

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

---

Col. I 979 p. 700  
Sofonia C. I  
51088E 4,12

### 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 comprehendenda aliqua 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. 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 sé stesso per amore dell'amato (cfr. III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, c. 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 permette 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 modo 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

estasi

infuso

connaturalità  
estatica

CAP.V - GLI ASPETTI PSICOLOGICI DELLA CONTEMPLAZIONE  
MISTICA.

I. CONSIDERAZIONI GENERALI.

1. Mutua dipendenza della grazia e la natura.

a. L'atto della contemplazione mistica, come abbiamo visto, è essenzialmente soprannaturale, in quanto è atto di fede illuminato dalla carità infusa dal dono della sapienza; ed anzi è, più precisamente, atto del dono della sapienza, dono eminentemente soprannaturale dello Spirito Santo.

L'attività soprannaturale in noi, però, anche la più alta, come quella che origina dai doni dello Spirito, s'accompagna sempre con un'attività naturale che ne è presupposto, condizione d'esistenza e manifestazione esterna.

b. Come si sa inoltre, l'attività soprannaturale, soprattutto quella che origina dalla grazia santificante, presuppone nella natura una previa preparazione non per essere ricevuta ma per portare tutti i suoi frutti, e allo stesso tempo guarisce, purifica ed eleva la natura al di sopra di se stessa.

Certo questa dipendenza della grazia dalla natura non va intesa in modo materialistico, quasicchè la grazia sorgesse e dipendesse dalla natura così come secondo Marx la "sovrastruttura" (=realtà spirituale) dipende e deriva dalla "struttura" (=realtà materiale). Sembra esser questo un errore di Teilhard de Chardin.

c. In realtà è più la natura a dipendere dalla grazia che non viceversa, perchè mentre la natura, tutto sommato, è semplice condizione materiale d'esistenza, nell'uomo, della grazia (in tal senso essa è presupposta), la grazia invece è principio attivo ed efficiente (e quindi, da questo punto di vista, presupposto) del risanamento e santificazione della natura onde renderla atta a compiere azioni meritorie della vita eterna.

*L'aspetto umano della*

2. ~~La~~ contemplazione mistica.

a. La contemplazione mistica, come abbiamo visto, è l'attività più soprannaturale realizzabile nella vita presente, ancor più soprannaturale degli atti delle virtù teologali, poichè mentre in essi il modo resta umano, nella contemplazione mistica anche il modo (oltre all'oggetto) è soprannaturale: la carità come obiectum quo infuso dal dono della sapienza. E non solo l'atto del dono della sapienza, ma tutti gli atti dei doni hanno questa eminenza nei confronti degli atti delle virtù.

Questa totale soprannaturalità dell'atto della contemplazione mistica non esclude ch'esso sia preceduto, accompagnato e seguito dall'attività naturale delle facoltà conoscitive e appetitive sia spirituali che sensibili. Ed è appunto questo aspetto psicologico della contemplazione mistica, che ci proponiamo di esaminare brevemente in questo capitolo.

*ovvero  
voluto*

b. L'importanza di questo aspetto viene dal fatto che la sua conoscenza consente di: 1) valutare la natura dell'attività psicologica disciplinata della virtù morale al fine di rendere il soggetto disponibile ad enettere l'atto della contemplazione; 2) distinguere i vari gradi della contemplazione in relazione ai

vari livelli di attività psichica; 3) valutare, attraverso la sua manifestazione psicologica, l'autenticità o meno di un'ipotetica attività contemplativa.

Si tratta per la verità di un criterio esterno, e come tale poco perspicace, però più alla portata della comune esperienza, che non quello proprio o interno, che consiste nella verifica formale della soprannaturalità dell'attività in esame con un metodo veramente adeguato, cioè esso stesso soprannaturale, quello che tradizionalmente si chiama "discernimento degli spiriti" (discretio spirituum) (cfr. I Cor. 12, 10; I Gv. 4, 1; II-II, 171, prol.; Comm. in I Cor. 12, 10), dono proprio dell'"uomo spirituale" (I Cor. 3, 2, 15), il quale, secondo il commento di S. Tommaso, è "homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum Sanctum", così da poter essere veramente in grado di giudicare da competente dell'effettiva spiritualità del fenomeno in esame.

1 Mentre dunque il primo tipo di valutazione è semplicemente sperimentale, applicabile peraltro anche ai fenomeni mistici sperimentali straordinari, il secondo tipo di valutazione presuppone la fede, ed anzi il dono soprannaturale del discernimento spirituale. Tra i due criteri, poi, ve n'è uno intermedio, basato sulla comune prudenza teologica e pastorale. E' un criterio sicuro, che tiene conto del valore degli atti morali compiuti dal soggetto esaminato, secondo il principio evangelico che "l'albero si riconosce dai frutti".

Certamente solo un mistico può giudicare con piena competenza un altro mistico, ma questo comune criterio teologico-pastorale 2 permette di giudicare e di discernere anche se non si hanno ricevuti i particolari favori mistici dei quali appunto si tratta di verificarne l'autenticità. Del resto, ogni cristiano in grazia possiede quei doni dello Spirito che costituiscono il criterio soprannaturale essenziale per il discernimento degli spiriti. Responsabilità determinante in quest'opera di discernimento va ai Pastori della Chiesa, i quali godono di una particolare grazia di stato proprio in ordine a quest'ufficio.

### 3. Gli aspetti psicologici.

a. Presupposto psicologico fondamentale della contemplazione mistica è la quiete interiore, (quies) effetto del dominio morale sulle passioni: dominio che non richiede necessariamente la loro repressione, ma sostanzialmente la loro purificazione e sublimazione sotto la guida della ragione e della fede.

La quiete contemplativa (II-II, 179, 1, 3) ha come sue normali e opportune condizioni fisiche di buona attuazione la solitudine (cfr. in Boet. De Hebdom., Op. LIX)<sup>1)</sup> e il silenzio (cfr. in De Div. Nom., c. XI, lect. 2; in Boet. De Trin., 2, 1, 6a). <sup>1)</sup>

b. Condizione e manifestazione psicologica fondamentale è il superamento della sensibilità inteso non solo come astrazione gnoseologica dalla rappresentazione sensibile, ma come totale separazione dal mondo della sensibilità, così che esso venga a perdere, almeno tendenzialmente, ogni influsso formale sull'attività intellettuale. E' questa l'"abstractio o alienatio a sensibus". La sensibilità viene provvisoriamente respinta nella vita presente in vista di un suo recupero che venga ad inverarla alla resurrezione della carne, e mano a mano quin

1) II-II, 188, 8

avanti - pensare - ascoltare

174 +  
PACE  
E' un'idea  
mistica  
provi da S.T.  
che si ha  
in al suo  
nostra

di che la natura redenta si avvicina a questa meta con l'esercizio della virtù e la forza della grazia.

L'astrazione gnoseologica si limita a superare l'immagine sensibile in quanto ricava da essa l'essenza universale; ma l'immagine resta sempre necessaria per vedere attraverso di essa, oltre che attraverso il concetto, l'essenza della cosa. Viceversa, l'astrazione mistica si propone, per quanto è possibile, una tale indipendenza non solo dal mondo delle immagini, ma dall'intero mondo della sensibilità, in modo che esso perda qualunque in-flusso formale sull'atto dell'intuizione intellettuale. Lo scopo è quello di raggiungere un'intuizione perfettamente pura e libera da qualunque influsso della sensibilità, ancora presente nell'astrazione gnoseologica naturale mediante l'uso dell'immagine sensibile.

- c. Questo superamento della sensibilità nella vita presente può avvenire in tre modi: 1) o partendo dall'esperienza sensibile (grado comune della contemplazione, contemplatio communis, che utilizza l'astrazione gnoseologica come punto di partenza e condizione materiale della contemplazione); 2) o ricevendo direttamente da Dio nell'intelletto degli "effetti spirituali" riconducibili al creato (effectus spiritualis: II Sent., d. 23, q. 2, a. 1, 1a; intelligibili inmissio: De Ver., XIII, 2, 9a; inspiratio in-terna, spiritualis similitudo Dei menti impressa: De Ver., XVIII, 2; cfr. a. 1 e 1a; rationes quaedam a Deo in mentes effluentes et a creaturis acceptae: ibid., a. 1), come avviene all'angelo in grazia e avveniva ad Adamo prima del peccato. E' questo dunque un modo preternaturale, effetto di una grazia speciale. Abbiamo dunque un grado superiore di contemplazione: la contemplatio supra communis statur (I, 12, 11, 1a); 3) oppure infine, superando qualunque riferimento al creato e attingendo per qualche istante ("per modum cuiusdam passionis transiuntis": II-II, 175, 3, 2a) la stessa Essenza Divina, e quindi superando in qualche modo la condizione della natura decaduta. Abbiamo allora il "raptus" (o rapimento), forma eccezionlissima di contemplazione, della quale godettero, secondo S. Tommaso, soltanto Mosè e S. Paolo. La Madonna stessa ne sarebbe stata esclusa. Ma si può discutere su ciò.

La grazia  
è un dono di  
Dio che  
si riceve  
attraverso  
l'immagine  
sensibile  
o per  
mezzo  
della  
grazia  
speciale  
(contemplatio  
supra  
communis  
statur)

## II. I PRESUPPOSTI PSICOLOGICI.

- a. Trattandosi di presupposti psicologici e quindi naturali, non sono da intendersi nel senso di vere e proprie cause efficienti, ma semplicemente condizioni preliminari, ordinariamente però necessari.

Il presupposto fondamentale in tal senso, come abbiamo detto, è la quiete, frutto ed effetto della vita attiva in quanto essa prepara la vita contemplativa e il suo atto proprio. Infatti la vita attiva "interiores animae passiones componit et ordinat" (II-II, 182, 3, c.), e inoltre disciplina l'immaginazione, dalla cui irrequietezza nasce un impedimento alla contemplazione: "Quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur" (ibid.). (4)

calma  
si eleva  
nessi

- b. E poiché la vita attiva è il campo d'esercizio delle virtù morali (II-II, 181, 1), ne consegue che la quiete necessaria alla vita contemplativa dev'essere procurata dall'esercizio delle suddette virtù (II-II, 180, 2): "Virtutes morales impediunt vehementiam per

(4) Ci sono temperamenti naturalmente disponibili alla contemplazione II-II, 182, 4, 3a

sionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus". In tal modo esse "dispositive pertinent ad vitam contemplativam". Così "anima, quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit, et gustat quae suavis est Dominus" (In Ioan. 1, 18).

- c. Questa "quiete" però non va intesa come indebolimento o addirittura estinzione dell'emotività; ben al contrario, si tratta di una sua purificazione e sublimazione che ha lo scopo di potenziarla in ordine alla stessa esigenza contemplativa, come stimolo psicologico dell'atto contemplativo che essa prepara.

Così S. Tommaso, a questo proposito, parla di un "ardore", s'intende sostanzialmente spirituale ma gravido di risonanze emotive, col quale chi ama Dio desidera contemplare la sua bellezza: "Aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam" (II-II, 180, 1, c.). La forza dell'atto di volontà provoca infatti, secondo S. Tommaso, dei riflessi condizionati e condizionanti nell'ambito dell'affettività sensibile, tali da rafforzare il valore morale dell'atto (cfr. I-II, 24, 3; 59, 2, 3a).

- d. Questo lavoro preparatorio di purificazione dell'emotività comporta in certi casi una vera rinuncia ove si desse un insuperabile incompatibilità di fatto tra l'esigenza contemplativa e la violenza del moto passionale. S. Tommaso pensa qui soprattutto alla passionalità sessuale (II-II, 180, 2, 3a), ma anche a quella implicitamente ammessa all'attività esteriore (II-II, 181, 2, 2a).

- e. E tuttavia la meta finale, realizzantesi pienamente alla resurrezione, resta sempre quella di una perfetta contemporanea armonia tra l'esercizio dell'emotività e quello dell'atto contemplativo, per cui alla resurrezione "occupatio circa sensibilia in nullo impiediet divinam contemplationem" (Suppl. 82, 3, 4a), e questo perchè il piano psicofisico del nostro essere, pienamente soggetto allo spirito, non gli sarà più di ostacolo come adesso nell'esercizio delle sue funzioni (cfr. De Ver. XIII, 13, 1a). (f)

### III. I GRADI DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA.

- a. L'attività contemplativa inizia nella vita presente, ma ha il suo pieno compimento nella vita futura con la visione beatifica (II-II, 180, 4, c.).

Finora ci siamo soffermati su di un concetto di contemplazione valido per la vita presente; e solitamente S. Tommaso, quando parla di "contemplatio" (che nel senso forte è la contemplazione mistica), si riferisce a questo concetto.

Prendendo invece il concetto di "contemplazione" nel suo senso più vasto, come "conoscenza amorosa di Dio", indipendentemente dal suo legame con la vita terrena, troviamo allora che per S. Tommaso la contemplazione assume tre gradi fondamentali.

- b. Egli ricava il criterio di questa gradazione da quelli che sono i mezzi formali possibili della conoscenza che l'uomo ha di Dio. Essi sono tre. I primi due, oggettivi; il terzo, soggettivo: 1) il "medius a quo" che sono le realità sensibili, dalle quali come da effetti sensibili ricaviamo astrattamente la co

Luca  
S. Caterina

Il 14/10/1972  
Luca S. Caterina

Spirit  
&  
carne

esse "dispositivo pertinet ad vitam contemplativam". Così "tanta, quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit, et gustat quae suavis est Dominus" (In Ioan. I, 18).

c. Questa "quiete" però non va intesa come indebolimento o addirittura estinzione dell'emotività; ben al contrario, si tratta di una sua purificazione e sublimazione che ha lo scopo di potenziarla in ordine alla stessa esigenza contemplativa, come stimolo psicologico dell'atto contemplativo che essa prepara.

Così S. Tommaso, a questo proposito, parla di un "ardore", s'intende sostanzialmente spirituale ma gravido di risonanze emotive, col quale chi ama Dio desidera contemplare la sua bellezza: "Aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam" (II-II, 180, 1, c.). La forza dell'atto di volontà provoca infatti, secondo S. Tommaso, dei riflessi condizionati e condizionanti nell'ambito dell'affettività sensibile, tali da rafforzare il valore morale dell'atto (cfr. I-II, 24, 3; 59, 2, 3a).

d. Questo lavoro preparatorio di purificazione dell'emotività comporta in certi casi una vera rinnuncia ove si desse un insuperabile incompatibilità di fatto tra l'esigenza contemplativa e la violenza del moto passionale. S. Tommaso pensa qui soprattutto alla passionalità sessuale (II-II, 180, 2, 3a), ma anche a quella implicitamente ammessa all'attività esteriore (II-II, 181, 2, 2a).

e. E tuttavia la meta finale, realizzantesi pienamente alla resurrezione, resta sempre quella di una perfetta contemporanea armonia tra l'esercizio dell'emotività e quello dell'atto contemplativo, per cui alla resurrezione "occupatio circa sensibilia in nullo impediunt divinam contemplationem" (Suppl. 82, 3, 4a), e questo perché il piano psicofisico del nostro essere, pienamente soggetto allo spirito, non gli sarà più di ostacolo come adesso nell'esercizio delle sue funzioni (cfr. De Ver. XIII, 13, 1a). (1)

### III. I GRADI DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA.

a. L'attività contemplativa inizia nella vita presente, ma ha il suo pieno compimento nella vita futura con la visione beatifica (II-II, 180, 4, c.).

Finora ci siamo soffermati su di un concetto di contemplazione valido per la vita presente; e solitamente S. Tommaso, quando parla di "contemplatio" (che nel senso forte è la contemplazione mistica), si riferisce a questo concetto.

Prendendo invece il concetto di "contemplazione" nel suo senso più vasto, come "conoscenza amorosa di Dio", indipendentemente dal suo legame con la vita terrena, troviamo allora che per S. Tommaso la contemplazione assume tre gradi fondamentali.

b. Egli ricava il criterio di questa gradazione da quelli che sono i mezzi formali possibili della conoscenza che l'uomo ha di Dio. Essi sono tre. I primi due, oggettivi; il terzo, soggettivo: 1) il "medium a quo" che sono le realtà sensibili, dalle quali come da effetti sensibili ricaviamo astrattamente la conoscenza della causa prima, cioè Dio; 2) il "medium quo", cioè la specie intellegibile che ci occorre per formarci un'idea di Dio; o 3) il "medium sub quo", cioè il lume intellettuale o "punto"

(1) Questa armonia corrisponde a un'esigenza naturale e trova la sua giustificazione nelle naturali unioni del corpo all'anima, dalle quali l'anima stessa trae beneficio. cfr. I, 89, 1, c.; 2, 1; Suppl. 93, 1; 2a; 3a; 79, 2, c.; 80, 1, c.

to di vista"(quello che altrove abbiamo chiamato "obiectum formale quo" o "lume oggettivo") sotto il quale o nel quale conosciamo Dio(De Ver.XVIII,1,1a;IV Sent.,d.49;q.2,a.1,15a).

*con cetera*

c. Vi è così un grado comune di contemplazione, proprio dello stato di natura decaduta, che comporta la necessità di tutti e tre i medi: il primo, a causa della dipendenza del conoscere dalla esperienza sensibile; il secondo, che consiste nell'utilizzo delle rappresentazioni ricavate dai sensi(II-II,180,5,2a) per astrazione; il terzo, il lume oggettivo del dono di sapienza che utilizza queste rappresentazioni.

*effectus sunt  
inquinatio, tanto  
deus cognoscit  
in illis. Unde  
qui habent  
illum, caritatem  
inordinati affe-  
ri causam  
des. regno.  
magis quam  
2 Mt. V, 8  
m. 635*

d. Vi è poi un grado superiore di contemplazione, eccezionale, partecipazione della contemplazione angelica e della contemplazione dello stato d'innocenza, possibile tuttavia anche nella vita presente, per il quale le rappresentazioni (intellettuali) non sono ricavate dalle cose esterne materiali, ma sono infuse direttamente da Dio nella mente, pur riferendosi ad effetti spirituali della divina bontà e sapienza. Resta necessario il lume oggettivo, che dev'essere superiore in quanto proporzionato alla superiorità delle rappresentazioni che esso illumina(De Ver. XVIII,2,c.;II Sent.,d.23,q.2,a.1,c. e 1a;II-II,175,3,1a). Esempio di questo tipo di contemplazione, la visione di Giacobbe in Gen.32,30(cfr.I,12,11,1a).

e. Vi è infine un terzo grado, il supremo(De Ver.,X,11,2a;II-II,180,5,c.;175,3,1a), nel quale si supera totalmente qualunque necessità materiale o formale di rappresentazione (sensibile o intellettuale) e la stessa Essenza divina diviene forma intelligibile dell'intelletto: è la visione dell'Essenza divina, visione che, se avviene transitoriamente (cioè durante questa vita), si chiama "raptus"(raptimento); mentre se giunge dopo che ci siamo liberati di questo corpo mortale (cioè al di là di questa vita), diviene condizione permanente, ed è la "visione beatifica". Anche il lume oggettivo evidentemente deve essere proporzionato: avremo allora nel primo caso una partecipazione transitoria del lumen gloriae, mentre nel secondo, il suo possesso pieno e definitivo(cfr.De Ver.,XIII,2,c.).

IV. LE MANIFESTAZIONI PSICOLOGICHE.

*157  
174*

a. Manifestazione propria della natura decaduta è la cosiddetta "abstractio o alienatio a sensibus" come perdita della coscienza sensibile o alienazione sensoriale.

Nel suo essere immediatamente empirico, può avere delle cause anche soltanto naturali, sia fisiche(De Ver.,XIII,1,12a), che fisiopsichiche, normali o patologiche(De Ver.,XII,9,c.;II-II,173,1,c.).  
*sancto passioni, memoria*

Al fine quindi di discernere la presenza o meno di un'attività contemplativa, non è assolutamente sufficiente basarsi su questo tipo di fenomeni. Diversamente c'è veramente il rischio di confondere il misticismo con fenomeni di depressione o alienazione psichica.

b. Oltre a ciò, bisogna ricordare che questa alienazione sensoriale non è sempre presente nell'atto contemplativo, perché essa non è legata a tale atto in se stesso, ma alle sue condizioni d'esercizio nella natura decaduta in quanto decaduta.

Queste condizioni comportano una difficoltà da parte della sensibilità di integrarsi nell'attività spirituale, difficoltà tanto più grave, quanto più è elevata questa attività e quanto più la mente si concentra in essa, fino al punto che nei gradi più elevati, di maggior concentrazione, e di maggior assorbimento dell'intelletto da parte dell'oggetto, il soggetto, interamente assorbito da tale attività, può giungere a perdere anche totalmente la coscienza sensibile con tutti i dati che essa contiene di percezione, d'immaginazione, di memoria, di istintività, compresi gli impulsi affettivi e motori: perdita di contatto, dunque, con l'ambiente fisico e con la percezione del tempo. (cfr. Do Ver., XIII, 3, 10a; XII, 9; I-II, 28, 3; 37, 1; II-II, 173, 3, 2a; 175, 4, c.).

Questa necessità di un distacco totale dalla sensibilità è particolarmente forte nel raptus, il quale comporta, oltre al fatto dell'autoespropriazione propria dell'estasi, che ciò avvenga subendo una certa violenza in forza della potenza d'attrazione esercitata dall'oggetto (II-II, 175, 2, 1a; 4; cfr. Cont. Gent., III, 47). Tuttavia, anche la fenomenologia sperimentale del raptus può essere altrettanto bene provocata da cause semplicemente naturali (II-II, 175, 1, c.), per cui la sua semplice presenza non è affatto sufficiente a manifestare la presenza del raptus.

c. D'altra parte, come s'è detto, queste forme di inibizione psicologica non accompagnano la contemplazione se non in quanto il suo esercizio risente della debolezza della natura decaduta (2). A parte perciò la forma più unica che rara del raptus, le forme più naturali di contemplazione mistica, legate al processo di guarigione della natura, non comportano - come rileverà poi S. Teresa d'Avila - la perdita della coscienza sensibile, ma s'accompagnano al contrario ad un'attività psichica del tutto normale, che rende quindi, da questo punto di vista, l'attività contemplativa assolutamente irriconoscibile. I suoi nodi propri di manifestarsi, infatti, non toccano il piano psicologico, quanto piuttosto quello dell'azione morale.

d. Altra manifestazione e conseguenza psicologica della contemplazione, è la gioia (delectatio) (3) che appartiene anzitutto alla volontà, ma che per ridondanza può estendersi all'appetito sensitivo. (II-II, 180, 1, c.) (I-II, 30, 1, 4a)

Questa gioia del contemplare proviene sia dall'oggetto della contemplazione, sia dall'atto stesso. (II-II, 180, 7) È una gioia superiore a qualunque diletto umano (I-II, 3, 5), anche se in questa vita si presenta solo "raptim et pertranseunter" (II-II, 180, 8, 2), ed è imperfetta rispetto alla contemplazione del cielo (II-II, 180, 7, 3a). Tuttavia in se stessa ha già una sua auto-sufficienza, a differenza delle gioie terrene (In Doct. De Hebdom., Op. LIX), ed è più nobile, e noi conveniente, più pura e più perfetta della gioia della vita attiva (II-II, 182, 1, c.). Questa perfezione le viene dalla sua semplicità (In Ethic. Arist., X, lect. 3), che la fa esistere tutta intera nel medesimo istante (I-II, 31, 2). A differenza del piacere sensibile, che nella natura decaduta può ostacolare l'uso della ragione, la gioia della contemplazione lo aiuta (I-II, 4, 1, 3a).

(2) Di più se infatti l'attività...  
(3) Di più se infatti l'attività...  
lect. 10

più grave, quanto più è elevata questa attività e quanto più la mente si concentra in essa, fino al punto che nei gradi più elevati, di maggior concentrazione, e di maggior assorbimento dell'intelletto da parte dell'oggetto, il soggetto, interamente assorbito da tale attività, può giungere a perdere anche totalmente la coscienza sensibile con tutti i dati che essa contiene di percezione, d'immaginazione, di memoria, di istintività, compresi gli impulsi affettivi e motori: perdita di contatto, dunque, con l'ambiente fisico e con la percezione del tempo. (cfr. De Ver., XIII, 3, 10m; XII, 9; I-II, 28, 3; 37, 1; II-II, 173, 3, 2a; 175, 4, c.).

Questa necessità di un distacco totale dalla sensibilità è particolarmente forte nel raptus, il quale comporta, oltre al fatto dell'autoespropriazione propria dell'estasi, che ciò avvenga subendo una certa violenza in forza della potenza d'attrazione esercitata dall'oggetto (II-II, 175, 2, 1a; 4; cfr. Cont. Gent., III, 47). Tuttavia, anche la fenomenologia sperimentale del raptus può essere altrettanto bene provocata da cause semplicemente naturali (II-II, 175, 1, c.), per cui la sua semplice presenza non è affatto sufficiente a manifestare la presenza del raptus.

c. D'altra parte, come s'è detto, queste forme di inibizione psicologica non accompagnano la contemplazione se non in quanto il suo esercizio risente della debolezza della natura decaduta.<sup>(2)</sup> A parte perciò la forma più unica che rara del raptus, le forme più naturali di contemplazione mistica, legate al processo di guarigione della natura, non comportano - come rileverà poi S. Teresa d'Avila - la perdita della coscienza sensibile, ma s'accompagnano al contrario ad un'attività psichica del tutto normale, che rende quindi, da questo punto di vista, l'attività contemplativa assolutamente irriconoscibile. I suoi modi propri di manifestarsi, infatti, non toccano il piano psicologico, quanto piuttosto quello dell'azione morale.

d. Altra manifestazione e conseguenza psicologica della contemplazione, è la gioia (delectatio),<sup>(3)</sup> che appartiene anzitutto alle volontà, ma che per ridondanza può estendersi all'appetito sensitivo. (II-II, 180, 1, c.) (I-II, 30, 1, 4m)

11, 35, 5

Questa gioia del contemplare proviene sia dall'oggetto della contemplazione, sia dall'atto stesso. (II-II, 180, 7) È una gioia superiore a qualunque diletto umano (I-II, 3, 5), anche se in questa vita si presenta solo "raptus et portranscuntes" (II-II, 180, 8, 2), ed è imperfetta rispetto alla contemplazione del cielo (II-II, 180, 7, 3a). Tuttavia in se stessa ha già una sua autosufficienza, a differenza delle gioie terrene (In Boet. De Hebden., Op. LIX), ed è più nobile, a noi conveniente, più pura e più perfetta della gioia della vita attiva (II-II, 182, 1, c.). Questa perfezione le viene dalla sua semplicità (In Ethic. Arist., X, lect. 3), che la fa esistere tutta intera nel adesso istante (I-II, 31, 2). A differenza del piacere sensibile, che nella natura decaduta può ostacolare l'uso della ragione, la gioia della contemplazione lo aiuta (I-II, 4, 1, 3a).

11-II, 28, 2

*gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. È gioia più affetto della carità che della contemplazione*

(2) Di più so infatti l'attività intellettuale non ricade in questa "abstrazione" (De Ver. XIII, 4, c. cfr. II-II, 175, 5, ad 3) e la potenza apprensiva possono armonizzarsi tra loro (De Ver. XIII, 3, resp.)

contemplativa  
e la vita, nel  
soprannaturale  
ca. III, 63

CAP. VI - CONTEMPLAZIONE MISTICA  
E PERFEZIONE CRISTIANA.

I. CONSIDERAZIONI GENERALI.

a. Dopo aver visto nei capitoli precedenti la natura dell'atto contemplativo in se stesso come atto soprannaturale o i suoi immediati condizionamenti umani, cioè i condizionamenti psicologici nel senso più ampio del concetto, vediamo in questo capitolo qual è il rapporto della contemplazione con la vita spirituale; in particolare, con la perfezione di tale vita e con le tappe fondamentali del cammino che vi conduce.

b. Le domande che ci porremo sono queste: 1) L'attività contemplativa coincide con la perfezione o vi è distinzione? 2) E se vi è distinzione, qual è il rapporto che intercorre tra contemplazione e perfezione?

L'alta considerazione che S. Tomaso aveva per l'attività contemplativa, soprattutto quella mistica, emanante dalla carità, può indurci a pensare che almeno la contemplazione mistica sia per lui ciò in cui, già da questa vita, consiste la perfezione. Ma in realtà non è così. S. Tomaso infatti trovava in S. Paolo il chiaro insegnamento secondo il quale è la carità ad essere il "vincolo della perfezione" (Col. 3, 14; II-II, 184, 1).

La contemplazione mistica in se stessa, come abbiamo visto fin dall'inizio, è atto dell'intelletto, non della volontà, anche se la volontà vi ha una parte essenziale come causa, modo e fine dell'atto intellettuale. Ora la carità ha il suo soggetto nella volontà (II-II, 24, 1). Dunque l'atto contemplativo nella vita presente, in quanto atto dell'intelletto, non è ciò in cui consiste la perfezione.

c. Prendendo invece il concetto di contemplazione nel senso più alto in senso assoluto, includente la contemplazione celeste, cioè la visione beatifica, occorre dire allora da questo punto di vista che la perfezione consiste nella contemplazione (Cont. Gent. III, 131), ed emerge allora chiaramente l'istanza fondamentale giovannea del "vedere" come perfezione e salvezza dell'uomo, "vedere", s'intende, Dio "con'è", senza l'interposizione di immagini od oggetti creati.

d. Forse che allora la perfezione del cielo non consiste nella carità, quando S. Paolo dice espressamente che proprio la carità, unica tra le virtù teologali, resterà in cielo? (I Cor. 13, 8) In cielo la carità, ben lungi dal venir meno o dal perdere il suo primato tra le virtù, giungerà viceversa al colmo della perfezione, perchè entrerà in possesso del Bene divino godendo di questo possesso; e inoltre la perfezione consisterà nella carità nel senso che il suo atto sarà precisamente il principio efficiente dello atto della visione beatifica: è mediante l'atto intellettuale della visione beatifica che la volontà entra in possesso di Dio sommo bene e fine ultimo (I-II, 3, 4). E' l'intelletto e non la volontà che attinge al fine ultimo, che è il sommo intellegibile; e tutta via l'amore (di carità) conserva un primato in quanto muove l' intelletto al suo atto (ibid., 4a).

primato  
essenziale

In cielo dunque la perfezione consiste nella contemplazione, perchè la contemplazione corrisponde all'effetto completo e finale della carità; per cui anche in cielo essa resta la regina del

le virtù, al di sopra delle virtù intellettuali, le quali restano in cielo (I-II, 67, 2), anche se è l'intelletto che attinge al fine ultimo. anzi in cielo la carità giunge alla sua piena perfezione proprio in quanto muove l'intelletto a conseguire e quindi, di conseguenza, a farle conseguire il possesso di Dio fine ultimo. Così in cielo l'atto della volontà (nella carità) consegue a quello dell'intelletto, in quanto è proprio della volontà godere del possesso del Bene divino contemplato dall'intelletto.

e. Viceversa, qual è il rapporto della contemplazione con la carità (e quindi con la perfezione) sulla terra?

La contemplazione non è -come abbiamo detto- la perfezione nella vita presente; ne è però il mezzo più adatto, mezzo, come dice il Garrigou-Lagrange in Perfection Chrétienne et contemplation, Ed. de La Vie Spirituelle, Paris, 1923-7a ed., vol. II, p. 451, "coniunto al fine" e quindi partecipa della infinita bontà del fine. La contemplazione mistica infatti, sebbene nell'oscurità della fede (salvo l'eccezione rarissima del "raptus" che supera la condizione della fede), è già pregustazione dolcissima della beata visione del cielo.

È per questo, tra i due generi fondamentali di vita nello stato presente, la vita attiva e la vita contemplativa (II-II, 179), il risato spetta a quella contemplativa, in quanto principalmente orientata all'esercizio dell'atto contemplativo; mentre la vita attiva è legata alla caducità della vita presente, e non trova attuazione in cielo se non per quegli atti che sono esclusivamente ordinati all'esercizio dell'atto contemplativo. (II-II, 181, 4)

È questo è anche il motivo per cui la vita solitaria dei contemplativi eccelle sulla vita sociale e quindi sulla vita attiva (II-II, 188, 8), anche se la sintesi di vita attiva e vita contemplativa che consiste nel comunicare al prossimo la propria esperienza contemplativa ("contemplata aliis tradere") eccelle sul semplice contemplare (II-II, 188, 6).

## II. PERFEZIONE E CONTEMPLAZIONE MISTICA.

a. L'atto della contemplazione mistica, soprattutto se ha per oggetto Dio come tale, è l'atto umano soprannaturale più immediatamente ed efficacemente ordinato all'atto virtuoso più perfetto della vita presente, che è l'atto di carità che ha Dio per oggetto. Non che quest'atto di carità non continui ad essere il più perfetto anche nella vita futura; però esso ha un diverso rapporto con la contemplazione, come appunto abbiamo visto sopra.

L'atto contemplativo, in generale, è atto intellettuale causato e informato dalla carità, e finalizzato alla carità avente Dio per oggetto. Mentre però l'atto contemplativo terreno è finalizzato ad un atto di carità che ancora non possiede il proprio Bene, quello celeste ha come effetto immediato la prega di possesso e il godimento inamissibile del Bene divino. Per questo, mentre la contemplazione terrena è ancora mezzo, per quanto già immediatamente ordinato al conseguimento del fine ultimo (II-II, 182, 2), la contemplazione celeste è già il fine, in quanto atto per il quale intelletto e volontà raggiungono Dio fine ultimo. Ora, se la perfezione consiste nel raggiungimento del fine, è chiaro che soltanto la contemplazione celeste

medit. et amor Dei  
quam cognitio  
I, 82, 3

contemplazione  
nell'atto  
della  
carità che è  
contemplativa  
angelica della  
vita presente  
come in gen.  
contemplativa  
come in  
angelica.  
II, 11, 69

medit.  
reflexiva  
della carità

ste coincide con la perfezione; mentre nella contemplazione terrena, incapace di conseguire il fine ultimo, l'atto di carità, che viceversa è già in grado di unire immediatamente l'uomo a Dio (sia pure nell'oscurità della fede)(II-II,27,4), ha un valore superiore all'atto contemplativo ed è veramente l'atto in cui consiste la perfezione.

b. Ad ogni modo, l'atto contemplativo terreno, per il suo stretto legame con l'atto dell'amore per Dio e quindi con la perfezione, resta sempre tra tutti gli altri atti umani (escluso appunto l'amore di Dio) il più perfetto e causa del segno più chiaro della massima perfezione della carità, cioè il martirio(II-II, 124,3), come avvenne in S.Stefano, che ebbe la forza di dare la propria vita per Cristo dopo averne contemplato la gloria(At.7, 55-56). Il superamento gnoseologico e psicologico delle realtà terrene operato dalla contemplazione, per la quale la mente tutta si concentra e si assorbe in Dio dimenticando tutto il resto, prepara il superamento pratico ed esistenziale delle realtà terrene per il quale si è pronti a lasciare anche la propria vita pur di congiungersi con il Sommo Bene amato.

d. L'atto della contemplazione mistica, in quanto immediatamente ordinato all'amore di Dio, può considerarsi, come abbiamo detto, una pre gustazione della visione beatifica, e come tale essere fine a se stesso. In quanto invece l'amore di Dio è fondamento dell'amore del prossimo, l'atto che contempla Dio, le sue verità, i suoi benefici, la sua volontà, può avere come fine o come effetto l'atto della carità fraterna, come per esempio la predicazione o qualunque altra opera di carità fraterna(II-II,188,6). È così che la contemplazione è principio di vera virtù morale e delle manifestazioni più alte dell'amore del prossimo.

e. D'altra parte, l'atto della contemplazione mistica, come la vita contemplativa che normalmente ha lo scopo di prepararlo, presuppone l'esercizio più o meno lungo delle virtù morali(II-II,180, 2), il cui campo d'azione è la vita attiva(II-II,181,1;182,3 e 4).

### III. I PRESUPPOSTI MORALI DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA.

a. La contemplazione mistica è normalmente possibile solo nella condizione di maturità della vita morale (quello che S.Tommaso chiama lo "status perfectionis")(II-II,184), in particolare, quella scelta di vita la quale, in vista di un più facile e sicuro raggiungimento della perfezione, comporta l'impegno solenne dell'osservanza dei consigli evangelici: ciò che noi oggi chiamiamo la "vita religiosa"(II-II,186,1).

La vita religiosa comunque, prima di essere abbracciata, non presuppone sempre necessariamente -per S.Tommaso- la perfezione nella pratica delle virtù morali, ma soltanto il proposito di osservare i consigli evangelici di perfezione; e tuttavia si addice in modo speciale con la perfezione morale, una perfezione peraltro sempre in fieri e mai compiuta in questa vita(cfr.II-II,189, 1). Inoltre, il fatto d'aver abbracciato uno "stato di perfezione", non significa affatto automaticamente che si sia più perfetti di chi non lo ha abbracciato, perchè si ha sempre la possibilità di non essere fedeli agli impegni assunti(II-II,184,4).

La forma di vita religiosa più adatta alla contemplazione mistica, è quella contemplativa o monastica, la cui regola è particolarmente adatta a creare le condizioni materiali, psicologiche e morali per l'esercizio dell'atto contemplativo (II-II, 180, 1).

ascetica

b. S. Tommaso, con tutta la più antica tradizione cristiana, distingue tre tappe o fasi o "vie" o "età" della vita morale nel suo sviluppo verso la perfezione evangelica (II-II, 24, 9; 183, 4). Il Garigou-Lagrange, che approfondì questa importante dottrina, ne mostrò a suo tempo, nelle sue opere, il fondamento biblico (cfr. appunto soprattutto la sua opera "Le tre età della vita interiore" 4 voll., Ed. L.I.C.E., Torino 1949-1963).

penitenza

La prima via consiste prevalentemente nel purificarsi dal peccato e nel liberarsi dai vizi e dalle inclinazioni cattive: la cosiddetta "via purgativa" o degli "incipientes", cioè dei "principianti": coloro, diciamo, che sono agli inizi dell'esperienza morale cristiana e della pratica delle virtù morali cristiane.

istruzione  
per essa

La seconda via consiste prevalentemente in un lavoro costruttivo di approfondimento dottrinale e di crescita e consolidamento nelle virtù: o la "via illuminativa" o dei "proficientes", cioè di coloro che stanno maturando nell'esercizio delle virtù. Potremmo chiamarla: la via della "crescita spirituale".

giudizi  
termini

Infine, la terza via ha un carattere prevalentemente fruitivo, e corrisponde alla "perfezione" o "maturità" morale: quella età adulta di cui parla S. Paolo (I Cor. 13, 11), adatta non più al "latte" ma al "cibo solido" (I Cor. 3, 2). Certamente, finché siamo in questa vita, si tratta di una perfezione in fieri, mai compiuta, che richiede precisamente la coscienza reale della propria imperfezione (Fil. 3, 12) ed è quindi sempre bisognosa di purificazione e di illuminazione (Com. in I Cor. 15, 34; Fil. 3, 15; II-II, 184, 2; III, 84, 8, 2a); e tuttavia, nel suo insieme, costituisce un vero e proprio stato di vita, un esser "nuova creatura" (II Cor. 5, 17) e "uomo spirituale" (I Cor. 2, 15), "uomo nuovo" (Efes. 4, 24), "celeste" (I Cor. 15, 49), "interiore" (II Cor. 4, 16), uno stato di vita nel quale si sperimentano le primizie dello Spirito e della resurrezione, nella possibilità di godere di una profonda pace interiore, sia pure nella persistenza delle prove e delle tentazioni; uno stato di vita che inaugura un pieno esercizio di tutte le virtù, soprattutto della perfezione della carità, in una pregustazione, nella contemplazione mistica, della beata visione del cielo. Si tratta della cosiddetta "via unitiva" (s'intende, con Dio) o dei "perfetti" (perfecti). Potremmo dire: età della maturità cristiana, del cristianesimo adulto. Maturità, s'intende, non solo e non tanto in senso umano o psicologico, quanto piuttosto spirituale e soprannaturale. Maturità e perfezione, soprattutto, nell'esercizio della carità. Da questo punto di vista, anche un bambino può essere più "maturo" di un adulto in senso fisiopsichico.

c. La terza età dello spirito è quella normalmente più disponibile all'atto della contemplazione mistica, per il fatto che in essa il soggetto, libero dai turbamenti delle passioni e dalle preoccupazioni terrene, ha purificato il proprio cuore così da renderlo disponibile alla contemplazione. (In Ioan. 1, 18)

Per questo i presupposti morali necessari alla contemplazione mistica sono dati dal superamento delle due precedenti età

e dal fatto di trovarsi nella terza, preferibilmente regolata da una scelta di vita religiosa, preferibilmente contemplativa.

Il superamento di queste due età costituisce quella che comunemente vien detta la fase pasetica della vita spirituale. E' chiaro però che nel concreto della vita presente la fase ascetica, anche nei gradi più alti della vita mistica (propria della terza età), non è mai cessata; come per converso non sarebbe possibile compiere il cammino ascetico, se fin dall'inizio esso non fosse illuminato e corroborato da una qualche grazia mistica. "Non ti cercheresti -dice S. Agostino- se non ti avessi già trovato".

Inoltre le tre vie non sono da intendersi soltanto come fasi distinte della vita in senso cronologico-psicologico, ma anche e soprattutto come tre momenti interiori che si ripetono continuamente in uno sviluppo ciclico a livelli sempre superiori di perfezionamento morale fino al termine della vita presente, allorché, superati definitivamente i primi due momenti, resterà in pienezza solo il terzo nella contemplazione celeste.

#### IV. GLI EFFETTI PRATICI DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA.

( frutti dello Spirito )

##### 1. Gli effetti pratici ordinari.

a. Per "effetti pratici" (o morali) in generale, intendiamo quelli riguardanti l'azione umana, soprattutto quella esterna, cioè il campo della vita attiva.

L'attività contemplativa, in quanto avendo Dio per oggetto, è mezzo eccellente dell'amore di Dio e pre-gustazione della visione beatifica, e attività supremamente fine a se stessa, un'attività cioè che non ha bisogno di ordinarsi ad altro per avere il suo pieno valore e interesse. (II-II, 180, 1) E tuttavia essa è carica di effetti esteriori, i quali propriamente non la trascendono, poiché non vi è nulla di più alto della contemplazione ordinata all'amore di Dio; però ne sono distinti e, in certo senso, possono considerarsi come "fine" di tale attività: "fine" non nel senso che la ordinino a sé, ma in quanto, a somiglianza del fine, ne conseguono o discendono con tutta naturalezza e facilità. Si tratta cioè in fondo più di un effetto che di un fine: un effetto che rifluisce e sgorga dall'abbondanza della contemplazione; un valore, quindi, inferiore a quello della carità contemplante, nella quale si possiede in qualche modo già tutto, sia pure ancora inizialmente e oscuramente: questo fine, questo effetto, questo valore è l'azione a favore del prossimo, in particolare quell'azione in special modo elevata che consiste nella comunicazione al prossimo, mediante la predicazione e simili, della propria esperienza contemplativa come esperienza di salvezza e di pre-gustazione del cielo.

Carlo Garretto, a proposito di questi effetti tipici della contemplazione e del modo col quale essi vanno intesi in rapporto ad essa, dice queste significative e concise parole che ben rispecchiano la concezione tomista: "Non si contempla per lasciare il deserto, ma si lascia il deserto perchè si è contemplato".

b. Intendiamoci bene: non è che l'azione esterna per il prossimo sia da S. Tommaso ridotta a una conseguenza pressochè accidentale e supererogatoria di un'esperienza contemplativa la quale, col pretesto di essere una pre-gustazione del cielo, assorbireb

11-11, 70  
frutti dello Sp. Santo  
1) visione di Dio  
2) quod ad ipsam  
3) quae bona  
4) quod produci  
Beatitude

be da sé sola tutta l'attenzione della volontà senza che essa debba sentire il bisogno di dirigersi verso altri fini. Niente di tutto questo. Sarebbe questa una concezione non cristiana, ma semmai forse buddista della contemplazione, una concezione egoista assolutamente contraria al comandamento fondamentale dell'amore del prossimo, il cui valore deve attrarre la volontà altrettanto e, in questa vita, a volte anche più dell'esperienza contemplativa.

È il raccoglimento o assorbimento di tutte le potenze dell'anima che l'oggetto della contemplazione come fine esercita su di sé vanno intesi come pratica di vita sistematica ed esclusiva, ma come fatti psicologici circoscritti al puro momento dell'esperienza mistica, e giustificati soltanto dalla durata temporale di tale momento, peraltro solitamente assai breve.

L'azione poi che per S. Tomaso rifluisce dalla contemplazione come suo effetto non necessario anche se normale, è un qualcosa di ben distinto dall'amore del prossimo e dall'azione esterna come tali, i quali, ai fini della salvezza, corrispondono a imprescindibili necessità anche indipendentemente dall'esistenza di un'esperienza contemplativa che li abbia preceduti: se c'è stata, ed essi derivano da essa, tanto meglio. Ma l'obbligo morale dell'azione esterna, soprattutto di quelle che han per oggetto le opere di misericordia corporale, e comunque quelle regolate dalle esigenze della giustizia naturale, non ha affatto bisogno di attendere l'esperienza mistica, per apparire in tutta la forza e l'urgenza della sua obbligatorietà.

Non c'è bisogno di essere dei mistici per comprendere certe esigenze della giustizia umana o sociale, e per esser quindi gravemente obbligati a farvi fronte: può bastare benissimo agai spesso anche la semplice coscienza naturale. Indubbiamente però, il contemplativo, in forza di una sua previa esperienza contemplativa dell'amore ineffabile che Dio ha avuto per noi in Cristo, sentirà più che mai impellente ciò che S. Paolo sentiva allorché diceva: "Caritas Christi urget nos", e darà alla sua azione una motivazione e carica di sopranaturale efficacia che resteranno sconosciute a chi opera per semplici motivi umani, per quanto fondamentali e imprescindibili essi siano per tutti, credenti e non credenti, per il semplice fatto di essere uomini dotati di ragione.

c. E' così che allora S. Tomaso distingue azioni che provengono dalla vita attiva e azioni che provengono dalla contemplazione o dalla vita contemplativa (II-II, 188, 6). Le prime, di carattere più materiale e attinenti alla vita presente, valgono in se stesse indubbiamente meno delle seconde, che sono di carattere più spirituale e attinenti ai valori della vita futura. E tuttavia, mentre le prime obbligano tutti a compierle a favore dei fratelli bisognosi, le seconde discendono <sup>in modo speciale</sup> più che altro da una vocazione contemplativa o da uno "status perfectionis" a cui non tutti sono chiamati. Esse discendono <sup>più comunemente</sup> in special modo dalla contemplazione mistica, della quale ogni cristiano in grado può partecipare, senza però che essa debba necessariamente o possa sfociare in un'azione esterna a favore del prossimo.

d. L'amore del prossimo, per essere vero e salvifico per chi lo esercita e chi lo riceve, deve essere sempre ispirato, esplicitamente o implicitamente, dall'amore soprannaturale di Dio (II-

II,26,2;27,4), ma non scaturisce necessariamente dalla contemplazione mistica, bensì eventualmente da doni mistici di carattere pratico, più adatti allo scopo.

La sorgente o motivazione contemplativa dell'azione può essere normalmente richiesta nell'ambito di uno "status perfectio nis", in particolare quello contemplativo-monastico, ma non nella vita del laico come tale, anche se ogni cristiano è chiamato a fare esperienza della contemplazione mistica (III Sent., d.36, q.1, a.1,5.).

e. Le opere ispirate dalla contemplazione hanno in se stesse un valore superiore a quelle ispirate dalla semplice vita attiva o da un comune senso di giustizia, in quanto le opere che emanano dalla contemplazione, come la preghiera per il prossimo o la predicazione, sono direttamente e specificamente orientate alla salvezza spirituale o soprannaturale, a differenza delle altre, finalizzate a necessità di carattere puramente umano di ordine educativo, sociale, politico, economico, ecc., legate in gran parte ai limiti e alle emergenze della vita presente. È tuttavia le circostanze possono far sì che in concreto, anche per un contemplativo, divenga più obbligatoria (II-II,182,1) e peritória (II-II,182,2) un'azione di questo secondo tipo, sia perché la vita spirituale è largamente condizionata dal benessere materiale, sia perché la vita contemplativa è preparata dalla vita attiva, sia perché è sovvenendo con giustizia e carità alle necessità della vita presente, che ci prepariamo a conseguire la vita futura.

anche se  
favorisce in  
modo speciale  
produrre obbl  
sue opere  
magis

f. La contemplazione mistica, dunque, non è il fondamento unico e necessario dell'azione esterna, ma solo di un certo suo modo d'essere: non riguarda l'"esse" dell'azione, ma il suo "bene", anzi diciamo il suo "optime" esse. Essa presuppone dunque la coscienza e la volontà d'adempiere agli obblighi della giustizia naturale e dei comandamenti divini, i quali soli, in nome della ragione e della fede comuni, costituiscono il fondamento morale della sostanza stessa dell'azione esterna.

Questa fondamentalità delle esigenze della giustizia e della carità fraterna non toglie affatto che la motivazione contemplativa dell'agire sia la più alta e più nobile che si possa concepire, quella carica delle più profonde motivazioni, della più potente efficacia e delle più alte finalità. Salvo restando il fatto che questa importanza va evidentemente compresa alla luce del criterio dell'"uomo spirituale", di cui parlavano sopra (c.V;I,2,b). Usando un criterio inferiore, preoccupato dell'efficacia immediatamente empirica o legato a prospettive meramente terrene, evidentemente questa importanza non appare assolutamente, e l'azione del contemplativo assomiglia a una semplice azione naturale, se non a volte maldestra o inefficace. La "stoltezza" di cui parla S. Paolo a proposito del cristiano non si manifesta solo nel pensiero ma anche nell'azione.

## 2. Gli effetti pratici straordinari.

a. La contemplazione mistica, frutto del dono della sapienza, può dare dei risultati pratici anche fuori di quello che è il modo comune d'agire del cristiano. Tale dono, infatti, può esistere in tale abbondanza da servire non solo alla propria

santificazione, ma anche a quella degli altri. Esso dà luogo allora a delle speciali "grazie gratis date", diciamo col linguaggio di oggi, a degli speciali "carismi" ordinati all'utilità della Chiesa e alla diffusione della fede (II-II, 171, prol.), quali possono essere la grazia della parola (sermo sapientiae, II-II, 177), il dono delle lingue (gratia linguarum, II-II, 176), la profezia (prophetia, II-II, 171-174) e il dono dei miracoli (gratia miraculorum, II-II, 178).

Nella profezia il contemplativo formula concettualmente, servendosi di immagini, il contenuto dell'esperienza contemplativa; con la grazia della parola esprime in modo attraente e conveniente tale contenuto mediante il linguaggio; il dono delle lingue gli permette di usare la lingua o il modo di esprimersi comprensibile da chi lo ascolta; il dono dei miracoli, infine, serve, all'occorrenza, a confermare con un segno visibile della potenza divina, la soprannaturalità del contenuto dell'esperienza contemplativa. Il miracolo, se autentico, è un segno specifico, esterno ma sicuro, alla portata dell'umana esperienza, della autenticità di una rivelazione mistica.

b. In ogni caso il dono della sapienza, principio della contemplazione mistica e originato dalla grazia santificante, non comporta sempre la presenza di questi carismi, i quali, in quanto "grazie gratis date", non sono strettamente necessari alla salvezza di chi li possiede, ma solo di quella altrui, sicchè, al limite, essi possono essere usati anche da una persona indegna. La loro unica funzione, come abbiamo detto, è quella di edificare la Chiesa, a somiglianza dei ministeri sacerdotali, i quali sono veicolo di grazia anche indipendentemente dalla santità personale o meno di chi li esercita.

Le grazie gratis date possono dunque a volte essere una manifestazione spettacolare della contemplazione mistica, ma per quanto abbiano un'origine soprannaturale, ne sono una manifestazione esterna, indipendente e accidentale, e piuttosto rara, mentre al contrario la contemplazione mistica, in vari gradi e forme manifeste o nascoste, è riservata, almeno come punto d'arrivo, a ogni cristiano che cerchi sinceramente la perfezione della carità.

c. Per questa estrinsecità delle grazie gratis date nei confronti della sostanza dell'atto contemplativo e delle sue intrinseche caratteristiche naturali e soprannaturali, non ci soffermeremo ad analizzare singolarmente la natura di questi carismi. Basterà averne accennato qui, insistendo sul fatto che, contrariamente a quanto forse può pensare qualcuno, la contemplazione mistica non è affatto di per sé legata a questi carismi, sebbene essi per loro natura si manifestino con molto maggior evidenza che non il fatto contemplativo in se stesso, il quale, per la sua interiorità e ineffabilità, è molto più difficilmente riconoscibile, e per la atipicità delle sue manifestazioni proprio, è facilmente confondibile con altri fenomeni di ordine semplicemente naturale o psicologico.

preghiera (devotione, contemplaz., estingu) (trascizionalisti)  
L'azione (secolaristi)  
messi

CAP. VII - PREGHIERA E CONTEMPLAZIONE MISTICA.

Optima et  
datur est nihil  
sensu sup. 7. 7

1. Concetto tomista della preghiera.

secolaristi

a. Nella spiritualità moderna il concetto di preghiera è molto vasto, fino a cadere, a volte, nell'equivoco: esso abbraccia, al limite, l'intero campo dell'attività dello spirito in quanto orientata verso Dio, fino al punto che in certi ambienti si parla di azione stesso come "preghiera". C'è da domondersi allora che cosa resta della preghiera. In certo senso l'azione può e deve essere "preghiera" in quanto comandata dalla preghiera; ma la preghiera ha un suo significato preciso distinto da quello dell'azione.

trascizionalisti

Già a partire da S. Teresa, in un momento storico in cui si sentivano vive le urgenze dell'azione a causa della crisi protestante, la preghiera cominciò ad identificarsi con la contemplazione, cosicché l'"orazione mistica" coincide con la contemplazione mistica, chiamata dai grandi mistici spagnoli "matrimonio spirituale" o "unione trasformante": tendenza a sottolineare lo aspetto pratico piuttosto che quello intellettuale.

Questa identificazione della preghiera con la contemplazione mistica, non priva di sue proprie ragioni, è tuttavia estranea al pensiero tomista, per il quale il concetto specifico di preghiera è nettamente distinto e molto diverso da quello di contemplazione mistica, anche se il nesso è strettissimo.

b. La preghiera, per S. Tommaso, sebbene sia atto intellettuale (II-II, 83, 1), è tuttavia espressione della vita attiva e delle virtù morali, in particolare della virtù di religione (II-II, 83, 3), da lui considerata come parte potenziale della giustizia (II-II, 80).

La contemplazione mistica, invece, come abbiamo visto, è atto del dono della sapienza, dono che corrisponde alla carità (II-II, 45, prol.); è atto proprio della vite contemplative che eleva all'ordine soprannaturale dei doni la virtù intellettuale della sapienza.

comunioni  
comunioni fini  
↑  
contemplaz. intell.  
↑  
devotione relig.  
preghiera volunt.  
↑  
mistic

La preghiera quindi è azione, se si vuole: azione interiore: è espressione di una ricerca, di un cammino, di un moto dallo spirito bisognoso di ricevere ciò che gli manca e che desidera, cioè la grazia divina. Sono i "gressus amoris" di cui parla S. Agostino. La contemplazione, invece, è una fruizione, un riposo, un possesso, per quanto imperfetti, precari e iniziali, di quel bene divino che la preghiera cerca ed invoca. La preghiera, dunque, è mezzo, e la contemplazione è fine; anche se a sua volta la contemplazione è mezzo rispetto l'atto d'amore verso Dio (in questa vita). Comunque sia, la contemplazione trascende la preghiera; è qualcosa di meglio cui la preghiera stessa è ordinata.

c. Oggi si tende ad escludere dalla preghiera gli scopi utilitari in nome di un amore estrattamente disinteressato, che nasconde in realtà una sottile forma di presunzione antropocentrica e di negazione radicale dell'essenza stessa specifica della preghiera. S. Tommaso non ha di questi falsi scrupoli, e non esita invece a porre l'essenza della preghiera, secondo l'insegnamento biblico e la tradizione patristica, nella richiesta a Dio di ciò di cui si necessita per la salvezza.

Certamente questo concetto di preghiera suscita delle obiezioni, evitate da chi rifiuta il concetto di preghiera-domanda, con le conseguenze però di invischiarsi in problemi assai nebulosi

Optimi et  
datur est nihil  
sensus sup. 7.7

1. Concetto tomista della preghiera.

ecclésiasti

a. Nella spiritualità moderna il concetto di preghiera è molto vasto, fino a cadere, a volte, nell'equivoco: esso abbraccia, al limite, l'intero campo dell'attività dello spirito in quanto orientata verso Dio, fino al punto che in certi ambienti si parla di azione stessa come "preghiera". C'è da domondersi allora che cosa resta della preghiera. In certo senso l'azione può e deve essere "preghiera" in quanto comandata dalla preghiera; ma la preghiera ha un suo significato preciso distinto da quello dell'azione.

holizmatisti

Già a partire da S. Teresa, in un momento storico in cui si sentivano vive le urgenze dell'azione e causa della crisi protestante, la preghiera cominciò ad identificarsi con la contemplazione, cosicché l'"orazione mistica" coincide con la contemplazione mistica, chiamate dai grandi mistici spagnoli "matrimonio spirituale" o "unione trasformante": tendenza a sottolineare lo aspetto pratico piuttosto che quello intellettuale.

Questa identificazione della preghiera con la contemplazione mistica, non priva di sue proprie ragioni, è tuttavia estranea al pensiero tomista, per il quale il concetto specifico di preghiera è nettamente distinto e molto diverso da quello di contemplazione mistica, anche se il nesso è strettissimo.

b. La preghiera, per S. Tommaso, sebbene sia atto intellettuale (II-II, 83, 1), è tuttavia espressione della vita attiva e delle virtù morali, in particolare delle virtù di religione (II-II, 83, 3), da lui considerata come parte potenziale della giustizia (II-II, 80).

La contemplazione mistica, invece, come abbiamo visto, è atto del dono della sapienza, dono che corrisponde alla carità (II-II, 45, prol.); è atto proprio della vita contemplativa che eleva all'ordine soprannaturale dei doni le virtù intellettuali della sapienza.

comunioni  
unione fini

contemplar. intell.

adorazione relig.  
preghiera volut.  
motus

vita

La preghiera quindi è azione, se si vuole: un azione interiore: è espressione di una ricerca, di un cammino, di un moto dello spirito bisognoso di ricevere ciò che gli manca e che desidera, cioè le grazie divine. Sono i "gressus amoris" di cui parla S. Agostino. La contemplazione, invece, è una fruizione, un riposo, un possesso, per quanto imperfetti, precari e iniziali, di quel Bene divino che la preghiera cerca ed invoce. La preghiera, dunque, è mezzo, e la contemplazione è fine; anche se a sua volta la contemplazione è mezzo rispetto l'atto d'amore verso Dio (in questa vita). Comunque sia, la contemplazione trascende la preghiera; è qualcosa di meglio cui la preghiera stessa è ordinata.

c. Oggi si tende ad escludere dalla preghiera gli scopi utilitari in nome di un amore estrattamente disinteressato, che nasconde in realtà una sottile forma di presunzione antropocentrica e di negazione radicale dell'essenza stessa specifica della preghiera. S. Tommaso non ha di questi falsi scrupoli, e non esita invece a porre l'essenza della preghiera, secondo l'insegnamento biblico e la tradizione patristica, nella richiesta a Dio di ciò di cui si necessita per la salvezza.

Certamente questo concetto di preghiera suscita delle obiezioni, evitate da chi rifiuta il concetto di preghiera-domanda, con le conseguenze però di invischiarsi in problemi assai peggiori, del tutto insolubili.

Oggi si parla spesso di "preghiera di lode" o "di ringraziamento" con l'intento di emarginare il concetto tradizionale di preghiera come domanda o richieste di favori, considerate espressione di una religiosità primitiva e immatura, se non addirittura egoistica. In realtà, la lode e il ringraziamento, cose giuste e doverose, non sono però preghiera in senso stretto; e sopprimere l'idea di domanda nella preghiera, vuol dire sopprimere in essa ciò che vi è di più specifico e caratteristico. Ciò non significa che la preghiera non sia strettamente associata alla lode e al ringraziamento, anch'essi considerabili, in certo senso, come preghiera (II-II, 83, 37; II-II, 91).

d. Quanto al concetto teresiano di preghiera come "colloquio amoroso con Dio", esso non contrasta con quello tomista, ma ci sembra troppo generico o confronto con quello tomista.

Quanto poi alle obiezioni sollevabili dalla concezione tomista, S. Tommaso stesso se le pone e le risolve (II-II, 83, 2). Rimaniamo per questo il lettore al testo tomista, il cui commento qui ci porterebbe troppo lontano.

## 2. Rapporto tra preghiera e contemplazione mistica.

a. Il concetto-base da tenere presente è questo: la preghiera, in quanto richiesta del favore divino, è mezzo rispetto alla contemplazione mistica: infatti la preghiera ha appunto tra i suoi scopi più nobili proprio quello di chiedere a Dio la grazia della contemplazione mistica: è soprattutto con la preghiera che si merita di ricevere questa grazia, ed è la grazia più importante, dopo la carità, che dobbiamo chiedere nella preghiera, ed è ciò per cui la preghiera ha più specificamente ed efficacemente la sua ragion d'essere.

Certamente la preghiera, per essere sincera ed efficace, deve essere a sua volta preparata e accompagnata dall'esercizio delle virtù. Ma tra le virtù morali eccelle la religiosità (II-II, 81, 6) e tra gli atti religiosi la preghiera insieme con la devozione (devotio, II-II, 82) è il più importante (II-II, 81, 7). Da qui il fatto che la preghiera, tra tutti gli atti morali che preparano la contemplazione mistica, è il più importante, il più adatto, il più elevato, purchè, s'intende, sia una preghiera devota animata dalla carità.

Infatti la preghiera ha tanto più ragion d'essere quanto più dipende da Dio solo ciò che essa chiede; ora, se ci sono benefici che dipendono da Dio solo, questi sono proprio le grazie mistiche, in particolare il dono della contemplazione; per questo, tra tutti gli atti umani che meglio creano le condizioni onde ricevere le grazie della contemplazione mistica, il più necessario è la preghiera sincera e fervorosa.

b. La devozione ha tuttavia un primato sulla preghiera, perchè la devozione è al cuore stesso della virtù di religione: la devozione infatti, come la virtù di religione, che è parte della giustizia, risiede nella volontà, mentre la preghiera nell'intelletto (II-II, 83, 7, m).

La devozione è l'anima della religione e della preghiera, che è il primo e principale atto religioso, dopo la devozione. La devozione è "voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei formulatum" (II-II, 82, 2).

La devozione è l'impegno libero, interiore e volontario di...

... con l'intento di emarginare il concetto tradizionale di preghiera come domanda o richiesta di favori, considerata espressione di una religiosità primitiva e immatura, se non addirittura egoistica. In realtà, la lode e il ringraziamento, cose giuste e doverose, non sono però preghiera in senso stretto; e sopprimere l'idea di domanda nella preghiera, vuol dire sopprimere in esse ciò che vi è di più specifico e caratteristico. Ciò non significa che la preghiera non sia strettamente associata alla lode e al ringraziamento, anch'essi considerabili, in certo senso, come preghiera (II-II, 83, 17; II-II, 91).

d. Quanto al concetto teresiano di preghiera come "colloquio amoroso con Dio", esso non contrasta con quello tomista, ma ci sembra troppo generico a confronto con quello tomista.

Quanto poi alle obiezioni sollevabili dalla concezione tomista, S. Tommaso stesso se le pone e le risolve (II-II, 83, 2). Rimaniamo per questo il lettore al testo tomista, il cui commento qui ci porterebbe troppo lontano.

## 2. Rapporto tra preghiera e contemplazione mistica.

a. Il concetto-base da tenere presente è questo: la preghiera, in quanto richiesta del favore divino, è mezzo rispetto alla contemplazione mistica: infatti la preghiera ha appunto tra i suoi scopi più nobili proprio quello di chiedere a Dio la grazia della contemplazione mistica: è soprattutto con la preghiera che si merita di ricevere questa grazia, ed è la grazia più importante, dopo la carità, che dobbiamo chiedere nella preghiera, ed è ciò per cui la preghiera ha più specificamente ed efficacemente la sua ragione d'essere.

Certamente la preghiera, per essere sincera ed efficace, deve essere a sua volta preparata e accompagnata dall'esercizio delle virtù. Ma tra le virtù morali eccelle la religiosità (II-II, 81, 6) e tra gli atti religiosi la preghiera insieme con la devozione (devotio, II-II, 82) è il più importante (II-II, 81, 7). Da qui il fatto che la preghiera, tra tutti gli atti morali che preparano la contemplazione mistica, è il più importante, il più adatto, il più elevato, purchè, s'intende, sia una preghiera devota animata dalla carità.

Infatti la preghiera ha tanto più ragione d'essere quanto più dipende da Dio solo ciò che essa chiede; ora, se ci sono benefici che dipendono da Dio solo, questi sono proprio le grazie mistiche, in particolare il dono della contemplazione; per questo, tra tutti gli atti umani che meglio creano le condizioni onde ricevere le grazie della contemplazione mistica, il più necessario è la preghiera sincera e fervorosa.

b. La devozione ha tuttavia un primato sulla preghiera, perchè la devozione è al cuore stesso delle virtù di religione: la devozione infatti, come la virtù di religione, che è parte della giustizia, risiede nella volontà, mentre la preghiera nell'intelletto (II-II, 83, 7m).

La devozione è l'anima della religione e della preghiera, che è il primo e principale atto religioso, dopo la devozione. La devozione è "voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum" (II-II, 82, 2).

La devozione è l'impegno libero, interiore e volontario di de

dicarsi con piena disponibilità e rettitudine al culto del Signore in tutte le sue forme e manifestazioni interne ed esterne, tra le quali la prima, coinvolgente la nostra facoltà più elevata che è l'intelletto, è la preghiera. È una forma di fervore volontario, è atto di virtù, perfezionato dal fervore mistico, dono dello Spirito di pietà (II-II, 121). L'essere fervorosi dipende da noi; ma il sentirsi infervorati inaspettatamente e al di là delle nostre forze, è dono dello Spirito di pietà.

la devotio religio

c. La devozione, dunque, ancor più della preghiera, è disposizione immediata alla contemplazione mistica. La spiritualità moderna tende a far coprire al concetto di preghiera anche il campo proprio della devozione, parlando delle preghiere. Ma il pensiero di S. Tommaso, anche su ciò, è più preciso. E pensiamo che questa distinzione tra devozione e preghiera rechi vantaggio al concetto stesso di preghiera evitandogli di cadere nel generico, che è il rischio di certe concezioni moderne.

la devotio religio  
la interioris  
la exterioris  
la actus  
la virtus  
la habitus  
la scientia  
la sapientia  
la prudentia  
la fortitudo  
la temperantia  
la caritas  
la fides  
la spes  
la caritas

Certamente la preghiera deve essere devota, convinta, fervorosa; ma la devozione non si limita ad animare la preghiera, ma bensì tutti gli altri atti religiosi, che sono quelli esterni. E d'altra parte, per coincidere la preghiera con la devozione vuol dire vanificarne la specificità diluendola in un vago intimismo sentimentale privo di contenuti intelligibili.

d. Il concetto di preghiera va distinto anche da quello di "liturgia", principio oggi di una scienza teologica. La liturgia corrisponde, in S. Tommaso, all'insieme delle norme e pratiche riguardanti l'uso dei sacramenti, insieme che fa parte degli atti esterni della virtù di religione, "quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur" (II-II, 89, prol.).

Il concetto di liturgia tende oggi ad inglobare quello di preghiera, e quindi quello di contemplazione che in esso si è come ri-fugiato, e ciò col pretesto dell'importanza della prassi sacramentaria e della dimensione comunitaria ad esse collegate. Giusta è la preoccupazione di un superamento del ritualismo e dell'individualismo, come pure la volontà di fondere l'azione liturgica sulla libera e cosciente convinzione interiore, principio di sincerità nell'espressione esterne degli atti culturali. Il rischio invece è quello di dimenticare che l'azione esterna con l'aspetto comunitario ad esse proprio, per quanto importanti e necessari in forza dell'istituzione divina, hanno lo scopo di far sorgere e alimentare la devozione interiore personale, soprattutto quella mistica, il che comporta come conseguenza il primato delle preghiere personale su quella comunitaria, anche se liturgica. Ma ciò è scarsamente comprensibile nel clima attuale di socialismo liturgico

099.  
io fons et  
calmey  
manichium  
hysterium, n. 3  
abh. p. 1423

e. Certamente la grazia mediata dalle prassi liturgiche - pensiamo soprattutto al sacrificio eucaristico - primeggia nei confronti della devozione personale, in quanto ne è la fonte divina, oggettiva e inesauribile. In nullo stesso tempo occorre riconoscere che la devozione soprannaturale personale è in fin dei conti il fine e il frutto dell'opera della grazia mediata del sacramento. Per questo, dal punto di vista della sentità personale, è più importante il momento in cui la grazia del sacramento porta i suoi frutti



tale, che è quella personale per eccellenza, la quale più direttamente emana dalle religioni come tale avente il suo fulcro negli atti interni del cuore(II-II,81,7). (devotio)

Per questo occorre ritenere che la contemplazione mistica è immediatamente preparata, normalmente, dalla preghiera personale e non da quella comunitaria e liturgica, anche se questa è un elemento indispensabile di quello, effetto della stessa istituzione divina, e fonte inesauribile, nei sacramenti, della grazia di cui deve alimentarsi tutta la devozione del cristiano.

f. Nel concetto moderno di preghiera si fa a volte entrare anche quello di "adorazione", che viceversa in S. Tommaso (II-II,84) ha un senso più specifico riferito all'atteggiamento corporeo come segno della devozione interiore che porta a compiere atti di riverenza a Dio. Tuttavia S. Tommaso non ignora il valore dell'adorazione interiore, "quae consistit in interiore mentis devotione"(II-II,84,2).

Intesa come atto interiore, evidentemente anche l'adorazione appare, congiuntamente alla devozione e alla preghiera mentale, come immediatamente e privilegiatamente ordinate all'atto della contemplazione mistica.

### 3. La contemplazione è causa di devozione?

a. La risposta è affermativa(II-II,82,3), ma in questo articolo S. Tommaso prende il concetto di "contemplazione" in un senso diminuito, puramente intellettuale e discorsivo, come sinonimo di "meditazione"(meditatio), che altrove(II-II,180,3), quando parla della contemplazione mistica, presenta come processo semplicemente preparatorio dell'atto contemplativo. In tal senso la contemplazione (acquisita) diviene uno stimolo per la devozione, in quanto "excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa"(II-II,82,3).

b. Prendendo invece il concetto di contemplazione nel senso di contemplazione mistica (infusa), occorre dire all'inverso che è la contemplazione ad esser causata dalla devozione, in quanto la devozione, animata dalla carità, spinge l'intelletto e quell'intuizione quanto della bontà divina, che è la contemplazione mistica, la quale, come mezzo congiunto al fine dell'amore verso Dio, non ha come effetto e fine altro che questo amore, nell'atto del quale l'uomo già pregusto l'eterna beatitudine.

La contemplazione mistica, più degli atti interiori di religione (devozione e preghiera), è ordinata alla perfezione della carità, perchè, mentre questi <sup>sono ordinati</sup> al fine della carità(II-II,81,5) come atti di giustizia, la contemplazione mistica è ordinata alla carità come atto del  dono di sapienza che perfeziona la carità stessa. Per questo la contemplazione mistica è effetto e fine e non causa degli stessi atti interiori della religione; dal che si può vedere quale alto concetto S. Tommaso avesse della contemplazione, pur subordinandola, in questa vita, alla carità verso Dio.

### 4. Può esistere una contemplazione mistica comunitaria?

c. S. Tommaso non si è posto questo problema; esso però sorge spontaneamente dal clima della spiritualità contemporanea, che insiste molto sui valori comunitari.

I principi tomisti ci permettono di dare una risposta affermativa, salvando però il primato della contemplazione mistica solita

preghiera  
personale è legata  
alla contemplazione  
pubblica  
e al culto pubblico

ria (esprimentesi nell'orazione mentale), la quale maggiormente soddisfa alle esigenze del concetto stesso di contemplazione mistica, nella quale più che in ogni altra esperienza spirituale è sottolineata l'importanza del rapporto personale con Dio, secondo l'immagine biblica dell'amore nuziale o del deserto (cfr. Osee).

Comunque, in base ai principi tomisti, possiamo affermare, crediamo, quanto segue: la contemplazione mistica è un precorrimiento della visione beatifica; e come questa, soprattutto alla resurrezione (Suppl. 93, 1), non esclude, a modo di ridondanza, la gioiosa compagnia dei beati che condividono la visione del cielo (I-II, 4, 8), così possiamo pensare che S. Tommaso non avrebbe avuto difficoltà ad ammettere che anche la contemplazione mistica della vita presente non esclude ma anzi naturalmente comporta una dimensione comunitaria, precorritrice di quella del cielo.

b. Il luogo privilegiato per questa possibilità sembra essere l'assemblea liturgica. Così ci sembra possa essere recuperata la istanza contemporanea che tende a sottolineare fortemente l'importanza spirituale dell'esperienza comunitaria della preghiera e della liturgia o comunque dell'incontro fraterno fondato sulla lettura o l'ascolto delle Parole di Dio.

CAP.VIII - LA CONTEMPLAZIONE MISTICA IN SAN TOMMASO  
E SAN BONAVENTURA.

I. LA CONTEMPLAZIONE NELLA VITA PRESENTE.

a. S. Tommaso distingue l'atto contemplativo dall'atto della carità verso Dio, sebbene per lui la contemplazione mistica perfezioni la carità e sia immediatamente ordinata ad essa.

ovv.  
ancora  
contemplativo  
tuo

Per S. Bonaventura, invece, contemplazione mistica e carità sono sostanzialmente la stessa cosa, con la differenza che la contemplazione, in quanto atto del dono della sapienza, perfeziona la carità come virtù. Ma l'atto del dono della sapienza è affettivo, è atto della volontà, non dell'intelletto, come pure l'atto della carità appartiene alla volontà.

contemplativa  
amorosa

b. Per S. Tommaso, invece, come abbiamo visto, l'atto del dono della sapienza, che è l'atto della contemplazione, è essenzialmente e principalmente intellettuale. S. Bonaventura non esclude l'atto intellettuale, ma gli dà un posto secondario rispetto a quello affettivo.

Per S. Tommaso l'aspetto caritativo dell'atto contemplativo non ne costituisce l'essenza, anche se lo precede, lo accompagna e lo segue nei modi che abbiamo già visto. Così anche S. Tommaso, per la contemplazione mistica, parla di "conoscenza affettiva e sperimentale", ma non nel senso bonaventuriano: S. Tommaso sottolinea "conoscenza"; S. Bonaventura sottolinea "affettiva e sperimentale".

II. LA CONTEMPLAZIONE IN CIELO.

a. Nella prospettiva bonaventuriana si può far consistere la perfezione nella contemplazione (Brevil., II, 12, 5), poiché la contemplazione non è che pura carità, al di là dell'intelletto; non così nella prospettiva tomista, che è essenzialmente intellettuale, dove l'atto contemplativo non è in fondo che un atto di fede, per quanto illuminata dalla carità del dono dello Spirito. Ed è in questo senso che esso viene a perfezionare la carità.

04. III, 13

Anche per S. Tommaso la contemplazione mistica è, in certo senso, perfezione e pregustazione del cielo. Ciò però si dà non a causa della sua essenza intellettuale, ma in quanto essa è congiunta alla carità verso Dio come mezzo al fine. È infatti la carità come tale a costituire la perfezione, anche se sta a principio di doni pratici dello Spirito. E tuttavia il dono della sapienza consente la forma più alta di perfezione e pregustazione del cielo, per il fatto che è il dono specificamente legato alla carità e in forza della sua dimensione intellettuale, dato che la visione beatifica è atto intellettuale.

beatitudine

Viceversa per S. Bonaventura la beatitudine non consiste principalmente nella visione (e quindi nell'atto intellettuale), ma nella fruizione, risultato di un'unione trasformante con Dio, col gaudio che ne consegue, e quindi nell'atto della carità, cioè della volontà.

b. Come spiegare questa differenza? Col fatto che mentre S. Tommaso si pone da un punto di vista oggettivo, S. Bonaventura si pone da un punto di vista soggettivo.

Per S. Tommaso infatti la beatitudine sta essenzialmente nel

→ | conseguimento del fine oggettivo che è Dio, e tale conseguimento, come egli dimostra (I-II,3,4), non può esser atto della volontà, bensì dell'intelletto. Sta quindi nel vedere, che è proprio dell'intelletto; anche se, come abbiamo visto, non è un vedere rappresentativo, ed è privo di qualunque mediazione oggettiva o soggettiva al di fuori del lumen gloriae che innalza la potenza dell'intelletto alla visione dell'Essenza divina. Si tratta di un vedere puramente intuitivo, ma è ancora un vedere, dove l'intelletto dà il massimo delle sue prestazioni.

Viceversa, la preoccupazione bonaventuriana di sottolineare i temi del gaudio, della pace, dell'esperienza, della fruizione, del possesso, del gusto, ci fa capire chiaramente che il suo punto di vista è quello soggettivo, cioè la condizione stessa del beato che possiede il Bene divino e di esso gode. S. Bonaventura sottolinea la beatitudine soggettiva, ed è vero che in essa l'essenziale è dato dalla fruizione e dal gaudio che sono evidentemente legati all'affetto e alla volontà. E anche S. Tommaso non esita ad ammettere che la beatitudine ha la sua consumazione (consumatio, I-II,3,4) nel gaudio della volontà; però questa pienezza finale non aggiunge nulla di essenziale alla beatitudine come tale.

c. Questa tesi tomista può sembrare strana, e farci senz'altro sembrare più accettabile il punto di vista bonaventuriano il quale invece vede il premio eterno (tota merces) come essenzialmente perfezionato dalla "complacentia", la "visio" non essendo sufficiente (In Hexaem., II, 29). Ma questo, perchè? Perchè, come lo dice e sprressamente nello stesso passo, egli si pone dal punto di vista della "fruitio". E allora è evidente che non si dà fruizione senza compiacenza e gaudio, atti propri dell'affetto e dell'amore. (I Sent., I, 2, un., 3a)

Viceversa, il punto di vista tomista ci appare chiaro e logico se ci sforziamo di comprenderne il significato mettendoci da questo stesso punto di vista: suo intento non è quello di dare scarsa importanza all'elemento del gaudio, ma precisamente di evidenziarne il principio oggettivo e l'atto spirituale che lo attin-ge, cioè l'atto intellettuale della visione. La maggiore importanza della visio nei confronti della delectatio, nella beatitudine, è proprio ciò che salvaguarda i veri diritti di quest'ultima.

d. La beatitudine infatti è il fine ultimo. Ora è impossibile che la delectatio, che è atto della volontà, sia fine ultimo (almeno essenzialmente): infatti, il fine della volontà non è l'atto elicito della volontà, ma è l'oggetto della volontà, cioè il bene oggettivo (I-II, 1, 1, 2a; 4, 2). Questo bene può essere certamente un atto volontario, ma allora sarà solo un atto imperato dalla volontà. L'atto elicito, viceversa, esiste solo in quanto c'è un fine oggettivo verso il quale la volontà si dirige, fine che è quindi principio dell'atto, che da esso viene specificato. Si può volere di volere, ma il volere è sempre volere di qualcosa, e se non c'è questo qualcosa (anche il volere stesso), non c'è neppure l'atto della volontà. Ma il volere voluto, allora, come oggetto, si distingue dal volere come atto che lo vuole: il primo è imperato; il secondo è elicito.

oggett  
linea

→ conseguimento del fine oggettivo che è Dio, e tale conseguimento, come egli dimostra (I-II, 3, 4), non può esser atto della volontà, bensì dell'intelletto. Sta quindi nel vedere, che è proprio dell'intelletto; anche se, come abbiamo visto, non è un vedere rappresentativo, ed è privo di qualunque mediazione oggettiva o soggettiva al di fuori del lumen gloriae che innalza la potenza dell'intelletto alla visione dell'Essenza divina. Si tratta di un vedere puramente intuitivo, ma è ancora un vedere, dove l'intelletto dà il massimo delle sue prestazioni.

Viceversa, la preoccupazione bonaventuriana di sottolineare i temi del gaudio, della pax, dell'esperienza, della fruizione, del possesso, del gusto, ci fa capire chiaramente che il suo punto di vista è quello soggettivo, cioè la condizione stessa del beato che possiede il Bene divino e di esso gode. S. Bonaventura sottolinea la beatitudine soggettiva, ed è vero che in essa l'essenziale è dato dalla fruizione e dal gaudio che sono evidentemente legati all'affetto e alla volontà. E anche S. Tommaso non esita ad ammettere che la beatitudine ha la sua consuecutione (consummatio, I-II, 3, 4) nel gaudio della volontà; però questa pienezza finale non aggiunge nulla di essenziale alla beatitudine come tale.

c. Questa tesi tomista può sembrare strana, e farci senz'altro sembrare più accettabile il punto di vista bonaventuriano il quale invece vede il premio eterno (tota merces) come essenzialmente perfezionato dalla "complacentia", la "visio" non essendo sufficiente (In Hexaem., II, 29). Ma questo, perché? Perché, come lo dice e spressamente nello stesso passo, egli si pone dal punto di vista della "fruitio". E allora è evidente che non si dà fruizione senza compiacenza e gaudio, atti propri dell'affetto e dell'amore. (I Sent., I, 2, un., 3a)

Viceversa, il punto di vista tomista ci appare chiaro e logico se ci sforziamo di comprenderne il significato mettendoci da questo stesso punto di vista: suo intento non è quello di dare scarsa importanza all'elemento del gaudio, ma precisamente di evidenziarne il principio oggettivo e l'atto spirituale che lo attinge, cioè l'atto intellettuale della visione. La maggiore importanza della visio nei confronti della delectatio, nella beatitudine, è proprio ciò che salvaguarda i veri diritti di quest'ultima.

d. La beatitudine infatti è il fine ultimo. Ora è impossibile che la delectatio, che è atto della volontà, sia fine ultimo (almeno essenzialmente): infatti, il fine della volontà non è l'atto elicito della volontà, ma è l'oggetto della volontà, cioè il bene oggettivo (I-II, 1, 1, 2a; 4, 2). Questo bene può essere certamente un atto volontario, ma allora sarà solo un atto imperato dalla volontà. L'atto elicito, viceversa, esiste solo in quanto c'è un fine oggettivo verso il quale la volontà si dirige, fine che è quindi principio dell'atto, che da esso viene specificato. Si può volere di volere, ma il volere è sempre volere di qualcosa, e se non c'è questo qualcosa (anche il volere stesso), non c'è neppure l'atto della volontà. Ma il volere voluto, allora, come oggetto, si distingue dal volere come atto che lo vuole: il primo è imperato; il secondo è elicito.

L'atto imperato dalla volontà, nella beatitudine, è un atto volontario: la visione, che è oggetto della volontà, in particolare, è il fine della carità e della contemplazione della vita presente. Però quest'atto imperato si distingue, nella beatitudine

oggett  
fine  
Bene  
della Volontà  
vuole  
Dio

Volontà  
ma intellettuale

dine, dall'atto della volontà come tale (cioè l'atto elicito), che è appunto la fruizione e il gaudio.

Ora il fine voluto e goduto nella beatitudine è l'atto della visione. Se dunque la beatitudine è il fine ultimo, ne consegue che la beatitudine è la visione, mentre la delectatio ne consegue non come fine ma come effetto secondario, necessario dal punto di vista soggettivo.

### 3. QUALE DEI DUE PUNTI DI VISTA È IL PIÙ ELEVATO?

a. Occorre distinguere: in rapporto alla vita presente, la concezione volontaristica bonaventuriana è più illuminante. E del resto anche S. Tommaso ammette il principio: "Melior est amor Dei quam cognitio" (I, 82, 3). Entrambi i Santi Dottori condividerebbero, da questo punto di vista, il titolo di un libro di Carlo Carretto: "Ciò che conta è amare".

Viceversa però, in rapporto alla vita futura, occorre dire che è più illuminante l'intellettualismo tomista, nè S. Bonaventura nega le esigenze fondamentali dell'intelletto; egli però preferisce porsi dal punto di vista della "fruitio", preoccupato di sottolinearne le esigenze, esigenze che S. Tommaso non nega, ma sulle quali non insiste tanto quanto S. Bonaventura.

Per contro, S. Bonaventura sembra non aver compreso così a fondo come S. Tommaso le meravigliose possibilità dell'intelletto, le cui funzioni non vengono mai meno neppure nell'approccio finale con la Incomprendibilità divina. S. Bonaventura, da questo punto di vista, sembra più preoccupato del pericolo della superbia ("scientia in flat") di quanto non lo sia S. Tommaso, più attento alle grandi possibilità di un intelletto utile, purificato e innalzato dalla grazia.

S. Bonaventura si limita a parlare, al seguito di Dionigi, di un superamento dell'intelletto, che viene a tacere, a dormire e ad annepbiarsi (caligat, In Hexaem., II, 9, 10, 27-33; Brev. V, 7, 7; Itin., V, 4; VII, 6; De Trip. Via., 3, 13). S. Tommaso non nega questo superamento, ma lo spiega precisando che ad esser superato è l'intelletto rappresentativo, non l'intelletto come tale, che è fondamentalmente ed essenzialmente intuitivo. Viceversa S. Bonaventura sembra aver troppo presenti i limiti dell'intelletto rappresentativo-concettuale e non comprendere tanto quanto S. Tommaso le possibilità dell'intelletto intuitivo-sovracconcettuale, che dà la sua migliore prestazione di sé nella visione beatifica, priva come tale di qualunque rappresentazione creata.

b. Così, mentre per S. Tommaso il dono della sapienza è il più alto per la sua essenza intellettuale (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, lm), per S. Bonaventura lo è per la sua natura affettiva (III Sent., d. 35, q. 1, a. 1). Entrambi tuttavia sono d'accordo nel far consistere la perfezione quaggiù nell'esercizio della carità, con la differenza che mentre per S. Tommaso la contemplazione, a causa del suo carattere intellettuale, è solo mezzo della carità; per S. Bonaventura la contemplazione, per il suo carattere affettivo, è già esercizio della carità e quindi della perfezione.

più pratica

più teologica  
Giovanni

ma

usc.

le

le

prefer.  
amore  
desiderio  
posse  
impf.

dine, dall'atto della volontà come tale (cioè l'atto elicito), che è appunto la fruizione e il gaudio.

Ora il fine voluto e goduto nella beatitudine è l'atto della visione. Se dunque la beatitudine è il fine ultimo, ne consegue che la beatitudine è la visione, mentre la delectatio ne consegue non come fine ma come effetto secondario, necessario dal punto di vista soggettivo.

### 3. QUALE DEI DUE PUNTI DI VISTA E' IL PIU' ELEVATO?

a. Occorre distinguere: in rapporto alla vita presente, la concezione volontaristica bonaventuriana è più illuminante. E del resto anche S. Tommaso ammette il principio: "melior est amor Dei quam cognitio" (I, 82, 3). Entrambi i Santi Dottori condividerebbero, da questo punto di vista, il titolo di un libro di Carlo Carretto: "Ciò che conta è amare".

Viceversa però, in rapporto alla vita futura, occorre dire che è più illuminante l'intellettualismo tomista, né S. Bonaventura nega le esigenze fondamentali dell'intelletto; egli però preferisce porre dal punto di vista della "fruitio", preoccupato di sottolineare le esigenze, esigenze che S. Tommaso non nega, ma sulle quali non insiste tanto quanto S. Bonaventura.

Per contro, S. Bonaventura sembra non aver compreso così a fondo come S. Tommaso le meravigliose possibilità dell'intelletto, le cui funzioni non vengono mai meno neppure nell'approccio finale con la Incomprensibilità divina. S. Bonaventura, da questo punto di vista, sembra più preoccupato del pericolo della superbia ("sc'etia in flat") di quanto non lo sia S. Tommaso, più attento alle grandi possibilità di un intelletto umile, purificato e innalzato dalla grazia.

S. Bonaventura si limita a parlare, al seguito di Dionigi, di un superamento dell'intelletto, che viene a tacere, a dormire e ad annegarsi (caligat, In Hexaem., II, 9, 10, 27-33; Brev. V, 7, 7; Itin., V, 4; VII, 6; De Trip. Via., 3, 13). S. Tommaso non nega questo superamento, ma lo spiega precisando che ad esser superato è l'intelletto rappresentativo, non l'intelletto come tale, che è fondamentalmente ed essenzialmente intuitivo. Viceversa S. Bonaventura sembra aver troppo presenti i limiti dell'intelletto rappresentativo-concettuale e non comprendere tanto quanto S. Tommaso le possibilità dell'intelletto intuitivo-sovracconcettuale, che dà la sua migliore prestazione di sé nella visione beatifica, priva come tale di qualunque rappresentazione creata.

b. Così, mentre per S. Tommaso il dono della sapienza è il più alto per la sua essenza intellettuale (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, la), per S. Bonaventura lo è per la sua natura affettiva (III Sent., d. 35, q. 1, a. 1). Entrambi tuttavia sono d'accordo nel far consistere la perfezione quaggiù nell'esercizio della carità, con la differenza che mentre per S. Tommaso la contemplazione, a causa del suo carattere intellettuale, è solo mezzo della carità; per S. Bonaventura la contemplazione, per il suo carattere affettivo, è già esercizio della carità e quindi della perfezione.

Per quanto riguarda poi la perfezione celeste, entrambi la fanno consistere nella contemplazione, ma per opposti motivi: per S. Tommaso, perchè è atto intellettuale; per S. Bonaventura, perchè è atto della volontà. Per questo, in cielo, per S. Tommaso, la ca.

più giusta

più felice  
C'è un dono

na  
osc. < prefer.  
le → amara  
desiderii  
posse  
uff.

le  
osc. > amara  
ione → finiz.  
oss. → poss.  
f. p. t. io  
lez

rità è meno importante della visione, mentre per S. Bonaventura la carità continua ad esser più importante anche in cielo. Ha ragione S. Bonaventura? Non si tratta di ragione o di torto, ma ancora e sempre di punti di vista diversi: S. Tommaso non nega che in cielo la carità raggiunga il suo vertice, sarebbe assurdo, ma lo raggiunge proprio in quanto, come fruizione del fine, essa si pone come conseguenza secondaria rispetto all'atto del conseguimento del fine, che è atto intellettuale e non volontario, e come tale non appartenente alla carità, se non in quanto ne è effetto e principio. S. Bonaventura, invece, interessato alla fruizione, è logico che insista sull'affetto e quindi sulla carità.

Le due concezioni dunque, all'interno di un sostanziale accordo, hanno tuttavia una loro propria identità e coerenza interna, in modo tale che non sarebbe possibile trasferire dall'ambito dell'una all'ambito dell'altra certe tesi senza falsificarne il senso e la portata di verità. Così per esempio in una visuale tomista è falso affermare che la contemplazione è già perfezione, per che S. Tommaso ha un concetto intellettualista di contemplazione. E così in una visuale bonaventuriana è falso affermare che la contemplazione si distingue dalla carità, perchè S. Bonaventura tiene a sottolineare precisamente l'aspetto affettivo della contemplazione.

c. Questi due punti di vista non si contrappongono, dunque, secondo il criterio del vero e del falso: sono entrambi sostanzialmente veri, purchè accogliamo, come ci suggerisce il <sup>GILSON</sup> ~~Bergson~~, le "preoccupazioni iniziali" caratteristiche da cui ciascuno parte: un interesse meramente speculativo per il dato oggettivo in S. Tommaso; una sensibilità straordinaria e spirituale per i riflessi soggettivi del reale visto come bonum, segno e simbolo della Dontà divina, in S. Bonaventura.

Le differenze, quindi, non nascono da un dissenso di fondo, ma semplicemente dall'aver elaborato i risultati della propria ricerca in base a due opzioni iniziali, diverse ed ugualmente legittime, espressioni di un autentico e benefico "pluralismo" che salva l'unità sui valori essenziali del messaggio cristiano. Ciò ha fatto sì che al di là dei reciproci influssi che le due concezioni hanno esercitato l'una sull'altra, entrambi conservino una loro ben precisa e coerente identità che le diversifica reciprocamente, e che consiste precisamente nello sviluppo di una particolare istanza programmatica posta all'inizio della ricerca.

d. Così, se in S. Bonaventura non troviamo il rigore e la chiarezza con cui S. Tommaso ha approfondito la natura dell'intelletto umano, in S. Tommaso non troviamo la profondità e la finezza con le quali S. Bonaventura ci fa comprendere l'importanza dei valori della sensibilità e dell'affettività.

*ma chi*  
*finire*

Il dogma cristiano non ci dà, in questo campo, una pista già tracciata all'inizio, ma dà libertà a ciascuno di scegliersi quella che preferisce. Il concetto cristiano di contemplazione mistica consente tanto la prospettiva tomista quanto quella bonaventuriana, come pure ne consente altre, e nel contempo le trascende tutte nella ricchezza inesauribile del suo contenuto. Ciò che forse può dirsi è, se proprio vogliamo fare un confronto, che S. Tommaso dà della contemplazione un'interpretazione più chiara e fondata come teologo speculativo della mistica, mentre S. Bonaventura ne dà un'interpretazione pastoralmente più efficace e attraente come

vero dottore mistico e guida pratica delle anime alla Sapienza del Padre che è Cristo.

In tal modo, come ha detto il <sup>G.P.son</sup> Bergson: "La filosofia di San Tommaso e quella di San Bonaventura si completano come le due interpretazioni più universali del Cristianesimo, e proprio perchè si completano, non possono nè escludersi nè coincidere". (La philosophie dei Saint-Bonaventure, Vrin, Paris 1953, p.396).

#### 4. CONVERGENZE.

a. S. Tommaso e S. Bonaventura si trovano d'accordo nel richiamare i nostri contemporanei, malati di positivismo, pragmatismo e pragmatismo, al primato della contemplazione sull'azione, e quindi all'importanza fondamentale di una conoscenza, quale quella contemplativa, di tipo puramente speculativo, fine a se stessa e non ordinata all'azione.

Regare infatti la conoscenza puramente contemplativa, culminante nella visione beatifica, significa sopprimere la necessaria radice intellettuale del rapporto dell'uomo con Dio in ciò che essa ha proprio di specifico: se infatti è giusto e doveroso che il mondo sia oggetto dell'intelletto pratico che ha lo scopo di dominarlo, o che lo sia il prossimo al fine di aiutarlo o educarlo, o che lo siamo noi stessi al fine di trasformarci per maturare, non ha invece nessun senso ipotizzare Dio come oggetto dell'intelletto pratico, giacchè Egli non è realtà modificabile dall'azione umana nè <sup>in un modo</sup> sulla quale l'uomo possa dominare a volontà. Sarebbe questa una concezione magica assolutamente falsa del rapporto con Dio, il quale con ciò stesso non sarebbe più Dio.

La correttezza di tale rapporto, in forza della natura stessa di Dio e dell'uomo, richiede invece che Dio sia per l'uomo oggetto dell'intelletto speculativo, e quindi della contemplazione, nella quale l'uomo trova la sua felicità (I-II, 3, 5). I comandi divini possono e devono essere oggetto dell'intelletto pratico; ma i comandi divini non hanno per oggetto la natura divina, ma bensì ciò che dobbiamo mutare in noi stessi, negli altri e nel mondo per giungere a Dio. È come sarebbe sciocco limitarsi a contemplare il mondo senza trasformarlo (in ciò è valida l'istanza marxista), così è assurdo ed empio pensare di avere un rapporto intellettuale con Dio diverso da quello speculativo-contemplativo. Il disprezzo della conoscenza speculativa è logicamente collegato all'ateismo, ed è quindi segno di maggior coerenza trovarla in concezioni eteree che in visuali cristiane.

*amore > passi dell.* b. La contemplazione, poi, in quanto funzione affettivo-intellettuale specifica dell'amore di Dio (secondo S. Tommaso) o amore di Dio essa stessa (secondo S. Bonaventura), proprio per il suo costituirsi come rapporto specifico con Dio, deve necessariamente possedere il primato sull'azione volta alla trasformazione della creatura, e ciò evidentemente in nome del primato dell'amore di Dio nei confronti dell'amore del prossimo.

Su questi punti i due Santi Dottori non possono evidentemente non essere d'accordo, dato che si tratta del cuore stesso della morale cristiana. Essi sono quindi per noi di grande esempio per la vera realizzazione dell'unità nel pluralismo, secondo lo insegnamento agostiniano: "In necessariis unitas, in dubiis liber-

del padre che è Cristo.

In tal modo, come ha detto il <sup>S. Tom</sup> Bergson: "La filosofia di San Tommaso e quella di San Bonaventura si completano come le due interpretazioni più universali del Cristianesimo, e proprio perchè si completano, non possono nè escludersi nè coincidere". (La philosophie dei Saint-Bonaventure, Vrin, Paris 1953, p.396).

#### 4. CONVERGENZE.

a. S. Tommaso e S. Bonaventura si trovano d'accordo nel richiamare i nostri contemporanei, malati di positivismo, pragmatismo e pragmatismo, al primato della contemplazione sull'azione, e quindi all'importanza fondamentale di una conoscenza, quale quella contemplativa, di tipo puramente speculativo, fine a se stessa e non ordinata all'azione,

Regare infatti la conoscenza puramente contemplativa, culminante nella visione beatifica, significa sopprimere la necessaria radice intellettuale del rapporto dell'uomo con Dio in ciò che essa ha proprio di specifico: se infatti è giusto e doveroso che il mondo sia oggetto dell'intelletto pratico che ha lo scopo di dominarlo, o che lo sia il prossimo al fine di aiutarlo o educarlo, o che lo siamo noi stessi al fine di trasformarci per maturare, non ha invece nessun senso ipotizzare Dio come oggetto dell'intelletto pratico, giacchè Egli non è realtà modificabile dall'azione umana nè <sup>in di Dio</sup> quella l'uomo <sup>può</sup> possa dominare a volontà. Sarebbe questa una concezione magica assolutamente falsa del rapporto con Dio, il quale con ciò stesso non sarebbe più Dio.

La correttezza di tale rapporto, in forza della natura stessa di Dio e dell'uomo, richiede invece che Dio sia per l'uomo oggetto dell' intelletto speculativo, e quindi della contemplazione, nella quale l'uomo trova la sua felicità (I-II,3,5). I comandi divini possono e devono essere oggetto dell'intelletto pratico; ma i comandi divini non hanno per oggetto la natura divina, ma bensì ciò che dobbiamo mutare in noi stessi, negli altri e nel mondo per giungere a Dio. È come sarebbe sciocco limitarsi a contemplare il mondo senza trasformarlo (in ciò è valida l'istanza marxista), così è assurdo ed empio pensare di avere un rapporto intellettuale con Dio diverso da quello speculativo-contemplativo. Il disprezzo della conoscenza speculativa è logicamente collegato all'ateismo, ed è quindi segno di maggior coerenza trovarla in concezioni atee che in visuali cristiane.

<sup>> massi</sup> b. La contemplazione, poi, in quanto funzione affettivo-intellettuale specifica dell'amore di Dio (secondo S. Tommaso) o amore di Dio essa stessa (secondo S. Bonaventura), proprio per il suo costituirsi come rapporto specifico con Dio, deve necessariamente possedere il primato sull'azione volta alla trasformazione della creatura, e ciò evidentemente in nome del primato dell'amore di Dio nei confronti dell'amore del prossimo.

Su questi punti i due Santi Dottori non possono evidentemente non essere d'accordo, dato che si tratta del cuore stesso della morale cristiana. Essi sono quindi per noi di grande esempio per la vera realizzazione dell'unità nel pluralismo, secondo lo insegnamento agostiniano: "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas".

Misericordias  
Domini  
in determi-  
nando

CAP. IX - LA COMUNICAZIONE  
DEL CONTENUTO DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA  
IN SAN TOMMASO E IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

I. LE PECULIARITA' PROPRIE DEI DUE DOTTORI.

a. Come abbiamo detto nel cap. II, III, 3, la sapienza naturale risulta da varie forme di conoscenza, riducibili a due tipi fondamentali: conoscenza solo intellettuale o speculativa (meditatio, speculatio), e conoscenza non solo intellettuale; comprendente varie forme a seconda della facoltà o virtù che si associa all'attività intellettuale: conoscenza per connaturalità, se accompagnata da una affinità psicologica (simpatia, empatia); conoscenza affettiva o per inclinazione, se accompagnata dall'affetto o dalla volontà; conoscenza sperimentale, se accompagnata dall'esercizio attuale dell'esperienza sensibile; conoscenza poetica, se accompagnata dalla virtù poetica e orientata, quindi, alla produzione poetica.

La conoscenza speculativa o meramente logico-concettuale è usata dalla scienza, dalla filosofia, dalla teologia naturale, dalla fede e dalla teologia speculativa rivelata o, come la chiama il Garrigou-Lagrange, "teologia scolastica".

Viceversa, le altre forme di conoscenza risultante dall'abbinamento con altre facoltà, sono o possono essere gli organi della sapienza mistica e del suo atto che è la contemplazione mistica.

S. Tommaso è il grande maestro della teologia speculativa, che, dal suo punto di vista, s'interessa anche della mistica determinandone i principi teologici. S. Tommaso è così il grande teologo della mistica.

b. La realtà però della contemplazione può essere chiarita anche da altri punti di vista: può essere chiarita da un punto di vista esso stesso mistico, interessato, quindi, non tanto al dato oggettivo in se stesso (come nella teologia speculativa), quanto piuttosto al riflesso pratico, affettivo e soggettivo del dato nei confronti del soggetto chiamato alla contemplazione: interessato, quindi, più alla pratica che alla teoria.

È il punto di vista della vera e propria direzione spirituale, ed è in ciò che un S. Bonaventura è grande maestro.

c. Vi è infine un ultimo punto di vista, ed è quello poetico o artistico. Vale a dire: comprendere la natura della contemplazione e del suo contenuto attraverso il suo stesso linguaggio proprio, soprattutto la sua espressione verbale che è l'opera poetica o letteraria, possibile nel caso che il mistico abbia anche doti di poeta, come è stato il caso di S. Giovanni della Croce.

Ci sono infatti fondamentalmente due maniere di far comprendere agli altri il valore della propria esperienza contemplativa: vi è una maniera per così dire "esistenziale", o, come si diceva una volta, quella dell'"esempio", cioè il dono della propria vita, che culmina nel martirio; e vi è una maniera più propriamente semantica, che ha la sua manifestazione più perfetta nel linguaggio poetico, in particolare nella parola (II-II, 177), anche se il linguaggio non è fatto solo di parole.

Ebbene, S. Giovanni della Croce può essere considerato come il grande maestro dell'espressione verbale della contemplazione mi-

## II. LINGUAGGIO MISTICO E LINGUAGGIO TEOLOGICO.

a. Il linguaggio proprio della mistica è il linguaggio poetico, o letterario in senso generale. Pensiamo ai vari generi letterari. Il motivo è dato dal fatto che la contemplazione mistica non trova modo adatto di esprimersi se non attraverso contenuti poetici.

Abbiamo visto infatti che la contemplazione mistica è conoscenza formalmente non-concettuale, esperienziale, per connaturalità affettiva, il cui oggetto (le verità divine gustate nella loro bellezza e amabilità) oltrepassa i concetti e la comprensione umana, e quindi la parola umana in quanto espressione di tale razionale comprensione.

Ora, il linguaggio poetico esprime anch'esso una realtà non-razionale, ma non-razionale per difetto, non per eccesso, com'è quella dell'esperienza mistica. (I, 1, 9; I Sent., prol., q. 1, a. 5, 3m; II-II, 101, 2, 2m) Per questo il mezzo espressivo proprio del linguaggio poetico non è la concettualizzazione finalizzata alla comprensione razionale, ma è un complesso di mezzi di per sé meno perfetti del concetto, ma che tuttavia nella fattispecie sono più adatti, quali: la metafora, la similitudine, l'iperbole, l'allegoria, la parabola, il simbolo, il mito, il gioco fantastico: tutti mezzi che evidentemente non hanno la precisione, univocità e chiarezza del concetto, perchè l'oggetto stesso, rispetto a noi, non si adatta a queste condizioni; e tuttavia, la conoscenza che risulta non è meno certa, illuminante e profonda di quella concettuale.

Il linguaggio poetico dunque si trova ad essere utilizzabile dal mistico perchè è un linguaggio non-razionale, anche se questa non-razionalità è motivata diversamente nella poesia e nella mistica in rapporto alla dimensione gnoseologica dell'oggetto.

Il linguaggio poetico, così, usato dal mistico, diviene "linguaggio d'amore misticamente intellegibile", come dice S. Giovanni della Croce (Cant. Spir., prol.).

b. Viceversa, il linguaggio teologico utilizza il linguaggio logico della scienza intesa nel senso più generale e perfetto del termine; utilizza quel conoscere speculativo che si esprime in concetti precisi e in dimostrazioni, e che abbraccia il campo soprattutto della filosofia e della metafisica. Per questo motivo il linguaggio teologico è diverso da quello mistico, e i due linguaggi non possono essere intercambiati, perchè hanno un rapporto necessario e specifico con la realtà significata, formalmente diversa nell'uno e nell'altro caso.

## III. L'ASPETTO ESTETICO DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA.

a. Un'altra ragione dell'eccellenza del linguaggio poetico su quello logico, come linguaggio proprio della mistica, è data dal fatto che l'oggetto formale della contemplazione mistica, che abbiamo detto essere la bontà o amabilità divina (cfr. cap. III, II, 4), si presenta con ciò stesso anche come bellezza (II-II, 180, 1, c. 7),<sup>2, 3m</sup> poichè la bellezza è un bene, anche se è vero che non tutto ciò che si considera bello è oggettivamente buono; ma ciò che è oggettivamente buono è anche oggettivamente bello (De Ver., 22, 1, 12m; In De Div. Nom., c. IV; I-II, 27, 1, 3m).

Ora, la produzione poetica ha precisamente la sua origine ed ispirazione nell'esperienza del bello, e la bellezza si configura

Varietà di fede  
non si esprimono  
che per mezzo di  
parole trascenden-  
ti, ma anche  
avendo immagini  
atte alle real-  
tà concrete più  
semplici.

Il bello  
è il bene  
più amabile  
In H. n. 497

proprio come la qualità specifica dell'opera poetica, nata appunto da quella esperienza.

Dunque il linguaggio poetico si presenta come il mezzo espressivo adatto a comunicare il contenuto dell'esperienza mistica, contenuto caratterizzato anch'esso dalla bellezza.

E qui per "linguaggio poetico" intendiamo tutte le forme dell'arte: il canto (II-II, 91), la danza, la musica, la mimica, la recitazione, l'iconografia, l'architettura, ecc., ma soprattutto la parola, che tra tutte le forme artistiche sembra essere quella che più perfettamente accompagna le esigenze dell'intelligibilità, proprie della comunicazione, con quelle psicologiche proprie dell'arte come tale (sensibilità, gusto, fantasia, emotività, tecnica).

b. Ma uno potrebbe obiettare: il linguaggio teologico intende esprimere la verità oggettiva. Ma il vero è anche bello. Dunque il bello è oggetto anche della teologia. Dunque anche la teologia deve esprimersi col linguaggio poetico.

Rispondo col dire che il vero è bello in quanto è buono, per cui, se è vero che il bello, come il vero, è connesso alla facoltà cognitiva (I, 5, 4, 1m), lo è solo in quanto l'appetito, nella percezione del bello, si diletta appunto di questo atto percettivo. (4) Il bello dunque è un bene, che si rapporta pertanto più con l'appetizione che col conoscere.

Ciò non toglie che, compiacendosi l'appetito dell'atto percettivo più che del valore intrinseco dell'oggetto percepito (come avviene nell'appetizione morale) (I-II, 27, 1, 3m), possa apparire bello qualcosa di non oggettivamente buono. Ma in tal caso la percezione del bello è puramente soggettiva.

L'esperienza del bello è connessa dunque più con l'esperienza affettiva che con quella cognitiva. Ma l'esperienza affettiva si esprime poeticamente, come avviene nell'esperienza mistica, a causa del suo aspetto affettivo; <sup>mentre</sup> ~~ma~~ la verità si rapporta al conoscere. <sup>mentre</sup> ~~ma~~ l'oggetto proprio della teologia è la verità divina, significata, come abbiamo visto, da un suo proprio linguaggio, che è il linguaggio logico. Dunque il linguaggio poetico, proprio dell'esperienza mistica, non può convenire anche alla teologia.

Certamente la verità è bella. Ma nel suo aspetto estetico, la verità diviene oggetto della mistica e non della teologia. La verità come tale, in quanto oggetto della cognizione, è già in grado da sola, indipendentemente dal suo aspetto di bellezza e di bontà, di essere significata mediante un apposito linguaggio, che è quello appunto della cognizione in senso stretto, cioè la conoscenza concettuale, principio del linguaggio specificatamente teologico.

c: Vi sono dunque tre modi per i quali l'intelletto può rapportarsi alla verità: 1) nella speculazione, per la quale l'intelletto si attua da solo, la verità appare come verità; 2) nella contemplazione estetica, per la quale l'intelletto si attua in unione con l'affetto, la verità appare come bella; 3) nella contemplazione mistica, per la quale l'intelletto unito all'affetto sono elevati dal dono della sapienza, la verità appare come bella e buona e diciamo: bella perché buona.

da  
ento  
proprio  
scopo  
poetico

religione  
fare  
(At mag a)

sapere  
quindi  
della  
fede  
e della  
arabica Verbi

opt. Oshinis, 4  
m. 10, 17

Balthasar  
H. i. D. 1948

della  
cognizione  
il vero. Non  
sufficiente

della  
passione  
vera è il dono.  
non dono dei  
s'intende.

come FRO

(realità)

proprio come la qualità specifica dell'opera poetica, nata appunto da quella esperienza.

Dunque il linguaggio poetico si presenta come il mezzo espressivo adatto a comunicare il contenuto dell'esperienza mistica, contenuto caratterizzato anch'esso dalla bellezza.

E qui per "linguaggio poetico" intendiamo tutte le forme dell'arte: il canto (II-II, 91), la danza, la musica, la mimica, la recitazione, l'iconografia, l'architettura, ecc., ma soprattutto la parola, che tra tutte le forme artistiche sembra essere quella che più perfettamente accompagna le esigenze dell'intelligibilità, proprie della comunicazione, con quelle psicologiche proprie dell'arte come tale (sensibilità, gusto, fantasia, emotività, tecnica).

b. Ma uno potrebbe obiettare: il linguaggio teologico intende esprimere la verità oggettiva. Ma il vero è anche bello. Dunque il bello è oggetto anche della teologia. Dunque anche la teologia deve esprimersi col linguaggio poetico.

Rispondo col dire che il vero è bello in quanto è buono, per cui, se è vero che il bello, come il vero, è connesso alla facoltà cognitiva (I, 5, 4, 1m), lo è solo in quanto l'appetito, nella percezione del bello, si diletta appunto di questo atto percettivo. Il bello dunque è un bene, che si rapporta pertanto più con l'appetizione che col conoscere.

Ciò non toglie che, compiendosi l'appetito dell'atto percettivo più che del valore intrinseco dell'oggetto percepito (come avviene nell'appetizione morale) (I-II, 27, 1, 3m), possa apparire bello qualcosa di non oggettivamente buono. Ma in tal caso la percezione del bello è puramente soggettiva.

L'esperienza del bello è connessa dunque più con l'esperienza affettiva che con quella cognitiva. Ma l'esperienza affettiva si esprime poeticamente, come avviene nell'esperienza mistica, a causa del suo aspetto affettivo; <sup>ma</sup> la verità si rapporta al conoscere. <sup>altra parte</sup> ~~Ma~~ l'oggetto proprio della teologia è la verità divina, significata, come abbiamo visto, da un suo proprio linguaggio, che è il linguaggio logico. Dunque il linguaggio poetico, proprio dell'esperienza mistica, non può convenire anche alla teologia.

Certamente la verità è bella. Ma nel suo aspetto estetico, la verità diviene oggetto della mistica e non della teologia. La verità come tale, in quanto oggetto della cognizione, è già in grado da sola, indipendentemente dal suo aspetto di bellezza e di bontà, di essere significata mediante un apposito linguaggio, che è quello appunto della cognizione in senso stretto, cioè la conoscenza concettuale, principio del linguaggio specificatamente teologico.

c. Vi sono dunque tre modi per i quali l'intelletto può rapportarsi alla verità: 1) nella speculazione, per la quale l'intelletto si attua da solo, la verità appare come verità; 2) nella contemplazione estetica, per la quale l'intelletto si attua in unione con l'affetto, la verità appare come bella; 3) nella contemplazione mistica, per la quale l'intelletto unito all'affetto sono elevati dal dono della sapienza, la verità appare come bella e buona, o, diciamo, bella perchè buona.

L'aspetto puro e semplice della bontà, nella verità, si connette con la volontà e non con l'intelletto.

(1) Il soggetto si aggiunge su di sé.

nel linguaggio  
(il linguaggio)  
sappiamo  
ogni cosa della  
fede e della  
parola  
anche Verbi  
ci  
Abbt. Orolini, 4  
m. 10, 17

Balthasar  
Hildegard

della  
percezione  
il vero. Per  
lo oggettivo

il bello propriamente  
il vero e il buono.  
È una loro distinzione  
non una  
sintesi.

amore FRUI

#### 4. RAPPORTO TRA LINGUAGGIO TEOLOGICO E LINGUAGGIO MISTICO.

a. Come osserva il Garrigou-Lagrange, "il linguaggio dei mistici è più elevato di quello dei teologi" (Le tre età della vita interiore, LICE, Vicenza 1963, vol. III, p. 27), perchè "l'oggetto formale della contemplazione infusa è superiore a quello della speculazione teologica" (p. 28).

Tuttavia, come precisa il medesimo Autore, sotto un certo aspetto, il linguaggio teologico è superiore: cioè non in rapporto all'oggetto, ma al modo del linguaggio stesso. Da quest'ultimo punto di vista, occorre dire che il linguaggio teologico, servendosi del linguaggio logico, gode di tutti i vantaggi espressivi di questo.

meno  
giusto  
notas

b. E tuttavia, poichè il riferimento ultimo del linguaggio non sono i suoi modi espressivi, ma la realtà che esso ha il compito di rappresentare attraverso quei modi, occorre dire che, assolutamente parlando, il linguaggio mistico, sebbene formalmente meno perfetto come linguaggio, è tuttavia più perfetto in rapporto ai contenuti reali: dunque è migliore in senso assoluto, perchè adempie allo scopo principale che è quello di metterci a contatto con la realtà, e non vi è realtà oggettiva più alta di quella significata, sia pur tanto imperfettamente, dal linguaggio mistico.

meno  
simile  
de dati

c. Il linguaggio mistico e quello teologico, comunque, si richiamano a vicenda, come la contemplazione e la teologia sono complementari l'una all'altra. La contemplazione dev'essere l'anima e lo sbocco finale dello studio teologico; e la teologia, dal canto suo, in quanto sviluppo e conferma razionale dei dati di fede alla luce della fede, ha il compito di porre le migliori condizioni speculative della contemplazione, ne garantisce la purezza dottrinale, preservandola dagli errori e dalle illusioni psicologiche o addirittura patologiche, le fornisce un ampio e sicuro materiale di fede per le sue elevazioni, le garantisce il necessario aggancio coi mezzi della ragione, con la S. Scrittura e col Magistero della Chiesa, permette ai non-mistici di distinguere la vera dalla falsa mistica.

d. E difatti, come osserva il Garrigou-Lagrange, "i grandi mistici, come S. Teresa e S. Giovanni della Croce, hanno tanto stimato i grandi teologi, mentre i falsi mistici, come Molinos, non ne hanno fatto alcun conto" (op. cit., p. 29). Lo stesso si potrebbe dire dei teologi nei confronti dei mistici: i grandi teologi, come un S. Tommaso o un Garrigou-Lagrange, hanno fatto molto conto dei mistici, e del loro proprio modo di attingere alle realtà divine, diverso da quello teologico-scolastico, mentre certi teologi razionalisti o secolaristi, come per esempio i teorici dei Cristiani per il socialismo, non ne fanno alcun conto.

F I N E



L'ASCESE CRISTIANA

ovvero

L'aspetto penale della vita spirituale.

- Sofferenza 1 Pt.3,18; 5,10; Lc.24,26; Rom.8,17; 1 Cor.13,7
- volontaria: SACRIFICIO Is.53,10; Rom.12,1; Efes.5,2; Ebr.13,15  
*(potenza della persona)* *cece - S. M. E. P. A.*
- dall'interno* parziale: PENITENZA Giob.42,6; Mt.3,7,11; Mc.1,4; Lc.5,32; At.11,18; 2 Cor.7,9  
 (azioni della persona)
- atti esterni: ESPIAZIONE Lev.4,26; Num.8,7; 35,33;  
 (opere di penitenza) Sal.65,3; Ebr.2,17
- atti interni: PENTIMENTO Mt.21,30; Lc.17,3; At.8,22;  
 Apo.2,5; 2 Cor.7,9,10
- totale: OLOCAUSTO Gen.22,2; Giu.11,31; 1 Cron.21,24;  
 (essere della persona) Sal.20,3
- nelle potenze:
- RINUNCIA Mt.16,24; Lc.14,33; Fil.3,8; Mt.5,29  
 (appetiti buoni)
- MORTIFICAZIONE Rom.8,13; Gal.5,24; Col.3,5; 1 Pt.2,11; 2 Cor.7,1  
 (appetiti cattivi)
- nella sostanza della persona: ABNEGAZIONE o DONO *- martiri*
- TOTALE DI SE' Sof.1,7; Efes.5,2; Ebr.9,27; 10,5,12; 13,15; Gv.6,51; 1 Tess.2,8; Mc.10,45; Lc.14,26; 17,33; Gv.12,25; 15,13; 1 Gv.3,16
- Involontaria: PAZIENZA Is.53,3; Mt.17,12; 1 Cor.6,7; 2 Cor.1,6;  
*(sottoscrizione)* (azioni della persona) 6; 7,12; Efes.3,13; 2 Tess.1,5; Ebr.1,5; 1 Pt.2,19,20,21; 4,16; Pro.25,15; Rom.5,3; 8,25; 15,4; 2 Tim.3,10; 4,2; Ebr.6,12, 15; Gc.5,10; 2 Pt.1,6  
*dall'esterno*

COMMENTO

La sofferenza cristiana può essere volontaria o involontaria: la prima ha origine dall'intimo della persona; la seconda proviene dalle circostanze esterne.

La sofferenza volontaria può riguardare l'agire della persona, oppure il suo stesso essere, il suo intimo. L'agire può essere ~~può essere~~ esterno: le opere esterne; oppure interno, gli atti interiori.

L'essere della persona, oggetto del sacrificio totale o olocausto, comprende le potenze o facoltà, sulle quali si radicano gli abiti che emanano gli atti (interni od esterni); e comprende la sostanza intima stessa della persona, che è l'anima, nella quale si radicano le potenze.

Le potenze dell'anima che riguardano la vita spirituale, sono quelle appetitive o appetiti, i quali possono essere buoni o cattivi; buoni sono quelli naturali o secondo ragione; cattivi, sono quelli corrotti, inclinati al male, contro natura e contro ragione.

*70 Sacrificis è atto religioso di culto a Dio, col quale atto gli offriamo qualcosa in segno di sottomissione e di riverenza. (11-11, 85)*  
*Per Tom. gli atti religiosi esterni comprendono 1) adorazione per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet (11-11, 86, prof.); 2) sacrificia offerta di qualcosa di esterno. (rito. liturgia)*

carismi(1)

(a cura di fr. Giovanni Cavalcoli,  
o.p.)

comuni

("doni")

legati alla santità - *santificanti*

(doni dello Spirito S.)

esperienza mistica comune(2)

sapienza  
intelletto  
scienza  
pietà  
consiglio  
fortezza  
timor di Dio

per edificare la Chiesa - *ministeriali*

(non necessariamente legati alla santità)

"doni gerarchici"(3)

ministeri

lettorato  
accollato  
esorcistato(4)

Ordine

diaconato  
presbiterato  
episcopato

"doni carismatici" comuni(5)

sacerdozio comune

catechista  
dottore  
predicatore  
cantore  
confessore  
religioso  
coniugato

straordinari ("carismi") o "doni carismatici"(6)

concomitanti (non sempre) la santità - *convenienti alla santità*

esperienza mistica straordinaria

raptus  
estasi  
visioni  
fenomeni psico-fisici(7)

per edificare la Chiesa(8) - *ministeriali*

(non necessariamente nè tutti legati alla santità)

profezia(9)

fede  
sapienza  
scienza

lingue  
interpretazione delle lingue  
discernimento degli spiriti  
guarigioni

(6) Lumen Gentium, 4

(7) Royo Marin, op.cit., p.IV.

(1) Lumen Gentium, 12

(2) Is., 11, 2; S. Tom. I-II, 68; Royo Marin, Teol. d. Perf. Crist. p. III, l. II, c. 2-3; Maritain, I Gradi d. Sapere, c. VI.

(3) Lumen Gentium, 4

(9) S. Tom., II-II, 171, prol.

(4) S. Tom., III, 71.

(5) Lumen Gentium, 4, 40, 47

## I CARISMI DELLO SPIRITO SANTO

carismi(1)

(a cura di fr. Giovanni Cavalcoli,  
o.p.)

comuni

("doni")

legati alla santità - *santificanti*

(doni dello Spirito S.)

esperienza mistica comune(2)

- sapienza
- intelletto
- scienza
- pietà
- consiglio
- fortezza
- timor di Dio

per edificare la Chiesa - *ministeriali*

(non necessariamente legati alla santità)

"doni gerarchici"(3)

ministeri

- lettorato
- accollato
- esorcistato(4)

Ordine

- diaconato
- presbiterato
- episcopato

"doni carismatici" comuni(5)

sacerdozio comune

- catechista
- dottore
- predicatore
- cantore
- confessore
- religioso
- coniugato

straordinari ("carismi") o "doni carismatici"(6)

concomitanti (non sempre) la santità - *convenienti alla santità*

esperienza mistica straordinaria

- raptus
- estasi
- visioni
- fenomeni psico-fisici(7)

per edificare la Chiesa(8) - *ministeriali*

(non necessariamente nè tutti legati alla santità)

profezia(9)

- fede
- sapienza
- scienza

lingue

interpretazione delle lingue

discernimento degli spiriti

guarigioni

(6) Lumen Gentium, 4

(1) Lumen Gentium, 12

(7) Royo Marin, op.cit., p.IV.

(2) Is., 11, 2; S.Tom. I-II, 68;

(8) I Cor., 12, 7; Garrigou-LaGrange, Le

Royo Marin, Teol. d. Perf. Crist.

Tre Età d. Vita Int., vol. IV, p.269.

(3) III, 1, II, 2-3; Meritain I, Studi d. Scienze e...