

# La questione mistica agli inizi del Novecento

di Francesco Asti

L'espressione attuale di *teologia spirituale* è quanto mai strana; sembra essere «ri-dondante per quella qualifica di spirituale data ad un discorso che non solo ha per oggetto Dio o, se vogliamo, l'uomo nel suo rapporto con Dio, ma si svolge essenzialmente nella luce trascendente della Rivelazione e della parola di Dio»<sup>1</sup>.

In realtà tale espressione racchiude nel suo interno tutti quei problemi particolari detti di 'spiritualità cristiana' che nessuna disciplina teologica ha preso in considerazione (le questioni della mistica e dell'ascetica in quanto tali). La volontà dei teologi spirituali di accreditare questo campo di ricerca nel mondo teologico ha sollevato numerosi interrogativi che hanno aperto una nuova strada nello studio della sua fondazione. È giusto distinguere la teologia spirituale nel complesso panorama teologico e parlare quindi di una specifica disciplina? Risulta evidente che l'autonomia disciplinare è legata al rapporto che si instaura con la dogmatica e con la morale; è un rapporto di interazione poiché i teologi intendono guardare simultaneamente all'ontologia della vita cristiana ed alla sua fenomenologia.

La questione metodologica, se la teologia spirituale sia disciplina o meno e quale strumento debba usare per essere considerata tale, non riguarda solo l'assetto disciplinare di una facoltà ecclesiastica, bensì è il fulcro della vita teologica. La teologia spirituale è da considerare solo e semplicemente come un nuovo capitolo della *Summa Theologica*? O, in realtà, è la ragione di essere degli altri trattati -osereмо dire- è lo spirito vivificante della lettera? Se è così, la teologia spirituale ha la capacità di essere, più delle altre discipline, interazione tra il dato rivelato e la struttura della vita dell'uomo colta nell'*hic et nunc* della storia.

La rinascita della teologia spirituale nella nostra epoca è dovuta ad una *querelle* nata in Francia sulla continuità e unità della vita cristiana, sulla relazione fra la perfezione e gli stadi mistici, cioè sulla natura della mistica. Il movimento mistico sorto dalla disputa polarizzerà l'attenzione di tutti con una abbondante produzione scientifica. La discussione apre una nuova riflessione: sarebbe opportuno ritornare all'originale denominazione: non più *teologia spirituale* quanto piuttosto *teologia della vita mistica*.

Artefici del dialogo sulla mistica furono A. Saudreau e A. Poulain che spostarono l'asse della discussione dalla divisione dei trattati di ascetica e di mistica alla loro unità.

<sup>1</sup> S. MURATORE, *Teologia e teologia spirituale*, in M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi*, Ave, Roma 1991, 103. Cf. M. BELDA - J. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio teológico de una controversia*, Eunsá, Pamplona 1998. F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 2005.



La distinzione in due fasi aveva condotto molti a considerare la via ascetica come itinerario *normale* in vista della santità e la via mistica come *straordinaria*. Grazie ai loro interventi si favorì l'idea che «la mistica, in riferimento alla vita cristiana, corrispondeva alla natura stessa delle realtà spirituali conferite dal battesimo: grazia santificante, virtù teologali e morali, doni dello Spirito Santo»<sup>2</sup>.

Due orientamenti, due scuole di spiritualità, in particolare, determinarono la questione mistica e si identificarono con altrettante riviste di notevole prestigio scientifico: *La Vie Spirituelle* (1919) di fondazione domenicana con chiaro intento speculativo e la rivista dei gesuiti, la *Revue d'Ascétique et Mystique* (1920). Quest'ultima dà la precedenza all'investigazione storica, utilizzando il metodo descrittivo, quindi sperimentale. La nuova impostazione a carattere induttivo parte da un presupposto logico: tra le discipline positive e i dogmi non c'è frattura, bensì si possono illuminare a vicenda. Tale presupposto non voleva solo essere periferico nel discorso teologico ma porsi al centro della questione del metodo, per una migliore comprensione dell'esperienza cristiana.

Invece la pubblicazione domenicana seguiva la linea deduttiva. In base ai principi teologici si desumeva la natura della perfezione cristiana, soffermandosi soprattutto sui doni dello Spirito Santo. Di conseguenza i problemi relativi all'esperienza erano compresi alla luce del metodo speculativo, ponendo in secondo piano le caratteristiche storiche ed antropologiche della stessa esperienza cristiana.

La questione aperta sull'oggetto dell'ascetica e della mistica e i corrispettivi metodi da applicare furono presi a cuore dal magistero pontificio. Infatti si istituì la cattedra di ascetica e mistica. Essa ha di mira non solo la solida formazione spirituale dei chierici, ma la fondazione della *scientia pietatis et officiorum*; cioè l'insegnamento dell'ascetica e della mistica deve vestirsi anche di un rigoroso metodo di ricerca per il suo oggetto interno. L'istituzionalizzazione della cattedra portò con sé numerosi vantaggi. A livello scientifico la riflessione metodologica divenne il centro e cardine della nuova disciplina; a livello formativo la cattedra inglobava tutto il movimento mistico che aveva bisogno di legittimazione nel vasto complesso teologico.

## 1. La tradizione tomista in teologia della mistica.

Nella visione teologica di Tommaso d'Aquino si inserisce a pieno titolo la dottrina spirituale nella sua duplice componente ascetica e mistica, facente parte, però, della teologia morale. «La teologia ascetica e mistica è una applicazione della teologia alla direzione dell'anima verso una unione a Dio sempre più intima. Essa deve far uso, aggiungiamo noi, del doppio metodo induttivo e deduttivo: studiare i fatti della vita spirituale alla luce dei principi rivelati e delle dottrine teologiche dedotte dai principi. Ciò comporta ora di vedere in che cosa si distinguono l'ascetica e la mistica»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> J. STRUS, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. III, Città Nuova, Roma 1990, 2470-2471.

<sup>3</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», in *Vie Spirituelle (VS)* 1 (1919-1920) 144-165. I. COLOSIO, «Il P. Maestro R. Garrigou-Lagrange», in *Rivista di Ascetica e Mistica* 9 (1964) 139-150;



La disciplina in questione è una forma pratica di teologia nella sua funzione di direzione delle anime.

L'unità della scienza sacra era presente nei trattati dei secoli XII-XIII che, sotto l'unica dicitura generica di contemplazione, si interessavano dell'unione mistica, della contemplazione infusa, dei suoi gradi, delle grazie mistiche straordinarie, ma in particolare si soffermavano sulla perfezione cristiana e sui primi passi che compiono coloro che si incamminano sulla via della vita spirituale. Il progresso normale della vita spirituale appariva ordinato all'unione mistica come punto culminante dell'ascetica<sup>4</sup>. In tal modo si può affermare con rigor di logica la stretta unità fra la vita ascetica e quella mistica; la prima si apre naturalmente verso la seconda, e la seconda è lo sbocciare inevitabile e necessario della prima. Questa riflessione spirituale viene sostenuta da numerosi teologi mistici: Tommaso D'Aquino, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso di Gesù, Filippo della Trinità, Giovanni della Croce, Teresa D'Avila.

Su tutti primeggia l'opera ed il pensiero del Dottore Angelico che più di tutti mostra nella *Summa* la mutua relazione fra l'ascetica e la mistica: la vita attiva delle virtù morali conduce e dispone alla vita contemplativa. L'esercizio delle virtù non viene meno nella vita contemplativa, anzi esso diviene ancora più alto, proprio per quella unione che avviene fra l'uomo e Dio.

È normale, quindi, che la vita mistica sia il coronamento e lo sviluppo naturale della vita di grazia.

Tale riflessione viene ridimensionata e poco seguita nei secoli XVII e XVIII, poiché compaiono trattati che tentano di distinguere l'ascetica dalla mistica. È l'epoca delle grandi discussioni sull'esperienza mistica e degli abusi che alcuni autori hanno fatto della mistica. Infatti per sistematizzare e correggere gli errori prodotti da alcuni, a volte senza una vera e profonda conoscenza della materia, si è affermato che l'ascetica tratta della via ordinaria per la perfezione cristiana secondo la classica divisione in purgativa, illuminativa e unitiva, mentre la mistica tratta della contemplazione soprannaturale, le purificazioni passive, l'unione mistica e le grazie straordinarie quali le visioni. Gli ambiti così delineati scindono non solo l'unità dell'origine, ma minano anche lo sviluppo normale della grazia santificante e di conseguenza dell'azione dei doni dello Spirito Santo. Non vi è più continuità, così ché anche l'unione mistica fa parte delle *gratiae gratis datae*. In tal modo avremo una via unitiva detta ordinaria che è necessaria alla perfezione ed una via unitiva straordinaria che non è finalizzata alla perfezione. Non c'è, quindi, bisogno dell'unione mistica come coronamento, essendo un dono che Dio concede non a tutti.

Il ritorno alla tesi tradizionale dell'unità della dottrina spirituale significa riproporre la continuità fra ascetica e mistica data dal fatto che la perfezione cristiana va crescendo

TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange teologo spirituale», in *Angelicum* 42 (1965) 38-52; B. LAVAUD, «R. Garrigou-Lagrange», in *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967) coll. 128-134. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La Théologie ascétique et mystique ou la Doctrine Spirituelle», in *VS* 1 (1919-1920) 7-19; ID., «La mystique et les doctrines fondamentales de Saint Thomas», in *VS* 1 (1919-1920) 217-228. ID., «Un plan de théologie ascétique et mystique», in *VS suppl.*, 40 (1934) 105-112 e il testo che riassume tutta la posizione dell'autore: ID., *Le tre età della vita interiore. Preludio di quella del cielo*, voll. IV, L.I.C.E., Torino 1949.

<sup>4</sup> Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», cit., 146.



grazie alla presenza dei doni dello Spirito Santo e fra questi il dono della Saggezza e dell'Intelligenza che operano soprannaturalmente nella vita mistica<sup>5</sup>. Per facilitare la comprensione delle tesi tradizionali, Garrigou-Lagrange ripropone la distinzione fra soprannaturalità di fatto e di diritto. Di conseguenza pone l'accento più sulla soprannaturalità essenziale della vita di grazia, della fede, della carità e dei doni (*quoad substantiam*), anziché sulla soprannaturalità di diritto (*quoad modum*) rappresentata dai miracoli, dalle visioni e dalle profezie.

In tal modo si evitano praticamente due eccessi nella direzione delle anime: «lasciare la vita ascetica o troppo presto o troppo tardi. Troppo presto le si espone a cadere nell'ozio di un quietismo o semiquietismo pratico. Troppo tardi le si espone sia ad abbandonare l'orazione, perché esse non trovano più profitto nella meditazione discorsiva in cui le si vuole mantenere, sia a non comprendere la via oscura, ma molto più spirituale, per la quale il Signore incomincia a condurle»<sup>6</sup>. Seguendo la tradizione si può concludere che l'ascetica e la mistica non sono due branche distinte della teologia, ma sono un unico trattato che si interessa dello sviluppo della vita spirituale. In tal senso è meglio usare l'espressione "dottrina spirituale" che possa comprendere la lotta contro il peccato, l'esercizio della virtù, la docilità all'azione dello Spirito Santo, proponendo di seguire l'insegnamento di Cristo. L'ascetica dispone l'anima a ricevere quei doni, ad essere feconda nella vita contemplativa.

### 1.1. *La fede come fondamento della dottrina spirituale di S. Tommaso.*

Per parlare di contemplazione mistica la scuola dei domenicani, guidata da Garrigou-Lagrange<sup>7</sup>, parte dalla soprannaturalità della fede che si specifica nelle virtù infuse e nei doni dello Spirito Santo.

Le virtù morali cristiane che, per S. Tommaso, sono infuse e essenzialmente distinte dalle virtù acquisite per il loro oggetto formale, arrivano alla completezza grazie ad una continua purificazione dell'anima. Infatti le virtù infuse agiscono in maniera eccellente, qualora l'anima abbia fatto o faccia un cammino di purificazione.

Facendo una lettura materialistica della Somma teologica si può giungere ad affermare che l'atto di fede è sostanzialmente naturale rivestito di una modalità soprannaturale, in quanto formalmente parte da una conoscenza storica, naturale della vita di Cristo e poi diviene utile alla salvezza nella sua sfera soprannaturale. Ciò non è presente nella visione teologica di Tommaso che, anzi, sostiene la sostanziale soprannaturalità

<sup>5</sup> Alcuni manuali di teologia ascetica e mistica sulla linea tomistica di impostazione: ADOLPHUS DE DENDERWINDEKE., *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam tironum franciscanum usui*, voll. II, Hérenthals, Belgique 1921; A. MEYNARD, *Traité de la vie intérieure*, Lethielleux, Paris 1925 (tr. it. di S. Nivoli, Marietti, Torino-Roma 1937); Y. MASSON, *Vie chrétienne et vie spirituelle. Introduction à l'étude de la théologie ascétique et mystique*, Bloud et Gay, Paris 1929; F. CHIESA, *Introduzione all'ascetica*, Pia Società San Paolo, Alba 1929; H. PETITOT, *La doctrine ascétique et mystique intégrale*, 2 voll., Labergerie, Paris 1930.

<sup>6</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», cit., 162.

<sup>7</sup> Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi», in *VS* 1 (1919-1920) 361-382; Cf A. GARDEIL, «Idée fondamentale de la vie chrétienne», in *VS* 1(1919) 20-29.



della fede anche nel suo motivo formale e che di conseguenza è assolutamente infallibile, non basandosi su di una conoscenza inferiore, se pur moralmente certa.

La fede, essenzialmente soprannaturale, si fonda formalmente sulla Verità Prima, su Dio che si rivela e a cui aderiamo grazie alla vita soprannaturale che ci ha donato e a quegli atti soprannaturali che Egli suscita in noi. Il nostro aderire a Lui è vera partecipazione alla sua natura intima, anche se siamo ancora viatori, quindi con una conoscenza limitata. Ciò significa che senza la luce infusa della fede non potremmo scendere nelle profondità di Dio, resteremmo semplici ascoltatori di una sinfonia, ma incapaci di arrivare alla bellezza del brano ascoltato. Solo con la soprannaturalità delle fede possiamo ricevere Dio e così vivere in unione con Lui autore della grazia.

Tale dottrina teologica è il fondamento della mistica. Senza questa previa riflessione non si possono comprendere certe pagine di S. Giovanni della Croce che punta lo sguardo sulla soprannaturalità delle virtù teologali proprio nel loro motivo formale, aprendo così la strada alle purificazioni passive per le quali concorrono in maniera decisiva i doni dello Spirito Santo.

La contemplazione mistica non sarebbe altro che la pienezza della vita di fede, in quanto, per disporsi all'unione con Dio, come afferma S. Giovanni della Croce, c'è bisogno, una volta purificata l'anima, di abbandonarsi nella fede. Essa è il solo mezzo prossimo che può unire l'anima a Dio e che permette la manifestazione di Dio all'anima stessa grazie a quella luce divina che supera di molto le nostre intelligenze.

Perciò nell'esperienza mistica di S. Giovanni della Croce, come in altri mistici, si trova l'espressione vera del pensiero di S. Tommaso. «Tale è manifestamente il pieno sviluppo della fede infusa, di cui S. Tommaso ha così ben determinata la soprannaturalità essenziale, fondata su un motivo formale, inaccessibile alla ragione e alla conoscenza naturale degli angeli. Anime contemplative hanno trovato una grande luce, apprendendo qual è il vero pensiero del santo dottore su questo punto fondamentale». Poi continua «di fatto se si è ben convinti della soprannaturalità della fede, si comprenderà che la contemplazione mistica è lo sbocciare normale di questa virtù teologale, unita alla carità e ai doni dello Spirito santo. Solo il contemplativo va fino alla cima della sua fede. La certezza della sua fede si fonda formalmente su una segreta illuminazione dello Spirito santo, mentre i fenomeni concomitanti della legatura e dell'estasi non sono che degli effetti, dei segni di uno stato, dove la soprannaturalità è troppo elevata per cadere sotto le prese dell'osservazione»<sup>8</sup>

Lo sviluppo della contemplazione è legata ad una anima purificata che si incammina verso la santità di vita. Ciò non viene accolto da coloro che sostengono l'eccezionalità della contemplazione mistica rispetto al concetto di normalità così definito dalla scuola domenicana e dal suo maestro Garrigou. Infatti per essi, invece, l'eccezionalità sta negli effetti, nei fenomeni straordinari che non intaccano lo sbocciare normale della vita mistica. A ciò bisogna aggiungere i doni dello Spirito Santo<sup>9</sup> che non sono inferiori alle

<sup>8</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi», cit., 378-379.

<sup>9</sup> Cf F.-D. JORET, «Les dons du Saint-Esprit», in *VS* 1 (1919-1920) 229-237; 289-295; 383-393. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce», in *VS* 2 (1920) 1-16.



virtù morali infuse, bensì concorrono molto al progresso delle virtù teologali. Essi, in una anima in stato di grazia, fanno accogliere in maniera soprannaturale la stessa fede: è il soffio dello Spirito Santo che fa accrescere nell'anima la carità fino a raggiungere le alte vette della mistica.

### ***1.2. La grazia che efficacemente guida alla contemplazione mistica.***

Dalle dottrine fondamentali di S. Tommaso la scuola domenicana<sup>10</sup> intende esporre chiaramente il nucleo su cui discutere: l'efficacia della grazia. Tale dottrina, ben compresa dai teologi speculativi che sono abituati a considerare Dio autore della salvezza, causa prima universale di tutte le cose, è vissuta da quelle anime che sono già entrate nelle vie passive e che hanno fatto esperienza della salvezza di Dio: "tutto è di Dio fino alla nostra cooperazione".

Per Garrigou-Lagrange «non è inutile conoscere qual è l'efficacia della grazia attuale di cui noi abbiamo bisogno per convertirci, e poi per resistere alla tentazione a volte violenta, per meritare, crescere nell'amore di Dio, passare per il crogiolo delle purificazioni e perseverare nel bene fino alla morte»<sup>11</sup>.

La sua discussione parte da una difficoltà che alcuni teologi, già al tempo di S. Tommaso, fanno sull'efficacia della grazia.

Per gli altri teologi la grazia ci è donata all'istante in cui Dio ha previsto che noi da soli acconsentiamo piuttosto che resistiamo. A tal punto avremo che questa efficacia non viene dalla volontà divina, ma dall'uomo; di conseguenza non perché Dio lo vuole, ma perché l'uomo acconsente. L'esempio che questi teologi portano è quanto mai famoso: due peccatori che hanno ricevuto nelle stesse e identiche circostanze le medesime grazie attuali uno si converte e l'altro no. Ciò è dovuto dall'acconsentire della volontà umana che nel primo caso ha reso efficace la grazia dentro di sé. Le implicanze teologiche e di prassi sono notevoli. Infatti l'accento si sposta sulla volontà dell'uomo, sulla capacità dei suoi atti meritori. Si pone, quindi, in discussione non la volontà dell'uomo che è invece innalzata, ma la capacità del dono da parte di Dio che sta ad aspettare l'acconsentire dell'uomo.

Per correggere questa posizione nelle sue punte più estreme, alcuni teologi moderati hanno asserito che «la grazia, coerente al buon acconsentimento, è detta efficace, perché essa, meglio che la grazia sufficiente, è adatta al temperamento del soggetto che la riceve e alle circostanze di luogo e tempo in cui l'uomo si trova»<sup>12</sup>. La sfumatura è lieve, perché si punta sulle circostanze come prima sulla volontà umana. Volendo salvaguardare la libertà dell'uomo, non si riesce a comprendere come anche Dio possa causare nella nostra volontà movimenti tali ad agire senza manomettere la sovrana dignità della libertà umana. Infatti S. Tommaso, seguendo la linea di S. Agostino e del Concilio d'Orange, sostiene che la grazia è efficace per se stessa, non per le circostanze esteriori o per

<sup>10</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce», in VS 2 (1920) 1-16.

<sup>11</sup> Ib., 2.

<sup>12</sup> Ib., 5.



carattere e temperamento umano. La grazia di Dio non limita la libertà dell'uomo, anzi opera in noi e con noi grazie alla nostra cooperazione. Essa ci muove, come dice S. Tommaso, sicuramente con soavità e con forza nel determinarci verso il bene anziché verso il male<sup>13</sup>. La volontà si determina liberamente, perché viene spinta da Dio con la sua grazia come si conviene alla natura dell'uomo. L'oggetto della volontà è il bene universale, ma il suo conseguimento avviene attraverso gli atti che sono di per se liberi e orientati al bene sotto il nostro limitato giudizio. Ciò significa che la mozione divina non violenta la nostra libertà, anzi essa si esercita interiormente secondo l'inclinazione naturale della volontà verso il bene. La soavità e la forza non sono in contraddizione nella grazia efficace, bensì rappresentano la paternità di Dio rispetto all'agire dell'uomo.

L'esperienza dei mistici è una conferma della riflessione di S. Tommaso. Il Padre domenicano, per sostenere questa tesi, si fa forte della bella riflessione del teologo mistico Bossuet che nel suo trattato su *Libero arbitrio* ripropone la dottrina del Dottore Angelico dal punto di vista del mistico: tutto viene da Dio eccetto il peccato che, come S. Agostino è privazione e disordine. L'uomo non si sente limitato nelle sue azioni, anzi loda Dio che collabora con lui, per restaurare la sua libertà.

### 1.3. *L'Ospite divino.*

L'Ospite divino è esperienza continua del cristiano che si apre alla dimensione dell'interiorità<sup>14</sup>. Nessuno può ignorare che l'esistenza di Dio è in tutte le cose, ma in particolare nelle anime santificate. Dio è il creatore e colui che ci conserva nell'essere, in quanto è Lui solo che possiede l'essere in proprio, noi siamo solo partecipazioni del suo essere. Dio è la sorgente immediata del nostro essere.

Dio infinitamente semplice e operante universalmente, si trova tutt'intero nel fondo della nostra anima. Questa ricevendo gratuitamente la grazia santificante è rinnovata nel suo essere, come se fosse stata ricreata ad un secondo grado, una nuova costituzione, tale che entra in una partecipazione reale e fisica dell'essere stesso di Dio. La grazia è della natura divina, nessuna creatura può causare questo effetto. Con essa sono date da Dio le virtù che sopraelevano ad un nuovo livello le potenze della natura. Per mezzo della Grazia tutto viene trasformato ed elevato. Le stesse virtù teologali tra le quali la carità sboccano e si rafforzano con la grazia: la carità informa tutte le azioni del cristiano, si innesta sull'appetito al bene naturale per orientare e condurre al fine soprannaturale l'uomo.

Joret introduce l'argomento dei doni dello Spirito Santo e sulla presenza della Persona divina nella contemplazione mistica, citando l'espressione di Pietro Lombardo sulla carità che è lo stesso Spirito Santo, in quanto aziona direttamente la nostra volontà senza l'intervento degli *habitus*: lo Spirito Santo è la carità per mezzo della quale amiamo Dio e il prossimo. La risposta alla posizione di Pietro Lombardo viene offerta da S. Tommaso. L'anima umana, nel movimento della carità impressa dallo Spirito Santo, non può rimanere puramente passiva, cioè essere estranea al movimento, perché l'amore è essenzialmente un atto della volontà. Di conseguenza Lo Spirito Santo muove la volontà

<sup>13</sup> *Summa Theologia*, I, q. 105, a. 4; I II, q. 10, a. 4 ad 3; *De Malo* q. 6, a. 1, ad 3.

<sup>14</sup> Cf F.-D. JORET, «L'Hôte divin», in *VS* 1 (1919) 30-43.



al fine, perché ha messo in ciascuna anima delle forme per inclinarle verso lo stesso fine a loro assegnato. Si parla, quindi, di disposizioni, di forme abituali che facilitano e rendono più consoni gli atti della volontà verso la meta designata.

## 2. La scuola di spiritualità dei gesuiti: J. de Guibert.

In forma entusiastica de Guibert afferma che si sta assistendo, per la ricchezza di lavori e di pubblicazioni sulla contemplazione mistica, ad una nuova *invasion mystique* (Bremond) così come caratterizzò la metà del secolo diciassettesimo<sup>15</sup>. La fecondità, l'accuratezza delle discussioni hanno portato nuova linfa e un rinnovato interessamento per quella parte della teologia da troppo tempo negletta. Però attualmente «molti degli scrittori, io lo so,»- sostiene l'autore- «ammettono difficilmente che la controversia esiste, o per lo meno ammettono il diritto d'esistere: tutti perfettamente ortodossi, essi intendono non essere che l'eco della tradizione la più autentica dei Maestri cattolici della vita spirituale che hanno studiato con amore e di cui sono ugualmente convinti di seguire fedelmente la dottrina»<sup>16</sup>.

De Guibert spinge alla riflessione sul problema presente, invitando tutti a prendere atto delle differenze esistenti per quanto riguarda la mistica senza cadere in una nuova *déroute mystique*. Dall'*invasion mystique* alla sua conseguenza la *déroute mystique*, il passo è breve. Bisogna con grande spirito critico ammettere le divergenze per la crescita comune in questo campo teologico.

De Guibert apre la strada al grande dibattito sulla contemplazione mistica. Attraverso questa parte della teologia spirituale si confronteranno le grandi intelligenze del momento sul problema di base: quale metodo usare per la mistica e poi per l'ascetica e successivamente per l'unica disciplina la teologia spirituale?

De Guibert cerca il confronto critico, entrando in dialogo con R. Garrigou-Lagrange che in questi anni si interessa dello stesso problema. Per il Padre Domenicano la ripercussione di questa *querelle mystique*, nata dalle divergenze delle scuole teologiche attuali, produce confusione nel considerare il soprannaturale, la fede e l'efficacia della grazia. Invece secondo de Guibert i sostenitori delle varie scuole teologiche partono da malintesi che si perpetuano su questo terreno, fino a creare delle fratture insanabili. I partigiani dell'una e l'altra sponda, del metodo descrittivo o di quello deduttivista si contendono fra loro, ma in realtà più che grandi controversie si deve di diritto parlare di confusione a vari livelli.

La prima fonte di confusione è data dalle imprecisioni e dalle differenze che persistono nel vocabolario e nella descrizione dei fatti ai quali sono applicati i diversi termini<sup>17</sup>. La stessa parola mistica è inflazionata da diverse correnti di pensiero fino a renderla

<sup>15</sup> J. DE GUIBERT, «A propos de la contemplation mystique; Problèmes actuels et questions de méthode», in *Revue d'Ascétique et Mystique* 1 (1920) 327-351. È una nota del direttore, una prima riflessione su questo argomento. Si lascia spazio, perciò, alla discussione e all'approfondimento.

<sup>16</sup> Ib., cit., 330.

<sup>17</sup> Cf ib., cit., 339.



incomprensibile, così come la vita mistica sinonimo di vita interiore quasi opposta alla vita ascetica. Ancora di più se prendiamo il termine di contemplazione.

La confusione diventa più grande, quando si fa ricorso alla tradizione mistica cattolica: come bisogna interpretare il bagaglio spirituale che i grandi maestri hanno lasciato a noi in eredità? de Guibert, formato alla scuola del metodo storico-critico, propone in forma di domanda la necessità di leggere il testo dei mistici con le caratteristiche della sua epoca senza edulcorarlo o imponendo al testo ciò che è tipico della mentalità del XX secolo.

La terza più importante confusione, sfociata in vera scissione di opinioni opposte fra loro, è sugli stati mistici: «alcuni ricercano caratteri ed elementi essenziali, e, questi una volta determinati, se ne servono come *criterium* per decidere dove comincia la sfera della mistica propriamente detta. Gli altri partono dall'uso che stimano "tradizionale" delle parole mistica e contemplazione, marcando innanzitutto, più o meno esplicitamente, l'intesa di questa sfera e, una volta tracciate le frontiere, ricercano quali sono le caratteristiche comuni e distintive degli stati che esse inglobano»<sup>18</sup>. Alla base della distinzione c'è un diverso metodo di lavoro, una duplicità di visione caratterizzata dall'induzione e dalla deduzione teologica: gli uni e gli altri partigiani non intendono sacrificare le proprie posizioni. «Essi intendono poggiarsi alla fede e sui principi della verità rivelata insegnata dalla Chiesa e sui fatti che permettono di constatare gli scritti dei mistici. Ma i primi [i gesuiti] (metodo induttivo) s'attaccano innanzitutto allo studio dei fatti, constatano l'esistenza e le caratteristiche di forme elevate e semplificate dell'orazione, nettamente distinte dalle forme più discorsive, più attive, più comuni. S'attaccano specialmente a questi alti gradi che descrittivamente sono più facili da isolare e individuare che dei gradi intermedi; è soltanto quando si sono resi conto nel miglior modo di queste realtà più straordinarie che essi vogliono domandare alla teologia deduttiva dei principi per giudicare, spiegare, dirigere le anime a loro riguardo. I secondi [i domenicani], al contrario, partono dal principio rivelato che la perfezione dell'anima è nella sua unione con Dio per mezzo della carità: scrutano la dottrina dei teologi, di S. Tomaso in particolare, sulle condizioni di questa unione, sulle operazioni della grazia nell'anima, sulle virtù e i doni infusi, sulla maniera di agire dell'anima che ne è ornata, sulla preghiera e l'unione per mezzo della contemplazione. Questo lavoro di deduzione sarà chiaro e sostenuto dallo studio degli scritti mistici, ma a titolo di semplice ricorso; la sua base e il suo punto di partenza restano nei principi teologici...Si potrà dire così che l'oggetto della teologia mistica sarà per gli uni lo studio degli stati di orazione passiva e straordinari, per gli altri le forme più elevate (o meglio tutte le forme) d'unione a Dio per mezzo della carità affettiva»<sup>19</sup>.

L'estrema chiarezza in questa pagina lascia intendere la presenza di una reale divergenza di metodo e di conseguenza di contenuto delle due scuole teologiche più ascoltate del momento: i gesuiti e i domenicani. La confusione dei termini e le divergenze sostanziali spingeranno successivamente ad un serio confronto. Lo stesso De Guibert lo auspica, innanzitutto, con un lavoro previo di ricerca linguistica sulle varie terminolo-

<sup>18</sup> Ib., cit., 342.

<sup>19</sup> Ib., cit., 343-344.



gie, fissando un vocabolario accettato da tutti, in seguito, con un lavoro metodologico che possa con criticità assumere i dati della tradizione mistica della Chiesa cattolica. Ancora maggiormente bisogna eliminare le esagerazioni e l'esclusivismo delle due tendenze teologiche che limitano il lavoro degli studiosi. Invece la diversità aiuta il lavoro di ricerca, quando questo è fatto per il bene comune. Anche se l'intento di de Guibert è di dare una mano alla ricerca in corso sulla terminologia e sul metodo, non risparmia le sue critiche al metodo deduttivo, affermando che la colpa dei domenicani è di mantenere nello stato di confusione tutti con la pretesa di essere fedeli alla tradizione<sup>20</sup>. In tal modo apre una accesa polemica che porterà come frutto una chiarificazione su molti punti ancora oscuri della teologia ascetica e mistica.

### **2.1. Alla ricerca di una definizione di mistica.**

De Guibert non si sente estraneo alla questione e nel corso degli anni offre l'opportunità di scendere in profondità negli argomenti di mistica, rivolgendosi anche e soprattutto ai suoi amici e ai suoi colleghi che stanno lavorando per sistematizzare il grande bagaglio della teologia mistica e ascetica<sup>21</sup>.

Il Padre gesuita propone tre definizioni di teologia mistica, premettendo che si sente la necessità di fissare un vocabolario comune come aveva affermato giustamente anche P. Garrigou-Lagrange. Infatti seguendo la riflessione del domenicano, de Guibert vuole soffermarsi e definire i termini delle questioni inerenti la contemplazione infusa e acquisita, l'ordinarietà e straordinarietà nella via della santità e la chiamata prossima e remota alla vita mistica<sup>22</sup>. Sorge spontanea la domanda: che tipo di definizione può essere possibile? Una definizione reale dei termini che abbia presente il fondo delle cose o una nominale che faciliti la comprensione dei problemi esistenti in mistica?

La distinzione che aveva fatto Garrigou sulle specie di definizioni può realmente essere utile, se per de Guibert prendiamo tutte le implicanze esistenti in quella nominale che può servire al progresso effettivo nel porre la questione mistica. Così risponde anche ad una seconda obiezione del Garrigou data dal fatto di ricercare nuove definizioni rispetto a quelle consegnateci dalla tradizione cristiana in materia di spiritualità. Secondo il Padre gesuita le definizioni dei maestri sono più reali che nominali, più fluenti e imprecise che chiare e determinanti, perché per la maggior parte riguardavano aspetti particolari della dottrina mistica, non la sua globalità. Ciò non significa non tener conto di tale bagaglio storico che anzi sarà utile nel formare un vero vocabolario chiaro, preciso, tecnico.

A tal proposito il problema si pone per la parola "acquisita" per quanto riguarda la contemplazione. Il de Guibert propone uno stralcio consistente dell'articolo di Garri-

<sup>20</sup> Cf ib., cit., 350.

<sup>21</sup> J. DE GUIBERT, «Trois définitions de théologie mystique», in *Revue d'Ascétique et Mystique (RAM)* 3 (1922) 162-179; ID., «Dons du Saint-Esprit et vie mystique», in *RAM* 4 (1923) 321-344; ID., «L'emploi de méthodes dans la vie spirituelle. Comment se pose la question?», in *RAM* 6 (1925) 159-179; ID., «Mystique», in *RAM* 7 (1926) 3-16; ID., «Mystique: contemplation acquise» (chronique), in *RAM* 7 (1926) 203-211; ID., «L'appel à la contemplation infuse: tradition et opinions», in *RAM* 8 (1927) 225-248; 337-360.

<sup>22</sup> Cf J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 162-163 e R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 81-84.



gou che riguardava il fissare la questione terminologica. Il domenicano afferma che la contemplazione acquisita viene definita come *una conoscenza affettuosa di Dio e delle sue opere che è il frutto della nostra attività personale aiutata dalla grazia*<sup>23</sup>. Per de Guibert bisognerebbe precisare di più: è un'orazione mentale, una meditazione, una elevazione ed una applicazione del nostro spirito e del nostro cuore a Dio come affermava la scuola sulpiciana? L'orazione mentale implica, di conseguenza, una serie di ragionamenti, una molteplicità di atti dell'intelligenza e della volontà che non sono presenti nella contemplazione infusa? Quest'ultima, invece, viene caratterizzata dalla unificazione dei molteplici stati psicologici, una semplicità di fondo che tutto raccoglie e pone in unità? La nozione generale di contemplazione o di orazione contemplativa sta nel considerare questa come una *orazione mentale nella quale la nostra anima è elevata e unita a Dio sia da un punto di vista intellettuale che da una adesione della volontà, tutte semplici, escludendo, dunque, il ragionamento e la molteplicità di pensiero e di affezioni*.<sup>24</sup> Così la contemplazione acquisita è sì frutto della nostra attività, ma ha in sé la semplificazione e unificazione degli atti in due modi diversi per un semplice gioco di leggi psicologiche (acquisita) o per l'intervento diretto dell'azione di Dio (infusa). In quest'ultimo caso vi è «teoricamente, in sé, un'irruzione dell'azione divina nella successione dei nostri stati psicologici»<sup>25</sup>.

Quali possono essere, quindi, le definizioni, dopo aver osservato alcuni elementi comuni?

Per de Guibert *la contemplazione acquisita è una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi, per il semplice gioco delle leggi psicologiche, risulta dalla nostra attività personale aiutata dalla grazia*.

Invece *la contemplazione infusa è una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi risulta da un'azione divina nell'anima, superando, o anche contraddicendo, ciò che avrebbe prodotto le semplici cause d'ordine psicologiche attualmente in gioco*.<sup>26</sup>

Il secondo punto da definire è il senso da dare alla parola ordinarietà e straordinarietà nella via della santità. Per Garrigou la straordinarietà sta, per sua natura, in tutto ciò che è fuori alla vita normale di santità e che non è necessaria ad essa come le grazie straordinarie (il dono della profezia). Invece è ordinario, per sua natura, ciò che è necessario per accrescere la vita di santità<sup>27</sup>. Che cosa significa via normale della santità: ciò su cui l'anima progredisce conformemente alle leggi della sua attività soprannaturale e di conseguenza l'anormalità dello straordinario è data dalla deroga a queste leggi? Inoltre la necessità si deve intendere nel senso lato del termine o in quello stretto? Necessità significa che Dio accorda di fatto la grazia all'anima che Egli stesso conduce?

La definizione di senso nominale secondo de Guibert: *è ordinario, che sia frequente o non, tutta la grazia che è infatti assolutamente necessaria nell'ordine attuale della Provvi-*

<sup>23</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 84.

<sup>24</sup> J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 168.

<sup>25</sup> Ib., cit., 171.

<sup>26</sup> Ib., cit., 172.

<sup>27</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 88-91.



*denza soprannaturale per pervenire ad un grado qualunque di santità. Invece è straordinario, al contrario, tutta la grazia senza la quale delle anime (rare o numerose, poco importa) non possono infatti arrivare alla più alta santità<sup>28</sup>*

Con questa definizione il Padre gesuita gioca sul fatto dei gradi di santità e sul senso di necessità collegandola con il dono della grazia in noi.

Infine egli si sofferma sulla chiamata alla vita mistica in maniera prossima o lontana e ricorre alla teologia dogmatica per specificare questo punto. Si può parlare di appello esteriore se viene esternamente formulato da coloro che sono inviati a nome di Dio; interiore se riguarda l'interiorità della chiamata di Dio. Per il teologo gesuita si può riservare l'appello interiore remoto ai primi passi di quell'anima sospinta dalla grazia mentre l'appello interiore prossimo a ciò che riguarda la contemplazione infusa. Infatti la chiamata prossima interiore sarà sufficiente quando Dio avrà accordato all'anima la grazia di rispondere, ma non in forma infallibile ed efficace, nel senso che essa è la sola riguardante gli stati mistici.

Interessante risulta ancora una volta la posizione del de Guibert che tenta di dare una visione chiara e corretta dell'attuale problema della mistica: dalla definizione dei termini alla specificità della parola "mistica" usata in ambito liturgico ed esegetico<sup>29</sup>.

## **2.2. La soglia dell'ascetismo di O. Marchetti.**

Tra i sostenitori della posizione di de Guibert vi è il Padre Ottavio Marchetti<sup>30</sup> che offre la sua penna per difendere le posizioni della scuola gesuitica circa il rapporto ascetica e mistica e il definire precisamente il confine fra ascetismo e fenomeni mistici. Come imposta l'argomento il primo professore di teologia ascetica e mistica a Roma? Quale metodo segue?

Secondo l'autore bisogna incentrare l'attenzione della ricerca sul grado in cui l'anima penetra nella sfera dell'ascetica, per poi comprendere la differenza che vi è tra essa e la mistica. Il cammino da intraprendere è segnato dalla distinzione dei tre gradi della carità: incipienti, progredienti e perfetti. Questi tre richiamano le classiche vie purgativa, illuminativa e unitiva.

La domanda di fondo resta se e quando l'anima diventa incipiente nel primo grado. La risposta è data dal fatto che l'ascetica è la scienza della perfezione cristiana. Quindi l'anima deve essere in stato di grazia come affermano numerosi teologi fra cui l'autorevole San Tommaso d'Aquino. In tal modo nell'anima è già presente o è nata la carità con la conseguenza che si libera dal peccato, nel senso che ha da evitare il peccato. Si comprende così l'espressione classica usata per questo grado 'via purgante', cioè la conversione dell'anima: infatti l'uomo si libera dal peccato poco alla volta purificandosi e combatten-

<sup>28</sup> J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 176-177.

<sup>29</sup> Cf J. DE GUIBERT, «Mystique», cit., 4-8 e ID., «L'emploi de méthodes dans la vie spirituelle», cit., 159-179: si interessa del metodo e del suo significato nella vita spirituale. Parte da una definizione di metodo, per poi arrivare a quei metodi di preghiera che non sono espressioni di negatività dello spirito, ma un aiuto necessario per la crescita umana.

<sup>30</sup> O. MARCHETTI, «Le seuil de l'ascétique», in RAM 1 (1920) 36-47.



do contro le sue passioni, contro la sua inclinazione al peccato. Lo stesso S. Ignazio adotta l'interpretazione più ampia della via purgativa, affermando che per trovare la volontà di Dio bisogna disporsi nei suoi riguardi. Ma la condizione essenziale, l'inizio di questo cammino è l'eliminazione degli affetti disordinati nel continua conversione del cuore. Siamo di fronte ad una visione diversa dell'inizio per la vita ascetica. Non è solo questione di evitare il peccato, ma della conversione della vita. Infatti ci sono persone che cominciano la loro ascensione, partendo dalla *charitas inchoata* e di grado in grado arrivano fino alle alte vette della perfezione ed altre che partono da luoghi ancora più lontani e prima di arrivare alla carità inchoata devono trovare la fede e pentirsi dei molteplici peccati.

Secondo Marchetti bisogna estendere il campo dell'ascetica a tutti quegli studi che si interessano anche della conversione del cuore. E pone una domanda che ancora oggi pungola la nostra sensibilità ascetica: «Se le questioni interessanti relative alla conversione non appartengono all'ascetica, a quale scienza appartengono? La scienza dogmatica, è vero, analizza l'atto di fede, studia la giustificazione dell'empio, come del resto essa studia la natura della perfezione cristiana e delle virtù; ma è uno studio teorico, non pratico. La teologia pastorale se ne potrà occuparsene, perché è "doctrina de cura animarum", e che è dovere di un buon pastore di ricondurre le pecorelle all'ovile della Chiesa e di là a quello del Cielo. Ma, come si vede, il suo campo è così vasto e così indeterminato che si potrà attribuirgli non solo la questione della conversione, ma tutta la morale e l'ascetica e la mistica fino a tutto ciò che riguarda la cura delle anime. In questi ultimi anni l'apologetica si è interessata della conversione, ma da un punto di vista molto speciale conforme al suo specifico inizio»<sup>31</sup>.

La questione dell'inizio della vita ascetica diviene insieme al suo contenuto, la conversione del cuore la soglia per la comprensione dell'intera teologia e delle sue necessarie discipline al suo interno. Se è da attribuire quest'inizio all'ascetica significa porre nuove domande di senso sulla metodologia usata fino allora, significa aprire la finestra a nuovi orizzonti, dialogare con coloro che partono alla lontana nel cammino di fede. Siamo proprio nelle condizioni richieste dal direttore per avere una rivista aperta alle problematiche del momento e a tutti coloro che ricercano un cammino di conversione o solo di confronto. Di conseguenza anche il metodo, è di carattere squisitamente 'pastorale': l'autore, da buon direttore spirituale, ha posto la domanda sulla necessità di avvicinare anche persone desiderose di incontrare Cristo. Ha spostato l'ambito di ricerca dal dato della riflessione teologica a quello pastorale non senza darne una base solida e coerente come il ricorso e lo sviluppo approfondito ai maestri e ai Padri della Chiesa.

Il punto di partenza è la pratica del confessare e di conseguenza l'esperienza significativa che si acquista nella direzione delle anime<sup>32</sup>. Non si può prescindere da queste due espressioni della vita di fede, per comprendere e scendere in profondità nella mistica.

L'orazione mistica è di tipo straordinaria che Dio non offre a tutti. La notte dei sensi segna l'inizio normale di questa orazione che sperimenta l'esperienza diretta della presenza di Dio. Infatti Dio gratuitamente dona questa speciale vocazione. Anche se i mistici non sono uguali per carattere o per vocazione personale essi hanno in comune ciò

<sup>31</sup> *Ib.*, cit., 46.

<sup>32</sup> Cf «Notes sur la Vie mystique», in *RAM* 1 (1920) 273-279.



che si chiama 'mentalità mistica', hanno in comune 'le ali', mentre altri camminano sulla nuda terra: ci sono anime generose che Dio ha fornito di grazie ordinarie, e che si sforzano sulla strada della perfezione con grandi slanci. Però essi ricadono negli errori precedenti. In realtà i mistici, invece, naturalmente planano sulle difficoltà con molto sacrificio: vivono l'eroismo come connaturale, così come la limpidezza dello spirito e l'obbedienza al proprio direttore spirituale. Il compito di colui che dirige queste anime è di essere chiaro e fermo nelle proprie decisioni, in quanto un direttore inquieto ed esitante diventa un supplizio per i mistici.

### 3. Varie voci sulla questione mistica:

#### J.V. Baivel - M. de la Taille - A. Saudreau.

Nella decima edizione del famoso libro di A. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, J.V. Baivel, sintetizza organicamente la situazione attuale degli studi sulla mistica, entrando in dialogo sia con M. de la Taille che con A. Saudreau<sup>33</sup>.

L'autore vuole offrire una panoramica generale dell'argomento, suddividendo in gruppi i sostenitori delle diverse teorie. Tutti vogliono far parte del movimento mistico; tutti vi partecipano con vigore e determinazione, apportando a volte notevoli contributi, ma, in altri casi, alimentando la confusione su alcuni temi della mistica.

Il primo gruppo è tipicamente teresiano. Il caposcuola è individuato nella persona di A. Poulain che ha tentato di "volgarizzare" la mistica, rendendola accessibile a tutti coloro che ne volevano conoscere il contenuto e la metodologia. Ha realizzato nel suo libro un facile approccio alle esperienze mistiche di S. Giovanni della Croce e specialmente di Teresa d'Avila. Il Poulain ha così dato vita ad una vera scuola di pensiero mistico: vi partecipano alcuni allievi che lo hanno seguito in tutto quali M. Caudron e M. Lejeune oppure maestri che si sono ritrovati con Poulain nelle conclusioni come V. Lehodey, Farges. Infine fanno parte di questa scuola anche ricercatori della portata di P. Maréchal, P. de la Taille, M. Tanquerey e P. de Grandmaison che in diverso modo hanno sviluppato le esperienze teresiane, sottolineando il sentimento di presenza, la sfera affettiva negli stati mistici, la distinzione fra questi e quelli non veri.

Il secondo gruppo di ricerca è quello ascetico-mistico. A. Saudreau è il caposcuola. Per il cappellano di Angers, vi è un solo cammino spirituale che è destinato a sbocciare normalmente grazie ad un continuo progresso fatto di sforzi e di preghiera fino a raggiungere il matrimonio spirituale. I fenomeni straordinari che accadono nel corso del cammino sono da ritenere accidentali rispetto allo sviluppo normale della vita mistica. Ancora di più Saudreau non ammette che si possa parlare di conoscenza angelica nello stato più alto della mistica, che, cioè, avvenga questo tipo di conoscenza senza immagini

<sup>33</sup> Cf. A. POULAIN, *Les Grâces d'oraison*, Beauchesne, Paris 1901; J.V. BAINVEL, «Etat actuel des études mystiques», in *Revue Apologétique* 33 (1921-1922) 280-290; 343-355; M. DE LA TAILLE, «L'oraison contemplative», in *Recherches de sciences religieuses* 9 (1919) 273-292. Circa le lettere J.V. BAINVEL- M. DE LA TAILLE- A. SAUDREAU, «Quelques explications à propos de la contemplation mystique», in *Revue Apologétique* 34 (1922) 23-30; 334-349.



sensibili, ma grazie a delle specie intellettuali infuse. Quando i mistici parlano di ciò, Saudreau ritiene che sia solo un modo metaforico di parlare, un linguaggio simbolico senza un vero contenuto. Perciò seguendo questa considerazione, Saudreau accusa Poullain di aver inventato la contemplazione acquisita, confondendo così conoscenza mistica con quella sensibile<sup>34</sup>. Sulla sua scia si sono posti L. de Besse Cappuccino e consigliere della rivista di Studi Francescani e il P. Eudista Lamballe con un nutrito gruppo di Benedettini. Inoltre secondo Bainvel si possono avvicinare alla linea di Saudreau alcuni teologi della Germania Dimmler, Krebs, l'inglese Louismet, lo spagnolo Nicente de Peralta e l'austriaco Lercher.

Il terzo gruppo viene rappresentato dai domenicani P. Arinterro, P. Garigou-Lagrange. Questi, pur essendo d'accordo con Saudreau su alcuni punti fondamentali, si distaccano dal suo pensiero per quanto riguarda la conoscenza mistica. Essi affermano, sulla linea tommasiana, la reale esistenza di una conoscenza di ordine intellettuale. Per i Domenicani non vi è discontinuità fra gli stati ordinari e quelli mistici: si parla di un normale sviluppo della vita di grazia che sfocia nella vita mistica dopo che l'anima ha lavorato lungamente sospinta dalla carità e dalla presenza dei doni dello Spirito santo. Secondo la linea domenicana la vita mistica è caratterizzata da una speciale passività, in cui vi è la predominanza dei doni dello Spirito Santo che agiscono in modo sovrumano rispetto alle virtù cristiane che sono orientate in modo umano. In tal modo la vita mistica incomincia nella vita spirituale normalmente con le purificazioni passive dei sensi e l'orazione di raccoglimento passivo. Vi è, quindi, una necessità della contemplazione mistica dovuta alla normalità della vita spirituale a cui tutti sono chiamati. Tutto ciò pone nuovi interrogativi e apre nuove discussioni sulla necessità della contemplazione mistica, sul ruolo di quella acquisita e, di conseguenza, su come impostare un nuovo trattato di teologia ascetico-mistica.

Il punto nevralgico, per Bainvel, sta nell'osservare i fatti mistici in se stessi e per se stessi senza inquadrarli in idee preconcepite, stiracchiandoli secondo le posizioni delle scuole di spiritualità. Il procedimento, quindi, risulta essere tipicamente di osservazione: la mistica come scienza speciale, ha bisogno di essere chiarita e guidata dalla luce dei principi teologici e dei dati acquisiti.

Infatti in questo lavoro di ricostruzione del problema mistico si inserisce l'opera di J. de Guibert. Questi vede nelle questioni epistemologiche il vero nodo da sciogliere per la comprensione dell'ascetica, della mistica e dei loro rapporti. I problemi metodologici si intrecciano con quelli di contenuto: basti ricordare il rapporto che si può instaurare con la morale e la dogmatica. Gli errori di metodo conducono alle estremizzazioni delle scuole, provocando una diversa lettura dei testi a cui si fa riferimento per la comprensione della mistica. La confusione ingenera diffidenza per le varie teorie proposte e di conseguenza si naviga nella imprecisione terminologica. A fondamento di tale difficoltà vi è, infatti, l'incomprensione dovuta alla mancanza di chiarezza sulla contemplazione cosiddetta mistica. Lo stesso Bainvel chiede spiegazioni sia a de la Taille che a Saudreau.

<sup>34</sup> Cf J.V. BAINVEL, «Etat actuel», cit., 281.



de la Taille, già professore alla Gregoriana, in una lettera inviata a Bainvel, chiarisce la sua posizione per quanto riguarda le sue asserzioni sulla contemplazione mistica: «Perché, ad un certo momento, l'uomo non può più normalmente progredire, con la sola grazia ordinaria, nella vita spirituale?»<sup>35</sup>. Non possiamo determinare con assoluta certezza il limite fra grazia comune e quella mistica in ogni uomo, in quanto interagiscono fra loro il temperamento, il carattere e le circostanze esteriori che influenzano il comportamento di ciascun uomo. Per de la Taille la grazia comune eleva e fortifica sempre gli elementi della natura umana; suscita e rinvigorisce gli sforzi dell'uomo verso la santificazione, mentre le grazie mistiche sono straordinarie di per sé<sup>36</sup>.

Saudreau (lettera dello stesso datata 8 dicembre 1921) fa notare delle inesattezze che riguardano la sua dottrina. Vi è una grande differenza fra ciò che Bainvel afferma del suo pensiero e ciò che egli stesso ha scritto: infatti i lettori possono trovare tali differenze. Le tesi del gruppo "teresiano" sono comuni e presenti anche in quegli autori che Bainvel classifica diversamente. Tutti o quasi ammettono la distinzione fra gli stati mistici e gli stati non mistici o ascetici e la conoscenza di Dio ottenuta diversamente da come la si ha nel cammino ascetico.

Il punto centrale della discussione è proprio la conoscenza dei mistici. Se per Poulain è conoscenza angelica quella che si ha nei contemplativi (i sensi spirituali percepiscono Dio come gli angeli si percepiscono mutuamente), per Saudreau, seguendo Arintero e i grandi Maestri spirituali quali Alberto Magno, Bonaventura, la conoscenza dei mistici è «intermediaria tra la conoscenza ordinaria di fede e quella della visione intuitiva»<sup>37</sup>. E' una intuizione oscura di Dio che, pur essendo reale, è sempre oscura. Anche de la Taille nel suo articolo sostiene che Dio è conosciuto come sconosciuto e che la contemplazione si apra a questa trascendenza tenebrosa. Tale conoscenza è mediata da specie infuse di tipo intellettuale, non da buoni ragionamenti che il fedele può fare su Dio.

Esiste, quindi, per Saudreau una vera conoscenza sperimentale di Dio che è, poi, la linea seguita dai Padri Domenicani. Infatti questa conoscenza non può essere ottenuta grazie agli sforzi e ai ragionamenti dell'uomo, bensì dall'intervento diretto dello Spirito Santo che infonde nell'anima delle luci per entrare nello stato mistico. Al contrario di Poulain, Saudreau ammette che l'amore passivo ricevuto direttamente da Dio caratterizza lo stato mistico.

Normalmente ad un'anima, che fa un cammino ascetico, ben disposta e purificata, Dio concede attraverso i doni dello Spirito la sua conoscenza e il suo amore: c'è, pertanto, una sola via unitiva e non due, una ordinaria e l'altra straordinaria. Infine Saudreau non ha mai detto che Poulain sia stato l'inventore della contemplazione acquisita.

Le osservazioni di Bainvel non tardano a venire. Secondo il Padre gesuita la polemica fra Saudreau e Poulain ha prodotto delle inesattezze circa la mistica. Nel suo articolo, in questione, le varie differenze fra gruppi non devono essere prese in assoluto, in quanto è difficile fare una vera e propria classificazione. Bisognerebbe parlare più di tendenze che

<sup>35</sup> Cf J.V. BAINVEL - M. DE LA TAILLE - A. SAUDREAU, «Quelques explications à propos de la contemplation mystique», cit., 23.

<sup>36</sup> Ib., cit., 24.

<sup>37</sup> J.V. BAINVEL, «Etat actuel», cit., 336.



di gruppi di pensiero omogenei. Inoltre lo stesso articolo non è altro che una parte, estrapolata, di un contesto di pensiero più ampio e complesso. La posizione di Bainvel diventa molto chiara e segue punti determinati dalla lettera dello stesso Saudreau.

Innanzitutto per il Padre gesuita non vi è continuità fra la vita ascetica e lo stato mistico, di conseguenza fra la conoscenza ascetica e quella mistica<sup>38</sup>. Bainvel difende la posizione di Poulain, affermando che i sensi spirituali, come toccare Dio, non sono semplici modi di dire, metafore, ma vere analogie che lasciano intravedere tutto il mondo spirituale dei mistici, fatto di gesti e linguaggi spirituali. Di conseguenza non sono delle esagerazioni come afferma Arinterro o lo stesso Saudreau. Ritorna la questione originaria: il problema è solo linguistico o metodologico? Quale possibile accordo fra le due posizioni?<sup>39</sup>

R. Garrigou-Lagrange propone la distinzione fra l'ordinarietà e i fatti straordinari<sup>40</sup>. La posizione chiara del tomismo spirituale dell'autore consente di giungere alla domanda principale: il fondo dello stato mistico è per sua stessa natura ordinario o straordinario? Per l'autore, la domanda è ancora aperta e gli studi attuali di mistica hanno solo iniziato a dare degli apporti positivi. Contro la tendenza di considerare negativo il passato, il ricorso ai Maestri spirituali e a San Tommaso in particolare consente di avere chiara delle idee sulla tradizione spirituale del cristianesimo. Il nodo da sciogliere è rappresentato dai rapporti che si stanno instaurando tra la teologia e la mistica<sup>41</sup>. Il metodo da seguire è quello teologico, in quanto la mistica fa parte dell'unica scienza che è la teologia<sup>42</sup>. Invece la meccanicità che viene da un metodo solo sperimentale fa perdere di vista lo spirito della lettera, si può smarrire quella capacità penetrante e intelligente dello spirito umano.

### 3.1. *L'inchiesta del 1929-1931 sulla terminologia in mistica.*

Il monito di de Guibert, diventa reale: non bisogna giungere ad una nuova sconfitta della mistica (*déroute mystique*), bensì bisogna specificare e chiarire i termini usati nella teologia mistica. La conseguenza è inevitabile, cioè definire la continuità o meno fra l'ascetica e la mistica. L'ampiezza delle problematiche, dopo vari anni, è diventata veramente straordinaria.

<sup>38</sup> Ib., Infatti nello stato mistico «la conoscenza è sperimentale e quasi diretto, non astrattivo e deduttivo; da contatto sentito, sensazioni spirituali o specie infuse, non da specie astratte di realtà sensibili; da cui differenza essenziale tra la contemplazione acquisita (che io ritengo per un fatto rivelato psicologicamente) e la contemplazione mistica. Saudreau non ammette la contemplazione acquisita; spiega altrimenti questa conoscenza sperimentale, riconducendola a ciò che noi chiamiamo consolazione sensibile; riserva la conoscenza per specie infuse a ciò che egli chiama stato angelico, stato che, per lui, si distingue fondamentalmente dallo stato mistico», 341.

<sup>39</sup> Cf J.V. BAINVEL, «Les grâces mystiques. Questions et remarques pratiques», in *RAM* 3 (1922) 59-71. In quest'articolo l'autore propone distinzione fra ascetica e mistica con metodi diversi a secondo del materiale in questione. A. SAUDREAU - J.V. BAINVEL, «Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique», in *RAM* 4 (1923) 63-76.

<sup>40</sup> R. GARRIGOU LAGRANGE, «Le problème mystique actuel et les questions de méthode», in *VS* 5 (1922) 459-480.

<sup>41</sup> Ib., cit., 472-473.

<sup>42</sup> Ib., cit., 479.



A. Saudreau fa sua la richiesta di de Guibert, intendendo fissare la terminologia e giungere, quindi, ad una comune intesa fra i partigiani delle diverse scuole di spiritualità. Nella rivista *Supplément à la "Vie spirituelle"* fra il 1929 e il 1931 si dà inizio a questa importante discussione<sup>43</sup>.

Il Canonico Saudreau, già in passato, aveva fatto pressione per dare vita ad una vera e propria inchiesta sulla mistica e solo ora poteva essere attuata, in quanto ormai i tempi erano maturi per una serena discussione. Quali sono le parole hanno bisogno di una opportuna chiarificazione?

Saudreau individua la parola contemplazione, la prima ad essere analizzata e determinata nel suo contenuto, poi segue la contemplazione acquisita se esiste o meno, le grazie mistiche e la concezione più larga delle grazie mistiche.

La contemplazione è «una conoscenza superiore di Dio, messa nell'anima per mezzo dei doni dello Spirito Santo, conoscenza che è semplice, libera, penetrante, che procede dall'amore e che tende all'amore»<sup>44</sup>. Che cosa è, quindi, la contemplazione acquisita? «Se una persona senza altra grazia che le grazie comuni arriva a semplificare la sua orazione e a tenere lo sguardo fisso in Dio, questa orazione dovrà essere chiamata una contemplazione acquisita». Ciò, per alcuni teologi, significa parlare di una forma dell'orazione affettiva, fatta di considerazioni, di ammirazioni e di raccoglimenti.

Per Saudreau si può giungere ad un certo accordo, affermando che «coloro che ammettono una contemplazione acquisita intendono per quella una varietà dell'orazione affettiva, nella quale l'anima che non ha ricevuto la grazia della conoscenza amorosa infusa può tuttavia arrestarsi, per brevi istanti, a delle viste molto semplici, a degli atti di ammirazione concernenti le perfezioni o la bontà di Dio e ritornanti dopo a considerazioni e ad affezioni»<sup>45</sup>.

Per le grazie mistiche, Saudreau afferma che bisogna scavare nella parola mistica ed interrogare la tradizione spirituale della Chiesa in particolare S. Tommaso. Quest'ultimo parla di conoscenza quasi sperimentale di Dio (II II, q. 94, a. 2, ad 2). Attualmente c'è una grande confusione circa che cosa consiste lo stato mistico o circa questa stessa conoscenza sperimentale. Si va dal "coscienza del soprannaturale in noi" (Bainvel), dal "sentimento della presenza di Dio" (Maréchal), alla "intuizione immediata di Dio" (de la Taille), ma tutto ciò è vero ed è possibile, perché vi sono questi dolci ragionamenti che ci mostrano che Dio è presente, che ci ama e che lo stesso ragionamento si riveste di semplice intuibilità. E' proprio il dono dell'intelligenza e della saggezza che fa sbocciare tali ragionamenti.

Infine la concezione più larga delle grazie mistiche. Secondo Saudreau, quando un'anima è fedele alle diverse pratiche dell'ascetica, quando si è generosamente applicata in

<sup>43</sup> A. SAUDREAU, «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *VS suppl.* 20 (1929) 129-146; cf. JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU - J. SCHRYVERS (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 280-289; L. PAULOT (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 30-37; F.-D. JORET. (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 90-101; THEOTIME DE SAINT-JUST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 152-156: con nota di A. Saudreau.

<sup>44</sup> A. SAUDREAU, «Pour fixer la terminologie», cit., 131.

<sup>45</sup> *Ib.*, cit., 134.



essa ed ha costantemente rinunciato a tutto per il Signore, liberandosi con la sua grazia ai peccati e alle passioni, cioè a ciò che la lega alla mondanità, il Signore stesso accorda grazie preziose, rendendo l'anima capace di praticare le virtù.

Gli stessi doni dello Spirito Santo apriranno il cuore di una anima fedele e diverranno più operativi e predominanti. E per rendere quest'anima più capace di ricevere i suoi doni, il Signore la purifica con prove intime, in tal modo che l'anima ne approfitta delle prove, accrescendo il proprio amore a Cristo. Così gli effetti prodotti dai doni ricevuti da Dio non saranno altro che una illuminazione sulle proprie miserie e sulla grandezza di Dio. Ciò non significa che tale illuminazione produce solo ed esclusivamente soavità e dolcezza, ma anche dolore e la coscienza dell'assenza di Dio.

La prima risposta è del carmelitano Jérôme della Madre di Dio<sup>46</sup> che non solo plaude all'iniziativa, ma ricorda che sono ormai 23 anni di discussioni sulle questioni mistiche.

Per il carmelitano la contemplazione è «una attenzione amorosa (o affettuosa) in Dio, prodotta nell'anima dal dono della Saggiezza». Tale definizione risente fortemente dell'insegnamento di S. Giovanni della Croce. Invece per la contemplazione acquisita, il nome stesso non è presente nei grandi autori di spiritualità, come in Teresa d'Avila e in Giovanni. Inoltre le nuove denominazione di tale orazione quale "meditazione contemplativa imperfetta" non fanno altro che ingarbugliare maggiormente il problema. Forse si dovrebbe ritornare a ciò che Teresa chiamava "orazione di raccoglimento". La conoscenza sperimentale di Dio come la coscienza della presenza di Dio si possono definire come *proprium*, ma non sono l'essenzialità dello stato mistico. Si dovrebbe parlare, quindi, di sentimento della Realtà di Dio nella vita del mistico, là dove la grazia dell'amore infuso e il dono della Saggiezza fanno avanzare l'anima chiamata alla vita mistica. L'autore si dichiara d'accordo in linea di massima con la sintesi che Saudreau ha fatto della concezione più larga delle grazie mistiche, specialmente della conclusione, cioè che la conoscenza superiore di Dio generale e confusa non va distinta dall'amore, perché sono date entrambe da Dio stesso direttamente.

Nel giugno del 1929 giunge anche la lettera del professore J. Schryvers, della Congregazione del Redentore. «La contemplazione è essenzialmente una conoscenza e un amore prodotti direttamente da Dio grazie ai doni dello Spirito Santo, nelle facoltà dell'intelligenza e della volontà»<sup>47</sup>. La contemplazione è sempre e necessariamente infusa, l'altra è una espressione impropria. Infatti si può parlare di sforzi personali aiutati dalla grazia ordinaria per pervenire ad uno sguardo semplice su Dio, mentre la contemplazione infusa è comunicazione dall'alto di Dio. Anche S. Tommaso (I-II, q. 68., a. 1) afferma che ci sono nell'uomo due principi: l'uno interiore, la ragione e l'altro esteriore che è Dio. La distinzione è, infatti, fra le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, fra vita ascetica e la vita mistica. Le prime sono state date per facilitare la docilità al primo motore che è la ragione, i secondi per facilitare l'obbedienza alla mozione diretta di Dio.

Quali sono i segni di quest'amore infuso e di questa conoscenza diretta di Dio? Per Schryvers bisogna parlare di un sentimento di estrema indigenza che prova l'anima nei

<sup>46</sup> JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU- J. SCHRYVERS (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 280.

<sup>47</sup> Ib., cit., 284.



riguardi di Dio e che poi corrisponde ad una totale confidenza in Lui. Bisogna a ciò aggiungere un certo languore, la soavità sperimentata al contatto con il Signore. Alla più alta contemplazione non sono necessarie e non si devono desiderare quelle grazie speciali quali le visioni o parole soprannaturali.

Inoltre Schryvers afferma che la conoscenza infusa nella contemplazione non è una percezione diretta e immediata di Dio: non può essere analoga a quella che i sensi esteriori hanno degli oggetti. «Dio si fa conoscere all'anima mistica per mezzo dell'azione che egli produce in essa, ad esempio, per mezzo della soavità interiore che lui stesso fa provare»<sup>48</sup>. Tale conoscenza è generalmente confusa, non immediata ed è sotto l'azione penetrante e amorevole di Dio. Grazie alla presenza dei doni dello Spirito Santo, l'anima riceve la presenza di Dio. In tal modo non c'è bisogno di moltiplicare le facoltà psicologiche e le specie impresse per accogliere Dio nella propria anima, in quanto Egli viene ad abitare direttamente.

Quale ruolo assume la contemplazione nella vita spirituale? Seguendo la linea tomista, la contemplazione è il completamento normale, il coronamento naturale dell'ascesi. Esso è l'esercizio abituale dei doni dello Spirito Santo che vanno sempre più crescendo con l'azione della carità.

Per Mons. L. Paulot c'è bisogno di un vero e proprio dizionario che si interessi e specifichi la terminologia per quanto riguarda la teologia spirituale. La sua risposta si articola su tre punti fondamentali: nozione dottrinale fondamentale, nozioni direttrici, nozioni pratiche e regole di prudenza.

La nozione di contemplazione deve contenere nella sua brevità una notevole capacità di riunire molti elementi; ciò risulta sempre difficile. Infatti l'autore definisce la contemplazione come «conoscenza d'amore oscura, infusa, semplice, dovuto sia ad una connaturalità dell'anima a Dio, frutto dell'esercizio predominante del dono di Saggezza, sia alla grazia attuale operante, corrispondente a questo dono»<sup>49</sup>. Tale definizione è in piena sintonia con il programma tomista e di comune accordo con i domenicani. Posta tale definizione, l'autore specifica il secondo punto del suo intervento, cioè le nozioni direttrici.

Il fine e i mezzi rappresentano delle nozioni fondamentali che sono state perse di vista nella discussione sulla mistica. Il fine è assoluto, mentre i mezzi sono relativi. Ciò significa che la meditazione, l'ascesi, le virtù morali non sono da sottostimare, ma rientrano nel relativo. Non è possibile che i mezzi prendono il sopravvento sul fine. Per l'autore l'orazione è un mezzo, la contemplazione è un mezzo normale che si deve proporre di attendere, non solo con le proprie forze, ma con l'aiuto della grazia di Dio.

Per l'autore bisogna chiarire i termini di ordinarietà e di straordinarietà. La contemplazione è straordinaria, in quanto eleva lo spirito al di sopra della maniera umana di agire e diventa ordinaria quando non è accompagnata dai fenomeni mistici.

P. Saudreau nella questione terminologica fa scendere in campo anche il domenicano P. Joret che intende soffermarsi solo su due argomenti la contemplazione acquisita e l'elemento costitutivo dello stato mistico.

<sup>48</sup> Ib., cit., 287.

<sup>49</sup> L. PAULOT (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 30-31.



Per il primo punto questi sottolinea l'importanza di un passo significativo della riflessione teologica di S. Tommaso d'Aquino (II-II, q., 83). Secondo il Dottore angelico ogni buona meditazione cristiana ha il suo punto di arrivo nella contemplazione. Tale tipo di contemplazione è molto diversa da quella passiva opera dei doni dello Spirito Santo: di conseguenza non si può dire che la meditazione possa prendere come nome quello di contemplazione. S. Tommaso afferma che le virtù morali appartengono in un certo senso alla vita contemplativa, in quanto preparano l'anima a dominare le passioni interiori e a stabilire un clima di pace e di purezza interiore, ma non ne sono elementi costitutivi. Perciò tali virtù insieme alla meditazione sono proprie della vita ascetica, di quella preparazione al ricevere i doni più grandi di Dio<sup>50</sup>.

Qual è la meditazione che appartiene alla vita contemplativa? Tommaso risponde dicendo che la differenza fra gli angeli e l'uomo sta nel fatto che l'uomo perviene all'intuizione della semplice verità (contemplazione) per mezzo di operazioni e a partire dalla molteplicità dei dati che ha a disposizione: questi dati quali una buona lettura, l'ascolto della parola di Dio sono di preparazione, per cogliere, in un sol colpo, l'unicità della vita contemplativa. La meditazione, di cui si parla, è tipicamente teologica, si incentra su Dio, sulle sue perfezioni e su Cristo in noi. Differente è la meditazione di tipo morale che prepara l'uomo a fissare con occhi limpidi la Bontà di Dio<sup>51</sup>.

La contemplazione pura è la naturale fioritura della carità e dei doni dello spirito che vivificano quelle anime che si sono fedelmente preparate all'incontro con Cristo.

Lo stato mistico è caratterizzato dall'amore infuso, così come i grandi maestri spirituali hanno sostenuto. L'amore infuso è frutto della carità che si è sviluppata e ha preso dimora nelle anime giuste e del dono della saggezza che ha reso la conoscenza quasi sperimentale del mistico apertura al mistero appagante di Dio.

Non ultimo intervento del 1929 è la lettera del P. Théotime de Saint-Just<sup>52</sup>. In piena comunione con Saudreau, adotta totalmente i punti della presentazione del canonico. Lo stato mistico è costituito essenzialmente da una conoscenza amorosa infusa. Tale conoscenza non è sempre caratterizzata dal sentimento dolce della presenza di Dio, ma che dalla sua assenza. L'autore riprende in gran parte la definizione che ne aveva data P. Jérôme de la Mère de Dieu sulla contemplazione, coronamento normale dell'ascesi.

P. Théotime, in realtà, si vuole soffermare sulle cause ultime del conflitto che da un quarto di secolo divide i teologi in schieramenti. Due sono i motivi. Il primo è che il rinnovamento degli studi mistici ha sollevato dei problemi riguardanti la non esatta conoscenza della teologia mistica e degli autori spirituali che di essa in passato si interessarono. La conseguenza è una notevole imprecisione nei termini usati e nella direzione spirituale di coloro che sentono di essere chiamati alla vita contemplativa.

La seconda causa è che «tra gli autori che difendono la tesi che noi sosteniamo sulla vita mistica, sviluppo normale della vita soprannaturale, qualcuno ha avanzato delle affermazioni storiche insufficientemente provate, per esempio, allorquando essi hanno

<sup>50</sup> Cf F.-D. JORET. (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit. 92-93.

<sup>51</sup> Ib., cit., 96-97.

<sup>52</sup> THEOTIME DE SAINT-JUST (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 152-156: con nota di A. Saudreau.



segnalato un abbandono della dottrina tradizionale mistica...»<sup>53</sup>. Secondo l'autore non vi è mai stato un tale abbandono e che anzi gli studi storici che si fanno mostreranno che nel corso dei secoli c'è sempre stata una attenzione particolare alla mistica.

Infine ciò che conta è ritrovarsi nella piena comunione con la tradizione della Chiesa e che queste diatribe mistiche abbiano una conclusione per il bene di tutti senza giungere a due scuole di spiritualità, dividendo il patrimonio spirituale della Chiesa.

### 3.2. *Altre voci nella discussione.*

La discussione continua con nuove voci<sup>54</sup>. La prima è dell'abate Maquart che è pienamente d'accordo sulla definizione più larga da dare al termine contemplazione. La questione su cui l'autore intende soffermarsi è circa le grazie mistiche.

Secondo Maquart un vero accordo su questo punto risulta realmente impossibile, in quanto la questione non è di tipo dogmatico, ma puramente teologico. In questo senso l'ortodossia degli autori non viene messa in discussione, bensì le divergenze nascono da una diversa posizione teologica. Alcuni affermano come il Padre gesuita Cavallera che vi sono dogmi ed opinioni teologiche, le quali importano poco rispetto ai primi, mentre altri sostengono che la teologia ha un oggetto formale differente dai dogmi con conclusioni tipicamente teologiche.

Così anche le verità metafisiche da certi sono considerate intrusioni nella teologia. Ma queste, pur essendo minori rispetto alle verità rivelate, possono essere d'aiuto ad una maggiore comprensione del dato rivelato.

Dopo questa opportuna premessa, l'autore si domanda, se la teologia spirituale speculativa non è altro che la vita della grazia nelle anime. Evidentemente se uno adopera un certo tipo di teologia sfocerà naturalmente nell'accogliere o meno la dottrina dell'efficacia della grazia. Se non si tiene come punto fermo l'importanza dei dati rivelati e dell'esperienza mistica, mettendo quasi da parte che la questione della grazia ha radici tipicamente metafisiche, si può cadere nell'interpretare la rivelazione e la stessa mistica alla luce dei principi molinisti. Al contrario i teologi tomisti, sottolineando che la scienza si specifica per il suo oggetto formale e che le dottrine metafisiche servono alla comprensione del dato rivelato, insistono direttamente sulla efficacia della grazia.

Vi sono, quindi, sulla grazia efficace tre interpretazioni teologiche. Nella visione tomista essa non è altro che il concorso soprannaturale, predeterminando tutte le azioni soprannaturale delle creature che passano dall'atto primo a quello secondo, cioè tale grazia dona un'agire soprannaturale. Mentre la teoria molinista dice che la volontà nell'ordine soprannaturale deve dare il suo consenso alla grazia offerta: si passa a confon-

<sup>53</sup> *Ib.*, cit., 154.

<sup>54</sup> F.X. MAQUART (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *VS suppl.* 22 (1930) 34-41; J. MARÉCHAL (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 90-91; A. VALENSIN (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 136-142; R. GEREST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 36-41; F. VULLIEZ-SERMET (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 76-78; F. CAYRÉ - M. DE LA TAILLE (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 130-143.



dere la grazia sufficiente con quella efficace. La conseguenza del molinismo produce notevoli errori che saranno in un certo modo corretti dal neo-molinismo. Tale dottrina afferma la *premozione indifferente*, cioè alla sola volontà è concessa una parte dell'azione nella causa seconda. In questo modo si cerca di evitare che ci siano due principi di operazioni e due cause parziali.

Seguendo la dottrina tomista si può comprendere facilmente la natura della vita mistica. La passività vitale di cui tanto si parla come una fra le caratteristiche di tale vita la si trova concretamente nello sviluppo interiore della grazia. Infatti se la grazia santificante e le virtù con i doni dello Spirito danno il potere di agire soprannaturalmente, la grazia efficace attuale muove la volontà nell'atto secondo. Così avremo una fase in cui agiscono le virtù e un'altra i doni sotto l'influenza della stessa grazia efficace. Per i molinisti in cui la grazia efficace è estrinseca, la stessa vita mistica sta fuori della via normale della grazia, in quanto è sempre presente l'intervento diretto della volontà.

Maquart, inoltre, afferma che, per i neo molinisti come de Guibert, «l'atto fatto sotto l'influenza dei doni non può essere né libero, né meritorio, poiché l'anima è mossa vitalmente da quelli senza che essa abbia a deliberare (poiché i doni la determinano). L'atto dei doni non può dunque che preparare gli atti delle virtù, i soli liberi e meritori, essendo i soli deliberati. Allora i neo molinisti che non ammettono l'efficacia intrinseca della grazia non potranno né insegnare che la vita mistica appartiene all'ordine normale della vita di grazia, né che essa è caratterizzata dall'azione preponderante e sovrumana dei doni»<sup>55</sup>.

Per l'autore ne viene di conseguenza che la contemplazione sia stata poi divisa in acquisita e infusa dai molinisti e neo molinisti, in quanto bisognava che quella acquisita fosse termine normale della vita interiore dato che la stessa vita mistica diventava totalmente straordinaria.

Per motivi di lavoro P. gesuita Maréchal, con una breve lettera, domanda: «I. la definizione della vita mistica fino agli stati che voi chiamate giustamente "straordinari"; II. fare qualche riserva sulla possibilità di trovare un criterium psicologico definitivo della "passività mistica" o del modo sopra-umano "dei doni dello Spirito Santo" nei gradi inferiori della contemplazione»<sup>56</sup>.

Per Valensin, fissare una terminologia significa, comunque, essere sintetici, ricorrere alla storia delle parole e alla logica dei sistemi. Una di quelle più ricorrenti è proprio l'orazione soprannaturale<sup>57</sup>. Essa è chiamata così, perché non può essere acquisita per sforzo personale né per varie nostre industrie, ma bisogna solo disporsi a riceverla. Tale orazione è passiva nel senso che è legata all'operazione, nella quale lo Spirito Santo la muove secondo il modo proprio dei doni. L'autore, poi, si domanda: può chiamarsi un'orazione soprannaturale, passiva e straordinaria? Si deve intendere per straordinaria ciò che non è comune. Però non significa che tale orazione è anormale, anzi essa appartiene allo sviluppo della grazia santificante e all'effusione dei doni, di conseguenza non rientra nelle grazie carismatiche e né tale grazia implica sempre un intervento miracoloso di Dio.

<sup>55</sup> F.X. MAQUART (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 38.

<sup>56</sup> J. MARÉCHAL (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 91-92.

<sup>57</sup> A. VALENSIN (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 136.



L'orazione soprannaturale, passiva e straordinaria viene anche comunemente denominata mistica. Già tale aggettivo implica una serie di problemi dati dal fatto che bisogna spiegare storicamente e linguisticamente la parola mistica. Con essa l'autore non vuole intendere i fenomeni straordinari che eventualmente accompagnano l'orazione o ne fanno da conseguenza, ma egli vuole chiarire il nucleo e la costituzione di tale preghiera. Dal punto di vista psicologico essa comporta il sentimento della presenza di Dio, un raccoglimento interiore tale da produrre un profondo senso di pace. Teologicamente l'anima penetra nella profondità di se stessa per inabissarsi nel mistero adorabile della Santissima Trinità: con l'aiuto dello Spirito Santo l'anima si lega a Cristo per raggiungere il Padre.

Resta come conclusione precisare il termine contemplazione che, per l'autore, è sempre più o meno infusa, in quanto sono gli influssi delle iniziative dello Spirito Santo che fanno sentire all'anima la consolazione o l'aridità. L'anima ha esperienza della presenza di Dio non con ragionamenti ed astrazioni ma per mezzo di un atto molto semplice di adesione amorosa a Dio. Tale è il contenuto della scienza mistica, una conoscenza amorosa di Dio.

Anche il Domenicano Gerest offre la sua penna per precisare i termini della questione mistica. L'accordo deve esserci almeno su i tre punti fondamentali: I. la vita mistica è la pienezza della vita soprannaturale; II. è lo sviluppo normale del periodo degli sforzi e delle lotte incessanti che caratterizzano la vita ascetica; III. questo sviluppo è la suprema evoluzione soprannaturale della grazia in noi<sup>58</sup>.

Se questi tre punti sembrano essere raggiunti dalla maggior parte di coloro che hanno partecipato all'inchiesta, per Gerest non resta che precisare questi con altri dieci punti.

La vita mistica può essere paragonata al frutto di una pianta: esso è lo sviluppo magnifico di un germe che cresce e che nella sua piena maturità dà avvio ad una nuova vita. Così la vita ascetica attraverso gli sforzi sostenuti dalla grazia matura quel frutto che è la stessa vita mistica. L'anima attraversa più o meno lunghe tappe per aprirsi, purificata, a Dio. Questi a sua volta dona le capacità per corrispondere al suo amore. La sua azione diretta in un misterioso incontro con l'anima fa sì che la tiene nelle sue mani, la seduce e la accarezza con la sua presenza. Tale incontro diventa sempre più forte tanto da avere una sorta di identificazione dell'anima con Dio, evocando l'unione sponsale. L'operazione dell'anima consiste in una collaborazione particolare data dal rendersi il più possibile passiva per accogliere Dio dentro di sé. L'anima che Dio possiede, continuamente si renderà disponibile a farlo abitare in essa. Ciò è possibile se interagiscono la fede, la carità e la preghiera.

Mentre l'esposizione del Padre domenicano è descrittiva della vita mistica, il gesuita Vulliez-Sermet propone agli studiosi di mistica il maestro e dottore della Chiesa Alfonso Maria de Liguori che nel suo libro *Homo Apostolicus* parla della direzione delle anime<sup>59</sup>.

La base di questa opera è costruita sull'autorevolezza spirituale di Teresa d'Avila, di Giovanni della Croce, nonché di Francesco di Sales. A ciò si lega la sua forte esperienza di pastore e di direttore di anime. In questa opera egli dona delle definizioni di preghiera brevi, concrete e vissute.

<sup>58</sup> R. GEREST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 36.

<sup>59</sup> F. VULLIEZ-SERMET (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 76.



Circa il problema della contemplazione acquisita Alfonso afferma che è una orazione a cui si perviene quando l'anima si sofferma a gustare con un solo pensiero le realtà di Dio. Essa non deve essere confusa con l'orazione di quiete dove vi è la sospensione della volontà. Tale aspetto distingue radicalmente i due tipi di orazioni: passiva ed attiva.

Ultima e importante risposta dell'annata è affidata a P. F. Cayré agostiniano che parte dal fondo dello stato mistico<sup>60</sup>. Per tutti lo stato mistico implica un *sentire Deum* come dice Agostino, un certo senso di Dio, vero e proprio sentimento di Dio presente nell'anima. Tale sentimento presuppone la presenza di Colui che si manifesta non solo nei suoi attributi, ma anche ospite dolce dell'anima. Il senso mistico è di natura soprannaturale e si distingue da un sentire semplicemente naturale, così come si differenzia dalle consolazioni sensibile che sono effetto dell'attività umana. Il punto di discussione è precisare la natura di questo senso di Dio. Si parla, quindi, di contemplazione per designare una percezione intellettuale e affettiva di Dio prodotta nell'anima dal dono di intelligenza e saggezza. La conoscenza di cui si discute tanto non è per astrazioni e ragionamenti, ma è un intuire, un semplice sguardo dell'intelligenza coronata dall'amore che unisce l'anima a Dio.

Il carattere spirituale del sentimento mistico di Dio che va al di là della volgarizzazione a cui è andato soggetto il termine mistico. Tale senso è profondamente cristiano, perché fondato su un'alta idea di Dio, sulla fede radiosa e pura. La contemplazione, questo sguardo semplice di una conoscenza amorosa, indica proprio, grazie al metodo descrittivo di Teresa d'Avila, questa percezione soprannaturale di Dio, a cui bisogna unire l'aspetto passivo e infuso dell'amore.

Il secondo tema che il Padre agostiniano affronta è la vita cristiana perfetta che presuppone una preparazione ascetica ordinaria e lunga. Tutti, secondo l'autore, ammettono l'identità fra la vita perfetta e la via unitiva. In realtà la perfezione sarà realizzabile normalmente da tutti senza ricorrere alle grazie mistiche. Alcuni autori moderni fanno distinzione fra la via mistica e una via non mistica, ponendo le grazie mistiche sullo stesso piano dei doni dello Spirito santo. Bisogna saper insistere sulla preparazione morale, sulla capacità di conformarci a Cristo, di vivere il suo messaggio. La formazione ascetica così intensa dà all'anima generosa la possibilità di una vita perfetta a cui il Signore fa dono di sé.

Infine l'orazione attiva è diversa da quella mistica. Infatti abbiamo tre classi di orazione: meditazione semplice o morale, la meditazione contemplativa o teologale e la contemplazione. Se si nota bene, tale suddivisione mette insieme i tre aspetti della vita spirituale: le virtù morali, quelle teologali e i doni dello Spirito Santo. La prima, di tipo morale, ha in sé la forma discorsiva ed affettiva insieme. Essa è per i principianti che si applicano alle grandi verità di fede. Ancora appartiene all'orazione attiva, quella affettiva fatta da coloro che sono in cammino spirituale. Essi si applicano e sono attirati dall'umanità di Cristo, modello di tutte le virtù.

<sup>60</sup> F. CAYRÉ - M. DE LA TAILLE (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 130-143; F. CAYRÉ, «La contemplation augustinienne ou les principes de la spiritualité de S. Augustin: l'ascétique et la mystique», in *VS* 15 (1926-1927) 49-64; ID., «Maitres anciens et problèmes modernes en spiritualité», in *VS suppl.* 22 (1929-30), 12-24.



L'orazione attiva superiore è chiamata dall'autore meditazione contemplativa. Essa è superiore, in quanto è caratterizzata dalla predominanza delle tre virtù teologali e dall'attenzione alle divine perfezioni di Cristo.

### 3.3. *Ultime lettere sulla questione terminologica.*

A conclusione del dibattito Saudreau fa pubblicare la lettera di de Guibert. Il Padre gesuita già nel 1930 aveva raccolto tutto ciò che aveva scritto e pensato sulla mistica.

Le definizioni usate da Saudreau per quanto riguarda la contemplazione infusa e quella acquisita sono sostanzialmente identiche a quelle proposte da Garrigou-Lagrange e da Gabriele di Santa Maria Maddalena<sup>61</sup>. Ciò sembra che l'accordo ci sia stato fra le varie parti in discussione.

La contemplazione infusa, per Saudreau e i suoi seguaci, è una conoscenza. Secondo essi il costitutivo di tale contemplazione è sempre un atto intellettuale, ma per molti l'atto essenziale e primario può essere un atto d'amore infuso rischiarato dalla fede e produttore nel suo interno una nuova luce.

Altro punto di discussione è la contemplazione acquisita. de Guibert non si sente il solo a sostenere l'esistenza di tale orazione, anzi accetta la definizione che Saudreau ha data di essa e vuole passo per passo definire il suo costitutivo. Se l'orazione è una elevazione e una applicazione del nostro spirito e del nostro cuore a Dio, tale definizione va bene ai gradi inferiori che a quelli superiori della stessa contemplazione. La semplicità e il riposo entrano come caratteristiche essenziali della orazione infusa, in quanto tutto il nostro essere si applica a Dio con un unico atto semplice relativamente prolungato. Da qui la domanda: come si può distinguere nettamente l'orazione infusa da quella acquisita? Anche la meditazione più discorsiva è sotto l'effetto della grazia. L'elemento della passività deve essere ben spiegato, in quanto l'orazione soprannaturale è a volte attiva e passiva: si incorrerebbe in errori teologici, se ammettessimo una pura passività.

Per de Guibert, anche nell'ordine soprannaturale vi è dell'acquisito: «gli accrescimenti della grazia santificante e delle virtù teologali o morali possono essere meritati e dunque acquisiti, per i nostri atti precedenti soprannaturali operati sotto l'azione della grazia»<sup>62</sup>. Di conseguenza non c'è contraddizione nell'affermare il passaggio dall'orazione mentale discorsiva molteplice a quella contemplativa e semplice, poiché in parte essa è frutto degli atti precedenti soprannaturali acquisiti. Però bisogna dire che ci sono dei doni soprannaturali in cui non vi è nulla di acquisito, ma solo oggetto di favore celeste. L'autore arriva ad una prima conclusione: «mi sembra, dunque, che si potrebbe chiamare acquisita tutta la contemplazione nella quale questo passaggio dalla forma discorsiva alla forma contemplativa dell'orazione è prodotta, al meno o in parte, dall'azione positiva dei nostri atti precedenti, e riservare la qualificazione infusa alla contemplazione nella quale questa concentrazione semplice e riposata dell'anima in Dio risulta unicamente dall'azione della grazia in essa senza influenza positiva e diretta degli atti precedenti»<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> J. DE Guibert (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 48.

<sup>62</sup> Ib., cit., 51.

<sup>63</sup> Ib., cit., 51.



Per completare la definizione de Guibert afferma che vi é una contemplazione infusa *per se* ed una infusa per *accidens*: questa divisione conduce ad una maggiore comprensione dei gradi e dei modi della stessa contemplazione. La prima é la risultante dell'azione divina nell'anima, la seconda dall'aiuto che si può avere dagli atti precedenti. Secondo de Guibert si può vedere l'utilità di questa divisione rispetto alla santità. Infatti la contemplazione infusa per se é accordata ai santi canonizzati, mentre quella infusa per *accidens* o acquisita é nella linea normale dello sviluppo della vita spirituale. Il Padre Gesuita con questa specificazione intende chiarire il ruolo ed il significato della contemplazione acquisita nei vari gradi dell'orazione.

Saudreau chiude l'inchiesta, lasciando al Padre domenicano Garrigou-Lagrange di fare la conclusione dei lavori. Il materiale pervenuto in redazione, di ottima qualità, poteva essere ancora di più migliorato con alcune firme quali quelle di P. Lehodey, P. Bainvel che per la loro età e la fatica non hanno scritto o quelle di D. Buttler, di Tanqueray che sono stati presi da impegni urgenti<sup>64</sup>.

Prima di passare alla visione sintetica e conseguentemente ad una chiarezza sulla terminologia, espone brevemente i tratti delle varie questioni che Saudreau ha messo in campo<sup>65</sup>.

Quale accordo possibile?

«Essi riconoscono che la contemplazione infusa dei misteri rivelati, che procede dalla fede viva, rischiarata dai doni, soprattutto dai doni dell'intelligenza e della saggezza connesse con la carità, é nella via normale della santità»<sup>66</sup>. Tutti i convenuti nella discussione sono d'accordo per questa tesi, espressione autentica della tradizione spirituale. Si esprimono in tal senso anche i Padri gesuiti Maréchal, P. de la Taille e Valensin.

Altro punto: "contemplazione, conoscenza infusa amorosa di Dio" (*Notte Oscura*, I, II, cap 18): Garrigou entra in dialogo con de Guibert sulla definizione di contemplazione. Garrigou afferma che non c'è santità senza vita mistica, cioè sotto impulso dello Spirito santo, sotto la docilità abituale dei doni. Il richiamo alla problematica dei doni é molto forte e si conclude dicendo che gli atti dei doni dello Spirito Santo, prodotti sotto l'ispirazione speciale e superiore alla grazia attuale comune, sono liberi e meritori<sup>67</sup>.

Seguendo la definizione che ne dà Giovanni della Croce, possiamo riassumere tutte le posizioni: contemplazione oscura, segreta, in quanto la comunicazione avviene grazie allo Spirito Santo che versa nell'anima l'amore e la gratifica. Di conseguenza «la contemplazione vissuta come "conoscenza infusa amorosa di Dio" appare, così espressa, come il preludio normale della visione beatifica; come il cielo, essa é accessibile per mezzo della docilità allo Spirito santo, la preghiera e la croce a tutte le anime interiori»<sup>68</sup>. Così si

<sup>64</sup> A. SAUDREAU (réponse du), «Pour fixer la terminologie», in *ib.*, cit., 163.

<sup>65</sup> Cf GARRIGOU-LAGRANGE, «L'enquête pour fixer la terminologie», in *ib.*, cit., 65-68.

<sup>66</sup> *Ib.*, cit., 68.

<sup>67</sup> *Ib.*, cit., 71: «La contemplazione che procede normalmente dei doni della saggezza e dell'intelligenza, é non solo "infusa per *accidens*" come dice P. de Guibert, ma "infusa per se", perché essa é inaccessibile alla nostra propria attività aiutata dalla grazia attuale comune, benché questa ci dispone come il lavoro della *norja*. Ciò é ammesso, noi l'abbiamo visto, dai Padri de la Taille, Valensin e Maréchal».

<sup>68</sup> *Ib.*



esprimeva anche S. Tommaso che non può essere negletto o minimizzato, con l'affermare che i suoi principi non sono verità dogmatiche. Infatti quando parla di una conoscenza quasi sperimentale, possiamo rapportarlo a ciò che viene definita come "la coscienza diretta del carattere soprannaturale dei nostri atti" (de Guibert con la contemplazione infusa per se). Invece il vero elemento nuovo é quello della crisi espresso da S. Giovanni della Croce con i tre segni che dimostrano il passaggio alla contemplazione infusa.

Critiche su come è stata condotta l'inchiesta vengono dallo studioso francescano F. M. Remy<sup>69</sup>. Per quanto riguarda il metodo di conduzione, Remy afferma che il canonico Saudreau ha lasciato troppo spazio ai corrispondenti, senza aver dato delle indicazioni chiare sulla valutazione teologica, storica, contenutistica dei termini in questione<sup>70</sup>. Pochi sono stati gli interventi di tendenza opposta: la maggior parte sono di linea domenicana che interpretano o sollevano ipotesi di scuola senza un reale confronto.

<sup>69</sup> F.-M. REMY, «A propos d'une enquête pour fixer la terminologie mystique» (chronique de spiritualité), in *Etudes franciscaines* 43 (1931) 496-515; «Mystique-état mystique-Grâces mystiques» (chronique de spiritualité), in *ib.*, cit., 615-629; «Les réponses» (chronique de spiritualité), in *ib.*, cit., 738-753. Cf J. DE GUIBERT, «Mystique: contemplation acquise» (chronique), in *RAM* 7 (1926) 203-211.

<sup>70</sup> F.-M. REMY, «A propos d'une enquête», cit., 497.

