

LA CONTEMPLAZIONE SECONDO FILIPPO DELLA SS. TRINITA

SUMMARYUM. - Theologia Mystica, sensu magis proprio seu quatenus se refert ad viam unitivam, idem sonat ac contemplatio. Ad hunc sensum penitus intelligendum prius contemplationis elementa constitutiva exponimus: divinitatem scilicet ut objectum; intellectum humanum, fidem necnon dona intellectus, scientiae ac sapientiae ut principia elicitiva. Hisce ex principiis contemplationem acquisitam inter et infusam distinctionem pro posse ita dilucidamus, ut appareat quomodo prima in entitate sua sit naturalis, altera vero supernaturalis. De hac ultima, analysim quod ad essentiam attinet instituumus, qua de causa agere oportet de ejusdem aspectu activitatis et passivitatis, de actu cognitionis ac amoris cum consequenti unione intellectiva atque affectiva. Quibus omnibus perpensis concludimus contemplationem infusam esse simplicem intuitum affectuosum divinae veritatis, vitali ex fusione donorum Dei cum intellectu humano productum, ideoque dici posse actum supernaturaliter vitalem et vitaliter supernaturalem.

Filippo della Trinità (1603-1671), il più illustre interprete della Scuola Carmelitana, è scrittore conosciuto ed apprezzato, cosicché ci teniamo dispensati da una qualsiasi presentazione.¹

Fra tutte le sue opere ci limitiamo a trattare esclusivamente della *Summa Theologiae Mysticae*,² a motivo della piena maturità spirituale ed intellettuale dell'Autore, quando, dopo 35 anni di esperienza vissuta, compose questo capolavoro in cui ritroviamo intero il suo pensiero circa la contemplazione.³

¹ Per chi desiderasse approfondire le proprie cognizioni circa la sua persona, indichiamo alcuni studi:

MELCHIOR DE SAINTE MARIE, O. C. D., *Pour une biographie du P. Philippe de la Trinité* (1603-1671) in *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948) p. 343-403. — HERIBERT KÜMMET, O. CARM., *Die Gotteserfahrung in der « Summa Theologiae Mysticae » des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate* (Wurzburg, 1938) p. 1-7. — *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII-A (1933) 1412-1413.

² Citiamo secondo l'edizione di Lione del 1656. L'opera consta di un « Prologus ad Lectorem », un « Discursus prooemialis » diviso in 8 articoli, una « Declaratio Montis Mystici Perfectionis », e di tre parti, ciascuna suddivisa in Trattati, Discorsi ed Articoli. Citiamo le parti come segue, p. e.: II, 1, 2, 1 (c. 187b) = parte seconda, trattato primo, discorso secondo, articolo primo (pagina 187 colonna b). Avvertiamo che i puntini entro le citazioni sono sempre nostri.

³ PROLOGUS [V]: « ...non tam loquar experientia aliquali, triginta quinque annorum spatio comparata, quam ex sacrae scripturae et sanctorum patrum auctoritate, maxime eorum qui divinitus tum speculative, tum practice edocti expressos Theologiae mysticae tractatus ediderunt... ». — Ecco un giudizio di Hurter e Grabmann al riguardo: H. HURTER, S. J., *Nomenclator Litera-*

L'opera si articola nelle tre ormai classiche parti della vita spirituale: via purgativa, via illuminativa, via unitiva. Sebbene a questo itinerario spirituale sia stato apposto il titolo globale di Teologia Mistica,⁴ esso, come lo stesso A. viene ad affermare, si riferisce principalmente ed in modo strettamente proprio alla via unitiva, quantunque venga poi pure esteso alle altre due vie in quanto a quella unitiva essenzialmente ordinate e spesso, seppure transitoriamente, caratterizzate dalla soavità e dal gusto propri di quest'ultima.⁵ A noi preme trattare della Teologia Mistica nel suo significato proprio.

Per tenerci fin dall'inizio nella sua corrente di idee, ci sembra opportuno rilevare quanto Filippo scrive, nel fissare i termini della questione, sul commento di Dionisio Certosino sulla Teologia Mistica dello Pseudo-Dionisio Areopagita. La Teologia Mistica può essere considerata come atto o come abito; nel primo caso essa non è tanto un discorrere della mente con Dio, quanto un fissare la mente stessa in Lui, un'ammirazione della divina maestà, una sospensione dell'animo avvolto nella luce immensa ed eterna di Dio, uno scrutare con molto gusto e quiete la divina essenza che trasforma ed assorbe l'anima; considerata invece come abito ossia nel suo principio elicitivo, essa coincide col dono della sapienza in quanto « donum gratum faciens », implicante la virtù della carità. Poichè il dono della sapienza è realmente e soggettivamente nell'intelletto, anche la Teologia Mistica viene a trovarsi essenzialmente sul piano intellettivo: prova ne siano i sinonimi visione, intuizione, contemplazione, tutti riferentesi all'intelletto.⁶

Quantunque però Filippo conceda che la Teologia Mistica viene giustamente chiamata sapienza perchè essa, « ut plurimum », è il principio elicitivo dell'atto di contemplazione, in cui essenzialmente la Teologia Mistica stessa consiste, tuttavia egli non ne deduce che la Teologia Mistica coincida con la contemplazione in quanto abito, poichè vi sono altri principi elicitivi, atti a contrad-

*rius Theologiae Catholicae, IV, (Oeniponte, 1910) p. 38-39: « Summa theologiae mysticae, in qua quaecumque ad eam pertinent rigore scholastico et ex mente ss. patrum eruditissime pertractat, maxime secundum doctrinam s. Thomae,... opus, quod magni aestimatur ». M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg i. B., 1933) p. 176: « Das ansprechendste und abgerundetste Handbuch dieser Theologie, in welchem theologische Tiefe und mystische Innigkeit sich verbinden, ist die « Theologia mystica » des uns schon als hervorragenden Thomisten bekannten Ordensgenerals Philippus a SS. Trinitate ».*

⁴ *Prologus ad Lectorem* [V].

⁵ *Ibidem* [V-VI].

⁶ *Discursus prooemialis, articulus 1 (c. 1b): « ...sicut donum sapientiae realiter ac subjective est in intellectu; ...ita et mystica Theologia: Quod etiam constat ex hoc, quod vocatur visio, contemplatio, intuitio,... ».*

distinguere la contemplazione nei suoi diversi gradi.⁷ Sarà comunque nostro compito individuare, in seguito, il termine « contemplazione » quale sinonimo di Teologia Mistica in senso proprio, in quanto cioè si addice in modo speciale e principale alla via unitiva. A questo scopo, dividiamo il presente articolo in due parti: nella prima, analizziamo gli elementi costitutivi della contemplazione in genere onde essere in grado di distinguere la contemplazione acquisita da quella infusa; nella seconda, individuiamo l'essenza della contemplazione infusa e finiamo con uno sguardo conclusivo.

I. ELEMENTI DELLA CONTEMPLAZIONE IN GENERE

Fra gli elementi costitutivi della contemplazione, il nostro A. si occupa in primo luogo dell'oggetto di essa. Dopo aver esposto la dottrina generale dell'oggetto materiale e formale, per via di applicazione al caso specifico, viene a concludere che l'oggetto della contemplazione è la divinità, in ogni cosa: sia essa Dio in se stesso o in qualsivoglia creatura considerato.⁸

Oggetto della contemplazione: la divinità

Se l'oggetto adeguato della contemplazione è Dio medesimo insieme a tutto il suo creato, l'anima contemplativa è sempre e dovunque alla ricerca dell'essenza divina, perchè nulla infatti le può interessare all'infuori della divinità. E poichè tale divinità, oltre che essenzialmente in Dio, si trova pure, in modo partecipato, nelle creature, l'estensione oggettiva della contemplazione, nel suo elemento materiale, non ha limiti.⁹ Volendo ora concretizzare questo oggetto, dobbiamo dire di Dio che ha il posto principale e primario, per poi discendere, come ad oggetto meno principale, alle sue opere ed alle sue promesse.¹⁰ Si contempla così non solo la divinità nell'Unità di natura, ma pure nella Trinità delle Persone.¹¹ Tutte le divine perfezioni, sia quelle negative per cui

⁷ *Ibidem* (c. 2b): « Theologia mystica merito vocatur sapientia, ...quia ut plurimum donum sapientiae est principium elicitivum actus contemplationis, ...propter quod aliqui dicunt, quod Theologia mystica habitualiter seu pro principio elicitivo sumpta, nihil aliud est quam donum sapientiae: (Quod tamen esse non potest, nam... perfectissimus actus contemplationis, qui est supremus Theologiae mysticae gradus, elicitor ab altiori principio quam sit donum sapientiae) ».

⁸ *Ibidem*, articulus 2 (c. 3a).

⁹ *Ibidem* (c. 3a e b).

¹⁰ II, 1, 2, 1 (c. 187b).

¹¹ II, 1, 3 introduzione (c. 197b).

Dio è infinito, incomprendibile, immenso ed immutabile, che quelle positive per cui Dio è sommamente semplice, buono, eterno, vengono attentamente e minuziosamente contemplate.

Accanto a questa considerazione assoluta di Dio, ve ne è una relativa dei suoi attributi in rapporto alle creature: Dio, bontà infinita, non si rinchiude egoisticamente in se stesso, ma si comunica in modo soprannaturale nel mistero della sua Incarnazione, e in modo naturale nella creazione e nella provvidenziale conservazione di essa. Negli effetti di tale irradiazione della divina bontà, si dischiudono l'onnipotenza, la sapienza, la provvidenza, la misericordia e la giustizia di Dio e per questo l'anima contemplativa si può servire delle creature come di gradini per ascendere alla contemplazione di Dio.¹² Otto di questi gradini si leggono nel libro delle creature, due ci provengono dai miracoli e dalla Sacra Scrittura. Nei primi otto incontriamo Dio in modo ordinario e naturale, mentre nei due ultimi Egli ci si presenta in modo straordinario, ossia non puramente naturale.

Paragonando tra loro questi due modi, l'A. afferma che quello straordinario porta con più facilità e maggiore efficacia l'anima a Dio¹³ concludendo giustamente con Sant'Agostino che le creature sono finestre dalle quali possiamo contemplare la grandezza di Dio.¹⁴ La ragione dell'efficacia del miracolo non va ricercata nella sua grandezza e mirabilità rispetto alle opere della natura, poichè in realtà quest'ultime possono essere anche più grandi e più mirabili, ma nel fatto che esso, essendo « *contra, praeter, o supra naturam* », indica maggiormente il dominio di Dio sopra le cose.¹⁵ Così pure la Sacra Scrittura, ultimo e supremo gradino dell'ascesa dell'anima contemplativa, possiede una speciale efficacia, perchè propone, con assoluta certezza, le verità intorno a Dio ed alle sue perfezioni ed infonde un gusto per le cose divine.¹⁶

A questo punto possiamo chiederci se la differenza estrinseca, ossia da parte dell'oggetto, riesce a chiarire anche la distinzione tra le diverse speci di contemplazione: acquisita e infusa ecc. L'A. sembra insinuare una risposta positiva, dove dice che i misteri della Santissima Trinità e dell'Incarnazione sono soprannaturali e quindi « *secundum se objecta contemplationis infusae* ». ¹⁷ La contemplazione infusa sarebbe una considerazione di Dio in quanto oggetto soprannaturale. Ma non è forse vero che anche la contemplazione acquisita può avere come oggetto i misteri divini? Certo, ed è Filippo stesso che lo dice, quando afferma che la contempla-

¹² II, 1, 3, 5-7 (c. 203-209); II, 1, 4, 1 (c. 209-211a).

¹³ II, 1, 4, 2 (c. 211a).

¹⁴ II, 1, 4, 9 (c. 224b).

¹⁵ II, 1, 4, 10 (c. 225b).

¹⁶ II, 1, 4, 11 (c. 226a).

¹⁷ II, 1, 3 introduzione (c. 197b).

zione infusa o soprannaturale si estende a tutti gli oggetti della contemplazione acquisita o naturale, rimanendo pur sempre vero che la Trinità è l'oggetto più appropriato e proporzionato: ¹⁸ sempre secondo il medesimo infatti, come vedremo, oggetto della contemplazione acquisita sono anche tutte le verità rivelate, presentate dalla fede. E' chiaro quindi che, per poter poi distinguere se il suo contemplare sia di ordine naturale e acquisito o di ordine soprannaturale ed infuso, non basta conoscere i diversi oggetti nei quali l'anima contemplativa fissa la sua mente, ma si dovrà far ricorso ai principi elicitivi della contemplazione, come ora si vedrà.

Principi elicitivi della contemplazione: intelletto, fede e doni

Il cristiano raggiunge Dio per una duplice via: naturale e soprannaturale. Infatti a volte si eleva con le proprie forze verso di Lui, a volte viene attratto in un modo speciale da Dio stesso. ¹⁹ La via naturale è quella della ragione umana che, speculando sulle cose create, si innalza a contemplare ed ammirare le perfezioni divine. La via soprannaturale è quella della fede che inclina l'anima a contemplare le medesime perfezioni divine attinte dalla rivelazione scritta o parlata. E' da notare che da questa luce di fede non sconfina alcuna verità rivelata. ²⁰ Ora, proprio questa osservazione ci fa capire perchè non basti la presenza della fede per poter parlare di una contemplazione soprannaturale: « sed ut contemplatio supernaturalis dicatur non sufficit quod per viam fidei supernaturalem procedat ». ²¹

La fede, infatti, quale mezzo perfettivo della ragione riguardo le verità trascendentali, rimane un modo connaturale di conoscere

¹⁸ II, 3, 2, 6 (c. 293a e b): « Etsi contemplatio supernaturalis ad omnia se objecta diffundat, ad quae contemplatio naturalis se ipsam extendit, tam in creaturis quam in ipso creatore: Principalius tamen secundum omnes suos gradus descriptos considerata, mysterium sanctissimae Trinitatis quasi magis proprium ipsique proportionatum respicit objectum, utpote prorsus supernaturale ». Vedi anche: II, 1, 2, 2 (c. 189a); II, 1, 3 introduzione (c. 197b).

¹⁹ II, 1, 2, 2 (c. 189b): « Quia fideles duplici via, scilicet naturali et supernaturali ad Dei contemplationem pertingunt; aliquando namque propria procedunt industria, aliquando vero speciali directione ipsius Dei: ».

²⁰ II, 3, 1, 1 (c. 271a): « ...ad inquisitionem divinae veritatis duplici via possumus procedere: vel via naturali lumine rationis, quod ex creaturarum speculatione, divinas perfectiones in eis velut in speculo relucentes colligit, ...vel possumus procedere via supernaturali luminis fidei, quod ex divina revelatione vel scripta vel tradita, ad easdem divinas perfectiones considerandas et contemplandas inclinatur. Hoc divinae fidei lumen supernaturale quascumque veritates revelatas in Deo potest attingere ». II, 1, 2, 2 (190a): « ...contemplatio acquisita per se ex naturali lumine rationis dimanatur, licet ad eius perfectionem lumen fidei cooperetur, ... ».

²¹ *Ibidem*.

e contemplare Dio e le cose divine: lo dimostra il fatto che anche per mezzo della fede l'anima continua a contemplare la divinità « in speculo et in aenigmate ». ²² La fede diventa così il fondamento della certezza in rapporto alle cose contemplate, pur senza produrre sconfinamenti dai limiti della contemplazione naturale o acquisita. ²³ Filippo ne dà altrove una spiegazione ontologica. Perché un atto di contemplazione sia soprannaturale, è necessario che il suo principio elicetivo concorra all'atto medesimo in modo prossimo ed immediato. Non basta quindi che il principio elicetivo appartenga all'ordine soprannaturale e concorra però soltanto in modo remoto e mediato all'atto della contemplazione, perché essa sia soprannaturale od infusa. In tal caso la contemplazione rimarrebbe naturale od acquisita, poiché il suo principio prossimo ed immediato — la luce naturale della ragione — limiterebbe e modificerebbe talmente il suo principio remoto e mediato — la luce soprannaturale della fede — che l'atto rimarrebbe ontologicamente nell'ordine naturale. ²⁴ Ecco perché, la ragione da una parte, e la fede dall'altra, non sono elementi sufficientemente distintivi della contemplazione naturale e soprannaturale e dobbiamo ricorrere ad altri principi elicetivi, che costituiscano l'atto contemplativo nel suo essere soprannaturale. ²⁵

Da quanto abbiamo fin qui esposto segue che questi altri principi devono essere tali che da essi proceda l'atto di contemplazione in modo prossimo ed immediato. Ma, quali sono questi principi soprannaturali che rendono l'anima contemplativa capace di agire in modo soprannaturale o sovrumano? la risposta del nostro A. è quella di San Tommaso: « ...contemplatio autem infusa procedit modo supernaturali, cum habeat pro principio immediate donum spiritus sancti... unde spiritualia et Deum ipsum quasi nuda

²² II, 1, 2, 2 (c. 189b): « In his autem, quae super rationem sunt, perficit fides, quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate; connaturalis enim modus est naturae humanae, ut Deum non nisi per speculum creaturarum et per aenigmata similitudinum percipiat ».

²³ *Ibidem*: « Vult autem D. Thomas, quod licet contemplatio acquisita praesupponat fidem supernaturalem, tamquam certum sui fundamentum, humano tamen et connaturali procedat modo, unde non est supernaturalis ».

²⁴ II, 3, 111 (c. 271a): « Sed ut contemplatio supernaturalis dicatur, non sufficit quod per viam fidei supernaturalis procedat: loquimur enim de contemplatione supernaturali intrinsece et quantum ad substantiam actus, non autem extrinsece tantum et ex parte objecti; ...Sed requiritur, quod principium talis actus elicetivum, sive proxime ac immediate concurrens ad contemplationem, ac simul medium quo concurrat et elicit, sint ordinis supernaturalis: cum enim principium elicetivum et concurrens ad actum est tantum mediatum et remotum, licet alias sit supernaturalis ordinis; a principio tamen naturali proximo et immediato limitatur, modificatur, et ad ordinem naturalem actus inde procedens deprimitur... ».

²⁵ II, 1, 2, 2 (c. 189b).

veritate percipit immediate ». ²⁶ Il principio elicitivo della contemplazione soprannaturale è quindi da cercarsi in un dono dello Spirito Santo. Essendo però la contemplazione un atto dell'intelletto, dobbiamo, secondo quanto dice Filippo, escludere a priori ogni dono che non appartenga alla linea dell'intelletto e poichè presentemente è in gioco soltanto l'intelletto speculativo, dovrà essere escluso anche il dono del consiglio. Ci restano quindi il dono dell'intelletto, della sapienza e della scienza. ²⁷ Questi tre doni possono concorrere in modo sovrumano alla contemplazione soprannaturale. Fermiamoci a trattare brevemente ogni singolo dono, cominciando da quello inferiore, per poi confrontarli tra loro in modo da scoprire il loro intreccio.

Quando l'anima contemplativa ha come principio elicitivo il dono della scienza, il suo atto di contemplazione versa intorno alle cose umane e create, contemplando le quali essa vuole risalire alla contemplazione di Dio. In virtù di tale dono, l'anima si forma un certo giudizio circa i valori relativi del creato, basandosi però sulle cause seconde. Quindi, anche se in ultima analisi, l'oggetto da contemplarsi è Dio, rimane pur vero che il dono della scienza ha come proprio oggetto le cose umane e create. ²⁸ Si comprende così quanto sia più sublime la contemplazione che procede dal dono della sapienza la quale versa « per se primo » intorno alle cose divine, e secondariamente intorno alle cose umane e create. Ma, anche quando il suo oggetto è il creato, l'anima lo valuta sempre nella prospettiva di Dio ossia nella sua causa prima e più alta, cosicchè il dono della sapienza scopre sempre e dovunque il « digitus Dei », sia esso quello della misericordia o quello della giustizia, costituendo così il segreto di un'animo tranquillo e pieno di pace. Per tale ragione la contemplazione che procede dal dono della sapienza si distingue da quella che procede dal dono dell'intelletto. E' vero che anche questo dono penetra fino in fondo, quando contempla le cose, ma essa si limita piuttosto alla semplice speculazione della scoperta di Dio in ogni cosa. Il dono della sapienza invece, in quella mirabile ed arcana presenza divina in ogni cosa ed evento, si diletta e gusta e assapora in un modo sperimentale tutte queste disposizioni provvidenziali di Dio. Solo in questo senso, la contemplazione sapienziale è superiore a quella del dono dell'intelletto, ²⁹ poichè altrimenti, il dono dell'intelletto è veramente il dono primario, cui spetta cioè la pene-

²⁶ *Ibidem*; vedi anche: II, 3, 1, 1 (c. 271a); II, 1, 2, 2 (c. 190a): « ...contemplatio... infusa procedit ab aliquo supernaturali lumine, puta intellectus vel sapientiae, quae sunt dona spiritus sancti vel ex alio excellentioribus... »; II, 3, 13 (c. 275a); II, 3, 1, 4 (c. 276b).

²⁷ II, 3, 3, 1 (c. 297a).

²⁸ II, 3, 3, 1 (c. 298a).

²⁹ II, 3, 3, 2 (c. 299a e b).

trazione delle prime verità della fede, dalle quali il dono della scienza e della sapienza traggono le conclusioni.

Il dono dell'intelletto concorre inoltre al giudizio della sapienza circa le verità divine, e a quello della scienza circa le verità create;³⁰ si spiega così come l'oggetto del dono dell'intelletto contenga nella sua estensione più ampia sia l'oggetto del dono della sapienza, le verità divine, sia l'oggetto del dono della scienza, le verità create.³¹ Contemplando quindi le medesime cose, l'anima, per mezzo del dono dell'intelletto, le capisce, e per mezzo del dono della sapienza o della scienza, ne dà con certezza un giudizio sapienziale o scientifico, discernendo tutto ciò che vi è da credere da tutto ciò che non è da credere.³²

Con questo non abbiamo ancora esaurito il nostro argomento. Dio infatti non accontentandosi dei doni soprannaturali dello Spirito Santo, che concede ordinariamente a tutti i giusti, comunica ai suoi più intimi una luce ancor più alta dei doni, la quale manifesta più chiaramente e perfettamente le verità rivelate, penetrandone con più efficacia il senso divino.³³ Questo principio elicativo della contemplazione soprannaturale è molteplice. Filippo ne enumera soltanto alcune specie: la sapienza quale « gratia gratis data »; la fede quale frutto dello Spirito Santo; la luce della profezia, ed infine l'abito della scienza infusa.³⁴ In un articolo a parte, tratta del « lumen gloriae » come principio elicativo di un atto transitorio della visione quidditativa di Dio, ammettendo quindi la possibilità, per un'anima del tutto privilegiata, di vedere Dio, pur essendo ancora « in via »: in tal caso Dio le comunicherebbe in modo transitorio il « lumen gloriae », senza il quale non si può avere alcuna chiara e quidditativa visione di Lui. Tale luce è creata e distinta dalla carità, la quale in patria non viene infusa da Dio, ma emana dalla grazia consumata.³⁵ Ma tutti questi principi non ci servono nè per distinguere la contemplazione acquisita dall'infusa, nè per individuare l'essenza di quest'ultima. A ciò basta quello che fin'ora abbiamo detto sia dell'oggetto che dei principi

³⁰ II, 3, 3, 3 (c. 301a): « ...donum intellectus, quod est habitus supernaturalis attingit prima principia fidei, non assentiendo sicut fides, sed ea penetrando: ...habitus supernaturalis intellectus penetrando prima principia supernaturalia seu puras veritates fidei, concurrat ad elicienda circa illas iudicia recta, circa divinas quidem per donum sapientiae, circa creatas vero per donum scientiae... ».

³¹ II, 3, 3, 2 (c. 299b): « Ex quo sequitur, quod objectum doni intellectus amplissimum, utpote singulas fidei veritates ambiens, virtute continet tam objectum doni sapientiae limitatum ad veritates divinas, quam objectum doni scientiae limitatum ad veritates creatas ».

³² II, 3, 3, 1 (c. 298a).

³³ II, 3, 3, 4 (c. 303a e b).

³⁴ *Ibidem* (c. 303b-305b).

³⁵ II, 3, 3, 5 (c. 305b-307a).

elicitivi della contemplazione. Basandoci su questi criteri cerchiamo adesso di delineare le due più conosciute specie di contemplazione: acquisita ed infusa.

Due specie di contemplazione: acquisita ed infusa.

Una prima ampia divisione della contemplazione viene data dal nostro A. quando, riportando le parole di Alberto Magno, la distingue in contemplazione dei fedeli cattolici e contemplazione dei filosofi gentili.³⁶ Questa ha l'unico scopo di perfezionare l'intelligenza del contemplante e si esaurisce quindi nell'intelletto. Quella invece tende ad amare il Dio contemplato e passa così dalla linea intellettuale a quella affettiva.³⁷ Non è nostra intenzione occuparci della contemplazione puramente filosofica dei pagani, vogliamo piuttosto considerare quella amorosa dei fedeli. Quest'ultima è di due specie: acquisita ed infusa.³⁸ Noi, pur non tralasciando l'altra, di quella infusa intendiamo principalmente parlare. Prima però di addentrarci nell'argomento indichiamo la ragione per cui la contemplazione cristiana si divide in acquisita ed infusa e istituimo tra di esse un confronto di somiglianza e dissomiglianza, in modo da determinare meglio il tema della seconda parte del nostro articolo cioè individuare l'essenza della contemplazione infusa, ed insieme sintetizzare gli elementi dell'atto contemplativo su esposti.

L'anima contemplativa, per raggiungere Dio, abbisogna di un perfezionamento della parte conoscitiva sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale. Il perfezionamento nell'ordine naturale deve essere acquistato dagli sforzi personali del contemplante, mentre quello nell'ordine soprannaturale viene infuso da Dio stesso. In conseguenza del diverso modo di perfezionamento dell'intelletto contemplante si trae la distinzione tra contemplazione acquisita ed infusa.³⁹ San Tommaso coglie la ragione di tale divisione nel duplice modo in cui possono essere contem-

³⁶ II, 1, 2, 1 (c. 187b).

³⁷ *Ibidem*: « ...contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplantis, et ideo sistit in intellectu, et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus; sed contemplatio sanctorum quae est Catholicorum, est propter amorem ipsius scilicet contemplati Dei, idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem ».

³⁸ II, 1, 2, 2 (c. 189b): « ...contemplatio propria Christianorum dividitur in acquisitam et infusam, illa est naturalis, ista supernaturalis ».

³⁹ II, 1, 2, 2 (c. 189b): « ...contemplatio propria Christianorum dividitur in acquisitam et infusam, illa est naturalis, ista supernaturalis; sicut virtus moralis in genere dividitur in acquisitam ...et infusam... Et merito sicut virtutis moralis datur haec divisio, ut homo quantum ad partem affectivam in utroque perficeretur ordine; sic et contemplationis debet dari, ut similiter in utroque ordine quantum ad partem cognoscitivam homo perficeretur ».

plate le verità trascendenti la ragione: umano o connaturale e sovrumano o soprannaturale. Al modo umano o connaturale corrisponde la contemplazione acquisita o naturale, ed al modo sovrumano o soprannaturale la contemplazione infusa o soprannaturale.⁴⁰

Confrontiamo ora queste due specie di contemplazione. Filippo ci indica i termini e criteri di un confronto di somiglianza e dissomiglianza, attribuendo all'oggetto da contemplarsi, il criterio di somiglianza ed al principio elicetivo della contemplazione quello di dissomiglianza: « ... conveniunt hae duae contemplationis species aequaliter ... in objecto »;⁴¹ « ... differunt igitur hae duae species contemplationis primo ex parte principii »⁴². La somiglianza d'oggetto sta nel fatto che si contemplano le medesime realtà divine sia nella contemplazione acquisita che in quella infusa, pur notando che tale somiglianza si esaurisce nel contenuto materiale delle cose contemplate, giacchè esse, nella contemplazione infusa, vengono attinte in un modo più elevato. Valgano di paragone gli atti di una virtù morale acquisita ed infusa: materialmente sono gli stessi ma il modo in cui essi vengono emessi è diverso.⁴³ Ma se fra contemplazione acquisita ed infusa non vi è una distinzione estrinseca da parte dell'oggetto, ve n'è però una intrinseca da parte del principio elicetivo.

Per comprendere con più facilità la dissomiglianza di principio tra le due diverse specie di contemplare le medesime realtà, Filippo ci richiama ai tre modi di contemplazione esposti da Riccardo di San Vittore. Il primo modo si riferisce all'industria propria; l'altro è un mescolarsi di forze proprie e grazia divina, mentre il terzo è da ascrivere alla sola grazia di Dio. Commentando, Filippo stesso ci dice che in questi tre modi troviamo espresse le due specie della contemplazione cristiana. Infatti, quando l'anima contemplativa, pur non escludendo l'aiuto divino, si eleva verso Dio con le forze proprie, si ha la contemplazione acquisita; si tratta invece della contemplazione infusa dei proficienti o dei perfetti quando l'atto contemplativo procede dalla grazia in collaborazione con la natura o dall'esclusivo influsso di Dio.⁴⁴ Su

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² II, 1, 2, 2 (c. 190a).

⁴³ II, 1, 2, 2 (c. 189b): « In obiecto quidem: quia contemplationis acquisitae objectum, est Deus ipse ac aliae veritates ad Deum ordinatae, ... quas etiam veritates, sed altiori modo infusa contemplatio attingit, ... sicut eundem actum materialiter potest tam virtus moralis acquisita quam infusa, diverso tamen elicere modo ».

⁴⁴ II, 1, 2, 2 (c. 190a): « In his tribus modis contemplandi utraque contemplatio perfecte describitur, et convenientia simul ac differentia inter utramque reperta proponitur. Sub primo modo contemplatio acquisita com-

quest'ultimo modo ritorneremo nella seconda parte del nostro articolo, ed ora ci basti affermare che in ogni modo di contemplare abbiamo un intreccio di forze umane e di grazia divina, benchè nel modo della contemplazione acquisita rimaniamo ontologicamente nell'ordine naturale, mentre nei modi della contemplazione infusa ci troviamo nell'ordine soprannaturale.⁴⁵ Diciamo subito che proprio in questo dislivello ontologico Filippo coglie la distinzione essenziale tra la contemplazione acquisita e quella infusa,⁴⁶ e se quindi vogliamo accertarci della ragione ultima, per cui le due specie di contemplazione si distinguono, è l'intreccio tra natura e grazia che dobbiamo chiarire.

E' ovvio che la natura e la grazia appartengono alla linea dei principi elicitivi della contemplazione. Anzi, quando, più sopra, abbiamo parlato di questi principi e cioè dell'intelletto, della fede e dei doni, non abbiamo fatto altro che dare un nome alla natura ed alla grazia, in quanto esse agiscono nella contemplazione. Accertarci dunque dell'ultima ragione differenziale della contemplazione acquisita ed infusa, significa, in conclusione, chiarire, in ordine all'atto contemplativo dei cristiani, l'intreccio di collaborazione tra l'intelletto umano, la fede, i doni, quali principi elicitivi prossimi ed immediati o remoti e mediati del medesimo. Ci preme notare che, in questo intreccio di collaborazione, prevale o l'iniziativa umana o l'iniziativa divina.^{46a} Ecco

prehenditur, quam industria et exercitatione propria, non tamen sine divina cooperatione et gratia comparamus. Sub aliis duobus comprehensa contemplatio infusa dividitur in eam, quae proficientibus in statu viae illuminativae ex sola gratia seu inspiratione divina, cooperanti tamen naturae communicatur, et in eam, quae perfectis in statu intimae unionis infunditur, dum agi spiritu Dei ac divina pati dicuntur ».

⁴⁵ *Ibidem*: « Unde prima illa est in entitate sua naturalis, quamvis ad eius exercitium auxilia divinae gratiae actualis requirantur, ...secunda vero est in entitate supernaturalis, propterea dicitur infusa... ».

⁴⁶ II, 3, 1, 1-2 (c. 271a-273a). — Notiamo che questa posizione di Filippo non è da tutti condivisa. Kümmerle nella sua citata opera (vedi nota 1), vi dedica alcune pagine (51-56), nelle quali, in un « Philippus im Für und Wider der Beurteilung », riporta la forte critica di Saudreau (p. 55). Vedi anche: pp. 120-121. Ma, non intendiamo entrare in discussione: vogliamo semplicemente determinare il pensiero di Filippo, rimettendo ad altra sede eventuali ulteriori precisazioni. Non omettiamo tuttavia un accenno all'utilità di raffigurare questo pensiero quale intreccio di collaborazione tra l'abito della teologia e quello della fede riguardo all'assenso ad una conclusione teologica: « ...in assensu conclusionis Theologicae, qui per habitum Theologicum immediate procedens, et mediate per habitum fidei assentientis principii, non est ab ipso supernaturalis, sed ab illo naturalis ». Vedi: II, 3, 1, 1 (c. 271a).

^{46a} II, 3, 1, 2 (c. 272b): « In homine... tam naturalis quam supernaturalis contemplatio reperitur, ...cum hac tamen differentia, quod intellectus secundum sua propria et connaturalia est subjectum quo contemplationis naturalis,

perché, nell'interpretare il pensiero dell'A., abbiamo preferito partire dal prevalere dell'iniziativa umana per quanto concerne la contemplazione acquisita o naturale, dal prevalere invece dell'iniziativa divina per quanto concerne la contemplazione infusa o soprannaturale.

Già sappiamo che l'intelletto umano, con il concorso della fede, è il principio elicitivo della contemplazione acquisita, mentre uno dei tre doni cioè intelletto, scienza, sapienza, con il concorso dell'intelletto umano, è il principio elicitivo della contemplazione infusa. Di conseguenza, se nonostante il concorso della fede, la ragione umana rimane nell'ordine ontologico naturale, anche la contemplazione acquisita resta nei limiti naturali. Ma che il concorso della fede, precisamente perchè è principio elicitivo remoto, mediato e considera le verità rivelate in « speculo et aenigmate », non cambi la ragione naturale, appunto perchè principio elicitivo prossimo, immediato, nel suo modo umano di contemplare, è una affermazione nota,⁴⁷ dimodochè bisogna asserire che anche la contemplazione acquisita rimane ontologicamente naturale: « ... est in entitate sua naturalis ». ⁴⁸

Similmente, se la ragione naturale, per poter collaborare coi doni, abbisogna di essere prima elevata all'ordine soprannaturale, anche la contemplazione infusa non può non trovarsi che su di un piano soprannaturale. Ma che i doni attingano le realtà divine da contemplarsi, in un modo sovrumano o soprannaturale è una verità nota, per cui anche la ragione naturale, se vuol essere un principio elicitivo insieme coi doni, dovrà varcare i limiti dell'umano o naturale e cioè essere elevata.^{48a} Una spiegazione più completa ci porterebbe sull'argomento della contemplazione infusa quale atto vitale, cosa che faremo al suo tempo, per cui adesso ci sia lecito affermare semplicemente da quanto abbiamo detto che

sicut secundum illa praecise est eius principium elicitivum; ...intellectus autem, ut illustratus donis Spiritus sancti, et ad ordinem gratiae per huiusmodi dona sublimatus, est subjectum quo contemplationis supernaturalis, sicut ut talis est eius principium elicitivum ». — *Ibidem* (c. 273b): « ...intellectus autem creatus ad supernaturalem Dei contemplationem independenter a donis Spiritus sancti non concurrat, imo prius necesse est, quod praedicta recipiat dona, quibus ad concurrendum elevetur ». — II, 3, 1, 5 (c. 278b): « ...omne namque datum optimum, et donum perfectum maxime contemplationis supernaturalis, desursum est descendens a Patre luminum, qui lumine supernaturali mentem illustrando gratiam contemplationis infusae concedit ».

⁴⁷ Vedi sopra pp. 695-696.

⁴⁸ II, 1, 2, 2 (c. 190a).

^{48a} II, 3, 1, 2 (c. 273b): « ...intellectus autem creatus ad supernaturalem Dei contemplationem independenter a donis Spiritus sancti non concurrat, imo prius necesse est, quod praedicta recipiat dona, quibus ad concurrendum elevetur ». Vedi anche sopra pp. 696-698.

la contemplazione infusa è ontologicamente soprannaturale: « ... in entitate supernaturalis ». ⁴⁹

Riepilogando possiamo dire: la contemplazione acquisita ha come principio immediato la natura; la contemplazione infusa invece ha come principio immediato la grazia. La grazia può sempre coadiuvare la natura senza che questa venga elevata, ma non è possibile che la natura collabori con la grazia senza essere prima elevata. La fede quindi può aiutare la ragione naturale senza che questa sia stata prima elevata all'ordine soprannaturale, mentre la ragione naturale, senza una previa elevazione, non può collaborare coi doni. Ed è questo il motivo per cui la contemplazione acquisita è e rimane ontologicamente naturale, mentre la contemplazione infusa è e rimane ontologicamente soprannaturale. (Vedi nota 53).

Filippo indica ancora diversi altri punti di dissomiglianza tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa: le « species » nelle quali esse contemplanò il loro oggetto, la maggiore o minore chiarezza e purezza con cui le cose divine vengono contemplate; ecc. Tutto questo però non apporta elementi nuovi alla definizione essenziale delle due specie di contemplazione, sebbene accenti piuttosto, il piano dell'essere naturale dell'una e quello soprannaturale dell'altra. Le « species » infatti nelle quali la contemplazione acquisita considera il suo oggetto sono del tutto naturali, mentre le « species » nelle quali la contemplazione infusa considera il suo oggetto sono soprannaturali almeno quanto al modo ed all'uso di esse: « ... contemplatio acquisita species, in quibus objectum suum contemplatur, habet omnino naturales, et in entitate et in modo, propria scilicet industria a phantasmatis abstractas, et connaturali usu ad contemplandum applicatas: contemplatio autem infusa species habet saltem in modo, et quantum ad usum supernaturales »; ⁵⁰ Quindi da quanto fin'ora esposto possiamo a concludere il confronto definendole sulla base del concetto di San Tommaso, riportato spesso da Filippo, della contemplazione in genere: « ... veritatis simplex intuitus ». ⁵¹ Per Filippo, tale concetto è così stringente, che ad esso od a simili concetti bisogna ridurre tutte le altre definizioni: « Quaecumque aliae sanctorum Patrum aut Doctorum definitiones de contemplatione

⁴⁹ II, 1, 2, 2 (c. 190a).

⁵⁰ *Ibidem* (c. 190a-192a).

⁵¹ II, 1, 1, 5 (c. 184a): « ... D. Thomas ... praecisis verbis definitionem contemplationis adducens dicit quod est veritatis simplex intuitus. Quod si hanc definitionem contemplationi sanctorum aptare velimus, tunc contemplatio dicetur Divinae veritatis simplex intuitus ». Vedi anche: *ibidem* (c. 185a); II, 1, 1, 2, (c. 177b); II, 1, 1, 2 (c. 179b); II, 1, 3 introduzione (c. 197b); II, 3, 1, 1 (c. 270b-271a).

proponantur, ad praedictas debent reduci, velut in idem coincidentes, vel ut maiores earum explicationes ». ⁵²

La contemplazione acquisita è una intuizione amorosa, ontologicamente naturale, di Dio e delle cose divine, che, con il concorso remoto e mediato della fede, procede in modo prossimo, immediato, connaturale dalla ragione umana. ⁵³

La contemplazione infusa è una intuizione amorosa, ontologicamente soprannaturale, di Dio e delle cose divine, che, con il concorso vitale della ragione umana illustrata ed elevata, procede in modo prossimo, vitale, soprannaturale dai doni o da un principio ancor più elevato. ⁵³

Filippo, suddividendo la contemplazione infusa, parla di una contemplazione dei proficienti che si trovano sulla via illuminativa, e di un'altra dei perfetti che battono la via unitiva. Quest'ultima è totalmente soprannaturale e vien chiamata Teologia Mistica per eccellenza: ⁵⁴ di essa ci occupiamo nella seconda parte del presente lavoro, individuandone l'essenza.

⁵² II, 1, 1, 5 (c. 184a); vedi anche: II, 1, 2, 2 (c. 191a).

⁵³ II, 1, 2, 2 (c. 189a); vedi anche: II, 1, 3 introduzione (c. 197b); II, 3, 1, 1 (c. 270b); II, 3, 1, 1 (c. 271b). Ecco come si potrebbe descrivere il loro processo psicologico: l'anima, mediante una ripetuta applicazione del proprio intelletto alla meditazione delle verità divine, quelle di fede incluse, viene ad acquistare in relazione ad esse un atteggiamento intuitivo ossia contemplativo. Di conseguenza, questa contemplazione procede in modo prossimo, immediato e connaturale dall'intelletto poiché è proprio l'intelletto che ha acquistato un'intuizione amorosa delle divine realtà, pur essendogli esse presentate dalla fede. Quanto quindi di contemplativo in questa contemplazione si trova, non può essere che naturale, cosicché quanto l'essere soprannaturale dell'atto di fede ha di contemplativo, lo ha dall'essere naturale dell'abito contemplativo acquisito dell'intelletto, per cui l'atto di fede, in quanto contemplativo, viene modificato, limitato, abbassato, all'ordine naturale dell'abito contemplativo acquisito dell'intelletto. Ecco in che senso la contemplazione acquisita è « in entitate sua naturalis »; l'anima, predisposta dai doni a secondare la mozione divina, sotto la spinta di questa, riceve, in relazione alle verità della fede riguardanti Dio, un atteggiamento intuitivo ossia contemplativo. Di conseguenza, questa contemplazione procede, sotto la mozione dello Spirito Santo, in modo prossimo, immediato dai doni e dall'intelletto umano vitalmente fusi in un unico principio soprannaturale, poiché è dai doni, mossi dallo Spirito Santo in ordine alla contemplazione, che l'anima riceve l'intuizione amorosa delle realtà divine. Quanto quindi di contemplativo in questa contemplazione si trova, non può essere che soprannaturale, cosicché quanto l'essere soprannaturale dell'atto di fede ha di contemplativo, lo ha da un principio infuso, attuato al riguardo dallo Spirito Santo. Ecco in che senso la contemplazione infusa è « in entitate supernaturalis ».

⁵⁴ II, 1, 2, 2 (c. 190a): « ...contemplatio infusa dividitur in eam, quae proficientibus in statu viae illuminativae ex sola gratia seu inspiratione divina, cooperanti tamen naturae communicatur, et in eam quae perfectis in statu intimae unionis infunditur, ... quae totaliter supernaturalis, dicitur proprie Theologia mystica ... ».

II. ESSENZA DELLA CONTEMPLAZIONE INFUSA: SOPRANNATURALITÀ VITALE E VITALITÀ SOPRANNATURALE

La contemplazione dei perfetti, Teologia Mistica in senso proprio, si distingue da quella dei proficienti, per il fatto che procede dalla sola grazia. Anzi, il nostro Filippo afferma che questa contemplazione, di coloro che si trovano nello stato di intima unione con Dio, proviene da Dio stesso « dum agi spiritu Dei, ac divina pati dicuntur ». ⁵⁵ La nota caratteristica quindi della contemplazione infusa dei perfetti, si ha in una specie di passività dell'anima che vien mossa dallo Spirito di Dio e ne subisce le divine realtà, senza per questo venire intaccata nell'integrità del proprio atto vitale: « ... nam contemplari est vitaliter agere ». ⁵⁶ Come capire tale apparente contraddizione: passività da una parte e vitalità cioè attività, dall'altra? Per chi cerca di individuare l'essenza della contemplazione infusa questa è la prima domanda che aspetta una netta risposta. Si impone poi il problema della conoscenza e dell'amore di Dio nel loro intreccio e nei loro rapporti. Sorge infine, la questione dell'unione intellettuale ed affettiva con Dio: se appartengano alla contemplazione intrinsecamente oppure estrinsecamente.

Attività e passività

L'anima contemplativa è senza dubbio passiva: non solo perchè ha un principio elicitivo soprannaturale, infuso quindi soltanto da Dio, ma anche perchè dallo stesso Dio viene applicata alla sua contemplazione: « ... quae duo passionem important ». ⁵⁷ Fin qui non esiste alcuna difficoltà tra gli autori. Ma, quando ci domandiamo se l'anima contemplativa è in modo esclusivo passiva, gli autori si dividono. Per certuni, che sostengono l'appartenenza della contemplazione soprannaturale al genere di qualità, non vi è posto per alcuna azione da parte dell'anima, mentre per altri, che sostengono la sua appartenenza al genere di azione, l'intervento attivo dell'anima amorosamente contemplante è cosa certa. ⁵⁸ Insomma, si diverge nell'ammettere o meno, nella con-

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem* (c. 191a). Vedi anche: III, 1, 1, 4 (c. 335a).

⁵⁷ *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 4a).

⁵⁸ *Ibidem*: « Sed difficultas est inter auctores, utrum anima in tali exercitio tantummodo patiat, ita ut nihil omnino tunc operetur. Non desunt aliqui dicentes, quod anima se mere passive habet recipiendo: quorum fundamentum est, quia contemplatio supernaturalis non est de genere actionis, sed de genere qualitatis; quia non distinguitur realiter a verbo producto, quod vere est qualitas; et alias nullam secum affert aliam actionem ». Sed tamen vera est Theologorum tam scholasticorum, quam mysticorum doctrina,

templazione soprannaturale od infusa, una reale distinzione tra il pensare e la cosa pensata, tra l'intuire e la cosa intuita. Filippo è sostenitore della distinzione reale ed ammette quindi l'intervento attivo dell'anima, traendone le prove dalla Sacra Scrittura, dai Concili, dai Santi Padri e dalla ragione. Riportiamo l'argomento di ragione, limitatamente alla sola vitalità dell'atto contemplativo soprannaturale, supponendo, per il momento, il fatto di cui tratteremo in seguito che tale vitalità si concretizzi in un'atto dell'intelletto e della volontà.

Non è possibile che un'atto vitale proceda, proprio in quanto vitale, da un principio estrinseco all'agente e non emani da un suo principio intrinseco: vitale infatti equivale perfettamente a proveniente da un principio intrinseco all'agente. E' certo che nella contemplazione infusa vi è un duplice atto vitale, uno da parte dell'intelletto, l'altro da parte della volontà, per cui l'anima, contemplando Dio e le cose divine, non è soltanto passiva ma anche attiva.⁵⁹ Di questa vitalità dell'atto contemplativo soprannaturale cogliamo ora, nei termini in cui i Santi Padri e Dottori parlano di passività, l'ulteriore spiegazione.

Per comprendere il loro modo di esprimersi, bisogna notare che le operazioni soprannaturali possono provenire da un principio estrinseco in modo immediato e in modo mediato. Quest'ultimo modo, che solo ci interessa, si può così schematizzare: il principio estrinseco, per emettere la sua operazione soprannaturale, agisce mediante un principio intrinseco, cosicché l'atto che ne risulta, in quanto procede da un principio estrinseco, implica passività e insieme attività, procedendo da un principio intrinseco. E siccome, il principio estrinseco, nell'assumere il principio intrinseco quale suo mezzo operativo, lo eleva al proprio ordine soprannaturale, ne segue che l'atto da essi emesso in collaborazione è ad un tempo soprannaturale e vitale. Volendo ora applicare questo schema generale alla contemplazione infusa, è ovvio che dobbiamo richiamarci ai principi elicetivi della medesima ossia ai doni ed alla ragione umana.

I doni, nell'emettere un atto di contemplazione infusa quali principi estrinseci, operano di concerto con la ragione umana quale principio intrinseco, cosicché l'atto contemplativo che ne

quod in exercitio Theologiae mysticae non tantum anima contemplativa patitur, sed etiam vere per intellectum et voluntatem operatur ».

⁵⁹ *Ibidem* (c. 4a e b): « ...est impossibile, quod actio vitalis, ut vitalis est, producat a principio extrinseco, et non emanet a principio intrinseco illius, quod denominatur et est agens tali actione; ista quippe convertuntur, esse vitale, et esse a principio vitale et intrinseco: certum est autem, quod in exercitio Theologiae mysticae duplex intervenit actio vitalis; ...unde dimanat utraque ab anima, ...Et consequenter anima in tali exercitio non tantum patitur, sed etiam vere ... operatur ». Vedi anche: II, 3, 1, 3 (c. 274b).

risulta implica per l'anima passività relativamente ai doni e attività nei riguardi della ragione. Ma, siccome i doni, nell'atto di assumere la ragione umana quale con-principio elicitivo, la elevano al proprio ordine soprannaturale, risulta che l'atto contemplativo da essi emesso in collaborazione è ad un tempo soprannaturale e vitale.⁶⁰ Vi è quindi nell'emissione dell'atto contemplativo soprannaturale, una fusione vitale tra i doni e la ragione; ed è proprio la qualità di questa fusione che, in conclusione, ci spiega, nella contemplazione infusa, il vero senso della sua passività. Perchè l'anima vien mossa ed a volte anche con forza soave spinta da Dio ad applicarsi a conoscerLo ed amarLo, in un modo così tranquillo e delicato che essa sembra più mossa che moventesi, più paziente che agente: « ...subjectum contemplationis... in infusa vero potius dicitur divina patiens: quatenus ... sic se habet suaviter ac pacifice, quod etsi vere agat (nam contemplari est vitaliter agere) actus tamen eius ita sunt delicati, tranquilli ac suavissimi, ut potius eos recipere quam elicere videatur, et potius iucunde pati ac agi quam agere dicatur ».⁶¹

La passività, implicita all'atto contemplativo, in quanto emesso dal principio elicitivo infuso, è quindi più apparente che reale, onde possiamo concludere che l'atto contemplativo soprannaturale è un atto vitale. Di esso esaminiamo ora l'elemento conoscitivo e volitivo.

Conoscenza e amore

Che la contemplazione sia frutto d'intelletto e di volontà risulta con chiarezza dalla Sacra Scrittura. In essa infatti ricor-

⁶⁰ II, 3, 1, 2 (c. 273a): « Causa efficiens contemplationis infusae est Spiritus sanctus cum suis donis, et intellectus creatus talibus donis illustratus. Ad omnes actiones supernaturales cuiuscumque creaturae concurrunt et Deus et ipsa creatura: Deus ... ut causa proxima, per virtutem scilicet supernaturalem creaturae communicatam, et in hoc concursu proximo conaturalis et propria virtus creaturae est radicalis et vitalis, virtus autem supernaturalis communicata est totalis virtus agendi proxima, ita quod ex proxima simul ac radicali virtute agendi principium formale quo adaequatum constituatur. Quod sic declaratur in ordine ad praesentem materiam contemplationis supernaturalis: cum intellectus creatus non sit ex suis viribus sufficiens Deum supernaturali hoc modo contemplari, ... recipit a Deo habitualia et supernaturalia Spiritus sancti dona, quibus intrinsece ac vitaliter receptis ad ordinem supernaturalem elevatur, ac redditur simpliciter potens Deum supernaturali modo contemplari, cum id antea propriis viribus exequi non posset ... ex virtute naturali intellectus creati, et ex virtute talium donorum unum fiat principium formale vitale adaequatum contemplationis supernaturalis »: vedi anche: *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 5a); nota 24 e 48a.

⁶¹ II, 1, 2, 2 (c. 190b-191a), vedi anche: *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 5a); II, 3, 1, 3 (c. 274b); III, 1, 1, 4 (c. 335a e b).

rono spesso le espressioni concrete « videre, intueri, conspicer, contemplari Deum » ed astratte « visio, intuitio, contemplatio Dei », riferite all'intelletto; similmente nella Sacra Scrittura si trovano le espressioni « amare et frui », « amor et fruitio » riferentesi alla volontà. Se si riflette che tutte queste espressioni significano non solo l'azione del percepire od amare l'oggetto ma pure l'emissione di un termine vitale, si viene a concludere che nel vedere, intuire, contemplare, amare, fruire un oggetto, si ha non solo l'azione di vedere, intuire, contemplare, amare, fruire, ma anche un termine vitale veduto, intuito, contemplato, amato, fruito, prodotto precisamente vedendo, intuendo, contemplando, amando, fruendo.⁶²

L'atto percettivo dell'intelletto e l'atto benevolente della volontà sono quindi atti veramente terminativi dell'oggetto percepito ed amato, per cui essi vengono chiamati e davvero sono operazioni autenticamente vitali. Di conseguenza, se, nella contemplazione infusa, l'anima veramente intuisce ed ama il Dio contemplato, bisogna concludere che essa, quando contempla Dio, Lo intuisce e Lo ama con il proprio intelletto e con la propria volontà: « ... certum est autem, quod in exercitio Theologiae mysticae duplex intervenit actio vitalis; una ex parte intellectus..., et est intuitio seu contemplatio Dei; Altera ex parte voluntatis, et est dilectio suavissima et fruitiva Dei: unde dimanat utraque ab anima, tamquam a principio vitali et intrinseco per dictas potentias ... ». ⁶³ E' chiaro che, alla base di questa spiegazione si trova il concetto psicologico scolastico del conoscere e dell'amare: « ... anima dum intelligit et diligit, vere operatur, per utramque enim operationem producit terminum vitalem; per intellectionem quidem Verbum mentis, ... per dilectionem autem producit amorem ... ». ⁶⁴

A questo punto possiamo chiederci se le due operazioni appartengano sempre all'atto contemplativo, e se è così, quali rapporti esistano tra di loro. Ordinariamente parlando si deve dire che l'atto conoscitivo e l'atto volitivo compongono la contemplazione in modo che il primo precede il secondo. In breve: nella contemplazione esiste, tra la conoscenza e l'amore, il medesimo rapporto sul piano dell'agire che su quello dell'essere. Qualche volta però succede che vi sia conoscenza, mentre non vi è ancora amore, o viceversa, perduri ancora l'amore mentre non vi è più

⁶² *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 4a): « In sacra Scriptura hoc exercitium dicitur in concreto, videre, intueri ... In abstracto vero dicitur visio, intuitio ... ex parte intellectus: ex parte vero voluntatis dicitur in concreto amare et frui; in abstracto autem amor et fruitio: constat autem, quod haec omnia verae sunt operationes vitales, non solum apprehensivae objecti, sed etiam productivae termini ».

⁶³ *Ibidem* (c. 4b); vedi anche: *ibidem* (c. 5a); II, 3, 1, 3 (c. 274b).

⁶⁴ *Ibidem*.

conoscenza, onde sorge il dubbio se questi due atti possano essere separati e se possa Dio eccitare la volontà ad amarLo senza una previa conoscenza. Non mancano autori che sostengano la possibilità di un simile contatto immediato tra Dio e la volontà, senza alcun intervento dell'intelletto. Ciò vien provato dall'esperienza delle anime contemplative che sentono un amore molto fervente pur non avendo nell'intelletto nulla di immaginabile od intelligibile in particolare circa Dio. Sembra anzi, che ogni conoscenza di Dio sia sospesa e quasi interdetta. Filippo non è d'accordo! Per lui è dottrina certissima e comune, che non si ha amore senza conoscenza. Benchè sottolinei, che non tutti si accorgono di questa conoscenza, poichè essa è molto confusa, e insieme troppo chiara, di modo che l'intelletto ne è offuscato.⁶⁵

In questa sfumatura si coglie la soluzione pacifica tra avversari che ricorrono alla medesima autorità. Quando, cioè, si afferma che l'amore di Dio non è preceduto dalla conoscenza, non si nega « ogni » conoscenza di Lui, ma si escludono soltanto quella sensitiva e quella intellettiva positiva. L'anima però può avere, e difatti ha, una conoscenza intellettiva negativa: essa sa di non conoscere Dio se non trascendendo ogni immaginabile ed intelligibile creato. Quindi ciò che l'anima sa di Dio è che Lui è incomprendibile, e tale conoscenza generale, confusa e insieme chiara, proviene all'anima contemplativa dal dono della sapienza. Non vi è dunque amore senza conoscenza, benchè non sia necessario che quest'ultima sia conoscenza riflessa. Tuttavia la dipendenza operativa tra conoscenza ed amore non è da concepirsi matematicamente: tanto amore, quanta conoscenza.⁶⁶

Nella contemplazione vi può essere più amore che conoscenza, perchè la perfezione del conoscere esige di più che la perfezione dell'amare. Il conoscere, infatti, appartenendo alla ragione, richiede, per impossessarsi di un oggetto, un'analisi di giudizio nei suoi riguardi, di conseguenza non lo conosce direttamente nel suo essere totale ma piuttosto nelle sue parti, per via di distinzione e composizione. L'amore invece, trovandosi nella parte appetitiva, considera l'oggetto come è in se stesso, per cui gli basta conoscerlo così come sta per afferrarlo completamente. Quest'amore può essere perfetto mentre la conoscenza non lo è. Così è possibile amare Dio perfettamente senza perfettamente conoscerlo. Bisogna però notare che qui si intende la perfezione della conoscenza intellettiva, non di quella sperimentale. E' proprio quest'ultima che spiega l'intreccio profondo tra il conoscere e l'amare contemplativo.⁶⁷

⁶⁵ *Discursus prooemialis*, articulus 4 (c. 6a-7b).

⁶⁶ *Ibidem* (c. 6b e 7a).

⁶⁷ *Discursus prooemialis*, articulus 5 (c. 8a).

⁶⁸ *Discursus prooemialis*, articulus 2 (c. 3b).

La conoscenza sperimentale è un contatto immediato con l'oggetto conosciuto: contatto passivo o attivo non ha importanza. Anche se tutti mi dicono, p. e., che qualcosa è dolce, non per questo ho una conoscenza sperimentale. Ma quando gusto una cosa dolce o vengo da essa toccato, allora posso dire di averla sperimentata.⁶⁸ Così pure, quando l'intelletto conosce la bontà, la bellezza di Dio, non Lo conosce ancora in modo sperimentale. A ciò è necessario che Dio stesso penetri più intimamente nella volontà, e che questa aderisca a Lui, mentre percepisce la saporosa sua presenza. Allora, da quella nuova conoscenza sperimentale non solo nasce un amore più fervoroso, ma ne deriva anche una maggiore conoscenza intellettuale di Dio.⁶⁹

Concludendo possiamo dire che l'amore dipende dalla conoscenza, ma non in modo tale da venir da essa regolato anche nella propria intensità. Eccone il processo psicologico: la volontà, non operando senza l'intervento dell'intelletto, esige una previa conoscenza confusa e generale di Dio, ma, una volta in atto, essa può venir da Dio eccitata, per mezzo di una conoscenza sperimentale, ad amarLo più di quello che l'intelletto di Lui conosceva. Questa conoscenza intellettuale riceve poi, a sua volta, più luce circa Dio da parte della conoscenza sperimentale, per cui non solo la volontà si unisce con Dio, ma anche l'intelletto entra in un intimo rapporto con Lui. Appunto da questa unione intellettuale ed affettiva appare come la contemplazione esista essenzialmente nell'intelletto e trovi il suo complementamento nella volontà.⁷⁰

Unione intellettuale ed affettiva

Dio, trovando le sue delizie nello stare coi figli degli uomini, fissò come scopo di tutta la vita spirituale l'unione fruttiva per amore dell'anima con se stesso. Anche la contemplazione tende a questo fine, benchè in un modo remoto ed estrinseco. Ciò vuol dire che l'amore di Dio non è essenziale alla contemplazione di Lui e delle cose divine, infatti lo scopo prossimo ed intrinseco

⁶⁹ *Discursus prooemialis*, articulus 5 (c. 8b): « Intellectus igitur in divina constitutus caligine, coelestique perfusus lumine Deum summe bonum ... cognoscit, divinamque quodammodo suavitatem odoratur; sed haec cognitio valde debilis est, et in caligine facta et penitus speculativa. Verum cum Deus ipse illabitur intimius in voluntatem, et sic animam amplexatur, ac suavissime deosculatur; tunc voluntas Deo adhaerens, et tactum illum gloriae, ac gustum vitae aeternae percipiens, maiorem notitiam experimentalem per unitivi amoris amplexum acquirit, quam speculative noverat intellectus; imo perfectior et clarior refulget intellectui cognitio, ac multo certior et nobilior quam per alias scientias et media posset acquiri ». Vedi anche: *ibidem*, articulus 2 (c. 4a).

⁷⁰ *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 4b).

della contemplazione consiste nella conoscenza unitiva di Dio.⁷¹ Ecco come la descrive Dionisio, massimo dottore della Teologia Mistica: principalmente resta la conoscenza di Dio, per la quale la mente entra nelle tenebre dell'ignoranza e si unisce col Dio incomprendibile, in cui l'intelletto non può penetrare. Eppure, proprio lasciando ogni investigazione della ragione ed ogni speculazione dell'intelletto, l'anima, spoglia da tutto e da sè medesima, viene unita intellettualmente a Dio con una conoscenza sopraintellettuale quale effetto dell'unione per amore, ossia della conoscenza sperimentale.⁷²

In questa unione intellettiva si può distinguere un triplice momento: antecedente, concomitante e conseguente. Nel primo, l'intelletto vien circondato, avvolto e legato dalle tenebre divine, per cui ha una conoscenza confusa delle perfezioni infinite di Dio. Nel secondo, l'intelletto non rimane così legato da essergli preclusa una intuizione più chiara e più distinta degli attributi divini e del mistero della Santissima Trinità. Nell'ultimo, l'intelletto è tanto fissato nelle realtà divine prima vedute che vi pensa sempre, di modo che, anche se può attendere alle cose create, ci vuole una mozione da parte di Dio perchè riesca ad occuparsene.⁷³ Una descrizione più particolareggiata di questi momenti dell'unione intellettiva, si concretizza nei diversi gradi di orazione. Ma, non seguiremo l'A. nelle sue analisi dell'orazione di unione, di raccogliemento, di quiete, di rapimento, di impulso, ecc. poichè egli descrive tutte quante le specie di orazione secondo la mente di Santa Teresa.⁷⁴

Passando ora a trattare dell'unione affettiva con Dio, bisogna notare che la volontà dipende dall'intelletto, anche se Dio influisce immediatamente sia nell'una che nell'altra potenza dell'anima, cosicchè tutte le comunicazioni fatte alla volontà dipendono dall'intelletto e ne sono in certo qual modo gli effetti: « ... quia nihil volitum quin praecognitum ». ⁷⁵ Ecco perchè gli affetti della volontà cioè amore, diletto e una mirabile soavità vengono computati tra gli effetti dell'unione intellettiva, e corrispondono ai tre momenti della medesima: prima, durante e dopo.⁷⁶ Per questo a

⁷¹ II, 3, 1, 2 (c. 274b): « Finis remotus mediatu et extrinsecus contemplationis infusae (sic dictus, quia sine illo potest essentialiter subsistere) est intima, arcana et felicissima animae contemplativae cum Deo per amorem fruitivum unio, .. haec enim mirabilis creaturae rationalis unio cum Deo per amorem fruitivum ac transformativum, est totius viae spiritualis intentus ac praefixus a Deo finis ... », vedi anche: *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 4b).

⁷² III, 1, 1, 1 (c. 328a); vedi anche: III, 1, 2, 1 (c. 342b).

⁷³ III, 1, 2, 1 (c. 342a-344a).

⁷⁴ III, 1, 2, 2-5 (c. 344b-351b); III, 1, 3, 1-5 (c. 351b-360b).

⁷⁵ III, 1, 4, 1 (c. 360b-361a).

⁷⁶ III, 1, 4, 1 (c. 361a-362a).

tutte le specie di orazione corrispondono effetti unitivi con Dio nella volontà.⁷⁷

Trattando poi specificatamente dell'unione di volontà con Dio, Filippo ci dice che essa consiste nell'esercizio di tutte le virtù sia teologali che morali in grado eroico.⁷⁸ Dio pervade così gradatamente, tutto l'essere dell'anima contemplativa, perchè se all'inizio l'anima si unisce con Dio solo nelle parti superiori, progredendo, aderisce a Lui anche nella parte inferiore, finchè tutta l'anima resta assorbita in un continuo contemplare ed amare.⁷⁹ Ma in qualsiasi momento della contemplazione infusa ci troviamo, essa è e rimane sempre un atto vitale.

Ricapitolando quanto fin qui siamo venuti dicendo sull'essenza della contemplazione infusa concludiamo: la contemplazione infusa è un continuo intreccio di grazia e natura ossia di doni e ragione umana, e l'influsso di Dio per quanto profondo possa essere non è mai tale da eliminare la collaborazione umana. Dio, infatti, non può mai produrre immediatamente una qualità soprannaturale quale termine di una azione vitale. Quello che può produrre, è una qualità che sia il principio di un atto vitale, come p. e. virtù soprannaturali, doni dello Spirito Santo od anche qualcosa di più alto e sublime. Tale principio soprannaturale, di sua natura attivo e passivo perchè infuso da Dio, richiede, per essere vitale, non solo di essere ricevuto in una potenza intrinseca all'agente, ma anche di fondersi con essa a formare un unico indivisibile principio attivo prossimo dell'atto soprannaturale. Ciò vuol dire, quanto alla contemplazione infusa, che i doni, essendo di loro natura principi attivi dell'ordine soprannaturale, quando vengano da Dio infusi nell'intelletto umano, elevano quest'ultimo al piano soprannaturale non solo dell'essere ma anche dell'agire. Perciò l'attività vitale dell'intelletto umano diventa soprannaturale, mentre l'attività soprannaturale dei doni diventa vitale. In tal modo si può parlare di una vitalità soprannaturale e di una soprannaturalità vitale quanto all'atto contemplativo infuso.⁸⁰ Da

⁷⁷ III, 1, 4, 1-6 (c. 360b-368b).

⁷⁸ III, 2, 1, 1-4 (c. 369a-379a); III, 2, 2, 1-3 (c. 379a-387b).

⁷⁹ III, 1, 1, 2 (c. 332b): « In principio igitur viae unitivae, frequenter accidit unio animae contemplativae cum Deo, secundum superiorem tantum eius partem; ... In progressu viae unitivae frequenter sic accidit haec unio, quod etiam pars inferior animae totaliter suspendatur, et cum superiori quodammodo in contemplatione et amore sponsi praesentis absorbeatur. In fine tandem viae unitivae frequenter accidit haec unio, cum sublimitate illius communicationis et velut apertae manifestationis sponsi praesentis ».

⁸⁰ II, 3, 1, 2 (c. 273b): « ... unde cum haec dona sint ex propria ratione virtus activa ordinis supernaturalis, non solum dant intellectui in quo recipiuntur esse supernaturale, sed etiam dant ipsi supernaturaliter operari; ... Unde hae duae virtutes, radicalis scilicet et proxima concurrunt indivisibiliter ad actum supernaturalem contemplationis ... totus siquidem actus

osservare però che, per aver la fusione vitale tra i doni e l'intelletto umano quale unico principio elicetivo prossimo soprannaturale dell'atto contemplativo infuso, non basta nell'intelletto la presenza dei doni, ma ci vuole ancora un previo intervento di Dio per attuarli e precisamente in ordine all'atto contemplativo soprannaturale.⁸¹ A causa del modo delicato e tranquillo della fusione vitale tra i doni e l'intelletto, l'anima contemplante sembra più mossa che moventesi, più paziente che agente, mentre in realtà intuisce ed ama con il proprio intelletto e con la propria volontà, per cui si unisce sempre più intimamente con il suo Dio intuito ed amato, vivendo in una forma terrena ciò che la attende in cielo.⁸²

FR. BONIFACIUS HONINGS, O. C. D.

est vitalis supernaturalis, ita ut eius vitalitas sit supernaturalis, et supernaturalitas sit vitalis ... ».

⁸¹ *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 4a): « ..exercitium Theologiae mysticae procedit a principio formali elicetivo supernaturali, quod anima contemplativa debuit sibi divinitus infusum recepisse: et insuper ad tale exercitium a Deo applicatur ». Vedi anche: III, 1, 1, 4 (c. 335a).

⁸² *Discursus prooemialis*, articulus 3 (c. 5a): « Dicitur autem anima contemplativa, in exercitio Theologiae mysticae, pati divina... quia quamvis anima sic elevata per principium supernaturale, et a Deo fortiter ac suaviter applicata vere operetur per intellectum contemplando, et per voluntatem amando, huiusmodi tamen operationes ita fiunt suaves et pacificae, quod anima potius videatur recipere quam agere ». — II, 3, 1, 3 (c. 274b): « Contemplatio supernaturalis dicitur infusa, non quod actus ipse contemplationis a Deo immediate infundatur,... hoc enim est simpliciter impossibile: cum enim contemplatio supernaturalis sit actus vitalis, quo mens coelestia penetrat mysteria,... sed igitur dicitur infusa; quia vel principium ipsius proximum... a Deo immediate infunditur; vel quia ipse contemplationis actus ita suavis ac delicatus est, quod intellectus agere se non percipiat, unde potius divina patiens quam agens dicatur, et actum contemplationis quasi per infusionem recipere, non autem elicere credatur ». Vedi anche: III, 1, 1, 4 (c. 335a e b).