

Incontro del 12 gennaio 2007

“L’Occidente e l’Oriente: l’attualità di antiche divisioni”

Vedere la Parola

La teologia apofatica e catafatica tra Oriente e Occidente

Francesco Gallo¹

=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=*=

Vedere la Parola.

Per introdurci nella comprensione di questa distinzione tra teologia *apofatica* e *catafatica* – cioè tra una teologia che procede per negazioni e un’altra che procede per affermazioni; una distinzione, pertanto, verbale, che concerne la parola – è forse necessario partire da un’altra facoltà umana: quella della vista.

La tradizione orientale è in proposito ricca di immagini *eloquenti*, in cui la semplicità dei tratti e il brusco cambiamento di colore non mirano tanto a colpire lo sguardo, a suscitare emozioni sensibili, quanto piuttosto a provocare l’intelletto sul piano della contemplazione. I pigmenti dei colori diventano allora parole silenziose per esprimere ciò che è inesprimibile, segnali visivi in un ambiente – quello divino – non tanto insonorizzato – perché non si tratta di lasciare fuori i rumori del mondo e di parlare liberamente, sebbene ci sia anche questo – quanto un ambiente del tutto privo d’aria e quindi incapace di per sé di trasmettere parole. Parole sonore, ma non già visive.

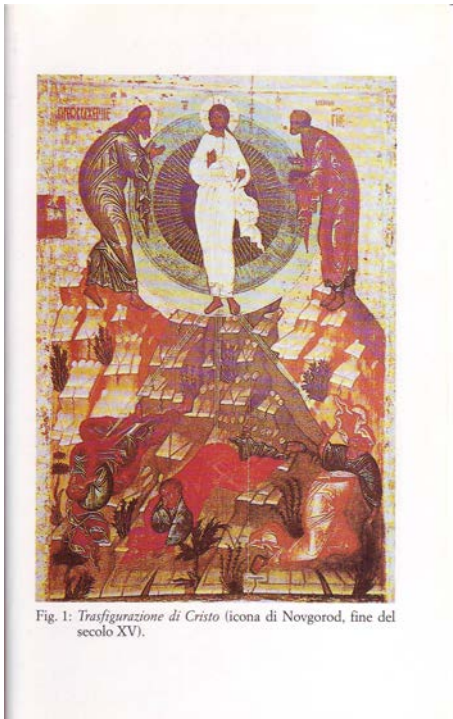


Fig. 1: *Trasfigurazione di Cristo* (icona di Novgorod, fine del secolo XV).

Immagine presa da K.C. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999.

Una in particolare è l'immagine *catafatica* in cui l'Oriente ha saputo meglio esprimere l'imperscrutabilità della natura divina e del mistero di un Dio-Incarnato. Si tratta della raffigurazione della trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor, in cui – come possiamo vedere in questa icona del XV secolo – il Signore è inserito in una mandorla a cerchi cromatici concentrici, ma stranamente invertiti. Ciò che procede infatti dalla figura del Cristo non è una diminuzione di *luminosità*, dal bianco al nero – tipica della tradizione pittorica occidentale – ma, al contrario, una progressione di *visibilità*, dal nero al bianco, passando per varie tonalità di grigio.

Si tratta, infatti, di due prospettive diverse, di due modi diversi di concepire ciò che viene raffigurato. Mentre in Occidente ciò che viene dipinto basta in qualche modo a se stesso, nel senso che lo spettatore subisce la rappresentazione di una realtà che è data in tutta la sua visibilità, in Oriente, invece, ciò che è

¹ Dottorando in *Scienze Ecclesiastiche Orientali* al Pontificio Istituto Orientale in Roma (recapito per la corrispondenza: annadifanuel@libero.it).

rappresentato non è altro che il punto di vista di colui che guarda; non è dipinta la realtà com'è in se stessa, ma ciò che di questa realtà io sono capace di cogliere. Ecco allora che mentre l'Occidente rappresenta la trasfigurazione di Gesù in un'apoteosi di luce, che si irradia dal suo corpo per scemare progressivamente man mano che ci avviciniamo ai bordi del dipinto, l'Oriente al contrario sottolinea – passando dal bianco al nero, dalla luce all'oscurità – la nostra progressiva difficoltà nel penetrare il mistero² di Dio.

Questa diversa prospettiva nelle arti figurative, in fondo, non fa altro che esprimere una diversa sottolineatura, da parte delle due Tradizioni, di una stessa verità, ma espressa da due proposizioni: una negativa e una affermativa. Quella negativa ci dice che **l'uomo non può vedere Dio**. Quella positiva, che **Dio si è rivelato**. Ecco, prendendo elasticamente quanto stiamo per dire, possiamo affermare che mentre l'Occidente si è alzato – in una sorta di santa *hybris* intellettuale – per guardare ed indagare ciò che Dio ha rivelato di se stesso, l'Oriente invece si è inginocchiato su questa Rivelazione, per contemplare ciò che di Dio oltrepassa la nostra comprensione terrena. Per cui, utilizzando le due categorie di questo nostro intervento: la teologia apofatica *dicere* semplicemente che l'uomo non può vedere Dio; la teologia catafatica, invece, dice ciò che Dio ha rivelato di sé.

“Disse Mosè al Signore: «Mostrami la tua Gloria! ». Rispose: «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te... Ma tu non potrai vedere il mio volto... Ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere» ” (Es 33,18-23).

È in questo vedere e non-vedere, in questo “vedere *nel* non-vedere”³ e non-vedere *nel* vedere, che si gioca la diversa tradizione teologica e spirituale dell'Oriente e dell'Occidente. È la “tenebra luminosa” di cui parla Gregorio di Nissa (335ca.-394ca.)⁴: un ossimoro che ben esprime la coesistenza di una conoscenza che è ignoranza e di una esperienza che si fa luce. Di un silenzio che si fa urlo: “Perché gridi verso di me?” (Es 14,15) disse il Signore a Mosè, che stava semplicemente esortando gli impauriti israeliti ad aver fiducia in Dio. Parlava di Dio, e nello stesso tempo a Lui si rivolgeva in silenzio. Catafasi e apofasi. Forse non c'è passo più esplicito di questo per sottolineare la conciliabilità e la stretta connessione tra le due teologie.

Ma in cosa consiste questa mandorla “bianco-nera” su cui si dividono le due tradizioni? Che cosa rappresenta l'oscurità nella tradizione orientale? E a cosa rinvia la luce in quella occidentale? Esse fanno entrambe riferimento all'**essenza** di Dio, a ciò che – per entrambe le tradizioni – è assolutamente inconoscibile. Ripeto: per entrambe le tradizioni. L'incancrenirsi della divisione tra Oriente e Occidente, infatti, ha fissato anche dei luoghi comuni sulle rispettive tradizioni teologiche, facendo sì che l'Oriente vedesse nell'Occidente uno scrutatore immodesto del mistero, e l'Occidente nell'Oriente un contemplatore *a-loghikos* del divino. Ma ciò non è assolutamente nel tronco portante delle due tradizioni: come l'una non può essere appiattita sulle manifestazioni

² Anche questa parola riesce a svelarci qualcosa per il nostro tema, pur nella chiusura del suo significato immediato. Quella di *mysterion*, infatti, è una radice verbale onomatopeica – *my-* – che indica l'emissione, con le labbra chiuse, di un suono inarticolato, così da significare l'inesprimibilità della celebrazione cultuale (*mysteria*) e la sua inaccessibilità al pensiero. “L'iniziato non partecipa all'avvenimento sacro mediante una conoscenza razionale (*mathein*), ma viene afferrato ad un livello più profondo dell'esperienza (*pathein*)”. Cfr. H. Krämer, voce *Mysterion*, in *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz – G. Schneider, Paideia, Brescia 2004, 434.

³ Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, II 163, Mondadori 2001, pag. 155.

⁴ Id..

dell'eterodossa iconoclastia, così l'altra non può essere esaurita nelle costruzioni meta-metafisiche di qualche imprudente teologo.

L'accusa che l'Oriente rivolge all'Occidente è quella di aver trascurato l'originalità della Rivelazione cristiana – cioè il mistero trinitario – per andare dietro ad una teorica “essenza” di Dio, configurandola quasi come una quarta Persona. “Il cristianesimo – dice una voce ortodossa⁵ – non è una specie di religione monoteistica, ma la chiesa della Santa Trinità. È il superamento e il rifiuto di ogni idea astratta o filosofica su Dio, di ogni concezione di Dio come energia pura o natura astratta”, a favore invece di una sua esistenza concreta e personale. Non dunque una monade a-personale, ma una comunione di Persone che si apre all'uomo.

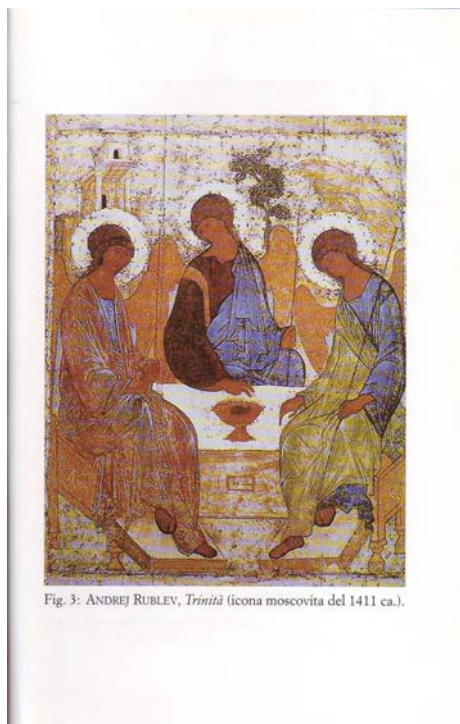


Fig. 3: ANDREJ RUBLEV, *Trinità* (icona moscovita del 1411 ca.).

Immagine presa da K.C. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999.

Il fatto è, però, che questa accusa non ha alcun fondamento. È vero che l'Oriente ha sottolineato maggiormente la dimensione pericoretica (la *circumsessio* latina) della vita divina – basta pensare all'icona della Trinità (1411/1423) di A. Rublëv (i tre personaggi posti l'uno di fronte all'altro) in confronto alla struttura verticale e spesso quasi sovrapposta delle raffigurazioni trinitarie in Occidente (il Padre, Gesù sulla croce, e la “colomba”), così quasi a richiamare l'unicità di Dio – ma è la stessa Tradizione della Chiesa, quella Tradizione che è comune ad entrambe le Chiese, ad aver avuto bisogno, fin dall'inizio, nella sua riflessione cristologica, della nozione di “essenza”, per potersi orientare in questa nuova tappa dell'economia divina che è stata l'Incarnazione. Dice di Gesù il Concilio di Nicea (325), che ancora non distingue tra *ousia*, *hypostasis* e *physis*⁶: “generato... dalla sostanza del Padre... della stessa sostanza (*homoousios*) del Padre”⁷. Non si tratta di tradire la Rivelazione cristiana con infatuazioni filosofiche – del resto fin dalla prima comunità cristiana si pose il problema di utilizzare termini “paganì”, noi oggi diremmo “laici”, ovvero non presenti nella Sacra Scrittura – ma di cercare con parole umane,

balbettando, di esprimere il fondamento (*sub-stantia*) della propria fede.

Non si tratta di indagare, ma di esprimere. Illuminante, a questo proposito – anche perché freschi della festa del Natale – è il titolo con cui viene indicato il Credo niceno. L'italiano ha “professione di fede”, ma il latino e il greco hanno un termine ancor più pregnante: rispettivamente *expositio* e *ékthesis*, il cui primo significato rinvia ai bambini che sono esposti (e in tal senso lo usa il NT in At 7,19ss). Tralasciando l'aspetto deteriore dell'abbandono, è però suggestiva quest'idea di una fede che viene affidata a parole umane, così come Dio ha affidato la sua natura ad una carne mortale. E come il corpo di Cristo ha nello stesso tempo svelato e velato il mistero di Dio, così le parole della nostra fede echeggiano continuamente tra la catafasi del dogma (*lex credendi*) e l'apofasi dell'esperienza (*lex orandi*).

⁵ M. Kardamakis, *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, vol. I., Devoniene, Roma 1997, pag. 55.

⁶ Sarà il I Concilio di Costantinopoli (381) a distinguere tra *ousia* e *hypostasis*, e quello di Calcedonia (451) tra *physis* e *hypostasis*.

⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, pag. 5.

L'apice dottrinale di questo confronto tra *affermazione* e *negazione* si è però avuto con un altro concilio, quello di Calcedonia (451), il cui *Credo* può tranquillamente essere paragonato ad un'icona orientale. Come qui, infatti, abbiamo simboli⁸ e colori che, nello stesso tempo, aprono e chiudono le porte ermeneutiche della raffigurazione, così lì, nella *Definizione* calcedonese, abbiamo parole e concetti che dicono e non dicono, che inquadrano ma non illuminano, che articolano ma non sciolgono.

Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità [= essenza divina] e perfetto nella sua umanità [= essenza umana], vero Dio e vero uomo..., consostanziale al Padre per la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e Madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Signore Unigenito; da riconoscersi in due nature (en dyo physesin), inconfuse, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi (eis en prosopon kai mian hypostasin)...⁹

Lo stesso sviluppo del testo ci rafforza in questo paragone con l'icona. I termini tecnici utilizzati, infatti – *natura, sostanza, persona, ipostasi* – ruotano tutti attorno a quella “mandorla” oscura rappresentata dai quattro aggettivi negativi – *senza confusione, senza mutazione, senza distinzione, senza separazione* – quasi a significare, così come il colore nero nella raffigurazione della Trasfigurazione, l'apofaticità delle parole di fronte a ciò che oltrepassa la nostra comprensibilità. Si è consci della propria pochezza cognitiva ed espressiva, ma ciò non impedisce di osare: osare nel parlare di *divinità*, non sapendo in cosa essa consista; osare nell'attribuire tale *sostanza* al Padre e al Figlio, avendo conosciuto solo quest'ultimo, e di Lui solo un'altra natura; osare nell'attribuire a Cristo sia l'*unione* che la *differenza* delle *nature*, non sapendo neppure qual è l'essenza dell'uomo. “Guarda – fa dire sant'Agostino (354-430) alla *Ratio* – guarda di non essere impudente a voler conoscere abbastanza Dio, tu che non conosci abbastanza Alipio”¹⁰. “Se non sai chi sei – gli fa eco Gregorio di Nazianzo (330ca.-390ca.)– come puoi pensare di conoscere con precisione Dio, per sapere che cosa sia e quanto grande sia?”¹¹.

Ed è proprio il vescovo d'Ipbona che ci permette di fare un altro passo in questa contemplazione visiva e uditiva del mistero di Dio. Nel primo libro dei *Soliloqui* – dedicato alla conoscenza di Dio e alle sue condizioni – Agostino elabora un parallelo sensoriale tra la vista e la ragione, opponendo alla triade **occhi-sguardo-visione** quella della **mente-ragione-intelletto**.

Si tratta di un paragone sensoriale, perché anche la mente era considerata dagli antichi come un *senso*, il senso dell'anima¹². E se Agostino si mostra in qualche modo prudente inserendo un *quasi* (= per così dire) – “*Nam mentes quasi sui sunt sensus animis*” – non ha invece remore uno dei più grandi Padri della Chiesa Siro-Occidentale (e quindi della Chiesa tutta!), Filosseno di Mabbug († 523), il quale, nella sua *Lettera a un suo discepolo*, ha queste bellissime parole:

⁸ Da notare anche la sintonia terminologica: “Simbolo”, infatti, è anche sinonimo di “Credo”.

⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, pag. 86.

¹⁰ *Soliloqui*, I, iii, 8, in Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pag. 483. Alipio era un amico e confidente di Agostino.

¹¹ *Orazione XX*, 11, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, pag. 505.

¹² *Soliloqui*, I, iii, 8, in Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pag. 493.

*Ricevi il gusto di Cristo che ti ha chiamato attraverso il senso della tua mente e gusta il calice nel segreto. Ogni cosa, infatti, si gusta nel suo luogo e attraverso ciò che le è apparentato: i sensi del corpo gustano i piaceri del mondo e la mente dell'anima gusta la dolcezza di Cristo.*¹³

Ma torniamo al nostro Agostino. Come avere occhi non significa guardare, e guardare non significa vedere, così l'anima non può realizzare se stessa senza passare attraverso la mente, la ragione e l'intelletto. La mente sono gli occhi dell'anima, la ragione è il suo sguardo, e l'intelletto è la visione del suo fine, cioè la visione stessa di Dio; e come la visione non è altro che l'incontro del senso e del sensibile, della vista e di ciò che è visto, così l'intelletto “risulta dal soggetto che comprende e dall'oggetto che è compreso”. Questo pertanto è il fine della ragione: *intus-legere* ; come non ha senso guardare a destra e a manca senza vedere, così non ha senso ragionare senza intendere. E “la visione di Dio è il fine dello sguardo – precisa Agostino – non perché questo scompaia, bensì perché non ha nulla di ulteriore verso cui dirigersi”¹⁴.

Ora, se ci limitassimo a questa artificiosa architettura mentale, avrebbe ragione l'Oriente ad accusare l'Occidente di mero razionalismo. Il fatto è, però, che sant'Agostino ancora ogni livello di questa impalcatura – la mente, la ragione e l'intelletto – ad un concetto caro alla tradizione orientale: quello di purificazione; una purificazione che ha le sembianze della fede, della speranza e della carità. È attraverso esse che la mente si può liberare dalla bramosia delle cose mortali, che la ragione si può volgere in virtù, e che l'intelletto si può immergere in Dio; non già per suo merito, ma perché Lui si è fatto presente e intelligibile.

*«Il sole è per le realtà sensibili ciò che è Dio per le realtà intelligibili»...Il sole, infatti, dà luce agli occhi, come Dio la dà alla mente; il sole è anche la cosa più bella tra quelle visibili, come Dio lo è tra quelle intelligibili.*¹⁵

Badiamo bene. Sta parlando Gregorio di Nazianzo, uno dei Padri cappadoci, una delle colonne portanti della tradizione orientale. Non contrappone l'invisibilità alla visibilità, ma le cose intelligibili a quelle visibili, l'intelligibilità di Dio alla visibilità del sole. Sembra risentire Agostino, con la sua triade occhi-sguardo-visione, mente-ragione-intelletto! È vero che “la divinità non può essere compresa dall'intelletto umano, né può essere immaginata interamente per com'è”¹⁶, ma questo è un limite del conoscente, non già della Grazia del Conosciuto. “Che cosa, infatti, può valere di più per il Logos – commenta san Gregorio – che gli esseri dotati di *logos*?”.

Ecco allora che siamo tornati al punto di partenza. Vedere la Parola. Ma come, in concreto?

È sempre Gregorio, con una bellissima espressione, a venirci incontro: ***mikrois metrois metrantes***, “misurando con brevi misure”. “Misurando con brevi misure le cose che sfuggono alla contemplazione”¹⁷. È la brevità delle nostre capacità umane, la brevità che nasce dal timore di Dio; ma anche la brevità della vicinanza di Dio; anzi, la brevità dello stesso Dio. “Mosè non poté vedere Dio – ricorda sant'Efrem (306ca.-373), alludendo al già a noi noto passo di Es 33,20 –

¹³ Filosseno di Mabbug, *I sensi dello spirito*, a cura di S. Chialà, Qiqajon, Monastero di Bose 2000, pag. 14.

¹⁴ *Soliloqui*, I, iii, 8, in Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pagg. 496-497.

¹⁵ *Orazione XXVIII*, 30, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, pag. 691.

¹⁶ *Orazione XXVIII*, 11, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, pag. 667.

¹⁷ *Orazione XXVIII*, 12, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, pag. 669.

*...ma i Magi entrarono e videro
Dio che si era fatto uomo. [...]
La natura esaltata si è fatta vile,
mescolando se stessa alla nostra propria natura,
prendendo su di sé, per noi tutti,
ciò che è estraneo alla sua natura.¹⁸*

Ecco allora che l'Immisurabile si è fatto Misura della sua Immisurabilità, offrendo al "misurato" la Grazia di conoscere il proprio Misuratore. "Un giorno – dice Gregorio di Nazianzo – noi conosceremo nella misura in cui siamo conosciuti"¹⁹. Per cui, come il Verbo eterno, tacendo mediante l'umiliazione dell'Incarnazione, si è fatto sperimentabile all'uomo, così l'uomo, tacendo mediante il timore di Dio, giunge a fare esperienza della loquace intimità di Dio.

È questa la storia di tutta la tradizione mistica della Chiesa, sia d'Oriente che d'Occidente. Come può, allora, l'uno arrogarsi l'esclusiva di una teologia apofatica, facendo dell'altro uno scrutatore immodesto del mistero? E come può, viceversa, l'altro vantarsi di una teologia catafatica, che ha anche in Oriente i suoi corifei? La trascendenza di Dio non tramonta ad Oriente, e la sua conoscenza non è riserva dell'Occidente. Entrambe sono nate a Levante, ma entrambe hanno illuminato anche Ponente. La mistica occidentale della "notte oscura" ha gli stessi pigmenti della mandorla buia che avvolge la rappresentazione iconografica della trasfigurazione di Cristo sul Tabor. E se la beatitudine dell'uomo non può fare a meno della sua facoltà più eccelsa – l'intelletto – come può la dimensione catafatica cedere le armi di fronte ad una presupposta superiorità dell'esperienza apofatica? Essa in realtà non è altro che il silenzio tra due parole, l'ascolto tra due interlocutori, l'esperienza viva di un reciproco amore indicibile. Parlare non significa solo usare parole, ma certo non significa non usarne affatto. Parlare di Dio e parlare con Dio. Parlare di Dio con Dio. È questa la teologia apofatica e catafatica delle due tradizioni d'Oriente e d'Occidente: le pareti verticali delle riflessioni teologiche e gli abissi vertiginosi delle contemplazioni monastiche.

Entrambe ci condurranno alla medesima meta (ed è qui che si pone la divisione tra le due Tradizioni): la visione beatifica dell'essenza divina.

¹⁸ *Omelia sulla Natività*, in Efrem il Siro, *L'arpa dello Spirito*, Lipa, Roma 1999, pagg. 87-89.

¹⁹ *Orazione XXVIII*, 10, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, pag. 675.