

GIOVANNI CAVALCOLI

IL DONO DELLA SAPIENZA
IN

TOMMASO D'AQUINO

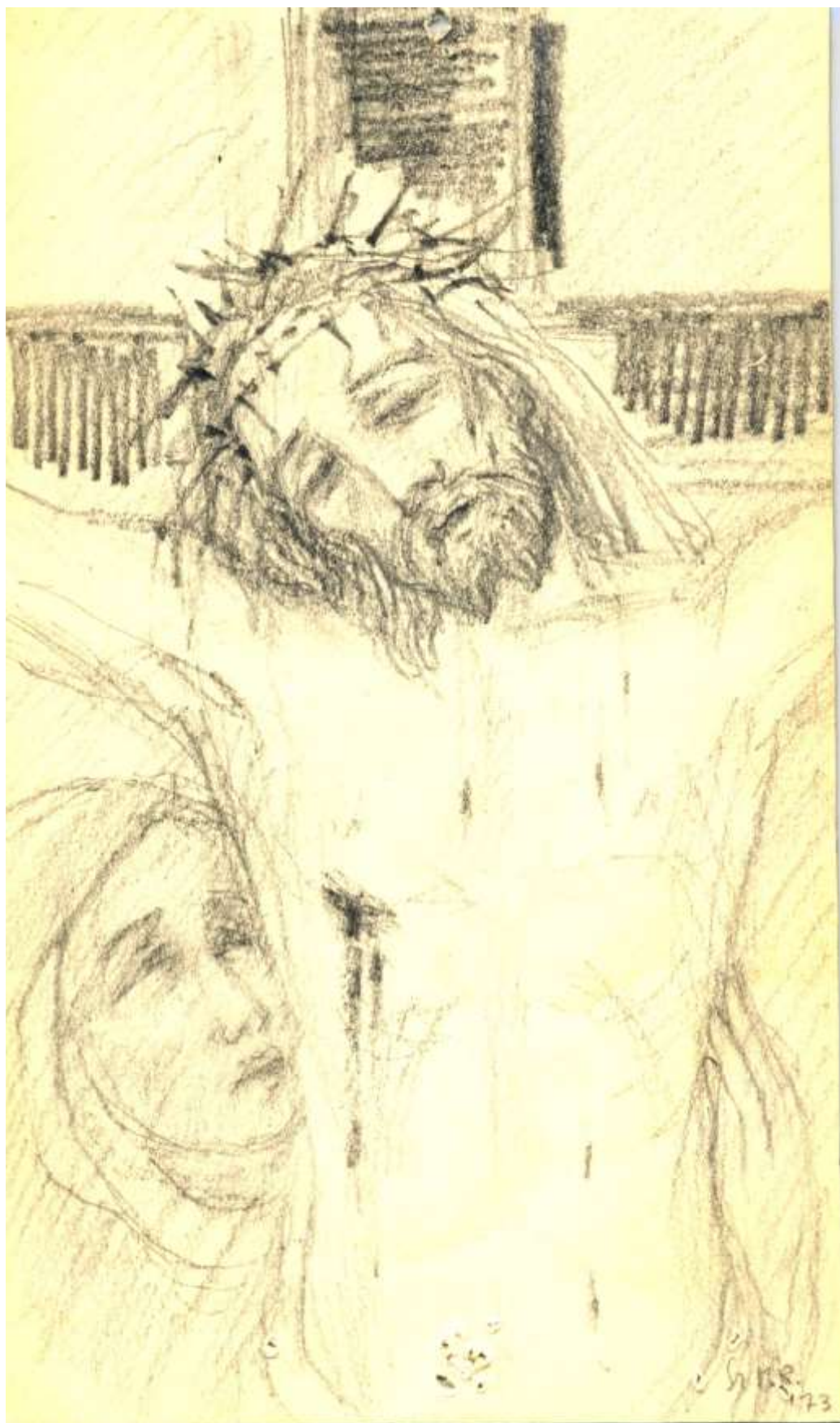
CORSO DI LICENZA

BOLOGNA, S.T.A.B. 1998

" Siamo ancor più commossi
dalla misericordia, spinta
fino ad un' ansia irresistibile
che (s. Domenico) provava
per lo stato miserando di coloro
il cui intelletto era privo della
verità. Non si riferiva forse
tutta la sua opera a tale com-
miserazione? Questa, ora, più
che mai, deve essere la fonte
dalla quale sgorga il vostro
apostolato, questa sia l'anima
che vivifica la vostra vita."

(Paolo VI per l'8° centenario della nascita
di s. Domenico)

1971



Introduzione

1. Negli anni immediatamente seguenti al Concilio Vaticano II la cultura, soprattutto a livello di massa, è stata dominata dalle correnti secolaristiche soprattutto del neopositivismo e del marxismo, mentre una considerazione positiva della mistica sembrava quasi del tutto abbandonata. "Mistico" era pressoché diventato sinonimo di irrazionale, mistificante, associato.

2. Ma a partire degli anni '60, almeno in Italia, l'atmosfera culturale è venuta via via cambiando. Al calo d'influenza del marxismo è venuto gradatamente sostituendosi un risorgente bisogno di spiritualità stimolato da influssi provenienti dall'estremo oriente - le filosofie induiste e buddiste -, sia dall'estremo occidentale - il movimento americano della New Age. Si è tornati allora a parlare di "esperienza mistica" in un senso positivo come via per liberarsi dalle ristrettezze e dalle aridità del razionalismo meccanicistico e tecnocratico di ascendenza cartesiana, che divide l'uomo da se stesso, dalla natura e dalla totalità dell'universo: un'esperienza mistica come elevazione ed ampliamento della coscienza capaci di realizzare in pienezza le potenzialità dell'uomo e di soddisfare il suo bisogno di unità, di infinito e di totalità.

3. Ma la cosa curiosa è che, proprio in paesi di antica tradizione cristiana - penso soprattutto all'Europa - si è voluto e si vuole recuperare il misticismo attingendo alle più diverse fonti non-cristiane, a cominciare da New Age fino alle tradizioni orientali ed alle forme più primitive di religiosità, come lo sciamanismo, per non parlare di chi vorrebbe trovare il "misticismo" nell'esperienza della droga. Nel contempo si è trascurato di riscoprire e valorizzare, in fatto di mistica, l'immensa ricchezza della tradizione cristiana.

4. Il fatto è - probabilmente - che, nel reagire al razionalismo dualistico e secolarista, si è caduti nell'estremo opposto di un irrazionalismo emotivista, "atematico" e panteista, che non si riscontra nella tradizione cattolica, ma semmai in certa tradizione protestante, e soprattutto nelle tradizioni mistiche dell'ebraismo, dell'islamismo, dell'induismo, del buddismo e del taoismo. Da qui il rifiuto della tradizione cattolica e l'assunzione delle altre forme di misticismo. Si è dunque recuperata la esperienza mistica, ma nella sua forma irrazionalista ed edonista, la quale, come ogni forma di estremismo, non può che recar danno non solo alla religione, ma all'autentico bene dell'uomo. Viceversa, la bellezza e l'equilibrio del misticismo cattolico sono dati dal fatto che esso, senza toglier nulla alle legittime caratteristiche ed esigenze della mistica, non offende neppure le indispensabili esigenze della sana ragione, per cui solo questo tipo di misticismo tiene conto ed assicura il bene integrale dell'uomo e la piena attuazione del potenziale umano.

5. Il misticismo cattolico ha ricevuto un'autorevole e solida sistemazione ed interpretazione teologica nel pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale, anche sotto questo punto di vista, è stato particolarmente lodato e raccomandato dai Sommi Pontefici, come risulta, per esempio, da questo brano di una lettera che Benedetto XV inviò, il 15 settembre del 1921, al direttore della rivista francese "Vie spirituelle", e sono parole che pa

lono anche oggi di grande attualità: "Ai nostri giorni molti trascurano la vita soprannaturale e in sua vece coltivano un inconsistente e vago sentimentalismo. Perciò è assolutamente necessario richiamare più spesso alla mente ciò che, con la Sacra Scrittura, i Padri della Chiesa c'insegnarono su questo argomento, e di far ciò prendendo soprattutto per guida S. Tommaso d'Aquino, che con tanta chiarezza espose la loro dottrina sull'elevatezza della vita soprannaturale. Bisogna inoltre richiamare istantemente l'attenzione delle anime sulle condizioni richieste per il progresso della grazia delle virtù e dei doni dello Spirito Santo, la cui perfetta espansione si trova nella vita mistica".

6. Ed ancora Pio II nell'enciclica "Studiorum ducem" del 1923 afferma: "Né meno elevato è il suo" (=di Tommaso) "sapere in fatto di ascetica e mistica; egli infatti, avendo ordinato l'intera materia della morale alla luce delle virtù e dei doni, determina egregiamente questo ordinamento o questa materia in rapporto ad ogni categoria di persone, sia coloro che intendono percorrere le vie ordinarie, sia coloro che vogliono raggiungere la perfezione spirituale e la libertà cristiane nella duplice forma della vita religiosa attiva e contemplativa. Per questo, chi desidera conoscere a fondo quale sia l'ampiezza del precetto dell'amore di Dio, come avvenga il progresso della carità e dei doni dello Spirito Santo ad essa congiunti, quali siano i molteplici stati di vita, come quelli di perfezione, di religiosi, di apostoli, come differiscano tra loro e quale sia la natura e il pregio di ciascuno, insomma tutti questi punti fondamentali della teologia ascetica e mistica, è necessario che costui si rivolga innanzitutto all'Angelico Dottore" (AAS 1923, XV, 319-320).

7. Il trattato tomistico del dono della sapienza, il più alto dei sette doni dello Spirito Santo, costituisce il cuore e il vertice della dottrina mistica dell'Aquinate. Infatti, come vedremo, il dono della sapienza è appunto il principio, la causa, la sorgente dell'esperienza mistica. E' vero che là dove Tommaso parla soprattutto del dono della sapienza (Sum. Theol., II-II, q. 45), egli non usa mai il termine "mistico"; ma per comprendere in pienezza questa dottrina di Tommaso è necessario collegarla con quanto egli dice nel suo Commento al De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi: là invece il termine è presente.

8. L'espressione precisa "esperienza mistica" (experientia mystica) non ricorre mai nel vocabolario tomista, ma la si può ricavare con facilità e del tutto legittimamente, come hanno fatto i commentatori dell'Aquinate, soprattutto moderni (per es. il Gardeil, lo Joret, il Garrigou-Lagrange e il Maritain). Ovviamente il senso di questa espressione in Tommaso è ben diverso da quello nel quale lo si può impiegare o di fatto viene impiegato oggi in altri contesti. Tommaso ci presenta bene il senso cattolico di tale espressione. Al di fuori del cattolicesimo, il senso che maggiormente gli si avvicina è indubbiamente quello della mistica Ortodossa.

9. Bibliografia sulla mistica orientale-ortodossa: G. Florovskij, Vie della teologia russa, Ed. Marietti 1987; J. Meyendorff, La teologia bizantina, Ed. Marietti 1984; P. Evdokimov, L'Ortodossia, Ed. Dehoniane, Bologna 1981; V. Los-

sky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Ed. Il Mulino, Bologna 1967; P. Evdokimov, La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale, Ed. Paoline 1983; T. Spidlik, I grandi mistici russi, Ed. Città Nuova 1977; La spiritualità russa, Ed. Studium, Roma 1991; D. Barsotti, Mistici russi, Ed. Borla, Torino 1961; R. Suzek, Una mistica per oggi: la visione sofianica della realtà in S. Bulgakov, in Mistica e misticismo oggi, Atti della Settimana di Studio in onore di S. Gemma Galgani, dell'8-13. IX. 1978, Ed. Passionisti-CIPI, Roma 1979; T. Spidlik, Serafino di Sarov, in La Mistica - Fenomenologia e riflessione teologica, a cura di E. Ancilli-M. Paparozzi, Ed. Città Nuova 1984, vol. I.

10. In base a quanto detto, ci potremmo chiedere se è legittimo usare la medesima espressione "esperienza mistica" sia per Tommaso o per la mistica cattolica in genere, sia nel senso in cui viene usata, non dico tanto nel protestantesimo o nell'ortodossia, e neppure per quanto riguarda lo ebraismo, l'islamismo o le religioni dell'estremo oriente, ma anche nel senso usato da certi movimenti contemporanei, come per esempio quelli teosofici, gnostici o in New Age.

11. Bibliografia sullo gnosticismo: Testi gnostici, a cura di L. Moraldi, Ed. UTET, Torino 1992; G. S. Gasparro, Gnostica et Hermetica - saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo, Ed. Dell'Ateneo, Roma 1982; E. S. Lodovici, Metamorfosi della gnosi - Quadri della dissoluzione contemporanea, Ed. Ares, Milano 1991; G. Filoramo, Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio, Ed. Laterza, Bari 1990; M. Introvigne, Il ritorno dello gnosticismo, SugarCo Ed., 1993; C. La brecque, Le sette e le gnosi, Ed. Ancora, Milano 1987; J. Meinvielle, Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano, a cura di B. Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988.

12. Bibliografia su New Age: A. De Luca, La New Age, Ed. Xenia, Milano 1994; E. Vernette, Il New Age - All'alba dell'era dell'Acquario, Ed. Paoline, Milano 1993; A. N. Terrin, New Age - La religiosità del postmoderno, EDB, Bologna 1993; G. A. Keller, New Age - Lo "spirito" della Nuova Era, Edizioni Mediterranee, 1996; G. Schivvy, Lo spirito dell'Era Nuova - New Age e cristianesimo, Ed. Queriniana, Brescia 1991; C. Maccari, La New Age, Ed. LDC, Torino-Leumann 1994; B. Dobroczyński, New Age - Il pensiero di una "nuova era", Ed. Bruno Mondadori, Milano 1997; M. Introvigne, Storia del New Age 1962-1992, Ed. Cristianità, Piacenza 1994; F. Martinez Diez, New Age e fede cristiana, Ed. San Paolo 1998; n. 3 di Sette e Religioni 1991 dedicato a: Movimenti gnostico-esoterici; nn. 1-2 di Sette e Religioni 1996, dedicati a New Age; A. Olivieri-Pennesi, Cristo e il New Age, in Sacra Doctrina, gen.-feb. 1998, 117-140. Un testo famoso di una delle massime fautrici del movimento è quello di M. Ferguson, Les enfants du Verseau - Pour un nouveau paradigme, Ed. Calman-Lévy, Paris 1981. Documenti recenti del Magistero della Chiesa riferibili a New Age: Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi, documento congiunto del Segretariato per l'Unione dei Cristiani - Segretariato per i non Cristiani - Segretariato per i non Credenti - Pontificio Consiglio per la Cultura, pubblicato ne L'Osservatore Romano del 7.V.1986 come inserto tabloid, reperibile anche nell'Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1990, vol. I, 252-281; L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti re-

ligiosi e alle sette, Nota pastorale del Segretariato per l'Ecu-
menismo e il Dialogo della Conferenza Episcopale Italiana del
30.V.1993, pubblicate nella Collana Documenti CEI, LDC, Torino-Leu-
mann 1993; AA.VV., Sette e nuovi movimenti religiosi - Tesi della
Chiesa Cattolica 1986-1994, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

13. La risposta a questo quesito può essere affermativa, se
ci fermiamo a un significato semplicemente nominale e generico
dell'espressione, significato che potremmo esporre nei seguenti
termini: "Esperienza emotiva non razionale di un Assoluto inef-
fabile, tale da allargare in modo gratificante la comprensione
della coscienza oltre i limiti del quotidiano per attingere al
profondo della realtà e per raggiungere una piena unione con
l'Assoluto". Penso che questa definizione, per la sua ampiez-
za, possa costituire un buon terreno d'incontro ed una buona ba-
se di partenza per un confronto fra la concezione cattolica e
quella non-cattolica, soprattutto quella oggi di uso corrente
nei movimenti spirituali che danno un senso positivo alla "mi-
stica".

14. Il termine "mysticòs" (mysticòs), in particolare, è l'agget-
tivo del sostantivo "mysterion" (mistero), di origine greca. My-
sterion è già usato da Platone (Teeteto, 156) per indicare appun-
to un mistero, un segreto. Deriva dal verbo "myo", che significa
"taccio, faccio silenzio". Il mistero è il "mysticòs", pertanto, è
qualcosa di legato al silenzio, qualcosa di cui non si può e non
si deve parlare. Ma la "mistica" vera e propria, col suo carat-
tere religioso, sorge solo col neoplatonismo e coi misteri pa-
gani dei primi secoli, come per esempio i Misteri Orfici e i Mi-
steri Eleusini, strettamente connessi con le gnosticisme.

15. Per quanto riguarda i misteri pagani tardoantichi, soprat-
tutto raffrontati con la mistica cristiana, cf U. Rahner, Myste-
rien - Il mistero cristiano e i misteri pagani, Ed. Mercuriana,
Brescia 1952; A.-J. Festugière, Ermetismo e mistica pagana, Il Me-
langolo, Genova 1991; J. Daniélou, Messaggio evangelico e cultura
ellenistica, Ed. Il Mulino, Bologna 1975; Miti pagani, mistero cri-
stiano, Ed. Arkeios, Roma 1995; C. De Vogel, Platonismo e cristiane-
simo, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1993; E. von Ivanka, Platonismo cri-
stiano, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1992; Plutarco, Iside e Osiride,
Ed. Adelphi, 1994; Proclo, Elementi di teologia, Edizioni all'Insegna
del Veltro, Carmagnola 1983; Giamblico, I misteri, Ed. Il Basilisco,
Genova 1983.

16. Il termine "mysterion" lo ritroviamo poi nel Nuovo Testa-
mento, soprattutto in S. Paolo, per indicare il contenuto del mes-
saggio cristiano, in particolare la persona di Cristo. Non tro-
viamo il termine "mysticòs", ma abbiamo l'equivalente, laddove
Paolo, parlando della sapienza cristiana (e quindi implicitamen-
te del dono della sapienza), la chiama "sofia en mysteriòs", che
potremmo senz'altre tradurre con: "sapienza mistica" (I Cor 2,7).

17. In base a queste fondamenta neotestamentarie i termini "mistero" e "mistico" sono entrati nella letteratura cristiana. Il primo termine, nei primi secoli, serviva per designare: 1. quelle che oggi chiamiamo "mistero" in senso dottrinale: per esempio: mistero della fede; 2. il sacramento; 3. la teologia e l'esperienza mistica. Dal che si vede subito, anche dal punto di vista del vocabolario, come la mistica cristiana abbia uno stretto nesso sia con la dottrina della fede, sia con la liturgia e, per il tramite di questa, con l'intera vita cristiana.

18. Perché Paolo usa il termine "mysterion"? Esso traduce l'ebraico "sed", che significa "segreto". Ma probabilmente Paolo, nell'uso di questo termine, vuol far riferimento ai contemporanei mysteria pagani, per indicare che il vero mistero salvifico è il mistero di Cristo e il sacramento cristiano. La vera "esperienza mistica", quindi, è quella cristiana. E il termine deve aver talmente colpito i traduttori latini di Paolo, che esso fu translitterato nel latino "mysterium". Per significare il segreto, il latino disponeva già dei termini "secretum" e "arcanum". Eppure si sentì il bisogno di coniare un nuovo vocabolo, perché probabilmente ci si rese conto della grande pregnanza del termine, che non poteva esser sufficientemente reso con "secretum" e "arcanum". Quest'ultima, per la verità, è passata nelle Italiane ("arcano"), ma si tratta di una parola che è caduta quasi in disuso. L'"arcano" italiano corrisponde effettivamente al "mysterion" greco.

19. Il Concilio Vaticano II usa il termine "mistero", ma non il termine "mistico". Ci potremmo chiedere quali possono essere le ragioni di queste fatte, considerando che entrambi i termini hanno sempre fatto parte del vocabolario del cristianesimo. La cosa, secondo me, può dipendere da due motivi: 1. un gesto di riguardo verso i protestanti. E' nota infatti l'antipatia che Luter aveva per la mistica, della quale d'altra parte non sapeva apprezzare il valore; 2. Il Concilio insiste in modo particolare più sulla spiritualità comunitaria ed ecclesiale, che non su quella individuale: era è chiaro che l'esperienza mistica è per eccellenza un'esperienza soggettiva e personale, anche se non è affatto priva di un risvolto e di un fondamento ecclesiale; 3. Il Concilio ha evitato l'uso del termine probabilmente perché, al suo tempo, appariva troppo compromesso e quindi atto a suscitare equivoci. Nelle stesse ambiente cattolico, nei decenni precedenti, si era anche esagerato nel parlare di mistica, favorendo una spiritualità eccessivamente individualistica e di evasione. Ed inoltre anche ambienti non cristiani avevano fatto uso ed abuse del termine - si era parlato per es. di "mistica fascista" -, rendendole piuttosto equivoca.

20. Ma oggi, a più di trent'anni dal Concilio, dal quale certi falsi rinnovatori hanno preso pretesto per divulgare una spiri-

tualità eccessivamente comunitaria, sconfinando in concezioni filomarxiste e sociologistiche, si sente, sia in ambiente cattolico che in ambiente non cattolico, il bisogno di ritrovare la dimensione profonda e l'originalità della personalità, in una sua rinnovata tensione verso l'infinito, col desiderio di una comunione con la Totalità e di sviluppare i poteri recanditi delle individui. Da qui la diffusione delle spiritualità orientali, il recupero di antiche pratiche religiose, l'interesse per lo spiritismo, la magia, la parapsicologia, il ritorno di antiche dottrine come lo gnosticismo, l'ermetismo, la teosofia, la teurgia. Tra tutte queste cose, ricompare un bisogno di "misticismo" e di "esperienza mistica". E l'insieme di tutti questi fenomeni e queste istanze è stato in qualche modo raccolto e coordinato dal movimento New Age, nel quale peraltro confluiscono tradizioni di interessi della cultura anglosassone, come la psicologia sperimentale, l'etica liberale e l'individualismo spirituale di origine protestante.

21. Se le cose stanno così, mi sembra opportuno approfittare di questo rinnovato interesse per la spiritualità, per lo sviluppo della persona e per il misticismo, per riproporre la visione cattolica dell'esperienza mistica, e in particolare della contemplazione mistica, frutto del dono della sapienza, per mettere in evidenza il valore e l'utilità di questa concezione per una vera realizzazione del potenziale umano e una non illusoria soddisfazione del suo bisogno di Infinito e di Assoluto.

22. Se il Concilio non parla né di esperienza mistica né di contemplazione mistica, parla però della chiamata universale alla santità ed alla perfezione della carità (Lumen Gentium, n.40). Ora, come cercherò di dimostrare in queste cose, per Tommaso la contemplazione mistica (come egli ovviamente l'intende) corrisponde alla piena maturazione della vita cristiana, e perciò essa è normalmente necessaria non dice a un grado particolarmente elevato di santità, ma alla stessa eterna salvezza. Vedremo tuttavia in che senso ciò debba essere inteso, onde evitare eventuali equivoci.

23. Come mi sforzerò di mostrare in queste cose, la dottrina mistica di Tommaso presenta una grande ricchezza di aspetti, armoniosamente collegati fra loro, tale da accontentare tutte le esigenze di una spiritualità matura e completa. In questa dottrina si tiene conto sia delle esigenze dell'intelletto che di quelle della volontà, sia della dimensione spirituale che di quella sensibile, sia delle esigenze della natura che di quelle della grazia, sia dell'aspetto speculativo che di quello morale, sia della dimensione personale che di quella comunitaria, sia dell'aspetto catartico che di quello apofatico. L'esperienza mistica, in Tommaso, sfocia nel silenzio senza dimenticare la parola; è profondamente soggettiva senza dimenticare quell'og-

gettività che fonda la comunicazione; si attua nell'amore senza dimenticare le esigenze dell'intelletto; dà spazio alle Spirite Sante senza umiliare le spirite umane, anzi innalzandole come non mai; si attua nella spontaneità e nelle slancio della carità senza dimenticare la previa necessità delle sforze ascetiche e della purificazione morale; si attua nella solitudine senza dimenticare la comunione ecclesiale (avviene "nel cuore della Chiesa", per dirla con S. Teresa di Gesù Bambino) e l'impegno sociale; sottolinea l'unione dell'anima con Dio senza cadere nell'immanentismo e nel panteismo; afferma l'elemento dogmatico-concettuale senza cadere nel razionalismo e nelle gnosticismo: esalta insomma l'umano senza sminuire il divino, ed esalta il divino senza sminuire l'umano.

24. E' di una grande ampiezza di vedute, veramente "cattolica", tale quindi da dar spazio alle più diverse spiritualità, purchè ovviamente siano conciliabili con la ragione e con la fede. Certo Tommaso non narra, come molti mistici, la propria personale esperienza: egli parla della mistica non come mistica ma come teologo della mistica; per questo la sua dottrina comporta una certa astrattezza; ma proprio questa legittima astrattezza, necessaria al sapere scientifico, consente ogni legittima concretizzazione e soluzione pratica in conformità con la diversità delle anime e delle circostanze.

25. Il dono della sapienza, come insegna l'Aquinate, è il più alto dei sette doni dello Spirito Santo. Tali doni fanno parte di un più ampio corredo di doni, che costituisce, in generale, l'insieme dei doni dello Spirito. Tra tutti questi doni eccelle il dono della carità, che è nel contempo, come è noto, la più alta delle virtù cristiane. I sette doni dello Spirito si trovano solo nell'anima che possiede la carità, e per questo sono chiamati "doni santificanti". Gli altri, invece, ordinati ad edificare la comunità ed alla salvezza del prossimo, sono i doni ministeriali, che possono essere anche senza la carità (cf. il mio articolo "La Chiesa e i carismi", in Sacra Dottrina, 5(1985), pp. 429-446).

26. I doni dello Spirito Santo sono doni che provengono da un Dono per eccellenza, che è lo stesso Spirito Santo (cf. Sum. Theol., I, q. 38), il quale, mandato dal Padre e dal Figlio (cf. Sum. Theol., I, q. 43, a. 7), "abita", insieme col Padre e col Figlio, nell'anima del giusto (cf. B. Froget, L'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, Ed. Lethielleux, Paris 1926). Per introdurre, quindi, alla presentazione della dottrina tomista del dono della sapienza, sarà bene presentare brevemente il concetto tomista della missione e dell'inabitazione dello Spirito, nonchè la dottrina generale dei doni dello Spirito con le principali suddivisioni.

CAP.I - LO SPIRITO SANTO COME DONO

1. La presenza di Dio nel mondo

27. Per il cristianesimo Dio è distinto dal mondo, ed anzi e siste una distanza ontologica infinita fra la finitezza della creatura e l'infinità del Creatore. Tuttavia Dio, proprio in quanto creatore, è intimissimamente congiunto e presente a tutte le sue creature senz'alcuna mediazione di sorta, neppure quella che può essere costituita dalla stessa azione creatrice, giacché Dio s'identifica con questa stessa azione.

28. S. Tommaso precisa questa "immanenza" di Dio nel mondo nei seguenti termini: "Dio è in tutte le cose non certo come parte dell'essenza e come accidente, ma come l'agente sta presso ciò nei confronti di cui agisce. E' necessario infatti che ogni agente sia congiunto a ciò in rapporto a cui immediatamente agisce; per cui nel VII° libro della Fisica di Aristotele si prova che il mosso e il motore devono essere assieme. Ma siccome Dio è lo stesso Essere per sua essenza, occorre che l'essere creato sia il suo proprio effetto, come il bruciare è il proprio effetto del fuoco. ... Finché pertanto una cosa ha l'essere, per altrettanto tempo occorre che Dio le sia presente, secondo il modo col quale essa ha l'essere" (Sum. Theol., I, q. 8, a. 1).

29. Questa presenza di Dio nel mondo dipende dal fatto che Dio esiste nel mondo, benché trascenda infinitamente il mondo. La Sacra Scrittura esprime queste cose dicendoci che Dio è "in cielo" e "in terra": in cielo, in quanto Egli sta presso di sé nella sua trascendenza; in terra, in quanto esiste anche nel mondo. E questa esistenza nel mondo, per Tommaso, si attua secondo tre modalità: "per potenza, per presenza e per essenza".

30. Dice l'Aquinate: "La distinzione di questi modi si ricava in parte in riferimento alla creatura, e in parte in riferimento a Dio. In riferimento alla creatura, in quanto essa è ordinata e congiunta a Lui in diversi modi, e non secondo una semplice diversità di ragione, ma secondo una diversità reale. Poiché infatti si dice che Dio è nelle cose, in quanto in qualche modo Egli è applicato ad esse, occorre che dove c'è un modo diverso di congiunzione e di applicazione, lì vi sia un diverso modo di esistere. Ora la creatura è congiunta a Dio in tre modi: in un primo modo, secondo una semplice similitudine, in quanto si riscontra nella creatura una qualche somiglianza con la divina bontà; e questo è il modo comune col quale Dio esiste in tutte le creature per essenza, presenza e potenza. In un secondo modo la creatura può raggiungere Dio considerata secondo la stessa sostanza divina, e non soltanto secondo la somiglianza; e ciò avviene mediante l'operazione, ossia quando qualcuno con la fede aderisce a Dio come prima verità, e con la carità aderisce a Lui come alla somma bontà; e così si dà un altro modo

col quale Dio esiste in modo speciale nei santi per mezzo della grazia"(è in questo ambito che lo Spirito Santo è dono di Dio per l'uomo). "In un terzo modo la creatura raggiunge Dio non solo secondo l'operazione, ma anche secondo l'essere, non certo in quanto l'essere è atto dell'essenza, giacchè la creatura non può diventare la natura divina, ma in quanto è atto dell'ipostasi e persona; e così si dà l'ultimo modo per il quale Dio è in Cristo mediante l'unione ipostatica".

31. "Da parte invece di Dio non si dà una diversità reale, ma solo di ragione, in quanto si distinguono in Lui l'essenza, la virtù e l'operazione. Ora la sua essenza, essendo indipendente da ogni creatura, non esiste nella creatura se non in quanto si applica ad essa per mezzo dell'operazione; e in quanto Egli opera nella creatura, si dice che Dio esiste in lei per presenza, in quanto è necessario che l'operante sia in qualche modo presente all'operato; e poichè l'operazione non abbandona la virtù divina dalla quale scaturisce, così si dice che Dio esiste nella creatura per potenza; e poichè la virtù è la stessa essenza, ne consegue che Egli sia nella creatura anche per essenza" (In I Sent., D.37, q.1, a.2, sol.).

32. Il livello massimo, quindi, dell'esistenza di Dio nel mondo, è dato dall'unione ipostatica della natura umana di Cristo con la Persona del Figlio, sicchè, come dice Tommaso, "laddove Dio esiste per unione ipostatica, esiste anche per grazia; e dove esiste per grazia, esiste anche per essenza, presenza e potenza" (essia secondo il modo comune a tutte le creature) (In I Sent., D.37, q.1, a.2, 3m).

2. Le missioni divine

33. Il dono che Dio fa di se stesso all'uomo, donando la grazia e lo Spirito Santo, suppone dunque l'esistenza di Dio in tutte le cose "per essenza, per potenza, per presenza". Il vertice unico ed insuperabile di questa autodonazione avviene, come abbiamo visto, in Cristo. Ma lo Spirito Santo è dono per l'uomo perchè è "mandato" e "inviato" all'uomo, ovviamente all'uomo che vive nella grazia di Cristo. Ecco allora la necessità che ricordiamo qui brevemente la dottrina tomistica delle "missioni" divine, in particolare quella dello Spirito Santo.

34. Lo Spirito Santo è inviato come dono. Per spiegare allora la dottrina della missione, Tommaso sente prima il bisogno di chiarire che cosa vuol dire che lo Spirito è "dono". Dice lo Aquinate: "Il dono propriamente è un qualcosa che si dà senza esigere restituzione (datio irreddibilis), secondo il Filosofo (Top. IV, IV, 12), e così pertanto comporta un'elargizione gratuita. Ma la ragione di un'elargizione gratuita è l'amore: noi infatti diamo qualcosa gratuitamente a qualcuno perchè gli voglia

me bene. Per cui è chiaro che l'amore ha ragione di primo dono, per il tramite del quale vengono donati tutti i doni gratuiti. Per questo, poichè lo Spirito Santo precede come Amore, Egli precede in ragione di primo dono" (Sum.Theol., I, q. 38, a. 2).

35. Tommaso precisa poi il sense nel quale lo Spirito Santo è dono e il modo col quale noi possiamo avere e possedere questo dono: "Nel termine 'dono' - egli dice (Sum.Theol., I, q. 38, a. 1) - è settesa l'attitudine a essere donato. Ma ciò che è donato fa riferimento e a ciò da cui è donato, e a ciò a cui è donato: infatti, non sarebbe dato da qualcuno se non gli appartenesse; ed inoltre vien dato a qualcuno perchè gli appartenga. Ora la Persona divina si dice appartenere a qualcuno e secondo l'origine, come il Figlio appartiene al Padre, e in quante è avuta da qualcuno. Ora noi diciamo di 'avere' ciò di cui possiamo far uso e fruire, come vogliamo. E in queste mode la Persona divina non può essere avuta se non dalla creatura razionale congiunta a Dio. Le altre creature, invece, possono certamente essere messe dalla Persona divina; ma non è in loro potere fruire della divina Persona, e far uso dei suoi effetti. Al che invece giunge a volte la creatura razionale, come per esempio quando essa diviene talmente partecipe del Verbo divino e dell'Amore precedente, da poter liberamente conoscere veramente Dio e rettamente amarlo. Per questo se la creatura razionale può possedere la Persona divina. Ma per averla in queste mode, non può ottenerle con le proprie forze, per cui bisogna che le sia dato dall'alto; noi infatti diciamo che ci è dato ciò che abbiamo come proveniente dal di fuori. E così conviene alla Persona divina esser data ed essere dono".

36. Questa nueva presenza dello Spirito nella creatura, spiega Tommaso, non implica un mutamento della Persona divina, ma una nueva relazione a Dio da parte della creatura: "Quando si dice che Dio è dovunque - dice Tommaso (In I Sent., D. 14, qu. 1a 2, 1m; cf anche In Sent., D. 15, q. 2, a. 1, 1m; Sum.Theol., I, q. 43, a. 2, 2m) - ciò comporta una relazione di Dio alla creatura, la quale relazione non è reale in Dio, ma nella creatura. Ora avviene che da parte della creatura queste relazioni si diversifichino in molti modi secondo diversi effetti mediante i quali essa è assimilata a Dio; e in base a queste fatte si dice che Dio si rapporta alla creatura in mode diverse dal precedente. E in base a ciò si può dire che lo Spirito Santo, che è dovunque secondo la relazione che la creatura ha con Lui, viene ad essere in mode nuove in qualcuno, secondo una nueva relazione della creatura a Lui".

37. Tante il Figlio quante lo Spirito - fa notare Tommaso (Sum.Theol., I, q. 43, a. 7) - ci vengono donati dal Padre per la nostra santificazione; ma le due Persone, in ordine a queste fine, agiscono in mode diverse: "Alle Spirito Santo, in quante precede come Amore, compete essere il dono della santificazione; al Figlio, invece, in quante è principio dello Spirito Santo, compete

essere l'autore di tale santificazione; lo Spirito, dal canto suo, è l'indizio di questa santificazione".

38. Quanto al dono della carità - osserva l'Aquinate (Contra Gentes, l.IV, c.21) -, esse proviene da tutte le divine Persone, ma per appropriazione viene dallo Spirito, che è l'Amore sussistente: "Il Verbo della sapienza, mediante il quale noi conosciamo Dio, Verbo a noi inviato da Dio, rappresenta propriamente il Figlio. E così pure l'amore col quale amiamo Dio, rappresenta propriamente lo Spirito Santo. E così la carità che è in noi, sebbene sia effetto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, tuttavia, per una certa qual speciale ragione si dice essere in noi grazie allo Spirito Santo".

39. Noi possediamo il Figlio e lo Spirito, in quanto Essi vengono in certe mode, ad "abitare" in noi mediante la grazia. Dice Tommaso: "Poichè la missione divina fa riferimento alla Persona mandata e alla sua inabitazione per mezzo della grazia, se ci riferiamo alla missione quanto alla sua origine, la missione del Figlio si distingue dalla missione dello Spirito Santo, come la generazione dalla processione. Se invece ci riferiamo all'effetto della grazia, le due missioni comunicano fra loro in quanto entrambe sono all'origine della grazia, ma si distinguono in rapporto agli effetti della grazia, che sono l'illuminazione dell'intelletto e la stimolazione (inflammatio) dell'affetto" (Sum. Theol., I, q.43, a.5, 3^a).

40. La missione e l'inabitazione delle divine Persone fa sì che la mente del giusto raggiunga una conoscenza amante di Dio, che Tommaso, con una certa audacia (ma stimolato dalle stesse linguaggi della Bibbia e della tradizione cristiana), qualifica come in certe qual mode "sperimentale". Si tratta dell'esperienza mistica, frutto del dono della sapienza. Esamineremo più avanti a fondo che cosa è e in che senso si possa parlare di "esperienza". Qui ci basti citare alcuni passi di Tommaso dove egli mette in rapporto questa conoscenza sperimentale con l'inabitazione delle Persone divine nell'anima.

41. Tommaso comincia col notare la stretta connessione fra l'inizio del Figlio e quella dello Spirito: non si può dare - e gli dice (In I Sent., D.15, q.4, a.1, 3^a) - una piena conoscenza del Figlio che non sia grazie all'amore infuso dallo Spirito: "Ogniqualvolta si dà una conoscenza dalla quale non segue un amore soprannaturale (gratuitus), non si dà una rappresentazione del Verbo, ma solo un qualcosa di parziale (aliquid illius). Si ha invece una rappresentazione del Verbo solo quando c'è una conoscenza tale che da essa preceda l'amore, che congiunge al conosciuto in quanto affine al conoscente".

42. "Non è sufficiente una conoscenza qualsiasi perchè si abbia la missione divina, ma vale solo quell'che è connessa con qualche dono appropriato alla Persona, dono per il quale si attua

in noi l'unione con Dio, secondo il modo proprio di quella Persona, ossia per mezze dell'amore, quando viene dato lo Spirito Santo; per cui questa conoscenza è quasi sperimentale" (In III Sent., D.15, q.2, a.2, 3m). "Sebbene la conoscenza sia appropriata al Figlio, tuttavia quel dono dal quale si ricava la conoscenza sperimentale necessaria alla missione, non è necessariamente appropriata al Figlio, ma a volte allo Spirito Santo, come l'amore" (ibid., q.2, 5m). "Il Figlio non è mandato secondo una perfezione qualunque dell'intelletto, ma secondo una tale istruzione dell'intelletto, per la quale esso prerempera nell'affetto d'amore. ... E per questo Agostino dice espressamente che il Figlio è mandato 'quando viene conosciuto e percepito (percipitur)': la percezione infatti significa una certa conoscenza sperimentale. E si chiama propriamente 'sapienza', come a dire: una 'scienza sapere' "(Sum.Theol., I, q.43, a.5, 2m).

3. L'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima in grazia

43. L'inabitazione dello Spirito nell'uomo è condizionata dal fatto che quest'uomo sia in grazia. Lo Spirito Santo non abita, propriamente, in coloro che si trovano in stato di peccato mortale, perchè questa inabitazione comporta un atteggiamento di unione e di amicizia con Dio (la carità), che è incompatibile con l'ostilità verso Dio propria del peccatore non pentito. Temase settelinea con molta chiarezza questa connessione inscindibile fra la presenza dello Spirito coi suoi doni nell'anima e lo stato di grazia di questa medesima anima. Del resto la cosa è abbastanza logica, giacchè il primo dono che lo Spirito fa all'uomo è precisamente la grazia, radice della carità e di tutti i doni, compresi i sette doni dello Spirito. Ora, essendo chi si trova in stato di peccato mortale privo della grazia (e quindi della carità), è chiaro che sarà privo anche della inabitazione dello Spirito.

44. Dice infatti l'Aquinate: "Benchè Dio sia in tutte le cose per la sua presenza, per la sua potenza e per la sua essenza, Egli non abita affatto dovunque con la sua grazia, ma solo nelle anime sante. Ed ecco la ragione di ciò: Dio è in tutte le cose per la sua azione, in quanto si unisce alle creature per dare e conservare loro l'essere. Ora soltanto i santi possiedono, con la loro operazione e con l'amore, raggiungere Dio e in certe modo contenerlo in se stessi" (In II Cor 6, 16, lect.III). Si tratta della distinzione già vista fra la presenza di Dio mediante la sua azione e la presenza nella sua sostanza. Ciò ovviamente non suppone una distinzione reale, in Dio, fra azione e sostanza, ma si riferisce a due forme di congiunzione con Dio da parte della creatura: il contatto con Dio riferite all'azione divina, è il contatto minimo, comune a tutte le creature, comprese quelle

dannate dell'inferno; mentre quel contatto che coglie la sostanza divina come tale, è proprio soltanto delle anime sante in cielo e sulla terra.

45. Die abita nell'anima in grazia "come nel suo tempio"; ed essa è congiunta a Dio mediante la conoscenza e l'amore soprannaturali. Dice Tommaso: "Poichè conoscendo ed amando la creatura razionale raggiunge Dio stesso, secondo questo modo speciale si dice non solo che Dio esiste nella creatura razionale, ma anche che abita in essa, come nel suo tempio. Così pertanto nessun altro effetto può essere la ragione per la quale Dio esista in un modo nuovo nella creatura razionale, se non la grazia santificante. Per questo la Persona divina è mandata e procede temporalmente solo in connessione con la grazia santificante" (Sum. Theol., I, q. 43, a. 3).

46. Tommaso distingue due gradi di questa inabitazione dello Spirito nell'anima: il minimo è il dono della grazia santificante; il secondo è il dono delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo - qui abbiamo il dono della sapienza ---. Dice l'Aquinense: "La Persona divina non può essere avuta da noi se non in vista del frutto perfetto, e così è avuta grazie al dono della gloria; oppure secondo un frutto imperfetto, e così è avuta per il dono della grazia santificante, e piuttosto per mezzo di ciò per cui ci uniamo a Dio in quanto fruibile, in quanto le stesse Persone divine lasciano nelle nostre anime - quasi sigille divine - alcuni doni dei quali fruiamo formalmente, ossia l'amore e la sapienza" (il dono della sapienza): "motive per cui si dice che lo Spirito Santo è 'il pegno della nostra eredità'" (In I Sent., D. 14, q. 2, a. 2, 2m).

47. La missione e l'inabitazione dello Spirito serve, per Tommaso, per comprendere veramente e perfettamente gli insegnamenti di Cristo. E questa luce dello Spirito che ci consente questo - come vedremo - è precisamente il dono della sapienza. Commentando le parole di Gesù "Egli" (= lo Spirito) "v'insegnerà ogni cosa", Tommaso osserva che "qualunque cosa un uomo impari dall'esterno" (s'intendono i misteri divini), "se lo Spirito Santo nell'intimo non ne dà l'intelligenza, quell'uomo fatica invano, perchè se lo Spirito Santo non è presente nel cuore di chi ascolta, il discorso di chi insegna resta ozioso, com'è detto in Gb 32, 8: 'L'ispirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza'; tanto che le stesse Figlie di Dio che parla servendosi della sua umanità non può avere effetto, se non perchè Egli stesso opera interiormente per mezzo dello Spirito Santo".

CAP. II - I DONI DELLO SPIRITO SANTO

1. La grazia santificante

48. Dono eminente dello Spirito Santo, radice e sorgente di tutti gli altri, prima fra tutti la carità, è la grazia santificante,

che rende l'uomo degno della vita eterna: "Si dice che l'uomo pos
siede la grazia - insegna Tommaso (De Ver., q. 27, a. 1) -, non solo
per il fatto che è amato da Dio in vista della vita eterna, ma
anche per il fatto che gli è dato un dono per mezzo del quale
egli è degno della vita eterna, e questo dono si chiama 'grazia
santificante'. Per mezzo dei doni dello Spirito - dice l'Aqui
nate (In I Sent., D. 14, q. 2, a. 1, qu. 1a2, sol.) - "noi ci uniamo al
lo stesso Spirito Santo, ed Egli a noi, assimilando per mezzo dei
doni noi a Lui".

49. La vita divina che pervade l'uomo grazie alla venuta del
lo Spirito dà vita all'anima come grazia santificante, e stima
la, come carità, la tensione dell'anima verso il fine ultimo.
Dice Tommaso: "Si dà un fine verso il quale l'uomo è indirizza
to da Dio, un fine^{che} trascende le misure della natura umana, ossia
la vita eterna, che consiste nella visione di Dio nella sua essen
za, fine che è connaturale solo a Dio. Per questo occorre che al
l'uomo sia dato qualcosa non solo perchè possa operare in vi
sta del fine, e per cui la sua tensione morale possa essere in
dirizzata a quel fine, ma anche per cui la stessa natura
umana sia elevata ad una tale dignità per la quale tale fine
possa esserle proporzionato; e a questo scopo viene data la gra
zia, mentre per inclinare l'appetitività verso questo fine, vien
data la carità; quante poi all'esecuzione delle opere mediante
le quali si raggiunge quel fine, vengono date le altre virtù"
(De Ver., q. 27, a. 2).

50. Per quanto poi concerne la carità - dice Tommaso -, essen
do essa indirizzata alla conquista di un fine - la vita eterna
e la visione dell'essenza divina - che eccede le facoltà della
natura, non può che essere un' energia proveniente da Dio, e pre
cisamente dallo Spirito Santo: "La carità è una certa amicizia
dell'uomo con Dio fondata sulla comunicazione dell'eterna beati
tudine. Ma questa comunicazione non avviene nell'ambito dei beni
della natura, ma secondo i doni gratuiti, poichè, com'è detto in
Rm 6, 23: 'La vita eterna è grazia di Dio'; per cui la carità tra
scende la facoltà della natura. Ora, ciò che eccede la facoltà
della natura non può essere nè naturale nè acquisito per mezzo
delle potenze naturali, poichè l'effetto naturale non trascende
la propria causa. Per questo la carità non può essere in noi na
turalmente, nè essere acquisita per mezzo delle forze naturali,
ma per infusione dello Spirito Santo, che è l'amore del Padre e
del Figlio, la cui partecipazione in noi è la stessa carità cre
ata" (Sum. Theol., II-II, q. 24, a. 2).

51. La carità è in modo del tutto speciale dono eccelsso del
lo Spirito, benchè essa emani da tutta la SS. Trinità; e questa
provenienza divina assicura all'atto della carità la sua asse
luta perfezione. Dice infatti l'Aquinate: "Poichè l'atto è pre
porzionato alla potenza operativa come l'effetto alla propria

causa, non si può concepire che un atto perfetto nella bontà" (quale è appunto l'atto della carità) "prevenga da una potenza non perfezionata dall'abito, così come lo scaldare non può provenire dal fuoco se non mediante il calore. E così, dato che l'atto della carità ha la sua perfezione per il fatto di essere meritorio sotto ogni punto di vista, bisogna ammettere che la carità è un abito creato nell'anima. La carità, poi, dal punto di vista dell'efficienza, proviene da tutta la SS. Trinità, ma dal punto di vista dell'esemplarità emana dall'amore, che è lo Spirito Santo, per cui di frequente si trova che lo Spirito Santo è lo amore col quale amiamo Dio e il prossimo, come dice anche Dionigi (Cael. Hier., c. 4) che l'essere divino è l'essere di tutte le cose, nel senso che dall'essere divino, come da esemplare, discende ogni essere" (In I Sent., D. 17, q. 1, a. 1).

52. Un aspetto della perfezione dell'atto della carità, secondo Tommaso, è dato dal fatto che l'atto della carità è così soprannaturale, che è direttamente messo dallo Spirito Santo. Egli infatti - dice Tommaso (Da car., qu. un.) -, che è la carità increata, presente nell'uomo che possiede la carità, muove l'anima all'atto della dilezione, come Dio muove ogni cosa alla sua azione, alla quale tuttavia è inclinata a motivo della propria forma".

53. Questa perfezione intrinseca all'atto della carità non toglie che per Tommaso l'esercizio concreto della carità vada soggetto a imperfezioni e progressi, e che esistano anche atti deliberati di carità e non solo ispirati dallo Spirito. Ma questi aspetti non dipendono dalla virtù della carità come tale, che, in quanto virtù divina e soprannaturale, non può che essere assolutamente perfetta come Dio è perfetto, ma dipendono dal fatto che questa virtù è seguettata in una potenza umana - la volontà - e nella natura umana, che opera il bene non in modo perfetto fin dall'inizio, ma in modo progressivo e deliberativo, ossia mediante una molteplicità di atti.

2. Doni santificanti e doni ministeriali

54. I doni dello Spirito, in generale - dice Tommaso (Sum. Theol., III, q. 7, a. 5) - "sono propriamente delle perfezioni delle potenze dell'anima, in quanto sono fatte per essere messe dallo Spirito Santo". Ma le potenze dello Spirito umano possono essere divinamente perfezionate sia in ordine alla santificazione personale che in ordine alla santificazione della comunità. Da qui, come spiega l'Aquinate, due grandi categorie di doni dello Spirito: i doni santificanti (gratia gratum faciens), che sono disposti al primo fine; e i doni ministeriali (gratia gratis data), che attuano la seconda finalità.

55. Dice infatti Tommaso: "Essendo la grazia ordinata a condurre l'uomo a Dio, ciò avviene secondo un certo ordine, in modo

tale cioè che alcuni siano guidati a Dio da altri. Per queste moti allora esiste una duplice grazia: una, per la quale l'uomo stesso si congiunge a Dio; e questa è la grazia santificante. Ed un'altra grazia, per la quale un uomo coopera con un altro al fine di condurlo a Dio. Questo dono è il dono ministeriale, concesso al di là della facoltà della natura e del merito della persona; ma siccome non è dato all'uomo per la sua propria giustificazione, ma piuttosto perchè cooperi alla giustificazione altrui, per questo non è chiamato "santificante". E di questo dono parla S. Paolo in I Cor 12,7, dove dice: "A ciascuno è data una manifestazione delle Spirite per l'utilità", cioè degli altri" (Sum. Theol., I-II, q. 111, a. 1).

56. I doni santificanti, fondati sulla grazia santificante, comprendono le tre virtù teologali, la grazia che forma le virtù morali soprannaturali e i sette doni delle Spirite Sante. I doni ministeriali, fondati su di una grazia di ministero, comprendono i doni gerarchici e i doni carismatici (cf Conc. Vat. II, Lumen Gentium, 4). I primi sono dati dai tre gradi del sacramento dell'Ordine: diaconato, presbiterato ed episcopato; i secondi fanno riferimento a tutte le possibili opere della carità, per cui sono un numero indefinito e sempre in aumento nel corso della storia della Chiesa. Possono essere ordinari e straordinari, a seconda che si realizzino utilizzando le risorse della natura oppure in modo miracoloso. La contemplazione mistica e infusa, effetto del dono della sapienza, serge dai sette doni santificanti, e Tommaso la distingue dalla contemplazione carismatica straordinaria, che è un dono miracoloso. Vedremo ciò più avanti.

57. I doni santificanti sono più importanti dei doni ministeriali. Dice Tommaso: "Ciascuna virtù è tanto più eccellente, quante è ordinata ad un bene più alto. Ora, il fine vale sempre di più di ciò che è ordinato al fine. Ora la grazia santificante ordina l'uomo immediatamente a congiungersi con l'ultima fine. Invece i doni ministeriali ordinano l'uomo a cose che preparano al fine ultimo: così per esempio per mezzo della profezia, dei miracoli e cose del genere gli uomini sono indotti a congiungersi al fine ultimo. Pertanto la grazia santificante è molto più eccellente della grazia ministeriale" (Sum. Theol., I-II, q. 111, a. 4). "La grazia ministeriale è ordinata al bene comune della Chiesa, cioè alla buona organizzazione della comunità ecclesiale; invece la grazia santificante" (e quindi anche il dono della sapienza) "è ordinata al Bene comune trascendente, che è Dio stesso. E pertanto la grazia santificante è più elevata" (ibid., 1m).

3. I sette doni delle Spirite Sante

57. Quando si parla dei "doni delle Spirite Sante" si possono intendere due cose: e i doni delle Spirite in generale; e p

- (r) Sette spiriti davanti al Trono di Dio Ap 1,4
 Il messia ha in mano sette stelle Ap 1,16 (sette angeli
 L'Angello ha sette occhi, Ap 5,6 sette chiese Ap 1,20) *pietas = venerazione*
Eso (Esa) = rispetto
- (o) Timore = Yirast. Non c'è in chi. il termine pietà religiosa, per cui yirast supplisce.
 Timore = sentimento pietà = culto. (Dictionnaire de la Bible, voce CHAINE)
 Abad = servire (culto)

pure i sette doni dello Spirito Santo. Questi ultimi, come risulta chiaro da quanto precede, sono solo una piccola parte dei doni dello Spirito in generale. Per questo, quando si usa la espressione "doni dello Spirito" senza ulteriori precisazioni, non è consigliabile, come fanno alcuni, riferirla ai sette doni, perchè si può dare l'impressione di credere che tutti i doni dello Spirito siano solo quei sette.

58. La dottrina dei sette doni è dottrina tradizionale, anche se non è dogma definito. Essa tuttavia ricorre anche nel Magistero pontificio ordinario; per cui il metterla in dubbio sembra essere quanto meno un errore contro la dottrina cattolica, anche se non un'eresia vera e propria. Le recenti traduzioni del testo di Is 11,2, che è il fondamento biblico di tale dottrina, basate come sono sull'ebraico e non sulla traduzione dei Settanta, elencano solo sei doni: non c'è la distinzione fra il dono della "pietà" e quello del "timore", ma, al posto della pietà è ripetuto il termine "timore". Ritengo che questa traduzione, fatta direttamente dall'ebraico, sia più letterale, ma non più fedele alle spirite del testo, consacrate or mai da una bimillennaria tradizione e avallate, come ho detto, dalle stesse Magistero della Chiesa. Che il testo ebraico per tasse solo sei termini e non sette lo si è sempre saputo: non è una scoperta di oggi; se nonostante queste tutta la tradizione cristiana si è fondata sulla dottrina dei sette doni, vuol dire che questa dottrina interpretava la sostanza dell'insegnamento isaiano, al di là delle identità terminologiche. Non è la prima volta che un medesimo termine, in un dato contesto, può esprimere due concetti diversi. (1)(+)(o)

59. Cito due testi del Magistero pontificio nei quali si accenna alla dottrina dei sette doni: 1) l'enciclica di Leone XIII "Divinum illud munus", dedicata alle Spirite Santo, del 9. V. 1897: "Il giusto, che già vive la vita della divina grazia, ed opera mediante le facoltà operative che sono le corrispondenti virtù, ha assolute bisogno di quei sette doni, che propriamente si dicono doni dello Spirite Santo". 2) l'enciclica "Dominum et vivificantem", del Papa attuale, del 18.V.1986, anch'essa dedicata alle Spirite Santo: "Grazie alla molteplicità dei suoi (=dello Spirite) doni, per cui è invocato come il 'Settiforme', ogni genere di peccato dell'uomo può essere raggiunto dalla potenza salvifica di Dio. In realtà - come dice S. Bonaventura - 'in virtù dei sette doni dello Spirite Santo tutti i mali sono distrutti e sono prodotti tutti i beni'" (n.42).

60. I sette doni dello Spirite sono, come insegna Tommaso, "certe perfezioni dell'uomo, mediante le quali l'uomo vien disposto a seguire bene l'ispirazione (instinctum) divina" (Sum. Theol., I-II, q.68, a.2); "sono abiti, grazie ai quali l'uomo è perfezionato nell'abbidere allo Spirite Santo" (ibid., a.3); "tutte le forze dell'anima sono disposte dai doni a seguire la mozione

(1) Per es., posso dire: "L'uomo possiede la ragione; e la ragione di ciò sta nel fatto che è animato da un'anima spirituale".

delle Spirite Sante"(ibid.,a.5). I sette doni,in quante abiti, si trovano permanentemente nell'anima in grazia. Il loro atto,in vece,come vedremo,non può essere causate da una nostra decisione previa,ma è causate direttamente ed improvvisamente dall'inspirazione e dalla mozione delle Spirite.

61. Questi doni,secondo Tommaso, consentono all'uomo di agire in modo veramente proporzionato al fine soprannaturale - la vita eterna e la visione di Dio - che deve raggiungere. In fatti - come spiega l'Aquinate(Sum.Theol.,I-II,q.68,a.2) - "la ragione umana è perfezionata da Dio in due modi: in primo luogo è perfezionata nella sua naturale perfezione,essia secondo il lume naturale della ragione; in secondo luogo,secondo una certa perfezione soprannaturale,per mezzo delle virtù teologali.E sebbene questa seconda perfezione sia maggiore della prima,tuttavia la prima è posseduta in un modo più perfetto:infatti la prima è posseduta quasi in modo pieno,mentre la seconda è posseduta imperfettamente:infatti noi conosciamo ed amiamo Dio imperfettamente". Ora - prosegue Tommaso nel suo ragionamento - ciò che agisce imperfettamente,per poter compiere un atto perfetto,deve evidentemente essere sostenute da una forza superiore. "Ora - continua Tommaso - in ordine al fine ultimo soprannaturale,verso il quale la ragione muove in quante è in qualche modo ed imperfettamente fermata dalle virtù teologali,non basta la semplice mozione della ragione,se non sono presenti dall'alto un istinto e una mozione delle Spirite Sante, secondo quante è detto in Rm 8,14-17:'Colore che sono messi dallo Spirite Sante,costoro sono figli di Dio,e se figli,anche eredi';e nel Salmo 142,10 è detto:"Il tuo Spirite buono mi guiderà su di una terra piana'.

62. Ma perchè le sole virtù teologali non consentono ancora un agire perfetto della ragione? Perchè in esse la ragione agisce solo in modo raziozinante e deliberativo, e non in modo intuitivo ed affettivo,che è il modo veramente perfetto. Infatti,il modo raziozinante e deliberativo è caratteristico della virtù;ed appunto la fede,la speranza e la carità sono virtù. L'intervento del dono delle Spirite fa sì allora che la ragione passi dal raziozinio all'intuizione,e la volontà dalla deliberazione al moto semplice ed immediato della pura affettività.(4)

63. In base a queste premesse,Tommaso conclude sostenendo che i doni sono necessari per la salvezza: le semplici virtù, in quante esercitate dal modo umano del raziozinio e della deliberazione,non sono ancora sufficienti a proporzionare il nostro agire all'elevatezza del fine ultimo soprannaturale che dobbiamo raggiungere. Soltanto allorchè le Spirite pervade ed anima tutte il nostro agire, non solo nel suo essere ma anche nel suo modo d'essere, solo allora noi possiamo camminare con

(4) o della pura adesione.

sicurezza verso la vita eterna. "E pertanto - conclude Tommaso (Sum.Theol., I-II, q.68, a.2) - per poter conseguire quel fine, è necessario per l'uomo possedere il dono dello Spirito Santo.

64. Nella dottrina tomistica, pertanto, la distinzione fra virtù e doni ha un forte rilievo: le virtù, per quanto riguarda il modo dell'agire, devono essere perfezionate dai doni. Fa eccezione la carità, il cui atto, come abbiamo visto, è divinamente perfetto; per cui - come vedremo - la carità non ha bisogno di essere perfezionata da un dono, perché l'atto della carità è già di per sé ispirato dallo Spirito. Ciò non significa che non esistano atti deliberati di carità; ma tale imperfezione non dipende dall'atto in se stesso, ma dall'imperfezione del soggetto umano che lo emette. Inoltre - come vedremo - il dono della sapienza corrisponde bensì alla carità, non però come principio di perfezione, ma come stimolo e conseguenza della carità, e come modalità della carità nella contemplazione dei misteri divini.

65. L'atto dei doni, a causa della sua somma perfezione, conduce l'uomo a pregustare già adesso la futura beatitudine della vita eterna; e pertanto Tommaso collega l'atto dei doni con le "beatitudini" evangeliche: "L'uomo - dice Tommaso (Sum.Theol., I-II, q.69, a.1) - si muove e si avvicina al fine della beatitudine per mezzo delle operazioni delle virtù, e soprattutto per mezzo delle operazioni dei doni, se parliamo della beatitudine eterna, per la quale la ragione non basta, ma occorre la guida dello Spirito Santo, per obbedire e seguire il Quale noi siamo perfezionati dai doni. E pertanto le beatitudini certamente si distinguono dalle virtù e dai doni, non come abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti". L'abito dei doni non si distingue sostanzialmente dall'abito delle virtù teologali, ma ne è una modificazione che ne aumenta la perfezione. La distinzione fra doni e virtù non riguarda tanto gli abiti, quanto piuttosto il modo d'agire, che è un modo umano (razionalità) quello delle virtù, mentre è un modo divino (intuitivo) quello dei doni.

66. Prendendo spunto da Gal 5, 22-23, Tommaso possiede anche una dottrina dei "frutti" dello Spirito Santo. Dice egli infatti: "Il nome 'frutte', per sé riferite alle cose materiali, in senso traslato può essere riferite a quelle spirituali. Ora, nelle realtà corporali si dice 'frutte' ciò che è predetto dalla pianta quando essa è pervenuta alla perfezione, e quando in sé possiede dolcezza. Ora, il frutto può essere messo in relazione a due termini, ossia all'albero che produce il frutto, e all'uomo che ottiene il frutto dall'albero. Così dunque, il nome 'frutte', nelle realtà spirituali, possiamo prenderle in due sensi: innanzitutto quando si parla di 'frutti dell'uomo' - quasi fosse un albero - per esprimere ciò che è predetto dall'uomo; secondariamente, quando si considera come 'frutti dell'uomo'

ciò che l'uomo viene ad ottenere. ... Ora, se diciamo frutte del l'uomo ciò che dall'uomo è prodotto, in questo senso gli atti umani si possono chiamare 'frutti': infatti l'operazione è atto secondo dell'operante, e reca dilette, se è conveniente all'operante. Se dunque l'operazione umana precede dall'uomo secondo la facoltà della sua ragione, in tal senso si dice frutte del la ragione. Se invece precede dall'uomo secondo una virtù più alta, ossia la virtù dello Spirito Santo, allora l'operazione del l'uomo è chiamata 'frutte dello Spirito Santo', quasi si trattasse del frutto di un seme divino" (Sum. Theol., I-II, q. 70, a. 1).

67. La somma perfezione dell'atto dei doni e di ciò che l'uomo compie in forza dei doni, conduce Tommaso a ritenere che i doni saranno presenti anche in cielo. Dice infatti l'Aquinate: "Dei doni possiamo parlare in duplice modo: primariamente, in rapporto all'essenza del dono: e da questo punto di vista essi saranno perfettissimi nella patria celeste. ... La ragione di ciò è data dal fatto che i doni dello Spirito Santo perfezionano la mente umana per seguire la mozione dello Spirito Santo, cosa che avverrà precipuamente in patria, quando Dio sarà "tutto in tutti" (I Cor 15, 28). Secundariamente, possono essere considerati in rapporto alla materia della loro operazione; e da questo punto di vista, nella vita presente, svolgono un'attività circa una materia che non sarà presente nelle state di gloria. E in questo senso non rimarranno nella patria" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 6).

CAP. III - I DONI E LE VIRTU'

1. Le ragioni della distinzione

68. Nel capitolo precedente ho già mostrato il motivo fondamentale che conduce Tommaso a elaborare una dottrina dei sette doni come distinti dalle virtù e necessari alla salvezza. In questo capitolo torniamo sull'argomento per completare queste importanti argomentazioni, riprendendo il già detto e aggiungendo altre ragioni, di minore importanza, che portano l'Angelico ad elaborare la detta dottrina.

69. Tommaso fa precedere, nella Somma Teologica, l'esposizione della già vista motivazione centrale della distinzione, da due altre argomentazioni, di carattere filologico, che però costituiscono l'indizio di un vero e proprie contenute teologiche.

70. "Se parliamo del dono e della virtù secondo il significato nominale - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 1) -, sette queste rispetto non hanno alcuna opposizione fra loro. Infatti la ragione di virtù si coglie nel fatto che essa perfeziona l'uomo nell'agire bene; la ragione di dono invece si ricava dal rapporto che il dono intrattiene con la causa dalla quale esso deriva. Ora nulla proibisce che ciò che deriva da altre come dono, sia perfetto di qualcuno in vista del bene

operare, soprattutto considerando che prima abbiamo detto che alcune virtù sono infuse in noi da Dio. Per questo, sotto tale punto di vista, il dono non si può distinguere dalla virtù. E così alcuni hanno ritenuto che i doni non devono essere distinti dalle virtù. Ma a costoro resta una non minor difficoltà, essia quella di spiegare perchè alcune virtù e non tutte sono chiamate 'doni', e perchè vi siano dei doni che non sono virtù, come appare con evidenza per il timore". Queste fatte, benchè di ordine semplicemente filologico, costituisce però per Tommaso un indizio atto a mettere sulla strada per una reale distinzione fra doni e virtù.

71. Altre indizie di carattere filologico, ma significative in ordine alla distinzione, è per Tommaso lo stesso linguaggio biblico, che chiama "spiriti" i sette doni di Is 11, 2. "Da queste parole comprendiamo con certezza che questi sette doni che vengono qui enumerati, sono in noi per ispirazione divina" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 1). Ora, la ragione di virtù - prosegue poi Tommaso - non dice necessariamente ispirazione dello Spirito, mentre dice necessariamente il modo umano dell'operare, essia dice razionalità, il quale manca ed è superato, allorchè è lo stesso Spirito Santo che muove l'intelletto, che pertanto si esprime con un atto semplicemente intuitivo.

72. Ma il motivo principale della distinzione, come ho già detto e in parte abbiamo visto, è dato per Tommaso dalla necessità che la virtù, che per sua natura opera in modo umano, essia razionalizzando - anche se è virtù teologale - sia perfezionata, non nell'oggetto e nel fine, ma nel modo di agire, da una energia superiore - ecco il dono - , così da preperzionare veramente ed efficacemente l'azione alla elevatezza soprannaturale del fine.

73. Questa dottrina compare già nel Commento alle Sentenze. Alcuni hanno ritenuto di dover riscontrare un mutamento tra l'insegnamento delle Sentenze e quello maturo della Somma Teologica, che abbiamo già visto. Indubbiamente il linguaggio è diverso, perchè mentre nelle Sentenze l'Aquinate usa la coppia "modo umano-modo divine", nella Somma parla di atto razionale e di atto ispirato. A mio modo di vedere - e segue qui il P. Garrigou-Lagrange - la Somma non fa che chiarire il linguaggio delle Sentenze. Agire in maniera divina, infatti, non può certo voler dire che l'uomo possa effettivamente agire come Dio, ma deve essere inteso appunto nel senso che l'atto umano, elevato dalla grazia, vien reso decile all'ispirazione divina mediante l'abitudo del dono e, mediante l'atto del medesimo dono, viene ispirato direttamente dalle stesse Spirito Santo.

74. Dice infatti Tommaso nelle Sentenze (III Sent., D. 34, q. 1, a. 1, sol.): "I doni si distinguono dalle virtù in questo, che le virtù perfezionano gli atti in modo umano, mentre i de-

ni al di là del modo umano, cosa che appare evidente nella fede e nel dono dell'intelletto. Infatti, il modo connaturale all'umana natura è che essa percepisca le cose divine solo nelle specchie delle creature e nell'enigma delle similitudini; ed in questo modo la fede perfeziona nel percepire le cose divine, quella fede che è detta virtù. Ma il dono dell'intelletto, come dice Gregorio Magno (Super Ezech., Hom. 19), illumina la mente circa le verità ascoltate, in modo tale che l'uomo anche in questa vita mortale possa ricevere una pregustazione della futura manifestazione della verità; ed a ciò si adatta anche le stesse termine 'dono'. Dev'essere infatti propriamente chiamato 'dono', ciò che dipende dalla sola liberalità del donatore, e che quindi non è dovuto al ricevente in forza della sua condizione".

75. Nel più tardo Commento a Isaia Tommaso congiunge l'argomentazione della Somma (l'imperfezione della virtù) con quella delle Sentenze (azione al di là del modo umano): "Esiste un difetto" (nella virtù), "che è proprio dell'essenza dello stesso abito, come avviene nella fede, la quale, per il suo stesso modo d'essere, è, nel suo soggetto, imperfetta, perchè è enigmatica. Ma questo difetto è tolto da un superiore abito, chiamato 'dono', perchè trascende in certo modo l'operazione umana, un dono divino, come quello dell'intelletto, il quale fa sì, in certo modo, che si possano limpidamente e chiaramente vedere le realtà della fede" (In Is 11, 2).

76. Qui sembra che Tommaso ammetta un abito del dono come distinto dall'abito della virtù, ma penso che questo passo debba essere interpretato nel senso che ho già detto. Infatti gli abiti si distinguono per i loro oggetti. Ora l'oggetto della fede e del dono dell'intelletto (questo vale anche per gli altri doni) è il medesimo: la verità divinamente rivelata. Per questo non possono essere abiti realmente distinti. Inoltre, considerando il fatto che il dono dell'intelletto perfeziona l'abito della fede, si finirebbe per ammettere l'abito dell'intelletto come abito di un abito: il che non ha senso, giacchè l'abito è perfezione di una potenza e non di un abito. Non resta dunque che interpretare questo "superiore abito" (altierem habitus) come lo stesso abito della fede, perfezionato, nel suo modo di attuarsi, dall'abito dell'intelletto. Per cui, come ho già detto, l'abito del dono è sostanzialmente l'abito della corrispondente virtù, ma reso capace di seguire docilmente, prontamente e perfettamente le mosse dello Spirito.

77. Il fatto poi che vi siano virtù in maggior numero dei doni, per Tommaso, come abbiamo visto, oltre ad essere un indizio della distinzione fra doni e virtù, non vuol dire che i doni non coprano, con la loro azione, tutte le spazio delle vir

tù,giacchè più virtù possono confluire in uno stesso dono,come dice l'Angelico:"Date che il dono eleva ad un'operazione che è al di sopra del modo umano,bisogna che circa la materia di tutte le virtù vi sia qualche dono che comporti un modo eccellente in quella materia;tuttavia non è necessario che i doni siano tanti quante sono le virtù,perchè in ogni genere nel quale sono contenute molte cose,conviene che vi sia un qualcosa di sommo;e così,nei confronti di molte virtù tra loro coordinabili,l'eccellenza dell'atto di tutte quelle virtù può essere assicurata da un solo dono"(In III Sent.,D.34,q.1,a.2,sel.). Pensiamo per esempio a virtù come la prudenza e la giustizia, con tutte le rispettive virtù da esse dipendenti:tutte queste insieme può essere animate e perfezionate dall'unico dono del consiglio; oppure il dono della fortezza può animare alle stesse tempo il coraggio, la tenacia, la pazienza e la fermezza, e così via.

2. Preminenza delle virtù sui doni

78. Se paragoniamo i doni con le virtù naturali,è evidente la superiorità del dono sotto ogni punto di vista,anche quello del fine,giacchè mentre le prime sono ordinate al fine ultimo naturale,i secondi orientano verso il fine ultimo soprannaturale.E qui si può parlare effettivamente di distinzione reale fra l'abito della virtù e l'abito del dono:pensiamo alle virtù morali soprannaturali:il loro atto può sorgere certamente da un raziocinio e da una deliberazione della volontà.Ma a volte anche questi atti possono essere direttamente causati dallo Spirito Santo.

79. Se invece paragoniamo i doni con le virtù teologali,occorre distinguere il fine della virtù dal suo modo d'agire. Per Tommaso,come ho già accennato,i doni riguardano il modo di agire,non l'oggetto e il fine. Ora,poichè il pregio di una virtù si misura più in rapporto al fine che non al modo di agire, si deve dire,da un punto di vista assoluto,che le virtù teologali oltrepassano il valore dei doni,benchè questi pertino ad una perfezione superiore a quella delle sole virtù:ma poichè essi sono al servizio delle virtù,alla fine la perfezione ultima è quella delle stesse virtù,benchè perfezionate dai doni.

80. Dice Tommaso:"Nei doni,cioè che appartiene alle virtù si trova in modo migliore che non nelle virtù"(In III Sent.,D.34,q.1,a.1,3m):si tratta dunque di modo,non di sostanza,che corrisponde al fine.Nel campo delle virtù teologali i doni non raggiungono un fine superiore,ma rispettano il fine delle virtù. Del resto,quale fine superiore si potrebbe dare all'uomo della vita eterna? L'atto dei doni è superiore a quello delle virtù "non quanto al genere delle opere,come i consigli evangelici superano l'osservanza dei semplici precetti"- dice Tommaso(Sum.

Theol., I-II, q. 68, a. 2, 1m), ma quanto al modo e qualità dell'azione (cf In III Sent., D. 34, q. 1, a. 1, 3m). "I doni sono dati in aiuto delle virtù contro i loro difetti; ... per cui pare che perfezionino ciò che le virtù non possono perfezionare" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 8). Essi sono al servizio del fine delle virtù. In tal senso le virtù regolano i doni (cf Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 1, 3m).

81. Grazie alla presenza dei doni, insomma, l'uomo non compie opere superiori, non mira a finalità più alte di quelle che siano garantite dal semplice esercizio delle virtù teologali; ma compie meglio, in modo più soprannaturale e in qualche modo divine quelle stesse opere che sono comandate dalle virtù teologali. In questo senso Tommaso dice che "come le virtù intellettuali sono preferite alle virtù morali e le regolano, così le virtù teologali sono preferite ai doni delle Spirite Sante e li regolano" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 8).

82. Discorso a parte, come ho già accennato, va fatto per la virtù della carità, la quale è così perfetta, che non ha bisogno di un dono che ne migliori l'atto, anche se esiste un dono che le corrisponde, e questo è proprio il dono della sapienza. Vedremo meglio più avanti come si realizza questa corrispondenza. Qui basterà presentare il pensiero di Tommaso circa questa eccellenza della carità.

83. "I doni - dice l'Aquinate (Qu. Disp. De Car., a. 3, 17m) - perfezionano le virtù elevandole al di sopra del modo umano, come il dono dell'intelletto perfeziona la virtù della fede, e il dono del timore la virtù della temperanza allontanando dai piaceri al di là di quanto siano capaci le semplici forze umane. Ma circa l'amore di Dio non esiste una qualche imperfezione, che debba esser tolta grazie a un dono: per questo non esiste una carità come dono aggiunta alla carità-virtù, perché quest'ultima è già di per sé più eccellente di tutti i doni".

84. E ancora: "La volontà non ha di per sé una qualche imperfezione in noi quanto al modo del suo operare, come invece l'intelletto, che conosce ricevendo dalle immagini sensibili; per cui nelle state presente noi amiamo Dio per essenza, ma non lo vediamo per essenza. E pertanto non si può dare al di sopra di quella virtù che è nella volontà un dono che perfezioni ad agire in un modo più elevato del modo proprio della virtù; e così, dato che il dono è al di sopra della virtù solo per il modo, non è inconveniente che la virtù che perfeziona la volontà nel massimo della sua prestazione, sia più degna di qualunque altro dono" (In III Sent., D. 34, q. 1, a. 1, 5m).

3. L'azione delle Spirite e l'azione dell'uomo

85. Un pregio della dottrina mistica di Tommaso è dato dal fatto che egli sa esaltare l'azione delle Spirite senza svilire

re quella dell'uomo; come per converso sa valorizzare l'attività dello Spirito umano senza abbassare l'infinita dignità dell'azione dello Spirito Santo. Egli sa evitare sia il quietismo che il pelagianesimo, sia il trascendentalismo atematico che il secolarismo prassista, sia il fideismo che il razionalismo.

86. Questa visuale completa ed equilibrata viene in qualche modo enunciata da Tommaso stesso in un brano del suo commento a S. Paolo, che ha quasi il sapore di una dichiarazione programmatica e di sintesi della sua visione teologica: "L'uomo spirituale - dice l'Aquinate (In Rm 8, 14, lect. III, n. 635) - non è solo istruito dallo Spirito Santo circa ciò che deve fare, ma anche il suo cuore è mosso dallo Spirito Santo. ... Infatti son dette esser mosse quelle cose che sono mosse da un qualche superiore impulso. ... L'uomo spirituale è inclinato a fare qualcosa non principalmente dal moto della propria volontà, ma dall'impulso dello Spirito Santo, come dice Isaia: "Quando sarà venute come un fiume violente spinte dallo Spirito di Dio" (59, 19); e Luca (4, 1) dice che Cristo era guidato dallo Spirito nel deserto. Tuttavia non per queste si esclude che gli uomini spirituali operino con la volontà e il libero arbitrio, perchè lo Spirito Santo causa in loro il moto stesso della volontà e del libero arbitrio, com'è detto in Fil 2, 13: 'E' Dio che opera il volere ed il compiere'".

87. Tommaso rintraccia già in Aristotele quest'idea che l'uomo possa essere mosso da un istinto divino che trascende le misure della semplice ragione naturale: "Anche il Filosofo dice, nel capitolo dedicato alla buona fortuna nei Magna Moralia, l. VII, c. 14, che a coloro che sono mossi da un istinto divino non conviene dar consigli secondo la ragione umana, ma devono seguire l'istinto interiore, perchè sono mossi da un principio migliore della ragione umana" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 1).

88. La regola dunque che segue colui che è mosso dallo Spirito - ossia che possiede i sette doni - è una regola più alta della ragione umana, ed è la stessa divinità, sicchè l'uomo diviene in qualche modo divino: "Poichè i doni servono per operare al di sopra del modo umano, occorre che le operazioni dei doni siano misurate da una regola diversa dall'umana virtù, e questa regola è la stessa Divinità partecipata dall'uomo così come egli ne è capace, sicchè questi opera non più umana mente, ma quasi divenuto Dio per partecipazione" (In III Sent., D. 34, q. 1, a. 3).

89. I doni dello Spirito Santo fanno sì che l'uomo diventi in qualche modo "strumento" delle operazioni divine; ma nel contempo i doni sono emanazione delle virtù teologali. Ancora una volta Tommaso intende qui esprimere la convergenza dell'azio-

ne divina e dell'azione umana nell'esercizio dei doni e nella vita mistica. Ecco le sue parole: "L'anima umana non è mossa dal Spirito Santo, se non Gli è in qualche modo unita, come lo strumento non è mosso dall'artefice se non è in contatto con lui in qualche modo. Ora la prima unione dell'uomo con Dio avviene con la fede, la speranza e la carità, per cui queste virtù sono presupposte ai doni, e sono in certe modo radici dei doni. Per queste tutti i doni riguardano queste tre virtù, come derivazioni delle predette virtù" (Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 4, 3m).

90. Nell'esercizio dei doni lo Spirito muove la volontà in modo tale che essa agisce non in quanto mossa da un precedente suo atto - cioè non in modo deliberato, ma causando direttamente l'atto della volontà che costituisce l'esercizio del dono. L'atto del volere, insomma, non è causato da un precedente atto, ma direttamente dallo Spirito Santo: l'atto è libero, ma non deliberato, e poiché è causato solo e direttamente dallo Spirito, senz'alcun concorso umano, possiede un'alta perfezione che Tommaso non esita a chiamare divina. La grazia che interviene in queste cose Tommaso la chiama "operante", e la distingue da quella "cooperante", che si esercita invece nella deliberazione. Dice l'Aquinate: "In illo effectu" (cioè nell'esercizio dei doni) "nel quale la nostra mente è mossa e non muove"⁽¹⁾ (ossia non determina se stessa nella deliberazione), "ma solo Dio muove, l'operazione è attribuita a Dio, e sotto questo aspetto la grazia è detta 'operante'. Invece in quell'effetto" (quello provocato dal semplice esercizio della virtù) "in cui la nostra mente muove ed è mossa" (da un precedente atto: deliberazione) "l'operazione non è attribuita solo a Dio ma anche all'anima, e sotto questo aspetto la grazia si dice 'cooperante'" (Sum. Theol., I-II, q. 111, a. 2).

91. Bisogna fare attenzione a interpretare bene queste parole di Tommaso: quando dice che, sotto l'impulso dello Spirito, la volontà "non muove", mentre "solo Dio muove", Tommaso non intende affatto dire che l'attività del nostro spirito sia sospesa e che lo spirito se ne stia inerte; tutt'al contrario! Per Tommaso, come vedremo meglio, l'attività del nostro spirito, sotto l'impulso dello Spirito Santo, che causa le opere più perfette, raggiunge il massimo della perfezione, e quindi il massimo della conoscenza e della libertà, proprio perché mosso direttamente dallo Spirito Santo.

92. Alcuni hanno voluto chiamare "passiva" la contemplazione e l'azione che nasce dall'azione dei doni, col fine in sé lodevole di sottolineare l'entità dell'azione divina e la perfetta docilità del soggetto umano a quest'azione possente. Tuttavia mi pare un'espressione poco felice: Tommaso non la usa mai. Essa infatti può dare l'impressione di un'inerte e supina passività, che potrebbe favorire il quietismo: nulla di più leno

⁽¹⁾ Non muove in modo immanente, ma muove transitivamente

tano dal vero pensiero dell'Aquinate.

CAP.IV - LA SAPIENZA COME VIRTU'

1. La natura della sapienza

93. Il dono della sapienza è un perfezionamento soprannaturale della virtù intellettuale della sapienza. Per introdurci alla comprensione del primo, sarà bene allora presentare brevemente il pensiero di Tommaso sulla seconda. L'Aquinate riprende da Aristotele l'elenco delle cinque virtù intellettuali e dianoetiche: sapienza, intelletto, scienza, prudenza e arte. E poiché nella tradizione cristiana dei doni, fondata su Is 11,2, egli trova, per quanto riguarda le attività teoretiche, un simile elenco (sapienza, corrispondente all'ebraico *hokmàh*; intelletto, corrispondente a *binà*, e scienza, corrispondente a *daàt*), ritiene doveroso collegare l'elenco di Aristotele, posto sul piano della ragione, con quello della Scrittura, posto sul piano della fede. Così nella Somma Teologica troviamo l'elenco delle cinque virtù intellettuali nel trattato dell'etica naturale (I-II, q.57, a.2), mentre l'esposizione dei doni corrispondenti si trova nella parte riservata all'etica soprannaturale (sapienza: II-II, q.45; intelletto: II-II, q.8; scienza: II-II, q.9).

94. Tommaso riprende da S.Isidoro l'etimologia del termine 'sapienza' (*sapientia*): "Il sapiente, come dice Isidoro (Etymol., l.X), "è chiamato così in riferimento al sapere, perché come il gusto è atto a discernere il sapore dei cibi, così il sapiente nel discernimento delle cose e delle cause" (Sum.Theol., II-II, q.46, a.1). A questa definizione nominale si aggiunge la definizione reale: "E' detta sapienza nell'uomo - dice l'Aquinate (Contra Gentes, l.IV, c.12) - un certo abito per il quale la nostra mente si perfeziona nella conoscenza dei più alti valori; e questi sono le realità divine. E come in base all'abito della sapienza si forma nel nostro intelletto una certa concezione delle cose divine, anche questa concezione dell'intelletto, che è un verbo interiore, ha preso solitamente il nome di 'sapienza'".

95. "Il sapiente - dice altrove Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.45, a.1) - s'interessa della causa altissima, in base alla quale si giudica delle altre cose con totale certezza, e secondo la quale bisogna ordinare tutte le cose. ... Ora, colui che conosce in modo assoluto la causa altissima, che è Dio, è detto sapiente in modo assoluto, in quanto può giudicare e ordinare tutte secondo regole divine" (Sum.Theol., II-II, q.45, a.1). "Essendo proprie del sapiente ordinare e giudicare, e fondandosi il giudizio circa le cose inferiori sulla conoscenza della causa più alta, si dice sapiente in ogni genere di argomenti, colui che considera la causa più alta in quell'argomento. ... Dun-

que celui che considera semplicemente la causa più alta di tutte l'universe, cioè Dio, costui è detto massimamente sapiente" (Sum. Theol., I, q. 1, a. 6; cf anche In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, sol. 2, c.).

96. "La sapienza - dice altrove l'Angelico (In Gv 1, 18, lect. XI, n. 209) - propriamente consiste nella conoscenza di Dio e delle cose divine". Duplice è l'ufficio della sapienza: "Meditare ed esporre la verità divina, che è la verità per antonomasia; ... ed impugnare l'errore contro la verità" (Contra Gentes, l. I, c. 1). Di tutte le attività umane, secondo Tommaso, la ricerca della sapienza è la più perfetta, la più sublime, la più utile e la più dolce" (Cf Contra Gentes, l. I, c. 2).

97. Sapienza della ragione, per Tommaso, non è solo la teologia naturale, ma anche la metafisica, la quale, presentando criticamente i contenuti, i principi, i metodi e le finalità ultimi del pensiero umano, dà fondamento e certezza a tutto il sapere umano, preparandole ed innalzandole alla conoscenza razionale di Dio: "Conoscere la ragione di ente e non ente, del tutto e della parte, e delle altre cose che conseguono all'ente, per mezzo delle quali come da termini fondamentali vengono costituiti i principi indimostrabili, tutte ciò riguarda la sapienza, perchè l'ente comune (ens commune) è l'effetto proprio della causa altissima, cioè Dio" (Sum. Theol., I-II, q. 66, a. 5, 4m). "Poichè la sapienza è certissima - dice altrove l'Aquinate (In Met. Arist., l. VI, c. 7, lect. V, n. 1182) -, mentre i principi delle dimostrazioni sono più certi delle conclusioni, occorre che il sapiente conosca non solo quelle cose che vengono concluse dai principi delle dimostrazioni circa quelle cose che prende in considerazione, ma occorre anche che dica il vero circa gli stessi primi principi, non nel senso che li dimostri" (cosa impossibile perchè sono di per sé evidenti) "ma in quanto al sapiente spetta far neti i valori comuni, ... conosciuti i quali, i principi delle dimostrazioni vengono resi neti".

98. In un passo del commento alle Sentenze Tommaso accenna alla differenza fra la sapienza umana, virtù intellettuale, e la sapienza soprannaturale, dono dello Spirito Santo: "La sapienza - dice l'Aquinate (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, c.) -, secondo l'uso della parola, sembra importare una certa sufficienza nel conoscere, sì da raggiungere una certezza nelle cose grandi e mirabili, ignote agli altri, così da poter giudicare di tutte le cose, poichè, come è detto nell'Etica di Aristotele (l. I), 'ciascuno giudica bene circa ciò che conosce', e da poter anche guidare gli altri grazie a questa eccellenza nel sapere. Ora, questa sufficienza in alcuni avviene grazie alle studie ed all'apprendimento con l'aggiunta di un intelletto robusto. Questa sapienza è per il Filosofo una virtù intellettuale. Ma in alcuni questa sapienza si verifica grazie ad una certa affinità con le cose divine, come dice Dionigi, che 'Ieroteo, patendo

le cose divine, imparò le cose divine'; e di costoro dice l'Apostolo: 'L'uomo spirituale giudica tutte' (I Cor 2, 15) e S. Giovanni: 'L'unzione' (dello Spirito) 'v'insegnerà tutte le cose' (I Gv 2, 27)".

99. La sapienza, per Tommaso, già a livello umano, come metafisica e teologia naturale, orienta l'uomo alla beatitudine, quanto meno ad un livello naturale. Infatti - come dice l'Aquinate: - "Tutte le scienze e le arti sono indirizzate ad un unico valore, cioè alla perfezione dell'uomo, che è la sua beatitudine. Per cui è necessario che una di loro" (la metafisica, soprattutto nel suo esito finale come teologia naturale) "preluda a tutte le altre, e questa rivendica giustamente il nome di 'sapienza'. Infatti è proprio del sapiente ordinare gli altri" (In Met. Arist., Praem.). "Il sapiente - dice altrove Tommaso (In Eth. Arist., l. X, lect. XIII, n. 2134) - ama ed onora l'intelletto" (che è l'organo della sapienza), "il quale, fra tutte le realtà umane, è ciò che è maggiormente amato da Dio. Il sapiente, inoltre, opera bene e rettamente. Ne viene dunque che egli sia amatissimo di Dio. Ma è felicissimo chi è massimamente amato da Dio, che è la fonte di tutti i beni. Ne viene inoltre, in base a ciò, che, poichè si dice che un uomo è felice in quanto è amato da Dio, il sapiente è massimamente felice".

100. S. Tommaso evidenzia come la solitudine sia importante per l'acquisto e il godimento della sapienza, senza che per questo sia esclusa l'utilità di una ricerca e di un godimento comune della verità. Dice l'Aquinate: "Il sapiente speculativo può contemplare la verità anche se si trova nella solitudine, perchè la contemplazione della verità è un'operazione profondamente interiore, che non precede verso l'esterno. ... Ne si dice questo per negare che la vita sociale giovi alla contemplazione, giacchè due persone che vivono assieme possono meglio intendere ed operare" (In Eth. Arist., l. X, lect. X, nn. 2095-2096).

101. In quest'altre brane l'importanza della solitudine è messa in maggior rilievo: "La ricerca della sapienza possiede questo privilegio, che nelle svolgersi del suo operare è maggiormente autosufficiente. Infatti nelle opere esterne l'uomo ha bisogno dell'aiuto di molte cose. Ma nella contemplazione della sapienza uno agisce tanto più efficacemente, quanto maggiormente se ne sta in solitudine. Per questo la Bibbia richiama l'uomo a se stesso dicendo: 'Corri in casa tua senza indugiare' (Sir 32, 15), ossia, ritorna sollecitamente dalle cose esteriori nell'intimo della tua mente, prima che essa sia occupata da altre, per la di cui sollecitudine la mente possa essere distratta; per questo è detto nel c. 8 del libro della Sapienza: 'Entrando nella mia casa, riposerò con lei', cioè con la sapienza" (In De Hebdom. di Bezae, opusc. LIX, Prel.).

102. Questa ricerca e degustazione della sapienza nella se-

litudine è - come si sa - un'antichissima pratica del monachesimo estremo-orientale, apprezzata anche dal filone teoretico-contemplativo dell'antica filosofia greca, e che poi è stata assunta ed adattata anche dal monachesimo cristiano. Ecco che allora, come vale la solitudine e il silenzio per cercare e gustare la sapienza filosofica e naturale, così pure vale il silenzio e la solitudine per cercare e gustare il dono della sapienza. Da qui l'accentuazione di queste pratiche nelle regole delle comunità monastiche e contemplative sia delle religioni orientali come del cristianesimo.

102. Tommaso, inoltre, con un ardito paragone, avvicina la sapienza al gioco. A tutta prima, si potrebbe pensare che ce ne scapiti la sapienza, e invece se ne avvantaggia il gioco. Dice infatti l'Aquinate: "Opportunamente si può paragonare la sapienza al gioco per due motivi, che si possono riscontrare nel gioco. Il primo è che il gioco è dilettevole; e la contemplazione della sapienza contiene il massimo diletto. Per questo nel libro del Siracide è detto per bocca della Sapienza: 'Il ricordo di me è più dolce del miele' (24, 19). Il secondo è che le attività ludiche non sono ordinate ad altro, ma sono cercate per se stesse; e ciò pure avviene per i diletti della sapienza. Avviene infatti a volte che uno prova piacere in se stesso considerando quelle cose che desidera, e che si propone di fare. Ma queste dilette sono ordinate a qualcosa di esterno, verso cui ci si sforza di giungere; e se manca o ritarda, a queste dilette si aggiunge una non minore afflizione, com'è detto nei Proverbi: 'La gioia finirà in pena'. Ma il diletto della contemplazione della sapienza ha in se stessa la causa del diletto, per cui non va soggetta ad alcuna ansietà, come se dovesse aspettare qualcosa che manca. Perciò si dice nel libro della Sapienza (8, 16): 'La sua compagnia non dà amarezza' (In De Hebdom. di Beozio, opusc. LIX, Prol.).

2. Sapienza, scienza, intelletto

103. Intendendo, in generale, per "scienza", una conoscenza certa per mezzo delle cause, Tommaso dice che in questo senso lato la sapienza coincide con la scienza. Eppure - egli fa osservare - a guardar meglio le cose, esiste una chiara differenza fra la sapienza e la scienza. Dice egli infatti: "La sapienza non è una scienza qualunque, ma è la scienza dei valori più preziosi e divini, come se essa avesse una ragione di primato fra tutte le scienze. Come infatti per mezzo dei sensi, che hanno sede nella testa, si dirigono i moti e le operazioni di tutte le altre membra, così la sapienza dirige tutte le altre scienze, in quanto da lei tutte le altre prendono i loro principi" (In Eth. Arist., l. VI, lect. VI, n. 1184).

104. La distinzione fra scienza e sapienza è data dal fatto che mentre la prima s'interessa delle cause secunde, la seconda s'interessa delle cause prime. Dice l'Aquinate: "Il giudizio certo su qualche cosa le si dà in base alla sua causa. ... Se la certezza del giudizio si fonda sulla causa altissima, ha un nome speciale, ed è la sapienza. ... Si dice semplicemente sapiente chi conosce semplicemente la causa altissima, cioè Dio. E pertanto la cognizione delle cose divine è detta sapienza. La conoscenza invece delle cose umane è detta scienza" (Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 2).

105. La conoscenza dimostrativa percepisce un dato ultimo per mezzo di un medio termine; ma questo dato ultimo può essere tale in un dato genere, oppure in sense assolute: nel primo caso, dice Tommaso, abbiamo la scienza; nel secondo, la sapienza: "Il vero che è noto per mezzo di altre non è percepito immediatamente dall'intelletto, ma per mezzo della ricerca razionale, e possiede la ragione di termine. Il quale può essere duplice: in un primo modo può essere ultimo in un dato genere; in un altro modo può essere ultimo in relazione all'intera conoscenza umana. E poichè 'quelle cose che sono posteriormente note rispetto a noi, sono le prime e le più note in natura', com'è detto nel 1° libro della Fisica di Aristotele (c. 1), così ciò che è ultimo rispetto l'intera conoscenza umana, è il primo e il maggiormente conoscibile nell'ordine ontologico. E riguardo a queste cose si dà la sapienza, che considera le cause altissime, per cui essa convenientemente giudica e mette ordine in tutto, perchè un giudizio perfetto ed universale non lo si può avere se non mediante una riconduzione alle prime cause. In ordine invece a ciò che è ultimo in questo e quel genere di scibile, l'intelletto è perfezionato dalla scienza" (Sum. Theol., I-II, q. 57, a. 2).

106. Come S. Agostino, Tommaso riconduce la sapienza alla "ragione superiore" (ratio superior), e la scienza alla "ragione inferiore" (ratio inferior). Dice infatti: "E' la medesima potenza della ragione, quella alla quale si riconduce il medio e l'ultimo. Infatti l'atto della ragione è una specie di movimento da uno ad un altro termine; ora il mobile che, passando dal medio, raggiunge il termine, è il medesimo. Per questo la ragione superiore e quella inferiore è una sola e medesima potenza razionale; ma vengono distinte in base a diversi compiti da realizzare e secondo diversi abiti: infatti alla ragione superiore si attribuisce la sapienza; a quella inferiore, la scienza" (Sum. Theol., I, q. 79, a. 9).

107. La sapienza comprende sotto di sé la scienza e l'intelletto; ma mentre la scienza è un livello subordinato del sapere, l'intelletto, in quanto percezione e apprensione intellettuale, entra a costituire l'operazione stessa della sapienza. Dice Tommaso: "L'operazione speculativa è una percezione intellettuale

(intellectus) secondo il proprio modo d'essere, cioè principalmente secondo la sapienza, che comprende l'intelletto e la scienza" (In Eth. Arist., l. X, lect. X, n. 2086). "L'intelletto sembra nominare la semplice apprensione - dice Tommaso altrove (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 3, c.) -, mentre la sapienza nomina una piena certezza nel giudicare su quanto si è appreso; pertanto, l'intelletto sembra riguardare il giudizio induttivo (via inventionis), mentre la sapienza il giudizio deduttivo (via iudicii).

108. "La sapienza, la scienza e l'intelletto - dice sempre l'Aquinate (In Met. Arist., l. I, lect. I, n. 34) - riguardano tutte la dimensione speculativa dell'anima; però differiscono, perchè l'intelletto è l'abito dei primi principi della dimostrazione; la scienza riguarda le conclusioni tratte dalle cause inferiori, mentre la sapienza considera le cause prime. Per questo la sapienza è detta regina delle scienze". "La sapienza, in quanto dice il vero circa i principi, è intelletto; in quanto conosce ciò che dai principi si ricava, è scienza. Tuttavia la sapienza è distinta dalla scienza presa in senso generico, a causa dell'eminenza di cui gode fra le scienze: essa infatti è in certo modo l'anima (virtus quaedam) di tutte le scienze" (In Eth. Arist., l. VI, lect. V, n. 1183).

3. Sapienza e prudenza

108. La virtù della sapienza, per Tommaso, presiede, come abbiamo visto, a tutte le scienze speculative in tutti i loro ordini: fisico, antropologico, spirituale, metafisico, teologico. La prudenza, invece, è la regina delle scienze morali (cf. Sum. Theol., I-II, q. 57, a. 4; q. 58; II-II, qq. 47-51). Siccome però l'agire dev'essere guidato dalla luce della verità, e la conoscenza della verità spetta sommanente alle scienze speculative, delle quali la sapienza è regina, ecco che allora la virtù della sapienza ha anche, sebbene indirettamente, attraverso la prudenza, il compito di guidare ed organizzare anche tutte il sapere morale. Questa connessione tra la sapienza e il sapere morale è molto più stretta, come vedremo, nell'etica soprannaturale cristiana, e in special modo nella vita mistica, in quanto la sapienza dona delle Spirite è al contempo speculativa e pratica; e questo è abbastanza logico, per il fatto che quanto più si sale a livelli elevati della vita dello spirito, tanto più si va verso l'unità.

109. "La sapienza - dice Tommaso (In I Cor 1, 19, lect. III, n. 49) - è la conoscenza delle cose divine, per cui riguarda la contemplazione (cf. Gb 28, 28); la prudenza invece è propriamente la conoscenza delle cose umane" (sette il profilo morale; giacchè l'antropologia teoretica è oggetto delle scienze umane), "per cui è detto nei Proverbi: 'La prudenza è per l'uomo sapienza' (10, 23). La prudenza, insomma, è la sapienza morale. "Il sa

piante semplicemente è colui che conosce la causa altissima di tutto l'universo; il prudente, invece, è il sapiente nella cose umane" (In Eth., l. II, lect. VII, n. 323). E', potremmo dire, usando un termine italiano, il "saggio" (mentre il "sapiente" è uno speculativo).

110. "Il sapiente semplicemente è colui che conosce la causa altissima dalla quale tutto dipende. Ma la causa semplicemente suprema di tutto è Dio. Per questo la sapienza semplicemente è la conoscenza delle cose divine, come dice S. Agostino nel De Trinitate. ... Il sapiente nelle cose umane è colui che fa una giusta valutazione del fine della vita umana, mettendo ordine nell'intera vita umana; e ciò riguarda la prudenza" (In Rm 8, 7, lect. II, n. 621).

CAP. V - LA TEOLOGIA NEGATIVA

1. Dio è incomprendibile

111. Il dono della sapienza, principio dell'esperienza e contemplazione mistica, suppone una viva consapevolezza del fatto che Dio, benchè si sia rivelato in Cristo e lo Spirito Santo ci renda intimi suoi amici, resta pur sempre infinito, mentre noi, benchè divinizzati dalla vita della grazia ed in particolare dai doni dello Spirito Santo, ed anche nella stessa gloria della vita futura, restiamo piccole creature, la cui capacità intellettuale, benchè illuminata dalla fede e dal dono della sapienza in questa vita, e dalla visione beatifica in paradiso, resta sempre limitata, e quindi assolutamente ed eternamente incapace di comprendere l'infinita comprensibilità dell'Essenza divina, comprensibile ovviamente solo a se stessa.

112. Tale "incomprensibilità" divina, intesa in questo senso tecnico, è verità di fede definita dal Concilio Lateranense IV nel 1215, il quale proclama: "Fermamente crediamo e semplicemente confessiamo che uno solo è il vero Dio, eterno, immenso e immutabile, incomprensibile, onnipotente ed ineffabile, Padre, Figlio e Spirito Santo: tre persone certamente, ma una essenza, sostanza e natura del tutto semplice" (DS 800).

113. Il termine "incomprensibile" non va qui quindi preso nel sense corrente, dove è riferito a "capire", "conoscere", "sapere", ma in questo senso ben preciso di: comprendere totalmente l'essenza di una cosa. Ora, dato che noi, anche elevati alla gloria del cielo, possiamo comprendere solo finitamente, mentre Dio è infinitamente comprensibile, è chiaro che in questo senso Dio non può essere compreso. Però può essere conosciute, ed anzi viste "faccia a faccia" ossia direttamente e immediatamente nella sua Essenza. E' questo un apparente paradosso, che occorre chiarire con la massima diligenza. Ed è sciogliendo questo paradosso che è possibile conciliare la teologia mistica, del silenzio,

con quella dottrinale, ossia della parola, la teologia catafatica e positiva con quella apofatica e negativa.

114. Così, se da una parte è possibile parlare di Dio perchè la nostra ragione può dimostrarne l'esistenza ed alcuni attributi, e soprattutto perchè Egli, in Cristo, ha voluto rivelarsi mediante concetti ricavati dal pensiero umano, ma arricchiti di un significato soprannaturale, dall'altra parte, quando puntiamo l'attenzione sul fatto che, anche avendo a disposizione la divina rivelazione e gli insegnamenti della Chiesa, non siamo assolutamente in grado di comprendere totalmente l'Essenza divina (questo non ci è possibile neppure per molte realtà create!), ecco che prendiamo coscienza di quanto siamo ignoranti, sotto questo punto di vista, circa la divina Essenza, per cui, se vogliamo essere onesti ed evitare una presuntuosa chiacchiere, non ci resta altro che tacere, adorare e ringraziare. Da qui il caratteristico silenzio legato all'esperienza mistica. E quando anche - come vedremo più avanti - nella medesima esperienza, il nostro intelletto ricevesse una qualche luce, essa è talmente sproporzionata alla capacità espressiva dei nostri concetti e delle nostre parole, che siamo costretti al silenzio anche in questo caso. Quelle che concepiamo non riusciamo ad esprimere, perchè il termine corrispondente, anche se appartenente ad un dogma della fede, non è abbastanza significativo di ciò che abbiamo appreso.

114. Anche quando siamo illuminati dalla divina rivelazione e dalla Parola di Dio, ciò che di Lui ignoriamo resta infinitamente di più di quanto di Lui possiamo credere e sapere, per il semplice fatto che l'infinito supera infinitamente il finito; ora, come ho già detto, il nostro sapere di Lui è finito, e per tanto esiste in Lui un'infinità che ci supera e che noi non possiamo assolutamente conoscere, neppure nella gloria della patria celeste. Per questo, se vogliamo tentare in qualche modo di esprimere in parole e concetti questa Infinità che ci trascende, è preferibile, come sostiene Tommaso al seguito di Dionigi l'Areopagita, usare delle negazioni piuttosto che delle affermazioni, perchè mentre nelle affermazioni è facilmente presente il nostro modo finito di comprendere, nelle negazioni - ossia negando in Dio queste cose finite e quindi la finitezza - diamo spazio all'infinità, anche se, sotto questo aspetto, la nostra mente resta vuota di contenute, senza cioè poter conoscere positivamente questa infinità. Torneremo su queste cose più avanti.

115. Intanto qui è utile tener presente che per Tommaso, come per tutta la teologia cattolica, se la teologia negativa gode di un primato per le ragioni addotte, la teologia positiva resta sempre assolutamente necessaria, pena il disconoscimento del valore della conoscenza naturale di Dio e della stessa divina rivelazione, sostanzialmente basata su proposizioni di

carattere positivo-affermativo. Anzi, mentre può essere conveniente usare la negazione in riferimento ai concetti teologici della semplice ragione, la Chiesa e i veri mistici non hanno mai visto di buon occhio l'uso della negazione riferito a concetti rivelati e ai dogmi della fede, come per esempio il negare, in Dio, l'essenza, la personalità, la paternità, la filialità e la spirazione dello Spirito. E questo, è da credere, per il rispetto dovuto alla Parola di Dio e agli insegnamenti di Cristo, che ci rivelano veramente il mistero di Dio. Mentre un'opportuna "negazione" (vedremo in che senso) dei concetti razionali è giustificata dalla limitatezza e fallibilità della nostra ragione.

116. Quando pertanto Tommaso vuol presentare in sintesi che conto si deve tenere del linguaggio nei confronti della conoscenza di Dio, egli riprende l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi, il quale congiunge indissolubilmente la teologia affermativa con quella negativa, anche perché, come spiega Tommaso, la prima è presupposta necessaria della seconda. Torneremo anche su questo. Per la verità Dionigi espone tre vie, che però possono essere ridotte a due: appunto quella positiva-affermativa, e quella negativa.

117. Dice Tommaso, dal canto suo, commentando l'Arcopagita: "Per mezzo dell'intelletto noi, secondo il nostro potere, ascendiamo a Dio, che è al di sopra di tutte, in tre modi: innanzitutto e principalmente mediante la negazione di tutte le cose (in omnium ablatione), in quanto cioè riteniamo che nulla di quanto vediamo nell'ordine delle creature sia Dio e a Lui convenga; in secondo luogo, mediante la trascendenza (per excessum): infatti noi non neghiamo in Dio le perfezioni delle creature, come la vita, la sapienza e cose del genere, perché in Dio vi sia un difetto, ma per il fatto che Egli trascende (excedit) ogni perfezione della natura; ... in terzo luogo, per via della causalità universale, allorché consideriamo che tutto ciò che esiste nelle creature, procede da Dio come da sua causa" (In De Div. Nom., c. VII, lect. IV, n. 729; cf anche Sum. Theol., I, q. 84, a. 7, 3m).

118. Esaminando questa tripartizione, possiamo facilmente vedere come essa possa essere ricondotta, come ho detto, ad una bipartizione: infatti, sia la via della trascendenza come quella della causalità costituiscono entrambe la teologia positiva: nella prima via abbiamo l'affermazione degli attributi di Dio, affermati nella loro infinità e trascendenza; nella seconda abbiamo la conoscenza di Dio mediante gli effetti creati, come si dà nella dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio.

119. L'incomprensibilità divina è espressa con particolare efficacia dalla teologia negativa. Siccome, tuttavia, Dio

22.11.00
E. Agazzi

è pur sempre conoscibile concettualmente sia mediante la ragione che mediante la fede, occorrerà chiarire in che senso dev'essere intesa l'"incomprensibilità" insegnata dal Concilio Lateranense IV. Indubbiamente occorre respingere un apofatismo assoluto, quale pare esser presente, per esempio, nel pensiero buddista(1); d'altra parte un apofatismo assoluto, che respinga qualunque predicazione positiva umanamente intelligibile su Dio, e che non voglia confondersi con l'agnosticismo, l'indifferentismo e l'ateismo, è intimamente autocontraddittorio, per il fatto che nel momento stesso in cui mi mette a parlare di Dio, sia pur mediante il metodo negativo, le mie stesse negazioni, per essere intelligibili, devono ben presupporre delle nozioni positive, sia pur per negarle. Ma la negazione non può essere assoluta, se non si vuol negare puramente e semplicemente l'esistenza di Dio e finire così risibilmente nell'ateismo. Per cui possiamo vedere come un misticismo scriteriato, anche se mosso da buona intenzione, porti obbiettivamente alla totale soppressione della mistica sopprimendone l'oggetto, ossia Dio.

120. Ma se non può esistere un apofatismo assoluto, non può neppure esistere una comprensione totale, come sembra avvenire nella teologia di Hegel, il quale, con la scusa che Dio in Cristo ha rivelato il Mistero, per il cristiano, secondo Hegel, Dio non è più mistero, ma è Concetto e Logos pienamente spiegato e comprensibile, da cui l'identificazione hegeliana della scienza umana con la scienza divina. Ma anche questo è un altro assurdo, conseguenza estrema del razionalismo inaugurato da Cartesio (benchè questi, da parte sua, negasse valore alla teologia speculativa).

121. Occorre dunque il modo di conciliare la teologia positiva con quella negativa: Dio dev'essere affermato ma senza presunzione di sapere quello che non possiamo sapere; ma deve essere anche negato, senza tuttavia rifiutare di sapere di Lui quante possiamo e dobbiamo sapere. E' a questo punto che Tommaso introduce l'importante distinzione fra il "comprendere" (comprehendere) e il "conoscere" (cognoscere) e "attingere" (attingere). Dio può essere conosciuto, ma non compreso. La teologia positiva ci fa conoscere Dio; quella negativa pone un limite a tale conoscenza, perchè possiamo evitare la presunzione di sapere di più di quante Dio ci conceda. Essa nega che l'essenza divina si esaurisca in ciò che di essa possiamo conoscere: essa invece contiene un infinito surplus, che non ci è dato di conoscere, perchè noi siamo creature e non siamo Dio.

122. Dice Tommaso: "Comprendere a volte lo si intende come sinonimo di 'includere', per cui avviene che il comprendente contenga in se stesso totalmente il compreso. A volte invece è sinonimo di 'apprendere' (apprehendere), e allora dice rima

zione della distanza e suggerisce l'idea della vicinanza. Nel primo modo Dio non può essere compreso da alcun intelletto creato. ... Quando l'Apostolo dice: 'Perché possiate comprendere' intende dire: 'aver Dio presente e conoscerlo nella sua presenza' (In Ef 3,18, lect.V, n.176).

123. Così analogamente dice Tommaso sempre commentando S. Paolo (il dottore dell'incomprensibilità divina): "Il nostro intelletto può giungere alla conoscenza di qualcosa in un duplice modo, e cioè o conoscendo o comprendendo. Alla comprensione di Dio il nostro intelletto non può pervenire, perché così conoscerebbe Dio come Egli è conoscibile. ... Ma esiste un altro modo di conoscere Dio, ossia attingendo (attingendo) a Lui" (In I Th 6,16, lect.III, n.269). Ancora: "Comprendere significa in un certo modo 'includere' (includere), così come la casa 'include' chi sta dentro. In un altro senso significa 'attingere' e 'tenere' (tenere)" - potremmo tradurre anche con 'cogliere' e 'capire' in senso debole -. "Nel primo modo Dio è incomprensibile, perché non può essere incluso" - potremmo anche dire: 'contenuto' - "nell'intelletto creato, perché tu non Lo vedi ed ami perfettamente, quanto Egli è visibile ed amabile, in modo simile a celui che non conosce la dimostrazione: egli non conosce dimostrativamente, ma opinativamente. Nel secondo modo, ossia attingendo, Dio è comprensibile" (In Fil 3,12, lect.II, n.127).

124. Ancora, nel commento a Giovanni, Tommaso si rifà ad Agostino: "Le tenebre non lo hanno compreso (non comprehenderunt, Gv 1,5) significa che non poterono includerlo (includere). Si dice infatti che è compreso, cioè di cui i termini sono inclusi (concluduntur) e visti (conspiciuntur); poiché, come dice Agostino (De Verbo Dom., Serm.38): 'Attingere a Dio con la mente è grande beatitudine; comprenderlo, invece, è impossibile'".

125. (1) Bibliografia sulla mistica buddista: E. Conze, Il Buddhismo, Ed. A. Mondadori 1955; T. Lewenstein, Il sentire del Buddha, Ed. EDT, Torino 1997; F. Staal, Introduzione allo studio del misticismo orientale ed occidentale, Ed. Ubaldini, Roma 1976; D.W. Mitchell, Kenosi e Nulla assolute - Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo, Città Nuova Editrice 1993; D.T. Suzuki, Misticismo cristiano e buddista, Ubaldini, Roma 1971.

2: La detta ignoranza

126. Esiste, nei riguardi di Dio, una duplice ignoranza: quella biasimevole, che nasce dalla trascuratezza, dalla pusillanimità e dalla malevolenza; si tratta di un'ignoranza colpevole, che nasce dal rifiuto di conoscere su Dio quanto è possibile e doveroso conoscere; quell'ignoranza che, per superbia e ragioni di comode, nasce dal fatto che la mente incredula si rifiuta di accogliere la verità che Dio intende rivelare su se stesso e che la Chiesa ci propone a credere. Ma esiste anche

un'altra ignoranza, assai lodevole e meritoria, la quale, senza respingere in nulla ciò che la ragione e la fede possono insegnarci su Dio, anzi, proprio perchè la mente comprende a fondo il significato di questi insegnamenti, nasce dall'umile consapevolezza del fatto che, anche con la divina rivelazione, il Mistero di Dio non è affatto annullato ma confermato, e che quindi l'Essenza divina, nella sua infinità, supera infinitamente la capacità della nostra mente, anche illuminata dalla visione beatifica, che pure è visione immediata dell'Essenza di Dio.

127. In relazione a questo fatto, la mente è quindi consapevole della sua infinita ignoranza nei confronti di quell'aspetto del Mistero divino che trascende infinitamente la capacità del nostro intelletto. Ma la consapevolezza di questa ignoranza, come insegnano i mistici, è segno di un'altissima conoscenza di Dio, e si tratta quindi per dirla con Niccolò Cusano, di una "dotta ignoranza", ignoranza che è sapienza e che anzi può essere dono dello Spirito Santo.

128. Dio, quindi, dice l'Aquinate, si può conoscere in due modi: per mezzo della conoscenza (teologia positiva) e per mezzo dell'ignoranza (teologia negativa): "Dio ci è noto per mezzo della nostra conoscenza, perchè tutto ciò che cade sotto la nostra conoscenza, lo accogliamo come proveniente da Lui" (per cui a Lui ci conduce e di Lui ci parla); "ed ancora ci è noto per mezzo della nostra ignoranza, in quanto cioè conoscere Dio è il fatto stesso di rendersi conto che noi ignoriamo di Lui chi Egli sia" ("ignoriamo" nel senso già visto di: "non comprendiamo esaurientemente") (In De Div. Nom., c. VII, lect. IV, n. 37^o).

129. Questa dotta ignoranza si fonda sulla consapevolezza che Dio trascende tutti i concetti che di Lui possiamo avere, anche i concetti della fede. Alcuni, come Maritain, a proposito di questa "conoscenza per mezzo dell'ignoranza", parlano pertanto di "conoscenza sovraconcettuale". Tuttavia occorre intendersi bene circa queste espressioni, per evitare l'idea sbagliata che l'esperienza mistica e anche la semplice conoscenza di fede sia una conoscenza, come si dice, meramente "sperimentale" e priva di concetti. Nulla di più falso e pericoloso a credersi, perchè ciò comporterebbe una falsificazione sia della conoscenza di fede che della conoscenza mistica.

130. E' vero che Tommaso ha certe espressioni che potrebbero indurre un incauto interprete a credere una cosa del genere. Dice per esempio Tommaso: "Qualunque forma l'intelletto concepisca, Dio la sfugge (subterfugit) a causa della sua eminenza" (In I Sent., D. 22, q. 1, a. 1). E ancora: "Dio sfugge (subterfugit) alla forma del nostro intelletto" (cioè al concetto) "perchè supera tutte le forme del nostro intelletto; non tuttavia così che il nostro intelletto non si assimi a Lui secondo al

cuna forma"(De Pot.,q.7,a.5,13m).

131. Si può dire, dunque, con Tommaso, che questa conoscenza per mezzo dell'ignoranza - conoscenza che è propria anche della contemplazione mistica - è una conoscenza "sovracconcettuale", ma dobbiamo precisare il sense legittimo di questa espressione. Una volta rifiutate il sense errato, vediamo adesso invece quale può essere il sense accettabile. Esso può essere duplice: possiamo voler dire che si tratta di conoscenza soprannaturale; in tal caso, però, non è il concetto come tale che viene superato: semplicemente si ha in questo caso un concetto soprannaturale, ossia un dogma e un concetto di fede. In secondo luogo l'espressione può voler dire che viene superato il modo umano di significazione del concetto. Tuttavia il concetto resta quanto al contenuto. Per esempio, anche nella più alta esperienza mistica, Dio resta sempre Padre; resta quindi il contenuto del concetto 'padre'. Questo concetto però è "superato" nel senso che il mistico avverte in modo eminente la propria ignoranza circa il modo infinito col quale Dio è Padre, anche se nel contempo il concetto di fede "Padre", resta eminentemente illuminato proprio in forza della contemplazione mistica.

132. Tommaso dice inoltre a chiare lettere che questa conoscenza per ignoranza è la più alta e la più perfetta che possiamo avere nella vita presente: "Per mezzo di ciò che è supremo nell'intelletto l'uomo si congiunge a Dio come a Qualcosa di totalmente ignoto" (Sum.Theol., I-II, q.3, a.8, 1. "Dio supera sempre la nostra intelligenza, e sempre resta ignorato da noi. Perciò il più alto punto a cui si solleva la cognizione umana a suo riguardo, è di sapere che noi non lo conosciamo, è di capire che la sua Essenza supera tutte quelle che noi possiamo pensare" (De Pot., q.7, a.5, 14m). "Al termine della nostra conoscenza noi conosciamo Dio come un Ignoto, perchè la mente si trova perfettissimamente nella conoscenza di Dio, allorché si sa che l'Essenza di Lui è al di sopra di tutto ciò che può apprendere nelle state della vita presente; e così, sebbene rimanga ignoto Chi Egli sia, resta tuttavia noto che Egli E'" (In De Trin. di Boezio, q.1, a.2, 1m).

3. La via negativa

133. Il sapere per ignoranza è strettamente connesso con la via della negazione: quando infatti ignoriamo una cosa, ci è impossibile formare su di essa delle proposizioni affermative, ma non certo delle negazioni. Ora il metodo della negazione conduce Tommaso, sempre sulle orme di Dionigi, che è il suo maestro in fatto di mistica, a negare in certe mode in Dio addirittura le stesse essere, anche se ovviamente non è una negazione assoluta, ma si nega solo il nostre modo umano di concepirle. Dice l'Aquinate: "Quando procediamo verso Dio per via di rimezione,

innanzitutto neghiamo di Lui le realtà corporali; e in secondo luogo anche le realtà intellettuali così come si trovano nelle creature, come la bontà e la sapienza; e resta nel nostro intelletto soltanto che Egli è, e nulla di più; per questo si trova in una certa confusione. Ma alla fine rimuoviamo da Lui anche lo stesso essere, così come si trova nelle creature, ed allora l'intelletto rimane in una certa tenebra di ignoranza, secondo la quale ignoranza, per quanto riguarda lo stato presente, ottimamente ci congiungiamo a Dio, come dice Dionigi (De Div. Nom., c.VII): questa è una certa quale caligine (immagine di origine biblica), "nella quale si dice che Dio abiti" (In I Sent., D.8, q.1, a.1, 4m).

134. S. Tommaso, al seguito di Dionigi, sostiene che è per questa via negativa che l'anima si unisce a Dio nel modo quaggiù migliore: "Di negazione in negazione - dice Tommaso (In De Div. Nom., c.XIII, lect.III) - l'anima si solleva più in alto che le più eccellenti delle creature e si unisce a Dio in proporzione a quanto essa può quaggiù, perchè durante la vita presente la nostra intelligenza non arriva mai a vedere la divina Essenza, ma solo a conoscere quelle che non è. L'unione del nostro spirito a Dio, come è possibile quaggiù, si compie dunque quando conosciamo che Dio supera le più eccellenti creature".

135. Nel seguente passo di Tommaso troviamo, collegati tra loro, questi tre elementi: negazione, ignoranza, unione: "Partendo da tutti gli enti Dio è conosciuto e lodato in quanto essi hanno una proporzione a Lui, il Quale è la loro causa. Ma esiste ancora un'altra conoscenza perfettissima di Dio, cioè quella per rimozione" (=negazione), "con la quale conosciamo Dio per mezzo dell'ignoranza, per mezzo di una certa unione con le cose divine al di sopra della mente, quando cioè la mente nostra, allontanandosi da tutte le altre cose e abbandonando persino se stessa, si unisce ai raggi sovrasplendenti della Deità, in quanto cioè sa che Dio è al di sopra non solo di tutto ciò che è al di sotto di lei, ma anche al di sopra di lei e al di sopra di tutto ciò che può essere da lei compreso. E così conoscendo Dio in questa forma di conoscenza, è illuminata dalla stessa profondità della divina sapienza, che non possiamo per scrutare" (In De Div. Nom., c.VII, lect.IV, n.732; cf anche In I Sent., D.8, q.1, a.1, 5m).

136. E' molto importante tener presenti i legami che Tommaso stabilisce fra la teologia positiva e quella negativa. Abbiamo già visto prima come Tommaso, pur riconoscendo che l'intelligibilità divina supera i nostri concetti, tuttavia essa viene comunque raggiunta e colta dal concetto. Nei due brani seguenti vedremo come l'Agostino ci ricordi come, per quanto Dio trascenda la creatura, e in questo senso Egli sia per noi ignoto, tuttavia, come la Bibbia ci suggerisce, lo possiamo conoscere per

*l'umile sa di non sapere
il superbo (l'idealista) pretende di sapere quello che non sa.*

mezze di similitudini. Nell'altro brano vedremo invece, come ho già fatto notare, come l'Angelico ci ricordi che lo stesso metodo della negazione sarebbe impossibile senza il presupposto della teologia positiva e catafatica.

137. Primo brano: "Nella vita presente noi conosciamo Dio per mezzo di una visione intellettuale non così da sapere Chi Egli sia" (espressione da prendere in senso forte: da comprendere esaurientemente Chi Egli sia), "ma che cosa non sia; e quanto a ciò noi conosciamo la sua Essenza, intendendola posta al di sopra di tutte le cose, sebbene tale conoscenza avvenga per mezzo di alcune similitudini" (De Ver., q. 10, a. 11, 4m).

138. Secondo brano: "Il metodo della negazione si fonda sempre su qualche affermazione: il che appare evidente dal fatto che ogni proposizione negativa è dimostrata da un'affermativa; per cui, se l'intelletto umano non conoscesse di Dio qualche cosa affermativamente, non potrebbe di Lui nulla negare. Infatti non potrebbe avere alcuna conoscenza, se nulla di ciò che predica di Dio si verificasse in modo affermativo" (De Pot., q. 7, a. 5). La conoscenza, insomma, riempie sempre la mente di un contenuto ontologico; nè si potrebbe negare alcunchè di qualche cosa che fosse totalmente ignorato, perchè non si conoscerebbe quel qualcosa a proposito del quale si ferma la negazione. Così, mentre questa negazione relativa ferma la più alta conoscenza di Dio, la negazione assoluta causa l'ateismo.

4. Dio è ineffabile (cf. II Cor 12, 6)

139. Si parla sensatamente solo di ciò che si conosce; si deve invece tacere circa ciò che si ignora. Se la teologia positiva si esprime nella parola, la teologia negativa, pur anch'essa esprimendosi nella parola (la negazione), prepara però e pone le premesse del silenzio mistico, fondato sia sulla ignoranza, sia sulla difficoltà e impossibilità ad esprimere il contenuto della propria esperienza.

140. S. Tommaso, pur essendo un teologo scolastico, tenuto per ufficio a parlare di Dio nel modo scientifico della teologia speculativa e sistematica, era tuttavia, umile e santo come era, coscientissimo della limitatezza e della inadeguatezza del linguaggio umano - anche quelle bibliche - a parlare di Dio; e in molti luoghi e in molti modi egli esprime questa sua profonda convinzione, che non contrasta in nulla con la sua missione di predicatore e di insegnante, ma che anzi le è strettamente complementare, perchè ci fa capire che valore Tommaso desse alla parola e che valore egli desse al silenzio.

142. Tommaso fa innanzitutto notare come l'ineffabilità divina discenda necessariamente dalla sua incomprensibilità, fondata a sua volta sulla sua infinità: "L'infinito in Dio - dice l'Aquinate (In De Div. Nom., c. VIII, lect. I, n. 750) - non si predi

ca secondo l'estensione come nella quantità continua, ma secondo la negazione, nel senso che non è finita né determinata da qualcosa; ... non è determinata dal nostro intelletto; infatti è ineffabile e ignota, e tale da non poter essere pensata, la virtù divina, essa che tutto trascende".

143. Il linguaggio della negazione, per Tommaso, è il linguaggio più proprio per parlare di Dio: "Queste è l'ultima termine al quale possiamo giungere circa la cognizione di Dio in questa vita: che Dio è al di sopra di tutto ciò che possiamo pensare e quindi il nominarlo per rimozione è il parlare di Lui nel modo più proprio; infatti coloro che ledano in tal modo Dio per rimozione, per mezzo di un'illuminazione divina sono veramente e soprannaturalmente edotti di Ciò grazie ad una beatissima unione con Dio" (In De Div. Nom., c. I, lect. III, n. 83).

144. La negazione, nella teologia negativa, come abbiamo già visto, non è negazione assoluta del contenuto del concetto, per chè ciò corrisponderebbe all'ateismo e quanto meno all'agnosticismo, ma è negazione del modo finito col quale noi nella nostra limitatezza pensiamo ordinariamente quel contenuto. Ancora una volta l'Aquinate si rifà a Dionigi: "Dionigi dice che le negazioni di questi nomi" (dai quali ricaviamo gli attributi divini) "sono vere quando sono riferite a Dio; tuttavia non dice che le affermazioni sono false, ma che sono incongrue (incompactas): per quanto riguarda infatti la realtà significata, si attribuiscono con verità a Dio, perchè in qualche modo sono in Lui; ... Ma quanto al modo che esse significano rapportate a Dio si possono negare: infatti uno qualunque di questi nomi significa una forma definita, e così a Dio non vengono attribuiti. ... E così assolutamente di Dio si possono negare" ('assolutamente' qui questa parola è intesa da Tommaso in riferimento al contenuto concettuale con la sua modalità finita; non al contenuto concettuale come tale: quando sopra parlavo di "negazione assoluta" mi riferivo al contenuto concettuale come tale), "perchè non convengono" (a Dio) "nel modo che è significante: infatti il modo significante si riferisce al modo col quale quei contenuti sono nel nostro intelletto; ... ma a Dio convengono in un modo più sublime, per cui l'affermazione si dice incongrua a causa del diverso modo di significazione" (De Pot., q. 7, a. 5, 2m; cf anche In I Sent., D. 4, q. 2, a. 1, 2m).

145. A causa di questa insufficienza del modo di significazione dei nostri concetti, anche il nostro linguaggio che fa riferimento a quei concetti risulta per conseguenza inadeguato. S. Tommaso fa un esempio: "Quando il nome 'sapiente' è predicato di un uomo, in qualche modo circoscrive e comprende la realtà significata; ma non così quando è predicato di Dio, ma lascia la realtà significata incompresa e trascendente ri

spetto al significato del nome" (Sum.Theol., I, q.13, a.5).

146. Ciò che allora col nostro linguaggio possiamo dire di Dio - osserva Tommaso - è meno di quanto Dio effettivamente è: "Circa la causa prima, questo è soprattutto ciò che possiamo sapere: che essa trascende ogni nostro sapere e linguaggio. Infatti conosce Dio in modo perfettissimo chi, a suo riguardo, tiene ferma questa cosa: che tutto ciò che può essere pensato e detto di Lui, è meno di ciò che Dio è" (In De Causis di Proclo, Prop.VI, lect.VI, n.160). "Tutto ciò che il nostro intelletto può apprendere è meno dell'Essenza divina, e tutto ciò che la nostra lingua può dire, è meno dell'essere divino" (In De Div. Nom., c.V, lect.I, n.609).

147. La causa prima, Dio, è al di sopra di tutte ciò che si può dire: "La causa prima - qui Tommaso riprende una sentenza di Proclo (In De Causis, Prop.VI, lect.VI, n.161) - è al di sopra della narrazione". Per 'narrazione' si deve intendere 'affermazione', perchè qualunque cosa noi affermiamo di Dio, non Gli conviene nel modo da noi significato. Infatti i nomi da noi imposti significano nel modo che noi intendiamo, il qual modo è in dubbiamente trasceso dall'Essere divino".

148. Altrove, sempre nel commento al De Causis, Tommaso sviluppa le stesse concetti: "(Proclo) conclude dicendo che 'la causa prima è più alta' di ogni nome che è da noi imposto, perchè ogni nome da noi imposto e significa secondo il modo di un completo partecipante, come i nomi concreti, e significa secondo il modo di un diminuito e di una parte formale, come i nomi astratti. Per cui nessun nome da noi imposto è veramente degno della divina eccellenza" (In De Causis, Prop.XXII, lect.XXII, n.383).

149. Tommaso intende riferirsi al fatto che Dio è forma sussistente, individua e concreta. Ora invece noi, nel nostro linguaggio, se vogliamo significare in modo concreto - dicendo, per esempio, "buono", dobbiamo prescindere dall'elemento formale (la bontà); se invece vogliamo significare una forma - per esempio la bontà - dobbiamo astrarre dal soggetto concreto (buono), mentre Dio è buono ed è la bontà alle stesse tempe: in lui astratto e concreto sono la stessa cosa.

150. Bibliografia sulla teologia negativa. Alcune indicazioni le si possono trovare nella bibliografia dedicata alla teologia orientale-ortodossa. Aggiunge qui: C.Journet, Conoscenza e incoscienza di Dio, Ed.Massimo, Milano 1981; J.-H.Nicolas, Dieu incennu comme incennu, Ed.Desclée deBrouwer, Paris 1966; Anonimo Inglese del XIVsec., La nube della non-conoscenza, Ed.Ancora, Milano 1981; N.Cusano, La detta ignoranza - Le congetture, a cura di G.Santinello, Ed.Rusconi, Milano 1988.

CAP.VI - LA SAPIENZA COME DONO

1. Sapienza umana e sapienza cristiana

151. S. Tommaso possiede un concetto analogica di sapienza, che gli consente di vedere una certa semiglianza fra la sapienza filosofica e metafisica della ragione naturale, e la sapienza cristiana. Ovviamente, per quanto riguarda la prima forma di sapienza, deve trattarsi di quella della sana ragione, fondata sulla verità; perchè diversamente una ragione orgogliosa e ribelle non può che essere in contrasto con la sapienza cristiana.

152. Come vedremo, per Tommaso, quella sapienza che è dono dello Spirito Santo e che è all'origine della contemplazione infusa e mistica, ha la sua radice immediata nella fede soprannaturale, la quale, anche senza il dono dello Spirito, può e deve diventare anch'essa sapienza grazie alla buona volontà ed alla retta deliberazione del credente. Nasce a questo livello, come spiegheranno i tomisti, soprattutto carmelitani, quella che si chiamerà "contemplazione acquisita", di valore ovviamente inferiore a quella infusa, ma che presenta il pregio di poter essere attuata quando vogliamo, mentre la contemplazione infusa è concessa dallo Spirito solo in dipendenza delle sue insindacabili decisioni, anche se, quando lo Spirito ispira, la volontà del mistico è chiamata a corrispondere in piena libertà e responsabilità.

153. La semplice contemplazione di fede e contemplazione acquisita è così il presupposto necessario e la premessa per i gradi superiori della contemplazione, i quali a loro volta costituiscono una pregustazione della visione beatifica del cielo. E' così che Tommaso può dire che "in futuro godremo della Divinità e della contemplazione dell'umanità di Cristo. E la fede è l'inizio di quella futura conoscenza" (In Ef 3, 18, lect. V, n. 174).

154. In molte occasioni e in molti modi l'Aquinate illustra le semiglianze e le differenze fra la sapienza umana e la sapienza mistica, dono dello Spirito. Dice egli: "Duplici è la conoscenza della verità: una, che si ha per grazia di Dio; e l'altra, che si ottiene per mezzo della natura. E quella che si ottiene per grazia è duplici: una, puramente speculativa, come quando ad uno vengono rivelate alcune verità divine" (semplice sapienza di fede, che a sua volta, se coltivata mediante la virtù della sapienza, dà luogo alla teologia dottrinale-speculativa; se invece è coltivata col concorso della carità, diventa contemplazione acquisita); e l'altra, che è affettiva, capace di produrre l'amore di Dio; e questa propriamente riguarda il dono della sapienza" (Sum. Theol., I, q. 64, a. 1). Da notare che qui Tommaso si limita a parlare genericamente di "affettività", senza precisare, come fa altrove, che, perchè ci sia il dono della sapienza, occorre un'affettività messa direttamente dallo Spirito; men-

tre con un'affettività deliberata si ottiene la contemplazione acquisita.

155. Altre brane nel quale Tommaso spiega la distinzione fra la sapienza-virtù e la sapienza-dono: "In un certo modo di contemplare, il modo umano è dato dal fatto che dalla semplice considerazione dei primi principi e delle altissime cause, l'uomo ricava un giudizio mediante il quale giudica e mette ordine nelle cose inferiori. E questo avviene per quella sapienza che il Filosofo stabilisce come virtù intellettuale, poiché 'è proprio del sapiente mettere ordine', com'è detto al principio della Metafisica. Ma il fatto che l'uomo si unisca a quelle cause altissime, trasformate a somiglianza di esse, nel modo in cui, 'chi aderisce al Signore è un solo spirito con Lui' (I Cor 6, 17), in modo tale che quasi dal suo intimo giudichi ed ordini le altre cose non solo conoscibili, ma anche le azioni e le passioni umane, ciò è al di sopra del modo umano; e ciò avviene grazie al dono della sapienza" (In III Sent., D. 34, q. 1, a. 2, c.).

156. La sapienza dei filosofi, dice Tommaso, è la sapienza virtù intellettuale, mentre la sapienza dei santi è quel gusto delle cose divine che è dettato dall'amore: evidente riferimento al dono della sapienza: "I filosofi e i santi - dice Tommaso - non intendono allo stesso modo la vita contemplativa; infatti i filosofi pongono il fine della vita contemplativa nel sapere. Così nel X° libro dell'Etica di Aristotele, dove si parla della contemplazione e della felicità, si mostra che la felicità è l'operazione perfetta secondo la contemplazione spirituale: infatti lo speculare secondo quella forma di sapienza che è la metafisica, è la somma felicità stabilita dai filosofi. Pertanto il Filosofo, volendo nel IV° libro dell'Etica esaltare al massimo tale felicità, mostra che essa è sommente dilettevole, dicendo che la filosofia sembra offrire dei diletti mirabili sia per la loro purezza che per la loro stabilità. Ma quella contemplazione della quale parlano i teologi" (qui Tommaso si riferisce, come abbiamo visto sopra, ai santi, e quindi alla teologia mistica), "consiste più nell'assequere (saper) che nel sapere; e consiste maggiormente nella dilezione e nella dolcezza, che nelle stesse contemplare. E se accade a volte che lo studio delle lettere interessa alla vita contemplativa secondo i teologi, questo avviene perché per mezzo di tale studio siamo condotti ad amare Dio. Se dunque qualcuno studia al fine di sapere e non di edificare, sappia che egli vive la vita contemplativa alla maniera dei filosofi e non dei teologi" (In Canticum Canticorum, c. I, seconda versione, Ed. Parmense, pp. 390-391).

157. Per questo Tommaso afferma che "la sapienza che è dono è più eccellente della sapienza che è virtù intellettuale,

in quanto attinge più da vicino a Dio per una certa unione dell'anima con Lui" (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 3, 1m). E nel commento al De Divinis Nominibus non poteva mancare un'illustrazione della differenza fra le due forme di sapienza : "La nostra mente si rapporta in due modi alla conoscenza delle realtà intellegibili: in primo luogo, essa possiede un potere naturale, cioè l'intelligenza, per mezzo della quale può indagare gli intellegibili ad essa proporzionati; in secondo luogo, possiede una certa unione alle realtà divine per mezzo della grazia, unione che trascende la natura della nostra mente, e per la quale gli uomini, per la fede e altra conoscenza, si congiungono a quelle realtà divine, che si trovano al di sopra del potere naturale della mente. Occorre dunque che noi intelligiamo le realtà divine secondo questa unione di grazia, senza per così dire trascinare le cose divine a quelle che corrispondono alle nostre, ma piuttosto stabilendo totalmente noi stessi al di fuori di noi stessi in Dio, in modo tale che per la predetta unione siamo totalmente deificati" (In Div. Nom., c. VII, lect. I, n. 705).

157. Mentre la virtù intellettuale della sapienza è fondata sulla ragione, la sapienza mistica, frutto del dono della sapienza, è fondata sulla fede: "Come la sapienza in quanto facoltà intellettuale si muove verso la conoscenza dei principi" (i principi primi della ragione), "ed in certe mode la raggiunge, ... così si relaziona il dono della sapienza con la fede, che è la semplice conoscenza degli articoli di fede, i quali sono i principi di tutta la sapienza cristiana. Infatti il dono della sapienza avvia ad una certa contemplazione dei forme ed in certe mode esplicita degli articoli, che la fede percepisce oscuramente e in modo umano" (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1).

158. Il dono della sapienza si distingue dalla virtù della sapienza, ma anche dalla semplice virtù della fede, benché sia radicata in essa: "La sapienza che è posta come dono differisce da quella che è posta come virtù intellettuale acquisita. Infatti quella si acquista con le studio umane" (razioncinio e deliberazione); "mentre questa 'discende dall'alto' (Gc 3, 15). E similmente differisce anche dalla fede: infatti la fede assente alla verità divina per se stessa; ma il giudicare" (ispirato dallo Spirito) "che si attua secondo la verità divina, riguarda il dono della sapienza. E pertanto il dono della sapienza presuppone la fede" (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 1, 2m).

159. La mistica cattolica, della quale Tommaso è un esimio rappresentante, non comporta affatto un sapere "adematico", "atenatico" e "non-concettuale"; essa non mette neppure da parte il concetto di fede, ma anzi lo valorizza al massimo: la

luce del concetto, che nella semplice fede dottrinale e speculativa, è sì vera luce ma in certe mode fredda e priva di forza vitale, nell'esperienza mistica, questa luce, che è quella della fede viva animata dall'amore, diventa in certe mode incandescente ed intensissima, anche se, nello stesso tempo - e questo è l'apparente paradosso della contemplazione mistica, la mente più che mai, con atteggiamento di umiltà, avverte l'assoluta insufficienza del concetto a scandagliare e perscrutare l'infinito mistero di Dio e, sebbene il mistico sia investito da una luce intensissima, inesplicabile ed ineffabile, nello stesso tempo, come non mai, avverte l'abisso della sua ignoranza circa l'impenetrabilità del Mistero, che, pur essendosi rivelato, tuttavia resta Mistero. Se quindi si può parlare di "superamento del concetto", lo si deve intendere nel senso che ha spiegato, non come inerzia intellettuale e estinzione del concetto e suspensione del pensiero (questa è l'esperienza animale e l'esperienza della droga, non la vera esperienza mistica), ma come superamento del concetto umano per il concetto soprannaturale, e come superamento del modo umano di significazione, restando però il contenuto del concetto nella sua analogica ricchezza.

2. Essenza della sapienza mistica e infusa

160. La sapienza ispirata in noi dallo Spirito Santo è essenzialmente, per Tommaso, un sapere soprannaturale gustoso e sperimentale delle cose divine, fondato su di un'intima unione di amore con Dio stesso: "Il dono della sapienza - dice l'Aquinate (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, q. 3) - è cognizione eminente in forza di una certa unione con le realtà divine, alle quali non ci si unisce se non per amore, in modo tale che 'chi si unisce a Dio è un solo Spirito con Lui' (I Cor 6, 17). Per cui anche il Signore, in Gv 15, 15, dice di aver rivelato ai discepoli i segreti del Padre, in quanto erano amici".

161. Questo aspetto dolce e sapere del sapere sapienziale non dipende - dice Tommaso - dal sapere come tale, ma dal fatto che a questo sapere è congiunto l'amore e - s'intende - lo amore soprannaturale di carità, infuso dallo Spirito: "La sapienza comporta un assaporamento in quanto all'amore che la precede" (e la causa), "non in quanto al conoscimento che la segue, se non in ragione della dilettazione consecutiva all'atto di cognizione" (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, q. 3).

162. L'atto del dono della sapienza, per Tommaso, è essenzialmente un atto dell'intelletto; tuttavia la presenza dell'amore è così forte e decisiva, che il dono della sapienza è strettamente vincolato alla carità, benchè non serva, come abbiamo visto, a perfezionarla, ma ne sia soltanto, al contempo, principio ed effetto più proprie: "mezzo - come dice il P. Garrigou-Lagrange, ottimo interprete dell'Aquinate - congiunto al fine"

(della carità); l'atto del dono della sapienza perfeziona, invece, come abbiamo visto, l'atto della fede.

163. "Conoscere le verità di fede in se stesse per una certa unione affettiva ad esse, riguarda il dono della sapienza. Per questo il dono della sapienza corrisponde maggiormente alla carità, che unisce la mente dell'uomo a Dio" (Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 2, 1^m; cf q. 45, Prol.). "Il dono della sapienza presuppone la dilezione quasi come principio, ma quanto all'essenza, si trova nella conoscenza; per questo in questa vita e nella futura il suo atto sembra essere quello di contemplare gli amati beni divini e in base ad essi giudicare delle altre cose, non solo in materia speculativa, ma anche pratica, nelle quali il giudizio si ricava dalla conoscenza del fine" (In III Sent., D. 35, q. 3, a. 1, qu. 1a2).

164. Di questa funzione sia speculativa che pratica della sapienza Tommaso parla più diffusamente nella fondamentale q. 45 della IIa-IIae della Somma Teologica: "Come dice Agostino nel libro XII° del De Trinitate, c. 14, la parte superiore della ragione è deputata alla sapienza, mentre l'inferiore alla scienza. Ora la ragione superiore, com'egli dice nel medesimo libro (c. 7), guarda alle 'ragioni eterne', ossia divine, 'da contemplarsi e da consultarsi': da contemplarsi, indubbiamente, in quanto le realtà divine in se stesse sono oggetto di contemplazione; da consultarsi, invece, in quanto essa giudica delle cose umane, dirigendo gli atti umani in base a regole divine. Così dunque la sapienza, in quanto dono, non è solo speculativa ma anche pratica" (a. 3).

165. Importante aspetto della dottrina tomista del dono della sapienza è il fatto che per lui tale dono si esprime in un giudizio. Ed del resto ciò è in perfetta coerenza col suo concetto generale di sapienza, intesa come un giudicare in base alle prime cause, e con la sua concezione equilibratamente intellettuale del dono della sapienza, radicata sui concetti della fede. Così, con questo aspetto "giudicativo" del dono della sapienza, abbiamo ulteriore conferma, se ce ne fosse bisogno, di come la concezione tomista della contemplazione e dell'esperienza mistica non comporta nessuna scomparsa o assenza del concetto, ma al contrario una sua valorizzazione, benché nell'atteggiamento umile di chi sa benissimo che l'infinità divina oltrepassa infinitamente la comprensione dei nostri concetti, compresi quelli dogmatici e rivelati.

166. Il giudizio emesso dal dono della sapienza, tuttavia, per Tommaso, non è un semplice giudizio speculativo emesso da un freddo intelletto, ma - e qui torna vorrei dire quasi di prepotenza la presenza della carità - è un giudizio tutto avvolto, sostenuto, causato, finalizzato e "informato" dalla carità. Tommaso lo chiama "giudizio per connaturalità", come

per esempio in questo passo: "La sapienza che è dono dello Spirito Santo provoca la rettitudine del giudizio circa le cose divine in forza di una certa connaturalità e unione alle realtà divine. La quale unione avviene grazie alla carità. E pertanto la sapienza della quale parliamo presuppone la carità" (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 4). Parlerò diffusamente di questo tipo di giudizio nel prossimo capitolo.

167. L'eminente presenza della carità nel giudizio sapienziale ispirato dallo Spirito, consente, per Tommaso, un' eminente penetrazione della divina verità, perchè meglio si conoscono quelle realtà che più si amano. Dice l'Aquinate: "I santi, che hanno il cuore pieno di giustizia, vedono in modo più eccellente degli altri, che vedono per mezzo degli effetti corporali. Quante più infatti gli effetti sono vicini" (a Dio), "tanto meglio, per mezzo di essi, Dio è conosciuto. Per questo i santi, che hanno la giustizia, la carità ed effetti simili, che sono semigliantissimi a Dio, conoscono meglio degli altri" (In Mt 5, 8, n. 435).

168. Il dono della sapienza, circa il rapporto con gli altri, si attua in diversi gradi: "La sapienza della quale parliamo - dice Tommaso (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 5) - comporta una certa rettitudine del giudizio circa le cose divine da considerare e da consultare. E quanto ad entrambi questi atti, in forza dell'unione con le realtà divine, alcuni ottengono la sapienza secondo diversi gradi. Alcuni infatti ottengono quel tanto di retto giudizio, tanto nella contemplazione delle realtà divine quanto nell'ordinamento delle cose umane secondo regole divine, quanto è necessario alla salvezza. E questo non manca a nessuno che si trovi senza peccato mortale in grazia di Dio, perchè se la natura non vien meno nelle cose necessarie, molto meno la grazia. Per questo, in I Gv 2, 27, è detto: 'La unione v'insegnerà ogni cosa'. Altri invece ottengono la sapienza in un grado superiore, e quanto alla contemplazione delle realtà divine, in quanto cioè conoscono alcuni misteri più profondi e possono manifestarli agli altri; ed anche quanto alla direzione degli atti umani secondo regole divine, in quanto possono secondo esse regolare non solo se stessi ma anche gli altri. E questo grado della sapienza non è comune a tutti coloro che sono in grazia, ma concerne piuttosto i doni ministeriali (gratias gratis datas), che lo Spirito Santo 'distribuisce come vuole', com'è detto in I Cor 12, 8s."

169. Ma esistono anche diversi gradi in relazione alla qualità stessa dell'atto contemplativo che è causato dal dono della sapienza. Tommaso infatti prende in considerazione sia una contemplazione mistica ordinaria, che utilizza le leggi della natura umana, necessaria in linea di principio per tutti in ordine alla salvezza, sia una contemplazione mistica straordinaria.

ria, di carattere miracoloso, che costituisce un carisma concesso solo ad alcuni, non necessario in linea di principio alla salvezza.

170. Tommaso fa corrispondere alle beatitudini evangeliche i sette doni dello Spirito Santo, cosicché al dono della sapienza corrisponde la beatitudine della pace ("beati i pacifici"). Dice l'Aquinate: "La settima beatitudine corrisponde convenientemente al dono della sapienza e quanto al merito e quanto al premio. Al merito indubbiamente corrisponde la parola: 'beati i pacifici'. Pacifici infatti son detti coloro che producono la pace e in se stessi e anche negli altri. Ciascuna di queste due cose avviene per il fatto che quelle cose nelle quali è costituita la pace sono condotte al debito ordine; infatti la pace è la 'tranquillità dell'ordine', come dice Agostino nel De Civitate Dei (l. XIX, c. 13). Ma ordinare è di competenza della sapienza, com'è evidente dal Filosofo (Met., l. I, c. 2, 3). E pertanto l'essere pacifico si attribuisce in modo conveniente alla sapienza" (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 6).

3. Sapienza, intelletto e scienza

171. Come abbiamo visto la concezione tomistica del rapporto fra le tre virtù intellettuali, vediamo adesso brevemente cosa pensa Tommaso circa il rapporto fra i tre doni speculativi della sapienza, dell'intelletto e della scienza. Qui le cose sono più complesse, data la presenza delle tre virtù teologali, le quali, entrando in relazione coi tre doni, concorrono a precisare il rapporto dei doni fra loro.

172. I tre doni compiono un movimento ascendente secondo quest'ordine, partendo dal basso verso l'alto: scienza, intelletto, sapienza. Mediante il dono della scienza, la mente, sotto ispirazione dello Spirito, considera la limitatezza e l'insufficienza delle cose create al fine di ottenere la vera e piena beatitudine (Sum. Theol., II-II, q. 9). Mediante il dono dell'intelletto, la mente, per ispirazione divina, viene illuminata in profondità ed eminentemente certificata circa il significato e il valore delle verità di fede; essa penetra in esse, "intus-legit", con grande profondità (Sum. Theol., II-II, q. 8). Il dono della sapienza, partendo dalla considerazione propria della scienza, eleva la mente, per ispirazione divina, alla considerazione delle realtà divine profondamente penetrate dall'intelletto e, alla luce di quanto riceve da questi due doni, emette a sua volta il suo atto, che sta al vertice di tutta la vita spirituale (sia pur sempre sotto la carità), atto per il quale la mente, alla luce di questo dono, giudica e delle cose divine e delle cose umane alla luce delle cose divine.

173. Ma facciamo parlare le stesse Tommaso. Dice l'Angeli-

19. VI. 0
S. Agn.

ce riassumendo sinteticamente l'opera dei tre doni: "Circa quelle cose che vengono proposte alla fede per essere credute, si richiedono due cose da parte nostra. Innanzitutto indubbiamente che vengano penetrate e afferrate (capiantur) dall'intelletto, e ciò tocca al dono dell'intelletto. In secondo luogo occorre che di esse l'uomo abbia un retto giudizio, occorre che stimi che si deve aderire ad esse e allontanarsi dal loro contrario. Queste giudizi dunque, per quanto riguarda le cose divine, è di pertinenza del dono della sapienza; per quanto riguarda invece le cose create, tocca al dono della scienza; quanto poi all'applicazione alle singole opere, è di pertinenza del dono del consiglio" (Sum.Theol., II-II, q.8, a.6).

174. Per quanto riguarda in particolare la contemplazione dei divini misteri, Tommaso ammette una speciale sinergia tra il lume della fede e i due doni dell'intelletto e della sapienza. Dice: "In queste progressi della conoscenza di Dio" (cioè per mezzo degli effetti) "massimamente è aiutata la mente umana allorchè il suo lume è rafforzato da una nuova illuminazione, come avviene nel lume della fede e dei doni della sapienza e dell'intelletto, per mezzo dei quali la mente è elevata al di sopra di se stessa nella contemplazione, in quanto viene a conoscere che Dio è al di sopra di tutte ciò che essa apprende naturalmente" (In De Trin. di Bezie, Proem., q.1, a.2).

175. Il dono della sapienza corrisponde, come abbiamo già visto, alla carità (Sum.Theol., II-II, q.45, prel.), ma perfeziona la fede rendendola più penetrante mediante i doni dell'intelletto e della scienza, i quali pure, secondo il modo che è loro proprio, perfezionano la fede (Sum.Theol., II-II, q.8, prel.). Il dono della sapienza perfeziona la fede infiammandola con la carità, e quindi provocando un intenso amor di Dio ed un operosissimo amore per il prossimo, come si nota in tutti i grandi santi contemplativi.

176. Il dono della sapienza, come abbiamo già visto, non perfeziona l'atto della carità in se stesso, essendo questo già di per se perfetto (cf In III Sent., D.34, q.1, a.1, 5m). Esso invece perfeziona l'atto contemplativo facendo sì che la contemplazione da acquisita diventi infusa, ossia direttamente ispirata dallo Spirito. La contemplazione infusa nella vita presente è al servizio della carità, ha per fine l'affermazione e l'aumento della carità verso Dio e verso il prossimo. Solo nella vita futura, allorchè alla fede succederà la visione, la carità, pur restando, non sarà più il fine ma la conseguenza della contemplazione come dilette della volontà ormai in possesso sicuro del suo sommo bene.

177. Bibliografia sul dono della sapienza in Tommaso. A. Beni, Il dono della sapienza, in Rivista di Ascetica e Mistica, 6 (1961), pp.245-254; A. Gardeil, Le don de sagesse, in Vie Spirituelle.

tuale, 40(1934), pp. 12-23; R. Garrigou-Lagrange, L'illumination spéciale du don de sagesse suffit à la contemplation infuse, in La Vie Spirituelle, Suppl. 50(1937), pp. 115-120; E. Gilson, Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas, Marquette University Press, Milwaukee 1952; J. Maritain, Scienza e saggezza, Ed. Berla, Torino 1964; I. Menéndez-Reigada, El don de sabiduría y el amor afectivo, in Ciencia Tomista, 73(1947), pp. 286-300; A. Figa, La sapienza: dono dello Spirito per una vita spirituale matura, in Crede in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia, Libreria Editrice Vaticana, vol. I, 1983, pp. 585-597; L. Roy, Lumière et sagesse, Montréal 1948; H. R. Schmitz, De la sagesse mystique, in Nova et Vetera, LV(1980), n. 4, pp. 273-294; R. Spiazzi, (9) in Sacra Doctrina 14(1959), 87-105; Il culto della sapienza, Ed. Desclée e C. - Tipografia Domenicana, Roma 1969; T. Tascón, Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste, in Revue Thomiste 35(1930), pp. 415-425.

CAP. VII - IL GIUDIZIO SAPIENZIALE

1. L'amore come garante e principio efficiente della verità del giudizio 8.81.01

178. Il dono della sapienza, dice Tommaso, rende infallibile il giudizio sia su temi speculativi che su temi morali, perché rende in modo speciale l'uomo simile a Dio: "Il dono della sapienza, al quale compete giudicare, ordinare e approvare quelle cose spirituali che l'intelletto apprende, giudica ed ordina infallibilmente e rettamente su tutte le materie che gli sono sottoposte, sia che si tratti di conoscenze, sia che si tratti di affetti, ed in ciò appare nell'uomo una certa simiglianza con Dio" (In III Sent., D. 34, q. 1, a. 4, c.).

179. Lo Spirito Santo rende infallibile il giudizio mediante la presenza, nell'anima, dell'abito della carità: "L'uomo spirituale - dice l'Angelico (Sum. Theol., II-II, q. 60, a. 1, 2m) - grazie all'abito della carità ha un'inclinazione a giudicare rettamente di tutte le cose secondo regole divine, in base alle quali pronunzia il giudizio sapienziale; così come il giusto, in forza della virtù di prudenza pronunzia il giudizio in base alle regole del diritto".

180. Ma allora - si chiede Tommaso - "Forse che la scienza proviene dalla carità?" (In Fil 1, 9, lect. II, n. 17). E risponde: "Sì, perché è detto in I Gv 2, 27: 'Quanto a voi, l'unzione che avete ricevute da Lui' (=dallo Spirito) 'rimane in voi, e non avete bisogno che alcuno vi istruisca, ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa ecc.' Parimenti, la carità è lo Spirito, del quale si dice in Gv 16, 13: 'Quando verrà quello Spirito di verità, vi insegnerà la verità tutta intera ecc.' La ragione di

(1) Scienza, fede, sapienza.

ciò è data dal fatto che chi ha un abito, se questo abito è ret-
to, ne segue un giudizio retto circa quelle cose che riguarda-
ne quell'abito; se invece quell'abito è corretto, ne segue il
falso. Ora, tutte le opere da noi compiute devono essere infer-
mate dalla carità, per cui chi ha la carità, possiede un retto
giudizio "(ispirato dallo Spirito, per quanto riguarda i doni)
"e quanto alle cose conoscibili e quanto alle operabili".

181. Questo amore che è alla base del giudizio sapienzia-
le non è un amore deliberato, ma è un amore ispirato dallo Spi-
rito; un amore, quindi, nel quale l'uomo, più che muovere se stes-
so, è mosso e guidato dallo Spirito; per questo Tommaso qua-
lifichiamo come "passivo" questo amore, con un'espressione che de-
v'essere ben intesa; ed arriva addirittura a parlare di "pas-
sione", del resto autorizzato dalle stesse lingue bibliche:
cf Ger 20,7: "Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato se-
durre". Il rischio, in questo linguaggio, è quello di interpre-
tare l'esperienza mistica come un semplice fatto passionale,
psicoemotivo, dimenticando che i termini "passività" e "pas-
sione" sono delle semplici metafore per indicare la forza del-
la mozione dello Spirito e la deciilità con la quale il misti-
co, in forza del dono dello Spirito, corrisponde al suo impulso.
Questo va detto non per escludere dall'esperienza mistica e-
gni aspetto psicoemotivo e psicoaffettivo, tutt'altro; ma solo
per mettere in guardia a non confondere questo aspetto uma-
no-naturale con la propria essenza della mistica, che si pone
- almeno la mistica cristiana - sul piano soprannaturale del-
la grazia di Cristo e della comunione ecclesiale. 27. XI. 9

182. Tommaso svolge questo tema dell'amore passivo nei se-
guenti passi: "L'amore comporta qualche passione, soprattutto
quando è nell'appetito sensitivo; la dilezione invece presu-
pone il giudizio della ragione. Ora l'uomo può tendere maggior-
mente verso Dio mediante l'amore, attirato in qualche modo da
Lui in modo passivo, di quanto non possa condurlo a ciò la sua
propria ragione, il che riguarda la ragione di dilezione. E per
questo l'amore è più divino della dilezione" (Sum. theol., I-II,
q. 26, a. 3, 4m). Qui Tommaso distingue la carità ispirata, che
chiama semplicemente "amore", dalla carità deliberata, che chia-
ma "dilezione".

183. In un altro passo Tommaso distingue ciò che l'anima ri-
ceve da Dio "secondo l'intelletto" da ciò che riceve "secondo
l'affetto", dando il primato a queste seconde mezze: "L'anima ri-
ceve di più secondo l'affetto, ed è mossa con maggior forza,
che non secondo l'intelletto; come dice Dionigi nel II° capite-
lo del De Divinis Nominibus, che Ieroteo "patendo imparò le co-
se divine"; cioè in forza dell'affetto per le cose divine per-
venne alla conoscenza delle medesime" (In III Sent., D. 15, q. 2,
a. 1). Qui Tommaso fa certamente riferimento al fatto che nel-

la vita presente si va verso Dio più con l'amare che col pensare (come diceva anche S. Teresa d'Avila); ma la citazione da Dionigi ci fa comprendere che egli più precisamente si riferisce a questo aspetto "passivo" dell'amore, proprio del dono della sapienza e dell'esperienza mistica. Questo passo di Dionigi è molto caro a Tommaso, che lo riporta più volte nella sua opera, quando si tratta appunto di parlare dell'amore mistico, ispirato dallo Spirito. Questa "passività" non si riferisce solo all'azione dello Spirito, ma al fatto - come in genere spiegano i mistici cristiani - che l'esperienza mistica è normalmente accompagnata, anche se non sempre, dalla esperienza della sofferenza vissuta con Cristo.

184. Questa "passione delle cose divine" e, potremmo anche dire, "per le cose divine" - spiega Tommaso (Sum. theol., I-II, q. 22, a. 3, 1^m; cf. De Ver., q. 26, a. 3, 18^m) - non comporta, nella sua essenza, alcuna alterazione corporale, anche se, come he già detto, poichè essa si verifica in una natura come la nostra composta di anima e corpo, è normale che vi siano riflessi e condizionamenti psicoemotivi, che potranno costituire lo aspetto psicologico dell'esperienza mistica, legittimamente indagabile dalle psicologhe, a patto che non abbia, col suo metodo, la pretesa di cogliere l'essenziale dell'esperienza mistica. Dice Tommaso: "La passione delle cose divine è lì" (cioè è nel passo di Dionigi citato al n. 183) "chiamata 'affezione per le cose divine', e congiunzione ad esse per amore: il che tuttavia avviene senza un'alterazione del fisico".

185. Questa funzione dell'amore nel giudizio sapienziale non compromette per nulla la sua acutezza e luminosità, ma anzi ne è la condizione e lo stimolo. Così Tommaso, come ha fatto notare Mons. Antonio Pielanti (La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1980, pp. 121-122), non esita a sottolineare anche queste qualità di detto giudizio: "S. Tommaso - dice Pielanti - determina la natura della sapienza ricorrendo sempre a termini esprimanti luminosità, che fanno della sua mistica la mistica della luce: 'lume spirituale divinamente ispirato' (De Ver., q. 18, a. 1, 1^m); 'ricevono luce da Dio stesso' (In IV Sent., D. 49, q. 2, a. 7, 3^m); 'la perfetta conoscenza di Dio avviene grazie al lume della sapienza' (Comp. di Teologia, I, c. 213). Nel pensiero tomistico questo lumen sapienziale perfeziona ed eleva (De Ver., q. 18, a. 1, 4^m) la mente dei contemplativi, degli 'uomini spirituali' a conoscere Dio 'più eminentemente' (Sum. Theol., I, q. 94, a. 1), 'più ampiamente' (Quodlib., I, q. 1, a. 1, 1^m), 'più chiaramente' (Sum. Theol., I, q. 94, a. 1), 'in modo più eccellente' (In Mt 5, 8, n. 435), 'in modo più alto degli altri' (In IV Sent., D. 49, q. 2, a. 7, 3^m). Potremmo aggiungere anche questo passo: "Nella contemplazione Dio è visto per quel medio che è il lume della sapienza, il quale eleva la mente a

cogliere le realtà divine, non però così che la divina essenza sia vista immediatamente; e così Egli è visto dal contemplante, dopo la caduta originale, sebbene nello stato d'innocenza Dio era visto più perfettamente" (De Ver., q. 18, a. 1, 4m).

2. Il giudizio per connaturalità

186. Tommaso sembra ricavare dall'Etica di Aristotele (I, III, c. 7) la nozione di un giudizio nel quale l'inclinazione affettiva del soggetto abbia una parte determinante nello stabilire la verità del giudizio. Nel suddetto capitolo Aristotele dice che "a ciascuno il fine appare così come gli vien suggerito dalla sua condizione esistenziale". La traduzione latina, sulla quale Tommaso lavora per il suo commento, suona così: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei". Questa sentenza dello Stagirita dev'essere apparsa molto feconda di applicazioni all'Aquinate, tanto che la riporta, la commenta e la sviluppa in molte occasioni (cf per es. In Eth., I, III, c. 7, lect. XIII, nn. 516, 518-520; I, X, c. 5, lect. VIII, n. 2062; Sum. Theol., I-II, q. 9, a. 2; q. 10, a. 3; I, q. 83, a. 1, 5m; II-II, q. 24, a. 11; In Haebr 5, lect. II, n. 273; De Malo, q. 3, a. 9; Comp. di Teol., cc. 128 e 174).

187. Vediamo innanzitutto il testo base: il commento al passo dell'Etica: "Quale ciascuno è, tale a lui appare il fine: o sia, tale qualcosa gli appare come appetibile in quanto buona e fine. E così pure vediamo negli animali che ciascuno appetisce qualcosa come buona e fine secondo la disposizione della sua natura": al gatto, cioè, appare buona il pesce, al cavallo la biada, al cane l'osso e così via, secondo le esigenze proprie della natura di ciascun animale.

188. Poco più oltre Tommaso applica questi principi generali al caso dell'uomo, dove le cose sono più complesse, per le aggiungersi, nell'uomo, del giudizio della ragione. Dice l'Aquinate: "Bisogna considerare che una cosa può apparire buona a qualcuno in due modi: in un modo universale, secondo una considerazione meramente speculativa. E il giudizio di questo tipo non consegue ad una particolare disposizione" (del soggetto), "ma la forza universale della ragione razionante nel campo delle operazioni, come pure nella conoscenza delle realtà naturali. ... In un altro modo qualcosa può apparire buona a qualcuno dal punto di vista di una conoscenza pratica in relazione ad un'opera. E di questo giudizio ora parla il Filosofo; il qual giudizio può essere portato su di una cosa buona in due modi: in un modo qualcosa può apparire buona a qualcuno semplicemente e di per sé; e così appare buona secondo la ragione di fine. In un altro modo qualcosa può apparire buona non semplicemente e di per sé, ma così com'è adesso. Ora, dato che l'appetito può essere inclinato a qualcosa in due modi: in un modo

18. XII. 01
S. J. 1915

secondo una passione dell'anima; e in un altro modo, secondo un abito, avviene che in base alla passione qualcosa sia giudicato buono così com'è adesso. ... Ma il giudizio mediante il quale uno giudica che qualcosa è buono di per sé e semplicemente, proviene dall'inclinazione dell'abito, e di ciò adesso si parla. E così"(Aristotele)"dice che, poichè l'uomo è in qualche modo causa del suo abito cattivo a causa della consuetudine nel peccare, ne consegue che egli sia causa anche dell'immaginazione che segue a tale abito, vale a dire dell'impressione che egli riceve che quel qualcosa sia in sé buono"(mentre in realtà non lo è)(In Eth., I, III, c. 7, nn. 518-520).

189. Queste osservazioni possono essere completate e chiarite da queste altre: "Una passione dell'appetito sensitivo muove la volontà da quella parte verso la quale la volontà è mossa dall'oggetto, in quanto, cioè, un uomo disposto in un certo modo a causa di una passione, giudica che una certa cosa è conveniente e buona, giudizio che invece non esprimerebbe se si trovasse al di fuori di quella passione. Così dunque, quale ciascuna è secondo una particolare condizione fisica, tale il fine gli appare, perchè è in base a tale disposizione che l'uomo è inclinato a scegliere o a rifiutare qualcosa. Ma queste inclinazioni soggiacciono al giudizio della ragione, alla quale l'appetito inferiore obbedisce"(Sum. Theol., I-II, q. 10, a. 3).

190. La sentenza di Aristotele che ho citato sopra potrebbe a tutta prima far pensare ad una concezione relativistica del giudizio, nel senso di far dipendere la verità dalle particolari disposizioni del soggetto. Ma, come possiamo vedere dalle considerazioni di Tommaso di cui sopra, l'Aquinate si premura di evitare questa interpretazione, mostrando come l'influsso della disposizione soggettiva contribuisce a determinare la verità del giudizio solo se questa disposizione a sua volta è orientata verso la verità e il vero bene, e così resta salva la fondazione oggettiva della verità del giudizio. Tommaso però intende dire, sulla scorta di Aristotele, che l'intervento di una passione e di un abito passionale nella determinazione del giudizio non mette in pericolo la verità del giudizio in modo necessario, ma solo se si tratta di una passione disordinata e di un abito vizioso; chè anzi, e qui ancora Tommaso riprende Aristotele, una passione, un'emozione, un abito affettivi ben indirizzati e moderati è tutto a vantaggio, anzi è indispensabile per determinare la verità del giudizio quando si tratta di una materia morale che ha rapporto con quella passione e quell'abito.

191. In questo senso la disposizione soggettiva ha tutto il diritto ed anzi diventa insestituibile nella formulazione del giudizio morale nei casi concreti. Riferendo e commentando le Stagiritiche, Tommaso osserva che "in tutte quelle cose che

riguardano le passioni e le operazioni umane, quelle cose appaiono vere, le quali tali appaiono alla persona diligente che cir- ca quelle materie possiede un retto giudizio, come avviene per il gusto sano nei confronti dei dolci. E se ciò è ben detto, co- me appare, così che la virtù diventi la misura secondo la quale si giudica di tutte le cose umane, e buono sia colui che è vir- tuoso, ne segue che quelli siano i veri dilettevoli, che tali appa- iano al virtuoso, e quelle siano le cose veramente dilettevoli, delle quali il virtuoso gode" (In Eth., l. X, c. 5, lect. VIII, n. 2062). In tal modo la disposizione soggettiva diventa effetti- vamente giudice della verità, ma solo perchè essa per prima è orientata verso la verità.

192. La sentenza aristotelica è riferita al campo della mo- rale, ma Tommaso, applicandola nel campo del dono della sapien- za, ne estende il significato all'ambito della contemplazione. E del resto già in Platone c'è l'idea di un giudizio di tal genere riferito alla contemplazione: solo che Aristotele non a- veva saputo recepire questo insegnamento del maestro, limitan- do la funzione di quel giudizio al campo della prassi. Tomma- so, invece, non ha dubbi nell'applicarlo, come ha detto, al cam- po della contemplazione mistica. Dice, egli infatti: "Come il virtuoso, in forza dell'abito della virtù che egli ha nell'af- fetto, è perfezionato nel giudicare rettamente in quelle mate- rie che riguardano quella virtù, così chi è affezionato alle cose divine, riceve divinamente il retto giudizio delle cose divine" (In De Div. Nom., c. II, lect. IV, n. 192).

193. Tommaso ha la possibilità di fare questa estensione del principio aristotelico, perchè in fondo, sia nel giudizio morale come nel giudizio sapienziale, per quanto questo abbia anche una portata speculativa, si tratta sempre di un rappor- to delle spirite non solo col Vere, ma anche, e in modo indis- solubilmente congiunto, col Bene: si tratta insomma di contempla- re il Bene (come avviene già nella sapienza platonica). Ora esistono due tipi di bene: c'è il bene operabile; e qui vale il giudizio per inclinazione aristotelico; ma c'è anche il Bene assoluto, il Bene divino, che non può essere assolutamente un oggetto dell'operazione umana; un Bene, quindi, al quale ci si può rapportare solo con la contemplazione amorosa, solo con una conoscenza affettiva: e questo è il giudizio per inclina- zione di origine platonica. Ed è questo tipo di giudizio che, per Tommaso, si attua nel dono della sapienza.

194. Tommaso sviluppa questa dottrina in due passi fonda- mentali della Somma Teologica: uno, dove si chiede se la teologia sia sapienza; e lì distingue appunto la teologia sistematica dalla teologia mistica; e l'altro, dove descrive le proprietà del dono della sapienza. Vediamo il primo: "La sapienza si pren- de in due sensi, secondo un duplice modo di giudicare. Avviene

infatti che uno giudichi in un modo, per modo d'inclinazione (per *medum inclinationis*), così come colui che ha l'abito della virtù, giudica rettamente di quelle opere che sono da compiersi secondo quella virtù, in quanto è inclinato verso di esse; per cui anche nel libro X^o, c.5 dell'Etica di Aristotele si dice che il virtuoso è misura e regola degli atti umani. In un altro modo, per modo di cognizione (per *medum cognitionis*), così come qualcuno, istruito nella scienza morale potrebbe giudicare degli atti della virtù, anche se non possiede la virtù. Il primo modo, dunque, di giudicare circa le cose divine, riguarda la sapienza che è data come dono dello Spirito Santo, secondo quanto è detto in I Cor 2,15: 'L'uomo spirituale giudica tutto'; e Dionigi dice nel c.2 del De Divinis Nominibus: 'Ieroteo fu istruito non solo imparando' (teologia dottrinale, positiva), "ma anche patendo" (teologia negativa, mistica) "le cose divine" (Sum.Theol., I, q.1, a.6, 3^a).

195. E questo è il secondo: "La sapienza comporta una certa rettitudine del giudizio secondo delle ragioni divine. Ora la rettitudine del giudizio può avvenire in due modi: in un modo, secondo il perfetto uso della ragione" (*perfectum usum rationis*); "in un altro modo, per una certa connaturalità" (*propter connaturalitatem quandam*) "nei confronti di quelle cose circa le quali si deve giudicare. Così, in quelle cose che riguardano la castità secondo un'indagine razionale giudica rettamente chi ha imparato la scienza morale; ma per mezzo di una certa connaturalità ad esse giudica di esse colui che ha l'abito della castità" (ossia colui la cui affettività e volontà è effettivamente orientata verso la castità *hic et nunc*). "Così dunque circa le cose divine in forza dell'indagine razionale il possesso di un retto giudizio appartiene a quella sapienza che è virtù intellettuale" (la teologia dottrinale); "ma l'avere un giudizio retto di esse secondo una certa connaturalità" (*propensione affettiva*; in pratica: la carità) "ad esse, appartiene alla sapienza in quanto dono dello Spirito Santo, come Dionigi dice nel II^o capitolo del De Divinis Nominibus, che Ieroteo fu perfezionato nelle cose divine 'non solo imparandole, ma anche patendole'. Ora questo 'patire' (compassione) e questa connaturalità con le cose divine avviene per mezzo della carità, la quale indubbiamente ci unisce a Dio, secondo quello che è detto in I Cor 6,17: 'Chi aderisce a Dio, è un solo spirito con Lui'. Così dunque la sapienza che è dono, ha certamente la causa nella volontà, cioè la carità; ma ha l'essenza nell'intelletto, il cui atto è quello di giudicare rettamente" (Sum.Theol., II-II, q.45, a.2).

196. Bibliografia sul giudizio per connaturalità. A. Andrés Ortega, Conceptuación y Mystica, in Revista de Filosofía, II (1952), pp.381-400; I. Biffi, Il giudizio "per quandam connaturalitatem"

• "per modum inclinationis" secondo S. Tommaso, in Rivista di Filosofia Neoscolastica, n. 66 (1974), pp. 356-393; P. Beisselet, La foi, connaissance affective, in La Vie Spirituelle, 1934, pp. 81-94; G. Bertolaso, La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo, in Civiltà Cattolica, 103 (1952), I, 374-383; R. T. Caldera, Le jugement par inclination chez St. Thomas d'Aquin, Vrin, Paris 1980; I. Camporeale, La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso, in Sapienza, vol. XII (1959), 237-271; A. M. Caspani, Per una epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in J. Maritain, in Dóctor Communis, XXXV, gen.-apr. 1982, pp. 39-67; M. D'Avénia, La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, ESD, Bologna 1992; S. I. Deckx, De la connaissance amoureuse de Dieu, in Fils de Dieu par grâce, c. 4, Paris 1948, pp. 88-105; R. L. Faricy, Connatural knowledge, in Sciences Ecclésiastiques, vol. XVI, fasc. 1 (1964), pp. 155-163; M. Forlivesi, Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di S. Tommaso, ESD, Bologna, 1993; M. García Miralles, ¿Es por connaturalidad el conocimiento de la contemplación infusa? in Teología Espiritual, enero-abril 1958; El conocimiento per connaturalidad en Teología, in Semana Española de Teología, XI, Madrid 1951, 363-424; J. Maritain, La conoscenza per connaturalità, in Humanitas, a. XXXVI (1981), 383-394; B. Miller, Knowledge through affective connaturality, London 1961; M.-D. Molinié, Le bon larron et les stigmates, Nancy 1967; A. Moren, The nature of St. Thomas' knowledge "per connaturalitatem", in Angelicum, XLVII (1970), pp. 44-62; H. D. Noble, La connaissance affective, in Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques, VII (1913), 637-677; J. M. Pere-Sanz Elorz, El conocimiento per connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista, Tesi di Dottorato, Ed. Eunsa, Pamplona 1975; A. Pielanti, La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1980; F. Rivetti-Barbò, L'influsso della conoscenza "per connaturalità" sui rapporti tra filosofia e religione, in Filosofia e Religione, Brescia 1971, pp. 247-254; H.-D. Simonin, La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective, in Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques, XXVIII (1928), pp. 5-26; V. White, Thomism and "Affective knowledge", in Blackfriars, vol. XXV (1944), 321-328.

CAP. VIII - L'ESPERIENZA MISTICA

1. L'aspetto "sperimentale" della contemplazione causata dal dono della sapienza

197. Abbiamo già visto come per Tommaso la presenza dello Spirito Santo nell'anima del giusto possa essere in qualche modo "sperimentata". In questo capitolo cerchiamo di chiarire perché e in che senso l'Aquinate faccia qui intervenire il concetto di esperienza, del resto tradizionalmente usato dalla spi

ritualità cristiana, dietro suggerimento delle stesse linguag-
gie bibliche, che usa la metafora dei cinque sensi - detti dal
la tradizione "sensi spirituali" - per significare la contem-
plazione e l'unione mistica dell'anima con Dio.

198. La possibilità di avere in questa vita un'esperienza
di Dio è una convinzione comune a tutte le grandi mistiche del
l'umanità, compresa probabilmente la mistica buddista, la quale
però esprime questa esperienza non positivamente e affermati-
vamente, ma in modo estremisticamente negativo e apofatico, co-
me vuoto (snyata) ed estinzione (nirvana). Tale convinzione e-
siste anche nel cristianesimo, con la differenza, però, dalle al-
tre religioni, che l'esperienza mistica cristiana si fonda sul-
la pienezza della rivelazione divina comunicata all'umanità
da Gesù Cristo, e custodita, trasmessa ed interpretata infal-
libilmente dalla Chiesa Cattolica Romana, anche se in-
dubbiamente, come riconosce il recente Concilio, la presenza
dello Spirito Santo e del Verbo che illumina ogni uomo non
manca neppure nelle altre religioni, con la mescolanza, però,
di errori più e meno gravi, dei quali i più frequenti, nel cam-
po della mistica, sono il panteismo, l'immanentismo, l'irra-
zionalismo, il relativismo concettuale, lo psicologismo, il
quietismo e il pelagianismo.

199. La frequenza con la quale oggi si parla positivamente
dell'"esperienza mistica" non può che far piacere, in se stes-
sa, al cattolico; ma i problemi nascono subito quando si va a
guardare che cosa spesso s'intende, nell'ambiente culturale
contemporaneo, con quella espressione: un qualcosa che ha ben
poco a che vedere col vero misticismo, in quanto esperienza
dell'inabitazione di Dio nell'anima, e che viene confuse ora
con una semplice emozione irrazionale, ora con una semplice
contemplazione naturale e estetica, ora con certi fenomeni pa-
ropsicologici, per non parlare di altri fenomeni oscuri e con-
turbanti, che fanno pensare all'influsso della droga, alla ma-
lattia mentale, ad una sessualità sfrenata e addirittura al-
l'azione illusoria e comunque pericolosa del demone. Ma anche
negli stessi ambienti cattolici non mancano questi fraintendi-
menti, come per esempio nella spiritualità di un Rahner(1) e
nell'"esperienza cristiana" dello Schillebeeckx(2). Autori che,
sulla base del relativismo e dello storicismo concettuale (e
quindi anche dogmatico), propongono un'"esperienza atematica"
che si colloca, nel primo caso, in una quadro panteistico-idea-
lista, mentre nel secondo si sposta ad una forma di empirismo
naturalista e nominalista.

200. (1) Cf i miei articoli: La "Rivelazione originaria" in
Karl Rahner, in Sacra Doctrina, 6 (1985), pp. 537-559; Karl Rahner
e il cristianesimo, in Sacra Doctrina, 1 (1991), pp. 93-135; (2)

Il criterio della verità secondo Schillebeeckx, in Sacra Doctrina, 2(1984), pp. 188-205.

200. La dottrina di Tommaso ci consente di individuare tutti questi errori, assai dannosi alla vita spirituale, mentre d'altra parte, data la sua ampiezza di vedute e la sua esemplare fedeltà all'insegnamento della Sacra Scrittura, della tradizione dei Santi e dei grandi Maestri spirituali, nonché all'insegnamento del Magistero della Chiesa, ci offre la concezione autenticamente cattolica dell'esperienza mistica, tale da condurci ai più alti gradi della perfezione spirituale.

201. L'esperienza e contemplazione mistica, frutto del dono della sapienza, è preparata, dal punto di vista intellettuale, come abbiamo visto, dalla teologia positiva-dottrinale, che possiamo anche chiamare teologia affermativa, kerygmatica, speculativa, teologia della parola e teologia scolastica. Ma la teologia positiva prepara la contemplazione solo in quanto si eleva, come pure abbiamo già visto, a teologia negativa (cf anche: In Div. Nom., c. I, lect. I, n. 30: "Dio è innominabile"; "nessuno può nominarlo") ed a quella che Tommaso chiama "teologia affettiva", distinta dalla "teologia speculativa": la teologia affettiva è quella che "è ordinata all'affetto e alla dilezione della carità" (In Cant. Cant., seconda versione, proem., Ed. Parmense, p. 389).

202. La teologia affettiva, che introduce immediatamente all'esperienza mistica, è per Tommaso insegnata in modo eccellente nel Cantico dei Cantici, circa il quale egli, nel prelogo della seconda versione del suo commento (Ed. Parmense, pp. 387-388), fa le seguenti affermazioni: "Qui (ossia nel Cantico) vengono espressi gli affetti e i pensieri di ogni anima santa, e anche dell'intera Chiesa, secondo i quali intende gustare la divina dolcezza, ed avere la compagnia del suo Sposo. ... In questo libro siamo in modo speciale condotti per mano alla divina dilezione, considerando la divina benignità, e meditando con quante affette Cristo ama la sua sposa, e con quante desiderio la anima santa deve pretendersi a gustare la dolcezza divina. Se consideriamo bene queste cose, non è sconveniente il fatto che si ponga l'amore di Dio come fine di questo libro, sebbene questo sia anche il fine di tutta la teologia" (dottrinale-sistemica): "infatti questo libro ci spinge in modo speciale all'amore per Dio e per il prossimo".

203. Questi commenti al Cantico, riportati dall'Edizione Parmense del 1863, sono ritenuti spuri dalla critica moderna: la prima versione è attribuita ad Aimone d'Auxerre, e la seconda a Egidio da Viterbo. Secondo il biografo di Tommaso, Guglielmo di Tocco, l'Aquinate dettò un commento al Cantico alla fine della sua vita, a Fossanova, ma non pare che i testi che possediamo, appunto come ho detto, appartengano a Tommaso. Per

queste notizie, cf J.A. Weisheipl, Tommaso d'Aquino - Vita, pensiero, opere, Ed. Jaka Book, Milano 1988, p. 367. Il pensiero contenuto in questi due commenti non si scosta per nulla da quello di Tommaso. Indubbiamente vi è un forte e continuo uso del metodo al-
legorico, piuttosto insolito nelle altre opere dell'Aquinate; tuttavia bisogna ricordare che simile metodo interpretativo era assai comune nel Medioevo, e il Cantico si prestava in modo speciale all'uso di tal metodo. L'espressione delle idee, sobria e contenuta, ricorda molto lo stile di Tommaso; inoltre ricorrono insistentemente alcuni temi particolarmente cari all'Aquinate, come la dignità eminente della vita contemplativa, la funzione importante dei predicatori del Vangelo, la difesa della fede contro le eresie. E del resto l'ordinazione della teologia speculativa alla teologia affettiva è riscontrabile anche nelle opere autentiche dell'Angelico, come pure è un tema comune a tutte il pensiero medievale.

204. La teologia affettiva non coincide esattamente con la teologia morale, anche se questa è indubbiamente espressione della teologia affettiva. Ma il compito proprio di questa è quello di stimolare il teologo all'amore per il Bene, a prescindere dal fatto che si tratti del Bene assoluto-divino, oggetto della contemplazione, o del bene operabile, oggetto dell'azione e della teologia morale.

205. L'esperienza mistica comporta sempre una dimensione affettiva, sia che si tratti di contemplazione - abbiamo allora l'amore di Dio -, sia che si tratti dei doni pratici delle Spirite Sante (consiglio, fermezza, pietà e timore) - abbiamo allora l'amore del prossimo. Questa dimensione affettiva suppone, per Tommaso, una "cennaturalità" dell'anima con Dio, che corrisponde alla cennaturalità che fonda il giudizio sapienziale, come abbiamo visto, con la differenza che mentre l'amore suppone una cennaturalità affettiva, il giudizio suppone una cennaturalità gnosceologica. Abbiamo visto quest'ultima; vediamo adesso cosa dice Tommaso della prima.

206. "Si dice amore quello che è il principio del movimento di colui che tende al fine amato. Nell'appetito naturale, il principio di queste attitudini è la cennaturalità dell'appetente con ciò verso cui tende, e qui si può parlare di amore naturale. ... E similmente la proporzione (coaptatio) dell'appetito sensitivo e della volontà con qualche bene, ossia la stessa compiacenza per il bene, è chiamato amore sensitivo e intellettuale e razionale" (Sum. Theol., I-II, q. 26, a. 1). "L'amore comporta una cennaturalità e compiacenza dell'amante per l'amato" (ibid., q. 27, a. 1). "L'amore è una certa unione e cennaturalità dell'amante con l'amato" (In III Sent., D. 26, q. 1, a. 3). "Il bene nella potenza appetitiva causa una certa inclinazione e cennaturalità" (nella volontà) (Sum. Theol., I-II, q. 23, a. 4). Questa cennaturalità a livel-

le naturale si ripropone, per Tommaso, al livello soprannaturale del giudizio e dell'amore ispirati dal dono della sapienza.

207. Per quanto riguarda l'uso del termine "esperienza" (experientia) è noto che per Tommaso esse si riferisce in maniera immediata e paradigmatica all'esperienza sensibile. Ma Tommaso ammette anche un'esperienza interiore, spirituale: è l'esperienza che ciascuna fa dei propri atti spirituali e della stessa esistenza della propria anima: "Quelle cose che si trovano per la loro essenza nell'anima, sono conosciute per mezzo di una conoscenza sperimentale, in quanto l'uomo sperimenta per mezzo degli atti i loro principi intrinseci, così come volendo perciepiamo la volontà, e la vita mediante le opere della vita" (Sum. Theol., I-II, q. 112, a. 5, 1^a; cf. anche De Ver., q. 10, a. 8; Sum. Theol., I, q. 87).

208. Partendo da questo paradigma dell'esperienza di coscienza - come osserva il P.A. Gardeil La structure de l'âme et l'expérience mystique, Ed. J. Gabalda, Paris 1927, 2 voll. - Tommaso applica il concetto di esperienza anche nella vita soprannaturale e in particolare alla vita mistica, per cui sembra potersi ammettere, per l'Aquinate, un'"esperienza soprannaturale", che però non presuppone affatto una visione diretta della divina essenza, riservata solo alla vita futura, anche se, come vedremo, l'Aquinate non esclude del tutto la possibilità, per brevi istanti, di godere di questa visione fin dalla vita presente.

209. L'esperienza mistica della Divinità è per Tommaso una esperienza affettiva, anche se, come abbiamo visto, l'atto della contemplazione mistica è essenzialmente intellettuale. Dice l'Aquinate: "Duplici è la conoscenza della divina bontà e volontà: una, di tipo speculativo. ... Invece l'altra conoscenza della divina bontà e volontà è affettiva e sperimentale, per il fatto che l'uomo sperimenta in se stesso il gusto della divina dolcezza e la compiacenza della divina volontà; come di Ieroteo dice Dionigi nel 2° capitolo del De Divinis Nominibus, che imparò le cose divine patendole. E in questo modo siamo esortati a provare la volontà di Dio e a gustare la sua soavità" (riferimento al Salmo 33, 9) (Sum. Theol., II-II, q. 97, a. 2, 2^m).

210. Più avanti, sempre nella Somma Teologica, l'Angelico ripete la stessa distinzione con parole simili: "Duplici è la conoscenza della verità: una, puramente speculativa. ... Invece l'altra conoscenza della verità è affettiva. Ed è questa conoscenza della verità che è direttamente impedita dalla superbia, ... come dice Gregorio Magno (Moral., XXIII), che i superbi, con la loro intelligenza, percepiscono alcuni arcani, ma non possono esperirne la dolcezza; e se ne conoscono l'essenza, non ne conoscono il sapore. Per questo in Pro 11, 2 è detto: 'Dev'è l'umiltà, lì è la sapienza'" (Sum. Theol., II-II, q. 162, a. 3, 1^m).
17. II. 02

211. Tommaso, come abbiamo già visto citando alcuni suoi passi, parla di "esperienza" anche a proposito della conoscenza che possiamo avere della SS. Trinità nella nostra anima, se questa è in grazia. Cito qui un altro passo sullo stesso tema: "Nella missione invisibile dello Spirito Santo, per la pienezza del divino amore la grazia ridonda nella mente, e per mezzo di quella l'effetto della grazia, colui al quale viene fatta la missione riceve una conoscenza sperimentale di quella Persona" (In I Sent., D. 16, q. 1, a. 2). In questo luogo Tommaso dice che questa "ridondanza" della grazia della presenza della Par. na divina può essere così forte, che questa presenza si manifesta in qualche modo in maniera sensibile agli altri ("quodammodo redundat in visibilem extensionem ... non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis").

212. Il versetto 9 del Salmo 33 "Gustate e vedete quante è buone il Signore" è un luogo classico della letteratura mistica, e Tommaso lo commenta più volte. Oltre all'accenno già visto al n. 209, leggiamo questi altri due passi: "(Gesù) dice: 'Venite e vedete' (ai due discepoli di Giovanni che chiedono a Gesù dove abita) perchè l'abitazione di Dio, sia della gloria, sia della grazia non si può conoscere se non per esperienza: infatti non si può spiegare a parole (cf Ap 2, 17). E così dice: 'Venite', credendo e operando; 'e vedete', sperimentando e intelligendo. Ma c'è da notare che a questa conoscenza si perviene in quattro modi: primo, col compimento delle buone opere (Sal 41, 3); secondo, grazie alla quiete e al riposo della mente (Sal 45, 10); terzo, gustando la divina dolcezza (Sal 33, 9); quarto, mediante la pratica (Lam 3, 41). E per questo il Signore dice: 'Teccate e vedete' (Lc 24, 39)" (In Gv 1, 39, lect. XV, nn. 292-293).

213. Anche in questo secondo passo il "gustare e vedere" sono immagini dell'esperienza mistica: "L'effetto dell'esperienza è duplice: uno è la certezza dell'intelletto; l'altro, la sicurezza dell'affetto. Quante al primo, (il Salmista) dice: 'E vedete'. Infatti nelle realtà corporali prima si vede e poi si gusta; ma nelle realtà spirituali prima si gusta e poi si vede, perchè nessuna può conoscere se prima non ha gustato; e per questo prima dice: 'Gustate', e poi: 'Vedete' (In Ps 33, 9).

214. L'esperienza, nel linguaggio comune, è atto del senso; e per questo, come nella mistica viene usato il vocabolo "esperienza", così si trova il "sentire", non solo nel senso di "udire", ma anche per significare in genere l'atto della sensibilità. E Tommaso non è da meno nell'uso di queste terminologie, come possiamo notare da questa citazione che egli fa da S. Gregorio Magno: "I santi intuiscono (intuentur) la divina verità nella contemplazione mediante una visione intellettuale; non certo scrutandone l'essenza, ma piuttosto mediante il metodo della ne

gazione; per cui dice Gregorio: 'Vide la verità sentendo (sentiendo), perchè non vede quanto grande è la verità, egli (ci si riferisce alla visione di Giacobbe in Gn 32,30) che tanto più lontano si considera, quanto più si avvicina; e perchè se non l'avesse in qualche modo vista, non avrebbe sentito di non poterla vedere' (la teologia negativa presuppone quella positiva)'. E poco dopo aggiunge: 'Questi fatti che avvengono nella contemplazione non costituiscono una visione solida e permanente, ma solo una certa quale imitazione della visione, detta 'velto' di Dio. Infatti noi riconosciamo una persona dal volto, e così, per parlare della conoscenza di Dio, usiamo l'espressione 'velto' di Dio' (Glossa di Gregorio a Gn 32,30) (De Ver., q. 10, a. 11, 14m).

215. Ci si potrebbe però chiedere perchè usare il termine "esperienza", quando l'esperienza mistica non è una visione diretta dell'Essenza divina, ma, essendo basata sulla fede, è soltanto una conoscenza concettuale mediata. E Tommaso risponde sostenendo che nell'esperienza mistica esiste un elemento di immediatezza, e questo è dato dall'amore. Infatti - osserva Tommaso, mentre in questa vita non possiamo conoscere Dio in modo immediato, possiamo amarle in modo immediato: chi possiede la carità è già esistenzialmente unito a Dio fin da quaggiù: "In fatti - dice l'Aquinate (Sum. Theol., I-II, q. 66, a. 6) - la fede è di cose non viste, e la speranza, di cose non possedute; ma l'amore di carità è di ciò che già si possiede; infatti l'amato è in qualche modo nell'amante, e l'amante è trascinato per il suo affetto all'unione con l'amato; per questo è detto in I Gv 4, 16: 'Chi rimane nella carità, rimane in Dio e Dio in lui'" (cf anche Sum. Theol., II-II, q. 27, a. 4).

216. "E' proprio del senso - dice altrove Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 15, a. 1) - il conoscere le cose presenti; il potere immaginativo invece apprende le immagini delle cose corporali, anche se queste, delle quali si danno le immagini, sono assenti; quanto all'intelletto, questi apprende le ragioni universali, e le può apprendere indifferentemente sia che i singolari siano presenti, sia che siano assenti. E poichè l'atto del potere appetitivo è una certa inclinazione verso la cosa stessa, a causa di una certa somiglianza, la stessa applicazione del potere appetitivo alla cosa, in quanto ad essa inerisce, ha preso il nome di 'senso', come se facesse una certa esperienza della cosa alla quale inerisce, in quanto di essa si compiace. Per questo in Sap 1, 1 è detto: 'Sentite (vulg.: sentite) rettamente del Signore'".

217. L'uso della categoria dell'esperienza può far sorgere un altro quesito: l'esperienza, com'è comunemente intesa, comporta, per la sua immediatezza, una certezza ed un'evidenza assolute: è così anche per quanto riguarda l'esperienza mistica? Si può avere la certezza di questa esperienza di Dio? Si può

avere la certezza di essere in grazia?

218. Nell'a.5 della q.113 della I-II della Somma Teologica Tommaso dà un'ampia risposta, che conviene citare per intero, data l'importanza della questione. "Una cosa - dice Tommaso - può essere conosciuta in tre modi. In un primo modo, per rivelazione. E in questo modo uno può sapere di avere la grazia. Infatti Dio a volte rivela ciò ad alcuni per uno speciale privilegio, perchè il gaudie della sicurezza celeste cominci in loro già da questa vita, e possano intraprendere con più confidenza e fermezza magnifiche imprese, e sopportare i mali della vita presente, come a Paolo fu detto: 'Ti basta la mia grazia' (II Cor 12,9)".

219. "In un secondo modo l'uomo conosce qualcosa per se stesso, e ciò con certezza. E in questo modo nessuno può sapere di avere la grazia. Infatti non si può aver certezza di qualcosa, se non la si può giudicare in base al suo principio: così in fatti si ha la certezza delle conclusioni dimostrative per mezzo dei principi universali indimostrabili: nessuno infatti potrebbe sapere di aver scienza di qualche conclusione, se ignorasce il principio. Ora, il principio della grazia è il suo oggetto è Dio stesso, che per la sua eccellenza ci è ignoto, secondo quel detto di Giobbe: 'Ecco il Dio grande, che supera la nostra scienza'. E pertanto la sua presenza in noi e la sua assenza non si può conoscere con certezza, secondo quanto è detto in Gb 9,11: 'Se viene a me, non lo vedo; se invece se ne va, non lo comprendo'. E quindi l'uomo non può giudicare con certezza se ha la grazia, secondo quanto è detto in I Cor 4,3s: 'Ma io non giudico neppure me stesso: il Signore è Colui che mi giudica'".

220. "In un terzo modo si conosce qualcosa congettzionalmente per mezzo di alcuni segni. E in questo modo è possibile sapere se si è in grazia: in quanto cioè uno percepisce di diletarsi in Dio, e di disprezzare le cose mondane, e in quanto uno non è conscio di alcun peccato mortale. In questo modo si può intendere ciò che è detto in Ap 2,17: 'A colui che vince darò la manna nascosta, che nessuno conosce se non colui che la riceve', perchè cioè colui che la riceve, lo sa per una certa esperienza di dolcezza, che non esperisce chi non la riceve. Tuttavia questa conoscenza è imperfetta; per questo l'Apostolo dice in I Cor 4,4: 'Io non sono conscio di alcuna colpa, ma non per questo sono giustificato'; infatti, com'è detto nel Salmo 18,13: 'Chi comprende i delitti? Assolvimi dalle colpe che non vedo'".

221. In questa risposta Tommaso è giustamente preoccupato di escludere una certezza dimostrativa, che supporrebbe la visione beatifica; tuttavia deve dire con tutta sincerità che in questa risposta Tommaso mi pare troppe scettiche circa la

possibilità di avere la certezza di essere in grazia, soprattutto nell'esperienza mistica. Come egli cita dei passi della Scrittura a sostegno della sua tesi, così direi che se ne possono citare anche di più a favore non della semplice congettura, ma di un'umile e consolante certezza. Mi riferisco in particolare a tutte quelle espressioni della Bibbia - alcune delle quali le abbiamo già viste - che in vari modi insinuano la nozione di "esperienza" sulla quale ci siamo molto fermati. Abbiamo visto, certo, come questa espressione non sia da intendersi tanto in senso gnoseologico quanto in senso affettivo; ma dopo tutto, dire esperienza, come abbiamo già detto, vuol dire certezza, evidenza, immediatezza.

222. La conoscenza congetturale non è un'esperienza, ma una deduzione nella quale, come dice giustamente l'Aquinate, non si ha certezza. E allora che ne è di tutte quelle espressioni in cui l'Aquinate parla - e le abbiamo viste - di esperienza? Certo anche qui egli parla di un'"esperienza di delezza" (*experientia dulcedinis*): ma l'oggetto di questa esperienza, a quanto pare, non è la grazia, ma un effetto naturale, psicometivo, della grazia. Ma allora l'esperienza cristiana, l'esperienza mistica è tutta qui? Che Dio quaggiù sia conoscibile solo attraverso i suoi effetti, d'accordissimo: ma queste dovremmo dirle anche della sua grazia, che non è Dio, ma un suo effetto soprannaturale, quella grazia della quale il Salmista dice che "vale più della vita" (63,4), quella grazia che il Salmista desidera sentire sin dal mattino (143,8), quella grazia che non si può non sperimentare, se è vero, come dice Paolo, che "lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che noi siamo figli di Dio" (Rm 8,16). E infatti non è possibile essere figli di Dio se non si è in grazia. E d'altra parte, se è lo Spirito stesso che ci rivela questa figliolanza, come nel contempo non ci farà sapere con certezza, umile certo, ma certezza, che noi siamo in grazia?

223. D'altra parte, quale dev'essere la cura del cristiano, se non quella di essere in grazia? E a che serve il cristiano se non a darci la grazia? E dove sta la nostra felicità se non nell'essere in grazia? E con tutto ciò il cristiano dovrebbe accontentarsi di una semplice congettura, senza sapere con certezza se Dio è o non è con lui? Ma allora che ne è della dottrina dell'inabitazione della SS. Trinità? Può un amico venire in casa di un amico, senza che questi si accorga della sua presenza con certezza? E se l'uomo sa far riconoscere con chiarezza la sua presenza, come a maggior ragione non dovrebbe saperlo fare Dio?

224. Riservare la certezza solo a pochi privilegiati non viene a contraddire la dottrina sostenuta dallo stesso Tommaso - e che abbiamo già vista - della ordinarietà della contem-

plazione infusa? Come è possibile infatti avere la certezza di questa mistica e consolante visione, senza avere nel contempo l'altrettante consolante certezza di essere in grazia? Infatti Tommaso insegna ripetutamente che la contemplazione infusa è impossibile senza lo stato di grazia: allora anche la contemplazione mistica è una congettura? E perchè allora chiamarla "esperienza"?

225. In base a tutte queste considerazioni deve esprimere con franchezza la mia netta impressione - salvo migliori iudici - che quell'articolo il cui corpus abbiamo visto per intero, sia in contrasto coi principi generali della dottrina mistica di Tommaso, ed ha quindi tutta l'apparenza - se non sbaglia - di un lapsus calami. In realtà tutti i principi della dottrina dell'Angelico portano ad ammettere con logica conseguenza che la consapevolezza di essere in grazia, quando la grazia c'è, non è una semplice congettura, ma una consolante certezza, che costituisce uno degli interessi fondamentali del vivere cristiano e uno degli scopi fondamentali della morale evangelica. Ora, se la contemplazione mistica è il vertice della vita di grazia, come, in tale esperienza, il cristiano non avrà una speciale certezza di essere in grazia?

226. Non nego che la conoscenza congetturale possa giustificarsi in certe situazioni della vita cristiana; ma non mi sembra opportuno farne la norma; ciò che invece a me pare debbe essere normale è quella certezza, quella vera esperienza, che invece Tommaso riserva a casi straordinari. Certamente la certezza di cui parla è una certezza soggettiva, incomunicabile ad altri, e tanto meno è una certezza di fede teologica; tuttavia è certezza sufficiente al cristiano per dargli quella tranquillità che il suo vivere da cristiano non è vissuto in vano. I segni presentati da Tommaso per congetturare lo stato di grazia sono certamente validi e utili; ma alla fin fine al cristiano non interessa tanto fare un'esperienza dei segni, ma di quella grazia che essi significano: e se l'esistenza della grazia è effetto di una deduzione, che ne è dell'esperienza?

226. Bibliografia sull'esperienza mistica. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Ed. Gabalda, Paris, 2 voll., 1927; C.V. Truhlar, L'esperienza mistica - Saggi di teologia spirituale, Città Nuova Editrice, Roma 1984. Un esempio di impostazione psicologista, fonte di numerosi equivoci, lo possiamo trovare nel cap. VI: "L'esperienza mistica" del libro di A. Neher "La psicologia della trascendenza", Ed. Muzzio, Padova 1991. Questi equivoci si notano anche nel movimento New Age - vedi la bibliografia citata nell'Introduzione -, ed anche fra studiosi di parapsicologia, che tendono a ridurre l'esperienza mistica a fenomeni parapsicologici: cf per es.: R. Su-

dre, Traité de Parapsychologie, Ed. Payot, Paris 1956; M. Ryzl, La parapsicologia, Ed. Mediterranee, Roma 1988.

2. L'aspetto mistico del dono della sapienza

227. Riprendendo quanto ho già detto nell'Introduzione, aggiungo qui alcune citazioni di brani tomistici, con qualche osservazione. L'aggettivo "mistico" può essere riferito sia a esperienze spirituali-religiose naturali che ad esperienze soprannaturali. Indubbiamente, perchè ci siano queste, occorre la rivelazione e la grazia di Cristo. Ma perchè ci siano questi elementi, non è sempre necessario, come dice il recente Concilio, trovarsi sempre all'interno dei confini visibili della Chiesa: infatti lo Spirito, che soffia dove vuole, può illuminare e di fatto illumina soprannaturalmente anche sapienti e mistici di altre religioni, anche se in modo solo parziale, mentre la pienezza della verità di Cristo si trova solo all'interno della Chiesa cattolica. Ma anche le esperienze mistiche autentiche presenti nelle altre religioni rientrano implicitamente all'interno della Chiesa, senza la quale, come disse il Concilio di Firenze nel 1442, è impossibile salvarsi (D1351).

228. Bibliografia sulle mistiche religiose non cattoliche e non cristiane: L. Gardet-O. Iacombe, L'esperienza del sé - Studio di mistica comparata, Ed. Massime, Milano 1988; L. Gardet, Esperienze mistiche in paesi non-cristiani, Ed. Paoline 1960; J. Maritain, "L'esperienza mistica naturale e il vuoto", in Quattro saggi sulle spirite umane nella condizione d'incarnazione, Ed. Mercuriana, Brescia 1978; La mistica e le mistiche, a cura di A. Ravier, Ed. San Paolo 1996; I mistici, a cura di E. Zolla, Ed. Garzanti 1963; La mistica - Fenomenologia e riflessione teologica, 2 voll., a cura di E. Ancilli e M. Paparezzi, Città Nuova Editrice, 1984. Per quanto riguarda la mistica induista, oggi le pubblicazioni in circolazione sono molte numerose. Mi limito qui a citare alcuni testi nei quali sono messi in rilievo punti di contatto col cristianesimo: M. Amaladoss-D. Acharuparambil-A. Cuffare-M. Dhavanony-A. Thettakara, Le grandi figure dell'Induismo, Città della Editrice, Assisi 1991; D. Acharuparambil, La spiritualità dell'Induismo, Ed. Studium, Roma 1986; Swami Siddhesvarananda, Pensiero indiano e mistica carmelitana, Ed. Ashram Vidya, Roma 1977. Per quanto riguarda la mistica pagana, cf n. 15.

229. Il misticismo, come ho già detto nell'Introduzione, è connesso - come si ricava dall'etimologia stessa della parola - con quel silenzio che è reso necessario e conveniente dal fatto che, nell'esperienza che si è avuta, si è percepita la trascendenza dell'Assoluto in modo così forte, che mancano parole per esprimere il contenuto di questa esperienza. L'esperienza mistica, come abbiamo visto è immediatamente preceduta da quella teologia della parola, nella quale però si nega la

possibilità della parola stessa di esprimere positivamente gli attributi divini.

230. Il nesso fra questa teologia, cioè la teologia negativa e l'esperienza mistica, è espresso da Tommaso in questo brano del suo commento alle Pseudo-Dionigi: "I teologi, considerando che Die è separato (segregatus) da tutte le cose e tuttavia è causa di tutte le cose, a volte Lo dicono 'innominabile', mentre a volte Gli attribuiscono i nomi di tutte le cose: 'innominabile certamente', Lo dicono, 'come quando nominano la stessa Divinità in una qualche mistica visione' secondo un'apparizione divina nell'immaginazione; e 'significativamente rimproverano colui che chiese: Qual è il tuo nome?' ad un angelo che appariva in rappresentanza di Die" (riferimento alla visione di Giacobbe in Gn 32,28-31). E al fine di allontanarlo (=Giacobbe) da ogni conoscenza che potesse provenire dal nominare Die, (l'angelo) gli disse: 'Perché chiedi il mio nome che è mirabile?'. E 'veramente è mirabile, questo nome che è al di sopra di ogni altro nome', com'è detto in Fil 2,9; 'esse è innominabile; quasi 'collocate al di sopra di ogni nome che si possa nominare sia in queste secole che in quelle future' com'è detto in Ef 1,2" (In De Div. Nom., c.I, lect.III, n.96).

231. S. Tommaso usa il termine "mistiche", riferite all'attualizzazione del dono della sapienza, cioè all'esperienza mistica, soprattutto nel commento al De Divinis Nominibus. Nel prologo di questo commento accenna al fatto che le Pseudo-Dionigi aveva scritto anche un altro trattato, intitolato "Teologia mistica", e spiega il significato del titolo. Dice l'Aquinate: "Poiché ogni similitudine della creatura nei confronti di Die è deficiente e ciò stesso che Die è, eccede tutto quanto si trova nella creatura, tutto ciò che noi conosciamo nella creatura, lo rimuoviamo da Die" (teologia negativa), in modo tale che, dopo tutto ciò che il nostro intelletto, guidato dalle creature, può concepire di Die, ciò stesso che Die è resta occulto ed ignoto. Non solo infatti Die non è una pietra o il sole, cose che il senso apprende, ma non è neppure quella vita e quell'essenza che può essere concepita dal nostro intelletto, per cui ciò stesso che Die è, trascendendo tutto ciò che da noi può essere appreso, ci rimane ignoto. Sull'argomento di queste rimozioni per le quali Die ci rimane ignoto e occulto", (Dionigi) "fece un altro libro che intitolò 'Teologia mistica', ossia occulto".

232. L'esperienza mistica, per Tommaso, si fonda anche su quel giudizio per connaturalità che abbiamo già visto. Dice l'Angelico: "Come il virtuoso, in base all'abito della virtù che egli possiede nell'affetto, è perfezionato nel giudicare rettamente di quelle cose che riguardano quella virtù, così chi è affezionato alle cose divine, riceve divinamente il ret-

te giudizio circa le cose divine. E così aggiunge che, in base a questa 'passione' delle cose divine, ossia per il fatto che, amando le cose divine, è ad esse congiunto (se però l'unione di dilezione si può chiamare 'passione' (compassio), nel senso di un 'patire assieme'), Ieroteo è stato perfezionato, ossia stabilizzato nell'unione e nella fede in quelle realtà, così da essere unito a quelle realtà delle quali parla per mezzo di un'unione di fede: dice un'unione 'indicibile', ossia che non può essere insegnata da magistero umano; e 'mistica', ossia occulta, perchè trascende la conoscenza umana (In De Div. Nom., c.2, lect.IV, n.192).

233. L'esperienza mistica comporta per Tommaso un trascendimento dell'immaginazione, e si pone nell'ambito del pure pensiero e del pure intelletto, anche se ovviamente l'immaginazione può essere di aiuto. Tuttavia Tommaso tiene a precisare che non si tratta di un atto della sensibilità e dell'immaginazione e dell'emotività, ma di un atto dell'intelletto, che fa uso dei concetti della fede - come abbiamo visto - e pronuncia un giudizio, che è il giudizio sapienziale. Citando ancora una volta Dionigi, l'Aquinate afferma quanto segue: "Dionigi, nel cap.I (par.1) della sua Teologia Mistica, indirizzando si a un certo Timoteo, dice: 'Tu, o amico Timoteo, riguarda alle visioni mistiche devi abbandonare il senso'. Ma l'immaginazione non concerne se non le cose sensibili, dal momento che, come è detto nel De Anima di Aristotele (l.II, c.4), essa è un atto prodotto dal senso in atto. Dunque, poichè le considerazioni delle realtà divine sono massimamente mistiche, in esse non dobbiamo riferirci a cose immaginabili" (In De Trin. di Bezie, lect.II, q.2, a.2).

234. Dal che vediamo come l'esperienza mistica come l'intende Tommaso (ossia nel vero senso cattolico), si differenzia nettamente da certe concezioni emotivistiche, psicologistiche, irrazionali, sentimentali e acconcettuali oggi correnti.

235. Tommaso non sembra essere consapevole dell'etimologia greca del termine "mistico", per cui lo riconduce non al silenzio, ma al nascosto, all'occulto, al segreto, del resto in piena linea, come abbiamo visto, con la teologia biblica, soprattutto neo-testamentaria. D'altra parte, è evidente il legame fra il silenzio e l'occulto e ignoto: di ciò che è ignoto e segreto, si deve tacere. D'altra parte non mancano in Tommaso, soprattutto nel commento a Dionigi, suggestivi ed utili insegnamenti circa quel silenzio mistico, che è preziosa conseguenza del dono della sapienza: "Die - dice l'Angelico (In De Trin. di Bezie, q.2, a.1, 6m) - è generato col silenzio, non nel senso che di Lui non dobbiamo dir nulla, ma perchè comprendiamo che siamo ben lontani dal comprenderlo" (nel senso che abbiamo definite, quando abbiamo distinte comprendere e conoscere).

7-IV-03

236. "Veneriamo le indicibili realtà della Divinità con un casto silenzio, ... perchè noi veneriamo le realtà occulte per il fatto che non le scrutiamo (scrutamur), e le realtà ineffabili per il fatto che di esse tacciamo; e ciò proviene dalla santità e dalla purezza (castitate) dell'animo, che non vuole oltre passare i giusti limiti (non se extra suas metas extendens) (In De Div. Nom., c. I, lect. II, n. 44). "Non è lecito nè è possibile, non solo ad alcun uomo, ma ad alcuna delle creature esistenti, dire con le labbra e pensare nel cuore la stessa pace divina così com'è in se stessa e le stesse divine silenziosità, che un certo santo di nome Giusto chiamava 'ineffabilità di Dio', perchè cioè noi non possiamo esprimere a parole (effari) l'Essenza divina, nè Egli lo dice a noi, così che possiamo conoscerlo perfettamente così com'è" (In De Div. Nom., c. XI, lect. II, n. 894). "Noi non possiamo nè esprimere nè pensare, circa la divina pace e il silenzio e la quiete, come cioè" (Dio) "è quieto e silenzioso, ... e come la pace divina sia tutta unita in se stessa in modo sovraeminente e tutta raccolta in se stessa" (ibid., n. 896).

237. Indubbiamente può fare impressione questo apofatismo in clima cristiano, per il quale Dio ci parla di Sè in Cristo e noi, in Cristo, parliamo di Lui e parliamo a Lui. Tale apofatismo può sembrare comprensibile in altre religioni, che non hanno prove sicure e piena certezza d'aver ricevute una rivelazione di Dio; ma da un punto di vista cristiano questo apofatismo può dare l'impressione che non si tenga conto della Rivelazione e di come Dio ci abbia parlato e ci parli facendo uso di concetti e di termini presi dal nostro comune linguaggio.

238. E invece la bellezza, l'equilibrio e la grandezza della mistica cristiana-cattolica sta proprio, come ho già detto e ripeto, in questa sapiente congiunzione di parola e di silenzio: parola, perchè Dio ci ha parlato in Cristo ed anzi, in Cristo, ci ha dato la sua stessa Parola, il suo stesso Pensiero; ma anche silenzio, perchè l'uomo, sebbene depositario dei segreti della divinità, non deve per queste credere di poter padroneggiare la scienza divina e, se è giusto che egli voglia sempre trascendere se stesso nella ricerca di Dio e nell'unione con Lui, non deve mai tentare di travalicare, con folle orgoglio, i limiti essenziali della natura e della grazia, ricordandosi che anche nella gloria celeste egli resta creatura e Dio resta il creatore. Il misticismo della dissoluzione dell'individuo umano in Dio, tipico dell'induismo, sembra mostrare una maggiore umiltà nei confronti di Dio, ma in realtà nasconde il sottile orgoglio di trasformarsi in Lui. Infatti non si tratta di una dissoluzione ontologica, ma del dissolversi della convinzione di essere un individuo distinto da Dio, e del sorgere della convinzione di essere Dio: "Tat. tvam asi": tu sei Quello, cioè Dio.

S. Agostino
24-IV-03

CAP.IX - LA CONTEMPLAZIONE MISTICA

1. La natura della contemplazione

239. La contemplazione in generale per Tommaso è una visione e considerazione della verità mediante l'intelletto con un certo coinvolgimento affettivo ed un certo gaudie spirituale. Per la verità, una definizione così completa nei suoi elementi non si trova in Tommaso raccolta in un luogo solo delle sue opere; però la si può ricavare facilmente riunendo vari testi e contesti che ne parlano. Egli parla di contemplazione come "semplice intuito della verità" (Sum.Theol., II-II, q.180, a.3, 1^m); come "intuito della verità mediante una semplice apprensione" (i bid., a.3, c.); come "semplice visione dell'intelletto" (In III Sent., D.35, q.1, a.2, sol.2, 1^m). "La conoscenza della verità riguarda l'intelletto contemplativo" (Sum.Theol., II-II, q.179, a.2.

240. Tommaso parla pochissime di una contemplazione puramente naturale, una contemplazione della natura di tipo estetico e amoroso, anche se questi significati sono impliciti nel suo ampio concetto di contemplazione. L'Aquinate, come in genere i teologi medioevali, preferisce riferire la contemplazione alle cose divine; per cui essa è per lui "atto dell'intelletto che medita le cose divine" (In IV Sent., D.15, q.4, a.1, q.2, 1^m). E in tal senso essa è "atto della sapienza" (ibid.), che qui possiamo prendere in generale, come virtù e come dono dello Spirito. Nella q.45 della II-IIae della Somma Teologica, la questione dedicata al dono della sapienza, Tommaso parla esplicitamente della contemplazione - qui evidentemente soprannaturale - come effetto del dono della sapienza (a.3).

241. L'Aquinate fa comprendere più dal contesto che da formali dichiarazioni, che la contemplazione, nel senso forte, non è mera considerazione intellettuale, che egli preferisce chiamare "speculazione", caratteristica delle scienze e della filosofia, ma è visione intellettuale accompagnata da un coinvolgimento esistenziale del soggetto contemplante, e in particolare dall'amore e da un sincero impegno morale. Per lui, infatti, la contemplazione è, come ho detto, contemplazione teologica, e soprattutto contemplazione soprannaturale basata sulla fede; era queste tipi di contemplazione interessa profondamente, come vedremo meglio, il destino dell'uomo. In questo senso, la contemplazione, per Tommaso come del resto per tutta la tradizione cristiana, può far ruotare attorno a se stessa un intero regime di vita, può dar senso ad un'intera vita: appunto la "vita contemplativa" (cf Sum.Theol., II-II, qq.179-182).

242. Pur distinguendo speculazione e contemplazione, Tommaso non le contrappone, come tendeva a fare un certo misticismo del suo tempo, ma anzi le pone in strette rapporti. Egli, come ho detto, collega la speculazione al funzionamento della ragione naturale (cf Sum.Theol., II-II, q.180, a.3, 2^m; Contra Gentes,

l.III,c.48), per cui, mentre la contemplazione, in quanto atto intuitivo, costituisce il punto di partenza e il punto di arrivo del moto razionale, la speculazione riguarda invece la disciplina del raziocinio, che dall'effetto passa alla causa e dalla causa passa all'effetto.

243. La contemplazione della quale soprattutto Tommaso s'interessa, è soprattutto la contemplazione soprannaturale, fondata sulla fede. Questa può essere acquisita e infusa: è acquisita, quando è ottenuta mediante lo studio e la deliberazione; è infusa, quando è frutto del dono della sapienza. In ogni caso la contemplazione, anche quella naturale, spinge l'uomo a superare se stesso, per attingere ai piani superiori dell'esistenza: "L'uomo - dice l'Aquinate (In III Sent., D.35, q.2, sol.2, 1m) - in quanto è contemplativo, è un qualcosa al di sopra dell'uomo, perchè nell'intellecto di semplice visione l'uomo è in continuità con le sostanze superiori, che sono dette Intelligenze e Angeli". Ecco che allora la contemplazione tende ad indirizzarsi ad oggetti che superano la comprensione dell'umana ragione, per cui "la considerazione degli intellegibili che la ragione non può né scoprire né capire riguarda la sublime contemplazione della verità, nella quale la contemplazione si perfeziona in modo definitivo" (Sum.Theol., II-II, q.180, a.4, 3m).

244. Tommaso non parla molto della contemplazione acquisita; e questa stessa espressione non esiste nel suo vocabolario; entrerà di moda soprattutto nella scuola mistica carmelitana spagnola del sec.XVIII; con la quale polemizzò molto il P.J.G.Arintero, grande dettatore mistico spagnolo vissuto a cavallo fra il nostro e il secolo scorso, maestro del P.Garrigou-Lagrange e discepolo di un altro grande maestro, il domenicano tedesco A.M.Weiss, che ebbe il merito, nell'ottocento, di far rifiorire la dottrina mistica dell'Aquinate. Il P.Arintero combatté una falsa concezione della contemplazione acquisita, che appariva come un ibrido fra quella naturale e quella infusa; però, a quanto mi sembra, non seppe apprezzare la possibilità di una concezione della contemplazione acquisita che evitasse quell'inconveniente (cf il suo libro Cuestiones misticas, B.A.C., Madrid 1956).

245. La contemplazione acquisita, nel suo significato accettabile, è la contemplazione soprannaturale di fede, nella quale l'oggetto della contemplazione non è raggiunto per ispirazione dello Spirito, come nella contemplazione mistica causata dal dono della sapienza, ma è raggiunto per opera del ragionamento (meditazione) e dell'esercizio ascetico (deliberazione). Tommaso ce ne dà un breve ritratto nella seconda versione del suo commento al Cantico, c.V: "Fra le altre cose che stimolano qualcuno alla ricerca di Cristo, c'è la memoria della passata dolcezza; infatti, quando l'uomo si accorge di aver

gustate della dolcezza nell'orazione, se in seguito, tornando al l'orazione non riesce a sentire quella dolcezza che prima aveva sentite, per la memoria di questa dolcezza è stimolata a vagliare i suoi pensieri ed affetti, nel caso a causa di essi abbia arrecato dispiacere a Cristo, per poter trovare la causa per la quale ora non riesce a sentire quella dolcezza che aveva provata prima".

246. Parlando della contemplazione infusa, Tommaso l'associa sempre all'esercizio della carità: essa è "conoscenza d'amore" (notitia dilectionis) (In Gv 10,14); è una "conoscenza affettiva, non speculativa" (In Gv 8,55;17,25). Infatti "E' l'amore che porta a svelare i segreti" (In Gv 14,17;15,15). L'amore consente una conoscenza intima e segreta (cf De Ver., q.26, a.3, 18m; In III Sent., D.35, q.2, a.1, q.3). Lo Spirito d'amore, realtà "occulta ed invisibile" (In Gv 14,17), "ispirando dall'interno, dirigendo ed elevando alle realtà spirituali, in maniera occulta fornisce la forza necessaria per la conoscenza" (In Gv 14,26). Egli non insegna altre che le verità di fede, ma le fa "altieri modo" rispetto a quelle della semplice conoscenza di fede e della contemplazione acquisita, consentendo di cogliere il senso spirituale delle Scritture. Anzi Gesù stesso, che pure parla come "organo della Divinità, non produce effetto, se Egli stesso non opera interiormente con la forza dello Spirito" (In Gv 14,26), che ha la sua massima manifestazione nel dono della sapienza. In tal modo questa sapienza mistica diventa, per Tommaso, come un vino inebriante: "Come il vino materiale - egli dice (Sum. Theol., II-II, q.149, a.1, 1m) - inebria fisicamente, così pure, in senso metaforico, la considerazione della sapienza è detta 'vino inebriante', per il fatto che il diletto che essa procura avvince l'anima, com'è detto nel Salmo 22,5: 'Quanto è prezioso il mio calice inebriante!'".

247. La contemplazione infusa è per Tommaso la "conversazione amicale dell'uomo con Dio"; ma siccome l'amicizia con Dio è dono dello Spirito, ecco che questi ci fa dono della contemplazione infusa: "Ciò che pare essere massimamente proprio dell'amicizia - dice l'Angelico (Contra Gentes, l.IV, c.22) - è il fatto della conversazione comune con l'amico. Ma la conversazione dell'uomo con Dio avviene per mezzo della divina contemplazione (cf Fil 3,20). Poichè dunque lo Spirito Santo ci rende amanti di Dio, ne consegue che grazie allo Spirito Santo noi siamo costituiti contemplatori di Dio".

248. La contemplazione infusa non è opera soltanto del dono della sapienza, ma anche dell'intelletto, mentre, come abbiamo visto, il dono della scienza prepara la divina contemplazione mostrando l'insufficienza e la limitatezza delle creature: "Nella contemplazione - dice Tommaso (In III Sent., D.35, q.2, a.2, sol.3, 3m) - è necessaria l'apprensione, che si attua grazie al dono

dell'intelletto, e il giudizio, che si attua grazie al dono della sapienza: per cui sono necessari due doni".

2. L'aspetto intuitivo della contemplazione

249. La contemplazione infusa utilizza, come abbiamo visto e ancora vedremo adesso, l'intuizione e apprensione intellettuale, perfezionata dal dono dell'intelletto; il che per Tommaso non vuol assolutamente dire che per essa possa darsi una intuizione e visione diretta dell'Essenza divina; l'oggetto immediato dell'intuizione è invece la verità di fede, per mezzo della quale l'intelletto attinge alla realtà divina. Una volta chiarite queste, non c'è problema a parlare di intuizione intellettuale; e Tommaso lo fa in molti modi e a più riprese, come vedremo adesso.

250. L'intuito e intuizione, per Tommaso, non è necessariamente, come per alcuni moderni, visione immediata della realtà spirituale, ma è semplicemente l'intellezione, ossia l'atto dell'intelletto, compreso l'intelletto umano: "Intelligere - dice l'Aquinate (In I Sent., D.3, q.4, a.5) - non dice nient'altro che intuito (intuitum), che altro non è che la presenza dell'intellegibile all'intelletto in modo qualunque"; quindi immediata come immediata. "L'intelletto è chiamato così perché 'legge nell'intimo' intuendo l'essenza della cosa" (In Eth., I, VI, lect. 5). "L'intelligere è la semplice intuizione dell'intelletto di una cosa presente (in praesens)" (I Sent., D.3, q.4, a.5). Per la intuizione occorre solo che l'intellegibile sia presente; che lo sia immediatamente e mediatamente non interessa. "L'intelligere differisce dal sapere (nosce): sapere significa il possesso di una conoscenza; intelligere dice semplicemente intuire" (I Sent., D.3, q.4, a.1, 5m).

251. Tommaso ama evidenziare la differenza fra l'intelletto intuitivo e l'intelletto raziocinante e ragione: "L'intelletto conosce per semplice intuito; la ragione, invece, passando dall'uno all'altro termine" (Sum. Theol., I, q.59, a.1). "L'intelletto non è la stessa cosa che la ragione: la ragione infatti comporta un certo discorre dall'uno all'altro termine; l'intelletto invece comporta l'istantanea apprensione di qual cosa" (In II Sent., D.24, q.3, a.3, 2m). "Il nome 'intelletto' dice intima penetrazione della verità; la parola 'ragione' dice invece indagine e discorre" (Sum. Theol., II-II, q.49, a.5, 3m). "Il considerare comporta l'atto dell'intelletto che intuisce la verità della cosa. E come l'indagine è di spettanza della ragione, così il giudizio riguarda l'intelletto" (Sum. Theol., II-II, q.53, a.4).

252. Intelletto e ragione si sostengono a vicenda nella ricerca e nella determinazione della verità. Nel campo della

mistica, dove la conoscenza avviene in modo semplicemente intuitivo, superando il movimento della ragione, che costituisce il modo propriamente umano di pensare, si danno dei doni per l'intelletto, non per la ragione; a meno che non vogliamo collegare il lavoro della ragione col don di scienza; ma Tommaso, per quanto ne so, non si pronuncia su questa questione. Molto chiaro invece è il suo pensiero circa il rapporto, cui ha già accennato, fra atto dell'intelletto e attività della ragione: "L'intelletto dell'anima riceve dai sensibili la verità intellegibile; e per mezzo di un certo discorso della ragione giunge ad intenderla. ... Cessando il discorso, il suo (=dell'intelletto) intuito si fissa nella contemplazione di un'unica semplice verità" (Sum.Theol., II-II, q.180, a.6, 2m).

253. "L'indagine della ragione - dice altrove l'Aquinate (In III Sent., D.35, q.1, a.2, q.2) -, come sorge da una semplice intuizione intellettuale (intuitus intellectus), giacchè dai principi che uno possiede nell'intelletto, precede all'indagine (della verità), "così anche si ferma alla certezza dell'intelletto, allorchè le conclusioni trovate si risolvono nei principi, in forza dei quali esse hanno la loro certezza" (In III Sent., D.35, q.1, a.2, q.2).

254. "Il ragionare - dice altrove Tommaso (Sum.Theol., I, q.79, a.8) - è paragonato all'intelligere come il moto alla quiete, e l'acquisire e l'avere, dei quali l'uno appartiene alla perfezione, mentre l'altro all'imperfezione. E il moto precede sempre da un non-movibile, e termina a un qualcosa di quiete; per cui ne viene che il ragionamento umano, secondo il procedimento indagativo e inventivo, precede da alcuni contenuti semplicemente intesi, che sono i primi principi; e di nuovo, col procedimento giudicativo (in via iudicii), risolvendo torna ai primi principi, alla luce dei quali esamina ciò che è stato scoperto".

255. Sebbene sul piano umano vi sia dunque questa stretta relazione fra il ragionare e l'intuire, allorchè l'intelletto si esercita sotto l'influsso del dono della sapienza, l'intuizione domina per così dire il campo, mentre, come ho detto, il ragionamento è superato. E questo dimostra ancora una volta come per Tommaso l'attività intellettuale e concettuale, sotto l'ispirazione dello Spirito, ben lungi dall'asseparsi e dall'essere inerte, raggiunge il massimo della sua perfezione, cioè è la pura intuizione, similmente a quanto avviene nell'intelletto angelico, che è puramente intuitivo e non razionale. Del resto, quanto più elevata è la causa, tanto più elevata è l'effetto: come un atto intellettuale causato dallo Spirito Santo non potrebbe esser molto più perfetto di un'intuizione causata da un ragionamento?

256. Per questo, il parlare di "senno delle potenze" in oc

casione della contemplazione mistica, come pure si fa in una certa tradizione cattolica, mi pare equivoco, come l'uso del termine "passivo", del quale ho già parlato. In ogni caso, si tratta di un'espressione assolutamente estranea al linguaggio mistico di Tommaso, il quale viceversa si ferma molto sugli atti propri dell'intelletto (intuizione, concetto, giudizio). Dire, con Maritain, che nella contemplazione mistica i concetti "dormono", non mi pare un'espressione felice, e mi sembra un cedimento alla dottrina, oggi molto diffusa, dell'"esperienza atematica" o "preconcettuale", anche se comprende quelle che Maritain intende dire: cioè il fatto, del quale pure Tommaso era del tutto cosciente, che nell'esperienza mistica l'intelletto avverte come non mai l'insufficienza della sua intuizione e del suo concetto a cogliere con piena chiarezza ed esaustività l'infinita grandezza dell'Essenza divina. Ma Tommaso, col suo solito linguaggio molto chiaro, sa spiegare queste fatte senza ricorrere ad espressioni che potrebbero generare l'equivoco.

257. Come abbiamo già visto, l'intelletto, in preparazione alla contemplazione ed all'interno del suo stesso atto, svolge una funzione "negativa", di "rimozione" (non nel senso freudiano!), prima di lasciarsi illuminare dalla luce del dono della sapienza. Questo atto negativo-positivo è per Tommaso svolto dal dono dell'intelletto, per il quale "l'intelletto penetra nelle realtà spirituali in un duplice modo: primo, per via di rimozione, col rimuovere dalle cose spirituali quella via che si trova nelle corporali" (probabilmente qui l'intelletto lavora in congiunzione col dono di scienza, che, a mio parere, non ignora del tutto un processo razionale che potremmo considerare ispirato); secondo, in quanto successivamente fissa lo sguardo (defigit intuitum) nelle stesse realtà spirituali" (In III Sent., D.35, q.1, a.2, q.1a2).

258. Insistendo sull'aspetto intellettuale-volontario della contemplazione mistica, Tommaso, da buon umanista quale egli era, non esclude affatto l'aspetto psicomotivo, anche se queste sta in secondo piano rispetto all'aspetto spirituale-soprannaturale. Ma la dottrina mistica dell'Aquinate non esclude affatto la possibilità di scrivere, come a suo tempo fece il P. Joseph Maréchal, un "Psicologia dei mistici". Date che ogni atto del nostro spirito comporta un concorso delle forze psicomotive, e nella contemplazione mistica si dà una perfettissima attività del nostro spirito, non c'è da meravigliarsi di tale concorso - e ad un livello di alta purificazione - delle forze psicomotive all'atto della contemplazione mistica.

259. Le sbaglie di certi psicologi, come ho detto, non è quella di considerare l'aspetto psicologico, ma di dargli troppa importanza, mettendo nell'ombra e addirittura ignorando le

aspetto soprannaturale; ed inoltre è quello, in certi casi (come per es. J. Leuba, Psicologia del misticismo religioso, Ed. Feltrinelli, Milano 1960), di avere l'audacia di ritenere il piacere sessuale in persone consacrate di vita santa (come per es. una S. Teresa d'Avila) come componente essenziale dell'esperienza mistica, prendendo eventualmente a pretesto l'importanza del Cantico dei Cantici per la vita mistica, e dimenticando quindi la castità esemplare di quelle persone, e il significato simbolico delle espressioni amorose di quel famoso libro della Bibbia, come se nel mistico l'espressione religiosa nascesse un incoffessato sfogo dell'istinto sessuale e non fosse piuttosto l'esprimere innocente, mediante il simbolo dell'amore sponsale, la castità del proprio animo innamorato non della carne, direbbe Paolo, ma dello Spirito.

259. Viceversa, come insegnano tutti gli Autori spirituali e come hanno praticato tutti i veri mistici cattolici, la vera contemplazione mistica suppone un'alta purificazione della sensibilità e degli affetti, anche se, in forza della stessa natura dell'uomo, essi giocano una parte essenziale benché secondaria, nell'attuarsi dell'esperienza contemplativa. Per queste dice Tommaso: "La contemplazione umana, secondo lo stato della vita presente, non può essere senza le immagini (phantasmata), perché è connaturale all'uomo vedere i contenuti concreti (species intelligibiles) nelle immagini, come dice il Filosofo nel De Anima (I. III, c. 7). Tuttavia la conoscenza intellettuale" (propria dell'esperienza mistica) "non si ferma alle immagini, ma in esse contempla la purezza della verità intelligibile" (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 5, 2m). "L'illustrazione del raggio divino - dice l'Aquinate qualche questione prima (q. 174, a. 2, 4m) - nella vita presente, non avviene senza il velame di qualche immagine, perché è connaturale all'uomo, secondo lo stato della vita presente, non intendere senza l'immagine".

260. Come pure la durata dell'esperienza contemplativa, per Tommaso, che qui segue un insegnamento tradizionale, normalmente è una breve durata non solo per la natura stessa dell'ispirazione divina, ma anche per la fragilità della natura umana, in quanto essa non riesce a mantenere se non per breve tempo, le delicate condizioni psicoemotive necessarie a porre in essere l'atto dello Spirito: "La mente umana - dice l'Angelico (Sum. Theol., II-II, q. 83, q. 13, 2m) -, a causa dell'infermità della natura, non può stare a lungo sollevata in alto: infatti, l'anima, a causa del peso dell'umana infermità, è trascinata verso il basso. E per questo avviene che, quando la mente erante sale a Dio per mezzo della contemplazione, eccole che improvvisamente divaga a causa di una qualche debolezza"; e così "l'uomo gusta la dolcezza della contemplazione in maniera

da qui
15.11.0.
S. Agostino

rapida e transeunte"(ibid.,q.180,a.8,2).

261. Ma l'atto contemplativo ha anche normalmente bisogno di condizioni esterne, che lo favoriscono e lo rendono possibile, come il luogo adatto, possibilmente solitario, silenzioso - come abbiamo visto - e dotato di bellezza (claritas): "Il luogo corporeo adatto è deputato alla contemplazione non per necessità, ma per convenienza, affinché la bellezza esterna corrisponda alla bellezza interiore. Per cui S. Basilio dice che 'il ministro dello spirito non può starsene nelle tenebre, ma possiede un ambiente conveniente nella luce e nella letizia' (In Hexaem., hom. II)" (Sum. Theol., I, q. 66, a. 3, 3m). Così ci spieghiamo la bellezza dei luoghi nei quali vengono di norma costruiti i monasteri, sia nella tradizione occidentale che in quella orientale. Lo spirito umano si eleva a Dio partendo dalle realtà corporee convenienti.

3. Le scope della contemplazione infusa

262. Tutte le grandi spiritualità tradizionali dell'umanità, cristiane e non-cristiane, pongono nella contemplazione e nell'unione con l'Assoluto, in questa vita e in una vita futura il vertice dell'umana perfezione e felicità, il fine di tutte l'agire umano, l'esperienza finale alla quale l'uomo deve prepararsi con una devota e metodica disciplina fisica e morale.

263. Le scope ultime della vita umana, per il cristianesimo, è la visione in cielo del Dio trinitario, che, come abbiamo visto, abita misteriosamente fin dalla vita presente nell'anima del giusto, ed è principio di quella vita soprannaturale che culmina con l'esercizio dei doni dello Spirito, massime tra i quali è il dono della sapienza, ed è massime appunto perché causa l'atto della contemplazione, che è precorrimento e preguatizzazione, pur tra le ombre della fede, della futura visione beatifica. Tommaso rappresenta e giustifica in modo eccellente questa che è dottrina comune della Chiesa e dei grandi Maestri spirituali del cristianesimo cattolico.

264. Riprendendo il pensiero di Platone ed Aristotele, Tommaso dichiara che già nell'ordine naturale l'ultima fine dell'uomo è la contemplazione della causa prima e l'amore per il sommo bene: "L'uomo, secondo la sua natura, è proporzionato per quel fine per il quale ha un naturale appetito; e secondo le sue forze naturali egli può operare per quel fine, il quale fine consiste in una qualche contemplazione delle realtà divine, per quanto è possibile all'uomo secondo la facoltà della natura; ed in essa" (=contemplazione) i filosofi hanno posto l'ultima felicità dell'uomo" (De Ver., q. 27, a. 2).

265. Nella contemplazione naturale Tommaso distingue la "perfezione" della contemplazione dalla sua "elevatezza", e

dalla sua "pienezza": "La scienza morale - dice Tommaso nel prologo del suo commento al Vangelo di Giovanni -, la quale tratta dell'ultimo fine, possiede la perfezione⁽¹⁾ della contemplazione; la pienezza⁽²⁾ invece la possiede la scienza della natura, la quale considera le cose che provengono da Dio; invece l'altezza della contemplazione, fra le scienze della realtà, la possiede la metafisica".⁽³⁾ La contemplazione del sommo bene concerne la perfezione dell'uomo; la contemplazione della natura è importante dal punto di vista dell'estensione; la contemplazione metafisica vale per la elevatezza dell'oggetto. Volendo dunque collegare la contemplazione col fine e la felicità dell'uomo, è chiaro che la contemplazione che possiede il primato, è la contemplazione del sommo Bene, connessa quindi all'amore e capace di portare frutti di opere buone. E la contemplazione cristiana, principio ed effetto di perfezione, di santità e di felicità, appartiene evidentemente a quest'ultime tipi di contemplazione.

266. Col suo spirito di sintesi nella distinzione, Tommaso distingue la contemplazione naturale da quella soprannaturale, cristiana, ispirata dallo Spirito Santo, contemplazione che qui egli chiama "dottrina della teologia" (doctrina theologiae), s'intende la teologia cristiana, che ha il suo vertice in quella chiamerà poi, commentando le Pseudo-Dionigi, "teologia mistica".

267. Dice Tommaso: "Tutti coloro che hanno avuto un retto sentire, hanno posto il fine della vita umana nella contemplazione di Dio. Ma la contemplazione di Dio è di due specie: una, per mezzo delle creature, la quale è imperfetta, e nella quale il Filosofo (Eth., I, X, c. 9) pone la felicità contemplativa, la quale è tuttavia una felicità di quaggiù; ed a questa felicità è ordinata tutta la conoscenza filosofica, la quale precede dalle ragioni delle creature. Ma c'è un'altra contemplazione di Dio, per la quale Egli è visto nella sua Essenza; e questa è perfetta, si realizzerà nella patria, ed è possibile all'uomo sulla base della fede. Per cui occorre che quelle cose che sono per un fine siano proporzionate a questo fine, in modo tale che l'uomo, nella vita presente, sia condotto a questa contemplazione per mezzo di una conoscenza" (di Dio) "non ricavata dalle creature, ma ispirata immediatamente dal lume divino: e questa è la dottrina della teologia" (In I Sent., prol., q. 1, a. 1).

268. La contemplazione cristiana è più che mai messa dall'amore e sfociante nell'amore, amore sommamente dilettevole, perchè orientato al possesso del sommo bene: "Uno è incitato alla contemplazione dall'amore di Dio. E poichè al fine corrisponde il principio, ne viene che anche il termine e il fine

(1) Prof. al Comm. a GV.

(1) Importanza per noi (soggettiva) contenuta
(2) Importanza in sé (oggettiva)
(11) Importanza circa il modo

della vita contemplativa consista nell'amore: in quanto cioè uno si diletta nella visione della cosa amata, e la stessa gioia per la cosa amata eccita ulteriormente l'amore. ... E questa è l'ultima perfezione della vita contemplativa: che non solo la divina verità sia vista, ma che anche sia amata" (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 7, 1^a m). E ancora, con parole analoghe: "uno, per amore si Dio, desidera ardentemente (inardescit) vedere la sua bellezza. E poichè ognuno è nella gioia quando ha conquistato ciò che ama, per questo la vita contemplativa ha il suo termine nella gioia, che si trova nell'affetto; e per questa gioia l'amore diventa più intenso" (ibid., a. 1).

269. Così la contemplazione è fente di gioia per due motivi: sia per il suo oggetto, sia in forza del suo stesso atto: "La contemplazione - dice l'Aquinate (ibid., a. 7) - è dilettevole in rapporto all'oggetto, in quanto si contempla la realtà amata; ed anche in rapporto al suo stesso atto", il quale, essendo piacevole, viene ulteriormente amato, e questo amore genera un ulteriore dilette.

270. Bibliografia sulla contemplazione in S. Tommaso P.F. D. Joret, La contemplazione mistica secondo S. Tommaso d'Aquino, SEI, Torino 1942; P.A.M. Meynard, "La contemplazione infusa in generale". E' il l. III del vol. II del Trattato della vita interiore ossia Piccola somma di teologia ascetica e mistica secondo le spirite e i principi di S. Tommaso d'Aquino, Ed. Marietti, Torino-Roma 1937; A. Roye Marin, Teologia della perfezione cristiana, pp. 811-880, Ed. Paoline 1965; R. Garrigou-Lagrange, Les trois âges de la vie intérieure, vol. II^o, P. III, c. XXXI, Ed. du Cerf, Paris 1938; Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix, Ed. de La Vie Spirituelle, 2^o voll., 1923.

8. III. 05
S. J. Garrigou

CAP. X - LE FORME STRAORDINARIE DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA

1. Introduzione

271. Per Tommaso, come abbiamo visto, ogni uomo, almeno remotamente, è chiamato alla contemplazione infusa, anche se di fatto ci si può far santi anche senza che l'abito dei doni passi all'atto. Esistono, invece, per l'Aquinate, altre forme di contemplazione mistica particolarmente elevate, che costituiscono degli speciali favori divini, e che pertanto non rientrano nel cammino ordinario della salvezza e della perfezione. Queste forme eccelse di contemplazione sono, per Tommaso, fondamentalmente quattro: 1. la contemplazione estatica; 2. il raptus, e rapimento; 3. la contemplazione edenica; 4. la visione beatifica terrena.

272. Tutte queste specie di contemplazione sono dette straor-

dinarie, non tanto perchè accadono raramente: anche una cosa per sè ordinaria e normale, là dove la natura è difettosa, può di fatto essere rara; ma in quanto corrisponde ad una condizione della natura umana superiore a quella terrena, conseguente al peccato originale. La vita della grazia santificante, vita cristiana e soprannaturale ordinaria solleva bensì in qualche modo l'uomo da quella fragilità che è tipica della natura decaduta e peccatrice; ma, in questa vita, non lo libera mai completamente da tale situazione. Le forme della contemplazione straordinaria comportano, invece, in modo miracoloso, un superamento netto della natura decaduta, almeno sotto il particolare profilo della contemplazione, mentre gli altri aspetti della natura e della condotta morale del soggetto restano segnati dalle conseguenze del peccato di Adamo.

273. Esiste una forma di contemplazione straordinaria, la quale è talmente al di sopra della condizione terrena, che in questa vita non può essere assolutamente realizzata nella sua perfezione: e questa è la contemplazione edenica, ossia quella forma di contemplazione della quale godevano i nostri progenitori nel paradiso terrestre. La contemplazione⁽¹⁾ e il rapimento partecipano in qualche modo della contemplazione edenica, in quanto il contemplante non utilizza delle specie intelligibili ricavate dai sensi - come avviene nella conoscenza umana normale -, ma il suo intelletto è istruito direttamente da Dio mediante specie infuse, come avviene anche per gli angeli. Inoltre, nell'estasi e nel rapimento il soggetto resta privo della sensibilità esterna, tanto il suo spirito è assorbito dalla forza attrattiva dell'oggetto contemplato. In queste immedesimarsi e perdersi nell'oggetto, il contemplante resta completamente dimentico di sè: abbiamo allora l'estasi; "il rapimento - dice Tommaso (Sum. Theol., II-II, q. 175, a. 2, 1^a) - aggiunge a ciò una certa 'violenza': è la forza con la quale lo Spirito dell'Amore trascina il contemplante al di fuori di sè, lo "pone-al-di-fuori" (extasis: da ex-sistemi: pongo fuori) di sè, per orientarlo totalmente ed esclusivamente verso l'oggetto.

L'estasi mistica

274. Prima di distinguere l'estasi dal rapimento, vediamo come Tommaso intenda il loro aspetto comune: "La sublimazione (excessus) di mente, l'estasi e il rapimento (raptus) - dice lo Aquinate (De Ver., q. 13, a. 2, 9^m) -, tutte queste cose, nella Scrittura, sono una cosa sola; e significano un certo elevarsi al di sopra delle cose esterne sensibili, per mezzo delle quali ci indirizziamo verso ciò che è al di sopra dell'uomo".

275. Questi fenomeni, dice l'Aquinate, possono avvenire in

(1) Contemplazione statica

due modi: e lasciando in atto la percezione della realtà esterna, e qui abbiamo il livello dimesso, che è il più comune; oppure sospendendo la percezione della sensibilità esterna, ed abbiamo allora il livello più intenso, che capita più raramente. Dice Tommaso: "A volte l'astrarsi dalle cose esterne avviene solo in relazione all'intenzionalità del fenomeno, come quando, cioè, uno continua ad usare i sensi e le cose esteriori, ma tutta la sua attenzione si volge verso le cose divine da considerare e da amare; e così nella sublimazione di mente, e nell'estasi e nel rapimento si trova chiunque è contemplatore e amante delle cose divine; per questo Dionigi, nel cap. IV del De Divinis Nominibus dice: Il divino amore produce l'estasi; e Gregorio nei Moralia dice: 'Chi è rapito all'intelligenza delle realtà interiori, chiude gli occhi alle cose visibili'". (ibid.)

276. "Altre volte, invece, secondo l'uso di queste parole, l'estasi, il rapimento e la sublimazione di mente avvengono, quando anche l'esercizio in atto dei sensi e l'uso delle cose sensibili è sospeso in ordine a una visione soprannaturale; soprannaturale nel senso di un trascendimento del senso, dell'immaginazione e dell'intelletto, come avviene pure per la profetia" (ibid.).

277. Posti questi elementi comuni, Tommaso poi presenta la differenza fra estasi e rapimento, mentre la "sublimazione di mente" (excessus mentis) sembra essere un'espressione generica per indicarli entrambi. In ogni caso Tommaso non precisa questa espressione al di là della definizione generica che abbiamo già visto.

278. L'estasi è legata al fervore dell'amore divino, che porta l'amante ad uscire da se stesso per congiungersi intimamente con Dio, e questa unione è più perfetta dell'unione conoscitiva della mente con Dio, almeno nella vita presente, nella quale questa unione avviene solo per la mediazione dei concetti e dei giudizi di fede: "La conoscenza - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 28, a. 1, 3m) - si perfeziona per il fatto che il conosciuto si unisce al conoscente secondo una sua rappresentazione (similitudo). Ma l'amore fa sì che la realtà stessa che è amata, si unisca in qualche modo all'amante; per cui l'amore è più unitive che la conoscenza"; e in ogni caso, mentre la conoscenza fa sì che il conoscente interiorizzi il conosciuto mediante la rappresentazione, che è immanente al conoscente, l'amore, come ho detto, porta l'amante ad uscire da se stesso - ecco l'estasi - per unirsi all'amato.

279. L'amore estatico non ha quindi per oggetto - dice Tommaso - un bene accidentale: un qualcosa di utile all'amante, ma un bene sostanziale: un oggetto che l'amante ama per se stesso. "L'amore - dice infatti l'Aquinate (In De Div. Nom., c. IV, lect.

X,nn.429-430) - tende verso qualcosa in due modi: in un modo, tende verso un bene sostanziale, cosa che avviene quando amiamo qualcosa così da volere il suo bene; ... in un secondo modo, l'amore tende a qualcosa come a bene accidentale, come quando amiamo la virtù, non certo per il motivo che vogliamo il suo bene, ma perchè, per mezzo di essa noi possiamo essere buoni. Ora, il primo modo di amare alcuni lo chiamano 'amicizia', mentre, il secondo, 'amore di concupiscenza'. ... Nel secondo modo d'amare, le affette dell'amante è certo tratte verso la cosa amata per mezzo di un atto della volontà, ma nell'intenzione, l'affetto ritorna su se stesse; ... per cui questo amore non pone l'amante al di fuori di sé, quanto al fine dell'intenzione. Ma, quando qualcosa è amata secondo il primo modo di amare, l'affetto si porta alla cosa amata senza ritornare su se stesse, perchè il bene lo vuole per la stessa cosa amata, non per il motivo di trarre da essa qualche vantaggio (quia ei exinde aliquid accidat). Così dunque questo amore produce l'estasi, perchè pone l'amante fuori di se stesse".

280. Secondo Tommaso l'estasi "avviene e secondo il potere conoscitivo, e secondo il potere appetitivo. Secondo il potere apprensivo si dice che qualcuno è posto al di fuori di sé, quando è posto al di fuori della conoscenza a lui propria, così come l'uomo, quando è elevato a comprendere certe cose che sono al di sopra del senso e della ragione, si dice che subisce un'estasi, in quanto è posto al di fuori della sua connaturale conoscenza del senso e della ragione" (Sum. Theol., I-II, q. 28, a. 3).

281. Non pare qui trattarsi della pura e semplice conoscenza soprannaturale assicurata dalla fede teologale, e neppure della contemplazione infusa come tale, perchè Tommaso intende parlare dell'estasi come fenomeno speciale; per cui esse deve avere qualcosa di distinto rispetto alla semplice conoscenza di fede e all'ordinaria esperienza mistica. E questo qualcosa in più sono probabilmente le specie infuse, cioè le "intelligibiles immissiones" (De Ver., q. 13, a. 2, 9m), che Tommaso riserva, per la verità, alla contemplazione edenica e a quella angelica, ma che crede debbano ammettersi, seppure in forma inferiore, anche per l'estasi possibile nella vita presente, per salvare il suo carattere straordinario rispetto alla semplice conoscenza di fede e al semplice atto del dono della sapienza.

282. Nel medesimo articolo della I-IIae Tommaso nota come l'esser posto al di fuori dell'ordinaria sensibilità e razionalità non significa necessariamente l'estasi mistica, ma può esser connesso anche alla demenza. Infatti, egli dice, anche quando uno cade nella pazzia e nella demenza, si dice che patisce un'estasi. Noi forse diremmo oggi piuttosto "alienazione mentale". Ad ogni modo è da notare questa somiglianza che Tommaso pone tra l'aspetto psicologico della contemplazione

mistica e certe forme di alienazione mentale: nella sostanza, tra la mistica e la pazzia c'è un abisso: eppure può capitare che, per quanto riguarda certe apparenze esterne, esse possano essere difficilmente discernibili.

283. Nell'uno come nell'altro caso il soggetto non esercita nè la sensibilità nè il raziocinio: la situazione è al di fuori di questi atti così caratteristici della normale ed ordinaria vita umana. Ma ciò avviene per due motivi opposti: nel primo caso, perchè il soggetto vive un'esperienza sovrarazionale, mentre nel secondo, come vedremo anche per il raptus, l'attività del soggetto decade al di sotto del livello razionale.

284. Questa somiglianza tra quei due stati, pur così sostanzialmente diversi fra loro, spiega la facilità con la quale gli psicologi materialisti li confondono fra loro: essi, col loro limitato criterio, non vedono che l'aspetto esterno, mentre è solo con un'indagine che colga le condizioni di spirito del soggetto e il contesto morale della sua condizione di vita, che è possibile dare un giudizio equilibrato e fare la dovuta distinzione. E questa esteriore somiglianza spiega il fatto che a volte i mistici vengono presi per dei dementi (ciò li esercita nella pratica della pazienza e dell'umiltà), mentre altre volte i dementi vengono presi per dei mistici (e ciò dovrebbe fare arrossire chi prende abbagli del genere).

3. Il rapimento

285. S. Tommaso non insiste troppe sulla differenza fra estasi e raptus: tanto che nel commento a S. Paolo possiamo trovare una dichiarazione del seguente tenore: "A volte si dice che qualcuno è rapito a se stesso, quando per qualche motivo l'uomo è posto al di fuori di sé: e ciò è la stessa cosa che l'estasi" (In II Cor 12, lect. I).

286. Come abbiamo già visto, il rapimento, per Tommaso, è un'estasi che avviene con un particolare trasporto, a causa della forza straordinaria con la quale lo Spirito e il fervore dell'amore trascinano e sollevano il soggetto al di fuori di sé nella contemplazione divina. Il rapimento, così, per lo Aquinate, è il precerrimento più vicino e più perfetto della visione beatifica: nel rapimento subito da S. Paolo, Tommaso rintraccia un'esperienza contemplativa di questo genere: "Il supremo grado della contemplazione è quello che raggiunse Paolo nel suo rapimento" (quando dice di essere stato elevato al "terzo cielo"), per il quale egli si trovò in una posizione intermedia fra quella dello stato presente e la condizione della vita futura" (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 5; cf q. 175, a. 3, 1^m). Altrove (De Ver., q. 10, a. 11, 2^m) Tommaso dice che il raptus è il "culmine della contemplazione", e cita S. Gregorio Magno, secon-

de il quale vi sono alcuni "che, con la forza della contemplazione giungono persino, in un rapimento, a vedere l'Essenza divina" Tommaso paragona, in certo senso, il rapimento alla morte, nel senso che, "occorre - dice (Contra Gentes, l. III, c. 47) - che chi vede la Sostanza divina, sia totalmente libero dall'uso della sensibilità e per la morte e per un raptus".

287. Anche il raptus, e forse a maggior ragione dell'estasi, nelle sue manifestazioni esterne, se non si fa la debita attenzione, può essere confuse con un raptus di follia e con un'alienazione mentale. Introducendo infatti la definizione del rapimento, l'Aquinate si esprime così: "E' noto che l'operazione propria dell'uomo è l'intelligere mediante l'immaginazione e il senso: infatti un'operazione nella quale egli aderisca al solo intelligibile, tralasciando tutte le potenze inferiori, non gli appartiene in quanto uomo, ma in quanto appare in lui qualcosa di divino, com'è detto nell'Etica di Aristotele (l. X, c. 7); mentre la operazione con la quale aderisce ai soli dati del senso, al di fuori dell'intelletto e della ragione, non gli appartiene in quanto uomo, ma secondo quella natura che ha in comune coi bruti. Viene dunque allontanato dal suo modo naturale di conoscere, quando, abbandonando la sensibilità (a sensibus abstractus), considera qualcosa di estraneo alla sensibilità. Questa trasferimento avviene dunque a volte per un difetto della propria normale vitalità, come accade nei pazzi e negli altri malati di mente; e questo abbandono della sensibilità non è certamente un'elevazione dell'uomo, ma piuttosto una sua degradazione. A volte invece questo allontanamento avviene per virtù divina; ed allora propriamente si tratta di un'elevazione, perché, dal momento che l'agente assimila a sé il paziente, quell'allontanamento che avviene per virtù divina, che è al di sopra dell'uomo, è relativo a qualcosa di più alto di quanto è naturale all'uomo".

288. "Così dunque nella descrizione del rapimento, che è definita come un movimento, si tocca il suo genere quando si parla di 'elevazione'; la causa efficiente, quando ci si riferisce alla 'forza di una natura superiore', e ai due termini del movimento da dove e verso dove, quando si dice: 'da ciò che è secondo natura' e verso ciò che è contro natura'" (De Ver., q. 13, a. 1). (1)

4. La contemplazione edenica

289. Una forma straordinaria di contemplazione è quella della quale hanno goduto i nostri progenitori nel paradiso terrestre prima del peccato originale. Tale contemplazione sarebbe stata ordinaria, se non ci fosse stato il peccato originale. Assume invece il carattere di straordinarietà in rapporto alla condizione presente della natura umana, la quale, anche se redenta da Cristo, non può rivivere in pienezza ed ordinariamente quel tipo di situazione. Può farlo solo imperfettamente e in ra-

(1) Definizione corrente allora nelle scuole.

ri casi nell'estasi e nel raptus.

290. Per determinare il modo della contemplazione edenica, Tommaso, nel commento alle Sentenze (In II Sent., D.23, q.2, a.1), distingue tre modi di conoscere Dio: "uno, per essenza (per suam essentiam); un secondo, per mezzo di una rappresentazione immedesimata nell'intelletto del vedente (per effectum aliquem eius effluentem in intellectum videntis); e un terzo, per mezzo di una data esterna all'intelletto del vedente (per effectum aliquem extra intellectum videntis)". Nel primo modo, l'intelletto - prosegue l'Aquinate - si ha la visione immediata di Dio nella sua Essenza; e questo è il modo proprio dei beati e della stessa conoscenza che Dio ha di Sè. Nel secondo modo l'intelletto conosce per mezzo di specie intellegibili infuse da Dio nella mente; e questo è il modo di conoscenza proprio degli angeli e delle state edeniche; nel terzo modo, l'intelletto conosce Dio partendo dalla considerazione delle cose esterne, che in qualche modo, essendo create da Dio, ne sono una similitudine.

291. In queste parole delle Sentenze Tommaso dice che anche i contemplativi, in questa vita, possono essere ammessi alla conoscenza di secondo modo: "al secondo modo, che è naturale all'angelo, e al di sopra della natura umana, è elevato l'uomo per grazia, anche dopo il peccato originale". Anche nel De Veritate l'Aquinate parla della contemplazione edenica, che così descrive: "A causa della perfezione della grazia l'uomo nelle state d'innocenza aveva il privilegio di conoscere Dio per mezzo di una ispirazione interna proveniente dalla divina sapienza (per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae); per il qual modo conosceva Dio non partendo dalle creature visibili, ma per una certa rappresentazione spirituale (ex quadam spiritali similitudine) impressa nella sua mente" (De Ver., q.18, a.2).

292. Così Adamo conosceva Dio come noi per mezzo di effetti creati - la stessa rappresentazione concettuale dell'Essenza e degli attributi divini -; con la differenza però che queste nozioni riguardanti Dio Adamo non le traeva come noi dall'esperienza dei sensi, ma, come gli angeli, le riceveva immediatamente da Dio: sono le cosiddette "specie intellegibili infuse". Dice l'Angelico: "(Adamo) conosceva Dio per mezzo di una conoscenza superiore alla nostra; e così in certe mode la sua conoscenza era in mezzo fra la conoscenza propria delle state presente e la conoscenza della patria, allorchè Dio sarà visto per essenza. Per evidenziare ciò, dobbiamo considerare che la visione di Dio per mezzo dell'essenza si distingue dalla visione di Dio per mezzo della creatura. Ma quanto più una creatura è elevata e simile a Dio, tanto più chiaramente per sue mode si può vedere Dio, così come un uomo si può vede

re meglio in uno specchio nel quale la sua immagine risulti in modo migliore. E così è chiaro che Die si vede molto meglio per mezzo di effetti intellegibili (ossia delle specie intellegibili), "che non per mezzo di effetti sensibili e corporei. Ora, l'uomo, nella vita presente, è impedito dalla considerazione piena e lucida degli effetti intellegibili per il fatto che è distratto dalle cose sensibili, e deve occuparsi di esse. Ma, come è detto in Qo 7,30: 'Die creò l'uomo retto'. Ma la rettitudine dell'uomo così come originariamente è stata voluta da Die sta proprio in questo: che le cose inferiori fossero sottomesse alle superiori, e le inferiori non impedissero le superiori. Per cui il primo uomo non era impedito dalla chiara e ferma contemplazione degli effetti intellegibili" (idee infuse), "che percepiva grazie ad un'irradiazione della prima Verità, sia per una conoscenza naturale che per una conoscenza soprannaturale. ... Così dunque, per mezzo di questi effetti intellegibili di Die conosceva Die in modo più chiaro di quanto noi possiamo conoscerlo adesso" (Sum. Theol., I; q. 94, a. 1).

293. Tommaso non intende sostenere, come poi dirà Duns Scotte, che la necessità della conoscenza astrattiva, e quindi di ricavare la conoscenza delle cose spirituali da quella delle materiali è una conseguenza del peccato originale. Per Tommaso è del tutto naturale, e quindi proprio anche dello stato edenico ricavare ogni conoscenza dall'esperienza sensibile: questo intende dire Tommaso quando afferma che nel progetto originario di Die le cose inferiori dovevano essere sottomesse alle superiori: i sensi, cioè, dovevano servire all'intelletto; e non, come accade purtroppo spesso nello stato di natura decaduta, che la sensibilità attragga talmente la nostra attenzione, da effuscare e scompaginare il lavoro dell'intelletto.

294. Degna di nota qui è l'equilibrio della gnosceologia tomista, la quale, mentre da un lato rifiuta la concezione angelistica propria del cartesianesimo, del razionalismo, dell'apriorismo, dell'idealismo e dell'ontologismo, dall'altra respinge anche la riduzione del conoscere umano alla conoscenza animale, come avviene nel materialismo, nel sensismo e nell'empirismo. Per Tommaso le nostre conoscenze, comprese quelle teologiche, si ricavano dall'esperienza - e in ciò dà ragione agli empiristi -; ma la nostra mente ha effettivamente la possibilità di conoscere il trascendente mondo delle spirite e del divine - e in ciò dà ragione agli spiritualisti.

295. L'uomo, in questa vita, giungendo ai gradi massimi della contemplazione infusa, può concepire una conoscenza di Die non ricavata dall'esperienza e ricevuta da Die per illuminazione interiore e, come dice l'Aquinate, per un "irraggiamento interiore della divina Sapienza"; ma questo è un fatto straordinario e miracoloso, un privilegio concesso da Die solo a pochi

eletti, e niente affatto il procedimento normale ed ordinario della conoscenza teologica e della stessa contemplazione mistica. Ma il contemplativo può procedere ancora oltre? Può salire, in questa vita, ancora più in alto? Tommaso risponde di sì: ma in questo caso il numero degli eletti, secondo lui, si assottiglia talmente, da ridursi, in tutta l'umanità, a sole tre persone: Gesù Cristo, Mosè e S. Paolo.

5. Visione beatifica e condizione terrena

296. Per Tommaso queste tre persone hanno potuto godere, già in questa vita, della beata visione: Cristo in modo permanente; Paolo e Mosè per brevi istanti. Qui comunque non esamineremo per esteso la dottrina tomistica della visione beatifica in se stessa, che è di grande ricchezza, per cui la sua esposizione finirebbe per portarci fuori argomento; ma ne parleremo solo in quanto essa ha attinenza con la contemplazione causata dal dono della sapienza, sia pure nelle sue forme straordinarie, che abbiamo appena esaminato. D'altra parte l'Aquinate sostiene che i sette doni dello Spirito, a causa della loro alta perfezione, saranno presenti anche in cielo (cf. Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 6).

297. In questo paragrafo non ci diffonderemo neppure sulla dottrina della visione beatifica in Cristo, nè vaglieremo criticamente i motivi che conducono Tommaso ad ammettere tale visione nei soli casi suddetti - mentre la dottrina della visione beatifica in Cristo è stata fatta propria, seppur non degnamente, dal Magistero della Chiesa,⁽¹⁾ la tesi che, tra le pure creature umane ne abbiano godute solo Mosè e S. Paolo, Tommaso la riprende da Agostino, ma è una tesi soprattutto oggi abbastanza discutibile: perchè, per esempio, non anche Maria SS. ma? - ma ci limiteremo a vedere come, secondo Tommaso, sia possibile, in linea di principio, questa visione beatifica sulla terra.

298. Nell'ammettere la possibilità della visione beatifica nella vita terrena, Tommaso non intende assolutamente abdicare a quelle che potremmo chiamare il suo "empirismo intellettualista", ossia all'idea già di Aristotele che ogni nostra conoscenza naturale proviene dal senso, per cui anche gli stessi concetti di fede, pur avendo un contenuto non ricavato dal senso ma rivelato da Dio, tuttavia, considerati in se stessi, prescindere dalla loro utilizzazione per esprimere il soprannaturale, non sono altro che concetti della nostra comune comprensione umana, e quindi anch'essi ricavati dall'esperienza.

299. Così Tommaso, in tutti i luoghi principali delle sue opere, nei quali si chiede se sia possibile all'uomo vedere Dio per essenza nella vita presente, prende sempre l'occasione per ribadire che i concetti sia di ragione come di fede, in quanto concetti umani, sono tratti dall'esperienza del senso e non possono rappresentare adeguatamente l'Essenza divina, la quale, per

(1) Decr. del Santo Ufficio del 5.VI.1918; Enc. "Mystici Corporis" del 1943 e "Haurietis aquas" del 1956 di Pio XII

peter essere adeguatamente conosciuta, deve esser vista immediatamente, senza mediazioni concettuali (fossere pure di fede); ed anche quando, nella gloria celeste, l'uomo può finalmente vedere questa infinita Essenza, non per questo, come abbiamo già visto, la può comprendere esaurientemente, dato che anche il lume della gloria, per mezzo del quale l'uomo vede Dio, è una luce finita inerente alla creatura finita (Cf In III Sent., D.27, q.3, a.1; In IV Sent., D.49, q.2, a.7; Contra Gentes, l.III, c.47; De Ver., q.10, a.11; Sum.Theol., I, q.12, a.11).

300. Tuttavia, per Tommaso, Dio può "miracolosamente" concedere a qualcuno di vedere Dio già in questa vita, pur senza il lume della gloria che rende beati; per cui non si tratta di una vera e propria visione beatifica, come invece, come vedremo, ha posseduto Cristo in questa vita. Dice Tommaso: "Può miracolosamente avvenire che per virtù divina un intelletto creato vivente nella vita presente, possa essere innalzato a vedere Dio per essenza; tuttavia non per tale visione si potrebbe dire semplicemente beato, ma solo in certe mode, in quanto cioè partecipa all'atto della beatitudine. ... Per cui bisogna dire che nessuna creatura su questa terra può vedere Dio nella sua essenza; tuttavia Dio ha il potere di concederle questo favore" (In IV Sent., D.49, q.2, a.7).

301. Così pure analogamente nella Somma Teologica: "Come Dio miracolosamente opera soprannaturalmente nelle cose corporali, così pure soprannaturalmente, e al di fuori dell'ordine comune, ha elevato fino alla visione della sua Essenza la mente di alcuni viventi in questa carne, ma senza che usassero i sensi della carne, come dice Agostino nel Super Gen. ad Litt. (cc.26, 27, 28, 34) e nel De videndo Deo (Epist. 147, c.13) di Mosè, che fu il maestro dei Giudei, e di Paolo, che fu il maestro delle genti" (Sum. Theol., I, q.12, a.11, 2m).

302. E questa miracolosa esperienza diretta dell'Essenza divina, come abbiamo già visto, è per Tommaso il vertice supremo del rapimento: "Celere ai quali è dato di vedere in queste mode l'Essenza divina, si astraggono totalmente dall'attività sensibile, perchè l'anima possa raccogliersi totalmente nell'intuizione dell'Essenza divina (ad divinam essentiam intuendam). Per cui si dice che 'sone rapiti' "(=il raptus), "quasi fossere allontanati (abstracti) in forza di una superiore natura da ciò che ad essi competeva secondo la loro natura" (De Ver., q.10, a.11).

303. Quanto a Gesù Cristo, Egli, secondo l'Aquinate, ha goduto in permanenza, nella vita presente, della visione beatifica, pur senza essere anch'Egli beato, per il fatto che questa visione non sempre coinvolgeva e allietava le potenze inferiori, le quali viceversa, come sappiamo bene, sono andate soggette alla sofferenza. Tuttavia Gesù ha potuto godere di questo privilegio, unico in tutta la storia dell'umanità, e ciò a causa del suo essere umano-di-

vine: "La singolarità di Cristo è data dal fatto che Egli fu al contempo 'viatere'" (viater: ossia vivente in questa vita, che è via al cielo) "e 'comprensere'" (comprehenser: ossia vivente in cielo godendo della visione beatifica). "Il che Gli competeva per il fatto che era Dio e uomo" (l'unione ipostatica pervade totalmente con la sua grazia la natura umana di Cristo, causando in essa la pienezza della perfezione, che è appunto la visione beatifica); "per cui in suo potere era tutto ciò che riguardava la natura umana, cosicchè ciascuna forza dell'anima e del corpo era a disposizione del suo arbitrio. Per cui nè il dolore del corpo impediva la contemplazione della mente, nè la fruizione della mente diminuiva il dolore del corpo; e così il suo intelletto, illuminato dalla luce della gloria, vedeva Dio per essenza, senza che tuttavia questa gloria si estendesse alle dimensioni inferiori della sua natura umana. E così era contemporaneamente viatere e comprensere; cosa che degli altri esseri umani non si può dire, dal momento che dalle dimensioni superiori della personalità si ha in loro una ridondanza nelle inferiori, mentre le forze superiori sono attratte dalle passioni veementi delle forze inferiori" (De Ver., q. 10, a. 11, 3m).

304. Analogamente dice Tommaso nella Somma Teologica: "Cristo, prima della passione, secondo la mente vedeva pienamente Dio, per cui possedeva la beatitudine per quante riguarda ciò che è proprio all'anima. Ma quante alle altre sue forze umane la beatitudine Gli mancava, sia perchè l'anima era passibile, sia perchè il corpo era passibile e mortale. E quindi Egli era nel contempo comprensere, in quante possedeva la beatitudine propria dell'anima, e viatere, in quante tendeva alla beatitudine sotto quel profilo per il quale la beatitudine Gli mancava" (III, q. 15, a. 10).

305. Alcuni teologi oggi si domandano come sia possibile che Cristo avesse la visione beatifica e nel contempo abbia patito i dolori della croce. E si fanno questa domanda settintendendo che la cosa sia impossibile, anche perchè, a loro dire questa beatitudine toglierebbe la serietà dei dolori della passione e allontanerebbe troppo Cristo dalla comune condizione umana.

306. Tommaso, che pare aver previsto questa obiezione, risponde con queste parole: "Sebbene lo stato di viatere e di comprensere siano contrari, tuttavia potevano trovarsi simultaneamente in Cristo non sotto il medesimo rapporto, ma secondo rapporti diversi. Infatti lo stato di comprensere era in Lui in quante frui-va di Dio aderendo a Lui secondo la dimensione suprema delle spi-rite (superior ratio); mentre lo stato di viatere era dato dal fatto che per naturale congiunzione l'anima era unita al corpo passibile, mentre la dimensione suprema delle spirite era unita all'anima; cosicchè lo stato di comprensere riguardava la dimensione suprema delle spirite, mentre lo stato di viatere interessa-

va il corpo passibile e quanto a ciò conseguiva"(De Ver., q.26, a.11,15m).

307. Teologi più recenti, della scuola tomista, hanno completato la risposta di Tommaso facendo notare la continuità che Tommaso pone fra la contemplazione terrena e la contemplazione celeste, per il fatto che la conoscenza di fede comunica già in questa vita ciò che di Dio sarà visto in cielo, anche se "come in uno specchio e per enigma"; mentre la carità, dal canto suo, la quale anima l'atto contemplativo, già da adesso, come abbiamo visto, unisce l'uomo direttamente a Dio, anche se indubbiamente solo in cielo, nella visione beatifica, potrà avere la sua piena fruttificazione. Tuttavia, in base a ciò, anche il mistico che soffre può in qualche modo fare un'esperienza simile a quella di Gesù viatore e comprendere, perchè anche nel mistico c'è una dimensione suprema dello spirito che gode della gioia della contemplazione, anche se le potenze inferiori sono soggette alla sofferenza.

308. Con tutte ciò - osserva Tommaso - il caso di Gesù resta unico per la purezza ed intensità sia della gioia che del dolore, i quali, per un preciso decreto divino, non potevano - come invece accade in noi - attenuarsi a vicenda; ed anzi l'Aquinate ammette una sofferenza anche nella stessa parte superiore dello spirito, sofferenza che peraltro, essendo relativa solo alla radicazione di quella parte nell'anima, non poteva disturbare la gioia, che invece era legata all'atto di quella medesima parte superiore.

309. Dice Tommaso: "In Cristo ci fu questo di speciale, per la ragione già detta, che per quanto intenso fosse l'atto di una potenza, l'altra non si ritraeva dal suo atto, nè questo in alcun modo veniva impedito. E quindi il gaudie della parte superiore non era impedito nè dal dolore che era nella sensibilità secondo il suo atto, nè dal dolore che si trovava nella stessa parte superiore" (sofferenza morale per esempio nel vedere l'abbandono dei discepoli e l'ostinazione dei peccatori): "perchè questo dolore non era in essa secondo il proprio atto, ma la raggiungeva in qualche modo in quanto era radicata nell'essenza dell'anima" (ibid., 16m).

310. Una discussione recente sulla concezione tomista della visione beatifica in Cristo la si può trovare nel numero che Dóctor Communis ha dedicato all'argomento, del maggio-dicembre 1983, a. XXXVI, nn. 2-3. Una difesa della concezione tomista contro il pensiero di Rahner: A. Galli, Perchè Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo, in Divinitas, 1969, pp. 417-454.

CAP. XI - SAPIENZA, PERFEZIONE, BEATITUDINE

1. "Tra i perfetti parliamo di sapienza" (I Cor 2,6)

311. Già l'Antico Testamento pone uno stretto nesso fra la

la perfezione e la salvezza da una parte, e la sapienza dall'altra, intesa come dono di Dio: senza questa sapienza non si è graditi a Dio (Qo 2,26), non c'è giustizia (Sal 37,30; Pr 10,13) e non ci si può salvare (Sap 9,18). "Dio ama chi vive con la sapienza" (Sap 7,28), e pertanto "la sapienza non entra in un'anima che opera il male" (Sap 1,4). "Se anche uno fosse il più perfetto tra gli uomini, mancandogli la tua" (=di Dio) "sapienza, sarebbe stimato un nulla" (Sap 9,6).

312. Col Nuovo Testamento e la rivelazione del mistero trinitario, soprattutto nella dottrina di Paolo e di Giovanni, quella sapienza che nell'Antico Testamento appariva come una semplice virtù divina e effluvio dell'Altissimo ed era personificata in senso allegorico, si presenta come vera persona divina in Cristo e nelle Spirite Sante: in Cristo, Immagine, Pensiero e Parola del Padre, e nelle Spirite di Verità che concede il dono della sapienza. Tommaso raccoglie questi importanti insegnamenti della Scrittura e li sistematizza speculativamente alla luce dell'insegnamento dei Padri, dei maestri spirituali e della dottrina della Chiesa.

313. Tommaso stabilisce così una serie di collegamenti fra la perfezione cristiana e il dono della sapienza, che sfocia nella contemplazione infusa e mistica. La perfezione morale, in generale, per Tommaso, coincide con la "bontà" (Contra Gentes, I, I, c.38) e, cristianamente parlando, potremmo dire: con la santità, come ha sottolineato il recente Concilio, santità e perfezione alle quali sono tutti chiamati. In particolare, la perfezione cristiana consiste nella perfezione della carità; e su questo punto Tommaso insiste moltissimo. Ma, come abbiamo visto, la sapienza cristiana è indissolubilmente connessa alla carità, come sua espressione e come suo principio.

314. La perfezione morale, inoltre, per Tommaso, consiste nel congiungimento dell'uomo col suo fine ultimo, che è Dio (Sum. Theol., I, q.103, a.1; II-II, q.184, a.1), e col suoi primi principi, che è ancora Dio (In II Sent., D.18, q.2, a.2; Sum. Theol., I, q.12, a.5; I-II, q.3, a.3; II-II, q.186, a.1). Questo congiungimento, certo, avviene per mezzo della virtù perfetta (Sum. Theol., I, q.18, a.3, 1a; I-II, q.3, a.2; q.55, a.1). E questa virtù perfetta non è semplicemente naturale, ma è soprannaturale, poichè, benchè esista una fine ultima naturale per l'uomo, Dio, nella sua bontà, non si è accontentato di assicurargli queste fine, ma ad esse ha aggiunto un fine soprannaturale, che è la visione beatifica del mistero trinitario. Questa virtù soprannaturale, divina, che consente all'uomo di salire tanto in alto, è appunto la carità. Ma la contemplazione infusa, frutto del dono della sapienza è, come abbiamo visto, una preguistazione della visione beatifica e del congiungimento celeste dell'uomo con Dio come bene, ultime fine e primi principi.

315. Inoltre, la perfezione ultima dell'uomo comporta la beatitudine celeste: "La beatitudine - dice l'Angelico (Sum.Theol., I-II, q.5, a.4, 1^m; cf anche q.3, a.2 e I, q.62, a.3) - è la perfezione consumata". Ora, per Tommaso la contemplazione infusa è una pregustazione della gioia del cielo; ed è appunto questo perchè, in quanto congiunta alla carità, corrisponde alla perfezione spirituale dell'uomo. Infatti, per l'Aquinate (Sum.Theol., II-II, q.180, a.4, 4) "la contemplazione della verità è la perfezione dell'uomo": queste sul piano naturale e molte più sul piano soprannaturale dove gioca il dono della sapienza. "Nulla", infatti - dice altrove l'Angelico (In Eth.Arist., l.X, lect. X, n.2097) - "può venire di più all'uomo (homini accrescit) contemplando la verità, che la stessa contemplazione della verità": come a dire: nella contemplazione della verità l'uomo non ha nulla di meglio da raggiungere e nessuna perfezione superiore da raggiungere, perchè si trova al colmo della perfezione. Ovviamente qui non si tratta delle semplici scienze speculative, perchè in esse, per Tommaso, non c'è nè il colmo della felicità nè quindi il colmo della perfezione (cf Sum.Theol., I-II, q.3, a.6). Si tratta solo della contemplazione infusa, in quanto pregustazione della beatitudine celeste. Si tratta, quindi, di una contemplazione che non si ferma nell'atto dell'intelligere, ma che sfocia nell'amore di Dio del prossimo: "Questa - dice infatti Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.180, a.7, 1^m) - è l'ultima perfezione della vita contemplativa: che la verità divina non sia solo vista, ma anche amata".

2. Sapienza e beatitudine

316. L'esercizio del dono della sapienza corrisponde, per Tommaso, alla massima perfezione raggiungibile dall'uomo su questa terra, perchè è la pregustazione della visione beatifica e quindi del conseguimento del fine ultimo soprannaturale. Per questo per Tommaso la vita contemplativa è il più elevato stato di vita, perchè più di ogni altre pone le condizioni per poter fare l'esperienza della contemplazione mistica.

317. Ma il conseguimento del fine ultimo, nella visione beatifica, dà il colmo della felicità. E per questo, per Tommaso, non esiste atto dello spirito che, su questa terra, dia tanta felicità, quanto l'esercizio del dono della sapienza, ossia la contemplazione mistica. E per questo l'Aquinate dice senza mezzi termini che "la vita contemplativa è la vita beata" (Sum.Theol., I-II, q.68, a.6, 3^m).

318. L'esercizio della contemplazione infusa dà tanta gioia perchè è precorrimento della gioia celeste: "La visione spirituale di Dio" (cioè la contemplazione infusa) - dice Tommaso (In I Cor 9, lect.1) - "...dona letizia ai contemplanti, effren

de una pregustazione, come fa l'oste quando offre un vino da asaggiare: 'Gustate e vedete quante è buone il Signore'. "Questa contemplazione - dice altrove l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 180, a. 4) - nella vita futura sarà perfetta, quando vedremo faccia a faccia, per cui ci renderà perfettamente beati; ora invece la contemplazione della divina verità ci è possibile solo imperfettamente, cioè come in uno specchio ed enigmaticamente; per cui, grazie ad essa, avviene una certa incoazione della beatitudine, la quale comincia qui per continuare in futuro" (cioè nella vita eterna).

319. Tommaso tuttavia avverte a non intendere questa "continuità" in sense immanentistico e secolaristico; resta sempre la trascendenza del soprannaturale, ma non solo: resta sempre, nonostante questa continuità, un divario immenso fra la contemplazione mistica e la visione beatifica. Infatti, "la visione del beato e quella del viatore - dice l'Aquinate (De Ver., q. 18, a. 1) - non si distinguono come un vedere più perfetto si distingue da un vedere meno perfetto, ma come il vedere si distingue dal non vedere".

320. Qui Tommaso è certamente drastico e fortemente apofantico (in questa frase sarebbero pienamente d'accordo i mistici della Chiesa Ortodossa). Tuttavia, come abbiamo visto, Tommaso non rifiuta del tutto il termine "vedere" usato anche per la vita presente, come del resto fa la stessa Scrittura e il tradizionale linguaggio dei mistici. Vuol dire allora che Tommaso usa questo termine in due sensi: un sense stretto, riferito alla visione beatifica; e un sense ampio e blando, riferito alla contemplazione terrena.

321. Soprattutto nel commento all'Etica di Aristotele Tommaso sostiene che, già a livello naturale, la virtù della sapienza e la conoscenza speculativa dei sommi valori danno un'immensa felicità: "La felicità - egli dice (In Eth., l. VI, lect. X, n. 1267) - non è un'operazione esterna" (come potrebbe essere il lavoro e la tecnica), "ma è un'operazione che precede secondo l'abito della virtù. Per cui, essendo la sapienza una specie di virtù comune, ne segue che per il fatto stesso che uno possiede la sapienza ed opera in conformità ad essa, è felice".

322. "La felicità - dice Tommaso nel medesimo commento (In Eth., l. X, c. 7, lect. X, nn. 2086ss) - consiste nell'operazione speculativa. ... Essa appartiene all'intelletto secondo la sua propria virtù, ossia principalmente secondo la sapienza, che comprende l'intelletto e la scienza. ... La felicità è la migliore delle operazioni. Ma la migliore delle operazioni umane è la speculazione della verità. E questo si dimostra con due ragioni, in base alle quali si misura la dignità di un'operazione. La prima ragione si trae dalla facoltà, che è il principio dell'operazione. E così appare che questa operazione è la migliore,

come l'intelletto è la cosa migliore che c'è in noi. ... La seconda ragione si deduce dall'oggetto, che specifica l'operazione. E anche secondo questo punto di vista questa operazione è la migliore, perchè tra tutti i conoscibili, i migliori sono gli intellegibili, e soprattutto quelli divini. E così nella speculazione di questi consiste la perfetta felicità umana".

323. "Tra tutte le operazioni della virtù, dilettevolissima è la contemplazione della sapienza, com'è chiaro e concesso da tutti" (Tommaso viveva in un tempo differente dal nostro!). Infatti, la filosofia, nella sua contemplazione sapienziale, conosce dei mirabili diletti, sia per la loro purezza, quante per la loro fermezza. La purezza di tali diletti si ha dal fatto che si tratta di oggetti immateriali. Invece la fermezza è data dal fatto che si tratta di realtà immutabili" (In Eth., I, X, n. 2090). Per questo Tommaso arriva a dire che "per quanto si estende la speculazione (speculatio), altrettanto si estende la felicità. ... La speculazione è enerabile per se stessa. Da cui segue che la felicità è principalmente una speculare" (In Eth., I, X, lect. XII, n. 2124; cf anche Sum. Theol., I-II, q. 3, a. 5; In III Sent., D. 35, q. 1, a. 2, qu. 1a3).

324. Davanti ad affermazioni così nette, una potrebbe essere portata a pensare che qui Tommaso pretende di estendere a tutta l'umanità il suo ideale di studioso, di teologo e di contemplativo. Si potrebbe rispondere che la maggior parte di queste citazioni sono tratte, come ho detto, dal commento all'Etica di Aristotele, il quale senza dubbio riteneva la speculazione metafisica come il sommo della felicità umana. Tommaso qui si limita a commentare; per cui non è detto che egli sia del tutto d'accordo. Per questo, per comprendere veramente il pensiero tomista, dobbiamo collegare queste dichiarazioni con quante abbiamo viste soprattutto nelle Sentenze, nella Summa Teologica e nel commento a Dionigi, dove Tommaso, ragionando da cristiano e da contemplativo cristiano rinvigorisce e scalda la secchezza della contemplazione aristotelica col calore e la luce della carità cristiana. Ma resta sempre il fatto - e qui Tommaso si basa non su Aristotele, ma su Paolo e Giovanni - che per lui la vera e somma felicità, quella assicurata dal cristianesimo, consiste, in cielo in un atto dell'intelletto: la visione beatifica (cf Sum. Theol., I-II, q. 3, aa. 3, 4, 5, 8; cf anche: II-II, q. 2, a. 3; In De Trin. di Boezio, q. 3, a. 1).

325. Se le cose stanno così, si comprende come per Tommaso ogni cristiano, quale che sia il suo stato di vita, deve, ai fini della salvezza, trovare ogni tanto il tempo per dedicarsi alla contemplazione. "Per rimanere nella via della salvezza - dice infatti Tommaso (In III Sent., D. 36, q. 1, a. 3, 5m) - ogni cristiano deve applicarsi in una certa misura alla contemplazione, perchè a ciascuno è domandato di prendersi del tempo per solleva

re lo sguardo a Dio. Questo è anche il terzo comandamento della Legge".

CAP. XII - CONTEMPLAZIONE E PROFEZIA

326. Come abbiamo visto, la contemplazione, per Tommaso, tende al silenzio, perchè troppo elevata e troppo profonda è l'esperienza contemplativa per poter essere espressa in parole. Ma non è sempre detto che le cose vadano così. Si può verificare che certi contemplativi, e per la possibilità che ha ciò che è contemplato di essere comunicato agli altri, e per un dono che il contemplativo ha ricevuto nel saper comunicare agli altri - quella che Tommaso chiama "grazia della parola" (gratia sermonis: Sum. Theol., II-II, q. 177) siano in grado di trasmettere e manifestare con la parola quante hanno sperimentato e visto nel momento della contemplazione. La letteratura religiosa, nel cattolicesimo e fuori, è piena di esempi di questo genere. E la parola che esce dall'esperienza contemplativa è particolarmente ricca di sapienza, a causa appunto dell'elevatezza della medesima esperienza.

327. Se la contemplazione infusa ha dunque modo di esprimersi nella parola, e se d'altra parte la profezia è, nel suo senso più ampio, un "parlare di Dio", ci potremmo chiedere che relazione esiste fra il dono della sapienza e il dono della profezia; e più precisamente: il profetare è necessariamente frutto dell'esperienza contemplativa?

328. Tommaso non si pone esplicitamente questa questione, probabilmente per il fatto che ai suoi tempi era così chiaro che il profetare non esigeva necessariamente il dono della sapienza, come per converso non era necessariamente l'effetto dell'esperienza contemplativa, ma, come il profeta non era necessariamente un contemplativo, così il contemplativo non era necessariamente profeta.

329. Oggi la situazione è mutata. In seguito agli insegnamenti del Concilio Vaticano II si è diffusa una nozione di "profezia" essenzialmente connessa col Battesimo e non più quindi esclusivamente intesa come dono straordinario, come invece era ai tempi di Tommaso. Si è diffusa una nuova, più larga nozione di profezia intesa come annuncio della parola di Dio sulla base dell'esperienza di fede e, possibilmente, dell'esperienza mistica: un profetare, quindi, non riservato a pochi, ma connesso con l'ordinario cammino di salvezza, come del resto, come abbiamo visto, anche la contemplazione infusa rientra, in linea di principio, nel cammino ordinario della salvezza.

330. E' evidente che in un clima simile la domanda viene spontanea. Ma c'è da aggiungere che, in alcuni ambienti, senza alcuna autorizzazione da parte del Concilio, si è voluta spin

gere talmente in là questa "democratizzazione" del dono di profezia, da lasciare nel dimenticatoio e addirittura dal negare esistenza e valore alla profezia intesa nel senso tradizionale, come dono straordinario per il quale il profeta è in grado, per una speciale rivelazione divina, di prevedere i "futuri liberi", ossia i futuri atti del libero arbitrio umano, i quali di per sè sono conosciuti solo da Dio; per cui, se un uomo li conosce, vuol dire che gli sono stati rivelati da Dio in modo straordinario e miracoloso (cf Sum. Theol., II-II, q. 171, a. 3).

331. In certi altri ambienti, poi, si è preteso anche "naturalizzare" il dono profetico in senso stretto, riconducendolo a quel fenomeno parapsicologico che vien chiamato "precognizione". E' così venuta meno, ad opera di certi esegeti imprudenti e di certi parapsicologi, quella funzione apologetica che la Chiesa ha sempre assegnato alle profezie veterotestamentarie di essere, insieme con i miracoli, dei segni di riconoscimento dell'autenticità della missione divina di Cristo, il quale pure più volte cita i profeti per convalidare la sua divina missione (cf per es. l'insegnamento del Concilio Vaticano I, il quale parla di "opere divine, e innanzitutto i miracoli e le profezie, le quali, poichè dimostrano luminosamente l'onnipotenza divina e la sua scienza infinita, sono segni certissimi e adatti all'intelligenza di tutti della divina rivelazione: D3009).

332. Qui non è il caso di addentrarci a dimostrare la fondatezza di questa dottrina del Concilio e, in generale, della nozione tradizionale di profezia, che dovrebbero essere accolte senza discussione da ogni buon cattolico. Nè d'altra parte è qui il caso di chiarire gli innegabili meriti di una sana esegesi biblica contemporanea, che ha corretto alcuni difetti della concezione tradizionale eliminando le interpretazioni forzate e una certa concezione troppo positivista che pretendeva vedere nelle profezie già tutta la vita di Cristo nei minimi dettagli. Il rifiuto di questi errori è certamente una cosa buona e doverosa; ma esse non giustifica assolutamente l'abbandono della sostanza della nozione tradizionale.

333. Qui è sufficiente ricordare che Tommaso è in linea perfetta con questa nozione tradizionale, e pertanto la sua dottrina su questo punto non è semplicemente sua, ma è dottrina della Chiesa, sempre e perennemente valida. Ciò che invece maggiormente ci interessa qui, in base alla situazione odierna cui ho accennato sopra, è vedere il rapporto contemplazione-profezia.

334. A questo riguardo facciamo alcune osservazioni. Innanzitutto, la conoscenza profetica, per Tommaso, ha qualcosa in comune con la contemplazione infusa straordinaria, quella, per intenderci, che comporta non solo l'infusione della divina ispirazione

zione come nella contemplazione ordinaria, ma anche l'infusione di nuove idee non tratte dall'esperienza; e, poichè nel caso della profezia si tratta di avvenimenti che ancora non si sono verificati, quel fatto appare con evidenza.

335. Tommaso parla delle specie infuse, per la profezia, in questi termini: "Per il dono della profezia è conferito alla mente umana un qualcosa che è al di sopra di ciò che riguarda la facoltà naturale, ... e quanto al giudizio, per l'influsso di un lume intellettuale, e quanto all'accezione (acceptio-nem) e rappresentazione delle cose, che avviene per mezzo di alcune specie. ... Di queste due cose la prima è principalmente nella profezia, perchè il giudizio porta a compimento la conoscenza" (Sum. Theol., II-II, q. 173, a. 2). "La rivelazione profetica avviene in forza di quattro fattori: 1. secondo le influenze di un lume intelligibile; 2. secondo l'immissione di specie intelligibili; 3. secondo l'impressione e l'ordinamento di forme immaginative; 4. secondo l'espressione di forme sensibili" (ibid., a. 3).

336. "Dunque il giudizio soprannaturale del profeta - dice Tommaso altrove (De Ver., q. 12, a. 7) - gli è dato secondo un lume infuso, per il quale l'intelletto è rafforzato in vista del giudicare; e quanto a ciò non sono prerichieste alcune specie. Ma quanto all'accezione (della conoscenza) si richiede una nuova produzione di specie, sia nel senso che appaiano nella mente alcune specie che prima non c'erano, come se un cieco nato ricevesse le immagini dei colori; sia nel senso che specie preesistenti vengano ordinate e composte per virtù divina in tal modo da essere adatte ad esprimere quei contenuti che devono essere mostrati al profeta".

337. "Ma avverte - aggiunge nella medesima opera Tommaso (De Ver., q. 12, a. 12) - anche l'accezione (e apprensione) è soprannaturale; e questo in due modi: e perchè l'accezione avviene da parte dell'immaginazione, come quando per virtù divina nello spirito del profeta si formano delle immagini sensibili; e perchè c'è accezione da parte dell'intelletto, come quando la conoscenza della verità è infusa nell'intelletto con tale chiarezza, che la mente non riceve la verità per la simiglianza di alcune immagini, ma perchè, in base alla verità già contemplata è in grado di formare immagini per conto proprio, delle quali si serve secondo la natura del nostro intelletto. Però non si può dare una profezia nella quale ci sia l'accezione senza il giudizio, per cui non si dà visione immaginaria senza l'intellettuale".

338. Da quanto detto sopra risulta dunque che per Tommaso l'atto profetico si compone di due elementi, ognuno dei quali può essere infuso da Dio: l'accezione dei contenuti rivelati; e il giudizio che il profeta formula su questi contenuti in

vista di comunicarli agli altri. "Quanto alla visione profetica - dice Tommaso (De Proph., q. 12, a. 9) - due fattori concorrere a formarla, ... ossia il giudizio e l'accezione propria della profetia. Quando dunque il profeta è divinamente ispirato, perchè di soprannaturale in lui vi sia solo il giudizio, e non l'accezione, allora tale ispirazione non richiede l'astrazione dai sensi" (fenomeno simile a quelle che abbiamo già viste per l'estasi e il raptus), "perchè il giudizio dell'intelletto è naturalmente più perfetto in chi usa dei sensi che non in chi non li usa. Invece l'accezione soprannaturale propria del profeta avviene secondo una visione immaginativa, volgendosi alla quale lo spirito umano è rapito da uno spirito superiore" (semiglianza col raptus della contemplazione mistica straordinaria), "e perde la sensibilità (a sensibus abstrahitur), come dice Agostino (Super Gen. ad Litt., XII, 9)".

339. "La ragione di ciò è data dal fatto che il potere immaginativo, quando uno usa dei sensi, è principalmente intento a ciò che è ricevuto dai sensi, per cui non può avvenire che la sua attenzione possa principalmente spostarsi verso ciò che può venire da altrove, a meno che non si sia l'astrazione dai sensi (abstractus a sensibus). Per cui, ogniquale volta si dà una profetia secondo una visione immaginativa, il profeta perde inevitabilmente la sensibilità esterna (a sensibus esse abstractum).

340. Ma a questo punto, anche per la profetia, come per la contemplazione estatica e il raptus, si ripropone il problema del discernimento relativamente agli effetti psicologici. Infatti - prosegue Tommaso - "questo allentamento (abstractio) dalla sensibilità può avvenire per due cause: e per una causa psicologica" (animali) "e per una causa fisiologica" (naturali). Per una causa fisiologica, quando i sensi esterni s'interpidiscono e per malattia e per i vapori del sonno che salgono al cervello, per cui avviene che gli organi del senso vengono impediti. Per una causa psicologica, come quando per un'eccessiva attenzione agli intellegibili e agli immaginabili uno si stacca completamente (abstrahitur) dalla sensibilità esterna. Ma nella profetia l'astrazione dal senso non avviene mai per cause patologiche, come negli epilettici e nei dementi, ma solo per una causa naturale ed ordinata, ossia nel sogno".

341. Questa astrazione dal senso causata, in ultima analisi, dalla forza con la quale la rivelazione divina attira l'attenzione del profeta, non dev'essere confusa - ci avverte Tommaso (De Ver., q. XIII, a. 1) - col torpore morboso causato da sostanze naturali - pensiamo alla droga - : "Quella astrazione dal senso che avviene per cause naturali" (per esempio gli stupefacenti) "si riconduce a quella astrazione che avviene per un difetto dell'energia vitale: infatti quelle sostanze causano l'astrazione dal senso solo per il fatto che l'interpidiscono".

342. Per quante riguarda invece gli elementi di differenziazione fra la profezia e la contemplazione infusa (col messaggio che ne consegue), una prima cosa da notare è che mentre il dono della sapienza è un dono santificante, il dono della profezia è un dono semplicemente ministeriale (gratia gratis data): "Il dono della profezia - dice l'Aquinate (De Proph., Qu. Disp. De Ver., q. XII, a. 2) - è dato per l'utilità della Chiesa, com'è evidente in I Cor 12, 10". Ciò fa sì che, mentre la carità è necessaria al dono della sapienza, essa non è sempre necessariamente presente nella profezia, la quale, come dice Tommaso, "può essere senza la carità" (Sum. Theol., II-II, q. 172, a. 4).

343. Una seconda cosa degna di nota è che mentre il dono della sapienza, come abbiamo visto, è, insieme con gli altri sei doni dello Spirito Santo, un abito permanente fondato sulla grazia santificante, il dono profetico - salvo il caso di Gesù Cristo, come è lecito pensare (cf Sum. Theol., III, q. 7, a. 8) - è invece un atto intermittente: "Il lume profetico - dice infatti l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 171, a. 2) - non si trova nell'intelletto a modo di forma permanente: altrimenti bisognerebbe che il profeta avesse sempre a sua disposizione la facoltà di profetare, cosa evidentemente falsa. ... Per cui Eliseo disse della donna Sunamite: 'La sua anima è nell'amarezza e il Signore me ne ha nascosto il motivo; non me l'ha rivelato' (II Re 4, 27)".

CAP. XIII - LA STOLTEZZA

1. La stoltezza irrazionale

344. Alla sapienza si oppone la stoltezza. E come esistono due livelli di sapienza - la sapienza metafisica e filosofica e la sapienza religiosa e teologica (naturale e soprannaturale) -, così esistono due tipi fondamentali di stoltezza: quella che va contro i principi della ragione - la stoltezza irrazionale - e quella che impedisce e rifiuta il cammino dello spirito verso Dio e la considerazione delle verità divine - la stoltezza irreligiosa. E se la sapienza è una virtù, la stoltezza è un peccato. Quanto al dono della sapienza, il peccato contrario si potrebbe chiamare "resistenza allo Spirito Santo" e, nei casi più gravi, "peccato contro lo Spirito Santo": un peccato gravissimo, perchè suppone il rifiuto di un bene preziosissimo. Ma Tommaso non ne parla, per quante mi consta; e forse riconduce questo peccato alla questione 46 della II-IIae, dove tratta in generale della stoltezza.

345. La forma più grave di stoltezza irrazionale che Tommaso considera è l'opposizione ai primi principi della ragione, ed in particolare al primo e più fondamentale, che è il principio di non-contraddizione: "Come è stolto - egli dice (In Met.

Arist., l. XI, lect. VI, n. 2229) - pensare che i contraddittori possano simultaneamente verificarsi, così pure 'è stolte fare attenzione', ossia assentire alle predette opinioni di questi filosofi che dubitano contro se stessi. Ed è manifesto che uno di loro mente". Tommaso si riferisce a coloro che sostengono che "ciò che appare è vero". Egli dimostra che queste principie suppone la negazione del principio di non-contraddizione, per il fatto che esse porta ad ammettere come vere proposizioni tra loro contraddittorie. Per questo dice che questi filosofi si contraddicono fra loro, e pertanto almeno uno di loro mente.

346. Tommaso cerca poi di spiegarsi da cosa può nascere questo modo di pensare, e rintraccia due motivi: uno, moralmente scusabile, e l'altro, moralmente riprovevole: abbiamo qui la vera stoltezza colpevole. Dice l'Aquinate: "Alcuni sostengono che la contraddizione è la verità e che ciò che appare è vero per due possibili motivi: alcuni si limitano a dubitare. Infatti, imbattondesi in alcune ragioni sofistiche, che sembrano dar fondamento a simili posizioni, e non riuscendo a risolverle, concedono le conclusioni. Per questo alla loro ignoranza si può facilmente rimediare. ... Ma altri sostengono le predette posizioni non per un dubbio che li porta ad ammetterle, ma solo "per la voglia di parlare" (causa orationis), cioè per una certa pretervia, volendo sostenere per se stesse queste ragioni impossibili, perchè le ragioni contrarie non si possono dimostrare. E il rimedio a ciò è quell'argomento e quella dimostrazione "che consiste nella voce e nella parola", ossia nel fatto che la stessa parola pronunciata significa qualcosa" (In Met., Arist., l. IV, lect. X, nn. 663-664).

2. La stoltezza irreligiosa

347. La stoltezza irrazionale, colpisce i primi principi del pensare e del ragionare, sepprime alla radice la possibilità stessa di pensare e di conoscere, benchè poi possa produrre paradossalmente una vasta letteratura, com'è dimostrato dalla storia del pensiero. La stoltezza irreligiosa e cambia attacca invece i principi della teologia e della religione, e impedisce alla ragione di elevarsi alla conoscenza delle realtà trascendenti e divine. Può trovarsi in persone che, per le cose mondane e per gli affari terreni, e anche per un certo sapere sperimentale, sono molto abili, ma fanno di tutto per sbarrare tutte le strade che in un modo qualunque possono condurre la mente alla percezione delle verità teologiche e religiose.

348. E' soprattutto di questa stoltezza che parla Tommaso nella già citata questione 46: la stoltezza di chi non sa elevarsi alla considerazione della causa prima: "Principalmente si può considerare stolte chi patisce un difetto nell'aspirare un giudizio che si riferisce alla causa altissima: infatti, se

manca di giudizio nelle cose da peccare, non per questo si dice che qualcuno è stolto" (Sum. Theol., II-II, q. 46, a. 1, 1m). "La stoltizia importa una certa ottusità di giudizio, e precipuamente circa la causa altissima, che è il fine ultimo e il sommo bene. A queste propositi uno può patire ottusità di giudizio in due modi: in primo luogo, per un' indisposizione naturale: come è evidente nei dementi. E questa stoltizza non è peccato" (perchè non è volontaria). "In secondo luogo, in quante l'uomo immerge il suo sentire nelle cose terrene, per cui queste sentire diventa inerte a percepire le cose divine, secondo quante è detto in I Cor 2, 14: 'L'uomo animale non percepisce le cose dello Spirito di Dio': così come anche per un uomo che ha il gusto infetto da un umore corrotto le cose dolci non hanno sapore. E questa stoltizza è peccato", in quante volontaria.

349. Il vizio contrario ad una data virtù deve fare riferimento alle stesse oggettive di quella virtù. La stoltizza è l'opposto della sapienza, perchè fa riferimento, come la sapienza, alla causa prima, al fine ultimo ed ai sommi valori della vita, con la differenza che, mentre la sapienza li afferma e li comprende, la stoltizza li nega e li misconosce: "Si dice stolto - dice l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 8, a. 6, 1m) - colui che giudica in modo perverso circa il fine della vita. E quindi propriamente si oppone alla sapienza, che genera un retto giudizio circa la causa universale".

350. Stoltizza è anche la falsa sapienza. Dice Tommaso: "Chiunque si allontana dal debite fine, deve necessariamente propendere si qualche fine indebite, perchè ogni agente agisce per un fine. Per cui, se pone il suo fine nei beni esteriori terreni, si ha la 'sapienza terrena'; se invece nei beni del corpo, si ha la 'sapienza carnale'; se invece in una qualche eccellenza, si ha la 'sapienza diabolica', per l'imitazione della superbia del diavolo" (Sum. Theol., II-II, q. 45, a. 1, 1m).

351. E come esiste una falsa sapienza, così - osserva Tommaso - esiste una falsa stoltizza, che in realtà è sapienza, come quando Paolo ci invita a farci "stolti" per essere sapienti (I Cor 3, 18). E questa falsa stoltizza Tommaso la chiama "buona stoltizza", proprio perchè in realtà è sapienza: "Come c'è una cattiva sapienza - dice (Sum. Theol., II-II, q. 46, a. 1, 2m) -, chiamata 'sapienza del mondo', perchè prende come causa altissima qualche bene terrene; così pure c'è una stoltizza buona, opposta a questa cattiva sapienza, per la quale" (stoltizza) "una disprezza i beni del mondo" (Sum. Theol., II-II, q. 46, a. 1, 2m).

352. La sapienza cristiana è stoltizza per il mondo; e così per converso, ciò che il cristiano giudica stoltizza è ciò che il mondo stima e considera sapienza. Questa opposizione è ben messa in luce da S. Paolo nel c. 1° della I Cor; per cui dovrebbe essere evidente che l'elegio che Paolo fa della "stoltizza" non va inteso alla lettera, ma in sense ironico; cosa che purtroppo

non sempre vien compresa, specie in ambienti protestanti, con la loro famosa contrapposizione tra fede e ragione, per cui sembra che la sapienza a livello di fede debba essere condizionata dalla stoltezza a livello di ragione: cosa che non corrisponde alla vera dottrina di Paolo, nè, in generale, a quella veramente cristiana.

353. Infatti, in realtà, Paolo non disprezza la sapienza della ragione, come risulta da Rm 1,20, dove riconosce la legittimità e la possibilità di una conoscenza di Dio per mezzo della ragione, procedendo, cioè, dall'effetto alla causa ("le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute, come la sua eterna potenza e di vinità"). E per questo, nei versetti seguenti, l'Apostolo dichiara "stolti" coloro che, "vaneggiando nei loro ragionamenti", e sia non ragionando secondo una sana sapienza della ragione, non hanno riconosciuto l'esistenza di Dio, ma hanno divinizzato la creatura.

354. Come fa notare Tommaseo, Paolo non disprezza la sapienza razionale e la filosofia come tale, ma quella falsa sapienza (pur da alcuni chiamata "filosofia"), che nega l'esistenza di Dio e confonde Dio col mondo e pretende di racchiudere i misteri della fede nelle limitate misure della ragione: "Lo studio della filosofia - dice Tommaseo (Sum.Theol., II-II, q.167, a.1, 3m) - di per sé è lecito e lodevole, a causa della verità che i filosofi, grazie a una rivelazione divina, percepiscono, come è detto in Rm 1,19. Ma poiché alcuni filosofi abusano della filosofia per impugnare la fede, per questo l'Apostolo, in Col 2,8, dice: "Badate bene che nessuno v'inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo".

355. Così per Paolo (e per Tommaseo) la fede appare stoltezza non alla ragione come tale, quella sana ragione che è capace di dimostrare l'esistenza di Dio, ma alla ragione orgogliosa, accecata e ribelle che risente delle conseguenze del peccato. Per questa ragione, certo, la sapienza è la sua; ma il cristiano sa che la vera sapienza è quella della fede e della sana ragione.

356. Per questo, osserva Tommaseo, "duplice è la sapienza, e duplice è la stoltezza. Esiste infatti una sapienza secondo Dio, che si accompagna alla stoltezza umana e mondana, secondo I Cor 3,18" (secondo l'opinione della stessa sapienza mondana, che in realtà è stoltezza). L'altra sapienza, invece, è quella mondana, la quale, come subito dopo si aggiunge (v.19), "è stoltezza presso Dio". Colui che dunque è confortato da Dio, riconosce di essere stoltissimo secondo la reputazione umana" (nel senso deteriori), egli che disprezza le cose del mondo, che invece sono cercate dalla sapienza umana" (sempre in senso deteriori) (Sum.Theol., II-II, q.113, a.1, 1m).

I N D I C E

Introduzione.	1
CAP.I - LO SPIRITO SANTO COME DONO	
1. La presenza di Dio nel mondo.	8
2. Le missioni divine	9
3. L'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima in grazia	12
CAP.II - I DONI DELLO SPIRITO SANTO	
1. La grazia santificante.	13
2. Doni santificanti e doni ministeriali.	15
3. I sette doni dello Spirito Santo.	16
CAP.III - I DONI E LE VIRTU'	
1. Le ragioni della distinzione.	20
2. Preminenza delle virtù sui doni	23
3. L'azione dello Spirito e l'azione dell'uomo.	24
CAP.IV - LA SAPIENZA COME VIRTU'	
1. La natura della sapienza.	27
2. Sapienza, scienza, intelletto	30
3. Sapienza e prudenza	32
CAP.V - LA TEOLOGIA NEGATIVA	
1. Dio è incomprendibile	33
2. La detta ignoranza.	37
3. La via negativa	39
4. Dio è ineffabile.	41
CAP.VI - LA SAPIENZA COME DONO	
1. Sapienza umana e sapienza cristiana	44
2. Essenza della sapienza mistica e infusa	47
3. Sapienza, intelletto, scienza	50
CAP.VII - IL GIUDIZIO SAPIENZIALE	
1. L'amore come garante e principio efficiente della verità del giudizio	52
2. Il giudizio per connaturalità	55
CAP.VIII - L'ESPERIENZA MISTICA	
1. L'aspetto "sperimentale" della contemplazione causata dal dono della sapienza.	59
2. L'aspetto mistico del dono della sapienza	69
CAP.IX - LA CONTEMPLAZIONE MISTICA	
1. La natura della contemplazione.	73
2. L'aspetto intuitivo della contemplazione.	76
3. Le scope della contemplazione infusa.	80
CAP.X - LE FORME STRAORDINARIE DELLA CONTEMPLAZIONE MISTICA	
1. Introduzione.	82
2. L'estasi mistica.	83
3. Il rapimento.	86
4. La contemplazione edenica	87

5. Visione beatifica e condizione terrena	90
CAP.XI - SAPIENZA, PERFEZIONE, BEATITUDINE	
1. "Tra i perfetti parliamo di sapienza"(I Cor 2,6)	93
2. Sapienza e beatitudine	95
CAP.XII - CONTEMPLAZIONE E PROFEZIA.	98
CAP.XIII - LA STOLTEZZA	
1. La stoltezza irrazionale	.102
2. La stoltezza irreligiosa	.103

