

## VIE della CONTEMPLAZIONE

### La riflessione sulla mistica dei teologi domenicani francesi del Novecento

di

MARCO SALVIOLI O.P.

Chi voglia conoscere quanto si estenda il precetto dell'amore di Dio, come crescano in noi la carità e i doni dello Spirito Santo ad essa congiunti, come tra di loro differiscano i vari stati della vita, quali lo stato di perfezione, lo stato religioso, l'apostolato, e quale sia la natura di ciascuno, o altri punti di teologia ascetica o mistica, dovrà principalmente consultare l'Angelico Dottore.

PIO XI, *Studiorum Ducem*, 29 giugno 1923

L'Ordine dei Predicatori, la cui spiritualità può essere attinta perlopiù alla vita di san Domenico di Guzman e alle *Costituzioni*, presenta negli ottocento anni di storia diverse e, per certi versi, incomponibili – descrizioni dell'esperienza mistica. Da san Tommaso d'Aquino (1225-1274) a Meister Eckhart (1260-1327), da santa Caterina da Siena (1347-1380) a Louis de Granada (1504-1588), l'Ordine ha conosciuto molteplici modalità di restituire il senso dell'esperienza contemplativa che corrisponde ad uno dei due elementi che, fin dalle origini, hanno caratterizzato il profilo del domenicano insieme alla predicazione<sup>1</sup>. *Contemplarii et contemplata aliis tradere*, la celebre espressione dell'Aquinate è diventata così uno dei motti preferiti per sintetizzare il dinamismo di un carisma chiamato a farsi carne nella storia. È pertanto difficile, se si considera la storia dell'Ordine nel suo insieme, rintracciare quello che si potrebbe definire l'apporto di una presunta *scuola domenicana* alla storia della mistica. Più semplice risulta invece il compito di inquadrare il contributo di tale "scuola", se accettiamo di restringere il campo al

---

<sup>1</sup> Per un primo inquadramento degli scritti domenicani sulla mistica, cfr. M. M. M. ROMANO, *Fasi e strumenti per la sezione domenicana di un repertorio di testi mistici*, in F. VERMIGLI (a cura di), *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 115-131. Ormai attestata è l'opinione secondo la quale non si possa reperire "una forma" di spiritualità domenicana, al di là di alcune pur fondamentali note caratteristiche, cfr. S. TUGWELL, O.P., *Early Dominicans. Selected Writings*, (The Classics of Western Spirituality), Paulist Press, Mahwah, NJ 1982, pp. 1-6. In particolare, sulla pluralità delle risorse e l'assenza di metodo nella tradizione dei predicatori, cfr. R. WOOD, O.P., *Mysticism and Prophecy. The Dominican Tradition*, (Traditions of Christian Spirituality Series), Orbis Books, Maryknoll, NY 1998, pp. 19-27.

periodo storico determinato dall'imporsi della teologia neoscolastica, considerato qui pressappoco dal 1879 – anno di promulgazione dell'Enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* – fino alla chiusura del Concilio ecumenico Vaticano II nel 1965<sup>2</sup>.

Il movimento di risveglio mistico e spirituale che è andato formandosi nel corso dell'Ottocento – e che condurrà all'istituzione, da parte di Pio XI, della cattedra di *Teologia ascetica e mistica* in ogni facoltà teologica con il documento *Deus scientiarum Dominus* (24 maggio 1931) – converge, nell'ambito domenicano, con l'appassionato impegno per l'affermazione del neotomismo<sup>3</sup>. È infatti con il rifiorire degli studi su san Tommaso d'Aquino, con tutti i limiti (ora ben noti) di un atteggiamento sistematico piuttosto moderno e con scarsa attenzione alla collocazione storica, che si può parlare di una scuola domenicana, abbastanza compatta e definita, nel campo di quella che allora veniva chiamata *teologia ascetica e mistica*. Evidentemente si tratta qui di una riflessione sull'esperienza mistica, sulle sue condizioni metafisiche e propriamente teologiche di possibilità, piuttosto che di una descrizione o di una resa di esperienze mistiche dirette. In altre parole, ci troviamo qui a contatto con dei teologi piuttosto che con degli autentici mistici. E tuttavia, questa riflessione – condotta con particolare successo e fecondità nel contesto francese, su cui ci soffermiamo, ma non solo<sup>4</sup> – ha segnato un'epoca e ha consegnato alla storia

---

<sup>2</sup> Sul parallelo tra la restaurazione tomistica (*Aeterni Patris*, 1879) e la restaurazione mistica (*Divinum illud munus*, 1897) nel pontificato di Leone XIII, cfr. A. HUERGA, *Il cammino mistico di P. Garrigou-Lagrange*, in *Tabor*, 18 (1964), pp. 250-263, in part., p. 252.

<sup>3</sup> Cfr. L. BORRIELLO - G. DELLA CROCE - B. SECONDIN, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, vol. 6 di *Storia della spiritualità* diretta da V. Grossi - L. Borriello - B. Secondin, Borla, Roma 1985, pp. e 279-281 e T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea (XX secolo)*, vol. VIII di *Storia della spiritualità*, a cura di L. Bouyer ed E. Ancilli, EDB, Bologna 1987, pp. 17-19. L'influsso del movimento mistico e il percorso per l'istituzione della relativa cattedra, insieme all'elaborazione di una manualistica specifica, costituiscono le principali coordinate per comprendere l'elaborazione della contemporanea teologia spirituale anche per G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Torino 1977, pp. 36-66, in part., pp. 37-41; per un quadro d'insieme del XIX secolo, cfr. T. GOFFI, *La spiritualità dell'Ottocento*, vol. 7 di *Storia della spiritualità*, a cura di L. Bouyer ed E. Ancilli, EDB, Bologna 1987, pp. 15-55. Per una ricostruzione più attenta alle relazioni dialettiche tra la rinascita del dibattito sulla mistica e ad alcune correnti giudicate erronee dal Magistero pontificio (americanismo, modernismo), cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un Bilancio*, vol. 3. *Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003 pp. 204-211.

<sup>4</sup> Con buona approssimazione si possono ricordare tre contesti nazionali principali, intrecciati per quanto riguarda la dottrina. Per la Spagna, occorre menzionare l'opera fondamentale di J. G. ARINTERO, O.P., (1860-1928) che – oltre alla fondazione della rivista *La vida sobrenatural* nel 1921 – ha pubblicato *Evolución mística* (1908), *Questiones místicas* (1916), e *La verdadera mística tradicional* (1926). A riguardo, cfr. A. ALONSO, *Padre Arintero. Un maestro di vita spirituale*, Edizioni di San Sisto Vecchio, Roma 1975. In ambito spagnolo occorre anche menzionare un manuale che, per quanto a tratti arido e scritto in

un apparato concettuale quanto alla contemplazione e alla perfezione cristiane di non trascurabile importanza. Detto questo, e procedendo dal punto di vista di chi rilegge questa vasta produzione a cinquant'anni dall'inaugurazione del Concilio Vaticano II, non ci si può esimere dall'interrogarsi sulle motivazioni di un celere cambiamento di paradigma nel modo di affrontare i temi della contemplazione e della perfezione cristiana, così come può essere osservato nella riflessione post-conciliare. Che cosa è accaduto? Non pretendendo di offrire qui alcuna ipotesi interpretativa sufficiente a spiegare il fenomeno di un certo esaurimento di uno stile teologico riguardante la mistica, le cui radici vanno reperite nel più ampio percorso che ha interessato generalmente il modo stesso di fare teologia nella Chiesa cattolica a partire almeno dall'affacciarsi della cosiddetta *nouvelle théologie*, cercheremo tuttavia di prendere atto di questa svolta attraverso la considerazione del percorso intellettuale e spirituale di Marie-Dominique Chenu che si rivela sempre più come figura tanto simbolica, quanto effettivamente determinante, della variazione stilistica avvenuta nel corso del Novecento proprio dall'interno degli studi tomisti.

### **1. Dalla prima edizione *Traité de la vie intérieure* di A.-M. Meynard O.P. alla sua emendazione secondo le idee de *La Vie Spirituelle***

Prendiamo come *terminus a quo* dell'indagine presente uno scritto piuttosto controverso che costituisce una buona testimonianza dello stato della teologia ascetica e mistica così come poteva essere compresa alla fine dell'Ottocento in ambito domenicano. Secondo l'opinione

---

modo compilativo, ha avuto una notevole diffusione all'interno dei programmi formativi dell'Ordine dei Predicatori, si tratta di A. ROYO MARIN, O.P., *Teologia de la perfeccion cristiana*, (Biblioteca de Auctores Cristianos), La Editorial Catolica, Amdrid 1954; ed. it. a cura di G. Pettinati - M. Pignotti - A. Girlanda, *Teologia della perfezione cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1960. Quanto alla Francia, oltre agli autori che qui prendiamo in considerazione, occorre ricordare M.-V. BERNADOT, O.P., (1883-1941), in qualità di fondatore della rivista *Vie spirituelle* nel 1919, che si è subito affermata come il principale organo della scuola domenicana. In Italia la riflessione è stata portata avanti da un discepolo "non allieanto" di R. Garrigou-Lagrange, O.P, ossia Innocenzo COLOSIO (1910-1997) del medesimo Ordine, animatore della *Rivista di Ascetica e Mistica*; per un quadro relativo all'itinerario percorso dal periodico, cfr. P. BORACCO, *Il problema della spiritualità cristiana nell'itinerario di una rivista* («Vita Cristiana» – «Rivista di Ascetica e Mistica»), Milano 1977. Menzioniamo qui anche l'opera del teologo tedesco Albert Maria WEISS, O.P., (1944-1925), autore di *Lebensweisheit in der Tasche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1893 e di *Die Kunst zu Leben*, Herder, Freiburg im Breisgau 1900. Cfr. i brevissimi profili sulla scuola domenica in L. BORRIELLO - G. DELLA CROCE - B. SECONDIN, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, pp. 281-284 e T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea (XX secolo)*, pp. 49-52.

comune il *Traité de la vie intérieure* del padre André-Marie Meynard (1824-1904)<sup>5</sup>, al di là dell'esplicito riferimento alla dottrina dell'Aquinate, ben rappresenta quelle caratteristiche di *eclettismo* e di *sincretismo* proprie dei trattati dell'epoca. Al di là della menzione dello spirito e dei principi di san Tommaso d'Aquino, come sottolinea giustamente André Duval, il testo del Meynard presenta una distinzione in teologia ascetica e teologia mistica, facendo per altro coincidere l'oggetto di quest'ultima in atti e fenomeni straordinari della vita interiore, ed un vocabolario che non corrispondono alla prospettiva propria dell'Aquinate. Si tratterebbe invece di un buon manuale di spiritualità ispirato per lo più alle categorie elaborate «da Thomas de Vallgornera e dalla scolastica mistica del Carmelo»<sup>6</sup>.

Significativo per comprendere l'opera di sistematizzazione della mistica ad opera dei teologi domenicani francesi del Novecento è la riedizione del manuale del Meynard nel 1923, dopo essere stato attentamente modificato e completato da R. G. Gerest, O.P., secondo gli esiti degli studi allora più recenti sulla vita spirituale<sup>7</sup>. Tra questi studi, così come si può evincere dalla pagina dedicata alle “nuove opere consultate”, emergono – insieme a diverse opere di autori non appartenenti all'Ordine dei Predicatori – quelli contenuti nelle riviste *La Vie Spirituelle* e *La Vida sobrenatural* insieme alle principali opere degli animatori di questi periodici come *Evolution mística* e *Cuestiones místicas* di J. G. Arintero, O.P., *Les dons de Saint-Esprit dans le saintes Dominicains* di Ambroise Gardeil, O.P. (1859-1931), e *Perfection chrétienne et Contemplation* di Réginald Garrigou-Lagrange, O.P. (1877-1964)<sup>8</sup>. Perché si è proceduto ad una tal opera di revisione? Sicuramente il trattato del Meynard aveva conosciuto una certa diffusione, ma forse la motivazione più forte nel riprenderne l'impianto consisteva nel fatto che l'Autore aveva inteso offrire alla fine del XIX secolo una sintesi di quella ch'egli stesso chiama «scuola mistica domenicana»:

---

<sup>5</sup> A.-M. MEYNARD, O. P. *Traité de la vie intérieure. Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de St. Thomas d'Aquin*, 2 voll., Bellet, Clermont-Ferrand 1885.

<sup>6</sup> A. DUVAL, *Meynard*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Beauchesne, Paris 1979, col. 1155. Cfr. THOMAS DE VALLGORNERA, O.P., (1595-1665), *Mystica theologia divi Thomae. Vtriusq. theologiae scholasticae, et mysticae principis*, Antonij Lacaualleria, Barcinonae 1665.

<sup>7</sup> Cfr. A. M. MEYNARD, O.P., *Traité de la vie intérieure ou Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*, Nouvelle ed. modifiée et complétée par le p. Régis G. Gerest, O.P., 2 voll., Lethielleux, Paris 1925; tr. it. del padre G. S. Nivoli, O.P., *Trattato della vita interiore ossia Piccola somma di Teologia Ascetica e Mistica secondo lo spirito e i principi di S. Tommaso d'Aquino*, 2 voll., Marietti, Torino 1937.

<sup>8</sup> A. M. MEYNARD, O.P., *Trattato della vita interiore*, vol. I, pp. XVI-XVII.

La *Teologia mistica di S. Tommaso*, pubblicata a Barcellona nel 1662, dal Padre Vallgornera, dei Frati Predicatori, ci servì spesso di guida. La scuola mistica domenicana, rappresentata da S. Vincenzo Ferreri, dal venerabile Luigi di Granata, dal venerabile Bartolomeo de' Martyribus, dal Massoulié, e da parecchi altri, ci diede un'interpretazione esattissima del Dottore Angelico<sup>9</sup>.

A questi esponenti della “scuola” domenicana, al di là della proprietà del termine quanto ai contenuti e alla storia, vengono aggiunti Dionigi il Certosino e la scuola del Carmelo, con particolare attenzione a santa Teresa d'Avila<sup>10</sup>.

A fronte di questi elementi positivi vi era tuttavia, nell'impostazione adottata dal Meynard, un grave ostacolo che – a dispetto della sua intenzione – lo separava dalla posizione dell'Aquinata e il Gerest nella prefazione non mancava di sottolineare questo elemento facendo riferimento alla posizione di uno dei più acuti collaboratori del *La Vie Spirituelle*, il padre Garrigou-Lagrange. Per quest'ultimo, infatti, intorno al XVII e al XVIII secolo la riflessione teologica sulla mistica aveva conosciuto una frattura nello sviluppo della dottrina sulla vita spirituale e che, con tutta probabilità, faceva tutt'uno con l'inizio del suo inesorabile declino fino alla rinascita, per quanto eclettica dell'Ottocento. Se prima di quello spartiacque, sostiene Garrigou-Lagrange citato dal Gerest, l'unione mistica e la contemplazione erano trattati in *continuità* con le prime fasi della vita spirituale, con la modernità si è sentita la necessità di *separare* l'ascetica, relativa alla vita cristiana ordinaria, dalla mistica ristretta all'ambito delle grazie straordinarie e pertanto di pertinenza di «alcuni privilegiati rarissimi». Quanto al *Trattato della vita interiore*, dopo aver citato il Garrigou-Lagrange, il padre Gerest mostrava così il limite di quell'opera, superato attraverso alcune aggiunte mirate, senza tuttavia eliminare la distinzione in due volumi tra teologia ascetica e teologia mistica, segno della frattura consumatasi nella modernità:

Il P. Meynard nella prefazione della sua opera si esprime in modo che pare abbia veramente seguito il movimento moderno: Per lui, la Teologia ascetica ha per scopo d'insegnare «*come un'anima perviene alla perfezione cristiana e all'unione con Dio col SOCCORSO ORDINARIO DELLA GRAZIA...*», e la teologia mistica «*comprende GLI ATTI*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. X-XI.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XI: «Citeremo inoltre il più sovente possibile Dionigi Certosino, considerato giustamente come uno dei migliori interpreti della dottrina di S. Tommaso in quasi tutte le questioni della vita interiore [...]. La pia e sapiente scuola del Carmelo ci ha parimente fornito dei materiali preziosissimi e che sono nel più alto grado la fedele espressioni *dello spirito e dei principii* di S. Tommaso».

E I FENOMENI STRAORDINARI DELLA VITA INTERIORE». I lavori più recenti, che si riferiscono alla vita spirituale, hanno dimostrato che è preferibile attenersi alla tesi tradizionale<sup>11</sup>.

È il *venite ad me omnes* (Mt 11,28) del Cristo a fungere da principio della riedizione del manuale, così come dell'intera missione dei teologi del *La Vie Spirituelle* tesa a ribadire – sulla base della posizione riportata in auge da Augustin Saudreau (1859-1946) nella polemica con François Poulain, S.J. (1836-1919)<sup>12</sup>, ripresa sulla scorta dell'Aquinate da J. G. Arinterro, O.P., sull'interpretazione della contemplazione infusa e di quella acquisita – la *coincidenza* essenziale della vita mistica con la vita cristiana ordinaria, essendo l'unione uno sviluppo della vita di grazia. A riguardo si può reperire un testimone particolarmente significativo della dialettica di continuità nella differenza che ha condotto alla riedizione del *Trattato* nella stessa recensione di Garrigou-Lagrange alla riedizione del manuale di Meynard a cura del padre Gerest. L'autorevole recensore non ha dubbi: il padre Gerest ha modificato e completato l'opera del Meynard secondo le idee che la *Vie Spirituelle* presenta come l'espressione della dottrina tradizionale, in particolare quella dell'Aquinate, per cui

dalle prime pagine si vede che la via unitiva comporta *normalmente* la contemplazione infusa e che la via mistica è caratterizzata dalla prevalenza dei doni dello Spirito Santo [...]. Cosa che permette all'autore di affermare come noi che tutte le anime in stato di grazia sono chiamate alla vita mistica secondo una modalità generale, remota e sufficiente, poiché hanno ricevuto i doni dello Spirito Santo, che si sviluppano con la carità, per rimediare all'imperfezione del modo di agire delle virtù<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. VIII. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, (Éditions de la Vie Spirituelle), Desclée, Paris 1923; tr. it. di G. Nivoli, O.P., *Perfezione cristiana e Contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, Marietti, Torino-Roma 1933, pp. 18-20. Solo nella più tarda opera ID., *Les trois ages de la vie intérieure, prélude de celle du ciel: traité de théologie ascétique et mystique*, 2 voll., Éditions du Cerf, Paris 1938; tr. it. *Le tre età della vita interiore, preludio di quella del cielo: trattato di teologia ascetica e mistica*, 4 voll., (Opera spiritualia, 1), Vivere In, Roma 1984, qui, vol. 1, pp. 32-33, Garrigou-Lagrange individuerà l'ordine della frattura moderna nelle fortunate opere di G. B. SCARAMELLI, S.J. (1687-1752), *Direttorio ascetico in cui s' insegna il modo di condurre l'Anima per vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana, indirizzato ai direttori della Anima*, Napoli 1752 e *Il direttorio mistico indirizzato a' direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione*, Venezia 1754. Il teologo domenicano attribuisce l'innovazione nel campo ad un eccessivo timore del quietismo.

<sup>12</sup> Cfr. T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea*, pp. 34-35 e G. PAPARONE, O.P., *La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange*, in *Sacra Doctrina*, 44, 3-4 (1999), pp. 1-302, in part., pp. 25-34.

<sup>13</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Un traité de la vie spirituelle*, in *Vie spirituelle*, XII (1925), pp. 513-516, qui, p. 513.

Il segno più evidente di questa revisione – che permette di mettere in luce due dei punti caratteristici della teologia mistica domenicana nel Novecento (l'ordinarietà della vita mistica e la centralità dei doni dello Spirito Santo) – consiste nella sostituzione, operata da Gerest ed evidenziata da Garrigou-Lagrange, dell'espressione *contemplazione straordinaria* (di cui si serviva il “troppo” moderno Meynard) con quella di *contemplazione infusa*, che non è straordinaria in quanto coincide con la normale vita di santità, frutto appunto della grazia santificante<sup>14</sup>. Avendo operato questa trasformazione in ordine all'accreditamento dell'unità della vita spirituale, Garrigou-Lagrange non esita a raccomandare il *Trattato* così emendato a seminaristi e direttori spirituali, «comme le meilleur manuel français exprimant sur tous ces problèmes la vraie pensée de saint Thomas», contenendo tutto ciò che c'è di essenziale nella *Theologia mystica* del Vallgornera, insieme ai risultati degli studi più recenti<sup>15</sup>.

## **2. I massimi teorici domenicani della contemplazione mistica: Réginald Garrigou-Lagrange O.P. e Ambroise Gardeil O.P.**

Per avere un quadro dei protagonisti del dibattito intorno alla mistica nel periodo e nell'ambito linguistico che abbiamo preso in considerazione, senza temere di allontanarci eccessivamente da una corretta restituzione dello stato di cose, è sufficiente compulsare anche velocemente il primo tomo del *La Vie Spirituelle*. Troviamo qui, infatti, alcuni importanti saggi di Garrigou-Lagrange, di Ambroise Gardeil, di Juan Arintero e di Donatien Joret, O.P. (1883-1937), dedicati a delineare gli elementi fondamentali della concezione della vita spirituale e mistica, fatta risalire all'Aquinate, e assunta con vigore missionario dalla Rivista dell'*École théologique de Saint Maximin*. Se il Garrigou-Lagrange affrontava metodologicamente la questione, allora centrale, della ripresa (Saudreau, Arintero) della tradizionale concezione unitaria della vita ascetica e mistica richiamandosi esplicitamente all'Aquinate, il Gardeil metteva a fuoco la concezione fondamentale della stessa vita cristiana. Arintero e Joret hanno offerto invece il loro contributo quanto alla messa a punto di due elementi fondamentali dell'insegnamento di san Tommaso d'Aquino, ossia, rispettivamente, la nozione di divinizzazione (a partire dai Padri della Chiesa) ed il ruolo dello Spirito Santo come ospite divino descritto attraverso la dottrina dei sette

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 515.

doni<sup>16</sup>. Poiché l'Arintero, fondatore della corrente spagnola, non rientra nei limiti che abbiamo dovuto imporre a questa ricerca, la nostra attenzione non può che essere attratta dalle opere dei due teologi domenicani francesi forse più significativi dell'epoca: Gardeil e Garrigou-Lagrange. Benché il primo sia stato maestro del secondo, in quanto allora Gardeil ricopriva l'incarico di Reggente degli studi per la Provincia di Francia, è Garrigou-Lagrange a pubblicare il primo studio decisivo in materia di teologia mistica. Dopo essergli stata affidata la cattedra di teologia fondamentale presso l'*Angelicum* di Roma nel 1909, Garrigou-Lagrange inaugurerà la cattedra di teologia spirituale presso il medesimo Istituto nel 1917. In seguito all'intesa collaborazione con la neo-nata *La Vie Spirituelle*, nel 1923 il brillante neotomista darà alle stampe la celebre opera *Perfezione cristiana e Contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce* per completare la sua riflessione sistematica sui temi dell'ascetica e della mistica con l'opera *Le tre età della vita spirituale* pubblicata nel 1938<sup>17</sup>. Al di là di alcuni studi dedicati ai doni dello Spirito Santo sulla scia della trattazione di Giovanni di San Tommaso, le opere più significative del padre Ambroise Gardeil sulla mistica si situano all'interno dell'arco temporale tracciato dai volumi principali scritti dal suo acuto discepolo. Mi riferisco principalmente al monumentale *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (1927), ma anche a due opere postume come *L'expérience mystique dans le cadre des missions divines* (1932) e gli appunti per un ritiro tenuto nel 1923 pubblicato con il titolo *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne* (1934)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. la sezione *Les fondements de la Vie Spirituelle*, in *Vie Spirituelle*, I (1919). I contributi scritti sulla Rivista dal 1919 al 1922 dal padre Joret, ottimo divulgatore della teologia mistica domenicana, confluiranno nell'opera F. D. JORET, O.P., *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1923; tr. it. di G. Nivoli, O.P., sulla nuova edizione riveduta e accresciuta, *La contemplazione mistica secondo s. Tommaso d'Aquino*, (Biblioteca di Ascetica e Mistica), SEI, Torino 1942.

<sup>17</sup> Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e Contemplazione...*; ID., *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de St. Thomas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix*, Éditions du Cerf, Juvisy 1929; tr. it. di I. Paci, O.P., *L'amore di Dio e la croce di Gesù. Studio di teologia mistica sul problema dell'amore e delle purificazioni passive*, 2 voll., (Biblioteca di Ascetica e Mistica), SEI, Torino 1936; ID., *La Providence et la confiance en Dieu. Fidélité et abandon*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; tr. it. di G. Nivoli, O.P., *La provvidenza e la confidenza in Dio. Fedeltà e abbandono*, (Biblioteca di Ascetica e Mistica), SEI, Torino 1933 e ID., *Le tre età della vita interiore, preludio di quella del cielo: trattato di teologia ascetica e mistica...* Per uno sguardo ad altre opere relative alla teologia spirituale nell'ambito di una ricostruzione sintetica del suo pensiero, cfr. G. PAPANONE, O.P., *La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange...*

<sup>18</sup> A. GARDEIL, O.P., *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains: étude de psychologie surnaturelle et lectures pour le temps de la Pentecôte*, Lecoffre, Paris 1903; tr. it. di G. Nivoli, O.P., *I doni dello Spirito Santo nei Santi Domenicani: studio di psicologia soprannaturale e letture per il tempo della Pentecoste*, Marietti, Torino-Roma 1934; ID., *Dons du Saint-Esprit*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 4 (1911), coll. 1738-1781; ID., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, 2 voll., Librairie Victor Lacoffre - J.



## 2.1. *La contemplazione infusa e la vita mistica nell'opera di Garrigou-Lagrange*

La polemica tra Saudreau e Poulain, cui abbiamo già accennato, ha fatto sì che la riflessione teologica sulla mistica si attestasse attorno ad alcune tematiche controverse ed interrelate che costituiranno lo schema del dibattito almeno fino alla metà del Novecento. Nel dettaglio si tratta a) della modalità in cui occorre pensare la distinzione specifica tra ascetica e mistica, b) la necessità o meno della contemplazione infusa per la santità cristiana e c) l'esistenza o meno della contemplazione acquisita come limite superiore della via ordinaria e comune<sup>19</sup>. È all'interno di questo quadro che possiamo procedere ad un'illustrazione della posizione di Garrigou-Lagrange, elaborata sulla base del convincimento di un'armonia tra i principi dell'Aquinate e la descrizione della vita spirituale prodotta da san Giovanni della Croce e tesa a restituire la tradizionale concezione della mistica che si è smarrita nel corso della modernità (XVII e XVIII secolo). Per mostrare gli esiti di questa (per certi versi) sorprendente operazione di *ressourcement*, prenderemo qui in esame *Perfezione Cristiana e Contemplazione*, che raccoglie il condensato dei contributi scritti per *La Vie Spirituelle* e il frutto dell'insegnamento presso la Cattedra di Ascetica e Mistica dell'*Angelicum*, tenendo conto della sintesi condotta ne *Le tre età*

---

Gabalda Éditeur, Paris 1927; ID., *L'expérience mystique dans le cadre des missions divines*, in *La Vie Spirituelle Supplement*, 32 (1932), pp. 129-146 (June), pp. 1-21 (Juillet), pp. 65-76 (Septembre), pp. 1-28 (October). ID., *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1934; tr. it. di R. Veruggio, *Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, Ancora, Milano 1960. Sul pensiero di questo decisivo teologo francese, autore di opere di riferimento anche nel campo della teologia fondamentale, cfr. H.-D. GARDEIL, O.P., *L'oeuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*, Le Saulchoir, Etiolles 1956, nonché il devoto ricordo di R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., In memoriam. *Le Père A. Gardeil*, in *Revue Thomiste*, 36, N.S. 14 (1931), pp. 797-808.

<sup>19</sup> Cfr. P. ADNÈS, *Mystique. 4. Prolongements aux 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Beauchesne, Paris 1979, coll. 1919-1939 P. ADNÈS, «Mystique. 4. Prolongements aux 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Beauchesne, Paris 1979, coll. 1919-1939, qui col. 1936. Si veda anche la ripresa nel contesto dell'elegante polemica con il gesuita Bainvel, in R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, pp. 519-521 ed anche il profilo storico redatto per mostrare «l'accordo dei Maestri sul carattere normale, benché eminente, della contemplazione infusa» introdotto con queste parole, *ivi*, p. 594: «Nella storia della teologia mistica che presto pubblicherà, Mons. Martino Grabmann, dell'Università di Monaco, fa capo alle medesime conclusioni nostre e conferma su molti punti quello che già dimostrò il canonico Saudreau nel suo compendio della storia della mistica cattolica, che ha per titolo: *La Vie d'union à Dieu d'après les grands Maîtres de la spiritualité*, 3<sup>a</sup> edizione, 1921. Noi rimandiamo a quest'opera che espone la dottrina mistica dei principali maestri che scrissero dal secolo XIII al secolo XIX».

*della vita spirituale*, opera matura che, tuttavia, non aggiunge molto quanto al contenuto, se non una più chiara strutturazione sistematica propria della trattatistica neoscolastica<sup>20</sup>.

Prendendo spunto da *Perfezione cristiana e Contemplazione* – che procede con un metodo, ad un tempo, *deduttivo* ed *induttivo*, mantenendo lo sguardo d'insieme proprio della mistica dottrinale<sup>21</sup> – possiamo accogliere il lucido punto di partenza dell'Autore nel momento in cui riconosce che la questione sottostante al volume può essere condensata nella domanda: «la vita mistica appartiene alla categoria della grazia santificante, delle virtù e dei doni o a quella relativamente inferiore del miracolo e della profezia?»<sup>22</sup>. Secondo il Garrigou-Lagrange non vi è alcun dubbio che occorra scegliere il primo corno dell'alternativa, sostenuto dai principi dell'Aquinate così come dalle descrizioni di San Giovanni della Croce, insieme a molta parte della teologia mistica cattolica e sicuramente all'intera tradizione domenicana<sup>23</sup>, mentre occorre respingere il secondo, frutto della deviazione comparsa nella modernità in seguito al sospetto nel quale era caduta la mistica dopo le vicende del quietismo e del semiquietismo. La reazione, consistita nella separazione di una via ascetica (ordinaria, per tutti i cristiani) e una via mistica (rara e caratterizzata formalmente dall'essere accompagnata da fenomeni straordinari), portò ad un abbassamento delle esigenze della santità cristiana e ad un divorzio forzato tra vita cristiana e contemplazione che ha portato i più a ritenere che «la mistica non ha importanza se non per qualche privilegiato rarissimo; tanto vale quasi ignorarla per evitare la presunzione e

---

<sup>20</sup> Cfr. G. PAPANONE, O.P., *La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange...*, pp. 71-72: dove a riguardo di *Perfezione cristiana e contemplazione* viene asserito che «è a sua più importante opera in questo settore teologico e contiene già tutto il suo pensiero. Le tesi proposte saranno difese fino alla fine della sua vita», mentre su *Le tre età della vita spirituale* si sostiene che «rappresenta solo un compendio dei precedenti scritti».

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 264-268, in cui viene offerta una valutazione critica del metodo “misto” di Garrigou-Lagrange.

<sup>22</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, p. 53.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 622-647, dove Garrigou-Lagrange – fondandosi su di uno studio di J. A. ARINTERO, O.P., *Unidad de la via y homogeneidad de la via espiritual en la tradición dominicana*, in *Ciencia Tomista* 14 (1916), pp. 222-226, ora in ID., *La verdadera mistica tradicional*, Editorial Fides, Salamanca 1925, pp. 417-478 – cita a sostegno della sua concezione un grande numero di esponenti dell'Ordine dei Predicatori come lo stesso Fondatore, San Domenico di Guzman, B. Giordano di Sassonia, Sant'Alberto Magno, San Tommaso d'Aquino, Maestro Eckhart, Taulero, B. Enrico Susone, Santa Caterina da Siena, Santa Caterina de' Ricci, San Vincenzo Ferreri, Sant'Antonino di Firenze, Luigi di Granata, B. Bartolomeo de Martyribus, Giovanni di san Tommaso, Tommaso di Vallgornera, il B. Francesco de Possadas, Antoine Massoulié, Alexandre Piny, Louis Chardon, San Luigi Maria Grignon de Montfort (terziario domenicano), e più recentemente i padri Meynard, Weiss, Friaque, Frojet, Clerissac, Schwalm, Gardeil, Arintero e Gerest.

l'illusione»<sup>24</sup>. Confondendo lo straordinario *di fatto*, con lo straordinario *di diritto*, questa posizione non rendeva ragione della natura stessa della vita mistica che – come attestano i Padri della Chiesa, i Dottori e i grandi mistici cristiani – costituisce l'*espansione* ordinaria della grazia donata nel Battesimo ad ogni cristiano e che costituisce come il *preludio* (nello stato di *viatores*) della *visione beatifica* (nello stato di *comprehensores*)<sup>25</sup>. Fondandosi su di una prospettiva teologica che riconosce pienamente il primato della *soprannaturalità essenziale* («quoad substantiam»), radicato nella teologia della grazia dell'Aquinate<sup>26</sup>, Garrigou-Lagrange sostiene la posizione secondo la quale «per ogni anima interiore, è lodevole il desiderare la grazia della contemplazione mistica e il disporvisi coll'aiuto di Dio, con una fedeltà sempre maggiore alle sue sante aspirazioni»<sup>27</sup>. Tale concezione della vita mistica come espansione ordinaria della vita di grazia, se onora pienamente la realtà della grazia (come partecipazione alla stessa vita divina intratrinitaria), rispetta anche la singolare chiamata dell'uomo alla santità, facendo della contemplazione infusa – resa possibile dalle virtù teologali e dai doni dello Spirito Santo – un riflesso della santità che ogni cristiano è chiamato a desiderare<sup>28</sup>. Se il principio della vita mistica è il medesimo della vita interiore del cristiano, ossia la grazia; se il progresso nella vita interiore (via purgativa, illuminativa, unitiva) non può completarsi se non grazie alle purificazioni passive e se la vita mistica – come abbiamo visto – non è che il normale preludio alla visione beatifica, cui è ordinata la vita di grazia, allora ogni cristiano è chiamato a guardare alla vita mistica non come ad un'aggiunta irrilevante, ma come ad uno stato pienamente desiderabile così come lo è la santità stessa. In particolar modo, la chiamata alla vita mistica – che sta all'espansione della grazia santificante come il fiore al seme, considerando il frutto l'unione nella carità (*in statu*

---

<sup>24</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, p. 20.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 21. Cfr. anche *ivi*, p. 15: «la contemplazione infusa o mistica (distintissima dalle visioni o rivelazioni private) è ordinariamente concessa ai perfetti e procede specialmente dal dono della sapienza, il cui progresso è proporzionale a quello della carità [...] una carità eminente, principio d'una unione intimissima con Dio, s'accompagna normalmente con con un'eminente contemplazione, confusa, ma penetrantissima e saporosa, con una cognizione quasi sperimentale del mistero di Dio, più intimo all'anima ch'ella stessa, di Dio che si fa sentire a lei e agisce costantemente su di lei» e p. 258: «da visione beatifica, dopo la morte, quantunque sia del tutto soprannaturale non è un dono straordinario [...] Parimenti, quaggiù, la sommità dello sviluppo normale della vita della grazia, per alta che sia, non deve dirsi straordinaria per sé».

<sup>26</sup> Cfr. ST II-II, q. 24, a. 3, ad 2m: «gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis».

<sup>27</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, pp. 23-24.

<sup>28</sup> Al punto che Garrigou-Lagrange giunge ad affermare – cfr. *ibid.*, p. 197 – che: «sulla via della salute, gli anormali non sono certo i veri mistici e i santi ma i ritardatari».

*viatoris*) quanto di più elevato si può raggiungere quanto a Dio e al prossimo<sup>29</sup> – è descritta da Garrigou-Lagrange come *generale e remota*:

se tutte le anime fossero fedeli ad evitare, come devono, il peccato non solo mortale ma anche veniale, se fossero, ciascuna nella sua condizione, generalmente docili allo Spirito Santo, e se vivessero abbastanza a lungo, verrebbe un giorno in cui esse riceverebbero la vocazione prossima ed efficace ad un'altra perfezione e alla vita mistica propriamente detta. Esse ne hanno infatti ricevuto il principio radicale<sup>30</sup>.

Secondo il teologo domenicano, una volta che si sia aderito ai principi offerti da san Tommaso d'Aquino e alle descrizioni di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce (almeno nel quadro categoriale offerto dal neotomismo), non si può che abbracciare questa concezione del rapporto tra vita mistica e vita cristiana, al di là dell'effettività della risposta alla grazia e degli ostacoli posti da ciascuno col peccato. Tra i principi risalenti a san Tommaso d'Aquino, Garrigou-Lagrange ne elenca cinque:

1° *La perfezione cristiana* si trova nell'unione con Dio, la qual suppone in noi il pieno sviluppo della carità, delle altre virtù, dei doni dello Spirito Santo che suppliscono all'imperfezione di queste virtù e sono in noi il principio immediato della contemplazione soprannaturale.

2° *Le tre virtù teologali* sono soprannaturali nella loro essenza (*quoad substantiam*) a cagione del loro motivo formale e del loro oggetto proprio, inaccessibili l'uno e l'altro alla sola ragione o anche alla più alta cognizione naturale degli angeli. [...]

3° *I doni dello Spirito Santo* sono doppiamente soprannaturali, non solo nella loro essenza (come le virtù teologali e le altre virtù infuse), ma anche nel loro modo d'azione; per essi l'anima non si dirige più da sé col concorso della grazia, ma viene diretta e mossa immediatamente dall'ispirazione divina; e quando con una fedeltà perfetta allo Spirito Santo vive abitualmente sotto il governo dei doni, ella è in uno stato passivo.

4° *Questi doni*, che ci rendono docili al soffio di Dio, *crescono colla carità*, come le virtù infuse. *Ora la carità deve quaggiù crescere sempre*, mediante i nostri meriti, mediante la santa comunione. [...]

5° Se noi consideriamo, non tanto quello che è *di fatto* quanto quello che dovrebbe essere *di diritto*, non la fragilità della nostra natura e la versatilità del nostro arbitrio, ma l'essenza stessa della grazia ricevuta nel battesimo e della

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 141 e ss. In part., cfr. p. 147: «la carità è superiore ad ogni cognizione quaggiù, ance alla contemplazione che procede dal dono della sapienza» e la perfezione cristiana «consiste “essenzialmente” non nella sola carità, ma anche negli atti delle altre virtù, che sono di precetto e che sono imperate (o comandate) dalla carità».

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 419.

carità, bisogna dire che *normalmente* o secondo la sua legge fondamentale, *la grazia non dovrebbe mai perdersi*, benché molti cristiani cadono nel peccato mortale<sup>31</sup>.

A questi principio seguono tre specificazioni che derivano dallo studio della dottrina di san Giovanni della Croce, per cui 1) la vita mistica è caratterizzata da una «passività speciale o predominio dei doni dello Spirito Santo, il cui modo sopra umano è specificamente distinto dal modo umano delle virtù cristiane, senza confondersi con le grazie *gratis datae*»; 2) tale vita ha inizio con le purificazioni passive dei sensi e con l'orazione di raccoglimento passivo (S. Teresa d'Avila, *Castello interiore*, IV Mansione, cap. III); 3) ogni cristiano può giungervi, infatti la grazia che si esprime nelle virtù e nei doni «basta *per sé* a disporvici mediante il suo sviluppo normale, e la contemplazione mistica è necessaria alla piena perfezione della vita cristiana»<sup>32</sup>.

Definibile come *simplex intuitus veritatis*<sup>33</sup>, la contemplazione viene distinta in acquisita e infusa. A differenza della contemplazione acquisita che, al di là di quella raggiunta dai filosofi pagani, è accessibile anche ai cristiani attraverso l'impegno personale e l'aiuto della grazia, la contemplazione infusa con cui viene a coincidere la vita mistica viene definita da Garrigou-Lagrange come «una cognizione amante di Dio, che è il frutto non più dell'attività umana aiutata dalla grazia, ma di un'ispirazione speciale dello Spirito Santo»<sup>34</sup>. Pienezza e vertice della vita di fede<sup>35</sup>, la contemplazione infusa si dà con «l'unione mistica o *l'unione attuale, intima e pressoché continua*» con il *Trinitas-Deus* e consiste, da un lato, nel culmine dello sviluppo della grazia (virtù, doni) mentre, dall'altro, si dà come «il *preludio normale*, sebbene assai poco frequente, della vita beata». In questo senso, senza che si possa giungere alla certezza assoluta di essere in stato di grazia, «la vita mistica è la vita cristiana divenuta in qualche modo cosciente di se stessa»<sup>36</sup>, che comporta «una carità intensa con *l'ardente desiderio della visione beatifica*, tali quali li riscontriamo soprattutto nell'*unione trasformante*, dopo le dolorose purificazioni passive che hanno

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>33</sup> Cfr. ST II-II, q. 180, a. 1 e a. 6. Per un quadro sintetico delle varie modalità della contemplazione considerate, cfr. G. PAPANONE, O.P., *La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange...*, p. 277.

<sup>34</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, p. 39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 130.

liberato l'anima dalle sue scorie»<sup>37</sup>. La vita contemplativa, l'esperienza mistica, trova la propria condizione di possibilità nel dono di una *luce* e di un *amore* che vengono dallo Spirito Santo affinché si possa crescere principalmente nella carità, ma anche nella fede e nella speranza teologali<sup>38</sup>. In altre parole, si tratta di passare per opera dei doni dal modo umano nell'esercizio delle virtù (imperfetto quanto al soggetto cui ineriscono), al modo *divino*<sup>39</sup>. In sintesi Garrigou-Lagrange può affermare che il «fondo essenziale della vita mistica» consista in

quel conoscimento infuso e quell'amore infuso, che sono l'esercizio superiore delle virtù teologali, sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo. Egli solo può comunicare questo conoscimento di Dio e quest'amore, il cui *modo sovrumano* supera ogni sforzo personale aiutato dalla grazia [...] Sotto il suo influsso, è il più alto esercizio delle tre virtù teologali. Questa contemplazione infusa e amante, se dura un certo tempo, si chiama uno *stato* di orazione, stato passivo, o per lo meno più passivo che attivo, in questo senso che noi non possiamo produrlo, ma solo disporvici<sup>40</sup>.

È infatti con il sopravanzare del modo *divino* sul modo umano, a motivo della docilità ai doni dello Spirito Santo, che si attesta la vita mistica nell'esistenza credente<sup>41</sup>. In questo senso, Garrigou-Lagrange sottolinea che «la contemplazione infusa è un atto che, in quanto alla sostanza, procede dalla fede infusa, e in quanto al suo modo sovrumano dal dono della sapienza»<sup>42</sup>. Si tratta di una cognizione amante che consente di conoscere Dio, in modo divino, per crescere infinitamente nell'amore di Lui e a motivo di Lui. La peculiarità offerta dal dono della sapienza consiste poi nel consentire una certa *connaturalità* – da collocarsi sulla linea del perfezionamento della carità quanto al modo del suo esercizio – per cui si ha in un certo senso

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 177-178 e 266-267.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 242: «Questa contemplazione infusa dicesi anche *soprannaturale*, perché essa è tale doppiamente (*reduplicative*): non solo in quanto alla *sostanza* dell'atto, come l'atto di fede infusa, ma anche in quanto al *modo*, che è qui il modo *sopra umano* dei doni dello Spirito Santo, modo non più latente, ma *manifesto*».

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 300-346, in part., p. 344: «cognizione affettiva che diventa tanto più viva, penetrante, saporosa, quanto più cresce la carità e con essa il dono della sapienza». Nella seconda edizione della medesima opera Garrigou-Lagrange opta, invece, per una *concomitanza*, cfr. A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, vol. II, p. 173.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 365.

un'esperienza *affettiva* di Dio (si tratta del *pati divina* di ascendenza dionisiana), per cui «l'intelletto si porta a Dio come se esso lo toccasse sperimentalmente»<sup>43</sup>.

## 2.2. Il rilievo esperienziale della mistica in Ambroise Gardeil alla luce della struttura dell'anima in quanto soggetto recettore della vita divina

Recensendo l'opera principale del padre Gardeil *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, oltre a sottolineare i temi emergenti dell'*inabitazione trinitaria* e dei *doni dello Spirito Santo*, il suo devoto discepolo nella vita religiosa Garrigou-Lagrange mette in luce il tratto che ne rende la trattazione omogenea con la linea promossa da Arinterro e dal *La Vie Spirituelle*:

le point sur lequel nous voulons insister avec le P. Gardeil est celui-est que l'habitation de la sainte Trinité dans les justes ne se conçoit pas, selon saint Thomas, sans que le juste *puisse* avoir une «connaissance quasi expérimentale» de Dieu présent en lui. C'est là une grande confirmation de la doctrine que nous soutenons ici depuis plusieurs années et que nous regardons comme traditionnelle: la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté<sup>44</sup>.

Anche per Gardeil, infatti, l'esperienza mistica è pensata come il compimento della normale vita cristiana in stato di grazia<sup>45</sup>. Nel procedere dalla nozione di esperienza Gardeil manifesta da subito la propria originalità rispetto a Garrigou-Lagrange. Pur condividendone i principi teologici, il più anziano maestro propende offrire una più dettagliata analisi dell'esperienza mistica alla luce della psicologia tomista, che non un compendio armonico dei principi dell'Aquinate con le descrizioni tratte dai dottori carmelitani<sup>46</sup>. Questo tratto, risultando nel complesso meno orientato da uno stile “dottrinalistico” (riportando ogni apporto teologico e magisteriale ad una sorta di sistematica armonia prestabilita), consente all'opera di Gardeil di risultare più prossima alla sensibilità contemporanea senza togliere nulla al rigore teorico.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 348-349.

<sup>44</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Recensione ad A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, in *La Vie Spirituelle Suppl.*, XIX (1928), pp. 100-103, qui, p. 102. Per una presentazione complessiva di quest'importante opera, cfr. H.-D. GARDEIL, O.P., *L'oeuvre théologique du Père Ambroise Gardeil...*, pp. 119-138.

<sup>45</sup> Cfr., ad es., A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, vol. II, pp. 89-90.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 91: «Ma conviction [...] est que la connaissance mystique, dans ce qu'elle a de plus formel et de plus achevé, est construite par les maîtres de la théologie mystique, saint augustin et saint Thomas, sur le modèle de la conscience psychologique».

Dopo aver considerato come Dio possa essere studiato, procedendo dalla conoscenza di fede, attraverso tre discipline (l'apologetica, la teologia che procede dalla Rivelazione e la teologia mistica), Gardeil riconosce che *La Structure de l'Âme* (1927) si pone come la terza tappa di un'attenta – e per certi aspetti innovativa per gli standard dell'epoca – indagine epistemologica iniziata con *La Crédibilité et l'Apologétique* (1912) e brillantemente proseguita con *La Donné révélé et la Théologie* (1915)<sup>47</sup>. Si tratta, come specifica Gardeil, di considerare Dio *prima, alla luce e al di là* della fede propriamente detta<sup>48</sup>. Preparandosi ad esplorare questo “al di là” della fede, come sviluppo della fede stessa perfezionata dai doni dello Spirito Santo, Gardeil sostiene che nell'opera del 1927 egli ha inteso determinare

l'objet précis tant de la contemplation mystique que de l'expérience mystique immédiate de Dieu, à savoir le Dieu de la foi, perçu d'une manière quasi expérimentale et savoureuse sous l'influence de la charité et des illuminations qui correspondent aux dons intellectuels du Saint-Esprit. [...] Plus spécialement encore, je montre que l'existence d'une expérience immédiate et substantielle de notre Dieu intérieur est parfaitement normale, puisqu'elle trouve son fondement et sa cause explicative dans cette structure interne de l'âme juste, elle-même modelée sur la structure constitutive de toute âme humaine<sup>49</sup>.

L'aspetto più originale di quest'impostazione consiste in quella che riteniamo di poter chiamare “sensibilità fenomenologica” all'interno di un'impostazione solidamente neotomista. Questa sensibilità si manifesta nell'impianto stesso di Gardeil che – alla scuola di Giovanni di San Tommaso, in parte di Gaetano Sanseverino e molto consapevolmente di sant'Agostino, in un modo molto più marcato di quanto non si permettessero i tomisti del suo tempo – procede dall'anima come soggetto recettore della vita divina. Questa caratteristica attenzione al soggetto non può poi essere appiattita meramente sugli assiomi della psicologia razionale aristotelico-tomista, proprio per la sottolineatura dell'esperienza e dell'omologia ch'egli intuisce – sulla base del principio tommasiano *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* – tra la struttura dell'anima e la conoscenza mistica intesa come modo di darsi al soggetto umano della vita divina<sup>50</sup>. In

---

<sup>47</sup> A. GARDEIL, O.P., *La Crédibilité et l'Apologétique*, J. Gabalda Éditeur, Paris 1912 e ID., *La Donné révélé et la Théologie*, J. Gabalda Éditeur, Paris 1915.

<sup>48</sup> Cfr. A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, vol. I, p. VIII.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. XX-XXI.



questo senso, considerandosi tanto agostiniano quanto lo era lo stesso san Tommaso, Gardeil ripensa in modo più rigoroso a motivo dello stesso impianto tomista l'intuizione propria del "fondatore" della teologia spirituale: «nul, mieux que saint Augustin, n'a marqué la corrélation entre *ces deux esprits*, faits l'un pour l'autre, ni mieux décrit la vie qui les mettait en conjonction»<sup>51</sup>. Tale correlazione, inevitabilmente asimmetrica, espressa qui in termini che – con un utile anacronismo – potremmo chiamare "personalistici" è la struttura che soggiace alla rigorosa trattazione teoretica offerta da Gardeil quanto alla vita di grazia che si espande nella vita mistica per esplodere definitivamente nella *visio beatifica*. Si tratta, infatti, per Gardeil di mostrare come la presenza divina che si trova "per immensità" in ogni cosa e pertanto anche nell'essenza dell'anima, in forza della partecipazione della stessa vita divina che chiamiamo grazia, correlata alla conoscenza "abituale" ed immediata che secondo l'Aquinate l'anima ha di se stessa, si attualizza nell'anima del giusto come contemplazione mistica vissuta al modo di un'esperienza immediata di Dio<sup>52</sup>.

Attraverso la scelta di ricalcare la strutturazione medievale in questioni ed articoli, Gardeil attraverso un'argomentazione graduale e serrata conduce il lettore, di acquisizione in acquisizione, ad apprezzare come la struttura dell'anima umana (essenza, intelligenza e volontà, potenza obbedienziale...) costituisca il quadro nel quale comprendere la contemplazione e l'esperienza mistica. Il principio da cui procede Gardeil consiste nella consapevolezza della centralità della relazione "inter-spirituale" che si stabilisce, attraverso la grazia santificante, tra Dio e l'anima del giusto (abbracciando il corpo per ridondanza). Ora, lo spirito è essenzialmente intelligenza ed è nella natura intellettuale che vanno ricercate quelle condizioni di possibilità di essere elevati per grazia alla *visio beatifica* e, nella sua forma terrena, all'esperienza mistica:

*voir* Dieu ne saurait concerner qu'une *intelligence*. C'est donc en l'intelligence humaine que nous devons rencontrer ce qui rend l'âme capable du surnaturel, j'entends dans l'intelligence humaine envisagée dans son fond, non seulement comme puissance intellectuelle, mais comme forme, comme principe caractérisant la nature humaine elle-même, *mens*<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. XXVIII.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, pp. XXII-XXIV.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 327.

Senza poter entrare nelle sottigliezze teoretiche di Gardeil, occorre tuttavia sottolineare come il l'elemento strutturale che permette il darsi e l'espandersi dell'organismo soprannaturale (elevazione di grazia, inabitazione trinitaria, esperienza mistica, visione beatifica) consista nella *scissure*, nella *brisure*, nel *dédoublement* che caratterizza la *Mens* stessa.

Le cause profonde qui rend possible toutes ces choses qui s'appellent *la structure de l'âme juste* [...] c'est la scissure congénitale, existant dans l'essence même de l'âme, entre le *Mens*, capable de se connaître et de s'aimer, et le même *Mens*, image de Dieu, capable d'être connu et aimé comme tel par soi-même, *Mens, notitia, amor*<sup>54</sup>.

Assumendo esplicitamente nel discorso l'elemento dirimente della grazia santificante, nel cui ambiente l'anima del giusto vive "una relazione a due" con Dio nel proprio intimo<sup>55</sup>, la strutturazione appare ancor più significativa. La frattura dell'anima, nell'identità della sua essenza, produce un raddoppiamento tra l'intelligibile e l'intelligente che la struttura nel proprio fondo, per cui Gardeil può sostenere che «la réalité de Dieu est dans l'intérieur de l'âme, tout comme la réalité de l'âme est intrinsèque à elle-même»<sup>56</sup>. Più nello specifico:

L'âme qui est capable, par elle-même, de connaître de même la substance divine présente en elle per l'immensité. Mais, précisément la grâce sanctifiant, participation de l'intellectualité divine en elle, lui donne ce pouvoir d'entrer en relation de connaissance et d'amour avec Dieu. Du fait de la grâce, la racine divine de l'être et des opérations de l'âme, le Dieu substantiellement présent en elle par l'immensité devient pour elle un objet tout au moins en expectative. Et partant, dans le tréfonds de l'âme sainte, il y a union objective habituelle entre le Dieu substantiel présent dans l'âme, racine de l'âme, et l'âme intellectuelle, *mens*, capable par la grâce de la reconnaître tel qu'il est en lui-même<sup>57</sup>.

Il passaggio decisivo, argomentato con l'Aquinate al di là della contrapposizione barocca tra avvenuta tra Vasquez e Suarez che ne ha congelato l'elaborazione, consiste nell'articolazione

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 75-76; cfr. p. 104 e p. 153.

<sup>55</sup> Cfr. A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, vol. II, p. 83: dove lo stato dell'anima in grazia viene descritto come quello «où deux personnes sont en présence, où Dieu se donne comme objet, autant et plus que l'âme se donne à Lui en le connaissant et l'aimant. [...] et donc c'est comme Père et comme ami divin que la grâce peut regarder Dieu. [...] C'est donc une union à deux, une relation entre deux personnes, qui règne au fond de l'âme et de la vie intime de l'âme juste».

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

della presenza di Dio nell'anima *per immensità* e quella che avviene *per grazia*, laddove si è intesa la questione delle diverse presenze di Dio in ordine alla diversità della *relazione* tra Dio e la creatura<sup>58</sup>. Se l'anima è incapace di entrare in una relazione "interpersonale" con il Dio presente per immensità, lo diviene in forza della presenza per grazia che realizza una relazione nuova e particolare, per cui Dio diviene "oggetto" di conoscenza e di amore quanto alla sua stessa divinità (e non semplicemente come *causa essendi*) e, pertanto, in quanto Trinità.

Prima di affrontare il tema dell'inabitazione trinitaria ed il ruolo dei doni dello Spirito Santo, condizioni teologiche della vita di grazia (e quindi dell'esperienza mistica) che qui non possiamo approfondire<sup>59</sup>, occorre andare all'aspetto fondamentale della struttura dell'anima in ordine alla comprensione dell'esperienza mistica. Si tratta dell'aspetto più agostiniano della psicologia elaborata dall'Aquinate: la conoscenza abituale (cfr. *De ver.* q. 10, a. 8, co.). Gardeil sostiene che per san Tommaso si devono considerare tre fattori che concorrono alla formazione della conoscenza che l'anima ha di se stessa: 1) conoscenza *abituale* immediata, permanente che proviene dal fondo della sua realtà e che ha il valore di una percezione sperimentale potenziale; 2) atto di conoscenza intellettuale astrattiva relativa ad una *res* qualsiasi; 3) riflessione attuale dell'intelligenza sull'atto stesso fino a raggiungerne la radice<sup>60</sup>. All'interno di questo processo, la prima fase assume per Gardeil il ruolo di *conditio sine qua non*: «la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire: c'est moi qui pense»<sup>61</sup>. La caratteristica di questo tipo di conoscenza consiste nell'essere una cognizione di sé individuale e concreta che prescinde dalla mediazione attraverso le idee, pur mantenendo un profilo "potenziale". È quindi una conoscenza *immediata* e *diretta*, che ha come oggetto l'anima stessa nella sua concretezza<sup>62</sup>, in forza della quale l'uomo può asserire che «Je perçois

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>59</sup> Oltre alla voce nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* e le opere citate sopra relative ai doni dello Spirito Santo, che costituiscono una ripresa della dottrina elaborata da Giovanni di san Tommaso, occorre considerare gli articoli postumi (op. cit.) dedicati al tema dell'esperienza mistica nel quadro delle "missioni divine" scritti a partire dagli scritti dell'Aquinate (*I Sent.*, dd. 14-15 e *ST I*, q. 43) e dedicati ad illustrare: le processioni temporali delle Persone divine, le Missioni divine e l'atto di conoscenza sperimentale di Dio.

<sup>60</sup> Cfr. A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, vol. II, p. 95.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 104-106.

expérimentalement que *c'est moi qui pense, moi, c'est-à-dire, l'être, la substance concrète et réelle que je suis*»<sup>63</sup>.

Detto questo l'argomentazione di Gardeil, fondandosi sempre su Giovanni di san Tommaso, consiste nel sostenere che tra la conoscenza soprannaturale, che poi s'evolve nell'esperienza mistica, e la coscienza abituale dell'anima quanto a se stessa vi sia un'analogia strutturale e strutturata. Tre fasi caratterizzano poi il lato, animato dalla grazia, dell'analogia: a) conoscenza di Dio (abituale, immediata e diretta) presente per grazia nell'essenza dell'anima del giusto; b) conoscenza di Dio resa possibile dalla fede viva, sulla base delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo; c) andando alla radice della vita spirituale intenzionale, attraverso l'influenza del dono della Sapienza, l'anima giunge ad una conoscenza sperimentale di Dio sostanzialmente presente nell'anima del giusto<sup>64</sup>. Come l'anima, in quanto sostanza intelligente, risulta intelligibile a se stessa a partire dalla propria realtà, così la sostanza divina, essendo intima all'anima e intelligibile in sé, si dà all'anima divinizzata come oggetto di conoscenza e d'amore. Una relazione, al tempo stesso, immanente e nuova, resa possibile dal fatto che – nell'anima del giusto santificata dalla grazia – «le même dessin structural se reproduit et se transpose, aux deux plans de l'âme, ici de l'âme en relation avec la substance de l'âme, là de l'âme en relation avec Dieu qui lui est intime»<sup>65</sup>. È qui che la Trinità si dona all'anima divinizzata, secondo quell'ordine di manifestazione obiettiva propria delle missioni delle Persone divine:

du Verbe prolongeant vers nous sa génération éternelle par l'incarnation et par l'illumination des âmes, du Saint-Esprit prolongeant vers nous son éternelle procession *ab utroque* par sa descente visible et ses sanctifications invisibles, du Père, en tant qu'envoyant son Verbe, du Père et du Fils envoyant le Saint-Esprit, tout cela dominé par la manifestation du trop grand amour, *nimia charitas*, par lequel les Trois nous aiment<sup>66</sup>.

Questa descrizione, pur fondamentale, non specifica ancora il vissuto mistico nella sua peculiarità. Secondo Gardeil vi sono infatti tre gradi che caratterizzano la contemplazione infusa, resa possibile dalla grazia attraverso le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo: 1) la *contemplazione soprannaturale semplice* resa possibile dalla fede viva, informata quindi dalla carità,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 138.

ma astratta dai doni; 2) la *contemplazione mistica* che accade quando alla fede viva s'accompagna l'ispirazione dello Spirito Santo attraverso i doni della scienza e dell'intelletto; 3) l'*esperienza mistica* che vive del dono della Sapienza<sup>67</sup>. Perché si possa accedere al piano del vissuto mistico, a differenza della semplice conoscenza soprannaturale, occorre che – in analogia con la conoscenza abituale che l'anima ha di se stessa – si oltrepassi il livello intenzionale della fede, quand'anche fosse perfezionata dai doni, e si acceda al piano esperienziale. Nell'introdurre la questione dedicata all'esperienza mistica, infatti, Gardeil afferma di voler mostrare «l'analogie réelle, le parallélisme qui existe entre l'achèvement de la vie surnaturelle par la connaissance quasi expérimentale de Dieu et l'achèvement de la conscience psychologique dans la connaissance de l'âme par elle-même»<sup>68</sup>. Si tratta, in altre parole di pensare il dionisiano *patis divina*, ripreso dall'Aquinate e da Giovanni di San Tommaso, e considerato come il vertice dell'esperienza mistica che, in analogia con il senso del tatto, conosce una certa passività ispirata dal dono dello Spirito Santo della sapienza:

dans l'état présent de l'âme sainte, caractérisé par le règne de la foi intentionnelle, il est un contact objectif réel et intime de l'âme avec Dieu qui n'a rien d'intentionnel, puisqu'il ne trouve son semblable que dans la vision intuitive. Ce contact est une expérience, non pas manifeste et qui se passe en pleine lumière, comme dans la vision intuitive, mais secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher<sup>69</sup>.

Il dono della sapienza, divinizzando il modo di operare umano e pertanto perfezionandolo al di là della modalità consentita dalle sole virtù teologali, consente di sperimentare immediatamente, senza alcuna mediazione concettuale, il Dio posseduto al fondo dell'anima secondo un atto che

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, n. 5, p. 161.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, p. 232 e p. 253: «dès l'infusion de la grâce, et avant toute opération de celle-ci, une relation nouvelle surgit entre le Dieu intimement présent et l'âme capable de le saisir: *Gratia inchoatio beatitudinis*. Dieu, par son essence, est déjà virtuellement possédé par l'âme, tout comme, dans la connaissance habituelle de l'âme par elle-même, l'âme en sa substance est virtuellement possédé, dans l'ordre intelligible, par elle-même».

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 240. La nozione di esperienza mistica di Gardeil, paragonata dallo stesso all'*orazione di unione* descritta da santa Teresa d'Avila, oltrepassa in un certo senso l'orizzonte della contemplazione, cfr. *ibid.*, p. 260: «Sans doute l'esprit ne contempera rien, mais, si vraiment il participe à la Sagesse divine, il fera mieux que contempler: en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera immédiatement la présence substantielle de Dieu ad dedans de lui-même».

Gardeil non esita a definire *deiforme*, sulla base della connaturalità resa possibile dall'*habitus* entitativo della grazia e dell'ispirazione sapienziale dello Spirito<sup>70</sup>.

2.3. *Un confronto sulla qualità del vissuto mistico: la «cognitio quasi experimentalis» (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m)*

Le posizioni teoriche appartenenti alla medesima tradizione intellettuale si distinguono spesso per una differenza di accenti e così è accaduto, in modo esemplare, nel confronto tra Garrigou-Lagrange e Gardeil quanto all'interpretazione dell'espressione tommasiana relativa alla "cognizione quasi sperimentale" nel contesto della vita mistica<sup>71</sup>. Da un punto di vista meramente verbale, si può dire che Garrigou-Lagrange è portato a sottolineare maggiormente l'avverbio "quasi", Gardeil tende ad accentuare con più decisione l'aggettivo "sperimentale". A fronte dell'attenzione con la quale Gardeil, come abbiamo visto, sottolinea l'aspetto d'immediatezza dell'esperienza mistica, Garrigou-Lagrange legge nel carattere "quasi sperimentale" del vissuto mistico descritto dall'Aquinate la dimensione della contemplazione che esclude da sé solamente l'aspetto inferenziale della conoscenza umana:

Saint Thomas nous dit que Dieu présent dans le juste, en cette vie est connaissable *non sicuti est*, mais par *l'effet d'amour filial* qu'il produit en nous, et c'est à dessein qu'il appelle cette connaissance *quasi* expérimentale. Le P. Gardeil glisse un peu sur ce *quasi* (t. I, p. XVII; t. II, p. 245 sq.). Il ne doit pas passer inaperçu, croyons-nous, pour deux raisons: parce que Dieu n'est objet de cette expérience que par *l'effet d'amour* qu'il suscite en nous, et en outre le juste ne peut, sans révélation spéciale, discerner, avec une certitude absolue, cet *effet surnaturel* d'amour filial d'un *élan naturel* du cœur qui lui ressemble: c'est pourquoi il ne peut avoir la certitude absolue d'être en état de grâce. Il y a pourtant là une connaissance quasi expérimentale [...] <sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, p. 264. Per una descrizione dinamica del passaggio dalla fede all'esperienza mistica che non si avvale della mediazione concettuale, cfr. *ibid.*, pp. 261-262. Cfr. anche A. GARDEIL, O.P., *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne...*, pp. 195-196: «L'inspiration de la Sagesse n'est pas autre chose qu'une motion du Saint-Esprit, par laquelle Il nous communique, par la voie du cœur, comme un expérience de la vision céleste. Nous restons dans la sphère de la foi: c'est la foi qui détermine l'objet de notre amour. Mais le Saint-Esprit infuse d'une manière cordiale, expérimentale, une connaissance de cet objet de foi, laquelle nous fait pénétrer, sentir, non pas avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'intelligence, mais avec les "yeux" croyant, animé par la Sagesse, parle à son propre cœur du Bien-Aimé selon ce qu'Il».

<sup>71</sup> Sul significato dell'espressione nel contesto dell'opera dell'Aquinate, cfr. A. PATFOORT O.P., *Cognitio ista est quasi experimentalis* (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m), in *Angelicum* LXIII (1986), pp. 3-13.

<sup>72</sup> Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., Recensione ad A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique...*, p. 102.

In altre parole, per Garrigou-Lagrange il vissuto mistico sarebbe “quasi sperimentale” nel senso che non avrebbe la forma di un ragionamento, in quanto oltrepassa il piano della ragione discorsiva, ma non giungerebbe – come vorrebbe Gardeil – a quell’immediatezza propria esclusivamente della *visio* beatifica. Per quanto interessante questo passaggio della recensione – di un discepolo, divenuto cattedratico, all’opera per certi aspetti audace dell’antico maestro – non è sufficiente ad illustrare le differenze che esistono tra le interpretazioni dei due teologi domenicani, almeno così come sono state messe in luce all’interno di un saggio non più recente (cui rimandiamo) che ne illustra la distanza rispetto alla comprensione dello stesso Aquinate<sup>73</sup>. Per quanto si può qui rilevare ci limitiamo a sottolineare questa significativa differenza. Attraverso l’accentuazione dell’*immediatezza*, Gardeil sottolinea più decisamente il carattere di anticipazione della vita eterna proprio dell’esperienza mistica sotto l’aspetto affettivo consentito dalla carità perfezionata dal dono della Sapienza<sup>74</sup>, giungendo ad una lettura dell’*experientia*

---

<sup>73</sup> Cfr. J. F. DEDEK, Quasi experimentalis cognitio: a historical approach to the meaning of St. Thomas, in *Theological Studies* 22 (1961), pp. 357-390, dove viene mostrato che sia la concezione dell’immediata percezione “soprintenzionale” (Gardeil), sia la teoria della conoscenza mediata “sopradiscorsiva” (Garrigou-Lagrange) sono interpretazioni che dipendono da una lettura moderna del termine *experientia*, molto diversa da quella intesa dall’Aquinate.

<sup>74</sup> Implicata dagli ampi riferimenti a Giovanni di San Tommaso, la centralità della dimensione affettiva emerge dagli articoli postumi dedicati al rapporto tra l’esperienza mistica e le Missioni divine, cfr. A. GARDEIL, O.P., *L’expérience mystique pure dans le cadre des «Missions divines»*. III. *La connaissance expérimentale de Dieu*, in *La Vie Spirituelle Supplement*, 32 (1932), pp. 65-76, in part., pp. 68-69: «Quel caractère aura ce mouvement qui s’adresse d’emblée à la réalité divine? Ce sera d’être une expérience, évidemment d’un certain genre, affective, *quanddam experientiam*. Saint Thomas établit avec sa précision ordinaire l’existence de cette expérience pour tout le domaine de la volonté. L’expérience trouve sa réalisation typique dans la sensation. C’est en effet le propre du sens de connaître les choses présentes, tandis que l’imagination, la mémoire, l’intelligence elle-même saisissent leur objet en l’absence des réalités concrètes. Or l’acte des facultés appétitives incline comme le sens (à sa manière, bien entendue) vers les réalités elles-mêmes. A cet égard, il y a une ressemblance aux choses, quand, à son terme, elles inhérent en elles. Il se passe alors une sorte d’expérience de la réalité même à laquelle l’affection s’est attachée en se complaisant en elle. C’est ce qu’insinue le livre de la Sagesse: “Ayez le sentiment de Dieu dans sa bonté”. [...] Par contre, il y a un renseignement à recevoir: l’amour instruit à sa manière, manière spéciale, que l’intelligence ne saurait comprendre, mais qui n’en est pas moins effective. Sentir combien est suave le Seigneur, du fait qu’on se complait en lui, voilà qui est instructif, sinon pour l’esprit, du moins pour l’homme tout entier. Et telle est l’expérience affective de la charité: *supereminenter scientiae charitatem Christi*. [...] Dans les sens externes, nous trouvons d’ailleurs un sens, sens médian, situé entre les sens qui opèrent intellectuellement et à distance, la vue, l’ouïe, et le sens propre de l’immédiat, le toucher, c’est le goût: en lui jouissance et renseignement vont de pair: c’est par la jouissance que l’on apprend à discerner. Ainsi le sentiment de la charité. Et c’est sans doute la raison qui a porté les mystiques à se servir de l’analogie du goût pour faire comprendre l’expérience affective de la charité».

determinata dalla *connaturalità*. Stato che si dà a pensare come una partecipazione al “contatto fisico” proprio della *visio beatifica* e, pertanto, solo prossimo a come esso si produrrà in pienezza.

C'est expérimentalement que les divines personnes se connaissent dans leurs relations intimes intratrinitaires. C'est de même expérimentalement que l'esprit humain, ne faisant plus qu'un seul et même esprit avec Dieu, connaît Dieu. [...] *Il en résulte* que cette connaissance est quasi expérimentale. *Expérimentale*, parce qu'elle est effusion en nous de la connaissance expérimentale que les divines personnes ont d'elles-mêmes. *Quasi, comme* expérimentale, parce que, si la connaissance des divines personnes est, en soi, totalement expérimentale, s'opérant au contact physique de son objet, la communication qui nous est faite de cette connaissance divine au cours de notre vie terrestre ne va pas jusqu'au contact physique avec la réalité divine, réservé pour la vision béatifique, bien qu'elle effectue en nous une conjonction réelle avec Dieu, de l'ordre réaliste de l'amour, épousant le mode des divines personnes<sup>75</sup>.

Garrigou-Lagrange – escludendo l'aspetto *discorsivo* della ragione umana e sottolineando il valore della contemplazione infusa – tende a rimarcare il valore eminentemente conoscitivo della *cognitio quasi experimentalis* quanto alla realtà divina che si offrirà all'intelligenza nella *visio beatifica*:

questa contemplazione ci fa *intravedere* come tutte le perfezioni divine *s'identificano senza distruggersi nell'eminenza della Deità*, come la Giustizia infinita armonizza con l'infinita Misericordia, senza cessare d'essere Giustizia, come la somma Misericordia non potrebbe esistere senza identificarsi con questa Giustizia in apparenza così opposta. Il conoscere in modo non solo speculativo, ma *quasi sperimentale*, che Dio nella sua vita intima, in ciò che lo costituisce propriamente, nella sua Deità, è un certo modo superiore all'essere, alla verità, al bene, alla sapienza e all'amore, alla misericordia e alla giustizia, e che nondimeno queste divine perfezioni sono *formalmente* in lui in modo *eminente*, senz'alcuna distinzione reale, è un entrare in quelle *divine tenebre* di cui parla Dionigi<sup>76</sup>.

La lieve contrapposizione quanto all'interpretazione di un'espressione tommasiana mostra come all'interno della teologia della mistica domenicana – caratterizzata da una precisa concezione antropologica e teologica, così come da una concezione della vita mistica come espansione “normale” della vita di grazia la cui perfezione consiste nella carità – traspaia una sorta di tensione irrisolta contenuta all'interno della conoscenza per connaturalità propria della

---

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>76</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Perfezione cristiana e contemplazione...*, pp. 356-357. Cfr. anche ID., *L'Habitation de la sainte Trinité et l'expérience mystique*, in *Revue Thomiste* 33 (1928), pp. 449-474.



contemplazione tra la qualità immediata/affettiva (Gardeil) e l'aspetto intellettivo/non-discorsivo (Garrigou-Lagrange).

### **3. «De la contemplation à l'engagement»: l'avventura teologica di M.-D. Chenu O.P.**

La tensione descritta nella comprensione del vissuto mistico, che s'attesta tra il piano dell'esperienza e quello dell'intellezione, conosce una feconda metamorfosi nel corso dell'itinerario teologico compiuto da Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Un itinerario che lo stesso teologo domenicano ha saputo condensare in un'icastica espressione, posta come titolo di una breve retrospettiva sulla propria esistenza ad un paio d'anni dalla sua morte: «De la contemplation à l'engagement»<sup>77</sup>. Dalle pochissime pagine che il teologo ha affidato a *La Vie Spirituelle*, l'evento fondamentale della formazione nell'Ordine dei Predicatori e quello altrettanto decisivo dell'incontro con la realtà della *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (J.O.C.) trovano nel Concilio Vaticano II una sintesi storico-esistenziale che Chenu non esista a leggere in continuità con il suo impegno nel superamento dei dualismi che travagliavano la teologia. Se da un punto di vista biografico, l'attenzione di Chenu si è spostata dalla contemplazione – connessa alla Tesi di laurea in teologia discussa all'*Angelicum* nel 1920 con Garrigou-Lagrange dal titolo *De contemplatione*, dove ha tentato di pensare l'esperienza domenicana vissuta a Le Saulchoir alla scuola di Gardeil – all'impegno teologico-sociale in seguito alla collaborazione col movimento operaio cattolico, da un punto di vista teologico l'intenzione di Chenu è consistita nel tentativo di oltrepassare l'atteggiamento aristocraticizzante della teologia neo-tomista mostrando come la contemplazione e l'impegno evangelico, la teoria e la prassi, si compenetrano essenzialmente al di là di ogni dualismo di probabile ascendenza greca<sup>78</sup>. In questo senso, l'itinerario di Chenu procede dalla teologia della contemplazione, così com'era praticata da Gardeil e Garrigou-Lagrange, sviluppa la propria riflessione teologico-spirituale, da un lato, in direzione di una riscoperta del pensiero dell'Aquinate e, dall'altro, verso l'elaborazione di una spiritualità che sorge dalle sfide del mondo (teologia dei segni dei tempi,

---

<sup>77</sup> Cfr. M.-D. CHENU, O.P., *De la contemplation à l'engagement, La Vie Spirituelle* 142 (1988), pp. 99-102.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 101: parlando del primo incontro con la J.O.C. nel 1928, Chenu scrive: «Je donnais ainsi à la théologie la double dimension qu'on lui attribuait, en langue aristotélicienne, d'être à la fois "spéculative" et "pratique". Lorsque, trente ans plus tard, le Concile trouvera dans des expériences pastorales un terreau propice à l'intelligence de la foi et à une définition de l'Église, je me sentis de plain-pied avec une ecclésiologie où l'engagement dans le monde est facteur de vie contemplative, à l'encontre d'une scolastique intemporelle».

teologia della materia e del lavoro...), tale da anticipare diversi sviluppi della riflessione domenicana post-conciliare quanto al ripensamento non-dualistico del *contemplarii et contemplata aliis tradere*.

È opinione della maggior parte degli studiosi che nella tesi *De contemplatione* emergano già i tratti dello Chenu teologo, che ne segneranno le ricerche e l'impegno nei lunghi anni a venire<sup>79</sup>. Pur precedendo cronologicamente le opere maggiori di Garrigou-Lagrange e di Gardeil, la dissertazione di Chenu con una medesima scelta teorica, da un lato, s'inserisce nella linea sostenuta da *La Vie Spirituelle* quanto al superamento della separazione tra ascesi e mistica<sup>80</sup> e, dall'altra, anticipa un carattere proprio della sua ricerca successiva relativo al rifiuto dei dualismi dissolutivi dell'integrità dell'umano<sup>81</sup>. Lo scritto accademico si divide in due parti principali: quella dedicata al *De contemplatione in genere* (con l'analisi delle proprietà intuitive ed affettive della contemplazione, insieme alla loro spiegazione psicologica) e quella riservata al *De contemplatione in specie* (dedicata alla spiegazione teologica della dottrina dell'Aquinate relativa alla contemplazione soprannaturale mistica)<sup>82</sup>. Quanto alla prima parte ricordiamo qui solamente la seguente duplice definizione data da Chenu della contemplazione: «Contemplatio enim est actus supremus intellectus humani in quo maxime appropinquat homo ad naturam angeli et ipsius Dei» e «Contemplatio, utpote perfectus actus intellectus, est supremus actus humanus maxime assimilans ad Deum»<sup>83</sup>.

Quanto al tema della contemplazione mistica, Chenu – seguendo ancora una volta la teologia dei doni dello Spirito Santo di Garrigou-Lagrange, ma soprattutto di Gardeil – sottolinea il

---

<sup>79</sup> Cfr. C. G. CONTICELLO, *De contemplatione (Angelicum, 1920). La Thèse inédite de Doctorat du P. M.-D. Chenu*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75 (1991), pp. 383-422, qui, p. 365: «Le P. Chenu y est entièrement, dans sa perspective comme dans ses choix. La suite, léventail de ses activités, les recherches comme les engagements, en constitueront pour ainsi dire le cheminement naturel et l'aboutissement».

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 372-373 e p. 377: «Garrigou-Lagrange est discrètement mais significativement présent [...]. Gardeil est peu cité, mais il est partout en filigrane». Al riguardo, cfr. anche *ibid.*, pp. 406-407. Cfr. anche C. POTWOROWSKI, *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu*, (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, 33), McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston - London - Ithaca 2001, p. 23: «Chenu rejects the dualism between acquired and infused contemplation. He insists on the unity of contemplation, whose only principle is the virtue of faith in its normal development, attaining God in his – that is, God's – very life».

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>82</sup> Cfr. C. G. CONTICELLO, *De contemplatione (Angelicum, 1920)*..., p. 377.

<sup>83</sup> Cfr. il testo di Chenu cit. in *ibid.*, p. 381 e p. 383.

carattere “specifico e fondamentale” della *passività* quanto al dono dell’intelletto (*illuminazione passiva*) e a quello della sapienza (*gusto passivo*), relative al *patis divina* di ascendenza dionisiana che esprime la qualità della conoscenza quasi-sperimentale per connaturalità resa possibile dall’azione divina<sup>84</sup>. Secondo quanto afferma Conticello riprendendo il testo latino della dissertazione, tutto l’intellettualismo dell’Aquinata può essere considerato dal punto di vista della contemplazione mistica:

L’intellectualisme de Thomas, conclut le P. Chenu, est un acte éminemment spéculatif et religieux, dont le fondement réside dans la doctrine de la supranaturalité essentielle de la foi (*lumen infusum fidei*). Cet intellectualisme – contemplation suprêmement mystique – est le début de la vie éternelle et l’exercice d’une science théologique sous les «yeux de la foi»<sup>85</sup>.

Nel respingere la (falsa) contrapposizione tra intellettualismo e misticismo – di cui, per altro, Chenu sottolinea decisamente l’aspetto affettivo – il giovane teologo domenicano mostra la sua inclinazione a difendere l’integralità dell’uomo nel suo rapporto col divino, qui espresso nella difesa di un “intellettualismo integrale” a fronte dell’intellettualismo razionalistico e, per questo, dualistico della modernità<sup>86</sup>.

La riflessione di Chenu sulla contemplazione, come ha mostrato in modo molto chiaro Potworowski sulla base del materiale d’archivio relativo ad alcuni ritiri predicati dal giovane Chenu nell’ambito dell’Ordine dei Predicatori, trova nell’*evangelismo* un elemento d’integrazione e di approfondimento<sup>87</sup>. Si deve infatti alla particolare caratteristica domenicana, per cui la predicazione del Vangelo sorge dall’abbondanza della contemplazione, che da subito Chenu poté integrare all’interno di una vita pienamente religiosa l’impegno suscitato dall’incontro con la J.O.C. Una sintesi vitale che Chenu riconobbe nella figura di san Tommaso d’Aquino:

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>86</sup> Cfr. C. POTWOROWSKI, *Contemplation and Incarnation...*, pp. 8-9. Per l’aspetto dell’affettività, cfr. *ibid.*, pp. 12-13: «Affectivity (*affectivitas*) is involved in contemplation in three different ways: it supplies the proper disposition (*causa disponens*), provides the motivation (*causa movens*), and defines the proper end of the contemplative act. [...] The close relationship of affection and intellect brings out the unitive function of contemplation».

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 25-40.

in the text preached at the 1957 retreat at Poitiers, Chenu maintained the primacy of contemplation and at the same time stressed the need to begin with the primitive fact of evangelism. Chenu's *St Thomas et la théologie* provides a mature view of contemplation in the doctrine of St. Thomas. [...] In the life of St. Thomas Chenu finds the elements of evangelism fully integrated with the pure act of contemplation. [...] Contemplation is both theological and evangelical<sup>88</sup>.

Per un verso, quindi, la contemplazione anima la teologia e lo fa in modo intrinseco e costruttivo:

La contemplazione non è dunque per il teologo una vetta raggiunta qua o là, grazie a un sussulto di fervore, al di là del suo studio, come sfuggendo dal proprio oggetto e dal proprio metodo. È il suo ambiente normale, costitutivo, in cui soltanto possono conservarsi in univa fecondità organizzazione scientifica e invenzione innovatrice. [...] La teologia è audace, perché, nel disinteresse della sua contemplazione, è pura; di fatto può concedersi ogni audacia nella misura in cui è pura, scienza dei figli di Dio<sup>89</sup>.

Dall'altro, la medesima *vis contemplativa* fa tutt'uno con l'evangelismo proprio del carisma domenicano, ossia dalle esigenze del motto *contemplarii et contemplata aliis tradere* interpretato in senso ecclesiale e storico. Una dimensione che per quanto riguarda l'itinerario di Chenu fa tutt'uno con la frequentazione regolare della J.O.C.:

*Le Saulchoir* ha avuto, negli anni scorsi, la gioia e la grazia di ospitare regolarmente assistenti spirituali e militanti della J.O.C. che fanno di questo convento, tutto pieno di libri e di teologia intemporale, uno dei loro luoghi spirituali più amati e sicuri. [...] Il contemplativo di Platone non rinunciava alla sua fede ritornando alle cure della Città; il teologo ha un duplice titolo per portare la sua luce in mezzo al mondo, e può farlo senza disperare della propria contemplazione. La divisione del lavoro impone la ripartizione delle équipes; ma la solidarietà spirituali non ne sono sminuite, e neppure l'identità delle formazioni. La difficile impresa di osservare e giudicare quotidianamente gli avvenimenti del mondo alla luce cristiana non può essere perseguita che da una fede costituitasi in sapere teologico; e ci piace riconoscere in tale impresa, fra le contingenze più instabili e contro le calunnie più odiose, l'intrepidezza del nostro padre San Domenico e la lungimiranza del nostro maestro San Tommaso<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 39. Cfr. M.-D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia* (1959), Piero Gribaudi Editore, Torino 1989.

<sup>89</sup> M.-D. CHENU, O.P., *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (1937), Intr. di G. Alberigo, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, pp. 60-61. Per un commento sulla centralità nella contemplazione nella teologia, cfr. C. POTWOROWSKI, *Contemplation and Incarnation...*, pp. 78-79.

<sup>90</sup> M.-D. CHENU, O.P., *Le Saulchoir. Una scuola di teologia...*, p. 54.

È così che Chenu ha potuto tenere insieme le profondità mistiche della contemplazione apprese alla scuola dell'Aquinate con le coordinate (storiche, sociali, economiche e politiche) proprie di quella che possiamo chiamare la sua *teologia dell'incarnazione*<sup>91</sup>. Se l'incarnazione è un evento accaduto nella storia, così la vita spirituale, contemplativa e mistica, non può rimanere astratta, ma è chiamata ad "incarnarsi" essa stessa, oltre i limiti dell'individuo, sia "impegnandosi" nelle sfide del proprio tempo, sia rendendosi elemento di effettiva edificazione del Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa e la Chiesa concepita come soggetto vivente nel mondo. È in questo senso, dal punto di vista cioè della teologia spirituale e non solo dell'antropologia, che occorre intendere e apprezzare l'impegno di Chenu nel ripensare quella vita di grazia – appresa alla scuola dell'Aquinate da Gardeil e da Garrigou-Lagrange – al di là dell'individualismo aristocratico proprio del cristianesimo liberale del XIX secolo<sup>92</sup>, per dischiuderla ai temi della storia<sup>93</sup>, della materia<sup>94</sup> e della società<sup>95</sup>. Una spiritualità nuova? Chenu non ne era

---

<sup>91</sup> Cfr. soprattutto i saggi pubblicati in M.-D. CHENU, O.P., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps*, (Cogitatio fidei, 11), Les Éditions du Cerf, Paris 1964 – diversi dei quali sono stati editi in italiano in ID., *Per una teologia del lavoro*, Intr. e trad. di G. Bertone, Borla, Torino 1964 e *Teologia della materia. Civiltà tecnica e spiritualità cristiana*, Borla, Torino 1966 – ed alcuni scritti minori come ID., *Révolution économique et révolution spirituelle*, in *Revue d'économie contemporaine*, 26, 3 (1944), pp. 30-32; *Mystique et technique*, in *Esprit et Technique*, 1 (1952), pp. 4-6; *Idéologies et mystiques dans le monde ouvrier*, in *Bulletin de l'A.N.E.J.I. de Normandie* (1959), pp. 30-40.

<sup>92</sup> Cfr., ad es., M.-D. CHENU, O.P., *Condition nouvelle faite à l'homme dans la civilisation technique*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 465-474, qui, p. 469 e ID., *Liberté et engagement du chrétien*, in *ivi*, pp. 331-354, qui, 347: «Le chrétien ne se sanctifie pas par une évansion mystique hors du social. [...] Faux spiritualisme qui serait en chrétienté l'erreur symétrique du libéralisme».

<sup>93</sup> Cfr., ad es., M.-D. CHENU, O.P., *Histoire sainte et vie spirituelle*, in ID., *La Parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence*, (Cogitatio fidei, 10), Les Éditions du Cerf, Paris 1964, pp. 283-288, qui, p. 284: «Peut-être certains de *La Vie Spirituelle* n'enregistrent-ils que de loin, comme hors de leur portée, de leur souci de perfection, des exercices de leur vie contemplative, les recherches qui se développent dans la théologie de l'histoire, comme jadis dans la théologie spéculative. Point n'est besoin certes d'entrer dans des controverses délicates, dans l'un et l'autre cas. Mais, dans l'un et l'autre cas, ce serait une erreur (et une illusion) de croire que la "spiritualité", comme on dit, est indépendante des courants de pensée, et peut se développer dans son domaine propre selon des lois incommensurables à ces savoirs spécialisés. Ici, la matière même de la vie spirituelle est "historique"». Per quanto riguarda il rapporto tra contemplazione e storia risultano significative queste osservazioni sulla celebre nozione di "segni dei tempi" intesa come "contemplazione dell'incarnazione all'opera", in C. POTWOROWSKI, *Contemplation and Incarnation...*, pp. 193-195. Cfr. anche *ibid.*, p. 214: «An important component allowing the reader to find some unity between Chenu's earlier and later writings is contemplation. The newly rediscovered historical dimension of the economy of salvation, which rediscovered historical dimension of the economy of salvation, which corresponds to a more cosmic christology, has become an object of contemplation».

assolutamente convinto. Si tratta piuttosto della continuazione dell'evento dell'Incarnazione del Verbo, dell'unità della vita della Chiesa che attraversa nella *traditio viva* la storia dell'umanità consentendone la divinizzazione, come nel caso della riflessione condotta da Chenu sul lavoro:

Dieu fait homme; tout ce qui est humain est matière de grâce. [...] L'incarnation continuée; le corps mystique du Christ. [...] Spiritualité nouvelle? Non. C'est de la Genèse, du saint Thomas, du saint Paul, du dogme premier. Mais quel accent! Et sur quelle matière humaine renouvelée! Longtemps, les chrétiens n'ont pas pris consciences de ces puissances implicites, et leur spiritualité, comme leur apostolat, s'est resserrée dans la «vie intérieure». Saint Augustin, maître de cette vie intérieure en Occident, avait cependant le sens des dimensions de l'univers et de l'homme, dans l'espace et dans le temps. En tout cas, le capital chrétien comporte une spiritualité cosmique, dont le travail est un des axes. La «civilisation du travail», comme on dit donc déjà du XX<sup>e</sup> siècle, la civilisation technicienne, à son service, ont une belle matière pour la grâce du Christ. Nous voici à l'heure où les petits et les simples ont accès, par leur état même des travailleurs, au royaume de Dieu<sup>96</sup>.

Se si considerano le caratteristiche dominanti della spiritualità contemporanea<sup>97</sup>, si può considerare il padre Chenu un pioniere ed un protagonista dell'affermarsi nel campo della vita spirituale delle tematiche dell'impegno nel temporale, della presenza nel mondo e nella vita, del ritorno al Vangelo, della sensibilità per l'uomo<sup>98</sup>. Non si poteva più, secondo lo Chenu preso già nel 1937 dall'interesse per l'incipiente nuova forma della cristianità, restringere la vita mistica all'interiorità, ma in forza del principio d'Incarnazione che intende assumere e, pertanto, salvare

---

<sup>94</sup> Cfr. M.-D. CHENU, O.P., *Spiritualité de la matière*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 453-459 e ID., *Matérialisme et spiritualisme*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 461-464.

<sup>95</sup> Cfr. M.-D. CHENU, O.P., *Corps de l'Église et structures sociales*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 159-169: «La grâce es sociale. L'humanité devient le corps mystique du Christ, et la prise de possession du monde, en laquelle l'homme accomplit son destin de créature, entre matériellement dans le développement mystique de la divine entreprise. *Les structures même de la vie humaine, dans cette économie d'incarnation, seront donc les substructures de la vie divine, dans les communautés, comme dans les individus*».

<sup>96</sup> Cfr. M.-D. CHENU, O.P., *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 137-158, qui, pp. 157-158.

<sup>97</sup> Cfr., ad es., L. BORRIELLO - G. DELLA CROCE - B. SECONDIN, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea...*, p. 352: «L'atteggiamento originale e anche marcato della spiritualità contemporanea è una sorta di integrazione, nel cammino spirituale, dell'uomo con la dimensione storica e sociale, quella che appunto condiziona il suo pensiero, il suo comportamento, la sua religiosità».

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 355-370 e S. DE FIORES, *Spiritualità contemporanea*, in ID. e T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, pp. 1516-1543.

tutto l'uomo, occorre proporre uno sguardo autenticamente *mistico* sulla vita sociale, politica ed economica: «*c'est d'une mystique qu'il s'agit, d'une présence de l'Esprit sur les eaux de ce nouveau monde humains*»<sup>99</sup>. La proposta di Chenu, da un lato, consiste nel suggerire (più che nel teorizzare compiutamente) la possibilità di pensare a livello sociale e materiale con la stessa fecondità con cui un Gardeil, ad esempio, aveva valorizzato la struttura psicologico spirituale in ordine all'esperienza mistica. Dall'altro, invece, la sobrietà dello stile lascia spazio ad una maggior concentrazione cristologico-ecclesiale in ordine alla centralità per la vita di grazia del mistero del *Christus totus*. Secondo Chenu, infatti, la divinizzazione procede attraverso un'umanizzazione che include – in forza del principio secondo cui “ciò che non è assunto, non è salvato” – corporeità, temporalità e dimensione sociale, per cui l'impegno *nel* mondo in nome di Cristo e nella Chiesa assume i tratti di una nuova esperienza di Dio. Ed è per questo che Chenu insiste che qui si tratta di mistica. In questo senso possiamo riconoscere nel passaggio dalla contemplazione all'*engagement*, cui abbiamo accennato all'inizio di questa sezione, il tratto caratteristico, da parte domenicana, che ha segnato l'ingresso nella contemporanea teologia spirituale. Un itinerario che ha trovato probabilmente solo nella persona di Marie-Dominique Chenu una sintesi vitale sufficientemente coesa. Nell'Ordine dei Predicatori la tensione tra le due anime dello Chenu – il medievista studioso della *contemplation* ed il teologo dell'incarnazione preso dall'*engagement* – hanno dato vita a fecondi sviluppi, purtroppo non ancora adeguatamente sintetizzati<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> M-D. CHENU, O.P., *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in ID., *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps...*, pp. 87-107, qui, p. 96.

<sup>100</sup> Si vedano, ad esempio, gli slanci mistici presenti nell'opera teologica di Claude Geffré, O.P., cfr. A. CORTESI, O.P., *Mistica, politica e dialogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré*, in *Etica & Politica* VIII, 2 (2006), pp. 96-115 e il trattato di J.-H. NICHOLAS, O.P., *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990 o la ricostruzione della teologia spirituale dell'Aquinata condotta in J.-P. TORRELL, O.P., *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998.