

## LA CONTEMPLAZIONE INFUSA NEL VEN. P. GIOVANNI DI GESU' MARIA

SUMMARIUM. - Praemissis observationibus methodologicis de modo quo problema de contemplatione clarus hic theologus proponit, investigatur eius doctrina, breviter quidem de contemplatione *naturali* et de *supernaturali*, late vero de contemplatione *divina*. Huius contemplationis varia elementa constitutiva deteguntur, scilicet natura imprimis *cognitionis intellectualis* —momentum, obiectum, principia sive ex parte Dei sive ex parte hominis— dein eius intima relatio ad activitatem mysticam *affectivam*.

Affinchè riesca più chiara la nostra indagine e più precisa la dottrina del Ven. Giovanni sulla natura della contemplazione, crediamo opportune alcune premesse che inquadrino l'impostazione data al problema dall'Autore.

### *Preoccupazioni per la terminologia*

Leggendo le opere nelle quali il Ven. P. Giovanni di Gesù Maria parla più di proposito sulla contemplazione e soprattutto sulla teologia mistica, si è subito colpiti dall'attenzione che egli porta a precisare e chiarire la terminologia che usano abitualmente i teologi mistici — si potrebbe dire anche gli *scrittori* mistici — e quella che egli stesso crede opportuno adoperare.

---

\* Giovanni di Gesù Maria — Juan de Sampedro y Ustarroz — nacque in Calahorra (Spagna) nel 1564. Di vivissimo ingegno, fu iniziato negli studi dal padre, medico; dai 15 ai 18 anni frequentò l'Università di Alcalá. Nel 1582 entrò nel Carmelo Teresiano e ricevette la formazione religiosa nel celebre noviziato di Pastrana, sotto la guida del P. Giovanni Battista Hernández, discepolo di San Giovanni della Croce. Emessi i voti (1583), tornò ad Alcalá per proseguire gli studi, ma nel 1585 venne mandato alla recente fondazione di Genova; ivi, compiuto il corso teologico, fu ordinato sacerdote nel 1590. Ben presto gli fu affidata la direzione dei novizi in Genova (1593-1598), cui attese, direttamente o indirettamente, fino al 1611 nel convento di S. Maria della Scala, in Roma. Eletto Definitore Generale (1605) e Procuratore Generale (1608), promosse efficacemente la beatificazione di S. Teresa. Fu il terzo Preposito Generale dei Carmelitani Scalzi della Congregazione d'Italia, nel 1611; terminato il suo ufficio (1614), si ritirò nel solitario convento di Montecompatri (Roma), ove morì santamente il 28 maggio 1615 e ove, ancora visibile, riposa ed è religiosamente venerato il suo corpo.

Giovanni di Gesù Maria è tra le più insigni figure del Carmelo: verso di lui forse, dopo i due Santi Riformatori, l'Ordine è maggiormente debitore, soprattutto per l'indefessa ed illuminata opera di maestro, legislatore, educatore al genuino spirito teresiano. Circondato dalla stima e venerazione dei Pontefici e di illustri personalità della Curia Romana, visse in un ambiente

Il lettore noterà anche i motivi di questa attenzione e si renderà conto di queste che si potrebbero chiamare preoccupazioni metodologiche. Essi sono particolarmente presenti nei « *Canones pro theologiae mysticae intellectu* »: trenta norme premesse alla *Theologia Mystica*, che è la sua opera più importante ed impegnativa in materia di contemplazione e di mistica.

I motivi dei quali parliamo si possono ridurre sostanzialmente a tre: l'intimo bisogno di chiarezza che sembra esigenza connaturale ad una mente ordinata, equilibrata, nemica delle esagerazioni; il desiderio di procacciare alla teologia mistica come scienza, ma soprattutto come vita, molti e ferventi amici tra i teologi; infine la constatazione di manchevolezze nel linguaggio comunemente usato dagli scrittori mistici, da cui nascono imprecisioni ed equivoci non certo desiderabili in una materia tanto

---

di alta spiritualità, accanto al Bellarmino, al Calasanzio, ai Venerabili Pietro della Madre di Dio e Domenico di Gesù Maria. Perfetto umanista e profondo teologo spirituale scrisse moltissimo (65 sono gli scritti pubblicati), in diversi campi: esegetico, ascetico, mistico, pedagogico, politico, storico, letterario. Le opere di maggiore interesse e più rivelatrici della sua personalità sono quelle che hanno come cardine la formazione alla vita religiosa: *Instructio Novitiorum* (1605), *Instructio Magistri Novitiorum* (1608), *Disciplina claustralis* (1608), *Disciplina monastica* (1614): opere veramente aeree per l'alta sapienza pedagogica, che meritavano molte edizioni e versioni, e che conservano anche oggi tutta la loro freschezza. Di portata più generale sono *Theologia Mystica* (1607) e *Scuola di orazione, contemplazione...* (1611). La prima è una lucida sintesi delle più essenziali questioni mistiche; la seconda si direbbe oggi un compendio di teologia spirituale, e svolge, in tredici trattatelli, in forma catechetica assai efficace e limpida, tutti i principali temi della vita spirituale, dalle passioni alla mortificazione, alle virtù e doni, al discernimento degli spiriti e fenomeni straordinari, all'alta vita mistica.

Queste due opere sono la principale fonte per la presente ricerca.

Per la prima useremo l'edizione più recente, curata dal P. Redento della Croce, O.C.D., Friburgo Br., Herder., 1912, in « *Bibliotheca Ascetica Mystica* », pp. 8-89. Per la seconda useremo l'edizione romana del 1619, del Zannetti, pp. 346; adoperando, naturalmente, la grafia moderna. Quanto alla bibliografia pochi sono gli studi sull'argomento; solo due di notevole importanza: P. PIER GIORGIO DEL S. CUORE, O.C.D., *La contemplazione secondo il Ven. P. Giovanni di Gesù Maria*, Cremona, Edit. Pizzorni, 1950, pp. 124; P. EVARISTO DEL NIÑO JESÚS, O.C.D., *Contemplación y teología mística según el P. Juan de Jesús María el Calagurritano*, in *El Monte Carmelo* 68 (1960), fasc. 2, pp. 199-240.

Si può vedere anche la *Presentación* premessa dal P. TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., alla nuova edizione spagnola di *Escuela de Oración*, Burgos, « *El Monte Carmelo* », 1960, pp. vii-xxvii.

Per notizie biografiche cf. *Giovanni di Gesù Maria...* del P. ANTONIO DEL B. GESÙ, O.C.D., Roma, 1960, pp. 104.

Per alcune altre citazioni ci serviremo dell'Edizione Fiorentina (1771-1774) curata dal P. Ildelfonso di S. Luigi, O.C.D.

delicata quanto importante, sia teoricamente che come norma pratica.

Quest'ultimo motivo è il più presente e il più attentamente valutato, tanto che riemerge sotto molteplici forme. Ecco, ad esempio, ciò che scrive a proposito di certe affermazioni di scrittori mistici alla ricerca di potenze speciali per spiegare più agevolmente le arcane comunicazioni interiori:

«...quelle distinzioni e molteplicità di nomi (li quali taccio a posta) han fatto poco frutto per quanto posso giudicare; anzi han cagionato gran confusione, e ha fatto, che le cose divine, che sariano più intelligibili, se si trattassero con pochi termini, e chiari, senza stare a ritrovare termini incogniti, e poco conformi alla teologia scolastica, diventino intricate, e inaccessibili, come si sa per confessione di teologi segnalatissimi, e molto spirituali». <sup>1</sup>

Egli mette sotto gli occhi del lettore alcuni aspetti di questa terminologia caratteristica e a volte priva di precisione, anzi ne scopre le ragioni e cerca di giustificarle non appellandosi ad incompetenza e superficialità, bensì alla oscurità che accompagna la trascendenza delle comunicazioni mistiche.

Nel canone 14 della *Theologia Mystica* egli osserva:

« Multa theologi mystici simplicius minusque expresse ac distincte tradunt, quae lectori parum oculato imponere possent. Non enim in verborum proprietate vel accurata rerum digestionem multum operae posuerunt, quod in altiora ferrentur ». <sup>2</sup>

E dunque la imprecisione e la carenza di metodo che potrebbero disorientare un lettore distratto e poco preparato sono prodotte da un interesse preminente per l'altezza della realtà. L'autore si sofferma su due importanti punti della teologia spirituale: la contemplazione e gli atti che appartengono determinatamente all'intelletto e alla volontà. Della prima annota:

« Saepe contemplationem appellant, quae proprie meditatio est, petito — ut conicimus — nomine a termino meditationis, quae propria solet contemplatione concludi ». <sup>3</sup>

Dell'altro problema ecco quel che giudiziosamente scrive:

« Actum voluntatis proprium nonnumquam cum intellectus actu commutant, puta cum Dei sensui, gustui vel experimento — quae omnia voluntati congruunt — nomen visionis, notitiae vel cognitionis ascribunt, more videlicet in externis sensibus vulgatissimo. Nam quae quovis sensu percepimus, nos vidisse asseveramus. Tametsi leniri soleat impropria haec appellatio,

<sup>1</sup> Scuola di orazione, *Trattato della Teologia Mistica*, Dubbio 10, p. 311.

<sup>2</sup> *Theologia Mystica*, p. 16.

<sup>3</sup> Can. 15, p. 16.

dum illa Dei perceptio non absolute notitia, sed notitia experimentalis nuncupatur ». <sup>4</sup>

Contemplazione ed esperienza mistica: due nomi evocatori di problemi che assillano anche il teologo odierno. Aver richiamato l'attenzione su una probabile accezione che valga a spiegare il motivo della scelta rivela senza dubbio nel nostro acume e sensibilità. Si noti la precisazione sulla validità di attribuire la percezione o esperienza all'intelletto, mentre scrive che l'improprietà della formula viene notevolmente rettificata dal fatto che tale esperienza non viene chiamata puramente e semplicemente « notizia », ma « notizia sperimentale ».

La stessa ricerca di chiarezza metodologica porta l'autore a discernere tra l'accezione strettamente filosofica o teologica e quella propria del linguaggio dell'amore, preferito dalla mistica:

« Animam mori, propriam formam amittere, spiritum viribus actione destituti, a Deo — sine proprio scilicet concursu — agi et id genus alia amantibus frequentissima, si naturam rerum spectemus, falsa, si affectum, vera dicemus. Philosophus enim non accusatur mendacii, quod animam potius ubi amat, quam ubi animat, esse protulerit, nec Paulus, quod se viventem non vivere, quasi eius vitam Christi praesens vita perimeret, affirmavit ». <sup>5</sup>

Queste e simili osservazioni giudiziose non servono solamente a ridimensionare l'esagerazione possibile nel significato ovvio e superficiale, ma servono altresì a chiarire e fondare una terminologia più appropriata, e con ciò ad impostare con la dovuta precisione non facili problemi della teologia spirituale. Nello stesso tempo danno modo al nostro autore di giustificare le sue posizioni, sempre ispirate ad un sano equilibrio chiarificatore e semplificatore.

A questo proposito è istruttivo quanto egli scrive nei canoni 23 e 24 sulla molteplicità inesauribile del linguaggio mistico attinente l'esperienza mistica:

« Dei experimentis varia et sane mira nomina sancti Patres indidere. Cuiusmodi sunt: *Contemplatio; extasis, raptus, liquefactio, unio, penetratio, transformatio, exsultatio, iubilus; Dei tactus, gustus, amplexus, osculum, ingressus in divinam caliginem, introductio in Dei cellaria, ebrietas, mentis excessus* aliaque similia ». <sup>6</sup>

Già dall'elenco ci si può render conto che analisi sottili di tante categorie gettano facilmente in un terreno intrigato e in descrizioni fantasiose e forzate. Ma il P. Giovanni aggiunge subito:

<sup>4</sup> Can. 16, p. 16.

<sup>5</sup> Can. 13, p. 15 s.

<sup>6</sup> Can. 23, p. 18.

« e quibus multa uni Dei mystico sensui vel coniunctioni pro multiplici rei intellectu congruere possunt... ».

Affermazione che prima ancora dell'esposizione nel decorso del libro viene giustificata subito dopo, partendo proprio dalla ricchezza racchiusa nella percezione mistica di Dio:

« Profecto suprema illa Dei perceptio proprie mystica, qua Deus seipsum velut tangendum obicit voluntati, contemplationis comes in raptu esse solet, quae *Dei gustus* ob perceptam voluntatem, *unio* ob coniunctionem, *amplexus* ob nexum amoris mutuum, *osculum* ob appressionem, *penetratio* ob Dei il-lapsus, *ingressus in divinam caliginem* ob Dei non visi sensum vel experimentum, *introductio in divina cellaria* ob amoris aestum appellari solet, licet peculiaris aliquis Dei sensus vel certe modus, qui se magis prodit per allatorum nominum singula, discrete ab aliis solet indicari ». <sup>7</sup>

Concentrare così decisamente la riflessione sulla *esperienza* mistica, in questo caso, ci sembra un aiuto ad orientarci nel dedalo delle descrizioni mistiche, spesso ridondanti ed enfatiche, sottolineando nello stesso tempo la gravità dei problemi che questa complessa realtà racchiude. Ciò contribuisce a conciliare alla mistica l'interesse non solo delle anime spirituali ma anche dei teologi, ai quali un linguaggio pletorico, immaginoso e impreciso evidentemente non è una sollecitazione efficace.

A queste, e simili, osservazioni bisogna tuttavia aggiungere che l'autore non ignora che le difficoltà del linguaggio mistico scaturiscono dalla intrinseca oscurità della materia, non essendovi cosa più ardua a spiegarsi in concetti e con parole, quanto operazioni e comunicazioni sperimentali immensamente misteriose, semplici e pure, profondamente diverse da ogni altra percezione sensibile e dagli stessi concetti umani, anche i più alti.

Perciò scrive:

« Divinarum affectionum altitudo verbis exprimi nequit. Quapropter nomina oportuit excogitare ac novis usibus accommodare, quo vel tenui quadam adumbratione rerum divinarum magnitudo proderetur... ».

Tuttavia aggiunge subito:

« At ab eiusmodi nominibus abstinuimus, paucis ac necessariis dumtaxat exceptis ». <sup>8</sup>

<sup>7</sup> Can. 24. p. 18.

<sup>8</sup> Can. 11, p. 15. Nella prefazione egli chiude scrivendo: « Quod vero atinet ad nonnulla theologorum mysticorum effata et nomina, quae scholasticis minus expensa videntur, omnia illa ita temperavimus et tradidimus, ut nemo inde ansam studii huius improbandi possit arripere » (p. 12). Il Ven. Padre, cultore appassionato della scienza spirituale, cerca di distruggere i

Difficoltà inerente alla materia, inadeguatezza di concetti scientifici e dimostrativi (egli, con S. Tommaso, riconosce una maggiore duttilità in questo campo alla dottrina platonica),<sup>9</sup> il desiderio di presentare in una sintesi il più possibile chiara e ordinata questa altissima e somma sapienza,<sup>10</sup> gli fa scegliere una via di mezzo fra lo stretto rigore scientifico e la descrizione approssimativa e farraginosa; onde scrive modestamente:

« Definitiones rerum divinarum ad regulas dialecticorum non exegimus; satis quippe fuerit ineffabilem celsitudinem vel rudi quadam adumbratione pro captu nostro describere ». <sup>11</sup>

In realtà poi egli si dimostra sempre un teologo vigile ed acuto. Quali sono le fonti del suo pensiero? Egli stesso ce lo ha detto:

« Quam certe sapientiam nostram ex sancto Dionysio Areopagita, sancto Thoma Aquinate, sancto Bonaventura, Vercellensi,<sup>12</sup> Lincolniensi,<sup>13</sup> Gersono, Dionysio Carthusiano aliisque divino lumine illustratis doctoribus excerptimus: tametsi auctores parce producimus praeter unam purissimam virginem matremque nostram Teresiam a Jesu, caelestibus sapientiae ac intellectus donis opulentissimam ». <sup>14</sup>

Difatti le citazioni sono abitualmente molto rare, sia nel riferire le opinioni dalle quali discorda sia nel proporre le soluzioni preferite. Le più numerose sono di S. Tommaso. Si può affermare senza esitazione che l'Aquinate è il dottore preferito dal

sospetti e i pregiudizi che potrebbero ritardarne e intiepidirne lo studio. Si veda la prefazione e i canoni 1-4 della *Theologia Mystica*. Peraltro qui non tanto il desiderio di farsi amici gli « scolastici », quanto la sua esigenza di precisione e di chiarezza, gli fa desiderare l'apporto efficace della teologia « scolastica ».

<sup>9</sup> Cf. can. 12, p. 15.

<sup>10</sup> Spesso il Ven. Padre esalta la bellezza e la dignità della conoscenza mistica, che conferisce compimento ed efficacia vitale allo studio sacro (cf. la prefazione alla *Theologia Mystica* (p. 10) ed aiuta a penetrare nelle profondità della S. Scrittura mettendoci spesso in sintonia con l'anima dell'autore ispirato (cf. can. 25). « Vel modica rerum divinarum speculatio ob ipsam rerum magnitudinem ac maiestatem tanto delectabilior quam absoluta rerum naturalium scientia est, quantum aurum est terra nobilior » (can. 27). E non nasconde la sua amarezza nel constatare l'inerzia di molte anime, specialmente sacerdotali.

<sup>11</sup> Can. 22, p. 17.

<sup>12</sup> Tommaso Gallo, priore e poi abate di Vercelli, morto nel 1246.

<sup>13</sup> Roberto Grossatesta, cancelliere dell'Università e vescovo di Lincoln.

<sup>14</sup> *Theologia Mystica*, Praefatio, p. 10.

nostro e che tutta la sua sintesi spirituale ascetico — mistica è fondata saldamente sulla dottrina dell'Angelico.<sup>15</sup>

Un posto distinto viene dato a S. Teresa. Il Ven. P. Giovanni è un ammiratore incondizionato della Riformatrice del Carmelo. Ne è stato l'eloquente panegirista nelle forbite orazioni latine recitate dal 1602 al 1614 — anno della beatificazione — nel convento di S. Maria della Scala in Roma, davanti ad illustri personaggi del Collegio Cardinalizio, della Curia e della nobiltà romana. Ne ha promossa indefessamente e con entusiasmo la glorificazione. Ma chi oserebbe dire che il ricorso al suo « magistero » sia una debolezza dell'affetto filiale? S. Teresa è rimasta nel corso dei secoli una delle più ricche testimonianze delle alte esperienze mistiche. E' questo il titolo che le conferisce autorità in materia, che santi, dottori e teologi le hanno concordemente riconosciuta. L'appello alla sua autorità a non molti anni dalla morte, e prima della sua glorificazione da parte della Chiesa, è una prova della perspicacia e della probità scientifica di Giovanni di Gesù Maria, il quale metteva, così, in evidenza l'apporto necessario del fattore « vita » ed « esperienza » nella costruzione sistematica della teologia spirituale: come oggi affermano comunemente gli autori.<sup>16</sup>

Da questa fonte egli attinge fedelmente le descrizioni dei gradi della vita mistica e della contemplazione infusa, più ampiamente nella *Theologia Mystica*,<sup>17</sup> più sommariamente nella *Scuola di orazione e contemplazione: Trattato della vita attiva*.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Si conservano due *Orationes in Natali D. Thomae Aquinatis*, pronunciate a Genova quando era ancora studente di teologia: 1585 e 1587 (Nell'Edizione Fiorentina v. III, pp. 540-545). Si conserva pure una *Oratio pro initio Theologiae ad fratres*, pronunciata a Napoli nel 1607 (Ediz. Fiorent. v. III, pp. 538-540). Sono scritti riboccanti di espressioni di ammirazione e di fedeltà al principe dei teologi. L'influsso di S. Tommaso è particolarmente palese nella *Scuola di orazione*.

<sup>16</sup> Tutti sottoscriverebbero volentieri questo giudizio sulla grande Avilese: « Adeo enim diserte res internas distinxit et tam perspicaci intuitu dignovit et tradidit, ut silenda non fuerit, quam Deus in hoc genere, tempestate hac ad nos erudiendos divinitus instruxisse videtur... subtiles in rebus internis distinctiones et difficillimarum rerum explanationes mentis illustrissimae indices sunt » (*Theologia Mystica*, Praefatio, p. 11). — L'apporto « dotto-rale » della Santa è stato messo in rilievo dal Venerabile sia nel *Compendium vitae B. V. Theresiae*, scritto dedicato a Paolo V, nel 1608, sia nella sesta e ottava delle *Orationes in Natali Sanctae et Seraphicae Virginis et Matris Theresiae a Jesu*, recitate rispettivamente nel 1607 e nel 1609. Vengono descritti soprattutto i gradi della vita mistica.

<sup>17</sup> C. VI, pp. 54-72.

<sup>18</sup> Dubbio 14, p. 263 s.

*Nella sintesi della teologia mistica*

Un'altra osservazione, di capitale importanza per capire la dottrina dell'autore sulla contemplazione, ma sulla quale non indugiamo per non prevenire i tempi dell'esposizione, riguarda l'inquadratura in cui il Ven. Giovanni colloca e vede la contemplazione.

A tutti è nota la varietà, l'ampiezza e l'indeterminazione che questo vocabolo si porta appresso lungo i secoli della spiritualità cristiana, fino ai nostri giorni, dal senso più generico di riflessione amorosa sulle cose divine a quello più ristretto delle speciali esperienze mistiche. Anche oggi la contemplazione infusa è praticamente assorbita con l'esperienza mistica e con le orazioni passive. Leggendo il P. Giovanni si sente la preoccupazione per la tendenza ad identificare tutta la 'teologia mistica' nella esperienza di Dio. Egli invece sente il bisogno costante di tener distinte le due cose, senza però sorvolare sui rapporti intrinseci e necessari di interdipendenza. Accentuare nella contemplazione, a qualsiasi livello, il valore conoscitivo, e nella esperienza l'aspetto affettivo: ecco, si potrebbe dire, il lato più originale del P. Giovanni.

Questa posizione l'obbliga ad analisi notevolmente delicate e profonde non solo dei due elementi, ma specialmente dei loro mutui rapporti; e questo lo conduce ad un esame più dettagliato delle relazioni tra intelletto e volontà nelle loro attività mistiche. Ne risulta però, *per quanto riguarda formalmente la contemplazione*, un contenuto meno ricco di quanto si può riscontrare in altri autori, antichi o contemporanei. Probabilmente tale soluzione è dovuta all'influsso preponderante della dottrina di S. Tommaso, nella quale il valore di conoscenza è messo in forte rilievo, e diremmo anche in primo piano, visibile in tutta, una trama complessa che va dalla definizione essenziale dell'uomo per la sua razionalità, al concetto di beatitudine, al costitutivo del dono della sapienza, ecc. Ma siccome la presenza e l'importanza dell'amore e della carità come elemento dinamico e costitutivo del progresso spirituale non è meno affermato nella ricca sintesi dell'Aquinate, ne consegue che il culmine della vita soprannaturale sulla terra, realizzato appunto nelle divine comunicazioni mistiche, ponga al teologo delicati problemi e l'obblighi a ricerche laboriose e sottili.

A noi la posizione del Ven. P. Giovanni pare molto accorta e teologicamente giustificata. Comunque è necessario prenderne atto se si vuol capire giustamente il suo insegnamento sulla contemplazione, senza ignorare e sottovalutare le ricchezze vitali di grazia e di soprannaturale che sono contenute — ed egli per primo lo avverte — nell'intero orizzonte di quella che egli chiama la 'teologia mistica': cioè tutta la vita mistica dell'anima.

Questa precisazione l'autore l'ha voluta sottolineare fin dai « canones » che esplicitamente sono « pro theologiae mysticae in-

tellectu », e che guidano il lettore nel piano dell'opera. Ecco le sue parole:

« Tametsi ex multorum auctorum consensione illa Dei suavissima delibatio sit proprie mystica theologia, quae unico nomine Dei experimentum appellari ac definiri posset, quia tamen iidem auctores profitentur illo Dei gustu vel sapore, quem voluntas delibat, illustrissimam Dei notitiam in intellectum permanere — praeterquam quod Dei sapor et contemplatio vix unquam dirimitur — ad mentem scriptorum aliorum opinati sumus ex habitu sapientiae — unius nempe e septem Spiritus Sancti donis — et ex eius actu, qui est contemplatio, ac denique ex illa nobilissima Dei perceptione seu delibatione unam mysticam componi theologiam, quae principem hominis partem, intellectum scilicet ac voluntatem miro modo perficiat. Quod in operis excursu luculentius ostendemus ». <sup>19</sup>

Il testo non lascia certo a desiderare per chiarezza e precisione. Esso determina esattamente l'impostazione che l'autore dà al suo lavoro e specifica i vari elementi che entrano nella sua sintesi. <sup>20</sup>

Con ciò viene indicata anche la linea della nostra ricerca; la quale mira direttamente a proporre l'insegnamento sulla contemplazione, ma la deve perseguire tenendo conto degli altri elementi che essa necessariamente comporta.

#### I - NOZIONE GENERICA DELLA CONTEMPAZIONE

Uno degli aspetti che sembrano aver maggiormente richiamato l'attenzione di Giovanni di Gesù Maria nel campo della teologia mistica è l'importanza che vi assume la contemplazione. Il bisogno di insistere su questo punto ha portato l'autore ad enucleare il concetto di contemplazione con una certa insistenza, arricchendolo di sfumature molteplici, ma specialmente ribadendo il suo contenuto intellettualistico.

Il modo più chiaro di procedere ci sembra, pertanto, quello di andare dalle nozioni generiche alle forme comuni, per scrutare più a fondo la contemplazione superiore e più propriamente infusa. Siccome questi diversi aspetti vengono a volte prospettati tutt'insieme, altre volte inoltre con l'attività propriamente mistica affettiva, non ci sarà possibile evitare qualche ripetizione di testi, allo scopo di essere al massimo esatti e completi.

<sup>19</sup> *Theologia Mystica*, can. 20, p. 17.

<sup>20</sup> Questa speciale impostazione spiega, ad esempio, perchè il Ven. P. Giovanni nelle *Scuola di orazione e contemplazione* scriva due trattatelli distinti, uno *Della vita attiva e contemplativa* (nel quale si dichiara che cosa sia contemplazione), un altro *Della Teologia mistica*; un fatto che, non tenendo conto di queste osservazioni, potrebbe destare sorpresa.

Ciò che vogliamo subito far notare è che sempre e a qualsiasi livello la contemplazione viene definita dalla conoscenza. Nell'espone la natura della contemplazione divina e infusa vedremo l'innestarsi dell'elemento affettivo e sperimentale; comunque anche allora la contemplazione nella dottrina del nostro rimarrà sempre essenzialmente conoscenza intellettuale.

Nella *Scuola di orazione*, dove — lo abbiamo già ricordato — egli parla in due trattatelli diversi rispettivamente della contemplazione e della teologia mistica, ecco come definisce la prima nell'accezione più ampia:

« ...contemplazione è un atto, ovvero sguardo dell'intelletto, col quale intende, ovvero guarda puramente e quietamente le cose ». <sup>21</sup>

La specificazione e gradazione verranno date dall'oggetto, dal principio immediatamente elicetivo, ecc., ma l'accentuazione intellettualistica rimane.

Nel definire invece la 'teologia mistica' l'accento può venir messo anche sull'elemento affettivo e sperimentale, ma il contenuto della conoscenza intellettuale rimane:

« ...teologia mistica è un'altissima notizia o cognizione sperimentale di Dio; la quale si ottiene per una certa unione elevatissima della volontà con l'istesso Iddio ». <sup>22</sup>

Definizione del tutto omogenea con quella che ci fornisce la *Theologia Mystica*:

« ...caelestis quaedam Dei notitia per unionem voluntatis Deo adhaerentis elicitata vel lumine caelitus immisso producta ». <sup>23</sup>

Anzi nella descrizione che vi premette l'elemento intellettuale è il più dettagliatamente esposto. Confrontando infatti la teologia scolastica con la mistica, afferma della prima:

« ...a caliginosis fidei orthodoxae principiis sua deducit asserta, ubi, quod verum est, non sine labore pervestigat ». <sup>24</sup>

Descrive invece la seconda:

« mystica vero Dei sensu gustave imbuit voluntatem et illustriore quodam lumine perfundit intellectum, qui proinde fit perspicacior et ad divina contemplanda serenior; sine dialecticis enim ambagibus et sine rationis satagentis excursibus, puris quibusdam et tranquillibus obtutibus minus clare quam in caelesti patria, nobiliter tamen quam per consuetum simplicemque fidei solius oculus, h. e. quam per solam fidei notitiam

<sup>21</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 6, p. 255.

<sup>22</sup> *Scuola di orazione, Trattato della Teologia Mistica*, Dubbio 1, p. 300.

<sup>23</sup> *Theologia Mystica*, cap. 1, p. 22.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 21.

experimenti seu gustus exsortem, divinae Sapientiae arcana dignoscit. Constitutum est quippe apud ipsos etiam theologos scholasticos hominis adhuc mortalis intellectum divino afflatu ad tam excelsum posse gradum attolli, ut sine ullo discursu, angelorum more, res divinas purissima cognitione percipiat». <sup>25</sup>

La dettagliata descrizione contenuta in questo testo oltre che affermare il carattere conoscitivo della contemplazione ci presenta in sintesi le caratteristiche fondamentali della conoscenza contemplativa. <sup>26</sup> Questo però ci obbliga a menzionare alcuni gradi o forme di 'contemplazione' che non interessano la nostra esposizione, per determinare meglio la forma che studiamo.

## II - LA CONTEMPLAZIONE NATURALE

L'aver considerato la contemplazione direttamente e formalmente come conoscenza ha permesso al Ven. Giovanni di ricavarne caratteri generici, applicabili a forme conoscitive molto distanti tra loro. E' una posizione evidentemente determinata dal predominante influsso dionisiano e tomistico, le cui direttrici principali sono state segnalate in precedenza. <sup>27</sup>

Le caratteristiche generiche della contemplazione vengono fatte scaturire abitualmente dal confronto con la meditazione. Così, ad esempio, la definizione riportata dalla *Scuola di orazione* <sup>28</sup> viene seguita da questa spiegazione:

« Il che s'intende con questa distinzione che è tra la meditazione e la contemplazione: la meditazione è un discorso dell'intelletto, che va cercando la verità; la contemplazione è uno sguardo quieto della verità ritrovata. Di maniera che la meditazione è come la via, la contemplazione è il termine di quella ». <sup>29</sup>

Utilizzando lo stesso confronto tra le due, dopo aver additato nel modo della ricerca o della quiete dell'intelletto la loro linea discriminante, nella *Theologia Mystica* aggiunge:

<sup>25</sup> *Theologia Mystica*, cap. 1, p. 21.

<sup>26</sup> Il carattere prevalentemente conoscitivo della contemplazione nella sintesi mistica dell'autore emergerà continuamente da quanto si dirà lungo tutto l'articolo e sul principio elicitivo e sui rapporti tra attività intellettuale ed affettiva nella teologia mistica. A proposito poi di questa denominazione è superfluo notare che *teologia mistica* qui viene intesa non come un ramo della scienza teologica — la teologia spirituale — ma la conoscenza mistica di Dio.

<sup>27</sup> Cf. p. 657.

<sup>27</sup> Cf. p. 659.

<sup>29</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 6, p. 255 s.

« propterea, statim ac discursus, qui est motus intellectus veritatem inquirentis, veritate cessat inventa et illi intellectus velut acquiescendo coepit cum admiratione inhaerere, incipit existere contemplatio ». <sup>30</sup>

Cessazione di discorso e ragionamenti nella ricerca, quiete e dilettevole possesso della verità: ecco l'essenza della contemplazione, verificabile a distanze lontane. Giovanni di Gesù Maria ci parla di una triplice contemplazione: *naturale (o filosofica)*, *soprannaturale*, *divina*.

La prima è quella pienezza di luce, interiormente posseduta, termine felice e luminoso dell'appassionata e lunga ricerca specialmente di quelle verità che per la loro ampiezza, profondità e ricchezza di contenuto e di sviluppi possono essere giustamente considerate il nucleo germinale del sapere filosofico e morale. Con la sua solita eleganza così descrive questo complesso di travaglio e di riposo il nostro umanista:

« ...solent enim nonnulli studiosiores philosophi sciendi cupiditate acriter incitari, impensius in meditationem incumbere naturaeque secreta avidissime rimari, et quodam celerrimo discursu veritatem, quam venari cupiunt, insequi, quam mox ut invenit, intellectus sedatur et quiescit et in tranquilla eius speculatione delectatur. Ubi speculatio illa, delectatione permixta, naturalis contemplatio est, at humili loco nata et cum divina, de qua dicere adorimur, minime conferenda ». <sup>31</sup>

### III - LA CONTEMPLAZIONE SOPRANNATURALE

Nella *Scuola di orazione* il P. Giovanni parla di un grado di contemplazione chiamata da lui *soprannaturale*, senza aggiunte o specificazione.

Gli elementi che ci offre su di essa sono molto pochi e piuttosto vaghi, sicchè riesce difficile farne un'analisi più a fondo e valutarne l'importanza.

Comunque è utile raccogliere questi elementi, per poter ve-

<sup>30</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 35.

<sup>31</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 35. Si può vedere un testo parallelo in *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 7, p. 257. Qui sotto il comune denominatore « uno sguardo dell'intelletto, puro, e quieto, e acuto » si collocano e discriminano i tre gradi. Del primo dice: « Col quale [sguardo...] talvolta col lume naturale si guarda, o intende la verità naturale [...] Nel primo modo contemplano alcuna volta i filosofi, che dopo di aver discorso sopra qualche secreto naturale, arrivano ad una intelligenza chiara, tranquilla e acuta di quello; e l'intelletto si quieta, pasce e diletta di quell'oggetto con qualche sospensione ». Come si vede, in questo testo, oltre all'essenza della contemplazione, si mettono in luce il principio e l'oggetto. Così avviene per la contemplazione *soprannaturale* e la *divina*.

dere poi la contemplazione *divina* — quella che egli ex professo studia — in contorni più precisi.

L'autore, dunque, dopo aver detto che v'è una contemplazione naturale, la quale riguarda Dio come autore della natura o le creature e le verità naturali, <sup>32</sup> prosegue:

« e ci è contemplazione soprannaturale circa del Signore Iddio in quanto autore della grazia, e circa i misteri e opere soprannaturali... ». <sup>33</sup>

Spiegando ulteriormente le tre specie di contemplazione introduce il concetto del 'lume' proprio a ciascuna; e dice della seconda:

« ...talvolta si conosce col lume soprannaturale qualche mistero soprannaturale; al quale sguardo si può ridurre la cognizione di qualche verità naturale avuta con lume soprannaturale... ». <sup>34</sup>

Poi passa a segnalare coloro ai quali appartengono queste varie forme di contemplazione. E di questo secondo grado e modo scrive:

« Nel secondo modo contemplano alcune volte i servi di Dio con una cognizione mirabile dei misteri della grazia, conoscendoli con una notizia quieta, acuta, e con sospensione di animo. Ed in questo modo contemplarono ancora più volte i Profeti circa cose soprannaturali, o circa le naturali con lume soprannaturale ». <sup>35</sup>

E' praticamente tutto quello che l'autore insegna sulla contemplazione soprannaturale. Ripetiamo che gli elementi sono pochi e piuttosto generici per permetterci un'analisi più profonda e completa. Dai testi riferiti è chiara la distinzione dalla contemplazione *naturale*, sempre per il lume — qui è soprannaturale — a volte anche per l'oggetto.

L'autore la distingue anche dalla contemplazione *divina*. Riportiamo qui qualche testo essenziale, dovendola studiare subito dopo. Classificandola scrive:

« ...e finalmente c'è contemplazione divina circa il Signore Iddio e le sue perfezioni divine per mezzo del dono della sapienza... ». <sup>36</sup>

Introducendo le precisazioni sul lume delle singole:

« ...talvolta si conosce con lume soprannaturale specialissimo qualche perfezione divina col dono della sapienza ». <sup>37</sup>

<sup>32</sup> Cf. *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 7, p. 256 s.

<sup>33</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 7, p. 257.

<sup>34</sup> *Ivi.*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 257 s.

<sup>36</sup> *Ivi.*

<sup>37</sup> *Ivi.*

A proposito poi delle diverse categorie di 'contemplativi':

« Nel terzo modo contemplanò quei che hanno il dono della sapienza, e oltre a quello ricevono con specialissimo aiuto un lume divino attuale, col quale producono l'atto della divina contemplazione circa le perfezioni divine, con ammirazione e sospensione di animo ». <sup>38</sup>

Confrontando i testi, non è il carattere essenziale a discriminare: anche nella soprannaturale c'è quiete, acutezza, ammirazione. Si può invece notare come l'autore sembra voler restringere l'oggetto, parlando sempre di 'perfezioni divine', che egli riferisce non direttamente agli effetti soprannaturali, ma alla natura e agli attributi di Dio.

Quanto al lume, la contemplazione divina è messa costantemente in rapporto con l'attuazione del dono della sapienza (di cui egli mostrerà la ricchezza nel duplice ordine conoscitivo ed affettivo), del quale invece tace completamente parlando della soprannaturale. Anzi, per quella, accanto al dono della sapienza menziona esplicitamente un lume che viene da un aiuto specialissimo. Evidentemente questo costituisce uno speciale intervento divino nell'attuare il dono. Si può aggiungere a proposito di questa distinzione che l'autore, rispondendo positivamente al quesito se esistano diversi gradi di contemplazione e riferendosi esplicitamente a quelli descritti da S. Teresa, ribadisce la distinzione delle due contemplazioni, ma precisa che tale distinzione è inadeguata:

« ...quelle distinzioni di orazione di raccoglimento interiore, orazione di quiete, orazione di unione, matrimonio spirituale, volo di spirito, ecc. sono distinti modi o gradi di contemplazione; i quali sempre sono gradi di contemplazione soprannaturale, ma non tutti sono sempre gradi di contemplazione divina, perchè sotto quei nomi può essere diversa elevazione ed eccellenza di lume interiore, e diversi gradi di perfezione ». <sup>39</sup>

L'affermazione, per quanto esplicita e categorica, non ci fornisce molti elementi per individuare con contorni più precisi la contemplazione soprannaturale nè i confini che la distinguono dalla divina.

I diversi gradi qui nominati sono dall'autore spiegati con una certa ampiezza nella *Theologia Mystica*; <sup>40</sup> ma purtroppo la denominazione di contemplazione soprannaturale ivi non compare, mentre le prospettive sono diverse, prevalendo lì l'elemento della

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>39</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 14, p. 264.

<sup>40</sup> *Theologia Mystica*, c. 6 « De multiplici raptu, qui tactum Spiritus Sancti praecurrit », pp. 54-72.

minore o maggiore intensità del rapimento e della esperienza. Poichè nel testo or ora citato l'autore giustifica la differenza dalla « diversa elevazione ed eccellenza del lume interiore », da « diversi oggetti », da « diversi gradi perfezione », si potrebbe pensare che nella contemplazione soprannaturale non si abbia, o per lo meno non sia notevole, l'attuazione del dono della sapienza,<sup>41</sup> e meno ancora vi sia l'aiuto specialissimo che viene affermato nella divina; inoltre sia meno avvertita l'azione e la presenza divina — cioè l'aspetto più direttamente percettivo e sperimentale —, e che l'oggetto non sia propriamente Dio nella sua natura e perfezioni. A noi sembra che questo grado sia caratterizzato più dalla conoscenza che dall'esperienza, e più dalla conoscenza degli effetti soprannaturali che da quella della Divinità.

V'è, inoltre, in esso quel complesso di attività e di passività, di umano e di divino che nella opinione di molti moderni caratterizza la 'contemplazione acquisita'? Qualcuno lo ritiene probabile, anche riconoscendo che la problematica del P. Giovanni è diversa in tale questione da quella del nostro tempo.<sup>42</sup>

Poichè l'autore non ha insistito e sembra preterire altrove questo aspetto, non crediamo necessario dilungarci ulteriormente.

#### IV - LA CONTEMPLAZIONE DIVINA

Nel can. 19 il Ven. P. Giovanni scrive, a proposito della teologia mistica:

« Tria sunt in hac theologia difficilia: 1) An contingat Deum ab homine amplius amari quam intelligi? — 2) An sine ullo intellectus actu voluntas Deum percipere valeat? — 3) An contingat intellectum et voluntatem sine actibus elicitis pati divina? Primum cum S. Thoma profiteamur, reliqua duo minime probamus ».<sup>43</sup>

Benchè l'esposizione dell'autore non si esaurisca nella disamina e nelle risposte a questi problemi è chiaro che, per il fatto stesso di averne sottolineato l'importanza e la difficoltà, essi ne polarizzano l'attenzione. Perciò l'intera sintesi è quasi dominata dalla loro presenza.

Ciò vale anche per quanto riguarda la contemplazione, ben-

<sup>41</sup> L'importanza di tale dono per la contemplazione divina si rivela dal fatto che alla domanda cosa questa sia, l'autore risponde semplicemente: « è quella che si esercita col dono dello Spirito Santo chiamato sapienza » (*Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 7, p. 256).

<sup>42</sup> Ritiene probabile questa interpretazione il P. Pier Giorgio, *La contemplazione...* p. 44 s.; più decisamente il P. Evaristo, *Contemplación...* pp. 206-210. Le ragioni non ci sembrano convincenti.

<sup>43</sup> *Theologia Mystica*, p. 16.

chè su questo punto l'autore non dimentichi mai la sua qualità e propensione fondamentale di maestro di spirito e di educatore.<sup>44</sup>

Ci pare che, in conseguenza di quelle preoccupazioni, il P. Giovanni si fermi maggiormente su questi punti: la presenza e l'importanza della contemplazione come conoscenza nell'attuazione dell'alta vita mistica; il principio produttivo della contemplazione divina sia da parte dell'uomo — abito e potenza — sia da parte di Dio; il rapporto tra la conoscenza contemplativa e la percezione sperimentale affettiva, con le conseguenti interferenze tra intelletto e volontà nella 'teologia mistica'. Compendieremo pertanto il suo pensiero seguendo un tale schema. Il punto di partenza ci può utilmente essere un testo della *Scuola di orazione*, nel quale l'autore con la massima chiarezza ci ha tracciato un quadro riprodotto tanto gli elementi costitutivi della vita mistica quanto la loro genesi e i loro rapporti.

Riportiamo il testo nella sua parte essenziale:

« Quando un uomo sta in grazia di Dio, tra gli altri beni spirituali possiede una qualità, o abito eccellentissimo, che è la sapienza, che si numera tra i doni dello Spirito Santo, e sta nell'intelletto.

E quando al Signore Iddio piace concorre con speciale ausilio e luce mirabile, e l'intelletto con quell'abito di sapienza, e insieme con quell'ausilio divino, produce un atto nobilissimo, che si chiama contemplazione divina: il quale atto non è una cognizione divina ordinaria, ma straordinaria, e tanto efficace, che viene a terminare nell'affetto, cagionando un incendio grande di amor divino nella volontà...<sup>45</sup>

Ora la volontà con questa notizia della bontà, bellezza e altre perfezioni divine s'infiama con un modo serafico. E la virtù della carità, che sta nell'istessa volontà, produce un atto di amore ardentissimo; e si alza mirabilmente sopra l'intelletto, per la maggior elevazione che conferisce la carità a lei, che non fa la fede, e anche il dono della sapienza all'intelletto...<sup>46</sup> Passando poi più oltre, il Signore Iddio con ineffabile dolcezza

<sup>44</sup> Questo lato della personalità del Ven. Padre, certamente assai più rilevante, sia nell'azione che negli scritti, di quello di teologo e teorico, non è affatto assente nel campo che ci interessa. Difatti accanto agli aspetti teoretici egli, a proposito della contemplazione, non dimentica gli aspetti pratici: il desiderio, l'efficace preparazione, gli effetti mirabili nel progresso spirituale, ecc. Tali aspetti sono più evidenti nella *Scuola di orazione*.

<sup>45</sup> Qui l'autore si appella alla dottrina di S. Tommaso, I, q. 43, a. 5, dove l'Angelico afferma che la sapienza, cioè il dono secondo cui il Verbo procede e abita spiritualmente nell'uomo, è la conoscenza sperimentale, cioè quella che genera amore. Vengono riportati a conferma anche testi di S. Agostino e di S. Bonaventura (Cf. *Scuola, Tratt. di teologia mistica*, p. 301 s).

<sup>46</sup> L'autore ricorda la superiorità delle carità sulle altre virtù, e, secondo S. Tommaso, anche sui doni; di qui la maggior perfezione della volontà sull'intelletto nell'unione con Dio (cf. *ivi*, p. 302 s).

tira a sè la volontà, e stando così in quell'elevazione tocca, abbraccia, unisce, o bacia la volontà con amor celeste e delizie divine.

E finalmente dopo di quella unione e gusto divino, l'intelletto forma una notizia più chiara e più sublime del Signore Iddio, che prima non aveva, quantunque la prima fosse molto elevata ». <sup>47</sup>

Il P. Giovanni distingue ed elenca cinque elementi che concorrono nell'attuazione della vita mistica: il dono della sapienza nell'intelletto, l'atto contemplativo prodotto da tale abito e dall'aiuto speciale divino, l'atto di amore scaturiente dalla carità per la presenza della notizia contemplativa, il gusto o esperienza di Dio nella volontà presa dall'azione unitiva di Dio, la conoscenza contemplativa più chiara e mirabile, successiva a tale gusto della volontà. L'enucleazione di questi fattori ci sembra confermi il polarizzarsi dell'esposizione intorno ai tre aspetti sopraindicati.

#### 1 - *La conoscenza: la sua importanza*

La necessità della conoscenza nella contemplazione divina, anche prescindendo dalle affermazioni specifiche, è implicita in tutto l'insegnamento del P. Giovanni sulla sua natura, sui principi che la producono, sulle interferenze con l'attività affettiva: perciò emergerà da quanto si andrà dicendo su questi punti. Ma è bene osservare che le stesse definizioni sia della teologia mistica sia della contemplazione contenute negli scritti del padre non ne prescindono mai, anche se spesso viene messo in risalto l'intervento dell'elemento affettivo come fonte o come frutto. Nella *Theologia Mystica* scrive a proposito di questa speciale conoscenza di Dio, contraddistinguendola dalla teologia scolastica e dalla teologia positiva.

« ...per universarum rationum ac nominum ablationem intellectu creaturarum omnium imagines supergresso ac stupente voluntateque altius erecta, Deum gustat et amplectitur... » <sup>48</sup>

Abbiamo già riferito dettagliatamente la dottrina proposta nella *Scuola di orazione*, ove l'autore nella classificazione dei gradi della contemplazione insiste sempre sulla nozione di conoscenza.

Nella stessa opera, nel *Trattato della teologia mistica* definisce questa:

---

<sup>47</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2, pp. 300-303. Nel Dubbio 3 l'autore risponde al quesito quali dei diversi elementi qui elencati sia propriamente la 'teologia mistica'.

<sup>48</sup> *Theologia Mystica*, can. 9, p. 14 s.

« un'altissima notizia, o cognizione sperimentale di Dio, la quale si ottiene per una certa unione elevatissima della volontà con l'istesso Dio ». <sup>49</sup>

Del resto la contemplazione viene definita costantemente come atto di conoscenza, dovunque l'autore, anche occasionalmente, ne parli. <sup>50</sup>

Non potrebbe meglio fissare il suo insegnamento che facendo propria la definizione bonaventuriana, del resto anch'essa derivata dalla dottrina di Riccardo di S. Vittore: « Contemplatio est actus intellectus non impediti, gratia sanati, in aeterna spectacula directi et admiratione suspensi ». <sup>51</sup>

Il P. Giovanni non ignora che alcuni teologi spirituali non sentivano il bisogno di ammettere un atto formalmente conoscitivo nell'alta 'teologia mistica', sembrando loro di poter tutto spiegare con l'attività affettiva e con la percezione o gusto della volontà. <sup>52</sup>

Egli invece non ritiene fondata questa opinione, <sup>53</sup> e difende decisamente la presenza dell'atto conoscitivo. Egli, anzi, torna su questo argomento in un capitolo a parte, precisamente nel c. 7 della *Theologia Mystica*, commentando in questo senso le affermazioni di Dionisio — per lui, come per tutti in quel tempo, di indiscussa autorità — servendosi anche del commento e della posizione similare di S. Tommaso. Citiamo volentieri parte del testo perchè ci presenta anche la caratteristica di questa alta conoscenza:

« Ascensum voluntatis in Deum — ut opinamur — contemplatio comitatur [...] Sensus autem noster non est omnium imaginum abrasione Deum in seipso hoc in exsilio cerni, sed post erasa univarsa creaturarum spectra Deum non modo voluntate, sed et intellectu percipi, non sane per propriam speciem, ut in patria caelesti, sed occultiore quodam modo, quo intelligitur non quid sit, sed quid non sit Deus. Qui quidem cognoscendi modus ceteris omnibus, qui concipi possunt ab intellectu viatoris, longissime praestat. Ubi patet intellectum

<sup>49</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 1, p. 300.

<sup>50</sup> « ..actus intellectus in aeterna spectacula directi, et admiratione suspensi » (*Instructio Novitiorum*, p. II, c. XXIV, Ed. Fior. v. III, p. 204, C). « ...actus intellectus in aeterna spectacula intenti, et admiratione suspensi » (*Disciplina monastica*, c. III, Ed. Fior. v. III, p. 4, E).

<sup>51</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 37. L'autore fa un commento notevolmente dettagliato di questa definizione (*ivi*, p. 43), mettendo più che altro in risalto il carattere, l'oggetto, le condizioni di questa elevata attività intellettuale. Si può anche aggiungere che questo carattere conoscitivo viene ancor più sottolineato dalla definizione di S. Tommaso — assai vicina a quella di Riccardo — *ivi* esplicitamente ricordata.

<sup>52</sup> Cfr. *Theologia Mystica*, cann. 18, 19, anche cap. 5, p. 51.

<sup>53</sup> Cfr. *Theologia Mystica*, can. 20.

non prorsus vacare, sed actum producere, quo excelsè intelligit arcana verba, quae non licet effari [...] hunc esse proprium S. Dionysii sensum, ut scilicet a theologia mystica intellectus actum non excludat, immo proprie includat, una cum gravissima S. Thomae auctoritate sic evincimus ». <sup>54</sup>

Prosegue citando un brano del commento di S. Tommaso al capo settimo del *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionisio, che giustamente il Venerabile afferma corrispondere all'insegnamento dello stesso autore nel *De mystica theologia*.

L'ultimo testo ci svela anche le caratteristiche della conoscenza nella contemplazione divina, prescindendo per il momento dalla ricchezza di affettività e di esperienza che comporta. Queste caratteristiche sono: relativamente all'oggetto, le realtà che riguardano immediatamente e direttamente la Divinità; riguardo al modo: conoscenza non discorsiva nè astrattiva, ma intuitiva.

Quanto all'oggetto già abbiamo visto, citando testi della *Scuola di orazione*, che l'autore distingue la contemplazione divina dalla soprannaturale attribuendo a questa gli effetti soprannaturali — Dio come autore della grazia — oppure gli effetti naturali conosciuti per lume soprannaturale, mentre a quella assegna la divina natura e le sue perfezioni. <sup>55</sup>

Nella definizione che egli ne dà nella *Theologia Mystica*, viene affermato che questo atto intellettuale è diretto verso gli « aeterna spectacula »; clausola che egli spiega così:

« Intellectus nimirum contemplans in aeterna spectacula dirigi debet, in Deum scilicet qua ratione aeterna veritas et bonitas est ». <sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Theologia Mystica*, c. 7, p. 75. Abbiamo già osservato che l'insistenza dell'autore sull'elemento conoscitivo nella mistica è dovuto anche all'influsso della dottrina di S. Tommaso. Il commento dell'Aquinate, che qui egli riporta e che appartiene al *De divinis nominibus*, dice: « Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio, per remotionem scilicet, quod cognoscimus Deum per ignorantiam, per quandam unionem ad divina supra naturam mentis. Quando scilicet mens nostra recedens ab omnibus aliis et postea etiam dimittens seipsam unitur supersplendentibus radiis Deitatis, in quantum scilicet cognoscit Deum esse non solum supra omnia, quae infra ipsam, sed etiam supra ipsam et supra omnia, quae ab ipsa comprehendi possunt. Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod enim intelligamus Deum esse supra omnia, non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis » (*Ivi*, p. 76).

<sup>55</sup> Cf. sopra, p. 662 ss.

<sup>56</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 42.

Un'altra descrizione sintomatica è: « ...constans divinitatis notitia, ineffabili delectationi permixta... ». <sup>57</sup> E l'altra simile: « ...non è altro questa teologia [mistica] che un gusto e notizia altissima della divinità ». <sup>58</sup>

Una conferma si può vedere nell'atteggiamento che l'autore assume verso la complessa classificazione dei gradi contemplativi, data da Riccardo di S. Vittore e ricordata anche da S. Tommaso. <sup>59</sup>

Li ridiamo usando le parole del P. Giovanni:

« Primus est erga ea, quae sensibus externis percipiuntur; secundus est progressus a sensibilibus ad intelligibilia; tertius diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; quartus absoluta consideratio intelligibilium, quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; quintus perceptio intelligibilium, quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; sextus perceptio intelligibilium, quae ratio neque invenire neque capere potest ». <sup>60</sup>

Una tale molteplicità di oggetti, e per di più così distanti, non si armonizza con l'altezza ed omogeneità dell'oggetto della contemplazione divina. Ma il P. Giovanni non ne tiene conto, e non certo per sbarazzarsi di una difficoltà o per una eliminazione arbitraria; egli invece afferma che la predetta molteplicità non diversifica la ragione formale della contemplazione divina, come egli l'intende: poichè non ha importanza il punto di partenza da cui l'intelletto muove i passi, nè gli sforzi che egli compie per le tappe successive: quel che conta perchè ci sia la contemplazione divina è l'azione particolare dello Spirito Santo che porta la mente a contatto con le realtà propriamente divine. <sup>61</sup>

E perciò dopo aver spiegata la definizione della contemplazione tenendo conto di questa sublimità dell'oggetto egli conclude: « Cognitio igitur quaevis, quae ad praedictae definitionis non pertinet sublimitatem, divinae contemplationis nomine celebranda non est ».

<sup>57</sup> *Instructio Novitiorum*, c. 24, Ed. Fior. v. III, p. 204, C.

<sup>58</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 9, p. 310.

<sup>59</sup> Cf. II-II, q. 180, a. 4, ad 3.

<sup>60</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 35 s.

<sup>61</sup> Cf. *Theologia Mystica*, c. 3, p. 36. L'accidentalità del punto di partenza, e l'essenziabilità dell'intervento speciale dello Spirito e della realtà divina viene dall'autore spiegata elegantemente con questo esempio: « Sive enim quis aspecta corporum pulchritudine, quam miratur, ratiocinando inferat infinitam Dei pulchritudinem et in eo discursu divino Spiritu afflatus in tranquillam divinae pulchritudinis contemplationem attollatur, sive nullam corporalem pulchritudinem inspectans infuso duntaxat lumine, quo ei divinae pulchritudinis magnitudo detegitur, in eandem contemplationem sublevetur, non ideo diversa erit contemplationis ratio... » (*ivi*).

Ci sembra, pertanto, più che probabile la conclusione che secondo l'insegnamento del P. Giovanni la contemplazione da lui chiamata divina ha per oggetto proprio e specificativo la Divinità in se stessa.

Parlando del modo che caratterizza la conoscenza nella contemplazione divina abbiamo segnalato che essa non è discorsiva ma intuitiva e di una tale semplicità e pienezza che comporta sospensione e rapimento. E benchè queste caratteristiche siano presenti nelle altre forme di contemplazione, nella divina esse vengono proporzionate all'altezza del lume straordinario e dell'oggetto trascendente. Le affermazioni in questo senso sono talmente numerose e formali che non è possibile, nè necessario, abbondare in citazioni. Sarà sufficiente qualche brano più significativo, tanto più che provando la necessità dell'elemento conoscitivo anche nella più alta 'teologia mistica' ci siamo riferiti all'esposizione che l'autore fa delle affermazioni dionisiane, dove risaltano innegabilmente i caratteri di conoscenza intuitiva, semplice e negativa.

Esponendo la definizione della contemplazione divina, dopo aver spiegato perchè questa esiga che l'intelletto sia risanato ed elevato dalla grazia santificante e dalla sapienza e reso trasparente da una totale mondezzezza, così descrive l'attività conoscitiva:

« Hac ergo sapientiae sanitae perfectae valens intellectus nobilissime afficitur ad promendam quandam sedatam, candidam subtilemque notitiam, qua divina percipit sine ullis ambagibus vel discursibus, sed puris tantum et tranquillis obtutibus, qui non semper a phantasmate, ratione sive ratiocinatione dependent solaque simplicissima et limpidissima operatione ab intellectu dimanant ». <sup>62</sup>

Essi sono disposizioni all'unione causata dal tocco mistico che con forza sovrana si esercita sulla volontà nelle sue più profonde capacità o nel centro o fondo dell'anima, dove Dio penetra e si rende presente per la grazia santificante e per l'inabitazione. Precisamente l'unione causata da questo tocco soprannaturale co-

Il Venerabile per esprimere in un modo più realistico la graduale ascesa dell'anima verso la più alta vetta della vita mistica ha voluto utilizzare l'elemento sperimentale, ricorrendo al fenomeno generale del ratto e distinguendone i gradi secondo le descrizioni di S. Teresa. <sup>63</sup>

<sup>62</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 40.

<sup>63</sup> L'autore osserva che il rapimento, definito da lui « elevatio per Spiritum divinum ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus », nasce dall'intensa affettività e dalla veemenza dell'amore ma riguarda propriamente la parte conoscitiva (sensi o intelletto), la quale subisce una 'violenza' — onde il ratto — quando viene applicata alla conoscenza delle

stituisce la 'teologia mistica', e perciò è interessante vedere quali caratteristiche rivesta la conoscenza, che qui è in senso proprio contemplazione divina.

Parlando del ratto nel quale viene realizzato quella che i mistici chiamano 'unione perfetta' o 'unione totale' dice a proposito della conoscenza:

« Intellectus naturae divinae, attributorum, personarum ac proprietatum divinarum in imaginibus intellectualibus clarissimum acquirit lumen, quo mirifice suspenditur. Sed obstupescit potissimum ob liberalissimam communicationem divinitatis seipsam dono suo effundentis [...]. Gignitur etiam lumine divinitus infuso insignis perspicacitas ad penitissima Scripturae Sacrae sensa et divinae sapientiae arcana penetranda ». <sup>64</sup>

Il P. Giovanni pensa che v'è un ratto ancora superiore, il più alto di tutti:

« Sed supremus omnium raptuum is esse videtur, quo ad essentiam animae, in quam ineffabili modo per gratiam Deus illabatur, tres potentiae divinius quam in proximo raptu iam descripto affectae convocantur et reflectuntur, ut intellectus agnoscat voluntasque tangat suavissimum Deum tamquam verum Salomonem in eburnio solio residentem et cum desponsa sibi anima pacis constantissimae foedera pangentem ». <sup>65</sup>

In questo felicissimo stato, caratterizzato dalla più profonda e intima fruizione ed esperienza di Dio presente e comunicantesi nel centro dell'anima <sup>66</sup> — cioè dall'essenza nella quale si radicano e donde emanano le potenze — secondo l'insegnamento del P. Giovanni, mentre le forze inferiori vengono respinte ed i sensi cessano dall'operazione, le potenze spirituali « in sua nobilissima operatione collocantur ». <sup>67</sup>

Questa è una conseguenza della mozione divina che tocca ed agita l'anima dalle sue radici più profonde, non meno che nelle

cose superiori in una misura innaturale per le sue capacità. Cf. *Theologia Mystica*, c. 6, p. 55 s.

<sup>64</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 65 s. Il lettore può vedere una conferma che l'oggetto della contemplazione divina è propriamente Dio.

<sup>65</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 67.

<sup>66</sup> Presupposto a tale attualizzazione sperimentale operativa è quanto l'autore, usando la terminologia comune ai teologi mistici, afferma sulla 'divisione' dell'anima in una parte infima (la sensibilità), in una parte media (costituita dall'insieme delle tre potenze spirituali), e in una parte suprema « quae est ipsa essentia animae, a qua illae [potentiae] originem ducunt, quam Deus per divinam gratiam ibi repositam inhabitat et caelesti dignitate nobilitat » (*Ivi*, p. 64).

<sup>67</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 67.

potenze nella loro germinazione dall'essenza e fino a tutta l'estensione della loro capacità operativa:

«...tam celeri motu potentiae superiores actus suos exercent, ut in ipsa incitata operatione deficere videantur. Trahuntur enim introrsum in ipsam essentiam animae, in quam conveniuntur a phantasmate minime praepeditae». <sup>68</sup>

Lasciamo per il momento da parte la questione del concorso o meno del 'fantasma' o della 'specie' in questa conoscenza, e interessiamoci direttamente di quel complesso di caratteristiche che abbiamo chiamato intuizione, sospensione, negazione o trascendenza. Il P. Giovanni, ribadendo appunto la realtà fondamentale di quest'alta trasformazione mistica dell'anima in Dio che nasce dall'attività arcana del Signore nel centro, o fondo, dell'anima, ci ha lasciato una descrizione stupenda della conoscenza contemplativa:

«...potentiae in centrum vel fundum animae vocatae [...] introducuntur in quandam vastissimam quasi divinitatis solitudinem, ubi voluntas Deum ineffabili sensu percipit et intellectus amissa omni rerum distinctione ac varietate universique etiam nobilissimis imaginibus superatis Deum sapientissime ignorans — nec enim illum intuetur ut in patria — divinitus agnoscit. Excelsum sane ignorationis genus, illa videlicet irrationalis et amens sapientia, a S. Dionysio Areopagita tantopere celebrata, non sane quod rationi vel menti renitatur, sed quod eam longe supergrediatur et arcano valde modo comparetur. Intellectus quippe nec Deum in propria divina natura cernit nec vero in imaginibus, quae in aliis contemplationis gradibus non adeo nobilibus concipiuntur, speculatur, sed in quandam velut caliginem immersus ac Deo circumfusis serenissima et tranquillissima quadam notitia nesciens quid sit Deus, agnoscit procul dubio illum tunc sibi in nebula praesentissimum diviniore quodam modo, qui omnibus modis aliis notitiisve, quae de illo vel scribuntur vel concipiuntur, immense certe spatio ac magnitudine antecellit. In hac certe caligine vel nebula vel tenebris — ut olim Moysi in montis vertice contigit — clarius a purgatissimo iam intellectu cognoscitur, quam vel exprimi vel sine experimento cogitari possit». <sup>69</sup>

Se il lettore rifletterà con un po' di attenzione al testo vi troverà inequivocabilmente affermate tutte le proprietà dell'alta conoscenza contemplativa di cui si sta trattando.

L'intelletto viene portato alla sua massima purificazione ricevendo la luce nella sorgente stessa della sua immaterialità e spiritualità, il fondo dell'anima, ma il fondo non nelle condizioni

<sup>68</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 68.

<sup>69</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 70.

della sua nativa povertà, ma arricchito dalla presenza vivificante della luce increata.

La purificazione per portarlo alla più semplice e totale espressione luminosa lo spoglia dalla molteplicità dei concetti, dalla fatica del discorso, dalla frammentaria verità degli esseri creati e molto più dalle instabili iridescenze del sensibile. In questo stato di purezza esso viene introdotto nella vastissima e sconfinata solitudine della divinità, avvolto e penetrato dalla trascendenza dell'essere divino, nel quale tutto è semplicità, unità e vita.

Questa immersione nella trascendenza non comunicabile nè afferrabile adeguatamente in concetti, nè esprimibile nei giudizi, formule o parole umane, lo arricchisce di verità e di sapienza incomparabilmente più di ogni sottile penetrazione umana. E' soprattutto una presenza, ma è la presenza della prima verità, davanti alla quale, o meglio — proprio perchè si tratta di presenza — *nella* quale non c'è da ricercare, da confrontare, da distinguere, ma solo da guardare e da godere. E' veramente, in tutta la forza e la ricchezza dell'espressione, *simplex intuitus veritatis*, pura, semplice e diletta intuizione della prima verità: la più alta nelle condizioni della vita presente.

Un problema, prevalentemente teoretico, ha richiamato l'attenzione dei teologi mistici relativamente alla contemplazione infusa: se la conoscenza contemplativa avvenga a mezzo di 'specie intelligibili', siano esse del tutto infuse oppure diversamente illuminate e ordinate dall'intervento speciale di Dio. Le risposte sono state varie; alcuni le hanno ritenute superflue, forse per il fatto che l'hanno considerata quasi esclusivamente come una conoscenza sperimentale per via di amore; altri le hanno accettate in alcuni gradi della contemplazione, ma non in tutti, specialmente nei gradi più eminenti aventi per oggetto la trascendenza divina, o addirittura la stessa essenza divina unita fugacemente come specie all'intelletto elevato per una certa partecipazione del lume della gloria.<sup>70</sup>

Sempre nello stesso ordine di problemi gli autori si sono domandati se, e in che misura, nella conoscenza mistica vi sia il concorso del 'fantasma', che è così connaturale alle operazioni intellettuali che vertono sull'oggetto proprio della sua sfera. Anche qui le risposte sono state divergenti, e molti di quelli che hanno ammesso senza difficoltà l'intervento della 'specie intelligibile' non si sono mostrati favorevoli al 'fantasma'.

Il P. Giovanni non ha dato molta importanza a questi problemi, come lo dimostra il fatto che vi accenna appena di sfug-

<sup>70</sup> Sull'intervento o meno del 'fantasma' si può vedere Joseph a Spiritu Sancto (Lusitanus), *Enucleatio Mysticae Theologiae...* Editio critica a P. Anastasio a S. Paulo O. C. D. (Romae 1927), pars I, q. 5, pp. 31-35; quanto alle diverse opinioni sulle specie, *ivi*, q. 8, pp. 40-51.

gita. Comunque egli non può — crediamo — affacciare riserve sulla necessità di 'specie intelligibili', tanto più che la contemplazione, anche la divina — che è la più alta — viene ben distinta dalla esperienza e da ogni altra attività affettiva, e caratterizzata come conoscenza. Ma anche nei riguardi del ricorso al 'fantasma' egli si dimostra favorevole, non ritenendolo impeditivo dell'alta attività contemplativa.

Parlando infatti dell'attività delle potenze nel ratto più elevato, sotto l'azione del tocco divino, afferma:

« Trahuntur enim introrsum in ipsam essentiam animae, in quam convertuntur a phantasmate minime praepeditae. Nec enim intellectus in eo statu a phantasmate, quo potitur, praegravatur sive a notitia divinae veritatis retardatur, sed omnia corporea praetergressus reflectitur in essentiam more caelesti ». <sup>71</sup>

Anzi esplicitamente egli, ricordando che alcuni teologi negano l'intervento del 'fantasma' nella contemplazione più alta, osserva che S. Tommaso è di parere contrario, citando qualche passo della *Somma Teologica*. <sup>72</sup>

A questa soluzione non contraddice quanto egli stesso insegna, anche nell'ultimo testo or ora citato, sull'assenza del corporeo, del sensibile e del lavoro discorsivo in questa contemplazione; perchè si tratta di cose diverse: altra cosa infatti è il pensiero discorsivo, sostanziato di movimento e di analisi, oppure il pensiero dipendente, nella misura della verità che porta e afferma, dal corporeo e dal sensibile, altra cosa è l'operazione intellettuale legata alla specie intelligibile. E' evidente che si può avere una conoscenza intuitiva accompagnata dalla specie intelligibile, mentre non può essere insieme intuitiva e discorsiva. Comunque, data la scarsa importanza che l'autore dà alla cosa, non v'è motivo di insistere.

## 2 - I principi produttivi della contemplazione divina

Guardando dalla parte dell'uomo, da tutto quello che è stato detto risulta più che evidente che la contemplazione divina è attività essenzialmente intellettuale, <sup>73</sup> perciò ha nell'intelletto la sua

<sup>71</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 68.

<sup>72</sup> *Ivi*. Il testo che cita da S. Tommaso è della II-II, q. 180, a. 5, ad 2 « ...contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus ». E l'autore nota che questo vale anche per l'alta contemplazione, perchè l'Angelico soggiunge: « Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in iis quae per revelationem cognoscimus » (*Ivi*, nota).

<sup>73</sup> « ...contemplationem[...] quae proprie actus intellectus est... » *Theologia Mystica*, c. 1, p. 25. Ugualmente in *Scuola di orazione, Trattato della vita*

sede naturale e il suo principio. Questo è così pacifico che nella definizione della contemplazione, che occupa tutto il capitolo secondo della *Theologia Mystica*, l'autore non si ferma affatto a provarlo, esponendo invece le varie condizioni necessarie da parte dell'intelletto perchè emetta l'atto contemplativo.

Ma i mistici, si sa, per esprimere in qualche modo approssimativo la straordinaria ricchezza dell'attività mistica superiore, ricorrono non raramente ad una terminologia difficile e sconcertante, a volte quasi paradossale. E pare loro di scoprire dentro l'uomo facoltà e potenzialità che sembra sfuggano non solo all'occhio comune, superficiale e distratto, ma anche all'occhio indagatore ed analitico del filosofo. Essi non vi rinunciano nemmeno a proposito della conoscenza contemplativa, coniando termini nuovi e peregrini.

Il P. Giovanni ne ricorda alcuni:

« Hanc [intelligentiam] theologi mystici vocant mentem, umbram intellectus angelici, tertium sive supremum caelum animae, scintillam vel apicem rationis, quam nonnulli velut potentiam ab intellectu distinctam summopere extollunt ». <sup>74</sup>

L'autore è molto amico dell'intelletto e della conoscenza, tuttavia la sublimità della conoscenza contemplativa non lo adescata talmente da accettare l'affermazione di una superpotenza intellettiva, e perciò ridimensionando queste espressioni, con la sua solita serenità scrive: « At certe hoc hyperbolice dictum ferri potest, proprie vero minime ». <sup>75</sup>

Egli non vede ragioni efficaci per sottrarre all'intelletto le alte conoscenze mistiche, ed abbraccia toto corde l'antropologia di S. Tommaso che esplicitamente nega la distinzione tra 'intelletto' e 'intelligenza', rimenando tutta l'attività conoscitiva, indubbiamente molteplice e di ineguale valore, ad una sola facoltà intellettiva. <sup>76</sup> Però egli non intende livellare tutte le attuazioni conoscitive e giustamente distingue tre sfere o gradi: forza conoscitiva *sensibile*, comprendente l'insieme dei sensi esterni ed in-

---

*attiva*: « ...essenzialmente [la vita contemplativa] sta nell'intelletto, perchè l'atto della contemplazione è opera dell'intelletto... » (Dubbio 4, p. 254).

<sup>74</sup> *Theologia Mystica*, c. 4, p. 45.

<sup>75</sup> *Theologia Mystica*, c. 4, p. 45.

<sup>76</sup> *Theologia Mystica*, c. 4, p. 46. A chi pensa che la dottrina di S. Tommaso non sia all'altezza di queste valutazioni, limitata dalle minori dimensioni della scolastica, l'autore risponde: « ...fuit enim eximius etiam theologus mysticus, et frequens contemplatio ac experimentum Dei probe illum docuerat, quid sibi vellet intelligentia » (*Ivi*, c. 4, p. 46). E questo, oltre tutto, è un simpatico giudizio sull'Aquinate.

terni. La forza *razionale*, che è l'intelletto in quanto 'discorre' deducendo notizia da notizia, verità da verità, sia a mezzo dell'astrazione dell'intelligibile dalle cose sensibili e inferiori — come la conoscenza di Dio dalle creature — sia partendo da verità comunicategli da una luce soprannaturale (l'atto intellettuale discorsivo dalle verità della fede). La caratteristica di questo secondo grado è proprio l'attività analitica, deduttiva: ciò che s'intende dire quando si parla di 'discorso' dell'intelletto. Il terzo grado viene descritto così:

« Tertia denique et suprema animae vis *intelligentia* nuncupatur, quae est ipse intellectus, qua ratione lumen a Deo proxime recipit et vel prima principia conceptis duntaxat terminis vi naturali vel occulta divinae sapientiae immisso lumine supernaturali sine discursu cognoscit ». <sup>77</sup>

Questo terzo grado — i mistici a volte lo chiamano il terzo cielo — viene caratterizzato specialmente dal contenere una conoscenza *intuitiva*. Va da sé che confrontato con il precedente indica una superiorità, e da parte della facoltà e da parte dell'attività operativa.

Quanto più la facoltà conoscitiva — ma vale per ogni altra facoltà — comporta immediata disponibilità e vicinanza all'irradiazione della verità prima, tanto maggiore energia e luce possiede. Proprio nella misura di questa luce le può venir comunicata meno indegnamente l'eterna verità, la quale solo attraverso la conoscenza intuitiva può essere posseduta secondo le sue esigenze di verità sussistente.

Questa è la ragione per cui solo la visione 'faciale', cioè immediata ed intuitiva, dell'essenza divina nella stessa essenza divina, costituisce la conoscenza perfetta, e perciò beatificante, di Dio.

La contemplazione divina, come la più alta forma di conoscenza dell'anima nella fede, descritta dai mistici quale un anticipo e una certa partecipazione della vita futura, esige come soggetto il più adatto l'intelletto in questa alta e completa disponibilità all'irradiazione divina e come attuazione la ricchezza e la semplicità della conoscenza intuitiva. <sup>78</sup>

<sup>77</sup> *Theologia Mystica*, c. 4, p. 45.

<sup>78</sup> Si comprende pertanto che queste distinzioni e differenziazioni non sono capricci nè inutili e compiaciute sottigliezze dei mistici e dei teologi. La comunicazione della infinita verità allo spirito umano è una realtà altamente misteriosa e complessa. E' un merito della teologia scolastica e della teologia mistica — sperimentale e scientifica — l'aver portato, non senza grandi sforzi, qualche barlume di luce in queste profondità che rivelano, oltre tutto, la grandezza spirituale dell'uomo.

A tanta altezza come viene disposto ed elevato prossimamente l'intelletto? La risposta del P. Giovanni è costante e senza esitazioni: dal dono della sapienza. Il dono della sapienza nè attenua — ed è evidente — il ruolo primordiale della grazia santificante, nè esclude o rende superflua l'attività della fede, nè prescinde da particolari interventi e grazie attuali. Comunque, guardando alla contemplazione divina come speciale forma di conoscenza, quale suo principio proprio, elevante e abilitante l'intelletto alla emissione dell'atto, viene assegnato il dono della sapienza.

L'insegnamento del P. Giovanni su questo punto non è particolarmente ricco ed esauriente, e avremmo desiderato qualche cosa di più, ad esempio, dei rapporti tra doni e fede, e tra gli stessi doni chiamati 'intellettuali' — consiglio, scienza, intelletto, sapienza — nell'attività contemplativa; tuttavia l'insistere sempre e solo sulla sapienza è un dato di fatto che ha la sua importanza. Intanto è utile notare che la dottrina generale che l'autore ci dà sui doni, come quella relativa ai singoli, collima perfettamente con quella di S. Tommaso, della quale anzi si può dire un breve ma chiaro riassunto.<sup>79</sup>

Il compito della sapienza è costantemente riferito alla contemplazione — e viceversa — sia includendovi l'efficacia affettiva e sperimentale, sia considerando più genericamente la conoscenza contemplativa.

A quanto abbiamo riferito a proposito degli elementi costituenti la 'teologia mistica' e della distinzione tra la contemplazione divina e la soprannaturale,<sup>80</sup> moltissimi altri testi aggiungono spiegazioni più ampie e complete.

Così descrive la natura del dono della sapienza:

«...è un dono altissimo e perfettissimo, che sta nell'intelletto, e serve per contemplare le cose divine e per indirizzare le cose

<sup>79</sup> Per l'insieme dei doni e del loro influsso nella vita spirituale si può vedere *Scuola di orazione, Trattato dei Frutti e Doni dello Spirito Santo*, p. 267 ss. Ecco come riassume la sostanza dell'insegnamento dell'Angelico nella I-II, q. 68: «... i doni dello Spirito Santo sono certi abiti eccellenti, che il Signore comunica ai giusti; i quali servono alle potenze dell'anima, dove stanno, per fare atti eccellenti ed eroici, con l'impulso dello Spirito Santo: di maniera che nel produrre quegli atti l'anima è spinta dallo Spirito Santo, e i doni si comunicano a questa, acciò si lasci muovere facilmente da quel divino Spirito. Perchè, sebbene le virtù teologali sono più perfette dei doni [...] non sono dette virtù tanto perfettamente partecipate dall'anima, che non abbia bisogno di questi doni come di aiuti necessari per essere facilmente mossa dallo Spirito divino. Quindi è che con questi doni l'anima è agilitata e si muove verso il Signore Iddio come spinta, essendo che con le virtù teologiche muove se stessa più attivamente» (*Ivi*, n. 2, p. 268). Numero, soggetto, compito dei singoli vengono esposti successivamente con chiarezza.

<sup>80</sup> Cf. p. 661 s., 664 s.

umane per regole divine: di maniera che prima serve per una notizia pura, sublime e tranquilla delle perfezioni divine, e poi per direzione delle cose umane secondo la notizia delle divine. E di questi due atti il primo si chiama contemplazione divina; di maniera che la contemplazione divina è atto del dono della sapienza ». <sup>81</sup>

Qualche volta è avvicinato al dono dell'intelletto:

« Il dono dello Spirito Santo chiamato intelletto serve per l'apprensione e percezione delle perfezioni divine; ma il dono della sapienza serve a far giudizio di quelle con l'atto della contemplazione ». <sup>82</sup>

« ...ogni uomo che sta in grazia di Dio ha molti abiti infusi nell'intelletto inseparabili dalla divina grazia, che servono o per penetrare le cose divine, come il dono dell'intelletto, o per contemplarle divinamente, come il dono della sapienza, del qual dono è atto elicito e proprio la divina contemplazione... » <sup>83</sup>

E guardando i doni nei loro « molti atti mirabili, che fanno i servi di Dio con singolari mozioni dello Spirito divino, fuor del modo ordinario... », <sup>84</sup> scrive:

« Al dono dell'intelletto, che serve per penetrare le cose della fede, si attribuisce un'intelligenza sottile e delicata di molti santi e sante, che loro pareva d'intendere mirabilmente i misteri divini. Al dono della sapienza si attribuisce la divina contemplazione, con la quale i santi e sante facevano un giudizio come connaturale delle cose divine, unendosi strettissimamente a quelle con un amore purissimo ». <sup>85</sup>

<sup>81</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 8, p. 259 s.

<sup>82</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 9, p. 260.

<sup>83</sup> *Scuola di orazione, Trattato dei Frutti e Doni dello Spirito Santo*, n. 8, p. 276.

<sup>84</sup> *Ivi*, n. 6, p. 273.

<sup>85</sup> *Ivi*, n. 6, p. 273. A riguardo dei rapporti tra dono di sapienza e contemplazione cf. *Theologia Mystica*, can. 20, p. 17; *ivi*, c. 1, p. 23, 24, 26, 27, nella descrizione della 'teologia mistica'; *ivi*, c. 3, p. 37 (spiegando la definizione della contemplazione) p. 39; p. 42 a proposito dell'apparente contrasto che tutti i giusti hanno il dono della sapienza, e pochissimi arrivano alla contemplazione divina. A questo proposito cf. *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 12, p. 462 s. ove l'autore ammette in tutti i giusti l'attività della sapienza per quel che è necessario alla salvezza. Vedi anche: *Cantici Cantorum interpretatio*, c. 2 (Ediz. Fior. I, p. 247, B): « simul [sapientia] intellectum illustrat et inflammat affectum (quae a quibusdam mystica theologia nuncupatur ». *Ivi*: « ...sapientia ipsa in intellectu, velut in propria sede reponitur, at organum, quo ab illa fluens percipitur suavitas, voluntas ipsa est ». *Instructio Novitiorum*, pt. II, c. 24 (Ediz. Fior. III, p. 204, C): [contemplatio] « ...actus intellectus... elicitus ab excellentissimo inter omnia alia sapientiae dono... ».

E' notevole, in questi ultimi testi, che pur riconoscendo una elevatezza grandemente penetrativa al dono dell'intelletto mai gli attribuisca la contemplazione divina; e parimenti che esso viene messo direttamente in rapporto con la fede, mentre questa non viene menzionata quando si parla del compito proprio del dono della sapienza. Con ciò non vogliamo nemmeno lontanamente pensare ad uno sconfinamento dall'ambito della fede, tanto più che il P. Giovanni con tutta chiarezza avverte che non si tratta affatto di visione beatifica,<sup>86</sup> e che proprio dai limiti della fede argomenta la superiorità della volontà informata dalla carità sull'intelletto elevato dalla sapienza:

« Haec ergo caritatis nativa nobilitas in causa est, ut voluntas, in qua viget, altius caput efferat quam intellectus, in quo fides, quasi lux quidem, sed in caliginoso loco elucescit. Nec vero donum sapientiae, quod afficit intellectum, adeo illum evehit, ut in parem caritati excelsitatem attollat ob fidei obscuritatem, divinis rebus obductam, huius exilii statui seu vitae consentaneam ». <sup>87</sup>

Crediamo che l'appello alla sapienza senza riferimento alla fede e al dono dell'intelletto sia giustificato dalla duplice caratteristica *giudicativa* ed *esperimentale* della 'teologia mistica' e della contemplazione divina: caratteristica che rileva non proprio dalla sola fede, conoscenza molto legata al concetto e al procedimento discorsivo, ma piuttosto dalla conoscenza contemplativa sapienziale, intuitiva e tutta pregnata di amore unitivo e trasformativo, come vedremo presto.

Per questi motivi il ruolo della sapienza diventa così rilevante, che praticamente questo dono viene identificato con la 'teologia mistica':

« Constat inter theologos universos unum ex septem Spiritus Sancti donis — ac id longe nobilissimum — esse sapientiam, quam esse ipsam mysticam theologiam opinamur... ». <sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> « Nota che questa notizia, quantunque elevatissima, non arriva a quella chiarezza e perfezione della gloria; ma è una come incoazione della felicità eterna » (*Scuola di Orazione, Trattato della teologia mistica*. Dubbio 6, p. 255).

<sup>87</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 26. Bisogna anche ricordare che nelle descrizioni del Venerabile la più alta conoscenza di Dio verte soprattutto sulla sua trascendenza comunicantesi all'intelletto in una presenza arcana e inefabile. Cf. *Theologia Mystica*, c. 6, pp. 67-70, dove viene descritto il ratto più eccelso.

<sup>88</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 23. *Ivi*, p. 24: « ...cum sapientiae habitus, qui cum divina gratia simul infusus intellectum illustrat ac voluntatem incedit, sit ipsa mystica theologia... ». Non bisogna tuttavia pensare ad una adeguazione completa tra sapienza e 'teologia mistica', come si rileva chia-

E allora perchè l'autore parla di aiuto speciale per la contemplazione divina? E' esso diverso dal dono della sapienza? Quale ne è, in caso, la funzione? Non v'è dubbio che egli lo distingua nettamente. Classificando infatti le tre specie di contemplazione, dice della divina:

« Nel terzo modo contemplano quei che hanno il dono della sapienza, e oltre a quello ricevono con specialissimo ausilio un lume divino attuale, col quale producono l'atto della divina contemplazione... ». <sup>89</sup>

Non meno chiaramente altrove, enumerando, i vari elementi che contribuiscono a costituire la 'teologia mistica', dopo aver ricordato il dono della sapienza, risiedente nell'intelletto, dice:

« E quando al Signore Iddio piace, concorre con speciale ausilio e luce mirabile, e l'intelletto con quell'abito di sapienza, e insieme con quell'ausilio divino, produce un atto nobilissimo che si chiama contemplazione... ». <sup>90</sup>

Tenendo conto delle parole dei testi, e anche della natura dei doni — i quali sono abiti destinati, sì, ad atti eroici, straordinari, ecc. ma sotto la mozione che lo Spirito Santo esercita a suo beneplacito — l'aiuto o lume divino in questione non ci sembra altro che l'altissima grazia attuale necessaria a fare emettere all'intelletto l'atto della contemplazione divina; senza bisogno, perciò, di ricorrere ad altro abito, e nemmeno ad altro principio da parte dell'intelletto — ad esempio, una partecipazione al lume della gloria — superiore alla sapienza: di questo diverso e più alto principio non troviamo traccia nel nostro. Egli, infatti, non assegna da questa parte altro principio che il dono della sapienza.

La contemplazione è senza alcun dubbio soprannaturale, <sup>91</sup>

---

ramente in *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2 e 3, ove vengono classificati tutti gli elementi costitutivi e dove il primo posto viene assegnato all'esperienza affettiva. Più esattamente l'autore chiama la sapienza « l'abito della teologia mistica ».

<sup>89</sup> *Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 7, p. 258.

<sup>90</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2, p. 300 s. Cf. *ivi*, Dubbio 3, p. 304 dove l'atto di contemplazione « che nasce da quell'abito con speciale aiuto divino » è quello che precede, non quello che segue l'alta esperienza della volontà. Nella *Theologia Mystica* non appare così netta questa distinzione, tuttavia non ci sembra assente. Così, ad es. parlando dell'atto della contemplazione « qui superno lumine infuso producitur, dum sapientiae habitus se exserit in actum... » *Ivi*, c. 1, p. 24. Cf. anche c. 4, p. 44 s., c. 5, p. 48).

<sup>91</sup> Il P. Giovanni, fondandosi sull'autorità di S. Tommaso e di S. Teresa pensa che vi possa essere un atto di contemplazione non derivante dal dono della sapienza e dalla grazia santificante — caso piuttosto eccezionale —; comunque la contemplazione appartenente alla 'teologia mistica' è sempre derivante dal dono della sapienza. Cf. *Theologia Mystica*, c. 3, pp. 38-40.

infusa, passiva,<sup>92</sup> e ciò a motivo dei principi che immediatamente la producono: doni attuati con aiuti speciali, fino all'intimo tocco divino dal fondo dell'anima.

Ma l'infusione e la passività, sempre crescenti, tanto nell'intelletto che nella volontà, si devono capire come se togliessero a dette facoltà la produzione dei propri correlativi atti, in guisa che si riducano solo a *ricevere* passivamente, senza emettere *atti* di conoscenza e di amore?

L'autore già nel can. 19 premesso alla *Theologia Mystica*, accennando a questo problema come tra i più difficili nel campo spirituale, aveva risposto negativamente. In seguito, e anche altrove, lo ribadisce più volte, sia esplicitamente, sia equivalentemente, mettendo cioè in evidenza l'attività delle facoltà spirituali negli alti stati mistici.

Tale feconda attività nelle potenze si può vedere descritta nella esposizione dei singoli gradi della contemplazione soprannaturale, fino al più alto, ricchissimo di influssi divini innegabili e di esperienze eccezionali: descrizione cui è consacrato l'intero lungo capitolo sesto della *Theologia Mystica*.

Basti ricordare che a proposito dell'ultimo e supremo ratto, perciò il più passivo, l'autore mentre sta additando nel più intimo tocco nel centro dell'anima la sua origine e la sua efficacia, afferma che mentre le potenze inferiori sensibili vengono messe a tacere, « intellectuales... in sua nobilissima operatione collocan-

<sup>92</sup> In tutta la sua sintesi il P. Giovanni sembra non consideri altra contemplazione che l'infusa, come si rileva non solo dalle definizioni e descrizioni tanto della 'teologia mistica' quanto della contemplazione, ma anche dall'analisi dei singoli gradi della mistica, descritti ampiamente sotto il nome di 'ratti'. Anzi quando vuol confrontare la contemplazione con l'orazione che la prepara, suole accentuare questo distacco. Così, ad esempio: « At ab huiusmodi vel meditatione vel oratione, quae contemplationi viam sternit, tam longe propria contemplatio quam longe a diluculo meridies ipse discernitur » (*Theologia Mystica*, c. 3, p. 34). E più incisivamente: « ...la quale [contemplazione] non viene per le diligenze nostre, nè l'anima s'adopera in quel modo che fa quando ora mentalmente; ma viene per singolar grazia del Signore, che sospende l'anima quando vuole » (*Scuola di orazione, Trattato della vita attiva*, Dubbio 6, p. 256). La *passività* ammette gradi, sia considerando l'aspetto *esperienza* (o coscienza) del soprannaturale, sia considerando l'estensione, la profondità o la durata dell'azione esercitata da Dio nell'anima in modo *sopra-umano*. Così, ad esempio, il P. Giovanni, seguendo le descrizioni teresiane, osserva che nell'orazione di raccoglimento « Licet supernaturalis quiddam ibi recipitur » v'è un certo lavoro attivo dell'anima, e precisamente per questo lavoro si distingue da altri gradi, « illo non adeo indigentibus » (*Theologia Mystica*, c. 6, p. 57). Di nuovo, confrontando orazione di quiete e orazione di unione addita la superiorità di questa proprio nella più completa attività divina: « ...utpote cui nihil propemodum humanae operationis admisceatur » (*Ivi*, p. 67).

tur ». <sup>93</sup> Ma forse egli ci prospetta in poche parole un'ottima e profonda spiegazione del problema mistico salvando insieme l'esperienza del divino, l'azione intima di Dio, la passività e l'attuazione più ricca delle potenze. Parlando di ciò che porta nell'anima il tocco potente di Dio, egli scrive:

« Verum altius evehitur anima tactu illo. Nam postquam, manum porrigente Deo et potentias ad perfectissimos actus suos permovente, anima excitata est, tam celeri motu potentiae superiores actus suos exercent, ut ipsa incitata operatione deficere videantur. Trahuntur enim introrsum in ipsam essentiam animae... ». <sup>94</sup>

L'accento viene posto prima di tutto sul tocco che Dio, penetrando per la grazia nella essenza dell'anima, <sup>95</sup> produce in modo così potente che attira a sé l'anima stessa « efficacissimo tractu ». <sup>96</sup> Il fondo del mistero viene quindi operato nell'intimità più nascosta e radicale; ivi Dio dimora, anzi « tamquam in pacatissima sua statione praesideat »; <sup>97</sup> lì attira l'anima e se la stringe in un amplesso e in un contatto tale « quo videtur anima liquescere ac in Deum tota prorsus influere ». <sup>98</sup>

Avviene quindi nelle profondità dell'anima un'irruzione e come un'alluvione del bene divino che prende tutta l'anima, e perciò anche le potenze. L'azione divina attira irresistibilmente le potenze spirituali verso l'essenza, e appunto perchè vi sono attirate da un'azione così potente e ricca, questo movimento non può assolutamente essere considerato come un loro impoverimento — ciò che avverrebbe se rimanessero inattive — ma come una condizione, anzi come una realizzazione, di una vita più intensa.

Dell'intelletto, ad esempio, l'autore scrive: « reflectitur in essentiam more caelestis », <sup>99</sup> e della volontà: « ...arcitissime Deo sociatur », <sup>100</sup> o ancora: « ...Deum ineffabili sensu percipit... ». <sup>101</sup>

<sup>93</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 67.

<sup>94</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 68.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 68. In tutta questa descrizione non viene affermato soltanto che Dio è presente e immanente nell'essenza dell'anima, ma più direttamente viene messo in evidenza il dinamismo così arcanamente vivificante e così efficace e santificatore, che l'anima si sente come fluire nella divinità. Davanti alla luc divina che Dio irradia presente nel centro, o fondo, dell'anima, questa subisce una meravigliosa trasformazione: « more ferri candentis propria forma non amissa, sed a praesente Deo traiecta et incensa se Dei genus esse facile demonstrat, sicut et ferrum, dum candet, mirifico ignem repraesentat et illius proprietatibus pollet » (*Ivi* p. 69 s).

<sup>99</sup> *Theologia Mystica*, c. 6, p. 68.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 70.

Il loro volgersi e raccogliersi nell'essenza non è verso un'essenza nuda di verità e di bene, inizio imperfetto e potenziale di vita, ma verso l'essenza dilatata e ingrandita dall'incontenibile azione e vita in cui si realizza il culmine della donazione trinitaria. Se le operazioni connaturali alle nostre facoltà, eccitate e condizionate dal mondo esterno, dal sensibile, al fenomenico, dal frammentario rimangono tanto alla superficie e solo con molti sforzi e con penoso lavoro penetrano in profondità e alzano alcuni veli del fondo dell'anima e della sua immensa capacità, l'azione divina, sia creatrice che santificatrice, parte dal fondo alla superficie, dalla radice ai rami; e quando vuole rivelarsi nella sua inconfondibile forza che attinge tutto l'essere e si distingue radicalmente dall'attività di ogni altra causa, non può far di meglio che ricondurre le varie nostre tendenze dinamiche alla più intensa espressione nella massima unità, tranquillità, semplicità. Perciò non meno elegantemente che giustamente il P. Giovanni scrive:

« Praesens quippe tunc Deus et animae amantissime blandiens tam caelesti suavitate eam ad intelligendum et amandum per-movet, ut ipsa non se agere sed suavissime et quasi erumen-tes ultro a potentiis actus non tam producere quam pati vi-deatur », <sup>102</sup>

### 3 - *Affettività e contemplazione divina*

L'importanza della carità nella vita mistica è grandissima, e perciò i problemi che si riconnettono ad essa, sia direttamente come abito operativo, sia relativamente alla volontà, che è la potenza da essa 'informata' e perfezionata, sono studiati accuratamente dal P. Giovanni, benchè nel quadro della sua sintesi rapida ed essenziale. Come problematica due aspetti egli ha segnalati, tenendo conto delle discussioni del suo tempo: possibilità di amare più di quanto si conosca, possibilità di amare nei gradi mistici senza alcuna conoscenza intellettuale.<sup>103</sup> A questi due si può aggiungere un terzo: l'ultimo aspetto da noi esaminato relativamente alla conoscenza contemplativa, cioè il problema di una pura e completa passività, con esclusione di operazioni nelle potenze. In realtà, poi, ciò che meglio viene messo in luce è la preminenza dell'amore nella 'teologia mistica' e le sue efficaci in-

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 71. La stessa soluzione in *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 12, p. 313: « ...la verità è che l'intelletto e la volontà operano in quelle più alte e secretissime unioni con un modo tranquillissimo e soavissimo ». Quanto alle affermazioni dei mistici che sembrerebbero escludere ogni attività, egli dice che bisogna interpretarle benignamente.

<sup>103</sup> *Theologia Mystica*, can. 19.

terferenze con la conoscenza intellettuale. Questo ultimo aspetto è quello che più interessa la nostra ricerca che ha voluto studiare il concetto di contemplazione nel contesto proprio a Giovanni di Gesù Maria.

E prima di tutto non sarà inutile accennare alla terminologia da lui usata per il complesso dell'attività affettiva in questo campo: 'gustus', 'tactus', 'experimentum', 'perceptio', 'delibatio'.<sup>104</sup> L'avvertimento è utile affinché non applichiamo *formalmente* il concetto di esperienza alla contemplazione nel significato che dà alle due cose il nostro autore.<sup>105</sup>

Fatta questa premessa generale possiamo condensare l'insegnamento del Venerabile in alcune affermazioni.

*Nemmeno nella 'teologia mistica', intesa qui come l'insieme della vita mistica, si dà amore senza conoscenza.* L'autore su questo punto è categorico, nè sente il bisogno di dilungarsi nella dimostrazione, e accetta la dottrina di S. Tommaso come la più solida e fondata:

« ...sopra questo punto non occorre dire altro, se non tenere la dottrina più soda e fondata, che dice che l'oggetto della volontà è il bene conosciuto, e che senza oggetto non c'è amore ». <sup>106</sup>

Questa è anche una conseguenza dell'antropologia tomista da lui accettata, e che egli afferma essere anche dei mistici. Secondo tale concezione a tre sfere di conoscenza corrispondono parallelamente tre sfere 'affettive'.

Alla conoscenza sensitiva corrisponde l'affettività sensitiva; alla conoscenza 'razionale', cioè deduttiva, corrisponde l'affettività razionale « quae est ipsa voluntas, qua ratione ab inferiore vel superiore rationis portione movetur ». <sup>107</sup> Alla conoscenza superiore, intuitiva, che ha per oggetto i primi universali principi e i divini misteri soprannaturalmente comunicati, corrisponde un'affettività verso le più alte e semplici espressioni del bene. Affettività che non costituisce nè esige una facoltà superiore, distinta dalla volontà, ma è questa stessa potenza nel suo più alto ver-

<sup>104</sup> *Theologia Mystica*, cann. 16, 17, 20. Riallacciato alla voce 'experimentum' viene ricordato poi l'inesauribile vocabolario dei mistici. Cf. *ivi*, cann. 23, 24. La stessa terminologia viene usata in *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*.

<sup>105</sup> Diciamo 'contemplazione' e non 'teologia mistica', perchè questa assomma la duplice attività: intellettuale ed affettiva.

<sup>106</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 11, p. 312. Identica dottrina nella *Theologia Mystica*, can. 19, c. 5, p. 48 s. E a proposito del più alto grado, *ivi*, p. 53.

<sup>107</sup> *Theologia Mystica*, c. 4, p. 45.

tice di attività e di disponibilità.<sup>108</sup> Coerentemente a questa posizione il P. Giovanni spiega come l'amore nelle sue varie forme corrisponda alla conoscenza.<sup>109</sup>

*La volontà può amare Dio più di quanto l'intelletto sia capace di conoscerlo.* Questa maggiore perfezione non deriva da una superiorità ontologica della volontà, nè dell'amore, in senso assoluto, sulla conoscenza; deriva semplicemente dalla maggiore perfezione intrinseca dell'abito della carità su ogni altro abito operativo nella vita presente.<sup>110</sup> La carità, anche secondo la teologia di S. Tommaso, non certo volontaristica, è superiore alla speranza e alla fede, come le virtù teologiche sono intrinsecamente superiori agli stessi doni dello Spirito Santo, avendo per compito proprio e specificativo unire l'uomo con Dio fine soprannaturale. Aggiungiamo che la più alta perfezione della carità non si riflette solo nella sua forza *attiva*, ma anche nella sua disponibilità *passiva*, dando così maggiore possibilità all'iniziativa e all'azione divina. Pertanto anche questa può prendere intensità e valore assai più alti di quella che viene attuata nell'intelletto, perfezionato dalla fede, abito conoscitivo intrinsecamente imperfetto.

Ecco un chiaro testo dell'autore:

« Quapropter necesse est, ut voluntas altiozem ac Deo propinquiozem quam intellectus in staturam assurgat, ab ipso quo informatur, excelsiore caritatis habitu erecta. Ex quo fit, ut amoris motibus anagogicis voluntas, intellectu excelsior effecta, arcano et eo plane divino more, Deo foverente, in quadam prorsus mira celsitudine collocetur, ad quam intellectus se nequit attollere. Ubi non visu, sed mystico contactu et pecu-

<sup>108</sup> Cf. *Theologia Mystica*, c. 4, pp. 45-47. Tra l'altro si notino queste parole: « At revera est ipsa summitas voluntatis ignitae, quae flammescit igni duplici, sapientiae scilicet et caritatis... » (*Ivi*, p. 47). Cf. altresì *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 10, p. 310 s.

<sup>109</sup> Si veda *Theologia Mystica*, c. 5, p. 48 ss. La conoscenza 'scolastica' porta all'amore di Dio attraverso le creature; la conoscenza mistica genera l'amore verso le perfezioni divine splendenti in questa luce. L'autore parla successivamente della *sapienza unitiva* che è un'affettività ad alto livello nata da una conoscenza semplificata di Dio; in fine parla dell'ultimo amore mistico sperimentale, di cui parimenti asserisce le premesse conoscitive.

<sup>110</sup> La superiorità della carità deriva dal modo più puro e immediato di raggiungere l'oggetto divino. Scrive l'autore: « Concors enim sententia est caritatem divinam hoc potissimum ceteris virtutibus, etiam theologicis, antecellere, quod ipsum Deum per se, ut aiunt, attingat, cum ceterae per interiectas in eum res perferantur » (*Theologia Mystica*, c. 1, p. 25). *Ivi*, p. 26 egli prosegue a descrivere nel suo limpido latino le caratteristiche differenti delle tre virtù teologiche. Vedere anche *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2, p. 302 s., Dubbio 5, p. 306.

liari quodam Dei auxilio Deum attingit et intellectum inferius residentem illustrat.<sup>111</sup>

*L'amore e la conoscenza contemplativa sono intimamente connessi e interdipendenti, quantunque l'influsso dell'amore sulla conoscenza sia più determinante.* Verso questa affermazione viene a convergere l'insegnamento del P. Giovanni sulla natura, sui principi e sulle caratteristiche della 'teologia mistica'. Egli non si lascia sfuggire occasione per ribadirlo, e sia partendo dal concetto di contemplazione divina, fiorita dal dono della sapienza, sia partendo dal concetto dell'unione sperimentale, fiorita dalla carità, la conclusione è sempre una sintesi mirabile di conoscenza e di amore in cui però la maggioranza delle 'azioni' appartengono all'amore. Perciò concludendo l'analisi della definizione della 'teologia mistica', egli scrive:

«...idem est ac si expressius diceremus esse sublimem Dei sensum vel experimentalem notitiam per quendam Dei tactum, seu voluntatis supra intellectum Deo haerentis elicitam [...] vel superno lumine infuso per sapientiae habitum ab intellectu productam...». <sup>112</sup>

Come si vede, la conoscenza contemplativa e l'esperienza affettiva non solo sono coesistenti e presenti ma ambedue sono elementi essenziali della 'teologia mistica', e ciò spiega che la definizione di questa congiunge sempre i due elementi.<sup>113</sup> Ma vediamo più dappresso il loro mutuo influsso. Nell'attuarsi dell'alta vita mistica le due facoltà vengono presentate in una nobile gara di reciproco aiuto:

« Ex quo fit, ut simul, dum intellectus divina contemplatur, voluntas eorundem amore flagret et utraque potentia suavissimo agone concertet, dum voluntas permovet intellectum et intellectus urget voluntatem ». <sup>114</sup>

<sup>111</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 26 s. Questa dottrina è quasi il filo conduttore di tutto il c. 5.

<sup>112</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 27. Tutto il capitolo si propone appunto di dimostrare che questo 'summit' è una caratteristica propria dell'alta vita mistica e che l'unione intima della volontà con Dio è la ragione ultima della nobiltà di questa sapienza.

<sup>113</sup> Vedere *Theologia Mystica*, c. 1, p. 22; *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 1, p. 300.

<sup>114</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 41. Vedere a proposito di questa gara, in cui la volontà finisce per vincere, *ivi*, c. 6, p. 68, a proposito dell'ultimo ratto in cui le due potenze vengono attratte verso l'essenza dell'anima, per raggiungere l'unione più intima con Dio inabitante. Poeticamente l'autore descrive l'arrestarsi dell'intelletto alle soglie della secretissima dimora, quasi accecato dallo splendore che emana da Dio presente, mentre la volontà in un impeto d'amore abbatte ogni barriera e si getta nelle braccia dell'Amato.

L'efficacia dell'azione intellettuale viene trovata nella ricchezza del dono della sapienza, il quale agisce in strettissimo rapporto con la carità che tutto lo permea e lo vivifica. Con evidente compiacimento il P. Giovanni si appella alla dottrina di S. Tommaso, quando parlando delle missioni invisibili trinitarie nell'anima giusta, il santo considera valido veicolo della missione del Verbo 'spirante' amore, non una qualsiasi conoscenza ma solo la sapienza, perchè questa, pur risiedendo nell'intelletto e pur essendo formalmente conoscenza intellettuale, genera amore irradiando e imbevendo profondamente del sapore del bene divino la vicina volontà:

«...quam [voluntatem] intellectui contiguam sapientia ipsa splendore suo illustrat, sapore divino imbuit ac incendit. Ideo enim invisibilis missio Filii fit per hoc sapientiae donum, quod cum ipso Dei Filio miram similitudinem gerit, ut quemadmodum ille est Dei Verbum, non quaecumque, sed Verbum spirans amorem, ita sapientia sit non quaevis Dei notitia, sed quae amoris producat affectum ». <sup>115</sup>

Come si vede, non si tratta di una semplice disposizione o di una condizione necessaria, ma di vero ed efficace influsso: tanto efficace che egli lo ha paragonato ad un impulso perenne che orienta e attrae la volontà verso Dio come il magnete attrae il ferro. <sup>116</sup>

Tuttavia l'influsso della volontà e dell'alta vita affettiva è considerato ancora più importante, per il fatto che l'abito della carità e l'azione divina per mezzo del suo tocco arcano portano l'uomo ad una percezione ed unione di Dio più alta di quanto possa essere operata o donata all'intelletto. Il tocco mette la volontà in uno stato di alta *passività*, nel senso inteso dai teologi mistici quando parlano di « pati divina ». <sup>117</sup> Si genera nella volontà un'altissima percezione ed esperienza, la quale benchè formalmente non sia conoscenza e atto dell'intelletto, contiene un'elevatissima concezione di Dio, per mezzo della quale la volontà lo gusta ed as-

---

<sup>115</sup> *Theologia Mystica*, c. 3, p. 41. Cf. *ivi*, p. 37; anche *ivi*, p. 42, si parla di Dio presentato dall'intelligenza come « verum excitans dilectionem ingrensque saporem », e perciò l'atto della sapienza, cioè la contemplazione, deve essere « cognitio genetrix dilectionis cum quodam experimento divinae suavitatis ». Identica dottrina in *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2, p. 301 s.; *Cantici C...* c. 2, vv. 3-4 (Ediz. Fior. I, p. 247 s.).

<sup>116</sup> Cf. *Theologia Mystica*, c. 1, p. 23.

<sup>117</sup> *Theologia Mystica*, c. 5, p. 53: « Quando autem voluntas sic tangitur, divina patitur, id est divino modo afficitur. Ex eo quippe actu motus sive impulsus quidam imprimi videtur ei, ut in Deum velut in centrum suum feratur... ». Vedere anche *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 2, p. 303, dove si dice che Dio tira a sè la volontà, la tocca, l'abbraccia, ecc. e che di qui nasce il senso e il gusto di Dio.

sapora<sup>118</sup>; di qui l'appartenenza di questo atto di affettività alla 'teologia mistica' che per sè è 'scienza' o cognizione.

La volontà diventa così come una lingua per la quale « Dei sapor elicitur atque percipitur »;<sup>119</sup> quel sapore o gusto « qui non ab ullo habitu producitur, sed peculiari dignatione gratis a Deo indulgetur »,<sup>120</sup> certamente prodotto dal tocco divino straordinario; comunque tale sapore « per unionem voluntatis cum Deo conciliatae nexaeque percipitur ». <sup>121</sup>

La volontà però non è solo beneficiaria dell'esperienza, ma è altresì l'acquedotto per il quale questa discende, in forma di conoscenza, all'intelletto: « ...per quam velut per tubulum fontis in intellectum clarissima Dei notitia derivatur ». <sup>122</sup> Notizia, o conoscenza, vera e propria, poichè si tratta di un vero atto dell'intelletto, anzi è il più nobile suo atto, benchè relazionato ad una esperienza affettiva ancor più elevata:

« ...contemplationem ex voluntatis divinae patientis sensu genitam, quae proprie actus intellectus est, nobilissimus ille sane, licet illam Dei perceptionem sublimitate non aequet ». <sup>123</sup>

Il nobilissimo atto di cui si parla non è la conoscenza contemplativa precedente, la quale — come abbiamo visto — determina lo slancio della carità e la dispone, in un certo senso, al tocco divino; ma è quello che segue l'esperienza della volontà, e ne deriva: chè precisamente da questa derivazione riesce a possedere l'oggetto divino in un modo più immediato, realistico e intimo. Per nessun'altra via la infinita grandezza di Dio può offrirsi all'anima umana come per la carità, suprema forza unitiva e assimilativa. A buon diritto il P. Giovanni ritiene la percezione od esperienza, causata nella volontà dal potente tocco di Dio, « l'atto più proprio e principale della teologia mistica ». <sup>124</sup>

Ma questa medesima ricchezza spiega la somma nobiltà della conoscenza in cui essa connaturalmente e necessariamente si travasa.

Ecco un testo assai esplicito e significativo:

« Postquam ergo Spiritus Sancti tactu bene affecta multisque impulsibus insecuta et amplexata Deum voluntas divina patitur et gustu intimo Dei bonitatem ac pulchritudinem perci-

<sup>118</sup> Cf. *Theologia Mystica*, can. 16, p. 16; c. 1, p. 25; *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 4, p. 305 s.

<sup>119</sup> *Theologia Mystica*, c. 5, p. 47.

<sup>120</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 24.

<sup>121</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 24.

<sup>122</sup> *Theologia Mystica*, c. 5, p. 47. Cf. *Theologia Mystica*, c. 1, p. 25.

<sup>123</sup> *Theologia Mystica*, c. 1, p. 25.

<sup>124</sup> *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 3, p. 304. Cf. *Theologia Mystica*, c. 5, p. 54.

pit, affulget intellectui, qui inferius remanserat, clarissima et verissima Dei cognitio, multo certe nobilior quam per alias doctrinas universas... ».<sup>125</sup>

Il P. Giovanni non si dilunga in sottili ragionamenti e in problematiche complicate. Egli pare soprattutto interessato a dimostrare, e si direbbe meglio ad esporre, che l'autentica 'teologia mistica' chiude in una sintesi superiore conoscenza e amore, e che non v'è alcun bisogno di sacrificare l'intelletto per innalzare la volontà.

La stessa struttura profondamente unitaria dell'anima, nella essenza e nelle facoltà, non meno che quella soprannaturale comprendente grazia, virtù teologali e doni, con alla radice la inabitazione trinitaria e alla vetta l'azione libera dello Spirito Santo, richiede questa sintesi armoniosa in cui vengono simultaneamente elevate l'intelligenza e la volontà.<sup>126</sup>

E' la più alta vetta della sapienza, della quale l'autore scrive:

« Theologiae mysticae summa laus Dei amor est, qui lumine divino ac immortalis illius pulchritudinis gustu — velut ignis oleo — pascitur et augetur, quo nihil possit excogitari felicitus ». <sup>127</sup>

## CONCLUSIONE

Il P. Giovanni di Gesù Maria nè per la quantità di produzione nè per l'ampiezza concessa al complesso dei problemi può essere considerato tra i maggiori scrittori *propriamente mistici* della Scuola Carmelitana, come, ad esempio, Filippo della Trinità o Giuseppe dello Spirito Santo.

Egli si è imposto dei limiti e finalità piuttosto ristretti, e si potrebbe dire uno che si prefigge di ridurre in un compendio succoso e chiaro quel che altri espongono in trattati forse di grande mole ma in modo poco tecnico e perspicuo. Accanto a questa ricerca di chiarezza, e per mezzo di essa, egli volutamente rimane un amico e un estimatore appassionato di quella bontà divina che ama comunicarsi così intimamente agli uomini per mezzo della contemplazione e della esperienza mistica. Si può anzi dire che

<sup>125</sup> *Theologia Mystica*, c. 5, p. 53. Come abbiamo osservato, questa affermazione è una di quelle su cui il P. Giovanni insiste maggiormente. Vedere, tra i tanti luoghi, *Theologia Mystica*, c. 1, p. 25: « ...voluntas, dum adhaeret Deo, altius divina percipit quam intellectus contempletur ipseque intellectus voluntatis inhaerentis sensu eductus fit ad theophanias seu divinas apparitiones concipiendas multo quam ante capacior ». Vedere *ivi*, c. 4, p. 40; c. 5, p. 54; *Scuola di orazione, Trattato della teologia mistica*, Dubbio 6, p. 307.

<sup>126</sup> *Theologia Mystica*, can. 17.

<sup>127</sup> *Theologia Mystica*, can. 30.

tutto quello che egli scrive, anche nelle opere strettamente ascetiche, mira esplicitamente ad innamorare, preparare e guidare le anime al delizioso mistero dell'intimità mistica con Dio. Egli ha considerato sempre questa altezza, ove conoscenza sapienziale e carità si fondono in una sintesi sublime, come il vertice della vita spirituale e come la più degna beatitudine dell'uomo, anche nella vita presente. In questa convinzione egli appare saldamente poggiato alla dottrina di S. Tommaso, ma anche all'autentico insegnamento teresiano: Tommaso e Teresa sono infatti i suoi veri maestri.

Egli conosce senza dubbio S. Giovanni della Croce, del quale tesse un brevissimo ma significativo elogio nella sesta *Oratio* in onore di S. Teresa, recitata il 4 ottobre 1607. Ma, a quanto ci risulta, non ne subisce l'influsso, almeno in maniera rilevante.

Tuttavia il Ven. Padre, seppure nei ristretti limiti volontariamente scelti, ci appare un teologo sicuro, preciso, equilibrato, nemico di ogni esagerazione. Ma un teologo non superficiale. Le sue descrizioni sulla contemplazione come conoscenza; le analisi sottili e profonde del ruolo e della interdipendenza dell'attività intellettuale ed affettiva, della sapienza e della carità; il carattere infuso della contemplazione; il giusto senso da dare alla passività delle potenze; la necessità e, in certo senso, l'efficacia dispositiva della preghiera e della purezza del cuore per la contemplazione; infine le accurate descrizioni dei gradi della vita mistica secondo l'insegnamento teresiano: tutti questi elementi, dunque, ci rivelano indiscutibilmente un autentico teologo mistico.

FR. ROBERTO DI S. TERESA DI G. B., O. C. D.