

PARLARE DI DIO
Possibilità, percorsi, fraintendimenti
Atti del IX corso di aggiornamento per docenti di teologia dogmatica
(Roma 28-30/12/1998)
A cura di Giovanni Mazzillo

[Introduzione con la sintesi delle relazioni](#)

[Scheda introduttiva sul tema e sulla metodologia del Corso](#)

[Tavola rotonda con i relatori](#)

[Conclusione e bibliografia](#)

0. INTRODUZIONE

0.1. Le origini del problema

Come parlare di Dio senza tradire la sua realtà divina? Si potrebbe formulare anche così il tema del nostro corso di aggiornamento, un corso che si è reso necessario a motivo dell'attuale orientamento della riflessione dell'Associazione Teologica Italiana, che ha dedicato la sua attenzione alle questioni fondamentali della teologia, affrontando, tra l'altro, il tema delle religioni e del monoteismo; assecondando così alcune esplicite richieste dei partecipanti ai corsi di aggiornamento degli anni precedenti.

Il problema di come parlare di Dio si presenta a prima vista "bloccato" in una sorta di pre-condizione aporetica. Se Dio non è solo ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma anche Colui del quale non si potrà mai adeguatamente parlare, resta "ineffabile", anzi "incomprensibile ed ineffabile", come confessano il Concilio Lateranense IV e il Vaticano I. Ma se è tale, a che la teologia? Non rischia proprio essa di ritornare a ciò che era alle sue origini pre-aristoteliche, cioè alla semplice *mito-logia*? Non resta solo un tentativo umano di parlare del divino, dando nomi e voce a ciò su cui il santo preferisce tacere, come asseriva R. M. Rilke nel suo *Libro delle ore*? Proprio quel Rilke che avvertiva che le immagini che ci facciamo di Dio costituiscono la parete che ci separa da lui (1). Ecco il paradosso: ciò che dovrebbe svelarci Dio lo offusca per la sua stessa natura. Il simbolo e l'immagine che dovrebbero indicarci Dio sembrano strutturalmente inadeguati a indicarci la sua realtà.

Si dirà che ciò che vale per l'icona (che comunque è segno in qualche maniera della Trascendenza) vale anche per la parola e in genere per il linguaggio e soprattutto per la concettualizzazione della stessa Trascendenza. Proprio essa, per essere Trascendenza supera costitutivamente la sua dicibilità umana, pur sempre circoscritta nei limiti dell'immanenza, e pertanto supera il linguaggio. Ma in questa maniera non possiamo pertanto sottrarci alla domanda se, mentre noi parliamo di Dio, non accada che egli non abiti affatto nei nostri discorsi su di lui. Parafrasando il titolo del libro che raccoglie gli atti di un congresso della Società Europea per la Teologia Cattolica, dobbiamo chiederci se Dio non sia un estraneo nella casa delle nostre elucubrazioni su lui (2). Nel linguaggio religioso si affaccia il pericolo che il nostro diventi uno sproloquio più che un colloquio e che il nostro riferire su Dio altro non sia che un ammonticchiare concetti vuoti perché senza reale significato. Non possiamo dirci esenti *a priori* da quel fenomeno, stravagante quanto si vuole, ma indicatore persino di un modo di "fare scienza", recentemente smascherato da Alan Sokal e Jean Brickmont. Questi ne riferiscono nel loro libro *Imposture intellettuali* (3), nel quale denunciano come si possa in maniera indenne accumulare frasi e concetti che, anche se apparentemente sensati, non sono altro che righe vergate per riempire pagine di

libri e di riviste.

0.2. I vari livelli attraversati dal discorso su Dio

Il problema di "come parlare di Dio" appare già da queste premesse non un problema di pura e semplice grammatica o di sintassi teologica (cioè una questione relativa al corretto parlare di Lui), ma un problema di correttezza semantica. Tocca pertanto, ad un livello più profondo, il rapporto fra l'insieme dei segni che indicano il Trascendente e il Trascendente in quanto "oggetto" al quale essi si riferiscono. Trattandosi di Dio, il problema si acutizza, perché investe la possibilità stessa di instaurare nessi fra i segni linguistici che a lui si riferiscono e i loro significati, fino a diventare, sulla scia delle considerazioni di Wittgenstein, un problema di vera e propria sensatezza logica. Il problema semantico non è solo quello linguistico, secondo le prime applicazioni del termine fatte da M. Bréal intorno all'anno 1922, ma quello più squisitamente filosofico-teologico della possibilità di parlare di ciò che lo trascende per definizione. E' possibile scavalcare la discontinuità semantica, per approdare fino a Dio, dicendo finalmente qualcosa di *sensato* e di realmente *significante* su di lui? Usiamo di proposito i due aggettivi, riferendoci con il primo al *sensato* come sensatezza discorsiva e formale (quella, ad esempio, di una qualsiasi affabulazione avente un valore narrativo coerente), mentre con il secondo ci riferiamo al *significato*, in quanto denominazione di una realtà ad essa corrispondente (come, ad esempio, la narrazione di una storia realmente accaduta) (4).

L'ipotesi che affiora a primo acchito è che da questa presa di distanza da un uso spregiudicato del parlare di Dio si rimandi a Dio come referente di cui occorre più tacere che discorrere, più negare che asserire. E' la via della cosiddetta teologia apofatica, la via della negazione (*apóphasis*) che se nella tradizione cristiana ha il suo referente più noto in Dionigi l'Aeropagita (5), aveva nondimeno avuto, per il mondo orientale, in Buddha, l'*Illuminato*, il rappresentante più coerente e forse più radicale. La sua *illuminazione* infatti rappresenta non solo il rifiuto di dare un nome e un volto all'Inimmaginabile, ma sembra anche segnare il sottrarsi definitivo dell'uomo all'Indicibile, precludendosi la stessa possibilità di concettualizzarlo, oltre che di parlarne (6).

Più complessa appare invece nelle Scritture ebraiche la concezione dell'inaccessibilità-accessibilità di Dio, che contemporaneamente si rivela e si sottrae alla conoscenza dell'uomo credente, la cui massima aspirazione resta comunque quella di vederne il volto (7). E' un volto che tuttavia mostrandosi si sottrae, perché svela la sua distanza da noi e dai nostri modi umani di rappresentarlo e con ciò ribadisce la sua Trascendenza. Il Dio vicino è così lontano e viceversa, sicché tanto la ricerca intellettuale, che quella più propriamente etica non possono fare altro che tentare di andare "al di là del volto" (8).

La religiosità islamica non ci sembra lontana da questa stessa idea quando contemporaneamente attribuisce a Dio due nomi che, pur nella loro apparente contraddittorietà affermano la sua evidenza e il suo nascondimento. Tra i novantanove nomi divini, infatti, fermo restando che il centesimo è nascosto ai più e conoscerlo significa ricevere il potere di dare vita o morte, il Corano ne riporta due particolarmente significativi. Il primo è *al-Dhàhiru*, che si riferisce ad Allah come l'Evidente, che appare, si manifesta; l'altro è *al-Bhàtinu*, cioè il Nascosto (Corano LVII,3). E tuttavia i due nomi sono da pronunciare insieme, perché

"ciò che è più straordinario, è che Egli non Si manifesta in nessuna delle Sue forme epifaniche senza essere velato da queste stesse, e non è velato da alcuna senza precisamente manifestarSi in esse" (9).

Dio appare anche nella riflessione teologica cristiana vicino e lontano nello stesso tempo. E' un'idea che troviamo espressa nello stesso Catechismo della Chiesa Cattolica, che raccomanda una continua purificazione del linguaggio umano,

"per non confondere il Dio "ineffabile, incomprendibile, invisibile, inafferrabile" (Liturgia di san Giovanni Crisostomo, Anafora) con le nostre rappresentazioni umane. Le parole umane restano sempre al di qua del Mistero di Dio" (n. 42).

Seppure si riconosca la possibilità alle parole umane di "raggiungere" Dio, nello stesso testo non si può fare a meno di annotare un noto principio teologico, espresso anche nel già menzionato Lateranense IV ed alcune affermazioni basilari di Tommaso d'Aquino, che saranno ripresi e approfonditi nelle relazioni qui pubblicate (cf., in particolare, Salmann e Gamberini). Il principio riportato afferma:

""non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore" [Concilio Lateranense IV: Denz. -Schönm., 806]" (n. 43).

Di Tommaso lo stesso Catechismo riprende l'espressione che afferma:

""noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui" [*Summa contra gentiles*, 1, 30]"

Si tratta, come si vede, di affermazioni impegnative, ma che confermano l'idea centrale di una conoscenza di Dio che non può avvenire riducendo l'eccedenza di conoscibilità che Dio stesso comporta. D'altro canto, la stessa rivelazione, pur palesando qualcosa del mistero di Dio, non ha potuto fare altro che confermare che Egli è e rimane appunto mistero. Il suo avvicinarsi a noi non lo ha ridotto a un oggetto a nostra disposizione, ma piuttosto ci ha permesso di cogliere al meglio la sua particolare qualità trascendente. Attraverso la sua preghiera-rivelazione, Gesù, insegnandoci a pregare il Padre che è "nei cieli", ci ha trasmesso non l'idea che Dio sia altrove, ma che egli pur essendoci vicinissimo, tanto da poter essere chiamato "*abbà*", è al di là delle nostre immaginazioni ed aspettative, perché il suo resta sempre un nome santo che bisogna adorare [\(10\)](#).

0.3. Dio tra parola e silenzio

A partire da questo retroterra ricevono una giustificazione le affermazioni di alcuni teologici contemporanei, che hanno rivalutato asserti di precedenti autori collegati alla scuola di Dionigi l'Aeropagita. Si va al di là della pur basilare cautela del linguaggio che attribuisce a Dio sentimenti e modalità personali umane [\(11\)](#). Talora addita più espressamente, come fa E. Przywara, un nesso tra il mistero che è "al di sopra di noi", ma che è anche "in noi", guardando a Dio come una "polarità fondamentale che tocca l'intimo di ciascuno di noi [\(12\)](#) e con ciò si conferma la concezione teologica di una contemporanea vicinanza e lontananza di Dio. Certamente Dio è sempre più grande di qualunque analogia possiamo intentare, sicché i nostri tentativi attraverso un pensiero finito dimostrano soltanto che siamo davanti a ciò che è sempre più incomprendibilmente infinito. Per questa ragione altri, al pari di K. Rahner, si soffermano sulla "misteriosità" che impregna costitutivamente l'essere, in quanto fondamento della capacità umana di aprirsi a Dio e alla sua Parola rivelatrice [\(13\)](#). H. U. von Balthasar, come informa la relazione di Salmann, vede la rivelazione di Dio nell'abbassamento di lui, nella sua *kenosi*, in un moto di ri-rivelazione che lo porta a nascondersi tra quegli uomini dimenticati ed anonimi che egli ama di un amore drammatico.

In questa scia appaiono più comprensibili le espressioni di chi, come B. Forte, accentua la

continua tensione tra Parola e Silenzio di Dio, tra svelamento e ritrarsi del suo mistero (14). Del resto, sebbene sottolineando maggiormente lo svelamento, già P. Tillich, in un testo del 1927, analizzava "l'idea della rivelazione" in questi termini:

"Soltanto ciò che per essenza è recesso (*verborgen*), ciò che non è accessibile ad alcuna conoscenza, si comunica (*teilt sich mit*) attraverso la rivelazione. Rivelandosi non smette di essere recesso: perché tale carattere appartiene alla sua essenza, e quando diventa palese (*offenbar*), diventa anche palese che è la cosa recessa (*das Verborgene*)" (15).

In questa maniera la rivelazione è autoattestazione del mistero, di ciò che è *verborgen*, termine che può significare non solo ciò che è *segreto*, ma anche semplicemente *non accessibile*. E' imparentato infatti con il concetto tedesco di *Berg*, che significa montagna. Il testo ribadisce a più riprese che palesandosi, l'inaccessibile si mostra come tale. Potremmo dire è come la cima di una montagna assolutamente inaccessibile e che l'uomo sa che non potrà mai scalare, perché completamente al di sopra delle sue possibilità. E tuttavia pur essendo una realtà *completamente estranea*, si tratta della *realtà che mi tocca più di ogni altra*. Infatti, dal momento che spezza il cerchio della mia limitatezza, la rivelazione è *inquietudine* (*Beunruhigung*) che *sfonda* l'abituale e il consolidato (è infatti *Durchbrechung*) ed è infine *cambiamento* (*Umwendung*). Erano già per Tillich questi i momenti costitutivi della rivelazione, con una caratterizzazione che conserva tutta la sua validità e il suo fascino.

In definitiva, come avremo modo di vedere nei contributi seguenti, la rivelazione appare come la comunicazione, unica nel suo genere, tra l'Ineffabile e l'uomo che per sua natura non solo parla ma anche dà nomi alle cose e ne esperisce i significati. Il problema rimane pur sempre il valore delle parole riferite dagli uomini su Dio e, per converso, quello dei significati delle parole proferite da Dio nella sua rivelazione agli uomini.

Si conferma così quella frattura iniziale, che se non è mai adeguatamente colmabile, deve essere attraversata da un qualche ponte comunicativo: quello che separa la Parola dell'uomo su Dio e la Parola di Dio sull'uomo. Le relazioni approntano a riguardo più che dei veri e propri ponteggi, almeno dei progetti, che certamente sono qualcosa di più di semplici tentativi. Offrono spunti critici, ma anche proposte e suggestioni sia per la comprensione dell'ampiezza della problematica in gioco, che per una fondazione di un nostro parlare *su* Dio rispettoso del parlare *di* Dio.

0.4. Le relazioni

0.4.1. Dire Dio a partire dalla liberà

(La relazione di Claudio Ciancio)

La prima relazione, affidata al prof. Paolo Ciancio, docente di filosofia all'Università di Vercelli, era annunciata dal titolo "Parlare di Dio al limite del silenzio. Dire Dio oggi: che cosa presuppone, che cosa implica, che cosa esclude".

Il relatore, dichiarando in apertura di voler invertire la sequenza dei termini espressi nel titolo, articolava il suo contributo nelle domande: "Dire Dio *che cosa esclude, che cosa presuppone, che cosa implica* (rispettivamente i punti 1.; 2. e 5.) e proponeva alcune sue considerazioni sul *dire Dio tra parola e silenzio, nel simbolo e nel paradosso* (punti 3. e 4.).

Secondo la sua concezione filosofica, la filosofia moderna ha precluso alcuni accessi a Dio, che invece erano, e sono ancora, tradizionalmente frequentati da quanti non colgono

l'incolmabile frattura tra la realtà intramondana, significata dai nostri concetti, e quella, qualitativamente eccedente, riferita a Dio. Si tratta di un'impossibilità che nasce dalla critica all'abituale accesso a Dio sul piano metafisico. Con l'accentuazione tutta moderna sulla soggettività, che da Kant in poi ha segnato la storia della filosofia, il pensiero occidentale - ritiene Ciancio - ha chiuso il valico verso Dio come *ente supremo causa del mondo*, fino ad arrivare agli esiti agnostici e ateistici che tutti conoscono. Sicché "il mondo dopo aver attratto Dio a sé, se ne libera come di un peso ingombrante (Marx e Nietzsche)". Allo stesso risultato si perviene, secondo il relatore, considerando Dio come *Assoluto*, perché, secondo la critica idealista, l'Assoluto non può essere oggetto di dimostrazione, ma solo un'intuizione intellettuale o la meta di un intero percorso attraverso la realtà nel suo insieme. Né vale appellarsi a Dio come Infinito, Necessario e concetti simili, giacché tra ciò che è contingente/limitato e ciò che lo supera esiste una discontinuità incolmabile (16).

A questo punto resta però qualche altra strada praticabile? Ciancio l'individua nell'esperienza della libertà, ma nel suo contesto di incontro con il male, in quanto altro da me, con la conseguente decisione da prendere nei suoi confronti. La filosofia appare così come "il luogo eminente della manifestazione della libertà come pensiero", nel senso che si tratta di un pensiero non ammantato di neutralità ed indifferenza, ma è piuttosto un vero e proprio "tentativo di incontro con l'altro", pur restando "esposto al rischio di mancarlo e di perderlo".

Quest'alternativa può apparire sorprendente, ma è meritevole di attenzione anche dal punto di vista teologico. Si presenta in termini che la vogliono sottrarre all'analogia e quindi all'ipoteca dell'immanenza. Afferma che la libertà umana "non è un analogo del divino, ma è il divino stesso". In che senso? Certo non in senso panteistico, ma in considerazione della sua *incondizionatezza*. Per essere autentica libertà, la libertà sembra non poter non toccare quell'assolutamente Incondizionato che è Dio. E che cosa la distingue da lui? Il fatto che la libertà umana, pur essendo ugualmente incondizionata come quella divina, non è la stessa di quella. E' di essa una sorta di immagine, perché, a differenza di quella divina è "un'incondizionatezza posta, iniziata".

La proposta ci sembra ubbidire ad una sua argomentazione che è più a monte e che afferma che nel rapporto con Dio non c'è solo da considerare il relativo *nel quale* dimoriamo, ma anche quel qualcosa che dimora *in noi*, e che è al di là del relativo; non già e non solo ciò *in cui* abitiamo, ma anche ciò che *ci* inabita. In questa seconda direzione, la via verso Dio non è preclusa, ma ci si dischiude davanti. Potrà apparire una semplice fessura, come dirà Salmann, e tuttavia emerge, secondo Ciancio, come spazio della libertà e come responsabilità di fronte al problema del male. Paradossalmente, apre la porta verso Dio proprio il male, che incombe sulla coscienza con tutto il suo peso e la consistenza inaudita di essere *altro*, altro cioè - se intendiamo bene - della stessa coscienza e altro dell'umano medesimo. In quanto altro *da* ciò che l'uomo propriamente vuole e verso cui cammina e in quanto altro *di* ciò che ci connota e ci inabita, il male diventa richiamo della Trascendenza e ponte verso di essa.

Da qui la tesi espressa da Ciancio in questi termini:

"Dunque si può parlare di Dio solo in termini di libertà e a partire dall'esperienza della propria libertà appellata. Non si può accedere a Dio se non attraverso l'esercizio della propria libertà".

Ovviamente ciò non risolve ancora il problema del linguaggio su Dio, che per aver parlato

di libertà non si sottrae automaticamente né all'antropomorfismo, né al pericolo di estendere all'infinito una realtà umana, fosse anche quella preziosa della libertà. Il primo relatore del convegno avvertiva quest'obiezione, simile all'altra - risuonata successivamente in assemblea - di un pericolo di un'ipostatizzazione del male come ente a sé, una sorta di sommo negativo da opporre a quello che al Sommo Essere positivo della tradizione filosofica medioevale.

Pertanto, riconoscendo la validità dell'espressione "parlare di Dio al limite del silenzio", Ciancio ne delimitava il significato a quell'indispensabile cautela che occorre avere nel parlare di Dio, perché egli supera sempre e comunque ogni discorso che l'uomo possa fare su di lui. Diceva anche che il silenzio non è però da continuare a vedere come quel *topos* filosofico-teologico che un certo pensiero identifica nel vertice della sua conoscenza. Non lo è, perché la vera opposizione non è tra l'Unitotalità (divina) e il molteplice del mondo, ma piuttosto tra la relazione posta già in Dio (Dio come Trinità), e dunque il suo amore, e la decisione di incontrarlo oppure di disattenderlo nella/e scelta/e della nostra stessa libertà. De deriva un'affermazione chiara quanto esigente, anche a proposito della libertà:

"La verità non è semplicemente una relazione tra una mente e un oggetto, ma tra una libertà e un'altra libertà, nella quale viene deciso di loro stesse: non solo l'uomo, ma anche Dio mette a rischio, nel rapporto, qualcosa di sé, la sua manifestazione".

Ciò dovrebbe - aggiungiamo noi controbilanciare il rischio di quell'ipostatizzazione del male, che il filosofo, sull'onda del pensiero di Lévinas, cerca invece di ricondurre ad atto di libertà e di decisione etica. Quella stessa che non ha bisogno di giustificare ulteriormente il male come momento dialettico del bene, né tantomeno come "passio vicaria" o "espiatrice". Giustamente, si afferma, che propria quest'ultima, anziché risolvere, aggrava il problema del male, aggiungendo al torto verso l'innocente una valenza infinita. Al contrario, il male è male e resta tale, come disattesa di "ciò che doveva essere" e non è stato.

Nella sua relazione il prof. Ciancio fa infine riferimento al linguaggio simbolico e paradossale, da sempre adoperato sia nella pratica della religione che nel linguaggio religioso. Riconoscendo il valore del linguaggio simbolico, in quanto portatore di senso, egli lo mette ben presto in rapporto con la libertà, perché gli appare portatore dell'inesauribilità. In questo contesto rivaluta il linguaggio paradossale, che oppone più concetti non per contraddirne i significati, ma per coglierne uno sempre ulteriore. Porta come esempio quello della "contrazione" che, secondo la Cabbala, Dio avrebbe operato in sé nella stessa creazione, per far posto al mondo e soprattutto all'uomo. Del resto accenniamo qui, ad utilità del lettore, che la stessa *coscienza etica è per Lévinas "contrarsi, il ritrarsi in sé, la sistole della coscienza stessa"*. Si tratta di una contrazione che ripercorre una modalità divina, quella che si rinviene nel pensiero cabbalistico di Izchaq Luria (1534-1572) (17). Certamente è un esempio interessante, ma che rimanda ad un approfondimento, nel frattempo in parte intervenuto, in quella che è stata chiamata la "teologia aporetica" (18). Si tratta comunque di una teologia che affiora anche nei successivi interventi, perché non elude, ma recepisce e visita il pensiero paradossale, cogliendo nell'aporia lo specifico della teologia cristiana, a partire dalla croce che è sapienza di Dio e scandalo e follia dell'uomo.

0.4.2. Verso il recupero della significatività del simbolico

(La relazione di Pier Angelo Sequeri)

La caduta del senso nella modernità coincide con una sorta di caduta degli dei, sicché, anziché attendere un ultimo improponibile Dio che ci potrà salvare, sembra che i contemporanei siano avviati alla resa verso un mondo ormai disabitato non solo da Dio, ma anche dalla sua stessa realtà sensata. Dobbiamo constatare l'amara verità di Deleuze, che afferma che "il fatto moderno è che ormai non crediamo più in questo mondo?". La (im)probabile attesa di un Dio che possa salvarci si ridurrà per caso solo all'"eco rivelata di un abissale silenzio"? - si chiede Sequeri. Se così fosse, ne deriva solo la possibilità di un silenzio dovuto all'inenarrabilità di un Dio, di cui non sappiamo né possiamo asserire alcunché. Ma se tutto ciò è vero, - conclude il relatore- ciò comporta la fine anche dello stesso sacro, ridotto a semplice ed evanescente richiamo, cui siamo condannati a non dare alcuna forma. Nelle sue provocazioni iniziali, il Prof. Sequeri rincarava la dose, asserendo che a questo riguardo la stessa ermeneutica non può più nulla, essendosi ormai ridotta a puro rimando da un linguaggio a un altro. Di questo emigrare tra i differenti linguaggi essa è ancora in grado di indicare la correttezza, ma ha rinunciato a voler sapere l'affidabilità del linguaggio stesso circa il referente che comunque è in gioco. Oggi sembra infatti occuparsi prevalentemente delle forme espressive, da quelle simboliche a quelle genericamente comunicative, fino a quelle prevalentemente retoriche, sicché gli stessi testi (inclusi gli scritti biblici) sono analizzati nella loro struttura formale, ma non sono più interessanti per le loro corrispondenze effettuali. Ciò contraddice però le origini dell'ermeneutica, che invece era nata come riposta a un'effettiva ricerca su un senso originario da distinguere da ogni altro suo rivestimento posticcio. Per il relatore è lampante che rispetto a quegli inizi il contesto complessivo è mutato, tanto che la comunicazione interessa solo come fenomeno a sé. Man mano che questa si va facendo più generalizzata, da reale che era è diventata virtuale, non mirando a trasmettere un "evento" - perso ormai di vista - ma solo se stessa. Se le cose stanno così, c'è una qualche strada alternativa che riproponga l'importanza non più della narrazione, bensì del valore (reale o fittizio) di quanto viene narrato?

Sequeri cerca tale alternativa in una ripresa fenomenologica, dopo aver accennato che in tale senso si era mosso lo stesso Husserl ed altri che si erano occupati di lui. Lamentando la mancata rigorizzazione dell'evidenza simbolica, anche in studi più recenti (19), il relatore rimanda agli approfondimenti di Angelini - Bertuletti e ai suoi propri, per cogliere un'evidenza *del* e *nel* simbolico, sulla via di un'evidenza di senso. Proprio tale evidenza arresta il processo di rimando senza fine, perché ne coglie una sorta di immediatezza veritativa (termine che condivide con i teologi che si sono applicati maggiormente in tale senso). E' vero, mancano anche in Sequeri altri rimandi, come quello, che pur ci saremmo aspettati, ad altri che hanno dedicato specifiche ricerche proprio al tema della verità (20), e tuttavia egli si applica ad indicare tra le ragioni del dirottamento del simbolico l'appropriazione di esso da parte della psicanalisi e dell'estetica. Proprio queste sono ritenute responsabili di aver sottratto al simbolo la sua originaria struttura significante, riducendolo a pura espressione formale di stati d'animo o di rimandi artistici generici.

Riprende l'espressione di *disclosure*, che altri avevano adoperato in riferimento, però diretto, a quanto anch'egli cerca (21). Ripropone pertanto un recupero sul simbolico sul piano della sua qualità che precede e costituisce il semantico, in una "evidenza pratica" che lo caratterizza, in un apparire sensato davanti alla coscienza. Dall'immediatezza del simbolico *nella* e *per* l'intenzionalità in genere, Sequeri arriva così a indicare quella che si riferisce a Dio come Dio nella religione e che arriva ad invocarlo come Padre a partire dalla coscienza che ne ha Gesù. In questa riproposizione ha la sua importanza anche la giustizia degli affetti, espressione che indica non tanto e non solo una consistenza reale di

ciò che si riferisce a Dio e lo coglie nell'universo della coscienza umana (inclusi gli affetti), ma anche e soprattutto il riferimento a una relazione vissuta e tuttora in atto. L'esempio di Gesù, che parla di Dio come il Padre ne costituisce - diremmo a parole nostre - un esempio e un paradigma. Infatti la cura per la compatibilità cristologica del linguaggio su Dio è il modo attraverso il quale la parola cristiana mette in campo la possibilità di restituire ogni volta la parola Dio alla sua capacità di ospitare effettivamente l'esperienza credente della Paola-di-Dio". Con ciò, pur se per altra via, anche il contributo di Sequeri, al pari di quello di Gamberini e di Salmann, approda a Cristo come luogo e non solo come segno di affidabilità del nostro linguaggio su Dio, essendo lo stesso Cristo la Sua Parola storicamente pronunciata.

0.4.3. Il linguaggio dei mistici

(La relazione di Massimo Baldini)

La citazione iniziale di A. Huxley riportata dal Prof. Baldini sembra giustificare anche l'impostazione della sua relazione : "portar pazienza alle eccentricità linguistiche" di quanti descrivono un'esperienza in un sistema linguistico non solo nuovo, ma fondamentalmente sempre inadeguato a quella tipologia di esperienza. Il relatore si sofferma in particolar modo sul difficile rapporto del mistico con la lingua, scegliendo proprio questo aspetto particolare, tra le diverse possibilità che il suo argomento gli offriva. Ne traccia pertanto una fenomenologia suffragata da testimonianze, riportate dalla pagine risalenti agli stessi mistici e anche dalle osservazioni di alcuni commentatori del fenomeno.

Egli coglie come dato costante del fenomeno della mistica la difficoltà della parola, sicché questa appare sovente non solo impacciata, ma anche "spezzata". Più che coniare nuove parole, il mistico riplasma le antiche. Le modifica nella forma e in una nuova sintassi che non segue il rigore né della logica, né tanto meno della grammatica. Si abbandona piuttosto ai moti del suo spirito, agli stati attraverso i quali passa la sua emotività. L'uso dei superlativi e dei diminutivi, ad esempio, può esprimere lo stupore di fronte all'intuizione di grandezze inimmaginate e che danno le vertigini, ma può anche esprimere il moto di affetto e di coinvolgimento personale che subentra nel mistico quando questi si rivolge direttamente a Dio e a Cristo, o in genere a ciò che pur essendo avvertito come mistero, è mistero affascinante e tuttavia insuperabilmente sovrastante. Ci viene così detto che superlativi e composti costellano le ardue pagine del già citato Dionigi e di altri, sino al punto di arrivare a una sorta di rarefazione della lingua.

Questa diventa molto spesso evocativa oltre che appellativa. In alcuni, come in Maria Maddalena de' Pazzi, è caratterizzata da una sorta di acolloquialità, nel senso che è un "atto verbale non comunicativo". La lingua risulta impedita e sembra non favorire né il soliloquio, né il colloquio. E' piuttosto parte dello stesso fenomeno mistico. Di altri autori menzionati il relatore sottolinea la reticenza nel raccontare cose difficilmente comprensibili e comunque qualitativamente molto distanti da ciò che le parole potrebbero esprimere. Baldini si sofferma a lungo sugli aspetti collegati a tale difficoltà comunicativa, per accennare, più indirettamente che direttamente, anche ad alcune cause che sembrerebbero essere alla base del fenomeno. Si possono ricondurre al fatto che il mistico tende inesorabilmente a perdersi in Dio. Egli va verso di lui come si va verso la propria dimora e verso la propria foce. Sovente va verso il silenzio. Quest'ultimo è un silenzio che, quando non è reticenza motivata dalle difficoltà di comunicazione, è dovuto alla carica emotiva che accompagna l'esperienza mistica. Certamente l'affettività prevale sugli argomenti, così

come prevale sugli altri eventuali interlocutori. Può diventare ripetizione ossessiva di termini nei quali si esprime, ma può persino arrivare a un silenzio non più rimandabile. Una maggiore colloquialità viene indicata in alcune mistiche come Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Angela da Foligno e Caterina da Genova. Da una certa violenza sulla lingua, sempre piegata ai moti dell'anima e talvolta nemmeno culturalmente padroneggiata, qui si passa a una semplicità espressiva, che ridà senso alle locuzioni più comuni. Si arriva così a quella forma di parodossalità del linguaggio tipico di Angelo Silesio. In lui la lingua vuole essere innanzi tutto una provocazione per scuotere il lettore. In questo senso però risulta essere qualcosa di più: è la testimonianza che anche le nostre attribuzioni positive a Dio risultano fuorvianti.

Personalmente riteniamo che oltre a questo intento pedagogico, in autori come Silesio M. Eckhart ed altri, la particolare maniera di adoperare la lingua esprima anche una teologia ben precisa, quella che più che essere provocatoriamente paradossale, è soprattutto espressione di quella impostazione "aporetica" che coglie qualcosa del mistero cristiano come realtà somma, ma che sceglie l'infinità per amore. Su questo mistero di Cristo come ricomposizione del linguaggio di Dio, perché ricomposizione del mondo umano e divino, insisterà particolarmente la relazione di Gamberini, ma lo andiamo ritrovando anche negli altri, sia che essi tendano verso una rappacificazione dell'abisso che separa i due estremi, sia che non vedano, come Salmann, alcuna altra via che quella di contemplare e dimorare in tale insanabile fenditura.

Dimorare nella frattura del simbolico

(La relazione di Elmar Salmann)

La relazione del Prof. Salmann si presenta articolata e complessa, discorsiva e allusiva nello stesso tempo. L'autore stesso vi segnala una sorta di matassa dove si intrecciano tre fili: 1) l'itinerario storico della *teologia negativa*, da Gregorio di Nissa ai teologi contemporanei; 2) una teoria critica dell'evento simbolico con essa collegato e che va dal mistero rivelato di Dio all'apofatismo; 3) l'impellenza di un'inversione di direzione, che deve andare dall'apofatismo al recupero del linguaggio su Dio, a motivo della tendenza attuale a disperdere Dio nella pluriformità dei linguaggi evocativi su di lui.

Lasciamo al lettore la lettura in sequenza delle tesi che strutturano il suo testo che si susseguono richiamandosi continuamente. Ci preme piuttosto cogliere alcuni nodi tematici fondamentali, alcuni dei quali sono rinvenibili anche negli altri interventi, per ricondurli a quella comune matrice che si può sintetizzare nell'incredibile cimento dell'uomo di raccontare Dio.

0.4.4.1. La frattura che attraverso il simbolico

Nella suggestiva e talora ridondante relazione di Salmann si coglie innanzitutto l'indicazione netta di una prima situazione, che è poi quella strutturale: la frattura di fondo che segna il simbolico. A ferirlo costitutivamente è il fatto che Dio in quanto Unità e purezza assoluta si rifrange e si smarrisce nel molteplice e nell'impuro dell'umano. Ciò significa che la stessa rivelazione resta inevitabilmente segnata da tale ambiguità, che non solo non viene rimossa, ma si rintraccia nella stessa struttura della rivelazione storica rivelativa di storia. Qui succede che quanto più Dio si manifesta, tanto più emerge la sua diversità dall'uomo e quindi anche la sua distanza. L'apofatismo non può che constatare anche questa situazione di fatto, con la comprensibile, quasi ossessiva, dichiarazione che

comunque non si può parlare di Dio se non per negazioni e, al massimo, per allusioni. In questo modo però riceve la sua dignità anche la metafora, ritenuta non semplice "orpello retorico", ma "fermento del procedimento simbolico" perché indicante e significante l'inesauribilità della realtà e del pensiero.

Dalla rivelazione di Dio, che si asserisce, è pensabile, anche se non immaginabile, la frattura tra epifania e nascondimento passa al ricevente, all'uomo. In quest'ultimo la mistica e il linguaggio apofatico non sono un'eccezione, né una caratteristica riservata a pochi. Contrassegnano costitutivamente, e in circolare reciprocità, il suo parlare di Dio e la stessa mediazione attraverso il rito. Se la mistica infatti è la garanzia della inadeguatezza dell'uomo a narrare Dio e costituisce il tentativo di attingerlo attraverso una sorta di immediatezza personale e diretta, il rito ne controbilancia la spinta individualistica, perché richiama a una mediazione *nella e attraverso* la comunità.

L'esito di questa contestualizzazione indispensabilmente comunitaria, ma che non rinuncia, né può farlo, alla residuale inenarrabilità del Mistero, è multiforme. Da una parte, si esprime attraverso l'ideale di una purezza insuperabile, quanto inarrivabile (con le conseguenti ricadute in termini di fondamentalismo e fanatismo); dall'altra, non può ignorare che proprio il fatto che l'eterno attraverso il contingente esige che il limite e il contingente, il segmento e l'impuro, siano accolti e portati a un dinamismo di trasfigurazione dal Mistero stesso. La Grazia non rifugge l'ombra. In altre parole, diremmo che la grazia copre l'esistenza umana con la sua ombra, quell'ombra che ne è la sua espressione comprensibile, o se si preferisce, la sua interfaccia con l'umano.

Nel cristianesimo appare fondamentale l'Amore che accoglie la stessa fragilità umana e il suo limite. Nell'incarnazione e nella vicenda del Messia, Dio stesso appare pertanto vulnerabile e infatti va incontro al male, alla sofferenza e alla morte, che ne sono le più dirette e più drammatiche conseguenze. La teologia apofatica è chiamata in causa per esprimere proprio questo evento inedito e impreveduto. Lo narra con la metafora, che appare lo strumento idoneo a mantenere viva la tensione tra i termini in gioco, evitando, da una lato, una interiorizzazione eccessiva, che svilisce la sua incidenza storica, e, dall'altro, una sua riduzione intramondana a mera ideologia. Ne sono un esempio le parabole del Regno, nelle quali la concretezza storica non è mai limitata a se stessa, ma rimanda sempre alla realtà trascendente del Regno. La teologia apofatica deve così raccontare un paradosso: quello di una pienezza di vita e pertanto di comunicazione e d'amore in un linguaggio che non può fare altro che dichiarare la propria impossibilità di esprimerla adeguatamente. Il nascondimento di Dio è pertanto spostato nell'al di là di ogni discorso per due ragioni: per quella relativa alla percezione della natura sempre sfuggente del soggetto con cui si ha a che fare, e perché il mistico considera così reale e avvolgente la realtà del mistero, che la sua preoccupazione principale non sembra quella di mostrarlo, ma piuttosto di garantirlo contro ogni eventuale assalto nei suoi confronti.

0.4.4.2. La ricostruzione storica della teologia apofatica

Gli inizi si fanno risalire a Gregorio di Nissa, che avverte tutto il peso del concetto e della sua inutilizzabilità ad esprimere il mistero, ma valorizza anche il simbolico come narrazione dell'imparentamento fondamentale dell'uomo con Dio, a motivo della sua immagine impressa nella natura umana. Trova tutti i registri più adatti nella modulazione metaforica biblica, pur non rinunciando a una ricerca dal sapore metafisico-formale. Segue Dionigi l'Aeropagita, il cui linguaggio attraversa diversi strati: quello della lode e quello della affermazione, insieme con quello che negando l'affermazione allude a un livello più

profondo e in fondo irraggiungibile. Egli formalizza un tipo di linguaggio che trova alla fine il suo sbocco nella via della negazione come via maestra (dicendo soprattutto ciò che Dio non è), fino a farne un procedimento automatico e assestante.

L'autore può così presentare nel suo contesto originario il celebre e ricorrente assioma del Lateranense IV, "non si può affermare una qualche somiglianza tra il Creatore e la creatura senza non affermarne una dissomiglianza ancora maggiore". Ricorda che esso marcava la differenza tra la comunicazione intratrinitaria delle Persone divine e quella tra Dio e l'uomo. Mirava a ribadire la differenza ontologica tra il livello relazionale all'interno della Trinità, basato sulla stessa natura e quello del rapporto con l'uomo, che per essere creatura, era di tutt'altra natura. Se i teologi, tralasciando questo contesto, lo hanno ridotto a un principio astratto, hanno dovuto poi smentirlo, a partire da S. Tommaso, formulando e catalogando gli stessi attributi divini. Proprio questi sono ricondotti a una sorta di inclusione strutturale, a partire dalla semplicità in Dio e a terminare con l'unità dell'uomo con lui. La preoccupazione sistematica riduce di fatto gli spazi di una trattazione simbolica.

Di S. Anselmo ci viene riproposta l'inaccessibilità di Dio nel celebre assunto che egli è colui del quale non si può pensare il maggiore. Il suo è un contesto di esperienza e di preghiera e come tale conserva il suo valore, a fronte delle concettualizzazioni di logica formale, nelle quali il suo principio è stato tirato in campo. In ogni caso, si dovrà convenire con M. Eckhart, che ogni realtà umana non può essere che situata in questa insuperabile grandezza, dove trova la sua dimora seppure parziale.

Di Cusano è riportata la teoria di Dio come "coincidenza degli opposti", proprio a partire dalla sua realtà di *non-aliud e possess*. In questa maniera non si ha bisogno dell'analogia, perché non si ha più da colmare alcuna distanza: Dio è remoto e presente dello stesso tempo. Salmann accenna a questo punto alle affermazioni dei filosofi moderni, facendo notare che se per Pascal attingere l'Infinito diventa sfida e scommessa, i teologi contemporanei, a partire da Przywara, hanno cercato una sintesi tra la via apofatica della irraggiungibilità di Dio e quella della sua discesa tra di noi attraverso l'incarnazione e la kenosi. K. Rahner e U. von Balthasar hanno ulteriormente polarizzato questa sintesi, vedendo nel culmine della via apofatica (ascendente) anche quello della via catafatica (discendente). In forza della rivelazione, si potrebbe dire che la *kenosi* è il massimo di ciò che possiamo asserire e tacere di Dio.

Non manca nella relazione di Salmann un accenno ai limiti impliciti della teologia apofatica: sono quelli fatti notare da Derrida, che ha avuto gioco facile nell'individuazione delle sue contraddizioni e dei suoi limiti sul piano logico-formale. La conclusione è la constatazione dell'estenuazione della via catafatica, che, quando è avulsa da un riferimento diretto e immediato all'esperienza di Dio, non riesce più a raccontarlo, perché si isterilisce in una ripetitività e in un automatismo che non coinvolge più alcuno. Che cosa fare allora? Di fronte alla possibilità di abbandonarsi a un facile e "gaio" pluralismo oppure lasciarsi andare in un gioco di continui rimandi di forme simboliche, ma non più significanti, come teme Sequeri, Salmann propone la soluzione di tenere alta la posta in gioco, non tanto difendendo la dignità del mistero, che si difende da sé, ma ricominciando a cercarlo/indicarlo là dove esso si è incarnato e apparentemente si è perso: nella storia e nella contraddizione umana, nella stessa ricerca che, mai come oggi, coglie la frattura tra le sue aspirazioni più alte e le sue cadute più basse. La coglie in Dio stesso, nel suo essere Dio e nel suo farsi uomo. Tutto ciò più che una contraddizione segna una situazione, contrassegna una realtà: la realtà dell'uomo e - per quanto essa è stata fatta propria anche

da Dio - la realtà nella quale Dio è venuto storicamente a trovarsi. Insomma: "inabitare la fessura".

L'uomo eloquente e significante (nel senso suddetto), per via della sua innata capacità di comunicare *con* gli altri e *su* ciò che esperisce, si trova improvvisamente dinanzi ad un altro tipo di comunicazione tutto da significare. Il "parlare di Dio", sebbene come dell'Ineffabile, non può avvenire al di fuori di questa nuovo ed inedito modulo comunicativo. Il suo parlare dell'Ineffabile sembra in definitiva la concettualizzazione di una modalità euristica atipica, perché è un tutt'uno con il lasciarsi illuminare da quell'autoevidenza impronunciabile con la quale L'Ineffabile stesso si annuncia, solo per illuminare quel tanto che basta a far emergere le ombre e le lacune tanto del nostro dire che del nostro esperire. In questa maniera il nostro parlarne fa parte di un inscindibile processo che ingloba anche e sempre l'ascoltare e l'esperire. Ingloba e richiede sovente anche il balbettare, il contraddirsi e il tacere. L'intervento di Baldini aveva confermato la presenza nella storia della mistica di tale approccio.

Ma ciò avviene su una base che non va mai sottaciuta, cioè a partire dalla constatazione di fondo che ciò di cui si parla, dicendo di doverne tacere, non è né potrà mai essere *oggetto* di cui discettare, ma sarà sempre *Soggetto* loquente, e perciò eloquente del quale riferire, dicendo di non poterlo fare, nella misura in cui lo si ascolta e contempla.

Ma se ciò è vero, verrà anche ad altri di chiedersi come è capitato anche a noi: come si salva allora il nostro sistema teologico, che non appare di certo costruito su questi solidi plinti dell'ascolto più che della favella, dell'esperienza più che del racconto? E cosa fare perché la teologia possa essere collegata organicamente e sistematicamente a questa sua sorgente inesauribile, la cui profondità non accetta parametri né di esplorazione estrinseche, né di misurazioni fuorvianti quanto inadeguate? Può essere, alla fine, solo un rivolo di essa, che pur sempre zampilla nel deserto di tante parole stanche forse perché in parte già vuote?

1. Cristo ricomponne le distanze dell'analogia

(La relazione di Paolo Gamberini)

La relazione del Prof. Paolo Gamberini dal titolo "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", concludeva la serie dei cinque contributi affidati agli esperti. Veniva anche ad offrire l'ultimo spezzone di quel filo tematico sul parlare di Dio che si era dimostrato più aggrovigliato di quanto non sembrasse all'inizio. Volendo fare una qualche chiarezza sull'analogia, termine sempre menzionato, ma poco approfondito, il relatore ci informa sulle sue origini pitagoriche, in quanto uguaglianza di rapporti, e sulle sue prime applicazioni da parte dei presocratici.

Sorta in riferimento alla partecipazione e all'armonia con la totalità, l'analogia si è caratterizzata innanzi tutto come analogia di attribuzione più che di proporzionalità. Sulla seconda accezione pesa però la posizione di Aristotele, che ne condiziona lo sviluppo come corrispondenza (e cioè come equivalenza) tra termini differenti. L'analogia d'attribuzione - ascritta al filosofo da altri, che hanno privilegiato la sua analogia di denominazione - riceve una svolta nella teologia cristiana con Tommaso d'Aquino. Questi la declina, soprattutto nelle sue opere più mature, sul piano della partecipazione secondo la gradazione dell'ente, pur avendo confessato nel *De veritate* che non si potrà mai dare una proporzione tra Dio l'Infinito e l'uomo finito. La sua successiva posizione mantiene la sproporzione sempre eccedente nel rapporto tra Creatore e creatura, attraverso la chiarificazione dei termini ontologici, a partire dalla causalità efficiente, e quindi

attraverso il concetto di dipendenza. Con ciò sembra avviarsi la soluzione formulata da Kant di un Dio inconoscibile in sé, ma al quale tuttavia si è rimandati in forza di una comparazione; mentre alla fine per Tommaso si può affermare che possiamo avere una vera conoscenza di Dio, ma non possiamo coglierne l'essenza.

Seguendo da vicino il pensiero di Jüngel, Gamberini ci aiuta a recuperare l'affermazione che giustifica il mondo (contingente e sempre in evoluzione), a partire dall'esistenza di Dio (ontologicamente necessaria). Ciò entra in dissonanza con la riflessione di Ciancio, anche se occorre dire che questi teneva maggiormente in considerazione le obiezioni avanzate da successivi pensatori. Gamberini riporta più compiutamente le argomentazioni di Tommaso e di quanti vedono salvaguardata la sproporzione tra Dio e il mondo nella relazione di disuguaglianza (*relatio non ex aequo*), indicandone le conseguenze per la stessa analogia. Può così vedere associati nell'inconoscibilità di Dio, colto come mistero (*reductio ad mysterium*), posizioni pur differenziate come quella di Heidegger e Przywara.

In questo contesto, il nucleo centrale del contributo di Gamberini sembra essere l'invito a recuperare il valore dell'analogia sul versante della relazione, una relazione che non si sofferma più sulla proporzione di quei termini, apparsi insolubili, della somiglianza e dissomiglianza, quasi a realizzarne un loro impossibile dosaggio. Partendo da una considerazione maggiormente biblica, Gamberini, raccoglie l'appello di Jüngel a ripartire dalla Parola che si è fatta carne e pertanto si è fatta linguaggio. Lo stesso essere passa così al linguaggio nel rendersi comunicabile. Se ciò costituisce - diremmo a parole nostre - il fenomeno della rivelazione, restiamo ancora sul terreno biblico, ma siamo rimandati al suo fondamento e cioè al fatto che Dio è *agape*, è amore. E' a quest'ultimo fondamento che Gamberini, riprendendo Jüngel, ci rimanda, ribadendo che è proprio dell'amore esprimersi e dunque diventare linguaggio.

Su questi principi, che non si possono non condividere, si arriva al superamento della tautologia sempre in atto ogni qualvolta si parla di Dio come dell'indicibile. In realtà, a noi sembra che su un piano di pensiero non toccato dalla rivelazione, tale tautologia (Dio = Dio) non può che permanere. Forse, se il principio viene ad essere integrato in questi termini: "Dio è Dio e non può essere diversamente", diventa ancora più stringente. Continuando, dal canto nostro, a riflettere su questo, aggiungeremo che adesso possiamo aprire gli occhi sui condizionamenti occulti o inconsci che esso nasconde e che riteniamo essere quelli della cultura greca. Qui Dio alla fine non coincide più né con il Demiurgo, ordinatore del mondo, né con Zeus. Coincide con il fato, la pura e imm modificabile Necessità, l'*ananke*. Sappiamo che un Dio così deve necessariamente essere im-passibile e di conseguenza insensibile. A rigore esso non sopporta alcuna idea di incarnazione. Solo, forse, quella dell'epifania, come pura ostentazione che nulla muta e nulla può mutare della sua essenza, perché ciò porterebbe a un mutamento *nella* sua essenza. Ma un Dio così non è quello della migliore filosofia greca? E domanda ancora più impegnativa: un Dio così non è rimasto come sfondo perfino nelle pagine di Tommaso, almeno in quelle che per dialogare con tutti, astraendo dalla rivelazione, sono le pagine su Dio in quanto *deitas* e non sul Dio rivelato in quanto *caritas*?

In conclusione, condividiamo il richiamo a una concezione più storicizzata e maggiormente biblica di Dio, questa però non deve esimerci dal compito letterario-ermeneutico e critico-teologico di saper discernere i vari gradi del linguaggio antropomorfo, che tale storicizzazione comporta. E' un'operazione che deve essere sufficientemente critica anche con il programma della "demitologizzazione", confusa e tradotta spesso frettolosamente con demitizzazione, la quale ne ha accentuato il valore

destruens più che *construens*. Alla demitologizzazione dobbiamo invece la possibilità di cogliere significati più profondi, al di là dei sensi letterari e tutto ciò - soprattutto nel campo della religione - è fondamentale. E' infatti un vaccino più che efficace contro le ricorrenti tentazioni di fondamentalismo. D'altra parte, solo se si arriva ad ammettere il principio che la lettera non è *materialmente* la stessa Parola di Dio, ma la cifra che la esprime, le religioni che più espressamente si rifanno a una rivelazione storica ed esplicita, saranno in grado di reggere all'urto di una modernità che troppo superficialmente si è data per defunta. E' vero, l'ammissione di questo principio è faticosa, a causa di una concezione sacrale della vita e anche dell'attaccamento della *leadership* religiosa alla giustificazione assolutista del suo potere. La stessa Chiesa cattolica ha faticato non poco prima di potere varcare la soglia del metodo storico-critico e quello dell'ermeneutica, condotta con i metodi moderni. Ripensando al suo travaglio, non sfuggirà che il riconoscimento del valore delle modalità interpretative della Parola di Dio è stato parallelamente e significativamente accompagnato dall'accettazione di quella opzione antropologica che coglie nella rivelazione la corrispondenza salvifica che essa ha comunque per l'uomo storicamente situato.

Il mondo islamico, che per buona parte non ha avuto, né sembra volere, l'esplosione di una modernità simile a quella del mondo occidentale, prima o dopo dovrà fare i conti con lo stesso problema. In ogni caso se il discorso si sposta dall'analogia a quello del suo fondamento, varrà la pena riflettere ancora sulla metafora, sull'antropomorfismo e la sua variante di linguaggio antropopatico (22). La cristologia pone il quesito di un'analisi differenziata, per non rischiare di porre sullo stesso piano espressioni come quella che metaforicamente dice "Il Verbo ha innalzato la sua tenda tra di noi" e l'altra che realisticamente confessa: "il Verbo si è fatto carne". Certamente c'è un livello non ulteriormente riducibile anche per la demitologizzazione, pena lo scadimento a mero simbolismo della concretezza e della storicità, pur così care ai suoi propugnatori. Se "il Verbo si è fatto carne" significa che Dio si è fatto realmente uomo, quest'espressione non è ulteriormente riducibile a cifra antropomorfa. O esprime una realtà oppure esprime un simbolo che - come lamentava Sequeri - non sapremo mai più decifrare. Ma allora cosa ne è del principio dell'incarnazione come riscrittura di quello della dissomiglianza, che diventa insuperabile vicinanza e somiglianza tra l'umano e il divino in Cristo (vedi ultima parte della relazione di Gamberini)? E' un principio cardine, ma deve essere sempre ricondotto, come opportunamente si insiste, all'amore. Solo l'amore infatti accorcia le distanze, si fa prossimità, si fa più vicino all'altro del mio stesso cuore. Tuttavia non azzera la diversità. L'amore, per restare tale, non arriva mai ad annullarla, per arrivare ad un'identificazione completa. Del resto anche in Cristo le nature sono distinte e sebbene unite, restano entrambe. Allo stesso risultato si arriva pensando al mistero trinitario, in cui la sussistenza di Dio come amore esige la compresenza di persone distinte.

E siamo alle conclusioni di questa lunga introduzione che oltre ad essere riassuntiva di quanto detto, ha cercato di additare affinità e dissonanze dei vari interventi. Non è un male, specie in una materia così complessa. Il IX corso di aggiornamento dell'ATI, del quale si pubblicano qui gli Atti, partendo dai tanti interrogativi di fondo che si sollevano appena si pronuncia la parola Dio, ha cercato di rispondere all'esigenza di essere aiutati almeno a purificare il nostro linguaggio, abbassando le nostre pretese di parlare di Dio o addirittura di parlare a suo nome.

Lo sviluppo di quello che poi è risultato un vero e proprio convegno si può riassumere secondo i passaggi seguenti. Il Consiglio Nazionale dell'ATI si era interrogato a più

riprese sulla fattibilità e le modalità attuative di un convegno avente per tema la dicibilità/indicibilità di Dio. Aveva individuate alcune piste entro le quali mantenere un discorso apparso subito non solo fondamentale, ma anche vasto e complesso. La scheda introduttiva sulla tematica e sul metodo costituiva già un passo concreto verso una focalizzazione sempre maggiore, fino all'individuazione dei temi precisi da affrontare e dei relatori ai quali affidarli. Riteniamo che il buon risultato conseguito emerga dalle relazioni sintetizzate e che vengono qui riproposte, dopo essere state riviste dagli stessi autori. Ma è anche testimoniato- sebbene documentato indirettamente solo nella sintesi finale - dalle reazioni e interazioni suscitate: domande, suggestioni, dibattito tra i relatori e con i partecipanti. Il tutto è avvenuto in un clima di ricerca, appassionato e costruttivo, come del resto è nella tradizione dei corsi di aggiornamento.

In ogni caso si potrà comunque seguire più che lo svolgimento, il dipanarsi del tema, che pur sembrando attaccato a un solo capo, ha mostrato nel suo sviluppo più fili non sempre agevolmente riconducibili a una sola origine. Del resto ciò accade puntualmente ogni qual volta si considera un argomento teoricamente consistente, qual è quello in oggetto e che si annuncia con più registri interpretativi. Ci sembra che nelle tre mezze giornate dedicate al tema, tra i punti caldi, in parte dichiarati, in parte sottesi, sono da menzionare 1) l'affidabilità del linguaggio umano nella sua pretesa di parlare di Dio; 2) il passaggio dal discorso "teorico" su Dio alla necessità di raccontarlo a partire dall'esperienza umana del male e tenendo conto degli "affetti" che la segnano e connotano, 3) l'analogia e le vie ad esse alternative. La mattinata finale è stata dedicata ad una tavola rotonda nella quale Ciancio, Sequeri, Salmann e Gamberini hanno potuto interagire tra loro e con i presenti, confermando in genere le loro posizioni e in parte confrontandole con quelle altrui. Termineremo con una sintesi, ricostruita dai nostri appunti, di questo dibattito, con alcune annotazioni finali che vogliono aiutare il lettore non già a chiudere un argomento così vasto e impegnativo, ma a suggerirgli ulteriori piste di riflessione e di ricerca.

Giovanni Mazzillo

NOTE

(1) "Tu, Dio, sei mio coinquilino ed io talora / nell'interminabile notte con insistente bussare ti disturbo / [...] solo una parete sottilissima è tra noi / che per caso per un tuo o un mio chiamare / potrebbe infrangersi d'incanto / senza il minimo rumore. / Essa è costruita con le tue immagini" (R.M. RILKE, *Das Stundenbuch*, Insel Verlag, Leipzig 1972, 13, nostra traduzione).

(2) P. Hünermann (Hgb.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus?*. Die Zukunft des Glaubens in Europa, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1996.

(3) A. Sokal e J. Brickmont, *Imposture intellettuali*, Garzanti, 1997. Si tratta di un libro che ha fatto scalpore nel mondo scientifico e filosofico, perché è nato non tanto da una beffa, come ha scritto qualcuno, ma da un esperimento che aveva un'ipotesi e mirava a dimostrarla. L'ipotesi era che il linguaggio scientifico e filosofico quanto più diventa complesso e autoreferente, pur tra citazioni dotte e affermazioni altisonanti, rischia di perdere il rapporto con il reale. Il fisico Alan Sokal infatti aveva chiesto e ottenuto dalla prestigiosa rivista americana "Social Text" la pubblicazione di un suo articolo erudito, ma fasullo, perché contenente errori, stravaganze e accostamenti arbitrari, dal titolo *Trasgredire le frontiere: verso un'ermeneutica trasformativa della gravità quantistica*. Senza battere ciglio, i redattori si erano prestati al gioco e lo avevano pubblicato come vero e proprio articolo scientifico. Solo dopo l'uscita della rivista, Sokal rivelò la vera natura del suo articolo, annunciando per dimostrato il suo esperimento.

(4) Come riferito più compiutamente in G. Mazzillo, *La teologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1988, 121-124, ci sembrano fondamentali a riguardo le ricerche di G. G.

Frege, filosofo e matematico, vissuto tra il 1848 e il 1925. Scrivendo espressamente sul concetto, sul senso e sul significato, egli li ha considerati nel contesto delle funzioni matematiche. Cf. G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1980, 42 e *passim*.

(5) Riteniamo utile una breve scheda su Dionigi l'Areopagita, a motivo delle frequenti citazioni su di lui, anche nei testi che seguiranno. Si tratta di quell'autore detto anche Pseudo-Dionigi, noto come filosofo cristiano di lingua greca. Sebbene se ne discuta la paternità, gli sono attribuite opere come *Della gerarchia celeste*, *Della gerarchia ecclesiastica*, *Nomi divini*, *Teologia mistica*. Si tratta di una teologia avente caratteristiche neoplatoniche e quindi certamente successiva all'età apostolica, anche se a partire dagli Atti degli Apostoli (At 17,34) egli è stato identificato nel Dionigi, membro dell'Aeropago convertito dal discorso di Paolo ad Atene.

(6) Cf. quanto scritto a riguardo in H. Bechert, "Prospettive buddhistiche", in H. Küng - J. van Ess - H. Von Stietencron - H. Bechert, *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori 1986, 345-361. Vi si trova tra l'altro l'affermazione che il problema di Dio non è per il buddhista un tema su cui discutere. Costretti ad esprimersi sull'argomento dal governo islamico indonesiano, i buddhisti di quella nazione diedero risposte diversificate, dicendo che Dio per alcuni è il Nirvana, ciò che non si può descrivere se non dicendo che cosa non è, oppure il totalmente Altro o il Trascendente. Altri, riprendendo l'idea dell'*Adibuddha*, ritennero di poter parlare di Dio come *Buddha* originario, dal quale tutti gli altri sarebbero derivati, o anche come *Shunyata*, cioè "Vuoto" (cf. *ivi*, 360).

(7) Si potrebbe riassumere la concezione biblica come la tensione sempre feconda che nasce tra due opposti. Il primo è l'affermazione netta da parte di Dio: "tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo" (Es 33,20); l'altro è lo struggente desiderio di chi continuamente invoca: "il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto" (Sal 27,8-9). Su quest'ultima espressione si tenga presente che anche se in origine significava "muoversi per andare a consultare Dio nel suo santuario (cf. 2Sam 21,1), il suo significato ricorrente era lo sforzo di conoscerlo, continuando a cercarlo (Dt 4,29; Sal 40,17; Sal 69,7; Sal 105,3) Quest'ultima idea prendeva corpo anche come passaggio di Dio accanto al suo profeta o in genere credente, senza che costui non ne potesse vedere se non le spalle (Es 33,20-21; 1Re 19,11).

(8) Cf. E. Lèvinas, "Al di là del volto", in Id., *Totalità ed infinito*. Saggio sull'eteriorità, Jaka Book Milano 1990, 257-295.

(9) Così afferma Sayyed Haydar Amoli nel *Testo dei testi*, come riportato in G. Mandel, *I Novantanove Nomi di Dio nel Corano*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 192.

(10) A questo riguardo il *Catechismo della Chiesa Cattolica* scrive nel n. 2794: ""Che sei nei cieli". Questa espressione biblica non significa un luogo [lo spazio], bensì un modo di essere; non la lontananza di Dio ma la sua maestà. Il nostro Padre non è "altrove": egli è "al di là di tutto" ciò che possiamo concepire della sua Santità. Proprio perché è tre volte Santo, egli è vicinissimo al cuore umile e contrito: Ben a ragione queste parole "Padre nostro che sei nei cieli" si intendono riferite al cuore dei giusti, dove Dio abita come nel suo tempio. Pertanto colui che prega desidererà che in lui prenda dimora colui che invoca [Sant'Agostino, *De Sermone Domini in monte*, 2, 5, 17: PL 34, 1277]. I "cieli" potrebbero essere anche coloro che portano l'immagine del cielo tra i quali Dio abita e si muove [San Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mistagogicae*, 5, 11: PG 33, 1117B]".

(11) Si tratta di ciò che è stato chiamato "linguaggio antropopatico", come collegato e prosieguito del già noto linguaggio antropomorfo. Cf. A. Rizzi, "Il linguaggio antropomorfo e antropopatico nella Bibbia", in *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 26-57.

(12) Cf. Erich Przywara, che parla di una "polarità" di Dio nel contesto della religione. Per Przywara Dio è il "fondamento della polarità in noi e sopra di noi". Presente già in *Gott Geheimnis der Welt*, del 1923, ricompare in *Religionsbegründung*. Cf. H. U. von Balthasar, "Erich Przywara", in P. Vanzan - J. Schultz (a cura di), *Mysterium Salutis* 12. Lessico dei teologi del secolo XX, Queriniana, Brescia 1978, 347-354.

(13) Cf. le considerazioni di base di quella che, in tutti i suoi sviluppi è diventata la teologia rahneriana, presenti in Cf. K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977; cf. anche quella che è considerata una sorta di summa del suo pensiero: Id., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Roma 1984, originale tedesco 1976.

(14) "Il Figlio rimanda al Padre, la Parola al Silenzio, Il Rivelato nel nascondimento al Nascosto nella rivelazione. Il doppio significato di "re-velatio" emerge qui in tutta la sua densità: nel togliimento del velo c'è un infittirsi del velo; nell'ostendersi un ritrarsi; nel rivelarsi un velarsi" (B. Forte, *Teologia della storia*. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1991, 63).

(15) P. Tillich, "Die Idee der Offenbarung", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. R., 8 (1927), 406. La traduzione, nostra, è strettamente letterale e si discosta da quella riportata nell'edizione italiana di G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri 1975, p. 437, che comunque ha trattato, in sede fenomenologica, l'argomento della rivelazione con notevole profondità.

(16) Facciamo qui notare che la questione è stata acuitizzata dalla filosofia analitica che ha parlato di un vero e proprio "errore di categoria". Né si può risolvere in una sorta di simmetria metodologica, del tipo: la filosofia pone le domande, la teologia dà le risposte. La questione è stata ripresa da molti teologi, a partire da E. Schillebeeckx, che, ci sembra riprenda e sviluppi il principio di correlazione già di P. Tillich. Offre una sua soluzione in termini di ricerca di un senso complessivo dell'intera realtà, cui segue una risposta già umana dello stesso livello, ma che tuttavia di solito si frantuma in risposte parziali. Alla stessa domanda la fede dà una risposta radicale, non perché scenda estrinsecamente dall'alto, ma nel suo inserirsi nel contesto della stessa esperienza umana. Proprio questa solleva il quesito di una ricerca di senso allorquando la fede si pone rispetto ad essa in una dialettica negativa, nel senso che l'esperienza offre sensi parziali in progetti antropologici che, pur difforni tra loro, attestano una comune critica all'anti-umano, fondati come sono in una ricerca ulteriore di solidarietà. Cf. a riguardo E. Schillebeeckx, *Intelligenza della fede*, Paoline, Roma 1975, 141-142.

17 Cf. E. Lévinas, *Difficile libertà*. Saggio sul giudaismo, La Scuola, Brescia 1986, 74

18 Cf. G. M. Hoff, *Aporetische Theologie*. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997.

19 Cf. C. Greco - S. Muratore, *La conoscenza simbolica*, S. Paolo, Cinisello B. (MI) 1998.

20 Cf., ad esempio, A. Milano, *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, Dehoniane, Bologna 1999. E' vero, il libro non era ancora disponibile quando fu tenuta la relazione e tuttavia il tema con i suoi cultori era già noto, come ci informa lo stesso autore nel testo e nelle note.

21 La *disclosure* in realtà è da intendersi come *disclosure situation*, cioè una realtà umana che nella sua complessità e qualità attesta più che una copertura da parte della trascendenza una sua costitutiva apertura ad essa, essendone plasmata dall'interno. Non si può dimenticare che è da intendersi in rapporto con l'esperienza reale e dunque storica dell'uomo. Senza di essa ogni discorso sull'uomo, quantunque rivelato non sarebbe umanamente intelligibile, né situabile e dunque sarebbe condannato alla sterilità ed insignificanza. A riguardo segnaliamo che la posizione sul rapporto tra situazione umana e intervento di Dio è variegata non solo nello stesso mondo filosofico, ma anche in quello della filosofia analitica. Cf. M. Dummett, "Dio, tra fede e ragione. Credere alla "rivelazione" non implica la rinuncia ai principi di ragionevolezza e anzi richiede di utilizzarli" in *Duemila. Supplemento* (straordinario) di Dicembre 1999 al *Sole 24-ore*, qui pag. 1.

22 Cf. A. Rizzi, "Il linguaggio antropomorfo e antropopatico nella Bibbia", in *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 26-57. Riteniamo corretta l'idea che tra il linguaggio antropomorfo e antropopatico (che attribuisce a Dio sentimenti umani) e la realtà da esso comunicato esista una circolarità, atta a purificare continuamente le immagini e a rendere più comprensibile la

comunicazione stessa. Nel mondo biblico si può arrivare attraverso questa via all'originalità di Dio e alla sua irriducibilità a pure forze meccaniche, immanentistiche o magiche. Un ulteriore aiuto pensiamo possa venire dalla distinzione tra un livello reale, storico-salvifico della comunicazione di Dio e un livello realistico-descrittivo, che invece resta più problematico. E' ovvio che la realtà del primo è garantita, a differenza del realismo del secondo, che occorre considerare di volta in volta.

SCHEDA INTRODUTTIVA AL CORSO

A) PROBLEMATICA FONDAMENTALE

È affiorata più volte nei nostri convegni una questione di fondo, che nell'ultimo corso di aggiornamento è stata meglio tematizzata, fino a diventare precisa richiesta di un approfondimento specifico e che in termini ancora grezzi, ma immediatamente comprensibili, si può così formulare: "Come parlare di Dio senza compromettere la sua inabbracciabile e pertanto ineffabile realtà?". In altre parole, il problema è se ci sia e quale sia l'"adeguato" parlare di Dio, in grado di individuare e quindi superare i nostri pur inevitabili antropomorfismi e le inconsapevoli ricadute delle asserzioni teologiche nelle nostre "proiezioni" umane. Non si tratta infatti di scavalcare o, come oggi si direbbe, di bypassare le nostre rappresentazioni umane di Dio, sempre presenti anche nelle migliori concettualizzazioni di Colui che resta per sua natura l'Acconcettuale. Al di là della comunicazione mistica, che per sua natura è di genere diverso, non sembra essere possibile oltrepassare *in toto* la barriera della concettualità a chi comunque parla di Dio e quindi permane all'interno di uno strumentario linguistico. Si può non di meno cercare di battere la strada del controllo autocritico e quindi autocorrettivo del nostro parlare di Dio, spingendosi oltre, per quanto si possa, la ben nota strada della teologia *negativa*, che si limita ad asserire e a richiamare su ciò che non è mai adeguatamente asseribile di Dio.

Del resto, l'assunto su Dio "ineffabilis" e "incomprehensibilis" è richiesto dalla natura del Soggetto trattato ed è un dato costante della tradizione teologica cristiana (per *incomprehensibilis* cf. D 294; 501; per "incomprensibile ed ineffabile", professione di fede del Concilio Later. IV [D 800; 804] e Vaticano I [D 3001]). Riposa sullo scarto qualitativo tra ogni parlare umano e la realtà non antropomorfizzabile di Dio. Ma, d'altro canto, la realtà umana rimanda, per la sua parte, a una sua origine da Dio. Pur con tutte le diverse cautele verso ogni antropomorfismo, si è generalmente ipotizzato nella storia del pensiero un *imparentamento* dell'uomo con il divino, variamente formulato, a seconda dei differenti contesti storico-culturali. Nel giudaismo-cristianesimo il tema dell'uomo *immagine di Dio* ha fornito consistenza teologica all'intuizione emersa sul piano antropologico. Tuttavia prima ancora del dato rivelato, occorre chiarire i termini e la portata di uno dei *prolegomena della fede*, che si dà sempre per scontato, al quale il prossimo corso di aggiornamento vuole dedicare i suoi lavori: la dicibilità di Dio, pur tra le cautele e pretese dell'*analogia*, ma indicando e valutando anche, qualora ce ne siano, delle vie alternative. Se non è possibile sviluppare un tema così ampio in tutti i suoi contenuti, occorre almeno delimitare l'orizzonte che esso occupa, le acquisizioni perseguite e i problemi rimasti aperti.

Le piste di riflessione che si aprono sono molteplici. Alcune sono di impostazione più filosofico-ermeneutica, e toccano *la capacità del linguaggio di sopportare Dio e il suo mistero*. Del resto l'argomento non è solo teologico, ma interessa anche un filone filosofico, che, per limitarci al nostro mondo occidentale, va almeno dai presocratici (cf. Senofane di Colofone in particolare) fino a Wittgenstein ed oltre, con la denuncia dell'inaffidabilità del linguaggio umano rispetto alla realtà di Dio. Nonostante l'elaborazione dello strumento dell'*analogia* ed il suo utilizzo in teologia, altri richiami sono venuti relativamente

all'antropomorfismo nel 1800 (ad esempio, Jacobi, Feuerbach), come pure nel nostro secolo relativamente alla demitizzazione (Bultmann ed altri) e alla lettura del simbolico religioso da parte della psicologia del profondo (Freud, Jung, Drewermann).

Ma ciò ha portato anche contemporaneamente a riconoscere il valore del linguaggio mitico-simbolico rispetto a Dio, grazie agli apporti ermeneutici come quelli di H. G. Gadamer, Ricoeur ed altri, passando attraverso le acquisizioni sul valore della letteratura e in genere dell'arte nel cogliere l'eccedenza di mistero presente nell'uomo. Basti pensare alla svolta di Heidegger sul valore della poesia nel cogliere il passaggio del divino, o anche alle ricostruzioni che sono state fatte sulla contiguità tra poesia e religione (cf. Küng - W. Jens, *Poesia e religione*, Marietti, Genova 1989).

Tutto ciò è senza dubbio uno sviluppo, anche se non ancora tematicamente acerbo, di quell'avvertita "parentela" dell'uomo col Dio, che occorre riproporre non tanto secondo le linee di lettura biblico-antropologica già note, ma nei termini più generali di somiglianza/dissomiglianza del mistero dell'uomo come finitudine e come frattura, in una dialettica da chiarire non solo per contrapposizione, ma per circolarità reciproca. Uno scavo in questa direzione ci consente di portare avanti il nostro già ben avviato dialogo-confronto con le discipline esterne alla riflessione teologica vera e propria e tuttavia per molti versi afferenti a temi fondamentali di essa.

Il corso di aggiornamento si prefigge di rispondere alle domande relative al dire "Dio" oggi, chiarendo che cosa ciò presupponga, che cosa implichi, ma anche che cosa escluda. Intende accendere i riflettori sulle pretese e sui limiti del linguaggio umano, ma non dimenticando la "misteriosità" dell'uomo nelle sue aperture di credito al Mistero di Dio. Il discorso si allarga ad altri temi a questi collegati e che appartengono più da vicino ai *preambula fidei*. Si possono riassumere sotto il titolo *le forme comunicative del mistero*, spaziando in uno spettro di possibilità, che si aprono tra due polarità metodologicamente agli antipodi e che sono concettualizzate come teologia apofatica e teologia catafatica. Se ciò ci riporta al problema cardine della comunicazione tra l'indole cognitiva *com-prendente* dell'uomo e la natura inafferrabile del Divino, la prospettiva nuova sembra essere quella della comunicazione, capace di aprire nuove strade all'ermeneutica della *accondiscendenza* di Dio come soluzione tradizionale di uno dei *prolegomeni* della rivelazione. Emergono allora come rilevanti non solo i temi gemellari dell'*ineffabilità* e *incomprensibilità* di Dio nella storia del dogma, ma anche quelli della *Parola* e del *Silenzio* di Dio (binomio particolarmente sviluppato da B. Forte), fino ad arrivare alla *parola* e al *silenzio su* Dio. Si arriva insomma alla comunicazione con Dio tra mistica e parola, in una tensione dialettica continua tra somiglianza e dissomiglianza tra Parola di Dio e parola umana, passando anche attraverso le acquisizioni della teologia contemporanea, a partire da quella protestante, sul valore e i limiti della parola rispetto a Dio (cf. K. Barth, E. Brunner, G. Ebeling).

Ma ciò comporta anche una serena riflessione sul valore e i limiti della suggestiva funzionalizzazione dialettica sulla rivelazione in quanto *re-velatio*, cioè disvelamento e nuovo involamento, sì da affrontare esplicitamente il tema ricorrente, ma non sufficientemente chiarito, del valore della comunicazione di Dio nel contesto e nei limiti della recettività umana.

B) INDICAZIONI METODOLOGICHE

Sono state proposte piste di ricerca che oltre ad informare, "aggiornando" sul nuovo in teologia, siano in dialogo con le scienze afferenti su questi problemi, quali la filosofia, la

psicologia (particolarmente la psicologia della religione) e le scienze della comunicazione. I relatori sono pertanto invitati non solo a riferire, anche ad evidenziare i modi oggi abituali di affrontare o di ignorare i problemi critico-teologici in gioco ed a proporre linee di soluzione rispettose dell'eccedenza del mistero e della categoriabilità attraverso la quale esso si è espresso e si esprime nell'esperienza del popolo di Dio. Inoltre, per favorire lo scambio e il dialogo su un tema di questa portata, si è proposto di lasciare un congruo spazio di tempo per gli interventi e per il dibattito e di chiedere ai relatori la loro permanenza fino alla fine del convegno, in modo da dedicare la mattinata conclusiva ad una tavola rotonda, nella quale essi riprendano brevemente il loro tema con le integrazioni e chiarificazioni sopraggiunte del dibattito.

Resoconto della tavola rotonda dei relatori

C. Ciancio, reagendo ai contributi degli altri relatori, ha evidenziato una certa convergenza, che, pur partendo da prospettive diverse, è stata provocata anche dall'intento di giungere a obiettivi comuni, tra i quali, in primo luogo, quello sotteso all'intero corso di aggiornamento: offrire ulteriori motivazioni e adeguati strumenti per parlare e per tacere su Dio. Ha fatto ugualmente notare la difficoltà di ricondurre i diversi linguaggi e i termini adoperati, comunque polivalenti, a un alveo più omogeneo, se non proprio ad un loro uso univoco. Una convergenza fondamentale è stata ravvisata in un dilemma ricorrente, anche se solo in parte formulato: o Dio è conosciuto originariamente oppure non lo si trova mai.

Ciancio ha colto negli interventi di Sequeri e di Salmann l'intento di mostrare una sorta di svuotamento del simbolo, ridotto a apofatismo e quindi non idoneo a trasmettere l'autenticità di Dio. Per quali ragioni? Per una riconosciuta mancanza di trasparenza dell'universo simbolico, in primo luogo quello liturgico. Ha indicato però in tale impoverimento il capolinea di un processo iniziato non già con la modernità, ma ancora prima: nella stessa crisi del realismo segnico sopraggiunta in pieno medioevo. A riguardo, è sembrata pertinente la sua conclusione: non è possibile recuperare la convergenza tra segno e cosa, fin tanto che non si recuperi il valore del senso delle cose.

"Certamente - ha aggiunto - i simboli sono attraversati dalla frattura. Essi rappresentano il divino, ma contemporaneamente lo differenziano". Chiedendosi come si possa opportunamente reagire alla crisi del simbolico, ci è sembrato convenisse almeno parzialmente con Salmann, nel dire che occorre abitare la frattura, ma nel senso e con l'intento di un attraversamento del male, così come questo tema era stato sviluppato nella sua relazione. In questo modo Dio non appare come unitotalità, ma come relazione e pertanto come realtà di confronto, e, aggiungeremmo noi, di scontro sul valore stesso del reale, oltre che della vicenda umana in rapporto alla Sua vicenda. Riprendendo l'idea della "contrazione" di Dio, per far spazio all'uomo e quindi per un reale e non fittizio relazionarsi con lui, ha indicato come coppia concettuale maggiormente adeguata quella della manifestazione e della relazione, nella salvaguardia dell'identità e della differenza, anziché quella spesso adoperata dello svelamento e del contemporaneo nascondimento.

P. A. Sequeri ha ripreso la sua critica all'ermeneutica, dichiarandosi contro la *koinè* intellettuale contemporanea, che parte dalla fede come atto dell'interpretazione. Ha invitato a prendere le dovute distanze da quel fondamento interpretativo della realtà che investe sia la coscienza che la stessa esperienza dell'essere, fino ad arrivare a una sorta di narcisismo, connesso all'autointerpretazione. Ha precisato che il suo non è però un atto

distruttivo, ma solo la *pars destruens* di un processo, con il quale, recependo il meglio della stessa ermeneutica, intende perseguire ed invita a percorrere la strada della fenomenologia. Beninteso, non quella della *vulgata*, come descrizione di superficie o di comodo, ma quella che si sofferma sul senso e trova nell'*affectus* il suo baricentro. Quale affetto? Quello indicato nella sua relazione e riproposto, ci è sembrato di capire, come una delle forze di campo inscindibilmente collegate all'essere, tanto da essere da questo condizionate, alla stessa stregua di come esse condizionano l'essere. In questo contesto Sequeri ha richiamato il valore dell'evidenza, un valore non soggiacente all'interpretazione, perché ad essa previa, essendo una di quelle forze con le quali l'essere resta oppure crolla. Con tali condizioni riconosceva il valore anche del linguaggio allocutorio ed appellante, purché non si dica che è questo a dare senso ed evidenza, essendo invece vero proprio il contrario. La dimensione linguistica è ciò che l'uomo strappa dall'evento, nel mentre sollecita la fatica del pensiero, chiamato a giudicare l'affidabilità o meno di ciò che viene detto proprio di quell'evento. Insomma occorre ancorarsi all'evidenza fenomenologica, sempre primaria rispetto al linguaggio, che ne è l'atto secondo e la sua formulazione. E il problema del male? Per Sequeri resta un'esperienza, un esperire qualcosa di grave, che non bisogna disattendere, ma che non è da disgiungere dall'intero processo già evidenziato.

E. Salmann ha esordito facendo notare l'assenza nelle relazioni precedenti di S. Anselmo, che pur tuttavia aveva avuto una sorta di funzione di *specula*. Rimandando al *Proslogion*, ha potuto così precisare che quello di Anselmo non è da considerarsi un ontologismo intellettuale o gnoseologico (cosa che è ancora e sempre fonte di equivoci), ma un ontologismo fenomenologico, nel senso cercato da Sequeri. E' vero, la radice è mistica e razionale nello stesso tempo. E' articolata e tuttavia rimanda alla complessità della realtà nel suo insieme. Dell'intervento di Gamberini ha apprezzato la linearità, ma vi ha scorto anche una sorta di accomodamento (fino a parlare di dimezzamento) di Jünger. In tal caso l'analogia non è stata vista come riscontro della causalità, ma si è dedotta dalla partecipazione. In riferimento a Ciancio, ha colto nel suo intervento ciò che si può chiamare "fine della metafisica", che - ha aggiunto - non è che l'"antimito di un mito non dimostrato". L'argomento merita, non solo a suo dire, maggiore approfondimento (1), così come sembra condivisibile la richiesta di una maggiore chiarificazione del rapporto esistente tra libertà e male, ed infine, la richiesta di uno studio vero e proprio della fenomenologia dell'affetto. Egli recepisce il valore dell'unità osmotica, intuitiva e intercorporea che percorre l'idea cardine di Sequeri, ma rimandava anche alla concezione più organica di un Ricoeur. Il bisogno di tali approfondimenti nasceva in Salmann anche dall'individuazione di un'ultima carenza: quella di una fenomenologia dell'interiorità estatica.

P. Gamberini ha introdotto il suo intervento ribadendo che l'analogia non deve essere vista solo come un dato tecnico, avente una funzione meramente logico-linguistica, giacché rimanda a una visione originaria sia dal punto di vista teologico che cosmologico. Ha ricondotto, da un lato, tale unità all'intuizione parmenidea fondamentale che afferma che l'essere è e il non essere non è, ma anche alla provocazione che Jünger ha ricevuto dall'epistolario paolino. Nella prima ai Corinzi troviamo infatti che le cose che sono per Dio non sono per gli uomini e viceversa, mentre nella lettera ai Romani leggiamo che Dio fa passare le cose dal non essere all'essere, perché "dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono" (Rm 4,17). Ciò significa il superamento dell'assunto parmenideo, mentre in campo cristiano si deve concludere che l'analogia non può più ripartire se non dal *discorso della croce*. Gamberini giustificava così l'affermazione che

nell'analogia c'è un movimento non solo logico-linguistico, ma anche ontologico, collegato alla dialettica relazionale. In questa linea egli vedeva il concetto originario di corrispondenza: l'altro è alterità nel senso che è altro *da* Dio e altro *di* Dio. E' una strada che lo portava a riscoprire la confessione cristologica, nella quale si riconosce la presenza del Vivente nel Crocifisso, ma lo portava anche ad indicare l'unità tra interpretazione e affetto, come evocata, ad esempio, nell'episodio evangelico dei discepoli di Emmaus.

In un suo ultimo intervento, C. Ciancio, in risposta a Salmann e agli altri, ha precisato di non aver voluto fare una caricatura della metafisica, ma di avere voluto registrare come essa storicamente sia approdata ad una crisi, dalla quale egli stesso si augura che possa uscire. Ciò potrà veramente accadere? Potrà avvenire, a condizione che non si tratti di una semplice riesumazione di quanto si affermava nel passato, ma che essa riparta dalla libertà come esperienza dell'essere. In questa maniera la libertà è considerata soprattutto come *libertas minor*, cioè capacità di scelta tra il bene e il male. Pertanto occorre salvaguardare la differenza ontologica tra ciò che è dell'essere e ciò che è dell'ente. In questo recupero della metafisica sul versante della libertà dell'uomo e a partire dalla libertà di Dio, l'ermeneutica non ha solo una funzione ausiliaria, come sembrerebbe volere Sequeri. infatti il rapporto interpersonale tra Dio e l'uomo non può essere che interpretativo, non nel senso che ne disponiamo a nostro arbitrio, ma perché questo è già nell'immediatezza di un'ermeneuticità che cercando di cogliere l'essere nella libertà, riconosce in ciò un'inesauribilità della verità stessa.

Conclusione

La nostra domanda iniziale verteva sul come parlare di Dio senza snaturarlo o deprezzarlo, con una preoccupazione di natura tanto teologale che teologica. Dicevamo infatti che con questa domanda entra in gioco non tanto e non solo il nostro strumentario lessicale, ma la fedeltà alla particolarità dell'oggetto in gioco, vero e proprio "soggetto" più che "oggetto" del nostro discorrere di lui. Anticipavamo che ogni tentativo di raccontare qualcosa di Dio esige sempre previamente un ascolto e che ogni costruzione teologica può essere tentata solo nell'esperienza di chi Dio lo accoglie ogni giorno, perché sa di essere da lui accolto. Anche nell'accezione proposita di Dio come libertà e dell'uomo come dono e partecipazione di essa, l'accoglienza ne costituisce la positività, la non accoglienza sembra costituire la fondamentale struttura del male. L'ascolto di Dio ci sembrava dunque un tutt'uno con la possibilità di ogni parola su di lui. Il corso d'aggiornamento ha confermato e motivato tale ipotesi di lavoro. Ha ribadito un'idea che, parafrasando il salmo 127, potremmo così formulare: "Se il Signore non costruisce il discorso su di lui, invano vi faticano i suoi costruttori".

A partire dalla prima relazione, del Prof. Ciancio sul *parlare di Dio al limite del silenzio* fino all'ultima del prof. Gamberini sull'*analogia, le sue pretese e i suoi limiti*, ogni possibile parola su Dio è apparsa sostenibile solo a condizione di essere non tanto veicolo, ma ricettacolo di una Presenza, non tanto strumento e cifra grammaticale, ma piuttosto espressione di un agire che anche in questo caso ci previene e ci precede. E' l'agire di Dio che parla il *suo* linguaggio e per questo ci rende abili di linguaggio, volgendo il suo sguardo di bontà sulle cose che sono, anzi che cominciano ad essere, nel momento in cui egli le chiama per nome. Dio appare Parola e dialogo fin dall'inizio. Si mostra come *logos*, che è costante *dia-logos*. In tale dialogo abilita il nostro linguaggio a cogliere il Suo.

Dalla relazione di Ciancio abbiamo riascoltato l'improponibilità di approcci intellettualistici di altri tempi (tanto *apriori* che *aposteriori*). L'esperienza del naufragio è stata presentata come l'esito inevitabile della ragione che tenta di prolungare verso l'infinito ogni segmento finito (incluso quello di ogni pensiero, per quanto alto possa essere). E' l'epilogo, si è detto, dei tentativi fatti da Cartesio ad Heidegger. Contemporaneamente è affiorato il presupposto di ogni possibile discorso su Dio, in quell'agire preveniente di Lui, espresso come essersi posto in relazione con l'uomo. La verità, presentata così prima di ogni nostro accertamento su di essa, è recuperata sul versante della libertà, in quanto spazio e condizione non solo della dicibilità di Dio, ma della dicibilità *sic et simpliciter*. Con ciò è emerso non solo il rischio, ma la presenza del male, la sua fattualità, il suo peso, il suo dramma. Che cosa vuol dire Dio in questa congiuntura? Crediamo che proprio a questo punto la domanda possa e debba essere così riformulata: "Che cosa dice Dio di fronte alla situazione dell'uomo che compie il male?". Egli dice ciò che ha detto da sempre: dichiara il suo amore e la sua volontà di salvezza, un amore talora incompreso e per questo - in quanto vero amore - riproposto come amore che non si arrende, anzi si mostra talora geloso e sempre esigente. Percorre la via dell'incarnazione, fino alla solidarietà della croce.

Con un collegamento non direttamente formulativo e tuttavia sostanziale con l'esisto di questo primo intervento, quello di Sequeri ha riproposto l'*affettività* come momento *simbiotico* oltre che *simbolico* che ci congiunge a Dio, più che come mezzo atto ad abilitare la nostra loquacità su di lui. Facendoci ritrovare la nostra frantumata identità, rende trasparente quell'autoevidenza della realtà che è il primo ed insuperabile apparire; con una sua decodificazione diretta, non ulteriormente rimandabile. Gli interventi dei presenti hanno potuto ribadire il valore dell'immediatezza, che aggiungiamo tra parentesi, era anche ciò che Romano Guardini riprendeva da Max Scheler nei termini di una *intuitive Unmittelbarkeit*. Tale *immediatezza intuitiva*, collegata da entrambi alla natura sorgivamente relazionale e comunitaria della realtà umana in quanto tale (2), ci sembra non debba mai disgiungere la possibilità del parlare di Dio dalla possibilità del parlare dell'uomo. La narrazione diventa attendibile se attinge a tale immediatezza. Corre, ovviamente dei rischi, diventando talora autoreferenziale. Qui è il suo limite, un limite cui però si sopperisce nella misura in cui la narrazione attinge tanto al dato storico che a quello comunitario, che fanno capo all'esperienza dell'agire salvifico di Dio.

Ciò ci è sembrato ugualmente importante ai fini di prevenire eventuali narcisismi di quanti, in nome di un'esperienza mistica, possono pur sempre richiamarsi a un'indicibile avventura spirituale personale, scardinandosi da ogni residuo di storicità ed ecclesialità, rischiando così di riflettere più che l'esperienza di Dio, la nostalgia e i sogni privati coltivati sul mistero. E' stata anche questa una delle precisazioni non secondarie al seguito della relazione del Prof. Baldini, che ha intrattenuto i presenti sul linguaggio dei mistici come zona di frontiera, sovente travalicata in forme inusitate eppure pregnanti di senso, che vogliono narrare l'ineffabile con parole umane, decomponendo e ristrutturando lo stesso linguaggio.

Tale variabile decostruttiva e ricostruttiva del linguaggio mistico ribadisce il valore del celebre assunto di Wittgenstein: "di ciò di cui non si può parlare bisogna tacere", ma occorre anche dire, a questo riguardo, che la situazione non è proprio tale da intaccare, come ha affermato recentemente Paolo Flores d'Arcais, il principio di (non) contraddizione (3). Questo pensatore in realtà mostra una certa irritazione rispetto alle coppie concettuali come silenzio e parola, mistero e racconto, e simili, anche a motivo della frequenza con la

quale tali formule oggi appaiono, sino a quella, che a noi interessa più da vicino, dell'indicibilità di Dio e della sua narrazione. Egli esige a più riprese che "del silenzio bisogna tacere", probabilmente perché mette sullo stesso piano la indicibilità di Dio in quanto tale e la narrazione della sua esperienza come dell'Inenerrabile (4).

Pur accettando il richiamo ad una maggiore accortezza nell'uso del linguaggio su Dio, a noi sembra che il tentativo di D'Arcais miri a dimostrare che se Dio è Dio, non è pensabile e nemmeno comunicabile; dunque è un assurdo. In tutto ciò resta però da dimostrare che l'impensabile sia anche incomunicabile. Si può dare infatti il caso che ci sia qualcosa di impensabile dalla parte dell'uomo, ma non dalla parte di Dio. La differenza ontologica, di certo qualitativamente invalicabile da parte dell'uomo, non è tale da parte di Dio. Diversamente potrebbe venire il sospetto che il ricorso all'assurdità sia uno stratagemma (para-)logico per dichiarare impossibile la comunicazione dell'incomunicabile, pensato in termini stringenti di non-contraddizione. In effetti l'incomunicabilità pur essendo usata come concetto univoco, tale non è. Infatti incomunicabile è il travaso della ricchezza infinita di Dio in una qualsiasi creatura, comunicabile è invece il fatto che ci sia manifestata l'esistenza in Dio di tale ricchezza e il fatto che noi la possiamo conoscere adeguatamente a noi e non adeguatamente all'essenza di Dio. Se tale procedere del pensiero risultasse assurdo, ciò dovrebbe anche accadere con lo stesso concetto di Verità, cui D'Arcais pure si aggrappa e che rimprovera alla Chiesa di disattendere. Ci sembra che anche di fronte alla Verità possiamo e dobbiamo chiederci: "Possiamo conoscere la Verità?". Se essa si intende come totalità del conoscibile, dobbiamo rinunciarci, ma se si intende come possibilità di arrivare a sue forme intermedie e provvisorie utili all'uomo, essa è conoscibile, pur sovrastandoci e superandoci continuamente.

Facciamo questa digressione per dimostrare l'attualità del tema discusso nel corso d'aggiornamento della fine del 1998 e per richiamare la posta in gioco della problematica affiorata negli ultimi interventi qui ascoltati. Il silenzio infatti non è tanto assenza e rinuncia; essendo il "silentium domus mysticorum", come insegnava S. Gregorio Magno. Proprio perché tale, è anche grembo dove l'essere viene recepito, perché accolto, similmente a ciò che avviene nel grembo di una donna. Prima della parola non c'è solo l'attesa, c'è l'accoglienza, senza della quale l'attesa perde senso.

Forse su questa via diventa anche più praticabile la pur suggestiva proposta di Salmann di *abitare la fessura*, che comunque segna il simbolo, perché ne segna anche l'essere. Se l'apofatismo è punto d'approdo dell'esperienza di Dio, esso viene anche dialetticamente controbilanciato da una rivelazione storica, che anziché eliderlo, lo rende più plausibile. In nome di che cosa e verso quale obiettivo? Sulla traiettoria di un amore che si rende vulnerabile perché ama immensamente, fino a valicare l'ultima frontiera, quella dell'inenarrabilità di Dio. Ma in questa maniera l'amore infinito, e pertanto indicibile, viene anche raccontato con parole umane, restando sempre costitutivamente inafferrabile nella sua profondità e raccontabile quanto alla sua intensità. Ciò è all'origine di una compresenza dell'esperienza mistica e di quella razionale, che sono come i due polmoni attraverso i quali si può attingere e sussurrare qualcosa di Dio.

Punto d'arrivo e di nuova partenza di tale amore indicibile, e tuttavia comunicato in parole umane, è Cristo, il quale, secondo la relazione del Prof. Gamberini, ci fa superare la stessa analogia ed i suoi limiti. Sia la proporzionalità che la partecipazione appaiono alla fine strumenti nobili, ma ormai datati, a fronte dell'evento di Cristo come relazione tra l'Ineffabile e l'uomo come suo interlocutore. Proprio la cristologia viene così a suturare ciò che sembrava irriducibile a qualsiasi forma di contatto, in forza di una libera scelta di

Colui che, in quanto relazione, è nel seno dell'Amore sussistente. In questo contesto si comprende anche il recente ampio studio già ricordato di A. Milano, che parla di una "reductio theologiae in Christum" e che, riprendendo suoi precedenti studi, citati anche da Gamberini, sull'analogia, ne opera un discernimento alla luce della cristologia (5).

Con ciò il cerchio si chiude e ci sembra in un punto abbastanza decisivo. A noi sembra che se l'*imago Dei*, che fa da sfondo ad ogni tentativo di accostare l'uomo a Dio, possa oggi più agevolmente passare dal piano dell'essere e della razionalità a quello della libertà (vedi ancora Ciancio). Un campo ancora per lo più inesplorato, ma non meno promettente, è la sua declinazione nei termini della comunicazione. L'uomo infatti ci sembra possa proficuamente essere colto come immagine di Dio nella sua comunicabilità con lui. Venuto da un Dio che è comunicabile perché comunione, l'essere umano ne porta indelebilmente le tracce almeno come esigenza e nostalgia che tende pur sempre alla comunicazione. Riservandoci di trattare altrove gli sviluppi di tale impostazione (6), basti qui concludere che l'affannarsi a parlare di Dio, in qualsiasi epoca, anche solo per negarne la possibilità, lo dimostra in maniera forse empirica e tuttavia in maniera innegabile.

NOTE

1. Ci sembra utile segnalare al lettore che un approfondimento, almeno in parte, in materia è stato offerto all'ultimo congresso dell'ATI (Brescia 11-15 Settembre 2000), dal tema *Teologia e storia. L'eredità del '900*, cf., in particolare, la relazione di P. Lorizio e P. Coda "La 'crisi metafisica' e le trasformazioni della teologia".
2. Sul valore di tale intuizione primaria (immediata) della realtà, come segnata dalla relazione, cf. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, 33.
3. Cf. P. Flores d'arcais, "Dio esiste?" in *Micromega - Almanacco di filosofia* 2/2000, 17-40.
4. *Ivi*, 34 ess.
5. A. Milano, *Quale verità...*, cit., cf. soprattutto il cap. V, dal titolo molto vicino al tema del nostro corso "'Dire Dio" nella teologia cristiana" (*ivi*, 163-213).
6. Seguiamo tale impostazione nei nostri corsi di teologia fondamentale, all'Istituto Teologico Calabro (con sede a Catanzaro), oggi in forma di dispense ad uso degli studenti, ma che speriamo di dare quanto prima alle stampe. In ogni caso essa è già delineata nei volumi G. Mazzillo, *La teologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1988; Id., *Gesù e la sua prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1990; Id., *Teologia fondamentale*, in L. Lorenzetti (a cura di), *Dizionario di teologia della pace*, Dehoniane, Bologna 1997, pp. 67-77, con voci proprie relative a temi qui accennati.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Accogliendo una richiesta di una bibliografia sull'argomento trattato, avanzata anche al corso di aggiornamento, ci limitiamo ad indicare alcuni testi che abbiamo ritenuto fondamentali per un'informazione che non può che essere di carattere generale, anche se si riferisce alla problematica specifica del (come) parlare di Dio. Non abbiamo qui riportato

tutte le indicazioni bibliografiche fornite dai relatori e che si trovano nelle note del loro contributo, dove possono essere agevolmente reperite. Normalmente seguiamo l'elencazione secondo un criterio cronologico. Ciò giustifica la presenza del nome abbreviato dinanzi al cognome e non viceversa, come quando si segue l'ordine alfabetico.

Iniziamo segnalando alcuni studi specifici sull'argomento così come sono raccolti in alcune riviste o pubblicazioni specifiche:

Di interesse più prettamente teologico ci sembrano:

Concilium 13 (1977/3), dedicato al tema "Un Dio personale".

Concilium 17 (1981/3), dedicato al tema "Dio come Padre?".

Concilium 19 (1983/9), dedicato al tema "Giobbe e il silenzio di Dio".

Concilium 28 (1992/4), dedicato al tema "Dov'è Dio? Un grido nella notte oscura".

Concilium 31 (1995/3), dedicato al tema "I molti volti del Divino".

Credereoggi 4 (1984/1) dedicato al tema "I linguaggi della fede".

Credereoggi 5 (1985/1) dedicato al tema "Il volto misterioso di Dio".

Segnaliamo nella stessa rivista, pp. 100-105 la Documentazione, dal titolo "Il problema della possibilità della conoscenza di Dio nei concili Lateranense IV, Vaticano I e Vaticano II".

Altri scritti sul concetto di Dio e sul parlare di Dio

H. de Lubac, *La tragedia dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1949.

H. de Lubac, *Sulle vie di Dio*, Ed. Paoline, Roma 1958

H. U. von Balthasar, *Die Gottestrage des heutigen Menschen*, München-Wien 1955.

G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg 1962.

K. Rahner, "Sul concetto di mistero nella teologia", in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465.

W. Knevels, *Dio è realtà*, Paideia, Brescia 1966.

I. M. Bochenski, *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967.

R. Bultmann, "L'idea di Dio e l'uomo moderno, in Aa. Vv., *Dibattito sull'ateismo* (GdT 15), Queriniana, Brescia 1967.

E. Schillebeeckx, *Dio e l'uomo*, Paoline, Roma 1967.

A. Marranzini, *I teologi del Dio vivo. La trattazione di Dio oggi*, Ancora, Milano 1968.

H. U. Von Balthar, *Dio parla come uomo*, in Id., *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 80-104.

Aa. Vv., *Dio oggi*, Queriniana, Brescia 1969.

Aa. Vv., *Ma chi è questo Dio?*, Paoline, Roma 1970.

J. Macquarrie, *Ha senso parlare di Dio?*, Borla 1969.

E. Schillebeeckx, *Dio, il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma 1970

- F. P. Fiorenza, *L'assenza di Dio come problema teologico* (GdT 44), Queriniana, Brescia, 1970.
- I. T. Ramsey, *Il linguaggio religioso*, Il Mulino, Bologna 1970.
- G. B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971.
- W. Kasper, *Introduzione alla fede* (GdT 65), Queriniana, Brescia 1972 (soprattutto "La questione di Dio, oggi", ivi 42ss).
- F. Ferré, *Linguaggio, logica e Dio* (GdT 58), Queriniana, Brescia 1972.
- C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella, Assisi 1972.
- K. Rahner, "Esperienza di Dio oggi" in Id., *Nuovi saggi* 4, Paoline, Roma 1973, 205-226.
- T. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio* (GdT 18), Queriniana, Brescia, 1974.
- H. Mühlen, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della Chiesa antica* Brescia (GdT 81): Queriniana, Brescia 1974.
- P. Tillich, *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit [Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken 4]*, Stuttgart 1975.
- E. Schillebeeckx, *Intelligenza della fede. Interpretazione e critica*, Paoline, Roma 1975].
- J. Ratzinger (a cura di), *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975.
- W. Kasper, "Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung", in *Fede e storia.*, Queriniana, Brescia 19753.
- R. Bultmann, *Che senso ha parlare di Dio?*, in Id., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, 35-48.
- P. A. Sequeri, "Analogia", in *Dizionario teologico interdisciplinare* I, Marietti, Torino 1977, 341-351.
- P. M. van Buren, *Alle frontiere del linguaggio*, Armando, Roma 1977.
- R. Dottori, "Del Dio nascosto", in *Rassegna di teologia* 19 (1978/4) 320-335.
- K. Rahner, "A proposito del nascondimento di Dio", in *Nuovi Saggi* VI, Paoline Roma 1978, 349-374.
- K. Rahner, "problemi riguardanti l'incomprensibilità di Dio secondo Tommaso d'Aquino, ivi, 375-390.
- A. van Harvey - Ch. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea* (GdT 46), Queriniana Brescia, 1979.
- A. van Harvey - Ch. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea* (GdT 46), Queriniana Brescia, 1979.
- P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.
- M. Welker, Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann [contributi di] Paul Ricoeur et al.] (GdT 136); Queriniana, Brescia 1982.
- H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Queriniana Brescia 1984.
- K. Rahner, "Una teologia con cui poter vivere", in Id., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma

1984, 142-160.

K. Rahner, "Sezione II. L'uomo di fronte al mistero assoluto" in Id., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Ed. Paoline 1984, 72-126.

A. Jäger, *Dio - Dieci tesi*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

H. Seebass, *Il Dio di tutta la Bibbia*. Teologia biblica per l'orientamento alla fede, Paideia Brescia 1985.

AA. VV., *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986.

H. Vorgrimler, *Dottrina teologica su Dio* (GdT 188), Queriniana, Brescia 1989.

J. Moltmann, Jürgen, *Il Dio crocifisso*. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, Queriniana, Brescia 1990.

Aa. Vv., *L'ombra di Dio*. L'ineffabile e i suoi nomi, Atti del primo convegno teologico di Cinisello, Paoline, milano 1991.

E. Guerriero, "I volti di Dio", in *La rivista del clero italiano* 72 (1991/11) 781-784.

J. Alfaro, , *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991.

J. Hillman, *La vana fuga degli dei*, Adelphi, Milano 1991 (su esperienza di Dio e malattia).

P. Richard, "La teologia nella teologia della liberazione", in ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*. I concetti fondamentali della teologia della liberazione, Borla - Cittadella, Roma - Assisi 1992, 188-205 (in riferimento a "L'esperienza di Dio oggi in America Latina").

B. Lonergan, *Ragione e fede di fronte a Dio*. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica" (GdT 102) Queriniana, Brescia 1992.

S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, 1992.

P. Ricoeur - E. Jünger, *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso (GdT 113), Queriniana, Brescia 1993.

E. Bianchi, "L'incredulità del credente", in *La rivista del clero italiano* 74 (1993/2) 109-118.

R. Gibellini - G. Penzo (a cura di), *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana-Brescia, 1993,

G. Minervini - K. Renna (a cura di), "Dire Dio dopo Auschwitz, durante Ayacucho. Dialogo tra Jürgen Moltmann e Gustavo Gutierrez", in *Mosaico di pace* 4 (1993/2) 11-26.

J. Werbick, "Prolegomeni", in Th. Schneider (a cura di), *Nuovo Corso di Dogmatica* 1, Queriniana, Brescia 1995, 7-61.

M. Buber, *L'eclissi di Dio.*, Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia, Oscar Mondadori 1996.

W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, -Brescia 1996

K. Lehmann, "Dio è più grande dell'uomo". Studio del mese, in *Regno/attualità* 44 (1999) 637-648.

J. B. Metz - J. Reikerstorfer - J. Werbick, *Gottesrede*, LIT Verlag, Münster - Hamburg - London 2002.

Nell'indicare il lemma "Dio" in ogni altro dizionario di teologia e di filosofia,

segnaliamo in particolare:

P. Rossano e da I. Mancini, "Dio" in Nuovo Dizionario di teologia, Paoline, Roma 1977;
AGGIUNGERE PAGINE

L. Serenthà, "Dio", in *Dizionario teologico interdisciplinare*, 691-704;

A. Spreafico, C. Militello, G. Mazzillo, P. Cacciapuoti, "Dio" in L. Lorenzetti (a cura di), *Dizionario di teologia della pace, Dehoniane, Bologna 1997*, 326-336.

Cf. anche il lemma "Amore" , ivi, 183-191, trattato da A. Rizzi, G. Viola Bartolo, G. Mazzillo, nonché alla pagine 993-1005 la voce "violenza", con i suoi addentellati nel linguaggio teologico e nelle nostre immagini di Dio anche in merito alla prassi conseguente (autori G. Bof, A. Spreafico, G. Goisis, G. Ceccarelli). Per un'impostazione più generale sul piano dogmatico relativamente al linguaggio violento su Dio cf. ivi, alle pagine 79-88 "Teologia dogmatica", curata da L. Sartori.

Di interesse più pastorale e spirituale sono infine

Servizio della parola 30 (1998/settembre), numero speciale dedicato a "Parlare di Dio";

Pretioperai s.a. n. 34 (1996/marzo), dal titolo "Immagini di Dio" .