

11)
Affinchi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni.
Dei Verbum, 5

La
CONTEMPLAZIONE
MISTICA
secondo
S. TOMMASO

Supremum in nostra
cognitione
non est natio,
sed intellectus

cg. I, 57

STAB - 1978-79

Di' scorso Paolo VI a Trappisti
5/ V/ 1977

Per ardorem caritatis datum
cognitio unitatis
In Ioan., IV, 6

1

LA CONTEMPLAZIONE MISTICA SECONDO S. TOMMASO

CAP. I - CONCETTO GENERALE TOMISTA DI "CONTEMPLAZIONE"

I. PERCHÉ L'ESPRESSIONE "CONTEMPLAZIONE MISTICA"?

1. S. Tommaso parla molto di "contemplazione" (contemplatio), senza tuttavia mai aggiungere a questo sostantivo l'attributo di "mistica", anche perché questo medesimo attributo è pochissimo usato da S. Tommaso.

Perché allora lo usiamo noi? Perché la contemplatio tomista, nel suo senso pieno, è quella che i più importanti studiosi tomisti moderni dell'argomento chiamano appunto "contemplazione mistica". Tra questi studiosi possiamo citare il Meynard, il Joret, e soprattutto il Garrigou-Lagrange. E il nostro corso verterà appunto sul concetto di contemplatio in senso pieno e forte: ciò che S. Tommaso chiama sempre "contemplatio", ma si comprende dal contesto che si riferisce alla contemplazione più perfetta ed elevata, che è appunto quella che i tomisti posteriori, fedeli alla dottrina del Maestro, ma precisandone il linguaggio, hanno chiamato con l'attributo di "mistica".

2. Abbiamo scelto questa espressione perché comporta il termine di "contemplazione", specificamente tomista; ma avremmo potuto usarne altre, moderne, equivalenti, come: "esperienza mistica", "conoscenza mistica", "conoscenza affettiva", "contemplazione in fusa", "contemplazione passiva", ecc.
3. Vedremo prima il concetto tomista di contemplatio, e poi spiegheremo l'uso del termine "mistica" da un punto di vista etimologico, precisando i limiti di detto uso in rapporto al linguaggio teologico contemporaneo.

contemplare la bontà del Signore nella
forma dei viventi. Salmo 26

II. CONCETTO DI "CONTEMPLATIO".

1. La contemplazione, per S. Tommaso, è principalmente conoscenza (cognitio) intellettuale; ma non è solo cognitio; ciò che la caratterizza essenzialmente è il fatto di essere conoscenza amorosa, e più precisamente, conoscenza intellettuale intuitiva di Dio e dei suoi doni, causata dall'amore e finalizzata all'amore e al gusto gioioso della realtà contemplata.
2. Più dettagliatamente, dobbiamo riconoscere alla contemplatio tomista i seguenti caratteri essenziali:
 - a) E' una operatio conveniens homini ut animal rationale (I-II, 3, 5, c.). Sebbene dunque sia un atto d'intuizione, presuppone, nell'uomo, lo sviluppo e il lavoro della ricerca razionale. Il cammino della conoscenza umana, infatti, per S. Tommaso, inizia con un simplex intuitus intellectus (l'intellectus principiorum); ad esso fa seguito il cammino della ricerca razionale, cioè il concatenarsi dei concetti, dei giudizi e dei ragionamenti; e si conclude con un nuovo atto intuitivo, superiore, ricco delle acquisizioni della ricerca precedente, ma sempre nella linea del primo. (cfr. III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, q. 2; II-II, 180, 6, 2m, ecc.) II-II, 9, 1, 2m.
 - b) E' una simplex visio intellectus (III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, sol.

I. PERCHÉ L'ESPRESSIONE "CONTEMPLAZIONE MISTICA"?

1. S. Tommaso parla molto di "contemplazione" (contemplatio), senza tuttavia mai aggiungere a questo sostantivo l'attributo di "mistica", anche perché questo medesimo attributo è pochissimo usato da S. Tommaso.

Perché allora lo usiamo noi? Perché la contemplatio tomista, nel suo senso pieno, è quella che i più importanti studiosi tomisti moderni dell'argomento chiamano appunto "contemplazione mistica". Tra questi studiosi possiamo citare il Meynard, il Joret, e soprattutto il Garrigou-Lagrange. E il nostro corso verterà appunto sul concetto di contemplatio in senso pieno e forte: ciò che S. Tommaso chiama sempre "contemplatio", ma si comprende dal contesto che si riferisce alla contemplazione più perfetta ed elevata, che è appunto quella che i tomisti posteriori, fedeli alla dottrina del Maestro, ma precisandone il linguaggio, hanno chiamato con l'attributo di "mistica".

2. Abbiamo scelto questa espressione perché comporta il termine di "contemplazione", specificamente tomista; ma avremmo potuto usarne altre, moderne, equivalenti, come: "esperienza mistica", "conoscenza mistica", "conoscenza affettiva", "contemplazione infusa", "contemplazione passiva", ecc.
3. Vedremo prima il concetto tomista di contemplatio, e poi spiegheremo l'uso del termine "mistica" da un punto di vista etimologico, precisando i limiti di detto uso in rapporto al linguaggio teologico contemporaneo.

*contemplare la gloria del Signore nella
terra dei viventi, Salmo 26*

II. CONCETTO DI "CONTEMPLATIO".

1. La contemplazione, per S. Tommaso, è principalmente conoscenza (cognitio) intellettuale; ma non è solo cognitio; ciò che la caratterizza essenzialmente è il fatto di essere conoscenza amorosa, e più precisamente, conoscenza intellettuale intuitiva di Dio e dei suoi doni, causata dall'amore e finalizzata all'amore e al gusto gioioso della realtà contemplata.

2. Più dettagliatamente, dobbiamo riconoscere alla contemplatio tomista i seguenti caratteri essenziali:

- a) E' una operatio conveniens homini ut animal rationale (I-II, 3, 5, c.). Sebbene dunque sia un atto d'intuizione, presuppone, nell'uomo, lo sviluppo e il lavoro della ricerca razionale. Il cammino della conoscenza umana, infatti, per S. Tommaso, inizia con un simplex intuitus intellectus (l'intellectus principiorum); ad esso fa seguito il cammino della ricerca razionale, cioè il concatenarsi dei concetti, dei giudizi o dei ragionamenti; e si conclude con un nuovo atto intuitivo, superiore, ricco delle acquisizioni della ricerca precedente, ma sempre nella linea del primo. (cfr. III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, q. 2; II-II, 180, 6, 2m, ecc.) II-II, 8, 1, 2m.

- b) E' una simplex visio intellectus (III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, 1m); pertinet ad simplicem intuitum veritatis (II-II, 180, 3, 1m); è un intuitus veritatis simplici apprehensione (II-II, 180, 3, c.). Come possiamo tradurre? E' un'intuizione intellettuale, è un atto intuitivo dell'intelletto, un'intuizione della

razionale
↑
visio
↑
intuitus perceptus
(contemplatio)
↑
iudicium
(sapientia)
↑
apprehensio
(intellectus)
↑
obtusio
↑
experientia
sensum

verità, un visione della verità in una semplice apprensione.

Certo, il termine "intuizione" va spiegato. La contemplatio una non è come quella angelica. Essa al contrario presuppone il processo astrattivo e quello induttivo, nonché l'uso del concetto; anche se tutto ciò viene superato, come vedremo, in quella suprema contemplazione che è la visio beatifica. Per questo, comunque, non conviene parlare di "conoscenza immediata", perchè, come vedremo, la contemplazione, soprattutto nei suoi gradi inferiori, non esclude la mediazione del concetto. *è mediazione oggettiva.*

- c) E' actus intellectus meditantis divina (IV Sent., d.15, q.4, a.1, q.2, lm) in se (III Sent., d.35, q.1, a.2, q.3, c.). L'oggetto, cioè, della contemplazione è Dio innanzitutto, e poi la creatura, in quanto sua immagine e quindi via per giungere a Lui (II-II, 180,4). Il grado massimo della contemplazione ha per oggetto Dio in se stesso, cioè la sua Essenza vista immediatamente "faccia a faccia" in paradiso, ciò che avviene nella visio beatifica.

*attraverso la creatura
Q. Virt. e Comm.
a. 12, 14m*

- d) E' una ^{*iudicium*} (cognitio) per connaturalitatem (II-II, 45,2) o per modum inclinationis (I,1,6,3m). Potremmo tradurre: conoscenza per affinità o per simpatia. Le espressioni di "conoscenza personale" o "conoscenza esistenziale" possono essere usate, purchè però non le si intenda alla maniera dell'agnosticismo esistenzialista, cioè in opposizione al valore gnoseologico del concetto. La fenomenologia husserliana presenta il concetto di "empatia", particolarmente studiato da Edith Stein. Esso ha qualche analogia con questo concetto tomista. Questo è stato particolarmente approfondito dal Maritain, il quale, in numerosi studi, ne ha dimostrato la sua fecondità e applicabilità nel campo della filosofia dell'arte, presentandosi sotto la forma della cosiddetta "conoscenza poetica". Da qui l'idea maritainiana, coerente ai principi tomisti, del primato della rappresentazione poetica su quella concettuale per esprimere la verità dei contenuti mistici. (cfr. I,1,9)

effectum

*cf. Kant
(Wilder)*

- e) E' actus sapientiae (IV Sent., d.15, q.4, a.1, q.2, lm), cioè del habitus della sapienza (I-II, 3,5, c.), in particolare e soprattutto, del dono della sapienza (II-II, 45). Vedremo meglio tutto questo più avanti.

*come tale
si espone
in un giudizio*

*Sapientiae
contemplatio
conveniens
ludo comparatur
in Barth. "De
Hebdom.", p. 14.*

- f) Infine, come abbiamo detto, è atto d'intuizione intellettuale provocato dall'amore e sfociante nell'amore, nel gusto, nel godimento del possesso dell'amato. (II-II, 180,1;7, lm)

L'amore di cui qui si parla è l'amore naturale nella contemplazione naturale, e quello soprannaturale o carità, nella contemplazione soprannaturale.

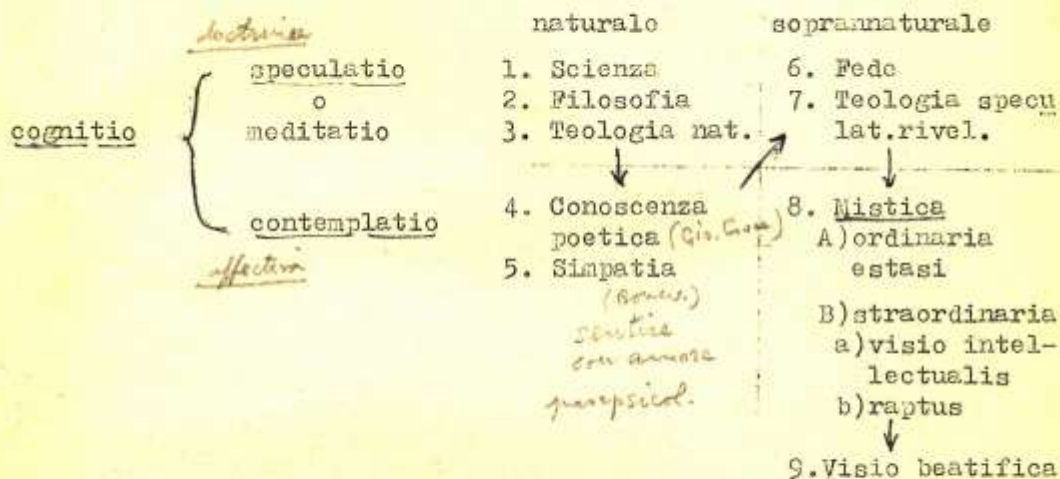
S. Tommaso pone l'essenza della contemplazione nell'atto dell'intelletto, mentre, come vedremo, S. Bonaventura, più interessato all'aspetto esistenziale, in quanto esso si rapporta alla volontà e al gaudio, insiste soprattutto sull'aspetto del compimento affettivo ed esperienziale dell'atto contemplativo, inteso quindi più come un "sentire" che come un "intelligere". S. Tommaso, come vedremo, non nega tutto questo, però dà un primato, nell'esperienza contemplativa, all'atto dell'intelletto nei confronti di quello della volontà, sebbene anche egli convenga nel riconoscere che l'atto della volontà che gode del possesso del Bene contemplato e posseduto, costituisce il compimento finale e perfettivo

della contemplazione.

3. Riassumendo, possiamo dire con le parole stesse di S. Tommaso, che "la felicità contemplativa, di cui hanno parlato i filosofi, consiste nella contemplazione di Dio: poichè, a detta del Filosofo (Et., X, cc. 7, 10), tale felicità consiste nell'atto della facoltà più alta esistente in noi, cioè lo intelletto; nell'abito suo più nobile, ossia la sapienza; e nell'oggetto suo più degno, che è Dio." (1^a Sed., 135, q. 1, a. 2, r. 3)

III. CONTEMPLAZIONE (contemplatio) E CONOSCENZA (cognitio).

La contemplazione è una forma di conoscenza; è conoscenza unita all'amore. Essa si contraddistingue dalla speculazione o conoscenza speculativa (speculatio o meditatio). Inoltre, come vedremo, può essere naturale o soprannaturale. Vale quindi, per illustrare sinotticamente tutto questo, lo schema seguente.



La conoscenza naturale si assomma nella sapienza metafisica, e come tale la esamineremo nei prossimi capitoli; nell'ambito invece della conoscenza soprannaturale distingueremo meglio la sapienza mistica, abito elicittivo dell'atto della contemplazione, dall'altro tipo di sapienza, la sapienza teologica.

Le frecce indicano l'orientamento del movimento di sviluppo della conoscenza e della contemplazione, dall'inizio empirico, terreno, al suo compimento ultraterreno.

IV. L'USO DEL TERMINE "MISTICA".

1. Oggi questo termine è a volte oggetto di derisione, e un motivo può esser dato dal fatto che spesso se ne è fatto uso per designare fenomeni che con la vera mistica hanno ben poco a che vedere, fenomeni di tipo irrazionalistico o puramente emotivo, sconfinanti magari nel patologico.
2. Viceversa, noi qui prendiamo il termine "mistica" nel senso conferitogli dai grandi maestri della vita spirituale, i quali lo hanno usato appunto per designare il contenuto del lo

tima l'uso che possiamo farne noi, anche se evidentemente non è necessario insistere troppo su questo termine, purché sia salva la dottrina.

L'uso del termine può giustificarsi, oltre che per ragioni storiche, anche per la sua etimologia. Esso infatti deriva dal verbo greco "mvo", che vuol dire "chiudo", e in senso traslato, "taccio".

Derivati di questo verbo sono: "mystes" (miste), "mysterion" (mistero), "mysticòs" (mistico): tutti termini usati nell'antico linguaggio religioso pagano per designare dottrine, riti e processi d'iniziazione religiosa, "chiusi" o nascosti ai profani, e quindi circondati dal silenzio. Questa segretezza e questo silenzio si potevano poi considerare o come legati alla natura stessa delle realtà mistiche, o come obbligo morale da osservarsi da parte degli iniziati nei confronti dei profani e degli indegni.

Il "mystes" è l'iniziato ai misteri, alle realtà mistiche; il "mysterion" è il mistero, o realtà mistica; "mysticòs" è ciò che si riferisce a detta realtà.

Il termine "mistico" designa dunque, etimologicamente, una realtà nascosta, segreta, misteriosa, e avvolta dal silenzio, cioè ineffabile o inesprimibile: una realtà che è tale sia per sua natura, sia perché tale dev'essere, almeno in certe circostanze. Esso dunque si presta in modo eccellente per designare le realtà divine, in particolare quelle soprannaturali, che appunto hanno queste caratteristiche. In particolare, si presta per definire la sapienza cristiana, che appunto S. Paolo chiama "misteriosa" (en mysterio), "nascosta" (I Cor., 2, 7). Ora la contemplatio tomista, come vedremo, è, nel suo senso più pieno, "mistica": cioè il suo oggetto è "chiuso" e segreto, in quanto incomprensibile, mentre l'atto intellettuale che l'attinge, essendo in certo modo sovraconcettuale, è inesprimibile, e quindi "silenzioso", dato che le parole esprimono i concetti, e qui i concetti si rivelano inadeguati.

misterioso - si può sapere - svelabile - comprensibile
 misterico - non si può sapere - rivelabile - incomprensibile
 mysterio - non svelabile

dottrina

È bene aspettare
 in silenzio la
 salvezza del Signore
 siccome colui che aspetta
 e resta in silenzio.
 Sal. 37, 7

mistagogia

o come
 mezzo per
 giungere alla
 conoscenza
 di quelle realtà

avviso

2. un termine
 mistico
 che esprime
 qualcosa di
 misterioso
 in Dio. Nov. 2, 29

quod dico vos
 in ecclesia
 1 Cor. 10, 27

Si divinum consideras
 Tunc sunt misteriosa
 in deum. 1 Cor. 11, 2

mistero
 ignota

la sapienza è un gusto.

CAP. II - SAPIENZA METAFISICA, SAPIENZA TEOLOGICA, SAPIENZA MISTICA.

I. CONCETTO GENERALE DI SAPIENZA.

1. Etimologia.

11-11, 46, 2
Per S. Tommaso il termine "sapienza" (sapientia) si collega all'idea del "sapere" (sapor), nel senso che sapienza, per lui, è una scienza saporosa, è un gustare. Essa è, come vedremo meglio, una specie di conoscenza sperimentale, e come tale gustosa, cioè, come egli dice, una "sapida scientia" (I, 43, 5, 2a): una scienza non tanto dell'essenza universale, quanto piuttosto del concreto esistenzialmente presente al soggetto conoscente.

Si può dare bensì una sapienza meramente intellettuale (sapere), quella cioè dei filosofi e dei metafisici; ma la sapienza in senso proprio comporta piuttosto un assaporamento (sapor), legato all'amore e alla dolcezza, piuttosto che alla semplice cognizione astratta. (cfr. Comm. al Cant. c. 1). Più precisamente, "la sapienza comporta un assaporamento in quanto all'amore che la precede, non in quanto al conoscenza che la segue, se non in ragione del diletto consecutivo all'atto di cognizione" (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, c. 3). Essa resta dunque essenzialmente una virtù intellettuale; ma è altrettanto essenzialmente legata all'affettività e - come vedremo - alla stessa sensibilità, responsabili, questo ultimo, dei riflessi emotivi dell'esperienza contemplativa.

2. Definizione reale.

La sapienza, in se stessa, è quella virtù intellettuale mediante la quale si giudica in base alla considerazione delle cause più elevate. (In Metaph. Arist., l. 1, lect. 1-2; I, 1, 6, I-II, 57, 2, 66, 5). "Ad sapientiam pertinet causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. ... Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare." (II-II, 45, 1). Per questo, "sapientia proprie in cognitione Dei et divinorum consistit" (In Ioan., 1, 18).

Duplice è l'ufficio della sapienza: "veritatem divinam, quae autonomastice est veritas, meditatam eloqui; ... et errorum contra veritatem iudicare" (Cont. Gent., I, 1).

Tra tutte le attività umane, la ricerca della sapienza è la più perfetta, la più sublime, la più utile e la più dolce: la più perfetta, perché assicura una pregustazione della beatitudine; la più sublime, perché rende amici di Dio; la più utile, perché assicura il conseguimento della immortalità; la più dolce, perché in essa non vi è, come nelle comuni gioie umane, mescolanza di tristezza. (Vedere lo sviluppo di queste argomentazioni in Cont. Gent., I, 2).

*Sapienza
coltivanda
grazie
ad
Hobd. 9p. 53*

II. I SIGNIFICATI FONDAMENTALI DELLA SAPIENZA.

I. CONCETTO GENERALE DI SAPIENZA.

1. Etimologia.

Per S. Tommaso il termine "sapienza" (sapientia) si collega all'idea del "sapere" (sapor), nel senso che sapienza, per lui, è una scienza saporosa, è un gustare. Essa è, come vedremo meglio, una specie di conoscenza sperimentale, e come tale gustosa, cioè, come egli dice, una "sapida scientia" (I, 43, 5, 2a): una scienza non tanto dell'essenza universale, quanto piuttosto del concreto esistenzialmente presente al soggetto conoscente.

Si può dire bensì una sapienza meramente intellettuale (sapere), quella cioè dei filosofi e dei metafisici; ma la sapienza in senso proprio comporta piuttosto un assaporamento (sapor), legato all'amore o alla dolcezza, piuttosto che alla semplice cognizione astratta. (cfr. Comm. al Cant. 6.1). Più precisamente, "la sapienza comporta un assaporamento in quanto all'amore che la precede, non in quanto al conoscimento che la segue, se non in ragione del diletto consecutivo all'atto di cognizione" (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, 3). Essa resta dunque essenzialmente una virtù intellettuale; ma è altrettanto essenzialmente legata all'affettività e - come vedremo - alla stessa sensibilità, responsabili, questa ultima, dei riflessi emotivi dell'esperienza contemplativa.

2. Definizione reale.

La sapienza, in se stessa, è quella virtù intellettuale mediante la quale si giudica in base alla considerazione delle cause più elevate. (In Metaph. Arist., 1.1, lect. 1-2: 1, 1, 6, I-II, 57, 2, 66, 5). "Ad sapientem pertinet causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. ... Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare." (II-II, 45, 1). Per questo, "sapientia proprie in cognitione Dei et divinorum consistit" (In Ioan., 1, 38).

Duplici è l'ufficio della sapienza: "veritatem divinam, quae autonomastice est veritas, creditam eloqui; ... et errorem contra veritatem imaginare" (Cont. Gent., I, 1).

Tra tutte le attività umane, la ricerca della sapienza è la più perfetta, la più sublime, la più utile e la più dolce: la più perfetta, perché assicura una pregustazione della beatitudine; la più sublime, perché rende amici di Dio; la più utile, perché assicura il conseguimento della immortalità; la più dolce, perché in essa non vi è, come nelle comuni gioie umane, mescolanza di tristezza. (Vedere lo sviluppo di queste argomentazioni in Cont. Gent., I, 2).

II. I SIGNIFICATI FONDAMENTALI DELLA SAPIENZA.

1. La metafisica è sapienza, perché essa determina, mediante i principi e i metodi della ragione o dell'esperienza, le proprietà e i modi delle cause più universali della realtà razionalmente conoscibili, in particolare, i prin-

cipli e i modi propri dell'ente e dell'essere come cause universali. Essa studia le cause ultime e universali razionalmente conoscibili, soprattutto nell'ordine del fine. (In Metaph. Arist., I, prol. e lect. 1-2-3; Cont. Gent., I, 1-2)

2. La teologia naturale è ancor più sapienza. Essa costituisce il compimento finale della ricerca metafisica. È lo studio dell'Essere in quanto Dio, cioè della causa o fonte dell'essere: Dio, Essere Primo e per Essenza, così come può essere conosciuto dalla sola ragione, non quindi nella sua propria Essenza, ma semplicemente come assistente, e più precisamente come Causa prima dell'esistente finito, causa di cui occorre porre l'esistenza per spiegare l'esistenza del finito, ma di cui, con la sola ragione, s'ignora l'Essenza. La teologia naturale, dunque, conosce meglio la causalità che non la metafisica; il giudizio che ne consegue è dunque più elevato; e dunque è più sapienza che la metafisica. (cfr. citaz. precedenti)

3. La teologia rivelata, a sua volta, è ancor più sapienza che non la semplice teologia naturale. Il suo oggetto infatti è più elevato e più conosciuto, perché è Dio non più soltanto come causa degli esseri, conosciuto attraverso i suoi effetti mediante la semplice ragione; ma è Dio nella sua propria Essenza, così come ci si fa conoscere attraverso la Rivelazione, la fede o l'esperienza mistica.

L'intelletto umano, dunque, nella teologia rivelata, per esser proporzionato a tale Oggetto, non si vale più soltanto né principalmente delle forze della ragione naturale, ma si vale di una luce proporzionata, soprannaturale, che è la luce della fede teologica.

La sapienza che ne risulta, è di ordine soprannaturale, infinitamente elevata al di sopra della più alta sapienza naturale, che è la teologia naturale. (cfr. Sum. Theol., I, 1)

Come vedremo nel paragrafo seguente, la teologia rivelata comporta due gradi: la teologia speculativa e la teologia mistica. Quest'ultima è l'habitus della contemplazione mistica.

III. FORME E GRADI SPECIFICI DELLA SAPIENZA.

approccio
induttivo

1. Distinzione fondamentale nell'ambito della sapienza, come in generale in quello della conoscenza, è quella tra sapienza naturale e sapienza soprannaturale, che abbiano visto sopra. Non è soltanto una distinzione tomista, ma una distinzione di fede, definita dal Concilio Vaticano I (D3015).
2. La sapienza naturale è chiamata così perché corrisponde alle possibilità naturali dell'uomo, considerate in se stesse; e tali possibilità naturali corrispondono, a loro volta, alle possibilità e limiti della ragione (ratio naturalis). L'oggetto di questa sapienza, dunque, sebbene in se stesso trascenda la ragione, nel suo aspetto formale è proporzionato alla ragione: è Dio come causa prima e fine ultimo conosciuto induttivamente e mediante analogie naturali attraverso i suoi effetti, cioè gli enti finiti, sperimentalmente e razionalmente conoscibili.

Questa sapienza, dunque, è naturale (cioè razionale)

universali. Essa studia le cause ultime e universali razionalmente conoscibili, soprattutto nell'ordine del fine. (In Metaph. Arist., I, prol. e lect. 1-2-3; Cont. Gent., I, 1-2)

2. La teologia naturale è ancor più sapienza. Essa costituisce il compimento finale della ricerca metafisica. È lo studio dell'Essere in quanto Dio, cioè della causa o fonte dell'essere: Dio, Essere Primo e per Essenza, così come può essere conosciuto dalla sola ragione, non quindi nella sua propria Essenza, ma semplicemente come Assistente, e più precisamente come Causa prima dell'esistente finito, causa di cui occorre porre l'esistenza per spiegare l'esistenza del finito, ma di cui, con la sola ragione, s'ignora l'Essenza. La teologia naturale, dunque, conosce meglio la causalità che non la metafisica; il giudizio che ne consegue è dunque più elevato; e dunque è più sapienza che la metafisica. (cfr. citaz. precedenti)

3. La teologia rivelata, a sua volta, è ancor più sapienza che non la semplice teologia naturale. Il suo oggetto infatti è più elevato e più conosciuto, perché è Dio non più soltanto come causa degli esseri, conosciuto attraverso i suoi effetti mediante la semplice ragione; ma è Dio nella sua propria Essenza, così come ci si fa conoscere attraverso la Rivelazione, la fede e l'esperienza mistica.

L'intelletto umano, dunque, nella teologia rivelata, per esser proporzionato a tale Oggetto, non si vale più soltanto né principalmente delle forze della ragione naturale, ma si vale di una luce proporzionata, soprannaturale, che è la luce della fede teologica.

La sapienza che ne risulta, è di ordine soprannaturale, infinitamente elevata al di sopra della più alta sapienza naturale, che è la teologia naturale. (cfr. Sum. Theol., I, 1)

Come vedremo nel paragrafo seguente, la teologia rivelata comporta due gradi: la teologia speculativa e la teologia mistica. Quest'ultima è l'habitus della contemplazione mistica.

III. FORME E GRADI SPECIFICI DELLA SAPIENZA.

*Applicazione
in sintesi*

1. Distinzione fondamentale nell'ambito della sapienza, come in generale in quello della conoscenza, è quella tra sapienza naturale e sapienza soprannaturale, che abbiamo visto sopra. Non è soltanto una distinzione tomista, ma una distinzione di fede, definita dal Concilio Vaticano I (D3015).
2. La sapienza naturale è chiamata così perché corrisponde alle possibilità naturali dell'uomo, considerate in se stesse; e tali possibilità naturali corrispondono, a loro volta, alle possibilità e limiti della ragione (ratio naturalis). L'oggetto di questa sapienza, dunque, sebbene in se stesso trascenda la ragione, nel suo aspetto formale è proporzionato alla ragione: è Dio come causa prima e fine ultimo conosciuto induttivamente e mediante analogie naturali attraverso i suoi effetti, cioè gli enti finiti, sperimentalmente e razionalmente conoscibili.

Questa sapienza, dunque, è naturale (cioè razionale) sia nei principi, come nei metodi e nell'oggetto.

3. La sapienza naturale può avere ^{due} ~~tre~~ forme in corrispondenza dei due modi di conoscenza accennati nel capitolo precedente: A) può essere di modo speculativo, mediante l'uso del sillogismo (metafisica e teologia naturale); oppure B) può essere di modo capacitativo o cinestetico (per conaturalitatem, II-II, 45, 2); ^{8a} di modo affettivo (per modum inclinationis, I, 1, 6; ^{8a} cognitio affectiva, II-II, 162, 3, 1a); o di modo poetico, mediante l'uso della metafora (I, 1, 9).

Il primo modo utilizza esclusivamente la funzione concettuale-estrattiva, gli ultimi ^{due} ~~tre~~ accompagnano tale funzione all'uso di altre facoltà psicologiche, come la volontà, l'emotività, l'affettività, l'habitus artistico, l'esperienza sensoriale. Essi rientrano in quella che in generale si può chiamare "contemplazione naturale" (cognitiva, amorosa, o poetica). Anche il giudizio prudenziale, per essere efficace e ad hoc, ha bisogno di questo tipo di rapporto non-concettuale dell'intelletto con la realtà. Infatti tale rapporto rappresenta una conoscenza esperienziale del concreto, necessaria alla prudenza, il cui giudizio deve appunto tener conto delle situazioni concrete. (cfr. II-II, 47, 3 e 49, 1) Nel caso della prudenza, però, questa conoscenza esperienziale non ha la funzione di esprimere una sapienza contemplativa, ma una sapienza pratica.

4. La sapienza soprannaturale è chiamata così perché è al di sopra delle possibilità naturali della ragione: lo è per il suo oggetto, che è Dio nella sua propria Essenza in quanto ci si fa conoscere nel e attraverso il dato rivelato, di conseguenza, lo è nei principi, nel senso che richiede un'elevazione del lume dell'intelletto al di sopra delle sue capacità naturali, in modo tale da renderlo proporzionato alla soprannaturalità dell'oggetto. Questa elevazione avviene grazie al lume della fede. Per quanto riguarda invece il metodo o modo del conoscere, esso può essere, come vedremo subito sotto, o naturale (concettuale) o soprannaturale (sopraconcettuale). (vedi n. 6)

5. La sapienza soprannaturale può essere di due specie, a seconda che il giudizio teologico o teologale esprima o la semplice accettazione del dato di fede o proposizione dogmatica, così come emerge dalla Scrittura interpretata dal Magistero; oppure rappresenti la conclusione di un certo sviluppo di pensiero o di esperienza ricavato dal dato di fede considerato come principio di conoscenza. Nel primo caso abbiamo la semplice fede; nel secondo, abbiamo la teologia rivelata vera e propria, che, come vedremo al n. 6, può essere speculativa o mistica.

Questa concezione della teologia come sviluppo razionale dei dati di fede non è solo tomista, ma la Chiesa l'ha fatta propria al Concilio Vaticano I (D3016).

za dei due modi di conoscenza accennati nel capitolo precedente: A) può essere di modo speculativo, mediante l'uso del sillogismo (metafisica e teologia naturale); oppure B) può essere di modo empatetico o giungettivo (per connaturalitatem, II-II, 45, 2); o di modo affettivo (per modum inclinationis, I, 2, 6; cognitio affectiva, II-II, 152, 3, 1a); o di modo poetico, mediante l'uso della metafora (I, 1, 9).

Il primo modo utilizza esclusivamente la funzione concettuale-estrattiva; gli ultimi ~~tre~~ tre accompagnano tale funzione all'uso di altre facoltà psicologiche, come la volontà, l'emotività, l'affettività, l'habitus artistico, l'esperienza sensoriale. Essi rientrano in quella che in generale si può chiamare "contemplazione naturale" (cognitiva, amorosa, o poetica). Anche il giudizio prudenziale, per essere efficace e ad hoc, ha bisogno di questo tipo di rapporto non-concettuale dell'intelletto con la realtà. Infatti tale rapporto rappresenta una conoscenza esperienziale del concreto, necessaria alla prudenza, il cui giudizio deve appunto tener conto delle situazioni concrete. (cfr. II-II, 47, 3 e 49, 1) Nel caso della prudenza, però, questa conoscenza esperienziale non ha la funzione di esprimere una sapienza contemplativa, ma una sapienza pratica.

4. La sapienza sopranaturale è chiamata così perché è al di sopra delle possibilità naturali della ragione: lo è per il suo oggetto, che è Dio nella sua propria Essenza in quanto ci si fa conoscere nel e attraverso il dato rivelato; di conseguenza, lo è nei principi, nel senso che richiede un'elevazione del lume dell'intelletto al di sopra delle sue capacità naturali, in modo tale da renderlo proporzionato alla sopranaturalità dell'oggetto. Questa elevazione avviene grazie al lume della fede. Per quanto riguarda invece il metodo o modo del conoscere, esso può essere, come vedremo subito sotto, o naturale (concettuale) o sopranaturale (sopraconcettuale). (vedi n.6)
5. La sapienza sopranaturale può essere di due specie, a seconda che il giudizio teologico o teologale esprima o la semplice accettazione del dato di fede o proposizione dogmatica, così come emerge dalla Scrittura interpretata dal Magistero; oppure rappresenti la conclusione di un certo sviluppo di pensiero o di esperienza ricavato dal dato di fede considerato come principio di conoscenza. Nel primo caso abbiamo la semplice fede; nel secondo, abbiamo la teologia rivelata vera e propria, che, come vedremo al n.6, può essere speculativa o mistica.

Questa concezione della teologia come sviluppo razionale dei dati di fede non è solo tomista, ma la Chiesa l'ha fatta propria al Concilio Vaticano I (1869).

6. Il giudizio proprio della teologia rivelata può essere la conclusione del suddetto sviluppo per due modi: o per un modo umano, e allora abbiamo la teologia speculativa (concettuale) o per un modo divino, cioè grazie all'i-

Paolo -

Giovanni -

spirazione o azione dello Spirito Santo nel donum della sapienza. Abbiamo allora la teologia mistica (sovraconcettuale). In essa, non vedremo, non è abolito il procedimento concettuale e razionale; però esso non svolge una funzione formalmente, ma solo materialmente conoscitiva. La funzione formalmente conoscitiva è svolta dalla carità elicitata dal donum della sapienza, per cui il ragionamento è il giudizio di sapienza che lo conclude, resta libero, ma non deliberato; per questo i tomisti parlano di una sapienza non acquisita, ma infusa (dallo Spirito Santo). Vedremo meglio tutto ciò nel prossimo capitolo.

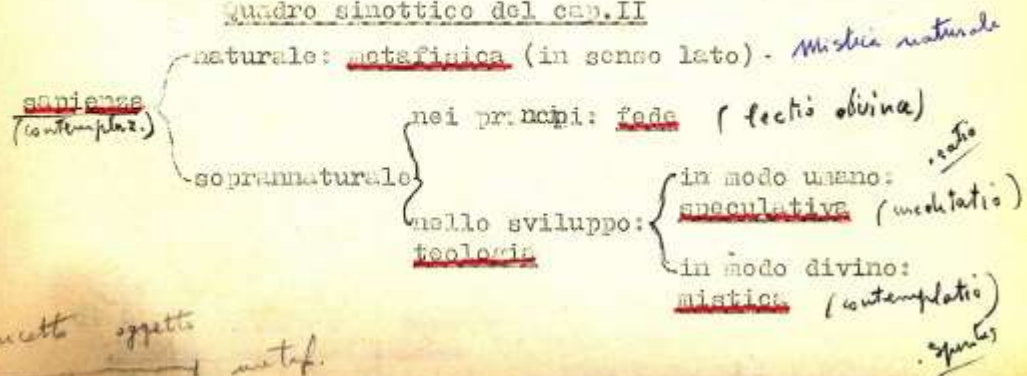
11-11, 13, 7

7. Anche la teologia rivelata e la fede possono considerarsi sapienza infusa; ma lo sono soltanto in riferimento ai principi (lumen fidei) e all'oggetto (Deitas ut sic); il metodo o modo del conoscere resta umano: vale a dire il procedimento deliberato della ragione raziocinante. Sotto questo aspetto, bisogna dire che si tratta di una sapienza acquisita, cioè interamente dovuta all'iniziativa umana (salva sempre restando, s'intende, la nozione della Causa prima). La sapienza teologica, dunque, in quanto distinta dalla mistica, produce, come si dice, una "contemplazione acquisita".

come mezzo di
conoscenza,
il concetto resta
ma è superato
e sostituito
dall'amore

Viceversa, la sapienza o teologia mistica è infusa anche quanto al modo del conoscere, nel senso che l'attività concettuale-razionale resta, certamente, ed è più che mai libera, ma non proviene da una deliberazione della ragione; proviene bensì da un impulso (instinctus) dello Spirito Santo; impulso che quindi, come tale, non può essere predeterminato dalla volontà umana, ma solamente liberamente accolto e seguito. Il processo razionale che ne consegue conserva in pieno tutte le caratteristiche della sua natura, ma non trova in se stesso il suo principio efficiente, ma bensì nella illuminazione e azione dello Spirito Santo. La ragione umana non produce, propriamente, il ragionamento, ma lo riceve. Per questo i tomisti dicono che la contemplazione mistica è passiva, mentre quella teologica è attiva.

Quadro sinottico del cap. II



Pado -
Giovanni -

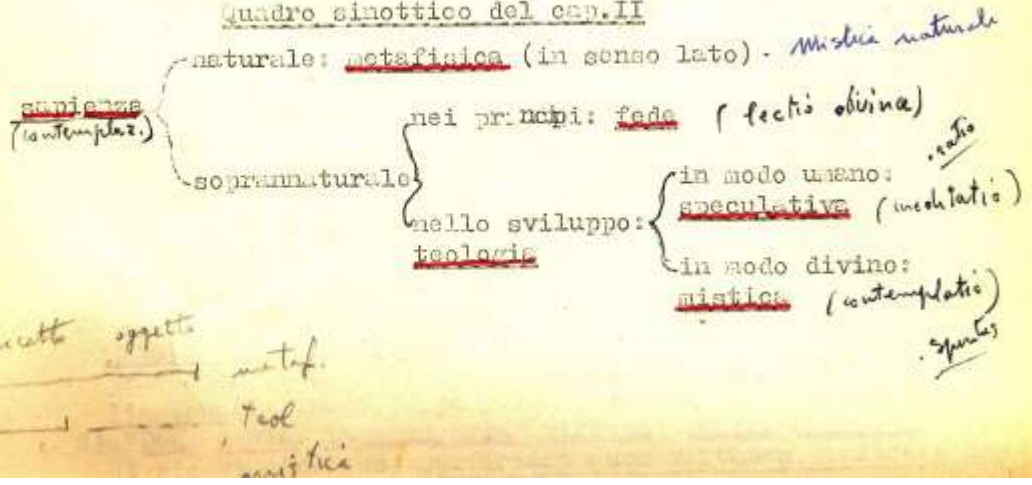
spirazione o azione dello Spirito Santo nel dono della sapienza. Abbiamo allora la teologia mistica (sovraconcettuale). In essa, come vedremo, non è abolito il procedimento concettuale e razionale; però esso non svolge una funzione formalmente, ma solo materialmente conoscitiva. La funzione formalmente conoscitiva è svolta dalla carità elicitata dal dono della sapienza, per cui il ragionamento è il giudizio di sapienza che lo conclude, resta libero, non deliberato; per questo i tomisti parlano di una sapienza non acquisita, ma infusa (dallo Spirito Santo). Vedremo meglio tutto ciò nel prossimo capitolo.

11-11-1977 7. Anche la teologia rivelata e la fede possono considerarsi sapienza infusa; ma lo sono soltanto in riferimento ai principi (lumen fidei) e all'oggetto (Deitas ut sic); il metodo o modo del conoscere resta umano: vale a dire il procedimento deliberato della ragione raziocinante. Sotto questo aspetto, bisogna dire che si tratta di una sapienza acquisita, cioè interamente dovuta all'iniziativa umana (salva sempre restando, s'intende, la azione della Causa prima). La sapienza teologica, dunque, in quanto distinta dalla mistica, produce, come si dice, una "contemplazione acquisita".

come mezzo di conoscenza, il concetto resta ma è superato e sostituito dall' amore

Viceversa, la sapienza o teologia mistica è infusa anche quanto al modo del conoscere, nel senso che l'attività concettuale-razionale resta, certo, ed è più che mai libera, ma non proviene da una deliberazione della ragione; proviene bensì da un impulso (instinctus) dello Spirito Santo; impulso che quindi, come tale, non può essere predeterminato dalla volontà umana, ma solamente liberamente accolto e seguito. Il processo razionale che ne consegue conserva in pieno tutte le caratteristiche della sua natura, ma non trova in se stesso il suo principio efficiente, ma bensì nella illuminazione e azione dello Spirito Santo. La ragione umana non produce, propriamente, il ragionamento, ma lo riceve. Per questo i tomisti dicono che la contemplazione mistica è passiva, mentre quella teologica è attiva.

Quadro sinottico del cap. II



2 bis
39

CAP. III - IL DONO DELLA SAPIENZA.

I. I doni dello Spirito Santo in generale.

1. Che cosa sono.

- a) I doni dello Spirito Santo sono delle disposizioni stabili soprannaturali, insite nelle potenze dell'anima, per le quali l'attività umana diviene perfettamente docile all'azione illuminatrice e motrice dello Spirito, nonché perfettamente informata dalla qualità di questa azione, per quanto ciò è possibile alla natura umana.
- b) Queste disposizioni, a differenza delle virtù, non passano all'atto per una deliberazione della volontà, ma per un'ispirazione dello Spirito non predeterminata dalla volontà e anzi non prevista dalla ragione. Per questo Isaia, dalla cui autorità si ricava tradizionalmente l'esistenza dei doni, non li chiama "virtù", né "spiriti", per significare che il loro atto non è in potere della deliberazione umana, ma proviene dalla gratuita ispirazione divina. (cfr. I-II, 68, 1)
- c) L'esistenza dei doni è insegnata dai Padri e dai Dottori (cfr. Dictionnaire de Spiritualité, alla voce: Dons du Saint-Esprit), ma non si trova esplicitamente formulata dal Magistero, per cui non è di fede definita. Documenti pontifici fin dal IV sec. parlano bensì di uno "Spiritus septiformis" (DI 78 e DI 83), ma senza parlare esplicitamente di "doni" a questo proposito. Viceversa, il recente Concilio parla di "doni dello Spirito" (Dei Verbum, 5), senza però specificare il loro numero, oggi peraltro in discussione tra gli esegeti, essendovi incertezza tra il numero di sei, proprio del testo ebraico, e il numero di sette, nella traduzione dei Settanta (cfr. Introduzione alla Bibbia, Ed. Marietti 1971, vol. II-2, p. 123).

Il Concilio, comunque, senza proporre una dottrina esplicita sui doni, parla ripetutamente e in varie forme dell'importanza dell'ispirazione e della azione dello Spirito nella vita del cristiano (Lumen Gentium, 40), soprattutto del presbitero (Presbit. Ord., 12-13), nell'interpretazione della Scrittura (Dei Verbum, 13) e in generale nella vita della Chiesa (Lumen Gentium, 4).

2. Differenza fra i doni e le virtù.

- a) Non tutte le virtù sono doni, e non tutti i doni sono virtù (I-II, 68, 1). *cf. Garrigou 1363*
- b) Le virtù, anche quelle infuse, operano in un modo umano (III Sent., d. 34, q. 1, a. 1), cioè secondo un'attività regolata e deliberata dalla ragione (I-II, 68, 1); i doni invece operano in un modo sovrumano, ovvero divino (III Sent., ibid.), cioè secondo la regola dettata dall'ispirazione o azione divina (I-II, 68, 1).
- c) L'atto dei doni è superiore a quello delle virtù "non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta" (I-II, 68, 2, 1a), ma quanto al modo o qualità del movimento (III Sent., d. 34, q. 1, a. 1, 3a).

Leone XIII
Enc. Divinum illud
munus:
septem donis Sp. S.

3 Settanta probabili
consecuzioni in testo
per mazonario che
noi non abbiamo.
Roya-Martin
153

I. I doni dello Spirito Santo in generale.

1. Che cosa sono.

- a) I doni dello Spirito Santo sono delle disposizioni stabili soprannaturali, insite nella potenza dell'anima, per le quali l'attività umana diviene perfettamente docile all'azione illuminatrice e motrice dello Spirito, nonché perfettamente informata dalla qualità di questa azione, per quanto ciò è possibile alla natura umana.
- b) Queste disposizioni, a differenza delle virtù, non passano all'atto per una deliberazione della volontà, ma per un'ispirazione dello Spirito non predeterminata dalla volontà e anzi non prevista dalla ragione. Per questo Isaia, dalla cui autorità si ricava tradizionalmente l'esistenza dei doni, non li chiama "virtù", ma "spiriti", per significare che il loro atto non è in potere della deliberazione umana, ma proviene dalla gratuita ispirazione divina. (cfr. I-II, 68, 1)
- c) L'esistenza dei doni è insegnata dai Padri e dai Dottori (cfr. Dictionnaire de Spiritualité, alla voce: Dons du Saint-Esprit), ma non si trova esplicitamente formulata dal Magistero, per cui non è di fede definita. Documenti pontifici fin dal IV sec. parlano bensì di uno "Spiritus sanctiformis" (D178 e D183), ma senza parlare esplicitamente di "doni" a questo proposito. Viceversa, il recente Concilio parla di "doni dello Spirito" (Dei Verbum, 5), senza però specificare il loro numero, oggi peraltro in discussione tra gli esegeti, essendovi incertezza tra il numero di sei, proprio del testo ebraico, e il numero di sette, nella traduzione dei Settanta (cfr. Introduzione alla Bibbia, Ed. Marietti 1971, vol. II-2, p. 123).

Il Concilio, comunque, senza proporre una dottrina esplicita sui doni, parla ripetutamente e in varie forme dell'importanza dell'ispirazione e della azione dello Spirito nella vita del cristiano (Lumen Gentium, 40), soprattutto del presbitero (Presbit. Ord., 12-13), nell'interpretazione della Scrittura (Dei Verbum, 13) e in generale nella vita della Chiesa (Lumen Gentium, 4).

2. Differenza fra i doni e le virtù.

- a) Non tutte le virtù sono doni, e non tutti i doni sono virtù (I-II, 68, 1). *cf. Garrigou, 1363*
- b) Le virtù, anche quelle infuse, operano in un modo umano (III Sent., d. 34, q. 1, a. 1), cioè secondo un'attività regolata e deliberata dalla ragione (I-II, 68, 1); i doni invece operano in un modo sovrano, ovvero divino (III Sent., ibid.), cioè secondo la regola dettata dall'ispirazione o azione divina (I-II, 68, 1).
- c) L'atto dei doni è superiore a quello delle virtù "non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta" (I-II, 68, 2, 1a), in quanto al modo o qualità dell'azione (III Sent., d. 34, q. 1, a. 1, 3a).
- d) "Doni dantur in adiutorium virtutum contra defectus ... et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non"

Leone XIII
Enc. Divinum illud
munus:
septem donis Sp. S.

3 Settanta pubblicano
conoscenza in Testi
per conoscenza che
noi non abbiamo.
Roya. Maria
1953

possunt" (I-II, 8, 8). Essi dunque sono al servizio delle virtù e del loro fine, che pertanto ha una funzione regolatrice nei loro confronti. (II-II, 9, 1, 3m) In questo senso si può dire che le virtù (intendendo qui le virtù teologiche) sono superiori ai doni. Se questi invece si paragonano con le virtù naturali intellettuali e morali, occorre dire che i doni sono superiori a queste virtù, anche se sorrette dalla grazia, in quanto il fine è in questo caso naturale, perchè esse "perficiunt vel rationem, vel alias vires in ordine ad rationem" (I-II, 68, 8)

Considerando invece la qualità dell'azione, poichè l'azione dei doni perfeziona quella delle virtù nel modo, occorre dire che, da questo punto di vista, i doni sono superiori alle virtù.

Ne consegue, in generale, che non si può parlare di un primato assoluto della mistica nei confronti della teologia, sia nella vita che nella dottrina, poichè l'una è ordinata all'altra sotto diversi rapporti: la vita mistica è il coronamento perfetto della vita teologica dal punto di vista della qualità o modo degli atti; ma la vita teologica, cui appartiene il rapporto col fine ultimo soprannaturale, regola e guida, in rapporto al fine, l'oggetto degli atti e verifica l'ortodossia dottrinale della vita mistica dal punto di vista delle verità di fede, oggetto della virtù teologica della fede.

3. I DONI SONO NECESSARI ALLA SALVEZZA. (I-II, 68, 2)

a) I doni sono necessari alla salvezza, in quanto assicurano il pieno e perfetto possesso della grazia santificante, necessaria alla salvezza. Questo possesso è concesso, in maniera iniziale, dalla virtù della carità, il cui limite però sta nel fatto che essa, per far crescere l'anima nella grazia, si vale delle energie della ragione e del loro proprio modo di procedere, modo che è evidentemente sproporzionato alla infinita elevatezza del fine soprannaturale da raggiungere.

E' vero che l'energia propellente del cammino dell'anima è, in fondo, la grazia stessa, radicalmente proporzionata al conseguimento del fine; ma la grazia, nella semplice virtù di carità non è posseduta così perfettamente come fosse una forza insita nella stessa natura umana, appunto perchè è una realtà che la supera. Il modo col quale l'anima, vivificata dalla grazia, cammina verso il fine ultimo, nella virtù della carità, è ancora quello del ragionamento e della deliberazione o auto-azione della volontà, un modo prettamente umano, sproporzionato, come abbiamo detto, al modo d'esistenza del fine soprannaturale.

b) I doni dello Spirito, mediante l'ispirazione o mozione dello stesso Spirito, consentono all'anima di utilizzare le risorse della grazia, o meglio, di dare alla grazia la possibilità di estrinsecare la pienezza delle sue virtualità, in modo che l'anima sia portata ad agire in un modo divino, superiore al modo del ragionamento e della deliberazione.

Il possesso pieno della grazia, da parte dell'uomo, non sta nel semplice fatto di essere messa a disposizione dello

mistica e santità
perfessione

le beatitudini si
attribuiscono più
ai doni che alle virtù
(II-II, 70, 2)
mediante perfezione
l'atto delle virtù
includendo possibilità
preghiera, del premio
e del fine ultimo,
con delle sant. eterna

loro confronti. (II-II, 9, 1, 3m) in questo senso si può dire che le virtù (intendendo qui le virtù teologiche) sono superiori ai doni. Se questi invece si paragonano con le virtù naturali intellettuali e morali, occorre dire che i doni sono superiori a queste virtù, anche se sorrette dalla grazia, in quanto il fine è in questo caso naturale, perchè esse "perficiunt vel rationem, vel alias vires in ordine ad rationem" (I-II, 68, 8)

Considerando invece la qualità dell'azione, poichè l'azione dei doni perfeziona quella delle virtù nel modo, occorre dire che, da questo punto di vista, i doni sono superiori alle virtù.

Ne consegue, in generale, che non si può parlare di un primato assoluto della mistica nei confronti della teologia, sia nella vita che nella dottrina, poichè l'una è ordinata all'altra sotto diversi rapporti: la vita mistica è il coronamento perfetto della vita teologica dal punto di vista della qualità o modo degli atti; ma la vita teologica, cui appartiene il rapporto col fine ultimo soprannaturale, regola e guida, in rapporto al fine, l'oggetto degli atti e verifica l'ortodossia dottrinale della vita mistica dal punto di vista delle verità di fede, oggetto della virtù teologica della fede.

mistica / santità
perfessione

de beatitudinem a
attraverso più
ai doni che alle virtù
(II-II, 70, 2)
nelle perfezioni
della vita
intellettuale possibile
raggiungibile del premio
del fine ultimo,
cioè della beatitudine.

3. I DONI SONO NECESSARI ALLA SALVEZZA. (I-II, 68, 2)

a) I doni sono necessari alla salvezza, in quanto assicurano il pieno e perfetto possesso della grazia santificante, necessaria alla salvezza. Questo possesso è concesso, in maniera iniziale, dalla virtù della carità, il cui liante però sta nel fatto che essa, per far crescere l'anima nella grazia, si vale delle energie della ragione e del loro proprio modo di procedere, modo che è evidentemente sproporzionato alla infinita elevatezza del fine soprannaturale da raggiungere.

È vero che l'energia propellente del cammino dell'anima è, in fondo, la grazia stessa, radicalmente proporzionata al conseguimento del fine; ma la grazia, nella semplice virtù di carità non è posseduta così perfettamente come fosse una forza insita nella stessa natura umana, appunto perchè è una realtà che la supera. Il modo col quale l'anima, vivificata dalla grazia, cammina verso il fine ultimo, nella virtù della carità, è ancora quello del ragionamento e della deliberazione o auto-mozione della volontà, un modo prettamente umano, sproporzionato, come abbiamo detto, al modo d'esistenza del fine soprannaturale.

b) I doni dello Spirito, mediante l'ispirazione o mozione dello stesso Spirito, consentono all'anima di utilizzare le risorse della grazia, o meglio, di dare alla grazia la possibilità di estrinsecare la pienezza delle sue virtualità, in modo che l'anima sia portata ad agire in un modo divino, superiore al modo del ragionamento e della deliberazione.

Il possesso pieno della grazia, da parte dell'uomo, non sta nel semplice fatto di essere messa a disposizione dello uomo stesso, incarninandolo verso un fine soprannaturale, se poi il modo di procedere verso questo fine resta natura

le: in queste condizioni, la grazia non può dare tutti i frutti di cui è capace e che sono necessari per un effettivo conseguimento del fine, e questo perchè la grazia, in questo caso, è utilizzata da una forza (il libero arbitrio) essenzialmente sproporzionato al suo proprio modo divino di procedere e di fruttificare. Perchè si abbia il pieno possesso della grazia, cioè perchè essa possa produrre veramente tutti gli effetti di cui è capace, occorre una luce e una nozione superiori all'umano (senza che peraltro l'umano sia escluso, anzi, viene esaltato al massimo): occorre una luce e una nozione che siano esse stesse soprannaturali: ecco ciò che è garantito dai doni dello Spirito Santo.

- c) Solo coi doni, dunque, si può dire che l'anima sia veramente guidata da Dio senza inciampi e con certezza verso la salvezza. Diversamente, con le semplici virtù teologali, l'anima possiede sì già in nuce i pezzi della salvezza, ma senza la vera possibilità di sfruttarli quanto è necessario. I doni dello Spirito permettono alle virtù di raggiungere efficacemente il loro fine, e quindi alla grazia di dare in maniera piena e almeno sufficiente i risultati di cui è capace e per i quali è destinata, cioè la salvezza.

Consegue allora evidentemente da ciò che la chiamata alla salvezza comporta con ciò stesso una chiamata alla vita mistica e alla contemplazione mistica, essendo appunto i doni principio della vita mistica. Per questo S. Tomaso afferma che "per rimanere nella via della salute, ogni cristiano deve applicarsi in una certa misura alla contemplazione, perchè a ciascuno è comandato di prendersi del tempo per sollevare la propria mente a Dio: 'Fermatevi, e considerate che Io sono Dio' (Sal. 46, 10). Questo è anche il terzo comandamento della Legge" (III Sent., d. 36, c. 1, n. 1, 5a). Il regime dei doni provoca infatti nell'uomo una vita sovrumana non solo quanto all'oggetto e ai principi, ma anche riguardo il modo di conseguire l'oggetto (o fine): provoca dunque un trascendimento totale delle forze umane (concetti e atti deliberati), che caratterizza appunto quella che tradizionalmente si è convenuto di chiamare "vita mistica", dove l'attributo di "mistica" appare, per questi motivi, più comprensibile nelle sue ragioni storico-etimologiche addotte per l'addietro.

II. IL DONO DELLA SAPIENZA.

1. SUA NATURA.

- c) Il dono della sapienza è quel dono dello Spirito che rende l'intelletto atto a giudicare delle realtà divine mediante una conoscenza per connaturalità ispirata dallo Spirito. (II-II, 45, tutta) E', per usare le parole di S. Tomaso, quella di sposizione stabile (habitus) ispirata dallo Spirito, ad una "cognitio divine voluntatis vel bonitatis affectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divine dulcedinis, et complacentiam divine voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dionysius, c. 2 De Div. Nom., quod 'Didicit Divina ex compassione ad ipsa' (II-II, 97, 2, 2a).

atto del dono
della sapienza:
contemplazione

simplicità

seguito del fine, e questo perché la grazia, in questo caso, è utilizzata da una forza (il libero arbitrio) essenzialmente sproporzionata al suo proprio modo divino di procedere e di fruttificare. Perché si abbia il pieno possesso della grazia, cioè perché essa possa produrre veramente tutti gli effetti di cui è capace, occorre una luce e una nozione superiori all'umano (senza che peraltro l'umano sia escluso, anzi, viene esaltato al massimo): occorre una luce e una nozione che siano esse stesse soprannaturali: ecco ciò che è garantito dai doni dello Spirito Santo.

- c) Solo coi doni, dunque, si può dire che l'anima sia veramente guidata da Dio senza inciampi e con certezza verso la salvezza. Diversamente, con le semplici virtù teologali, l'anima possiede sì già in nuce i pozzi della salvezza, ma senza la vera possibilità di sfruttarli quanto è necessario. I doni dello Spirito permettono alle virtù di raggiungere efficacemente il loro fine, e quindi alla grazia di dare in maniera piena e almeno sufficiente i risultati di cui è capace e per i quali è destinata, cioè la salvezza.

Consegue allora evidentemente da ciò che la chiamata alla salvezza comporta con ciò stesso una chiamata alla vita mistica e alla contemplazione mistica, essendo appunto i doni principio della vita mistica. Per questo S. Tomaso afferma che "per rimanere nella via della salute, ogni cristiano deve applicarsi in una certa misura alla contemplazione, perché a ciascuno è comandato di trascendersi del tempo per sollevare la propria mente a Dio: 'Convertitevi, e considerate che Io sono Dio' (Sal. 46, 10). Questo è anche il terzo comandamento della Legge" (III Sent., d. 36, c. 1, § 1, 5a). Il regime dei doni provoca infatti nell'uomo una vita sovrumana non solo quanto all'oggetto e ai principi, ma anche riguardo il modo di conseguire l'oggetto (o fine): provoca dunque un trascendimento totale delle forze umane (concetti e atti deliberati), che caratterizza appunto quella che tradizionalmente si è convenuto di chiamare "vita mistica", dove l'attributo di "mistica" appare, per questi motivi, più comprensibile nelle sue ragioni storico-etimologiche addotte per l'addietro.

II. IL DONO DELLA SAPIENZA.

1. SUA NATURA.

- a) Il dono della sapienza è quel dono dello Spirito che rende l'intelletto atto a giudicare delle realtà divine mediante una conoscenza per connaturalità ispirata dallo Spirito. (II-II, 45, tutta) E', per usare le parole di S. Tomaso, quella di sposizione stabile (habitus) ispirata dallo Spirito, ad una "comitio divine voluntatis vel bonitatis affectiva vive experimentalis, cui quis experitur in seipso gustum divine dulcedinis, et complacentiam divine voluntatis": sicut de Hiero theo dicit Dionysius, c. 2 De Div. Nom., quod "Didicit Divina ex concussione ad ipsa" (II-II, 97, 2, 2a).

- b) Il dono della sapienza, come abbiamo già detto (c. I, II, 2e), è l'habitus elicitivo dell'atto della contemplazione mistica in quanto quest'atto è mediato dal giudizio, e non dalla non

sapientia virtutis intellectus.

*atto del dono
della sapienza:
contemplazione*

contemplation

plice apprensione, come avviene per il dono dell'intelletto (II-II,8,6). Da ciò deriva il primato del dono della sapienza su quello dell'intelletto, in quanto è il giudizio, e non la semplice apprensione, che completa l'atto del conoscere. Quanto al dono della scienza, è anch'esso inferiore, in quanto esso non ha direttamente per oggetto le realtà divine, ma le creature, in particolare, le creature nella loro vanità (II-II,9,2). Considerando poi che i doni speculativi (sapienza, intelletto, scienza) sono superiori a quelli pratici (consiglio, forza, pietà, timore) (I-II,68,7) in relazione alla superiorità della vita contemplativa su quella attiva (II-II,182,1), ne risulta facilmente che il dono della sapienza è il passaggio di tutti i doni, il dono più efficacemente ordinato alla perfezione della carità (cfr. II-II,182,2.2), o, come lo chiama il Garrigou-Lagrange (Perf. Chret. et Contempl., vol. II, p. 451), "le moyen le plus excellent et conjoint à la fin". È il dono che più di ogni altro, quindi, ci permette di pregustare fin da ora la beatitudine della visione beatifica. (cfr. In I Cor., IX, lect. 1)

Per i passi in cui S. Tomaso presenta la contemplazione come atto del dono della sapienza, vedi, oltre quelli già citati: De Ver., 18,1,4a; In Boet. De Trin., q. 1, a. 2, e III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 1.

2. CARATTERI DEL DONO DELLA SAPIENZA.

- a) È il principio di una conoscenza divinamente ispirata. Anche nell'ordine naturale esistono conoscenze ispirate, generalmente di tipo intuitivo: ciò avviene in tutti i campi dell'attività umana: nel sapere speculativo come in quello pratico, nell'agire morale come nel fare tecnico o poetico. Si tratta di doti naturali che fanno ciò che comunemente si dice il "genio". Questo tipo di conoscenza è già noto ad Aristotele e S. Tomaso lo cita a questo proposito (cfr. I-II,68,1). Egli parla di della conoscenza in vari luoghi: I-II,9,6,3a; 68,2 e 3; 109,1,2,6,9; 111,2; De Ver., q. 24, a. 15.

Nel caso del dono della sapienza, l'ispirazione non proviene da una particolare dote naturale di genialità, ma dallo Spirito Santo, il quale muove la ragione e la volontà in un modo speciale (specialiter), vale a dire, facendole compiere un atto libero ma non deliberato, come già abbiamo detto (c. II, III, 6).

Il Gaetano spiega dicendo che "voluntas nota a Deo ad humani modi novum velle, non movet seipsum ad hoc, sed est tantum nota a Deo. Est tamen velle ipsius elective, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle" (In I-II, 111, 2, par. 2). Il modo, cioè, della libera volizione ispirata dallo Spirito (nel caso nostro: del libero giudizio sapienziale) non comporta un atto precedente della volontà deliberante l'atto successivo; ma la libera volizione è causata direttamente dalla nozione divina senza essere preceduta, predeterminata e anzi addirittura prevista dall'intelletto e dalla volontà che pure comandano liberamente la suddetta volizione (cioè, nel caso nostro, il giudizio sapienziale).

Il Del Prado spiega ancora dicendo che questa volizione è

genialità
 intelletto (fide)
 scienza 11-11, 9, 4
 consiglio 11-11, 52
 (prudenza)
 forte 11-11, 92
 (guerra - indagine)
 fortezza 11-11, 93
 (fortezza)
 timore 11-11, 93
 11-11, 93, 2
 11-11, 93, 2
 sapienza 11-11, 93, 2
 Sapienza
 dono speculativo
 e pratico insieme
 11-11, 45, 3

la semplice apprensione, che completa l'atto del conoscere. Quanto al dono della scienza, è anch'esso inferiore, in quanto esso non ha direttamente per oggetto le realtà divine, ma le creature, in particolare, le creature nella loro vanità (II-II, 9, 2). Considerando poi che i doni speculativi (sapienza, intelletto, scienza) sono superiori a quelli pratici (consiglio, fortezza, pietà, timore) (I-II, 68, 7) in relazione alla superiorità della vita contemplativa su quella attiva (II-II, 182, 1), ne risulta facilmente che il dono della sapienza è il passaggio di tutti i doni, il dono più efficacemente ordinato alla perfezione della carità (cfr. II-II, 182, 2), o, come lo chiama il Garrigou-Lagrange (Perf. Chret. et Contempl., vol. II, p. 451), "le moyen le plus excellent et conjoint à la fin". È il dono che più di ogni altro, quindi, ci permette di pregarci fin da ora la beatitudine della visione beatifica. (cfr. In I Cor., IX, lect. 1)

Per i passi in cui S. Tommaso presenta la contemplazione come atto del dono della sapienza, vedi, oltre quelli già citati: De Ver., 18, 1, 4m; In Boet. De Trin., q. 1, a. 2, e III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 1.

2. CARATTERI DEL DONO DELLA SAPIENZA.

a) È il principio di una conoscenza divinamente ispirata. Anche nell'ordine naturale esistono conoscenze ispirate, generalmente di tipo intuitivo: ciò avviene in tutti i campi dell'attività umana: nel sapere speculativo come in quello pratico, nell'agire morale come nel fare tecnico o poetico. Si tratta di doti naturali che fanno ciò che comunemente si dice il "genio". Questo tipo di conoscenza è già noto ad Aristotele e S. Tommaso lo cita a questo proposito (cfr. I-II, 68, 1). Egli parla di questa conoscenza in vari luoghi: I-II, 9, 6, 3m; 68, 2 e 3; 109, 1, 2, 6, 9; 111, 2; De Ver., q. 24, a. 15.

Nel caso del dono della sapienza, l'ispirazione non proviene da una particolare dote naturale di genialità, ma dallo Spirito Santo, il quale muove la ragione e la volontà in un modo speciale (specialiter), vale a dire, facendole compiere un atto libero ma non deliberato, come già abbiamo detto (c. II, III, 6).

Il Gaetano spiega dicendo che "voluntas mota a Deo ad huiusmodi novae velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen velle ipsius elective, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle" (In I-II, 111, 2, par. 2). Il modo, cioè, della libera volizione ispirata dallo Spirito (nel caso nostro: del libero giudizio sapienziale) non comporta un atto precedente della volontà deliberante l'atto successivo; ma la libera volizione è causata direttamente dalla nozione divina senza essere preceduta, predeterminata e anzi addirittura prevista dall'intelletto e dalla volontà che pure comandano liberamente la suddetta volizione (cioè, nel caso nostro, il giudizio sapienziale).

Il Del Prado spiega ancora dicendo che questa volizione è da addebitarsi alla "gratia operante" (gratia operans), per la quale appunto "voluntas est mota et non movens; solum autem Deus movens, dum exercet motum liberi arbitrii": non si dà,

deliberazione
 scelta
 Index I, 93, 4m

atto libero
 non ispirato

ciò, propriamente, un'autonomia della volontà, come avviene normalmente nella deliberazione umana, anche nelle virtù teologali. Tale volizione è da distinguersi da quella che si attua con l'aiuto della "grazia cooperante" (gratia cooperans), in particolare nelle virtù teologali, dove "voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate ut applicante se ad movendum." (De Gratia et libero arbitrio, I, pp. 235-236). Abbiamo qui viceversa la vera e propria autonomia della volontà, avvenimento proprio del dinamismo naturale della volontà, anche quando è sorretta dalla grazia cooperante delle virtù soprannaturali.

b) E' il principio di una conoscenza sperimentale. Dobbiamo chiarire qui bene in che senso. Vedremo meglio comunque ciò nel capitolo in cui confronteremo la concezione tomista del dono di sapienza con quella bonaventuriana.

al mattino
fanno sentire
la tua grazia
Sal. 142, 8

di
Gardel

per gratiam

S. Tommaso parla anche e più propriamente di una "cognitio quasi-experimentalis", rendendosi conto degli equivoci che potrebbero nascere dall'uso di questo attributo, di per sé legato alla conoscenza sensibile e immediata. Ora, come abbiamo visto, la contemplazione non è una conoscenza sensibile, ma intellettuale; e non conosce immediatamente il suo oggetto (l'Essenza Divina), ma solo mediatamente, sia pure attraverso una mediatione speciale soprannaturale non-concettuale, come vedremo meglio. (cfr. De Ver., c. 18, l. 4n)

cognitio
intuitiva
e
sensibile
sua in se

Tuttavia, come spiega S. Tommaso, questo attributo presenta dei vantaggi per esprimere il carattere empatetico e affettivo della conoscenza contemplativa prodotta dal dono di sapienza. La conoscenza sperimentale, più di quella semplicemente teorica o speculativa, è infatti caratteristica di chi conosce quando o perchè ama il suo oggetto (cfr. I, 43, 5, 2n; III Sent., d. 15, q. 2, 5n e a. 2, 3n). Inoltre, la conoscenza sperimentale è un modo proprio della conoscenza empatetica (per connaturalitatem), perchè non è semplice conoscenza dell'essenza astratta, ma conoscenza dell'essenza immanente nel concreto sensibilmente presente al conoscente (cfr. I-II, 15, 2 e In Psalm. XXXII, 9).

Questa caratteristica della conoscenza sperimentale permette di paragonarla con la conoscenza mistica, perchè questa è, come abbiamo visto, supremamente conoscenza amorosa del Concreto, di quel nome concreto che è Dio, dove per "concretezza" evidentemente non intendiamo la particolarità delle condizioni materiali, ma l'esistenzialità del soggetto sussistente, caratteristica eminentemente propria dello spirito e della personalità: ciò che S. Tommaso chiama "actus essendi".

Così S. Tommaso spiega l'uso biblico di espressioni come "toccare", "sentire", "gustare" riferite alla conoscenza di Dio e delle realtà divine (vedi per es. il commento al famoso "Gustate et videte quam suavis est Dominus" del Sal. 33, 9). E parimenti S. Tommaso ama citare S. Gregorio Magno il quale, per spiegare l'esperienza mistica di Giacobbe che, sebbene con occhi mortali, vede "faccia a faccia" il Signore, in una conoscenza, quindi, che è allo stesso tempo concreta, intima, ma anche confusa e indefinibile, dice di lui che "veritatem sentiendo vidit" (De Ver., c. 10, a. 11, 14n).

da sentire tuo volentissimo, cum
Sal. 35, 10

volizione della cooperazione umana, anche nelle virtù teologali. Tale volizione è da distinguersi da quella che si attua con l'aiuto della "grazia cooperante" (gratia cooperans), in particolare nelle virtù teologali, dove "voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate ut applicante se ad movendum." (De Gratia et libero arbitrio, I, pp. 235-236). Abbiamo qui viceversa la vera e propria automozione della volontà, avvenimento proprio del dinamismo naturale della volontà, anche quando è sorretta dalla grazia cooperante delle virtù soprannaturali.

al mattino
fanno sentire
la tua grazia
Sal. 142, 8

cf. Gaudil

per gratiam

b) E' il principio di una conoscenza sperimentale. Dobbiamo chiarire qui bene in che senso. Vedremo meglio comunque ciò nel capitolo in cui confronteremo la concezione tomista del dono di sapienza con quella bonaventuriana.

S. Tommaso parla anche e più propriamente di una "cognitio quasi-experimentalis", rendendosi conto degli equivoci che potrebbero nascere dall'uso di questo attributo, di per sé legato alla conoscenza sensibile e immediata. Ora, come abbiamo visto, la contemplazione non è una conoscenza sensibile, ma intellettuale; e non conosce immediatamente il suo oggetto (l'Essenza Divina), ma solo mediatamente, sia pure attraverso una mediazione speciale soprannaturale non-concettuale, come vedremo meglio. (cfr. De Ver., c. 18, l. 4a)

cognitio
intellectiva
e
sensitiva
non in se

Tuttavia, come spiega S. Tommaso, questo attributo presenta dei vantaggi per esprimere il carattere empatetico e affettivo della conoscenza contemplativa prodotta dal dono di sapienza. La conoscenza sperimentale, più di quella semplicemente teorica o speculativa, è infatti caratteristica di chi conosce avendo o perché ama il suo oggetto (cfr. I, 43, 5, 2a; III Sent., d. 15, q. 2, 5a e 2, 3a). Inoltre, la conoscenza sperimentale è un modo proprio della conoscenza empatetica (per connaturalitatem), perché non è semplice conoscenza dell'essenza astratta, ma conoscenza dell'essenza immanente nel concreto sensibilmente presente al conoscente (cfr. I-II, 15, 2 e In Psalm. XXXIII, 9).

Queste caratteristiche della conoscenza sperimentale permettono di paragonarla con la conoscenza mistica, perché questa è, come abbiamo visto, suprenamente conoscenza amorosa del Concreto, di quel sommo concreto che è Dio, dove per "concretezza" evidentemente non intendiamo la particolarità delle condizioni materiali, ma l'esistenzialità del soggetto sussistente, caratteristica eminentemente propria dello spirito e della personalità: ciò che S. Tommaso chiama "actus essendi".

Così S. Tommaso spiega l'uso biblico di espressioni come "toccare", "sentire", "gustare" riferite alla conoscenza di Dio e delle realtà divine (vedi per es. il commento al famoso "Gustate et videte quam suavis est Dominus" del Sal. 33, 9). E parimenti S. Tommaso ama citare S. Gregorio Magno il quale, per spiegare l'esperienza mistica di Giacobbe che, sebbene con occhi mortali, vede "faccia a faccia" il Signore, in una conoscenza, quindi, che è allo stesso tempo tempo concreta, intima, ma anche confusa e indefinibile, dice di lui che "veritatem sentiendo vidit" (De Ver., q. 10, a. 11, 14a).

de lumine tuo iocundabor, lumen
Sal. 35, 10

3. IL SUO MODO DI OPERARE.

a) Abbiamo detto (c. II, III, 6) che la funzione formalmente conoscitiva nella contemplazione mistica non è svolta dal concetto o

dal giudizio, ma dalla "carità" elicitata dal dono di sapienza. Che significa ciò?

Il pensiero di S. Tommaso su questo punto non è del tutto chiaro, e siamo costretti a ricorrere all'interpretazione dei commentatori. Ma qui ci soccorre Giovanni di San Tommaso, che ha particolarmente studiato il trattato tomista dei doni: la sua interpretazione appare quindi particolarmente autorevole, ed è stata ripresa e approfondita da tomisti moderni, come il Garrigou-Lagrange, il Gardeil e il Maritain. Le conclusioni più recenti, a quanto ci consta, si trovano in quest'ultimo (cfr. Les degrés du savoir, Desclée de Brouwer 1932-6, p. 517).

Le espressioni tomiste possono contenere due significati diversi non incompatibili fra loro. In certi luoghi è chiaro che la carità, nell'esperienza mistica, è presentata come causa dell'atto intellettuale contemplativo (cfr. III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, 1; In Ioan., XIV, 17; De Ver., q. 26, 3, 18a; II-II, 180, 1); in altri, invece, è possibile rintracciare il significato proposto da Giovanni di San Tommaso (cfr. III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, q. 1a 2; d. 35, q. 2, a. 1, q. 3; I, 64, 1).

Vediamo l'interpretazione di Giovanni di San Tommaso. Essa vede nella carità elicitata dal dono di sapienza il lume oggettivo di conoscenza (l'objectum formale quo o ratio formalis sub qua) proprio della contemplazione mistica, in particolare, della sapienza mistica.

- b. Ma perchè - si potrebbe obiettare - ricorrere a questo espediente per lo meno strano se non addirittura erroneo nell'ambito della concezione tomista del conoscere? Non poniamo forse, così facendo, un'interferenza indebita della natura dell'appetività all'interno della struttura ontologica dell'atto cognitivo? Non è una confusione tra quel conoscere e quel volere che San Tommaso distingue con tanta cura, valendosi dei precetti aristotelici?

In realtà non vi è nulla di tutto ciò: il problema non è di gnoseologia naturale, ma di gnoseologia soprannaturale. Non si tratta di interbidare il concetto filosofico di "conoscenza" con illegittimi elementi provenienti dal mondo dell'appetività. Si tratta invece di spiegare per via di analogie, secondo il metodo teologico, una "conoscenza" eminentemente soprannaturale, cioè soprannaturale non solo quanto ai principi e i contenuti, ma anche nel modo: cioè la "conoscenza di Dio", nel senso propriamente biblico dell'espressione. Qui non è tanto questione di "mentalità semitica" o "mentalità greca", ma è questione di Rivelazione, superiore ai Semiti e ai Greci. Il concetto biblico di "conoscenza" certo non è greco; ma non è neppure semita, anche se è utile conoscere questa mentalità. Dobbiamo comunque dire che si tratta di un concetto rivelato, superiore dunque a qualunque forma di mentalità o concezione umana.

La "conoscenza" (intesa come "rivelazione divina") di cui parla la Scrittura, soprattutto i Profeti, S. Paolo e S. Giovanni, non è quella semplice conoscenza naturale, oggetto delle analisi peraltro giuste di Aristotele; è invece una conoscenza soprannaturale, divina, incomparabilmente più elevata e più potente della semplice conoscenza razionale e concettuale; è, come dice S. Paolo, una "sapienza divina, misteriosa", che "nessuno dei dominatori di questo mondo" ha potuto conoscere

studiare
nel testo

Summa
Sapientiae
De Ven.
1911
Boeth.
De Trinit.
I, I, a.
M. A. Div.
1916-1

(I Cor., 2,7-8), compreso Aristotele. Tra questo tipo di "conoscenza" e quello naturale vi è solo un' analogia. E' vero che i concetti della conoscenza naturale possono e devono essere usati per conoscere il pensiero divino (fede e teologia speculativa), perchè è stato lo stesso Verbo Divino incarnato ad usarli per rivelarsi alla nostra mente; ma è evidente che per poter effettivamente e adeguatamente penetrare questo mistero, per quanto è concesso a noi creature, è necessario un modo di conoscenza, che sia esso stesso divino: cioè occorre il superamento totale del metodo aristotelico per un'assunzione totale del metodo biblico (conoscenza o contemplazione mistica; dono della sapienza).

- c. Ma poichè la conoscenza naturale è conoscenza concettuale, e nella contemplazione mistica si tratta di superare totalmente la conoscenza naturale (cioè anche nel modo), è chiaro allora come a proposito della mistica si parli, fin dall'epoca dell'Areopagita, fondatore della teologia della mistica e maestro in ciò di S. Tomaso, di una conoscenza "sovraconcettuale", che non ha nulla a che vedere con le sue mistificazioni provenienti dalle numerose correnti di pensiero irrazionalistiche succedutesi nel corso dei secoli. Accenneremo a ciò più avanti. (cfr. V); IV, 11, 2, c

L'idea dunque della "carità" come luce oggettiva della sapienza mistica, non implica affatto la confusione dell'intelletto con la volontà: l'atto essenziale e principale della contemplazione mistica è e resta atto intellettuale, come abbiamo già detto all'inizio del corso. Ma, come vedremo, è atto di intuizione sovraconcettuale. Quest'idea, piuttosto, non vuol esser altro che una professione di ignoranza di fronte al mistero di questa "conoscenza" comprensibile solo da chi la sperimenta: vuol essere in sostanza l'affermazione della assoluta soprannaturalità di questa conoscenza.

- d. Ma perchè -si potrebbe obiettare ancora-, visto che siamo nel conoscere, non si parla di "luce", piuttosto che di "amore"?

Perchè la conoscenza mistica non è pura speculazione né pura intellesione, ma è evento santificante ed esperienza di santità: è frutto proprio e sommo della grazia santificante (cfr. II-II, 45, 4). Ora la santità in questa vita dipende dall'amore di carità, e non da una luce intellettuale, per quanto elevata la s'intenda. Per questo l'idea dell'"amore" (sulla scorta, del resto -come vedremo- dell'insegnamento giovanneo) insinua meglio l'aspetto di santità della sapienza mistica, una cui differenza essenziale con la fede e la teologia speculativa consiste proprio nel fatto che per queste la carità non è strettamente necessaria; viceversa, la sapienza mistica non si attua se non tramite la carità: è, come diceva S. Alberto Magno, la "contemplatio Sanctorum", una scienza santa e santificante.

4. L'OGGETTO FORMALE QUOD DEL DONO DI SAPIENZA.

- a. La distinzione tra sapienza mistica e sapienza teologica legata sul semplice modo del conoscere non è ancora sufficiente a fondare una distinzione specifica fra questi due gradi del sapere: è necessaria una distinzione che dipenda dall'oggetto, giacchè è questo che specifica gli abiti e gli atti; per cui,

se vogliamo trovare una differenza specifica tra quei due gradi del sapere, bisogna che la cerchiamo dalla parte dell'oggetto. Esiste questa differenza oggettiva?

- b. S. Tommaso non ne parla esplicitamente; ma sulla scorta dell'interpretazione data da Giovanni di San Tommaso del modo della conoscenza mistica, possiamo risalire dalla natura di questo modo (riferentesi alla qualità dell'atto) alla natura dell'oggetto. Ora, se il lume oggettivo è l'amore, ne risulta evidentemente che il contemplativo esprimerà Dio come Amore, come Volontà divina sussistente, come sorgimento amante e sorgimento amabile (cfr. I Sent., d. 15, q. 4, a. 2, 4^a; I Gio., 4, 7-8). E ciò a differenza del teologo speculativo, il quale, usando formalmente il concetto come lume oggettivo, il concetto che, come specie espressa dall'intelletto, porta a perfezione l'atto dell'intelligenza naturale, vedrà Dio come Intelletto sussistente, come Verità ontologica, infinitamente conoscente e infinitamente conoscibile (cfr. I Gio., 1, 5).

Sanum

Pulchrum

11-11, 180, 7, 2^m

11-8, 5, 3^m

En

verum

Il vizio opposto
la stoichezza

CAP. IV - LE FONTI PAOLINE, GIOVANNEE E DIONISIACHE DELLA CONCEZIONE TOMISTA.

I. IL SENSO COMPLESSIVO UNITARIO DI TALI FONTI.

- a. La concezione tomista della contemplazione mistica trova le sue principali sorgenti bibliche in Giovanni e Paolo, mediati dalla sistematizzazione teologica elaborata attorno al sec. V° dal platonico Pseudo-Dionigi Areopagita, fondatore della teologia della mistica, e che S. Tommaso commentò, sull'esempio del suo maestro Alberto Magno, nella sua opera "Super librum De Divinis Nominibus": il commento, cioè, al trattato dionisiano sui Nomi Divini.

S. Tommaso, attraverso Dionigi, ricava da Paolo soprattutto la dottrina dell'incomprendibilità e ineffabilità delle realtà o "misteri" (mysteria) divini, termine, quest'ultimo, caro a Paolo, e che egli aveva recuperato dalla filosofia pagana del tempo, sebbene già usato in alcuni degli ultimi libri della Bibbia greca (cfr. Dizionario di Teologia biblica, a cura di X. Léon-Dufour, Mariotti 1974-4, alla voce "Mistero").

Da Giovanni invece S. Tommaso ricava la dottrina del modo della conoscenza mistica, che è l'"amore" (cioè l'"agape", l'amore soprannaturale di carità).

In Dionigi, come vedremo, la dottrina paolina dà luogo alla "teologia negativa" o "apofantica", mentre la dottrina giovannea è la fonte del famoso "pati divina" (ta theia paschein), e espressione del modo mistico del conoscere, assimilato a un "sentire" nel senso più lato, comportante quindi il "sentire" o lo "sperimentare" sia nel senso del "godere" che del "soffrire" (dando la relazione col tema cristiano della Croce). Abbiamo già visto ciò nel capitolo precedente.

In S. Tommaso questi temi dionisiani trovano la loro fondazione speculativa teologica nella dottrina della soprannaturalità della conoscenza di fede, divinamente infusa nella mente umana onde renderla proporzionata, al di là dei contenuti, dei principi e dei modi della ragione naturale, all'intuizione e sperimentazione delle divine verità.

- b. Dire infatti che l'oggetto della contemplazione è incomprendibile, equivale a dire che è sopranaturale, e quindi sovraconcettuale, senza negare, come vedremo meglio al par.IV, l'importanza del valore analogico di certi concetti trascendentali propri della cognizione metafisica di Dio e fatti propri dalla fede e dalla teologia speculativa.

D'altra parte, Dio non è del tutto incomprensibile, nè alla ragione, nè ancor più alla fede che pure si esprime attraverso concetti; ed anzi l'intelletto umano, elevato dalla grazia, trova il conseguimento del suo fine ultimo proprio nella visione immediata dell'Essenza Divina, al di là di ogni rappresentazione, in forza del lume della grazia quaggiù e della gloria in cielo. S.Tommaso sottolinea ciò con forza, considerando "falsità ed eresia" il negarlo (cfr. Comm. in Ioan., I, 18). Per questo S.Tommaso, onde tener ferma da una parte l'incomprensibilità di Dio e dall'altra la possibilità, da parte del nostro intelletto, di intuire l'Essenza, è condotto ad ammettere un uso soprannaturale, non concettuale (cioè sovraconcettuale) dell'intelletto, in modo da dargli ancora la possibilità di conoscere (fieri aliud in quantum aliud), pur nel superamento del creato e del finito (al quale il concetto, anche quello trascendentale, è legato, nella misura in cui i suoi contenuti sono ricavati, come vedremo meglio al par.IV, dall'esperienza umana).

S.Tommaso, da questo punto di vista, è intellettualista più rigoroso e conseguente di Dionigi (e, come vedremo, di S.Bonaventura, anch'egli grande discepolo dell'Areopagita), il quale Dionigi, per salvare l'incomprensibilità divina, sembra avere qualche incertezza nell'ammettere l'attività dell'intelletto nella contemplazione mistica (pur continuando a parlare, biblicamente, di "conoscenza"). Dionigi ammette così una specie di superamento dell'intelletto, come farà poi anche S.Bonaventura. Viceversa, S.Tommaso, più attento alla dottrina paolino-giovannea della "visione" di Dio "Faccia a faccia" (Paolo) o "come Egli È" (Giovanni), non intende rinunciare all'intelletto, che non viene mai "superato": insione con la volontà, sono le due potenze che per S.Tommaso, nei vari gradini dell'ascesi mistica non vengono mai superate. E tuttavia S.Tommaso è costretto a rinunciare almeno al concetto, formulando così la possibilità di un'attività sopraconcettuale dell'intelletto soprannaturalizzato dal lumen gratiae et gloriae: attività meramente intuitiva informata dalla carità, nella quale appunto consiste la contemplazione mistica, mediata non dal concetto, ma dall'amore. E qui ritroviamo evidentemente l'influsso giovanneo, attraverso il "pati Divina" dionisiano.

Questa mediazione dell'amore, peraltro, è quella che dà un contenuto di "specularità" (mancando il concetto) alla conoscenza di Dio nella vita presente, essendo, come si sa, la conoscenza immediata ("faccia a faccia") riservata, secondo Paolo, alla vita futura (I Cor., 13, 12).

II. LE FONTI PAOLINE.

1. L'incomprensibilità della realtà divina.

- a. S.Paolo usa il termine "mistero" (mysterion) per designare le realtà-verità divine oggetto della rivelazione. Il termine corrisponde all'ebraico "raz" o "sod", che designa una realtà se-

creta (Diz. di Teol. bibl., ibid.). S. Paolo riprende questo termine dalla filosofia "misterica" del tempo probabilmente a causa di ulteriori connotazioni contenute dal termine così come veniva usato da tale filosofia, dando però a tali connotazioni un significato assai diverso, da lui ritenuto quello vero, secondo le esigenze della rivelazione divina.

Queste connotazioni presenti nella filosofia pagana potevano indicare il "mistero" come una realtà estranea alla razionalità (al logos), e quindi "silenziosa", priva di significato e comunicativa per la ragione e il linguaggio concettuale. Mentre però nei culti misterici tale connotazione volgeva facilmente, e diremmo inevitabilmente a significare qualcosa di opposto alla ragione: la pura e semplice negazione della razionalità in nome della vitalità istintuale, come per esempio quella di tipo erotico del culto di Attis (cfr. Enciclop. Filosofica, Ed. Sansoni 1967, alla voce "Mistero"), in S. Paolo quella connotazione non dice negazione ma inveramento della ragione al di là di se stessa in una superiore realtà o verità soprazzionale che la fonda e la nutre, e nella quale la ragione trova la suprema realizzazione di sé proprio perché infinitamente al di là di sé.

Così per S. Paolo i veri "misteri", realtà "nascoste", "incomprensibili" e perciò stesso silenziose e avvolte dal silenzio rispetto all'umana capacità di comprensione e di linguaggio, i misteri che veramente salvano l'uomo portandolo all'intimità col divino (secondo l'istanza stessa dei culti misterici), non sono dati dall'irrazionalità degradante dei culti pagani, ma dalla sovrarazionalità elevante dei contenuti di fede della rivelazione attraverso Cristo.

Così S. Tommaso interpreta la sapienza "en mysterio" fondata sulla conoscenza dei misteri cristiani: una sapienza, come spiega S. Tommaso, la quale respinge l'uso della ragione solo se la ragione pretende di autoporsi come fondamento dimostrativo del sapere cristiano (come "principalis radix doctrinae", comm. in I Cor., 1, 17); una sapienza che viceversa non respinge affatto la ragione ("logos": cfr. al v. 18), purché la ragione accetti di essere usata al servizio della fede, cioè: "suppositis verae fidei fundamentis" (ibid.). Questa sapienza, che non è la mera "goffia logu", cioè del logos antropocentricamente assolutizzato, ma il "logos tu stauru", cioè il logos della Croce, non disprezza la ragione, ma anzi la utilizza in tutto ciò che di filosoficamente vero essa è capace di dire, secondo un principio già proprio di Agostino, per il quale essa, "si qua vera in doctrinis philosophorum inveniatur, in obsequium fidei assumit" (Ibid.).

Analoga distinzione S. Tommaso compie commentando la messa in guardia di S. Paolo nei confronti della filosofia, che è l'uso elaborato della ragione (vedi comm. in Col. 2, 8): S. Paolo non respinge il valore della filosofia come tale in nome della sapienza cristiana e della conoscenza del mistero di Cristo di cui ha parlato poche righe prima; egli, come spiega S. Tommaso, intende respingere una certa qual falga filosofia che pretende "metiri ea quae sunt fidei secundum principia rerum et non se cunctum sapientiam divinam", dove questi "principia rerum" sono evidentemente gli "elementi del mondo" (ta stoichèia tu kosmu) di cui parla S. Paolo. (filosofia alla moda)

uso made in
della ragione

geri

veramente

que malattie infantili del misticoismo

l'agnosticismo vuole sottolineare la trascendenza soprannaturale

la gnosi e l'immanentismo vuole sottolineare la comunione intima di Dio

Nullamente Hegel del 18

concetto

S. Paolo usa varie espressioni per esprimere la trascendenza della realtà divina rispetto l'umana capacità di comprendere: la carità di Cristo è "al di là del sapere" (yperballusan tes gnoseos, Efes. 3,19); la pace di Dio "oltrepassa ogni pensiero" (yperocusa panta mun, Fil. 4,7); i giudizi di Dio sono "incomprensibili" (anexerhūneta, I Tim. 6,16); Dio abita in una "luce inaccessibile" (fos aprōsiton, I Tim. 6,16).

ogni discorso umano

Riprendendo un passo d'Isaia (64,4), S. Paolo ci ricorda che Dio ha preparato per coloro che lo amano "ciò che occhio non ha visto, nè orecchio ha udito, nè a cuore d'uomo è salito" (I Cor. 2,9). Le realtà divine sono così al di sopra di ogni senso e pensiero umano: esse sono, per dirla con una parola (tratta dal senso della vista, ma che include ogni altra facoltà di conoscenza intelligibile e sensibile), "invisibili" (adērata) (cfr. Rom. 1,20; II Cor. 4,18; Col. 1,15-16; I Tim. 1,17).

(intuitiva) intelligibile non razionale (comprensione)

Dio dunque è incomprensibile; ma non inconoscibile, tanto è vero che un giorno, se ne saremo degni, potremo vederlo "faccia a faccia" (I Cor. 13,12). S. Paolo distingue così un "comprendere" (katalambanōnai), atto prettamente umano e razionale, da un "conoscere" (gignosko), atto di esperienza mistica (cfr. BJ, nota a Efes. 3,18-19).

concetto 3 caso

c. Come S. Paolo, così anche S. Tommaso distingue un "comprendere" e un "conoscere" (comm. in I Tim. 6,16), dove il comprendere comporta una conoscenza esaustiva dell'oggetto: conoscerlo per quanto è conoscibile; mentre il "cognoscere" è un semplice "attingere" (attingere). Ora, poiché Dio è infinitamente conoscibile, mentre la potenza conoscitiva del nostro intelletto è finita, risulta da ciò per noi l'incomprensibilità di Dio, ma non la sua inconoscibilità, giacché per mezzo della grazia in questa vita e della gloria nella futura è possibile "attingere" l'Essenza Divina.

II Cor

Nel commento a Efes. 3,18, dove S. Paolo usa il verbo "comprendere" (katalambanēsthai), S. Tommaso dà un'altra distinzione terminologica, derivata, questa volta, dall'unico verbo "comprendere" (comprehendere), che può essere inteso in due sensi: o nel senso di "includere, et tunc oportet quod comprehendens includat in se totaliter comprehensum"; oppure nel senso di "comprehendere, et tunc dicit remotionem distantiae et dicit propinquitatem". In base a ciò occorre dire che non è possibile "comprendere" l'Essenza divina, non è possibile nel secondo. si può apprenderla, ma non comprenderla.

2. L'ineffabilità della realtà divina.

ocorre un linguaggio di Dio

a. L'incomprensibilità divina porta come conseguenza l'impossibilità di conoscere Dio esaustivamente mediante rappresentazioni e concetti, dal che discende l'impossibilità di istituire un linguaggio umano che possa parlare di Dio adeguatamente, se è vero che la parola è segno del concetto: mancando il quale, non può esistere neppure la parola. Per questo S. Tommaso afferma che "de Essentia divina nulla lingua humana potest dici, alias Deus non esset incomprehensibilis" (comm. in II Cor. 12,4). Queste logiche conseguenze dipendenti dall'incomprensibilità

concetto

la carità di Cristo è "al di là del sapere" (yperballusan tes gnoseon, Efes. 3, 19); la pace di Dio "oltrepassa ogni pensiero" (yperocusa panta mun, Fil. 4, 7); i giudizi di Dio sono "incomprensibili" (anexerauneta, I Tim. 6, 16); Egli abita in una "luce inaccessibile" (fos apròsiton, I Tim. 6, 16).

ogni
dichiarazione
umana

Riprendendo un passo d'Isaia (64, 4), S. Paolo ci ricorda che Dio ha preparato per coloro che lo amano "ciò che occhio non ha visto, nè orecchio ha udito, nè a cuore d'uomo è salito" (I Cor. 2, 9). Le realtà divine sono così al di sopra di ogni senso e pensiero umano: esse sono, per dirla con una parola (tratta dal senso della vista, ma che include ogni altra facoltà di conoscenza intelligibile e sensibile), "invisibili" (adòrata) (cfr. Rom. 1, 20; II Cor. 4, 18; Col. 1, 15-16; I Tim. 1, 17).

(intuitibile)
intelligibile
non razionalizz.
(comprens.)

Dio dunque è incomprensibile; ma non inconoscibile, tanto è vero che un giorno, se ne saremo degni, potremo vederLo "faccia a faccia" (I Cor. 13, 12). S. Paolo distingue così un "comprendere" (katalambànemai), atto prettamente umano e razionale, da un "conoscere" (gignosko), atto di esperienza mistica (cfr. BJ, nota a Efes. 3, 18-19).

concetto
3 caso

c. Come S. Paolo, così anche S. Tommaso distingue un "comprehendere" o un "cognoscere" (comm. in I Tim. 6, 16), dove il comprendere comporta una conoscenza esaustiva dell'oggetto: conoscerlo per quanto è conoscibile; mentre il "cognoscere" è un semplice "attingere" (attingere). Ora, poichè Dio è infinitamente conoscibile, mentre la potenza conoscitiva del nostro intelletto è finita, risulta da ciò per noi l'incomprensibilità di Dio, ma non la sua inconoscibilità, giacchè per mezzo della grazia in questa vita e della gloria nella futura è possibile "attingere" l'Essenza Divina.

II Cor

Nel commento a Efes. 3, 18, dove S. Paolo usa il verbo "comprendere" (katalambànemai), S. Tommaso dà un'altra distinzione terminologica, derivata, questa volta, dall'unico verbo "comprehendere" (comprehendere), che può essere inteso in due sensi: o nel senso di "includere", et tunc oportet quod comprehendens includat in se totaliter comprehensum; oppure nel senso di "comprehendere", et tunc dicit remotionem distantiae et dicit propinquitatem. In base a ciò occorre dire che non è possibile "comprendere" l'Essenza divina, non è possibile nel secondo. *si può avvicinare, ma non comprendere.*

definite
stati

2. L'ineffabilità della realtà divina.

occorre
un linguaggio
gio di Dio.
logos

a. L'incomprensibilità divina porta come conseguenza l'impossibilità di conoscere Dio esaustivamente mediante rappresentazioni e concetti, dal che discende l'impossibilità di istituire un linguaggio umano che possa parlare di Dio adeguatamente, se è vero che la parola è segno del concetto: mancando il quale, non può esistere neppure la parola. Per questo S. Tommaso afferma che "de Essentia divina nulla lingua humana potest dici, alias Deus non esset incomprehensibilis" (comm. in II Cor. 12, 4).

Queste logiche conseguenze dipendenti dall'incomprensibilità divina, sono precisamente quelle che già si trovano in S. Paolo. Egli per la verità non tocca ex professo il problema dell'uso del concetto nella conoscenza di Dio; ma diversi pas

Espr. 1.21

ut bene imperfecti
proscribimus, etc.
non imperfecti no-
biscimus.
1.2.24, 1.2.1

si attinenti all'ineffabilità delle realtà divine (cfr. Rom. 8, 26; II Cor. 9, 15; 12, 4), lasciano facilmente intendere quale poteva essere il suo pensiero in proposito: per quale motivo tali realtà sono ineffabili, se non perchè non sono rappresentabili a mente umana mediante concetti?

b. Quanto a S. Tommaso, egli ricava la dottrina della sovraconcettualità della contemplazione mistica direttamente dallo Pseudo-Dionigi, che esplicita quanto in S. Paolo vi è di implicito.

S. Tommaso mostra l'insufficienza della conoscenza concettuale nel suo commento a Gio. 1, 18, laddove rileva come l'uomo raggiunge una conoscenza "per essentiam" allorchè l'intelletto è informato dalla specie intellegibile rappresentativa della cosa: quella che in gnoseologia si chiama "specie impressa", che permette all'intelletto di formarsi un'idea o concetto ("specie espressa") della cosa. (cfr. J. Gredt, Elem. Phil. Arist.-Thom., vol. I, par. 468)

uso formale
del concetto
concepire
= comprendere
capire

Ora, nella conoscenza umana, la specie impressa è finita, e come tale non può rappresentare Dio che è infinito. Ciò significa che è impossibile, mediante il concetto, conoscere Dio "per essentiam", cioè conoscere perfettamente l'Essenza di Dio: è impossibile "comprenderla" non solo nel senso di includerla, ma anche nel senso soltanto di raggiungerla. "Quomodo ergo cognoscibilis est?", si chiede S. Tommaso nel commento a I Tim. 6, 16. E risponde molto semplicemente: "Accedamus ad Eum cognoscendum hic per gratiam et in futuro per gloriam".

intuire
= intingere
= far materiale
del concetto
per la sua
materialità

Questa "cognitio per gratiam" è precisamente la conoscenza soprannaturale di fede la quale, rafforzata (nel modo) dal lume oggettivo della carità nel dono della sapienza, al di là del concetto, trova la sua attuazione in questa vita nella contemplazione mistica.

non è contro
il concetto

c. Dire però che la contemplazione mistica è conoscenza sovraconcettuale non significa negare che essa faccia uso del concetto: essa non va confusa nè con la conoscenza atematica degli esistenzialisti nè con l'intuizionismo bergsonianò nè comunque con qualunque concezione che neghi il valore gnoseologico-realistico del concetto. La contemplazione mistica infatti, in sostanza, per il suo oggetto, non è altro che conoscenza di fede: è una visione più gustosa e più intima, mediante la carità, delle medesime verità di fede, formulate nei giudizi dogmatici ricavati dalla Scrittura e custoditi dalla Chiesa: essa non aggiunge nessuna verità a quelle che già la semplice fede (anche senza la carità) insegna; essa è solo un modo migliore di conoscere le medesime verità, un modo salvifico, a differenza di quello della semplice fede, la quale può esistere anche senza la carità.

si accosta
al concetto
ragione

La contemplazione mistica non è un semplice rappresentarci le verità di fede mediante concetti i quali per quanto veri e rivelati, in quanto concetti finiti, riducono le verità di fede alla nostra portata (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur); essa invece è uno sperimentarle e un gustarle, uscendo da noi stessi (estasi) mediante la carità e unendoci ad esse sostanzialmente, elevandoci ed entrando nel loro proprio ambito di esistenza. Non è solo il nostro intelletto, ma tutto il no-

conoscenza
estatica

sono ineffabili, se non perchè non sono rappresentabili a mente umana mediante concetti?

b. Quanto a S. Tommaso, egli ricava la dottrina della sovraconcettualità della contemplazione mistica direttamente dallo Pseudo-Dionigi, che esplicita quanto in S. Paolo vi è di implicito.

S. Tommaso mostra l'insufficienza della conoscenza concettuale nel suo commento a Gio. 1, 18, laddove rileva come l'uomo raggiunge una conoscenza "per essentiam" allorchè l'intelletto è informato dalla specie intellegibile rappresentativa della cosa: quella che in gnoseologia si chiama "specie impressa", che permette all'intelletto di formarsi un'idea o concetto ("specie espressa") della cosa. (cfr. J. Gredt, Elem. Phil. Arist.-Thom., vol. I, par. 468)

Ora, nella conoscenza umana, la specie impressa è finita, e come tale non può rappresentare Dio che è infinito. Ciò significa che è impossibile, mediante il concetto, conoscere Dio "per essentiam", cioè conoscere perfettamente l'Essenza di Dio: è impossibile "comprenderla" non solo nel senso di includerla, ma anche nel senso soltanto di raggiungerla. "Quomodo ergo cognoscibilis est?", si chiede S. Tommaso nel commento a I Tim. 6, 16. E risponde molto semplicemente: "Accedamus ad Eum cognoscendum hic per gratiam et in futuro per gloriam".

Questa "cognitio per gratiam" è precisamente la conoscenza soprannaturale di fede la quale, rafforzata (nel modo) dal lume oggettivo della carità nel dono della sapienza, al di là del concetto, trova la sua attuazione in questa vita nella contemplazione mistica.

c. Dire però che la contemplazione mistica è conoscenza sovraconcettuale non significa negare che essa faccia uso del concetto: essa non va confusa nè con la conoscenza atomistica degli esistenzialisti nè con l'intuizionismo bergsonianò nè comunque con qualunque concezione che neghi il valore gnoseologico-realistico del concetto. La contemplazione mistica infatti, in sostanza, per il suo oggetto, non è altro che conoscenza di fede: è una visione più gustosa e più intima, mediante la carità, delle medesime verità di fede, formulate nei giudizi dogmatici ricavati dalla Scrittura e custoditi dalla Chiesa: essa non aggiunge nessuna verità a quelle che già la semplice fede (anche senza la carità) insegna; essa è solo un modo migliore di conoscere le medesime verità, un modo salvifico, a differenza di quello della semplice fede, la quale può esistere anche senza la carità.

La contemplazione mistica non è un semplice rappresentarci le verità di fede mediante concetti i quali per quanto veri e rivelati, in quanto concetti finiti, riducono le verità di fede alla nostra portata (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur); essa invece è uno sperimentarle o un gustarle, uscendo da noi stessi (estasi) mediante la carità e unendoci ad esse sostanzialmente, elevandoci ed entrando nel loro proprio ambito di esistenza. Non è solo il nostro intelletto, ma tutto il nostro essere che nell'esperienza mistica entra nel mondo del divino.

La contemplazione mistica non fuoriesce dall'ambito delle virtualità gnoseologiche offerte dai concetti di fede, in un in-

uso formale del concetto

concetto
= comprensione
capire

intendere
= raggiungere

uso materiale del concetto
non solo
fondamentale

uso concreto del concetto

uso acculturale del concetto

ragione

conoscenza esistenziale

non è al di fuori
contatto
vita di fede

sensata ricerca di "rivelazioni" o "verità" che siano al di fuori o in contrasto col valore oggettivo di verità dei concetti di fede. Essa non si pone sullo stesso piano dei concetti; non compete con essi, nè intende rendere inutile il loro lavoro. Senza negare la loro necessità e la loro funzione di verità; anzi senza negare che in questa vita è soltanto per mezzo di essi che l'intelletto percepisce la verità e la esprime nel linguaggio, essa si pone su di un piano gnoseologico superiore non dal punto di vista dei contenuti di verità oggettivi, ma dal punto di vista del modo soggettivo del conoscere, un modo che, essendo informato dall'amore, fa percepire Dio non come Verità ma come Bonum, come Amore.

Perchè allora non dire che la contemplazione mistica è un "amare" e non un "conoscere"? Perchè, come s'è detto all'inizio, l'atto della contemplazione mistica è atto dell'intelletto, è atto di visione o intuizione intellettuale, però non "per modum cognitionis" ma "per modum affinitatis": cioè non secondo il modo dei concetti ma secondo il modo dell'amore.

L'amore è essenziale alla contemplazione mistica; non si dà contemplazione mistica senza carità, come si può dare fede o teologia speculativa e concettuale senza carità. E tuttavia per S. Tommaso l'atto dell'intelletto è ancora più essenziale. Volontà e intelletto sono parimenti e indissolubilmente impegnati nell'atto della contemplazione mistica, ma la "visione", propria di quest'atto, appartiene all'intelletto. Alla volontà esprimendosi nell'amore il compito di causare, modellare e finalizzare l'atto dell'intelletto, al quale solo compete la funzione della verità mediante l'uso dei concetti di fede; ma che così potenziato dalla volontà soprannaturalizzata nella carità vede meglio le medesime verità di fede.

Tutte queste conclusioni sul modo dell'atto contemplativo S. Tommaso però le trae non tanto da Paolo, come abbiamo detto, ma da Giovanni, come vedremo.

- d. Come inoltre vedremo meglio più avanti a proposito dell'aspetto psicologico della contemplazione mistica, questo suo carattere di sovraconcettualità, come non comporta affatto il disprezzo dei concetti di fede, così non esclude affatto, pur superandole, il coinvolgimento delle facoltà psicoaffettive della persona.

Il "superamento" mistico non comporta la loro soppressione ma il loro recupero e la loro purificazione, come condizione preliminare attraverso la mortificazione ascetica, e come conseguenza, in una iniziale esperienza della resurrezione. Vedremo meglio tutto ciò più avanti.

Questa concezione umanistica della contemplazione mistica riconosce con equilibrio tanto l'importanza del lavoro ascetico di "mortificazione della carne", quanto quella della armonia gerarchica delle funzioni della persona culminanti nello atto della contemplazione mistica. Essa quindi, meglio del dualismo platonico, ancora presente in Dionigi, coglie meglio la sostanza dell'insegnamento paolino, i cui famosi "dualismi" (per esempio quello tra "carne" e "spirito") non svolgono, tutto sommato, un ruolo di fondo, ma sono soltanto connessi con uno stato della natura (l'"uomo vecchio") destinato ad essere

sensata ricerca di "rivelazioni" o "verità" che siano al di fuori o in contrasto col valore oggettivo di verità dei concetti di fede. Essa non si pone sullo stesso piano dei concetti; non compete con essi, nè intende rendere inutile il loro lavoro. Senza negare la loro necessità e la loro funzione di verità; anzi senza negare che in questa vita è soltanto per mezzo di essi che l'intelletto percepisce la verità e la esprime nel linguaggio, essa si pone su di un piano gnoseologico superiore non dal punto di vista dei contenuti di verità oggettivi, ma dal punto di vista del modo soggettivo del conoscere, un modo che, essendo informato dall'amore, fa percepire Dio non come Verità ma come Buona, come Amore.

Perchè allora non dire che la contemplazione mistica è un "amare" e non un "conoscere"? Perchè, come s'è detto all'inizio, l'atto della contemplazione mistica è atto dell'intelletto, è atto di visione o intuizione intellettuale, però non "per modum cognitionis" ma "per modum affinitatis": cioè non secondo il modo dei concetti ma secondo il modo dell'amore.

L'amore è essenziale alla contemplazione mistica; non si dà contemplazione mistica senza carità, come si può dare fede o teologia speculativa e concettuale senza carità. E tuttavia per S. Tommaso l'atto dell'intelletto è ancora più essenziale. Volontà e intelletto sono parimenti e indissolubilmente impegnati nell'atto della contemplazione mistica, ma la "visione", propria di quest'atto, appartiene all'intelletto. Alla volontà esprimendosi nell'amore il compito di causare, modellare e finalizzare l'atto dell'intelletto, al quale solo compete la funzione della verità mediante l'uso dei concetti di fede; ma che così potenziato dalla volontà soprannaturalizzata nella carità vede meglio le medesime verità di fede.

Tutte queste conclusioni sul modo dell'atto contemplativo S. Tommaso però le trae non tanto da Paolo, come abbiamo detto, ma da Giovanni, come vedremo.

- d. Come inoltre vedremo meglio più avanti a proposito dell'aspetto psicologico della contemplazione mistica, questo suo carattere di sovraconcettualità, come non comporta affatto il disprezzo dei concetti di fede, così non esclude affatto, pur superandole, il coinvolgimento delle facoltà psicoaffettive della persona.

Il "superamento" mistico non comporta la loro soppressione ma il loro recupero e la loro purificazione, come condizione preliminare attraverso la mortificazione ascetica, e come conseguenza, in una iniziale esperienza della resurrezione. Vedremo meglio tutto ciò più avanti.

Questa concezione umanistica della contemplazione mistica riconosce con equilibrio tanto l'importanza del lavoro ascetico di "mortificazione della carne", quanto quella della armonia gerarchica delle funzioni della persona culminanti nello atto della contemplazione mistica. Essa quindi, meglio del dualismo platonico, ancora presente in Dionigi, coglie meglio la sostanza dell'insegnamento paolino, i cui famosi "dualismi" (per esempio quello tra "carne" e "spirito") non svolgono, tutto sommato, un ruolo di fondo, ma sono soltanto connessi con uno stato della natura (l'"uomo vecchio") destinato ad essere superato fin da ora con l'avvento dell'"uomo nuovo" in forza della resurrezione di Cristo.

1) L'apofatismo esagerato della spiritualità orientale nasce dal fatto che essa non ammette che lo spirito proceda anche dal Verbo. In questo modo essa tende a non prendere la possibilità di un Verbo spirituale, cioè di un linguaggio spirituale e preferisce la negazione e il silenzio.

21

III. LE FONTI GIOVANNEE.

1. Considerazioni generali.

a. Giovanni ha un'esigenza fondamentale gnostica, in polemica con la falsa gnosi: il vero Logos è Cristo, non quello dei Filosofi pagani, come per esempio Filone. Destino dell'uomo è la visione beatifica. Dio è luce. Il problema di fondo è quello di giungere alla Verità, di conoscere Dio. *sapientia*

visione
visio Dei
gnostica

chi cerca
la Verità
viene alla
luce
Gv. 1,9
che fa il male
odi la luce
Gv. 1,9, 20

gnoseologia
affettiva
amore

Però il cammino per giungere alla Verità non è solamente né principalmente intellettuale, ma è principalmente un cammino d'amore: chi ama, conosce (I Gv. 2,3,10; 3,6,16,19; 4,7,8) e giunge alla Verità. L'etica giovannea è tutta una problematica di verità: pare non vi sia in gioco il bene, ma solo il vero: fare la verità (Gv. 3,21), santificarsi nella verità (Gv. 17,17-19), essere della verità (Gv. 18,37), testimoniare la verità (Gv. 18,37), camminare nella verità (II Gv. 4; III Gv. 4), cooperare con la verità (III Gv. 8), venire alla luce (Gv. 3,20), essere figli della luce (Gv. 12,36). Si direbbe che anche in morale Giovanni non abbia interessi pratici; viceversa, la sua concezione della salvezza è talmente impregnata dell'istanza dell'agire e dello sperimentare, che la sua stessa gnoseologia è pervasa e animata dal fattore affettivo, al punto che essa, per la vita presente, si presenta più come un amare che un conoscere. Essa è frutto dell'"unzione" (I Gv. 2,20,27) dello Spirito Santo e dell'amore, il che fa dire a S. Gregorio Magno, citato da S. Tommaso nel suo commento a Gv. 15,15: "Dum audita superna amamus, amata iam novimus: quia i ppe amor notitia est". *la Vita è luce* (Gv. 1,9)

conoscere
la Verità
(8,32)
Apocal.

non semplice
la electiois
probationis
do, 14
non notitia est
(Gregorius)
15, 15

gnoseologia
affettiva
doctrinae
interior

b. Certo, la prospettiva finale, nella vita eterna, è gnostica: è la visione di Dio "com'è" (I Gv. 3,2). Si tratta di "vedere il cielo aperto" (Gv. 1,51), di "vedere la vita" (Gv. 3,36), di "vedere" il Padre (Gv. 12,45), di "vedere" il Figlio (Gv. 14,19), di "vedere" la sua gloria (Gv. 17,24). Ma per giungere a questa suprema conoscenza, occorre l'esercizio della carità verso Dio e verso il prossimo (I Gv. 2,10; 4,7,12).

Così è la gnoseologia mistica giovannea che suggerisce a S. Tommaso la teologia della "cognitio affectiva" (cfr. Comm. in Gv. 10,14; 15,15; 17,25; 1,14; 8,55). In Giovanni S. Tommaso trova il principio dell'amore come obiectum formale quo (luce oggettivo) della contemplazione mistica. È questo perché non è il Logos umano (il concetto umano) che svela il Padre, ma è il Logos divino, Immagine del Padre, concetto divino (cfr. Comm. in Gv. 7,29; 14,17; 17,25). L'obiectum formale quo della conoscenza del Padre (conoscenza mistica) non è il concetto umano, ma è Cristo stesso illuminato dalla luce dell'Amore sussistente che è lo Spirito Santo. Cristo infatti non è semplice Verbo intellettuale, ma è Verbo che amava da sé l'Amore, che è lo Spirito. Cristo in fatti non è, come il concetto umano, una semplice qualità dell'intelletto; egli è un concetto assoluto, autosussistente: è Persona divina, e come tale, soggetto e oggetto d'amore, conosciuta e conoscente tramite l'amore.

17, 25

c. Cristo Logos dunque rivela il Padre; e tuttavia è impossibile

a. Giovanni ha un'esigenza fondamentale giustica, in polemica con la falsa giusti: il vero Logos è Cristo, non quello dei Filosofi pagani, come per esempio Pilone. Destino dell'uomo è la visione beatifica. Dio è luce. Il problema di fondo è quello di giungere alla Verità, di conoscere Dio. *sap'ema*

ritorno
mistic
gnostica
visio Dei

chi viene
alla Verità
visione alla
luce
Gv. 1,9
Gv. 1,12
chi fa il male
non è della luce
Gv. 1,20

gnoseologia
affettiva
amore

Però il cammino per giungere alla Verità non è solamente né principalmente intellettuale, ma è principalmente un cammino d'amore: chi ama, conosce (I Gv. 2,3,10; 3,6,16,19; 4,7,8) e giunge alla Verità. L'etica giovannea è tutta una problematica di verità: pare non vi sia in gioco il bene, ma solo il vero: fare la verità (Gv. 3,21), santificarsi nella verità (Gv. 17,17-19), essere dalla verità (Gv. 18,37), testimoniare la verità (Gv. 18,37), camminare nella verità (II Gv. 4; III Gv. 4), cooperare con la verità (III Gv. 8), venire alla luce (Gv. 3,20), essere figli della luce (Gv. 12,36). Si direbbe che anche in morale Giovanni non abbia interessi pratici; viceversa, la sua concezione della salvezza è talmente impregnata dell'istanza dell'agire e dello sperimentare, che la sua stessa gnoseologia è pervasa e animata dal fattore affettivo, al punto che essa, per la vita presente, si presenta più come un amare che un conoscere. Essa è frutto dell'«unzione» (I Gv. 2,20,27) dello Spirito Santo e dell'amore, il che fa dire a S. Gregorio Magno, citato da S. Tommaso nel suo commento a Gv. 15,15: "Dum audita superna scimus, amata iam novimus: quia in ipse amor notitia est". *la vita è luce* - (Gv. 1,4)

conoscere
la Verità
(8,32)
Apocal.

la semplice
la dilectionis
probationis
10,44

non notitia est
(Gregorius)
15,15

la speculativa
la affectiva

la doctrina
la interna

b. Certo, la prospettiva finale, nella vita eterna, è giustica: è la visione di Dio "com'è" (I Gv. 3,2). Si tratta di "vedere il cielo aperto" (Gv. 1,51), di "vedere la vita" (Gv. 3,36), di "vedere il Padre" (Gv. 12,45), di "vedere il Figlio" (Gv. 14,19), di "vedere la sua gloria" (Gv. 17,24). Ma per giungere a questa suprema conoscenza, occorre l'esercizio della carità verso Dio e verso il prossimo (I Gv. 2,10; 4,7,12).

Così è la gnoseologia mistica giovannea che suggerisce a S. Tommaso la teologia della "cognitio affectiva" (cfr. Comm. in Gv. 10,14; 15,15; 17,25; 1.14; 8,55). In Giovanni S. Tommaso trova il principio dell'amore come obiectum formale quo (luce oggettivo) della contemplazione mistica. E questo perché non è il logos umano (il concetto umano) che svela il Padre, ma è il Logos divino, immagine del Padre, concetto divino (cfr. Comm. in Gv. 7,29; 14,17; 17,25). L'obiectum formale quo della conoscenza del Padre (conoscenza mistica) non è il concetto umano, ma è Cristo stesso illuminato dalla luce dell'Amore sussistente che è lo Spirito Santo. Cristo infatti non è semplice Verbo intellettuale, ma è Verbo che emana da sé l'Amore, che è lo Spirito. Cristo in fatti non è, come il concetto umano, una semplice qualità dell'io intelletto; egli è un concetto assoluto, autosussistente: è Persona divina, e come tale, soggetto e oggetto d'amore, conosciuto e conosciuto tramite l'amore. *Joan. 17,15*

c. Cristo Logos dunque rivela il Padre; e tuttavia è impossibile una vera conoscenza del Padre, una conoscenza salvifica così come il Padre l'ha voluta per noi uomini, se il Logos non è accolto, conosciuto, vissuto, sperimentato nello Spirito e sotto l'a

emanc

zione dello Spirito (cfr. I Gv. 3,2,4; Comm. in Gv. 14,16-17,26; 16,12), se non si dà cioè la contemplazione mistica, conoscenza causata, informata e finalizzata dalla carità, e quindi sola effettivamente salvifica e santificante. Ora appunto la santificazione è opera dello Spirito, perchè è opera dell'Amore, e lo Spirito è appunto l'Amore.

Prospettiva del cristiano, per Giovanni, è quella di "conoscere" il Padre come il Figlio lo conosco, vivendo della stessa vita del Figlio mediante la sua grazia, cioè "essendo nel Figlio", espressione, questa che, come nota il Lazure (Les valeurs morales de la théologie johannique, Gabalda, Paris 1965, p.240), è quivale (in I Gv. 2,13,14) a quella di: "conoscere il Figlio". Conoscere, quindi, oltre la finitezza dei concetti umani, partecipando dell'infinità stessa del Verbo divino, vera, unica e perfetta immagine e "rappresentazione" del Padre.

Così Dio Padre è conosciuto intellettualmente nel Verbo e affettivamente nello Spirito. La vera conoscenza del Padre, quale Egli la desidera per essere veramente adorato, richiede dunque una conoscenza "in Spirito" (=lo Spirito Santo) "e Verità" (=il Verbo divino incarnato) (Gv. 4,23). È conoscenza che sorge dal concorso dell'intelletto illuminato dal Verbo e dalla volontà mossa dallo Spirito.

volontà
intelletto

2. Chi ama, conosce.

a. Giovanni non respinge la dimensione rappresentativa del conoscere, e in vari luoghi parla del "conoscere" (ghinöschlein, o eiddnai) proprio in tal senso. Alcuni esempi citati dal Lazure (op. cit., p.222): Gv. 2,9; 3,8; 4,1; 5,6; 6,15; 7,26; 8,52; 9,20, etc.

Tuttavia, resta valido il suo principio secondo il quale, "chi ama, conosce"; principio che ha un duplice significato:

1) la più alta conoscenza, in questa vita, comporta un aspetto affettivo-pratico-esperienziale; 2) solo quando Dio e il prossimo in questa vita potranno giungere, nella vita futura, alla conoscenza puramente e pienamente intellettuale della Verità (o della "Luce", secondo un termine a lui caro), Verità che è Cristo (Gv. 14,6), che è Dio, poichè Dio è "luce" (I Gv. 1,5).

b. Da questo duplice significato del principio giovanneo, S. Tomaso deduce rispettivamente la tesi della carità come causa e come luce oggettivo dell'atto della sapienza mistica, il cui atto contemplativo trova la sua perfezione nella visione beatifica, nella quale però il lume oggettivo non è più la sola carità elicitata dal dono della sapienza, ma è il "lumen gloriae" (I, 12,5), che eleva la potenza visiva dell'intelletto in modo tale da poter essere direttamente informato dalla stessa Essenza divina, senza bisogno di alcuna specie intelligibile vicaria dell'oggetto. Avviene così quanto predice l'Apocalisse (22,5): "Non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perchè il Signore Dio li illuminerà".

Viceversa, la contemplazione nella vita presente non dispone di un lume oggettivo vero e proprio, cioè intellettuale, proporzionato all'Oggetto divino, in quanto resta sempre conoscenza di fede mediata dai concetti. Per questo, nella vita presente, l'unione più perfetta con Dio realizzabile dall'intelletto non avviene mediante l'attività dell'intelletto stesso, ma col concorso della volontà, nella carità elicitata dal dono del

7. Fe. I. 9
Giovanni. S. T.
vol. II, p. 47

la sapienza. Invece, nella vita futura, senza che venga meno il dono della sapienza (I-II, 68, 6), l'intelletto non avrà più bisogno di questo sostegno della carità, appunto perchè potrà attuarsi pienamente mediante le proprie forze col lumen gloriae nella visione beatifica, che è puramente ed essenzialmente intellettuale, a differenza della contemplazione terrena che in fondo è più un amare che un conoscere, come per esempio il "conoscere" di I. Gv., 1, che, secondo il Lazure (op.cit., p. 239), equivale a un "amare".

- c. S. Tommaso dunque accoglie l'istanza gnostica di Giovanni: la beatitudine dell'uomo consiste, in fondo, nella "visione di Dio". Ma poichè questa visione è impossibile nella vita presente, mentre l'unione con Lui è migliore attraverso il volere che attraverso il conoscere, anche quello mistico, ne segue anche per Tommaso come per Giovanni un primato della carità nei confronti della contemplazione, e la contemplazione trae la sua stessa dignità non tanto dalla sua dimensione intellettuale (i cui contenuti sono sostanzialmente quelli della fede), ma dalla carità dalla quale è informata, causata e finalizzata.

L'istanza fondamentale è quella del conoscere; ma poichè in questa vita non si dà un perfetto conoscere, e d'altra parte è attraverso e nell'amore che si giunge al conoscere, ciò che conta soprattutto in questa vita è amare, ma proprio in vista del conoscere assoluto che ci attende nella vita futura, e la stessa conoscenza più perfetta della vita presente, la conoscenza mistica, non si sostiene da sola come attività intellettuale, ma ha intrinsecamente bisogno, proprio per raggiungere questo supremo grado gnoseologico, del fattore affettivo e pratico della carità. E la stessa contemplazione mistica, nonostante questo sostegno della volontà, resta sempre inferiore, al fine dell'unione con Dio nella vita presente, all'atto della carità come tale, che può esercitarsi indipendentemente dal dono della sapienza, anche mediante i doni pratici.

3. Il concetto umano e il Verbo divino., il vero "lumen sapientiae"

- a. Il Verbo divino, essendo perfetta immagine del Padre (Comm. in Gv. 7, 29; I, 9, 35), può rappresentarlo adeguatamente, per cui "radix et fons cognitionis Dei est Verbum Dei, scilicet Christus" (Comm. in Gv. 17, 25). L'uomo che quindi vuole avere un'adeguata conoscenza di Dio, deve superare il concetto umano e "partecipare" (ibid.) del "concetto divino", cioè del Cristo, mediante la grazia.

Analogamente infatti al modo per cui l'intelletto umano, conoscendo, produce in se stesso il concetto, rappresentazione della cosa, così l'Intelletto divino, cioè Dio stesso (Padre), conoscendo Se Stesso, concepisce in Se Stesso (nel suo "seno", Gv. 1, 18), il Verbo divino, perfetta immagine della sua Essenza: appunto il Figlio Unigenito, Gesù Cristo, dal quale procede lo Spirito, similmente al modo per cui dalla conoscenza scaturisce l'amore: "Sicut in nobis ex veritate concepta et considerata sequitur amor ipsius veritatis, ita in Deo, concepta veritate, quae est Filius, procedit Amor" (=cioè lo Spirito) (Comm. in Gv. 14, 17).

- b. Così S. Tommaso spiega l'affermazione che Cristo fa di sé: "Io sono la Verità" (Gv. 14, 6). Infatti, mentre il concetto umano è vero dipendentemente dalla cosa alla cui verità ontologica deve adeguarsi, il Verbo divino è vero per se stesso, "cum non mensure

Jed

tur a rebus, sed res in tantum sint verae inquantum ad similitudinem eius accedunt" (Comm. in Gv. 14,6). Egli infatti è Dio; e le cose non sono che partecipazione analogica del Suo Essere. Per questo, il Verbo divino non è semplicemente "vero", ma è la Verità.

In modo simile S. Tommaso spiega l'"omnia per Ipsum facta sunt" (Gv. 1,3): quel "per Ipsum" si può intendere in senso gnoseologico, nel senso cioè che "cuiusque aliquid facit, oportet quod illud praekoncipiat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praekoncepta est ratio rei faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei Verbum, et Dei Filius" (Comm. in Gv. 1,3).

Certamente è doverosa e possibile una conoscenza di Dio, naturale o per fede, attraverso i concetti umani ("per verba": Comm. in Gv. 17,26), poichè è precisamente attraverso il loro linguaggio che il Verbo si è rivelato agli uomini: la ragione, la fede, il dogma, la teologia ci parlano di Dio nei concetti. E' questa quella che S. Tommaso chiama "cognitio doctrinae". Potremmo tradurre: "conoscenza dottrinale". Ma c'è un'altra forma di "conoscenza", che la completa, e che è necessaria affinché si adempia la volontà del Padre: la "cognitio interior per Spiritum Sanctum" (ibid.): la "conoscenza interiore attraverso lo Spirito", conoscenza sovraconcettuale ispirata dallo Spirito, cioè la contemplazione mistica.

4. La funzione gnoseologica dello Spirito. (cognitio, voluntas)

a. Lo Spirito Santo, per Giovanni, è lo Spirito di Verità (Gv. 14,17), anzi è la Verità (I Gv. 5,7); ma non come il Verbo è la Verità. Il Verbo è Verità in senso proprio, perchè è il Logos, e "logos" significa appunto: "pensiero", "concetto", "forma intellettuale". Lo Spirito invece si rapporta con la Verità in quanto vi ci conduce, facendola conoscere, amare, praticare, gustare. Egli infatti è lo Spirito del Verbo (Fil. 1,19), mandato dal Verbo affinché per suo mezzo conoscessimo il Figlio e il Padre (Gv. 15,26; 16,7). L'"unzione" (I Gv. 2,27) dello Spirito è quella che insegna ai discepoli tutta la verità.

Lo Spirito, però, in se stesso, è Amore; è l'Amore che lega il Padre al Figlio e il Figlio al Padre (I, 4,37). Per questo la conoscenza causata dallo Spirito non è solo intellettuale, ma anche amorosa: è la contemplazione mistica, una "notitia dilectionis" (Comm. in Gv. 10,14), come la chiama S. Tommaso. Torna qui, nel Commentario a Giovanni, la distinzione tra una "cognitio speculativa" e una "cognitio affectiva" (Comm. in Gv. 8,55; 17,25), legata alla potenza dell'amore, e quindi dello Spirito.

b. Lo Spirito conduce alla conoscenza più intima della Verità; permette di conoscere i segreti di Dio. E' l'amore infatti che fa conoscere all'amico i segreti dell'amico; ed è l'amore che fa confidare all'amico i propri segreti all'amico: "est enim amor qui facit secretorum revelationem" (Comm. in Gv. 14,17; 15,15). E' dunque lo Spirito-Amore la forza divina che permette di penetrare i segreti divini; Egli è il principio della conoscenza mistica, conoscenza eminentemente intima e segreta, frutto ed espressione dell'amore. (cfr. De Ver., 26,3,18a; III Sent. 2,2,2,1,9,3)

Filius tradit
notitiam doctrinae
cum sit Verbum
sed Spiritus
sanctus doctrinam
suis nos cognoscit
facit
in Joan. XIV
n° 1958

Lo Spirito Santo, Realtà eminentemente "occulta e invisibile" (Comm. in Gv. 14, 17), "interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando", "ab occulto subministrat vires ad cognoscendum" (Comm. in Gv. 14, 26). Egli non insegna verità diverse da quelle insegnate dalla fede, ma lo fa "altiori modo" (Comm. in Gv. 16, 12) rispetto al modo proprio della fede, consentendo di cogliere il vero senso delle Scritture, cioè quelle "spirituali". (ibid.) Anzi, Gesù stesso che parla come "organo della Divinità", "non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum" (Comm. in Gv. 14, 26)

c. La Luce del Verbo è dunque quella che propriamente permette di cogliere l'intelligibilità della Verità rivelata; ma questa intelligibilità resta al di sotto del livello necessario alla salvezza se, resa amabile dal dono dello Spirito, non viene aumentata mediante l'amore per essa ispirato dallo stesso Spirito nella contemplazione mistica.

Il Padre non manda il Figlio perchè ci licitiamo a conoscerlo intellettualmente, ma anche perchè lo amiamo, e in questa congiunzione di amore e conoscenza, potremo ottenere la "conoscenza" del Padre. Infatti "non secundum qualibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris. ... Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, 'cum a quoquam cognoscitur atque percipitur': perceptio enim quandoque experientialem notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi 'sapientia scientia'" (I, 43, 5, 2a). E "quavis cognitio appropriatur Filio, tamen illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui Sancto, sicut amor" (III Sent., d. 15, q. 2, 5a).

d. Vuol dire allora che nella contemplazione mistica l'intelletto è perfezionato dalla volontà? No. Questo sarebbe un confondere la natura dell'intelletto con quella della volontà.

L'azione della carità nell'esperienza mistica contemplativa fa le veci di un lume oggettivo, ma non è un vero e proprio lume oggettivo, poichè esso non potrebbe essere altro che di natura intellettuale, come avviene nei gradi inferiori del conoscere e nella visione beatifica (lumen gloriae).

Nella contemplazione mistica, dunque, non si dà un vero e proprio perfezionamento dell'intelletto, almeno secondo il modo naturale di conoscere. L'intelletto non è perfezionato nel suo potere naturale; ma è perfezionato nel senso che, mediante il lume della carità (realtà eminentemente soprannaturale) è elevato al di sopra della propria natura così da essere proporzionato, anche nel modo del conoscere, alla soprannaturalità della verità rivelata, oggetto del suo conoscere.

Per questo, la conoscenza superiore che così si raggiunge non è concettuale nè dà all'intelletto nuove conoscenze naturali. Però è ancora "conoscenza", e dobbiamo ancora parlare di "conoscenza", perchè la Scrittura parla di "conoscenza", anche se si tratta di un "conoscere" solo analogicamente simile al conoscere umano, il cui concetto, per poter esser paragonato a quello del "conoscere" biblico, mistico, soprannaturale, deve subire gli adattamenti che abbiamo visto e analizzato finora.

Agnes → 40

IV. LE FONTI DIONISIANE.

A. La teologia negativa e il suo metodo.

1. La teologia negativa punta in special modo l'attenzione sullo aspetto intellettuale-dialettico della contemplazione e soprattutto del processo dialettico che la precede; mentre la dottrina dell'estasi, che vedremo alla lettera (B) sottolinea in modo speciale l'aspetto, le condizioni e le risultanze affettive e psicologiche.

2. Che cosa è la teologia negativa.

eccl. 14

a. La teologia negativa, come l'insinua l'espressione stessa, è fondata sulla negazione. Negazione di che? Negazione del finito come possibile attributo di Dio. Infatti, essendo Dio infinito, non gli si possono assegnare attributi finiti. (cfr. Comm. in De Div. Nom., c. II, lect. 4 e c. XIII, lect. 3) Ora, il finito è il creato. Dunque la teologia negativa nega che appartenga a Dio tutto ciò che è proprio del creato in quanto creato, fino alla finitezza stessa del suo essere.

b. Inoltre, bisogna considerare che il nostro intelletto, secondo la sua capacità e il suo modo naturali di conoscere, non può superare certi limiti, che sono interni alla stessa natura del creato: anche certe creature, cioè, come quelle angeli che, e la stessa anima razionale, gli restano inaccessibili nella loro specifica intelligibilità.

Sum. Theol. I, 13, 3

I Sent. D. 22, q. 2, a. 1

q. I, 30; De Pot. 7, 5

De Ente et Ess. c. VI

*Ma qui come rapporto
intelletto al concetto
che può imperfetta-
mente*

De Ver. 2, 1, 10^a

Heide e R. Maynard

A maggior ragione l'intelletto umano non può univocamente attribuire a Dio nulla di ciò che naturalmente conosce con le sue sole forze, neppure l'esistenza. Può solo predicarla, senza conoscerla in se stessa. Fanno eccezione a ciò certi contenuti, i cosiddetti "trascendentali", suscettibili di una applicazione analogica così vasta da superare la distanza infinita che separa l'essere finito dall'essere infinito. Ma anche in questo caso, il modo di tale applicazione a Dio ci rimane ignoto. Sappiamo che sono applicabili, ma non sappiamo come.

c. Questo limite l'intelletto non lo possiede in quanto intelletto, ma in quanto umano, legato alle possibilità conoscitive ricavabili dall'esperienza sensibile. In quanto intelletto, esso invece possiede una mera disponibilità o non-ripugnanza a ricevere soprannaturalmente un potenziamento tale che gli consenta di aprirsi e di conoscere l'infinità divina (la cosiddetta "potentia obediencialis").

3. Il metodo della teologia negativa.

a. L'inventore della teologia negativa è Dionigi. Essa è chiamata anche "apofatica", dal greco "apòfemi", che vuol dire: "negare". E si distingue da quella "catafatica", da "katàfemi", (=afferma), che è la teologia dottrinale-speculativa fondata sull'analogia e predicabilità dell'essere. La teologia negativa è la teologia della contemplazione mistica, in particolare è la giustificazione teologica del suo aspetto intellettuale.

b. S. Tomaso è in ciò discepolo e continuatore di Dionigi, però da una via più aristotelica che platonica, caratteristica, quest'ultima, di Dionigi. Ciò comporta le conseguenze che ve-

dremo al n.4.

Il metodo della teologia negativa consiste in un processo di depurazione concettuale che comincia col negare i contenuti inferiori, più materiali, salendo via via ai contenuti supremi, spirituali, accessibili alla concettualizzazione umana.

Si tratta di un processo astrattivo di depurazione e potenziamento concettuale che compie il suo massimo sforzo giungendo, come a suo risultato finale, all'intuizione metafisica dell'essere e dei trascendentali. Solo allora, in possesso di questi concetti (il vero, l'uno, il bene, la vita, la sapienza, ecc.), può farne uso per attribuirne il significato a Dio, senza peraltro sapere il modo col quale questo significato in Lui si realizza. (cfr. De Pot., q.7, a.5, 2a)

Dice infatti S. Tommaso: "Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam in intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optine Deo coniungimur, ut dicit Dionysius (De Div. Nom., c. VII): haec est quedam caligo in qua Deus habitare dicitur" (I Sent., d.8, q.1, a.1, 4a).

E ancora: "Di negazione in negazione, l'anima si solleva più alto che le più eccellenti creature e si unisce a Dio nella proporzione che si può quaggiù, perchè durante la vita presente la nostra intelligenza non arriva mai a vedere la divina essenza, ma solo a conoscere quello che non è. L'unione del nostro spirito a Dio, come è possibile quaggiù, si compie dunque quando conosciamo che Dio supera le più eccellenti creature" (Comm. in De Div. Nom., c. XIII, lect. 3).

- c. Dunque, alla fine del cammino, che cosa ci resta in mano? Abbiamo raggiunto come dei grandi contenitori (i trascendentali) che sappiamo poter essere allargati all'infinito, così da contenere Dio. Questo allargamento, però, solo Dio può farlo. Per questo, se non è Dio stesso a farcene in qualche modo partecipi, a noi, con le nostre sole forze, resta del tutto impossibile.

Ecco allora l'importanza della conoscenza di fede, e in particolare della contemplazione mistica, che ci proporziona in qualche modo alla conoscenza che Dio Padre ha di Se Stesso nel Verbo e nello Spirito, i quali insieme in certo senso costituiscono l'obietto più adeguato della conoscenza di Dio.

4. I risultati oggettivi della teologia mistica.

- a. Il processo della teologia negativa consiste in un graduale superamento di tutti i contenuti umanamente intelligibili, fino al superamento della stessa facoltà intellettuale, non solo umana, ma anche angelica.

Dice infatti Dionigi: "Dal canto tuo, diletto Timoteo, esercitati senza posa nelle contemplazioni mistiche (mystikê theômatâ); lascia da parte i sensi e le operazioni dell'intelletto, tutte le cose che sono e quelle che non sono, e con uno slancio soprannaturale, va ad unirti, intimamente per quanto è possibile, a Colui che è elevato al di sopra di ogni essenza e

nozione. Infatti, per questo sincero, spontaneo e totale abbandono di te stesso e di ogni cosa, tu, libero e sciolto da impacci, ti precipiterai nello splendore misterioso della divina oscurità" (Teologia Mistica, I,1; cfr. anche I,3).

È ancora: "Ci sono tra noi degli spiriti chiamati ad una sì
sile grazia, per quanto è possibile all'uomo accostarsi all'an-
gelo, e sono quelli che, per la cessazione di ogni operazione
intellettuale, entrano in unione intima con l'ineffabile luce.
Ora essi non parlano di Dio se non per negazione; e ciò è al-
tamente conveniente: infatti, in queste soavi comunicazioni con
Lui, essi furono soprannaturalmente illuminati da questa veri-
tà: che Dio è la causa di tutto quello che è, ma Egli non è nul-
la di quello che è, tanto il suo essere eccede ogni essere."
(I Noni Divini, c.I.5).

b. In che consiste questo superamento dell'intelletto e del pensiero? Forse che l'attività intellettuale dev'essere annullata? Tale sembrerebbe, a prima vista, la concezione dionisiaca. Ma non è così, perchè in fondo la conclusione del processo è ancora una "illuminazione" da parte della "verità". E così interpreta S. Tomaso, il quale, a differenza di chi platonicamente può ammettere un primato del bene sull'essere, da discepolo di Aristotele, non può ammettere un'eclissi dell'intelletto proprio nel momento in cui gli si affaccia all'orizzonte il massimo intelligibile, cioè in fondo proprio quell'oggetto che costituisce il fine ultimo della sua ricerca e del suo desiderio (in quanto causa prima), tale quindi da poter portare l'intelletto al culmine della sua perfezione, e l'uomo stesso, di conseguenza, alla pienezza della beatitudine.

3. Tommaso non può assolutamente accettare che il potere dell'intelletto sia frustrato proprio nel momento in cui, nel l'incontro con Dio Sono Intelligibile, è in gioco il compimento finale delle sue aspirazioni naturali, e quindi la stessa beatitudine umana. Un fallimento dell'intelletto a questo punto comporterebbe infatti un'insopportabile mancanza di sapienza nel Creatore il quale avrebbe fornito l'intelletto di un'inclinazione naturale senza poi dargli la possibilità di attuarla.

c. Per S. Tommaso, la finitezza creaturale dell'intelletto e delle sue effettive possibilità non gli impedisce d'avere un naturale desiderio di conoscere l'Infinito e di poterlo quindi infinitamente conoscere, almeno in qualche modo. Come ciò possa essere, S. Tommaso ce lo spiega con quella distinzione che abbiamo già visto (c. IV, II, 1, c) tra "conoscere" e "comprendere": l'intelletto ha un desiderio naturale di conoscere la causa prima nella sua essenza, ⁽²⁾ ma non pretende di poterla comprendere. L'Infinito concede al finito, mediante la grazia, il potere di conoscerlo "infinitamente" nel senso di partecipare al modo col quale Egli conosce Se Stesso; ma non "infinitamente" nel senso di poterne esaurire l'infinita intelligibilità.

d. Anche per S. Tommaso la teologia negativa comporta il superamento di tutto il creato. Ma il superamento tomista non è come quello platonico per il quale si supera ciò da cui ci si libera, ma è un superamento di ciò in cui e per cui ci si libera. Per cui, mentre nel platonismo il superamento comporta il rifiuto di ciò

immatura
 all'aria
 come a non spuntata
 quella infuocata
 quella restata
 (che qui
 no tanto) quella
 I, 12, 4

Solo Dio può
conoscere Dio
e coloro a quali
viene la luce con
ce 40 per gradi

ci, ti precipiterai nello splendore misterioso della divina oscurità" (Teologia Mistica, I, 1; cfr. anche I, 3).

E ancora: "Ci sono tra noi degli spiriti chiamati ad una simile grazia, per quanto è possibile all'uomo accostarsi all'angelo; e sono quelli che, per la cessazione di ogni operazione intellettuale, entrano in unione intima con l'ineffabile luce. Ora essi non parlano di Dio se non per negazione; e ciò è altamente conveniente: infatti, in queste soavi comunicazioni con Lui, essi furono soprannaturalmente illuminati da questa verità: che Dio è la causa di tutto quello che è, ma Egli non è nulla di quello che è, tanto il suo essere eccede ogni essere." (I Nomi Divini, c. I, 5).

- b. In che consiste questo superamento dell'intelletto e del pensiero? Forse che l'attività intellettuale dev'essere annullata? Tale sembrerebbe, a prima vista, la concezione dionisiana. Ma non è così, perché in fondo la conclusione del processo è ancora una "illuminazione" da parte della "verità". E così interpreta S. Tommaso, il quale, a differenza di chi platonicamente può ammettere un primato del bene sull'essere, da discepolo di Aristotele, non può ammettere un'eclissi dell'intelletto proprio nel momento in cui gli si affaccia all'orizzonte il Massimo Intelligibile, cioè in fondo proprio quell'oggetto che costituisce il fine ultimo della sua ricerca e del suo desiderio (in quanto causa prima), tale quindi da poter portare l'intelletto al culmine della sua perfezione, e l'uomo stesso, di conseguenza, alla pienezza della beatitudine.

S. Tommaso non può assolutamente accettare che il potere dell'intelletto sia frustrato proprio nel momento in cui, nell'incontro con Dio Sommo Intelligibile, è in gioco il compimento finale delle sue aspirazioni naturali, e quindi la stessa beatitudine umana. Un fallimento dell'intelletto a questo punto comporterebbe infatti un'inevitabile mancanza di sapienza nel Creatore il quale avrebbe fornito l'intelletto di un'inclinazione naturale senza poi dargli la possibilità di attuarla.

- c. Per S. Tommaso, la finitezza creaturale dell'intelletto e delle sue effettive possibilità non gli impedisce d'avere un naturale desiderio di conoscere l'Infinito e di poterlo quindi infinitamente conoscere, almeno in qualche modo. Come ciò possa essere, S. Tommaso ce lo spiega con quella distinzione che abbiamo già visto (c. IV, II, 1, c) tra "conoscere" e "comprendere": l'intelletto ha un desiderio naturale di conoscere la causa prima nella sua essenza, ma non pretende di poterla comprendere. L'Infinito concede al finito, mediante la grazia, il potere di conoscerlo "infinitamente" nel senso di partecipare al modo col quale Egli conosce Se Stesso; ma non "infinitamente" nel senso di poterne esaurire l'infinita intelligibilità.

- d. Anche per S. Tommaso la teologia negativa comporta il superamento di tutto il creato. Ma il superamento tomista non è come quello platonico per il quale si supera ciò da cui ci si libera, ma è un superamento di ciò in cui e per cui ci si libera. Per cui, mentre nel platonismo il superamento comporta il rifiuto di ciò che viene superato, nel tomismo (eco del dogma della resurrezione) il superamento comporta l'inveramento e la liberazione del

Non perdersi nella sua infinità.
non conoscerlo in modo divino.
(e) attraverso le creature. conoscenza mediata e analogica.

con celt

annunciata
all'uomo
quella non intellettuale
ma quella intellettuale
compie (oltre ogni
superstizione) quella
I, 12, 1

che Dio può
conoscere Dio di
colore di quel
viene da lui con
e che per grazia

superato. E se c'è rifiuto (la rinnuncia), esso è legato soltanto a uno stato passagiero d'imperfezione o di corruzione della natura, non alla natura come tale.

Quindi, in fondo, per S. Tommaso, non solo l'intelletto, ma tutto viene conservato ed anzi purificato e liberato nel momento in cui è "superato". Per questo, per lui, l'esperienza mistica non impoverisce affatto la natura, ma l'arricchisce, come in generale la grazia non distrugge la natura ma la perfeziona. Vedremo però meglio più avanti in che senso, come e a quali condizioni ciò avvenga.

- e. In fondo, come abbiamo detto, anche per Dionigi la conclusione della "dialettica" mistica è un conoscere. E come non potrebbe essere altrimenti per chi vuol esser fedele al linguaggio biblico che, come abbiamo ripetutamente visto, parla di un "conoscere", sia pur diverso da quello naturale?

S. Tommaso insiste particolarmente su ciò, parlando più volte di un "intelligere" e un "conoscere" anche se il loro oggetto resta "ignoto" (cfr. De Pot., q. 7, a. 5, 14a; I-II, 3, 8); è "super omnia" (De Ver., q. 8, a. 15, 3a; q. 10, a. 11, 4a; III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, c.); oltrepassa "quidquid intellectu comprehenditur" (II-II, 8, 7); è "super omnia id quod naturaliter apprehendit" (In Boetium De Trin., q. 1, a. 2); è tale per cui l'intelletto fallisce (deficere) nel comprenderlo (In Boet. De Trin., q. 2, a. 1, 6a); non lo può "perscrutari" (In Div. Nom., c. VII, lect. 4; cfr. anche I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, 5a) e la "ratio nec invenire nec capere potest" (II-II, 180, 4, 3a).

La cosa insomma più alta che l'intelletto può capire è di non comprendere. Eppure già questo è un capire, e il più prezioso di tutti, anche se l'intelletto resta in "quada confusione" (I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, 4a). Ma, secondo un'espressione resa poi famosa dal Cusano, si tratta di una "docta ignorantia", e di quella "idiosia" di cui parlava S. Francesco.

Questo stato di tenebra è proprio dell'intelletto naturale. La fede, la teologia e ancor più la contemplazione mistica aumentano la luce, ma la tenebra resta. La visione beatifica aumenta ancor più la luce, in certo senso infinitamente di più, ma Dio resta ancora e definitivamente incomprensibile, pur se visto "faccia a faccia".

B. - IL "PATI DIVINA".

1. Origine e significato dell'espressione.

- a. Dionigi nel suo trattato sui Nomi Divini (c. II) ci parla di un certo Ieroteo il quale, per conoscere il mistero di Cristo, aveva seguito tre vie: la prima, imparare dal vivo insegnamento degli Apostoli; la seconda, applicarsi allo studio delle Scritture; la terza, "u monon mathòn, allà kai pathòn ta theia", che S. Tommaso traduce: "non solum discens, sed et patiens Divina" (lect. 4), da cui: "pati Divina", ossia, letteralmente: "patire le Realtà divine", "patire" nel senso più vasto e più ricco della parola, cioè come "subire", che può comportare quindi gioia come dolore, e inoltre comprendente sia il senso fisico, che quello psicologico, nonché quello spirituale, anzi soprattutto questo: cioè il ricevere affettivamente tali Realtà nel proprio spirito per una forma di affinità o connaturalità con esse.

- b. Infatti, come spiega S. Tommaso, il retto giudizio circa le realtà divine "secundum quandam connaturalitatem ad ipsa, pertinet ad sapientiam secundum quod est donum Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit in II De Div. Nom. (lect. 4) quod Hierotheus est perfectus in Divinis "non solum discens, sed et patiens Divina". Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos ad Deum" (II-II, 45, 2; cfr. ancora: I, 1, 6, 3m). Duncus: "non solum discens, sed et patiens Divina, id est, non solum Divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, Eis unitus per affectum" (Comm. In De Div. Nom., c. II, lect. 4, in finem; cfr. anche: De Ver., q. 26, 3, 18m; I-II, 26, 3, 4m; III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, q. 1a 2).

2. L'estasi.

- a. Questo aspetto affettivo della cognitio per connaturalitatem delle realtà divine, che è, come abbiamo ormai chiarito, la contemplazione mistica, le procura un nome caratteristico e classico, che è quello di "estasi" termine che qui dobbiamo chiarire, poichè, come quello di "mistico", va soggetto a diverse accezioni.

Il termine, derivato dal greco "extasis", compare in alcuni passi del NT (At. 10, 10; 11, 5). Viene dal verbo "existemi", e significa "apostamento" (secondo il Rocci). Comporta, più in radice, l'idea di un "porre" o "porci" (istemi, che ha significato sia transitivo che riflessivo) "fuori-da" (ex).

E' comprensibile allora come Dionigi lo usi per indicare quella specie di "uscire da sè"; quella specie di autoalienazione (non nel significato marxista!) che caratterizza l'amore che il cristiano ha per Cristo e per i fratelli in e attraverso Cristo (cfr. Gal. 2, 20; II Cor. 5, 15). Come spiega infatti S. Tommaso, (Comm. In De Div. Nom., c. IV, lect. 10) l'amore cristiano corrisponde alle esigenze dell'amore disinteressato, preoccupato innanzi tutto del bene dell'amato più che del proprio, soprattutto se questo bene è Dio, sommo bene dal quale ogni altro deriva. Quanto invece all'amore che dobbiamo portare ai nostri simili, anch'esso deve comportare un "uscire da sè" verso l'altro, senza tuttavia escludere un riferimento a noi stessi.

In ogni caso, allorchè l'oggetto dell'amore è un "bene sostanziale" come la persona, che è fine e non mezzo (in quanto è Dio o immagine di Dio, l'essere umano), l'amore dev'essere sempre "estatico", cioè deve porre "amantem extra se" alla ricerca del vero bene dell'amato, senza badare a sacrifici personali: nella qual ricerca l'amante trova la sua felicità.

Si vede allora come l'"estasi", nella concezione dionisiana-tonista, si presenta come la normale conseguenza e manifestazione della carità, e si ritrova anzi già nella stessa perfezione dell'amore umano naturale. Da qui il famoso principio dionisiano più volte commentato da S. Tommaso: "Est divinus amor extasis faciens" (Comm. In Div. Nom., c. IV, lect. 10; Quodl., q. 3, a. 17).

- b. L'estasi, nella sua sostanza, è manifestazione normale della carità; e tuttavia, in un senso più proprio, può comportare, in certi casi, dei particolari fenomeni psicologici che analizzeremo più avanti, e che restano tutto sommato accidentali alla sostanza del fatto estatico (De Ver., 13, 2, 9m).

3. L'aspetto estatico della contemplazione mistica.

- a. La contemplazione mistica ha un aspetto estatico e si può anzi considerare una forma di estasi, in quanto vi è presente l'elemento determinante della carità come causa efficiente, obiectum quo e fine (o finis effectus) del conoscere intellettuale suo caratteristico.

In tal senso afferma S. Tommaso: "Dicendum quod extasin pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur, ... Secundum quidem viam apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; ... quia ad superiorem sublinatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendendam aliquam quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasin pati" (I-II, 28, 3, c.). Ora è appunto in forza della carità che si rende possibile l'elevazione del conoscere (quanto al nodo) propria della contemplazione mistica. E la carità estatica della contemplazione mistica si attua nella modalità di una specie di "passione" (dando il "pati Divina"): una "passione" che trascina l'io al di fuori di sé in un trasporto d'amore verso l'amato, nel quale l'io si rende dimentico di se stesso per amore dell'amato (cfr. III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, q. la 2). Per questo, per S. Tommaso, l'aspetto passivo o "passionale" dell'amore, più di quello attivo e deliberato (la "dilectio") è immagine dell'estasi e dell'amore mistico, nonché dell'aspetto estatico della contemplazione mistica.

(cfr. I-II, 26, 3, 4a). Si tratta di una semplice analogia. Ciò non significa assolutamente ridurre l'esperienza mistica al livello di una semplice esperienza psicologico-emotiva. Sarebbe confondere il naturale col soprannaturale; anche se - come vedremo - la contemplazione mistica provoca o è condizionata da particolari situazioni o manifestazioni psicologiche.

- b. Il fattore affettivo-estatico della contemplazione mistica per mezzo di spiegare, in qualche modo, la nozione biblico-soprannaturale-mistica del conoscere, per la quale, a differenza del conoscere rappresentativo-concettuale che conduce l'oggetto (in quanto intentio intellecta) alla modalità d'esistenza del conoscente, il conoscente stesso raggiunge in qualche modo, appunto mediante la cognitio per affinitatem o per connaturalitatem, la modalità d'esistenza del conosciuto stesso.

Tutto ciò viene a vantaggio del conoscente, considerando che l'oggetto è la Realtà divina. Essa infatti, nel semplice conoscere concettuale, viene in certo modo ridotta alle proporzioni del nostro modo d'essere, per essere conosciuta (diviene cioè un "intentio intellecta" tramite il concetto). Viceversa, nella contemplazione mistica, il concorso della volontà (nella carità) fa sì che l'intelletto sia elevato al nodo d'essere stesso dell'oggetto non per un perfezionamento intrinseco alla natura dell'intelletto, ma per una elevazione del suo nodo di conoscere al di sopra della sua natura grazie alla carità facente funzione da lungo oggettivo o obiectum quo d'intuizione intellettuale (cfr. Comm. In De Div. Nom., c. IV, lect. 10).

Origene
Plotino
Gregorio Nissa
concetto

sentirsi

infuso

conoscenza
essenziale