
MASPERO G., <i>La teologia negativa nei Padri della Chiesa</i>	309-327
MENEGHETTI A., <i>La ministerialità del femminile</i>	181-193

MILBANK J., <i>Negation in Poetics and Theology</i>	345-365
MONTAN A., <i>Ministerialità ecclesiale e diritto canonico. Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale</i>	79-112
NOCETI S., <i>Ermeneutiche magisteriali post-conciliari. Status quaestionis</i>	55-77
PUGLISI J.F., <i>How Can we Consider the Authenticity of Ministry in Ecumenical Dialogue?</i>	161-179
SANNA I., <i>Teologia negativa ed esperienza di Dio</i>	409-421
SANNA I., <i>Nuove forme di ministerialità ecclesiale</i>	9-40
SEMERARO M., <i>Ministerialità e missione della Chiesa</i>	113-128
VAN GEEST P., <i>The Orthodox Apophatic Proviso as a Way to Ensure the Credibility of Speech about God in a Secularised Society</i>	389-408
VITALI D., <i>Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale</i>	41-53
WOŹNIAK R.J., <i>Apophaticism in Medieval Theology. An Attempt of Reconsideration</i>	329-343

Collectanea

CIOLA N., <i>Il dinamismo della fede e le sue formulazioni dottrinali. Alcuni esempi tra cristologia e dottrina trinitaria</i>	221-242
PALTRINIERI R., <i>Il tempo di una soteriologia trinitaria cristocentrica</i>	423-440

Vita Academiae

FERRI R., <i>Vita Academiae 2020-2021</i>	441-449
<i>Academicorum Opera anno MMXX edita</i>	451-456

Recensiones

NICOLA CIOLA, <i>Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni</i> (= Studi cristologici. Nuova serie), Cittadella Editrice, Assisi 2020, 373 pp. (✠ Ignazio SANNA)	243-248
--	---------

Index totius voluminis	459
STEFANO ZAMBONI, <i>Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia</i> (= Quaderni Hypsosis, 4), Aracne, Roma 2020, 208 pp. (<i>Esteban MADRID PÁEZ</i>)	248-253
Index totius voluminis 20 (2021)	457-459

PATH

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Ignazio SANNA (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO
Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA
Mons. Bruno FORTE – Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC
Mons. Brendan LEAHY – Card. Oscar MARADIAGA – Mons. Charles MOREROD
Card. Marc OUELLET – Card. Gianfranco RAVASI – Mons. Domenico SORRENTINO
Mons. Yannis SPITERIS – Mons. Antonio STAGLIANÒ – Card. Jozef TOMKO

ACADEMIÆ SOCIATI

Jean-Noël ALETTI – Luigi BORRIELLO – Giovanni CAVALCOLI – Nicola CIOLA
Piero CODA – Santiago DEL CURA ELENA – Gerard DEL POZO ABEJÓN
Jeremy DRISCOLL – Marcella FARINA – Wojciech Marian GIERTYCH – Cesare GIRAUDO
Santiago M. GONZÁLEZ SILVA – Bruno HIDBER – Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP
George KARAKUNNEL – Bernhard KÖRNER – François-Marie LÉTHEL
Frédéric LOUZEAU – Livio MELINA – Fernando OCÁRIZ – Daniel OLS – Chantal REYNIER
Paolo SCARAFONI – Franz SEDLMEIER – Pierangelo SEQUERI – Manlio SODI
Valeria TRAPANI – Réal TREMBLAY – Joseph Hak Piu WONG

ACADEMICI EMERITI

Angela ALES BELLO – Inos BIFFI – Pietro BOVATI – Gianfrancesco COLZANI
Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE – Alvaro HUERGA – José Luis ILLANES
Romano PENNA – Czesław RYCHLICKI – Gian Paolo SALVINI – Max SECKLER
Pietro SORCI – Johannes STÖHR – Donato VALENTINI

ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix María AROCENA – Francesco ASTI – Amador Pedro BARRAJÓN
Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX – Luigi Michele DE PALMA
Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE – Carlos María GALLI – Jean-Miguel GARRIGUES
Paul VAN GEEST – Robert IMBELLI – Łukasz KAMYKOWSKI – Maria KO
Jean Paul LIEGGI – André-Marie JERUMANIS – Luca MAZZINGHI – Ignazio PETRIGLIERI
Flavio PLACIDA – Emanuela PRINZIVALLI – Arvydas RAMONAS – María del Pilar RÍO GARCÍA
Teodora ROSSI – Laurent TOUZE – Dario Edoardo VIGANÒ
Robert Józef WOŹNIAK – Andrzej ŻĄDŁO – Stefano ZAMBONI

ISBN 978-88-6788-272-4



9 788867 882724

€ 25,00