

FEDERICO RUIZ

S. GIOVANNI DELLA CROCE MISTICO MAESTRO

Titolo originale:

Místico y maestro San Juan de la Cruz

Traduzione italiana di *Enzo Demarchi*

C 1986 Editoriai de Espiritualidad, Madrid

1989 Centro Editoriale Dehoniano via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-50711-8

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1989

Prologo

Giovanni della Croce è un uomo appassionato e appassionante. La sua apparente sobrietà non può nascondere questo fatto, che si rivela in piena luce nel lirismo delle sue poesie, nella radicalità delle sue posizioni dottrinali e nel suo vivere tutto incentrato nella vocazione. È dominato dalla passione di Dio e dalla passione dell'uomo.

Già i suoi contemporanei avevano avvertito la presenza del mistero nel suo essere e nella sua parola. Irradiava fascino e dignità. Parlano testimoni oculari: «Dio nostro Signore gli aveva dato un modo di essere santo che tutti rispettavano»; «Molti prelati di questa Riforma [del Carmelo], uomini di primo piano in tutti i loro vari interessi, veneravano la persona e il prudente parlare di questo santo; e mi pare che tutti gli riconoscessero una superiorità che gli veniva *ex consortio Domini*». «Poco mancò che Dio già in questa vita gli si svelasse».

Ebbe in vita un ascolto molto intenso ma limitato. Fu un carmelitano contemplativo, efficace senza essere brillante, nemico degli alti incarichi e poco propenso alla vita di società. Nei suoi scritti non dà spazio ai grandi avvenimenti della storia contemporanea. Impassibile davanti agli avvenimenti clamorosi, è un attento osservatore di Dio e dell'uomo nel loro muoversi attraverso la vita. Osservatore, portavoce, interprete. Non compie azioni spettacolari ma vive con passione: ama, agisce, ascolta, soffre, tace, scrive. Per uno strano destino è divenuto una delle figure rappresentative della *hispanidad*, del cristianesimo, dell'umanità.

Il lettore moderno, contemplativo o semplice credente, umanista o letterato, è attirato dall'enigma dei suoi scritti. Li accosta forse per curiosità o perché tutti ne parlano, per scoprire poi la propria storia e la propria speranza riflesse nell'avventura vissuta e narrata da san Giovanni della Croce. Lo sente uomo di Dio, amico e maestro, superando le differenze di vita e di cultura. Non indietreggia davanti alla elevatezza mistica, radicalità ascetica e misteriosità di linguaggio dei suoi scritti. San Giovanni della Croce, in certo modo, io stiamo inaugurando noi. Non si è ancora cristallizzata la sua immagine pubblica, come succede per altri autori e santi già classificati. Risulta nuovo, giovanile, sorprendente.

Certe somiglianze ambientali favoriscono la sintonia. Anche a lui, come a noi, è toccato vivere alla fine di un secolo di copiosissima produzione religiosa: libri di preghiera, di meditazione, di virtù e misteri; pratiche di pietà, di mortificazione, di culto, di servizio.

L'accumularsi di tutto ciò affrettò il logorio spirituale e diede origine al formalismo. Giovanni della Croce sente e vive il momento religioso come saturo di pratiche e riflessioni, carente di esperienza, fecondo di promesse. Non vuole continuare a produrre letteratura spirituale. È tempo di creare: scopre aspetti essenziali, infrange schemi, semplifica, cambia temi e atteggiamenti. Radicato nel suo secolo, ha una strana aria di futuro e di modernità. Assimila quanto gli viene dai suoi contemporanei, ma scorge orizzonti nuovi. Manifesta una certa analogia con i metodi adottati dal quarto Vangelo nei confronti dei sinottici, alla fine del I secolo.

Il Dottore mistico sa farsi capire. Una ripetuta esperienza dimostra che è capace di entrare in comunione personale e in dialogo diretto con i lettori del nostro tempo. Con lui viviamo in comune esperienze e problemi: Dio, la fede, Cristo, l'amore, l'uomo nel disordine e nell'armonia, la sofferenza, la bellezza, lo sguardo interiore, l'oscurità, la trascendenza, la morte, il destino glorioso. Sono altrettanti temi di inesauribile attualità; sono anche i *primi* nel nostro dialogo con il mistico cristiano. La sua parola rivela Dio in mezzo agli uomini e in ogni uomo davanti a Dio. Scrive servendosi di tutte le risorse letterarie e culturali; non ha però voluto parlarci di cultura e di linguaggio. Tutto è importante, ma nel proprio ordine.

Ho pensato che l'aiuto discreto offerto da questo libro potesse facilitare il dialogo. Giovanni della Croce è una figura complessa e unitaria: mistico e asceta, poeta e teologo, autore di *Cantico* e di *Notte oscura*. Vari secoli di sospetti e denunce, di parzialità ed impostazioni difettose hanno ricoperto la sua immagine con una crosta di tenace incomprendimento. Col tempo e con lo sforzo affiorano forme e colori originali. Occorre però educarsi alla *lettura integrale*, per non cadere nella pretesa di conoscerlo attraverso la frase isolata, la raccomandazione dura, la bellezza lirica di qualche poesia, la prospettiva limitata di qualcuna delle sue opere.

I tre criteri fondamentali che seguo in questo tentativo di interpretazione sono evidenti: in primo luogo, la lettura della sua parola scritta nel contesto immediato e nell'insieme della sua intera opera. Si mantiene, in secondo luogo, un riferimento discreto e costante al magistero orale e all'ambiente culturale. Assumono, infine, rilievo di parallelismo e complementarietà i dati della sua esperienza e i fatti della sua esistenza. L'ordine con cui i temi si susseguono può essere colto dando semplicemente uno sguardo attento all'indice.

Citerò abbondantemente le parole stesse dell'autore. Le sue espressioni non possono essere né compendiate né sostituite. Lo faccio anche per riguardo alle persone che si scoraggiano davanti ai suoi scritti, pensando che si troveranno davanti ad un vero e proprio geroglifico. Troveranno qui una anticipazione e forse l'incoraggiamento necessario per addentrarsi nella lettura diretta delle opere complete. C'è anche un altro tipo di lettori che mi preoccupa. Sono quelli che hanno preso familiarità, i lettori costanti. Lo leggono molto, ma in modo disordinato e distratto. Non arrivano a scoprire la vitalità dell'esperienza, l'ordine del pensiero, la bellezza dell'espressione. Molte delle pagine e frasi che citerò nel libro sono loro passate inosservate.

Alcuni preferirebbero che il nostro mistico fosse un po' più somigliante, in fatto di esperienza, dottrina e linguaggio, ad altri classici della spiritualità. Ognuno è libero di sognare e di preferire quel che vuole. Io lo preferisco così, col suo fascino e con le sue durezze. Mi piace così com'è: originale e conciliante, con fine intelligenza e sensibilità, vitale e un po' rustico.

È un profeta, a fianco di molti altri che la chiesa e l'umanità hanno avuto e continuano ad avere. Non supplisce la lettura di altri autori, ma nemmeno si lascia da essi sostituire. Non dice tutto, spiega però in maniera originale e stimolante alcune cose essenziali.

1. Vita e vocazione

Giovanni della Croce vive e scrive con tutta la densità di una grazia, di una vita e di una cultura. Sta qui la fonte e la chiave di interpretazione della sua opera. Per entrare in comunione dobbiamo familiarizzarci con il corso della sua vita e il mondo della sua storia.

Il nostro mistico rifiuta di svelarci il segreto e i momenti intimi della sua esistenza. Non scrive nulla di esperienze interiori, realizzazioni personali, incontri, circostanze, fonti. Tace. Lo fa di proposito, non per dimenticanza. Ciò nonostante, il silenzio lascia aperte alcune vie di accesso al suo mondo personale. Possediamo numerose testimonianze degne di fede sugli avvenimenti della sua vita interiore ed esterna. Disponiamo inoltre di un altro mezzo per arrivare fino all'intimità: *l'autobiografia indiretta*. Ha un modo di operare così pronunciato e trasparente da equivalere a una confessione autobiografica. Con gesti silenziosi e impegnativi manifesta il suo essere personale e il suo progetto di vita, i suoi amori e le sue convinzioni.

Dall'inizio alla fine, in profondità e in estensione la sua esistenza è permeata da una vocazione che lo assorbe completamente: la vocazione religiosa contemplativa. Contemplazione vuol dire attrazione radicale e ricerca di Dio, che concentra tutto l'essere e il vivere di una persona credente nella comunione con Dio e, a partire da lui, con persone e cose. Fra Giovanni è contemplativo per grazia, per natura, per interessamento e dedizione particolare.

Simile concentrazione unifica la ricca personalità religiosa e umana del santo; la potenza al tempo stesso che le impone scelte esigenti. Il suo vivere unificato non gli risparmia però delle oscurità. Possiede due qualità proprie delle persone saldamente fondate sulla vocazione: un forte istinto di orientamento, che gli fa ritrovare la strada in mezzo alle ambiguità e ai rischi; una ferma volontà, capace di rotture e di fedeltà anche se dolorosa. Ha dovuto scoprire e realizzare la propria missione attraverso un sentiero accidentato, in cui ogni tappa è originale e imprevedibile. Riesce a forgiare un'esistenza eminentemente libera e originale, con materiali per la maggior parte imposti da persone e circostanze. Nella sua vita nessuna tappa risulta superflua o ripete quella precedente. Fino all'ultimo respiro fra Giovanni si mantiene sorprendentemente nuovo.

Il primo capitolo presenta un abbozzo di biografia. La distribuzione in sette periodi facilita una lettura intelligente dei fatti. Ogni unità è caratterizzata dal ritmo dell'esperienza personale, degli avvenimenti storici e degli spostamenti geografici. Attraverso tutto questo emerge gradualmente la sua completa personalità di uomo, credente, contemplativo, mistico, formatore, poeta, scrittore. Mezzo secolo scarso di esistenza è bastato a Giovanni per condurre a termine un'opera solida, di valore permanente.

1. IN FAMIGLIA

A metà strada tra Avila e Salamanca si trova Fontiveros, un paesone di pianura, aperto da tutti i lati ai campi coltivati, ai venti e al sole. Qui nasce Giovanni nel 1542, figlio di Gonzalo de Yepes e di Catalina Alvarez, provenienti entrambi da Toledo. Per prima era arrivata sua madre, come modesta operaia in una piccola fabbrica di tessitori. In paese viene occasionalmente Gonzalo per viaggi d'affari. Si conoscono, si innamorano, si sposano. Lui viene diseredato dai ricchi parenti per questo matrimonio tra disuguali.

È nella povertà che comincia a costruirsi la nuova famiglia. Nascono tre figli: Francisco, Luis e Juan. Il lavoro scarseggia, cadono in miseria. Non guadagnano neppure il

necessario per vivere. Muore il padre, muore Luis. La vedova abbandona la casa con i figli rimasti: una famiglia sfasciata. Chiede aiuto alla ricca parentela del marito, mendica lavoro o qualcosa con cui tirare avanti. Non ottiene nulla e deve emigrare: dapprima ad Arévalo; in seguito, quando Giovanni entra nei nove anni, a Medina del Campo.

La narrazione più fresca e riuscita di questo primo periodo della vita di Giovanni ci è data da una *Relación* originale di suo fratello Francisco. Riferisce e organizza i fatti con la naturalezza e la forza di un testimone che della famiglia condivide sangue e povertà, gioie e sofferenze.

I genitori di fra Giovanni della Croce erano nativi di Toledo. Il padre era nobile, si chiamava Gonzalo de Yepes. La madre si chiamava Catalina Alvarez. Eravamo tre fratelli: il minore fu fra Giovanni. I suoi genitori vennero ad abitare a Fontiveros, dove Gonzalo de Yepes sposò Catalina Alvarez. Fra Giovanni nacque a Fontiveros, dove morì suo padre.

Divenuta vedova, la madre ebbe una vita molto travagliata. Cercò di mettere a mestiere il figlio minore, ma dopo aver egli provato quello di falegname, sarto, intagliatore, pittore, non si adattò a nessuno di essi, benché fosse molto desideroso di esercitare il lavoro della madre.

Trovandosi in difficoltà a Fontiveros, (Catalina) venne ad abitare con i figli a Medina del Campo, e così disponendo Iddio, lo mise nel collegio dei fanciulli della dottrina, perché gli insegnassero a leggere e scrivere; la qual cosa in poco tempo apprese ottimamente. E da lì lo mandarono poi al monastero della Penitente (la Maddalena) per servire la chiesa e aiutare durante la messa.

Poco tempo dopo lo prese con sé un gentiluomo che chiamavano Alonso Alvarez de Toledo, il quale aveva lasciato il mondo ritirandosi in un ospedale a servire i poveri. Mentre si trovava là, questo gentiluomo gli diede l'incarico di andare a questuare per i poveri; il quale gentiluomo e tutte le altre persone dell'ospedale gli volevano molto bene.

Così gli diedero il permesso di seguire delle lezioni di grammatica nel collegio della Compagnia di Gesù. Ebbe come maestro il p. Bonifacio, ancor oggi in vita. Con l'aiuto di nostro Signore, si applicò con tanta buona volontà allo studio da fare grandi progressi in poco tempo. E raccontavano nell'ospedale che, quando andavano a cercarlo di sera, non riuscivano a trovarlo, finché lo scorgevano intento allo studio in mezzo ai fienili del rustico¹.

Con occhi e cuore di fratello, dissimulando la propria emozione, Francisco de Yepes accenna alle origini e ai difficili primi passi nell'esistenza di Giovanni: la vita in famiglia fino ai 21 anni. I biografi del santo non hanno saputo apprezzare in tutto il suo valore questa narrazione semplice, che seleziona e organizza i dati essenziali per tracciare un profilo psicologico e spirituale di Giovanni in questa prima fase della sua esistenza. Le inclinazioni manifestate allora anticipano tratti essenziali della sua personalità definitiva.

In primo luogo vengono rilevate le ripugnanze e le difficoltà. Giovanni non riesce nei lavori manuali. Ancor bambino avverte le difficoltà economiche di sua madre e si sforza per imparare mestieri di immediato rendimento. Lavora con impegno, ma non riesce a mettervi quell'interesse istintivo che nasce da vocazione intima.

Ben presto acquistano invece risalto tre qualità primarie: la religiosità, amore e servizio ai malati, e l'attaccamento allo studio. Verso queste realtà manifesta inclinazione spontanea e capacità speciali: se n'accorgono coloro che gli vivono accanto e gli offrono opportunità per svilupparle.

La caratteristica che si nota per prima è la pietà. È appena stato ammesso nel collegio della dottrina, dove bambini orfani ricevono vitto e istruzione elementare, e vengono loro richiesti piccoli servizi. Date le sue predisposizioni, Giovanni riceve l'incarico di avere cura

¹ Relazione di Francisco de Yepes, pubblicata in P.M. GARRIDO, *Santa Teresa, san Juan de la Cruz y los carmelitas espanoles*, Madrid 1982, pp. 374-375.

della chiesa e di aiutare per la messa. C'è già in germe il futuro contemplativo, il mistico a tempo pieno.

Si rivela ugualmente affezionato e dotato per il servizio ai malati e ai più bisognosi. Prima di essere chiamato all'ospedale, ha già vissuto tale vita in famiglia, dove si pratica la povertà generosa, con la casa sempre aperta ad accogliere altre persone più povere di loro:

«Non mangiare senza dare da mangiare ». Anche questa caratteristica lo segnerà per tutta la vita.

Infine l'amore per l'istruzione e la dedizione agli studi: fece «grandi progressi in poco tempo», «in poco tempo apprese ottimamente». Lo sottolinea il fratello, in evidente contrasto con la scarsa inclinazione per i mestieri manuali. Dai 17 ai 21 anni frequenta il collegio dei gesuiti, senza tralasciare il servizio all'ospedale. Il tempo per studiare se lo trova «un po' al mattino e un po' al pomeriggio»; sappiamo che spesso studia anche alla sera.

2. LA CHIAMATA AL CARMELO

A 21 anni, senza alcun preavviso, prende la sua decisione: entra nel noviziato dei carmelitani, che hanno appena fondato una casa in Medina. Inizia la vita religiosa nel 1563, l'anno in cui si chiude il concilio di Trento. Nessuno rimane sorpreso della sua vocazione religiosa. Suscita invece stupore la direzione presa. Ha ricevuto inviti e sollecitazioni in due direzioni che risultavano per lui molto allettanti: da parte dell'ospedale, perché diventi sacerdote e poi continuare come cappellano; e da parte dei gesuiti, che apprezzano le sue doti intellettuali unitamente alla sua pietà.

Ma la sua è una scelta pensata e voluta. Il movente dell'entrata nel Carmelo sembra chiaro: vi è attratto dallo spirito contemplativo e dalla pietà mariana. Questi due elementi sono fusi insieme fin dalle origini dell'Ordine e si sono in seguito rafforzati attraverso una lunga tradizione di vita e di dottrina. Nel noviziato incontra effettivamente mezzi e ambiente per assimilare questa tradizione spirituale. Fa la professione nel 1564, prendendo il nome di fra Giovanni di san Mattia (fray Juan de Santo Matia).

Si trasferisce poi a Salamanca per continuare all'università gli studi di filosofia e teologia. La sua prima impressione deve essere stata abbagliante: chiese e cattedrali, palazzi e case signorili, cultura e vita frenetica. È tutto un rinascere nell'arte e fra la gioventù. L'università è nel periodo del suo massimo splendore: professori di prestigio, studenti in gran numero, studi biblici e teologici in primo piano, varietà di scuole e di tendenze.

Fra Giovanni risiede nel convento carmelitano di Sant'Andrea. Si distingue per la sua pietà e penitenza e per le sue capacità nello studio. Tra i suoi confratelli suscita ammirazione sincera. In un ambiente così euforico fra Giovanni si sente profondamente insoddisfatto e ne soffre in silenzio. Sarà forse per l'ambiente conventuale, più accademico che contemplativo? O forse per il clima spirituale dell'università, dove non si vede altro ideale che non sia quello degli studi, né altro orizzonte religioso all'infuori di titoli e cattedre, promozioni e prebende? Quello che è certo è che, dopo aver vissuto nel Carmelo un noviziato sereno, entra in una crisi profonda. E ha in animo di ritirarsi nella Certosa...

Come al solito, vive, soffre, lavora e tace. Dalla strada che sceglierà, possiamo dedurre l'origine della crisi. È in gioco l'esperienza contemplativa. È una crisi situazionale, più che vocazionale. Non dubita della sua vocazione contemplativa, ma cerca il posto adatto per viverla in pienezza personale e comunitaria. È vero che gli piacciono gli studi di teologia e di filosofia, ma questo non basta a giustificare la sua vocazione al Carmelo. Gli piaceva pure la letteratura, nel collegio di Medina, e l'ha lasciata. La sintesi spirituale offertagli da Salamanca significa fare marcia indietro nei confronti della decisione vocazionale presa prima di entrare in noviziato.

Siamo nel 1567, al terzo anno di università. Il disorientamento vocazionale raggiunge il suo momento cruciale quando due personaggi incrociano il suo cammino: il padre G. B. Rossi, superiore generale dell'Ordine, e madre Teresa di Gesù. Ognuno gli presenta un progetto di vita differente come soluzione della sua crisi spirituale.

Nel febbraio di quell'anno, il padre Rossi compie una visita al convento di Salamanca dove vive fra Giovanni. Il Padre è un uomo di vita spirituale, che riforma e corregge abusi con decisione e delicatezza. Fra Giovanni ascolta, osserva, confronta fatti e promesse. Terminata la visita, fa un bilancio interiore: il programma non gli riesce attraente, né gli offre garanzie di una forte ripresa contemplativa. Rimane lo scontento di prima, i medesimi desideri di entrare nella Certosa.

Nel settembre-ottobre dello stesso anno, l'incontro casuale con santa Teresa a Medina ha la virtù di impressionare il giovane carmelitano e di arginare la sua profonda insoddisfazione. Si capiscono subito, nonostante le molte differenze; Teresa, 52 anni, sperimentata, decisa e aperta; Giovanni, 25 anni, sacerdote novello, timido e inesperto. Da parte sua, madre Teresa gli offre uno spirito nuovo, un progetto di vita provato e suggestivo; si impegna a procurargli ogni sorta di mezzi, permessi, organizzazione; esige molto spirito, un fermo impegno, capacità di sacrificio. Fra Giovanni è disposto a tutto, ormai sperimentato in preghiera e penitenza, scienza e bontà; accetta tutte le implicazioni e le scomodità di un inizio; ha posto solo una condizione, ed è che «non si andasse troppo per le lunghe»².

Un dialogo breve, concreto, responsabile chiude la seconda fase della vita di Giovanni, aprendogli la strada verso un futuro interessante ma ancora non del tutto definito. Così parlano e operano i santi. Con un gesto di comunione profonda e di collaborazione sincera, Teresa di Gesù e Giovanni della Croce danno inizio alla riforma del Carmelo.

3. TRA LE QUERCE DI DURUELO

Si chiama Duruelo il luogo scelto per iniziare la riforma. È un gruppetto di case sperdute tra querceti, non lontano da Fontiveros. Querce dalle ampie fronde, terra ondulata di campi coltivati ed erbe grige da pascolo. Il paesaggio preannuncia la nuova direzione nella vita dello spirito: cielo aperto, stabilità, solitudine, gente semplice all'intorno.

Dalla agitazione chiassosa delle aule salamantine a questo casale abbandonato ha compiuto un salto abissale, non tanto geografico, poiché la distanza è di sole dieci leghe, quanto piuttosto spirituale: dai libri e dallo studio è passato alla vita e all'esperienza.

L'inaugurazione si compie la prima domenica di avvento, il 28 novembre 1568. Fa comunità con altri due religiosi venuti anch'essi dall'antico Carmelo: fra Antonio de Jesús, fra José de Cristo. Nel rinnovare la professione, sceglie il nome definitivo: *Juan de la Cruz*; nome breve, spezzato, fatto di quattro monosillabi.

Ci siamo bruscamente trasferiti a Duruelo, senz'altro preambolo che la crisi interiore di Salamanca e l'incontro occasionale di Medina con madre Teresa. Tra i due riformatori sono intervenuti, nel settembre del 1568, nuovi e più prolungati incontri a Valladolid, mentre si porta a termine la fondazione del Carmelo femminile. Qui hanno tempo e modo di conversare con calma sullo spirito e sui problemi inerenti alla prossima inaugurazione di Duruelo. Tema

² «... Mi disse grandi cose della vita che conduceva questo padre. Si chiamava fra Giovanni della Croce. Io resi gloria a Dio, e parlandogli ne rimasi molto soddisfatta, e seppi da lui che desiderava anche lui andarsene fra i certosini. Io gli dissi quello cui aspiravo e pregandolo molto di attendere finché il Signore non ci avesse dato un monastero, e aggiunti che se voleva migliorare, sarebbe stato un gran bene, e avrebbe ancor più reso servizio al Signore, rimanendo nel suo stesso Ordine. Egli mi diede la sua parola, a patto che non si tardasse molto» (TERESA DI GESÙ, *Fondazioni*, 3,17).

centrale è lo spirito della riforma: ritmo intenso di preghiera, austerità di vita, stile di fraternità e distensione, moderata attività pastorale. Si parla anche dell'aspetto materiale: casa, abito, orari, sostentamento.

La vita reale di Duruelo risponde al progetto. Va anche leggermente oltre le previsioni di Teresa in materia di preghiera e di penitenza. Non conosciamo molti dettagli sul modo con cui i tre carmelitani vivono la loro prima esperienza. Hanno fatto un patto che li lega al silenzio, impegnandosi a non parlare dell'esperienza di Duruelo (grazie ricevute, servizi prestati, sacrifici compiuti) né tra i loro contemporanei né per la posterità. Lo dichiara fra Giovanni alcuni giorni prima di morire. Quando il suo compagno p. Antonio si lascia sfuggire alcuni dettagli sulla vita eroica di quei primi giorni, lo interrompe: «Padre, è questa la parola che ci siamo dati: che nella nostra vita non avremmo mai dovuto riferire né far sapere nulla di questo».

Fin dal principio rimane ben definita la missione di Giovanni nell'incipiente riforma: maestro dei novizi, formatore spirituale, mistagogo del Carmelo teresiano. Il santo accetta il compito come un servizio di urgenza immediata. Senza quasi rendersene conto, ha trovato la strada adatta per il suo carisma; è al tempo stesso una eccellente preparazione per la sua attività come scrittore. Dei dieci anni che compongono questa fase, ne dedica cinque alla formazione dei carmelitani scalzi (156-1572), altri cinque alla formazione delle religiose carmelitane (1572-1577).

È il primo maestro dei novizi a Duruelo e a Mancera. Poco dopo organizza il nuovo noviziato di Pastrana. Nell'aprile del 1571 è nominato rettore del primo collegio della riforma, ad Alcalà de Henares³. Avendo fatto tesoro della triste esperienza personale di Salamanca, non si stanca di inculcare agli studenti carmelitani la massima: «Religioso e studente, ma religioso per prima cosa» (religioso y estudiante, religioso por delante).

Nel maggio del 1572 si trasferisce ad Avila come confessore del monastero dell'Incarnazione, chiamatovi da santa Teresa, divenuta priora l'anno precedente. Compie adesso i trent'anni. Viene per la prima volta a contatto in maniera prolungata con il mondo religioso femminile, che sarà in futuro uno dei suoi campi preferiti di azione spirituale. In questa occasione i rapporti tra i due riformatori si fanno più profondi e continui. Conosciamo fatti e aneddoti. Un medesimo destino di vita e di vocazione, di amicizia e di servizio ha unito questi due maestri della mistica cristiana: così simili, così differenti, così complementari tra loro. Tutto fa presagire nella vita di Giovanni della Croce un immediato futuro di brillante espansione.

4. NEL CARCERE DI TOLEDO

Le previsioni vengono vanificate nel dicembre del 1577 da un fatto strano, che opera una frattura violenta nel corso normale della sua esistenza. Ai nove anni di espansione fanno ora riscontro nove mesi di annientamento totale. Trascorre questo periodo rinchiuso, quasi sepolto nel carcere conventuale di Toledo: un crogiolo che divide in due parti uguali la vita del santo. Per una curiosa coincidenza, questa esperienza di morte e di risurrezione ha luogo esattamente alla metà della sua vita religiosa: 14 anni prima era entrato nel Carmelo (1563), 14 anni più tardi morirà a Ubeda (1591).

La prigionia toledana è diventata un punto di riferimento obbligato per biografi e storici, mistici e letterati, commentatori della *Nozze* e del *Cantico*. È necessario farsi un'idea

³ Questi spostamenti rapidi e continui da un posto di formazione all'altro dimostrano la fiducia che ripongono in lui, facendolo entrare in ogni cosa. Non è però normale che la permanenza duri appena un anno, talvolta solo qualche mese; influisce anche notevolmente la mancanza di persone qualificate.

di questo fatto, carico di inesauribili risonanze nella vita e nell'opera di fra Giovanni. Per dipanare un po' l'intricata vicenda, siamo costretti a distinguerne i vari piani: storico, giuridico, divino, personale.

La storia comincia ad Avila. Meglio ancora, dovremmo dire che ha origine a Roma, a Madrid, nell'intera Spagna, con una conflittualità esasperata tra i membri dell'antico Carmelo e quelli della nuova riforma. Veniamo al caso di Giovanni. Un gruppo di religiosi dell'antico Ordine fanno irruzione di notte nella casetta dell'Incarnazione e lo sequestrano. Per strade ignote, a tratti con gli occhi bendati, lo trasportano nel convento di Toledo, per esservi processato e punito come ribelle. Del suo recapito nessuno sa nulla, né i suoi fratelli, né le autorità civili. Viene rinchiuso in un angolo della casa, una cella angusta, senz'aria e senza luce. Vi passa un inverno e un'estate, patendo fame e sete, freddo e caldo, sporczia del luogo, pidocchi compresi, senza poter cambiare vestito; è privato di ogni conforto religioso e sacramentale. Gli vengono imposte penitenze e rivolti inviti a ritrattarsi e ad abbandonare la riforma; gli sono offerti priorato, crocifisso d'oro, una buona biblioteca...

Dal punto di vista giuridico, si tratta di uno tra i tanti episodi simili che ebbero luogo nella vita religiosa di allora. La legislazione prevedeva tale genere di punizione. Si dava il nome di «carcere conventuale» a una stanza stretta, una specie di cella di isolamento. Veniva nominato *carceriere* un religioso, incaricato di vigilare, portare il cibo, accompagnare il prigioniero quando questi dovesse apparire in pubblico. Alle punizioni già previste dalla legge, il superiore o il carceriere aggiungevano talvolta una certa dose di passione o di crudeltà personale. Il conflitto tra carmelitani calzati e carmelitani scalzi si fece enormemente complicato a motivo dell'incrociarsi di autorità, di ordini e contrordini. Giovanni della Croce dovette pagare come *ribelle*, lui che era l'uomo più pacifico in tutte quelle agitate vicende.

Nascosta ma non meno efficace, la mano di Dio muove ogni cosa. Siamo passati ad un altro piano, non però in maniera arbitraria, ma obbligati dall'interpretazione che di un fatto analogo darà anni dopo lo stesso Giovanni della Croce: «Certe cose non sono opera degli uomini, ma di Dio, il quale, sapendo quel che è conveniente per noi, dispone tutto a nostro bene. Non pensi altro, se non che tutto è disposto da Dio. E dove non v'è amore, metta amore e ne ricaverà amore» (L 24).

Il fattore decisivo è dato dal libero atteggiamento personale. Il carcere di Toledo non è quello che dicono le Costituzioni, né quello che altre persone hanno potuto mettervi di zelo o di durezza: è ciò che il protagonista Giovanni ha fatto di esso e in esso con la propria fede, amore e speranza. Avrebbe potuto significare la sua distruzione fisica, psichica e morale. Invece la grazia è scesa su un uomo di carattere, e questi nove mesi di inferno sono stati la gestazione dolorosa di una nuova creatura umana e spirituale. In tante ore di solitudine, di contemplazione e di afflizione, le sue conoscenze ed esperienze si vanno organizzando unicamente intorno a Dio, che diventa così il Tutto della sua esistenza. Ha assaporato la *passività* più assoluta, lasciando nelle mani di Dio e degli uomini il proprio destino. Constata che Dio può compiere in noi meraviglie senza di noi.

L'enigma letterario del carcere è ancora da spiegare. Su per giù nel mese di maggio o giugno, gli cambiano il carceriere. A quello nuovo, che si mostra più benevolo, «un giorno il padre fra Giovanni chiese che gli facesse la carità di un po' di carta e inchiostro, perché voleva fare alcune cose di devozione per passare meglio il tempo. E quello glieli portò». Così egli può scrivere le strofe del Cantico spirituale, la poesia della «fonte», le romanze. Cose di devozione per passare meglio il tempo! Sono nientemeno che il vertice della lirica spagnola e, per giunta, opera di un poeta alle prime armi, che compone i suoi primi versi nelle peggiori condizioni fisiche e psichiche che si possano immaginare. Privato di ogni orizzonte esteriore, gli si sono aperti «gli antri profondi dell'umano senso» con immagini luminose e spazi mistici... Sono solo supposizioni. Continuiamo a essere totalmente all'oscuro di come si siano intimamente svolte le cose.

Delicato e difficile da vivere, come l'esperienza stessa del carcere, è il periodo postcarcerario. Durante i 13 anni che seguono, di tanto in tanto sarà sollecitato a riferire l'esperienza e gli orrori del carcere. Tentazione pericolosa di trasformarsi in eroe o in vittima. Con grande maturità e bontà di cuore, Giovanni sfata ogni mito di crudeltà o di eroismo.

Di chi l'aveva maltrattato parla con rispetto e commenta: hanno fatto così perché pensavano di far bene, applicando tali castighi a un ribelle. Qualche volta arriva perfino a scherzare quando si parla delle sue sofferenze: «Anni dopo diceva il santo, celiando, che lo avevano fustigato più di san Paolo»(Pr 387).

Nel suo atteggiamento c'è qualcosa che va oltre l'umiltà e il perdono. Sente l'esperienza del carcere come un dono di Dio, dono immenso e immeritato. Le grazie ricevute compensano a usura le sofferenze della prigionia. Ne valeva ben la pena. Alla suora Anna di sant'Alberto, che anni più tardi mostrava compassione per quei fatti dolorosi, fra Giovanni così confida: «Anna, figlia mia, una sola grazia di quelle che Dio mi fece in quel luogo non si può pagare con una prigionuccia (carcelilla), fosse pure di molti anni» (Pr 401). Così la ricordava Giovanni durante tutta la sua vita: una «prigionuccia», al diminutivo e con nostalgia.

Nelle lunghe ore di solitudine ha modo, però, anche di pensare e preparare la fuga. Non può chiedere aiuto o consiglio a nessuno. Totalmente isolato, deve decidere e agire da solo e a proprio rischio. In una notte di agosto del 1578 strappa il chiavistello dalla porta e legando assieme le strisce della coperta, si cala da una finestra. Va a finire sulla muraglia sovrastante un precipizio che dà sul fiume Tago. Fugge senza sapere dove. Domandando e cercando, arriva al convento delle carmelitane scalze, che lo nascondono per alcune ore e lo raccomandano quindi a un benefattore, perché possa riprendersi prima di mettersi in viaggio.

5. L'ATTIVITÀ IN ANDALUSIA

Prende la strada del sud, verso l'Andalusia, lontano dai suoi nemici, ma anche dagli amici. La prima impressione lo lascia abbagliato di sole, di orizzonti, di strade aperte e libertà. Al tempo stesso si sente un estraneo tra religiosi che non conosce, e tra gente con una psicologia così diversa da quella castigliana. I dieci anni che trascorre in Andalusia (1578-1588) sono i più fecondi e attivi, quasi agitati, di tutta la sua vita: governo di piccole comunità e costruzioni, servizio pastorale e direzione spirituale, viaggi e stesura degli scritti.

Sua prima destinazione è El Calvario (Jaén), un convento solitario tra Ubeda e Beás. È circondato dalla radura dove scorre il fiume Guadalquivir, in mezzo ad una natura viva e varia come piace a lui: cielo, campagna, fiume, montagna; e una luce trasparente che rigenera la sua vista, dopo le oscurità della prigionia. Possiedono un orto coltivato a fianco del convento. Giovanni è sempre occupato nella preghiera o in lavori manuali: «È bello maneggiare queste creature mute, meglio che essere maneggiati da quelle vive», scriveva più tardi in circostanze analoghe (L 25). Nella gioia della libertà rivive il carcere trasfigurato e scrive le strofe della *Notte oscura*. Benché superiore, gli rimane il tempo per assistere le carmelitane di Beás, confessarle e dare loro ogni sorta di aiuto spirituale. Per esse scrive *Cautele e avvisi*, forse anche alcune pagine isolate di commento alle poesie. Trascorre così nove mesi di gioiosa solitudine, una giusta compensazione del tempo di agonia nella prigionia.

Fonda di persona una comunità di religiosi a Baeza. Viene inaugurata il giorno della santissima Trinità, nel giugno del 1579. Rimane lui come superiore. Fioriscono in questa città gli studi universitari e i movimenti spirituali e i carmelitani vogliono organizzarvi un buon collegio di teologia. Come rettore, fra Giovanni si assume tutti gli incarichi: governo della comunità, formazione degli studenti, confessioni nella chiesa al mattino e al pomeriggio,

direzione spirituale delle religiose. Gli rimane ancora il tempo per redigere frammenti delle sue opere in prosa. È molto attivo e va poco in giro. Un conoscente di Baeza ricorda che poche volte si vedeva per strada, ed era quasi sempre quando andava a visitare i malati dell'ospedale.

Granada è l'ultima e più lunga permanenza del santo in Andalusia (1582-1588). Arriva nel gennaio del 1582, come priore del convento de Los Màrtires, situato su una collina panoramica, all'altezza della Alhambra. È un paesaggio di fronte al quale si rimane estasiati. Dal convento si scorgono le ville della città, le pianure della Vega, i contrafforti e le cime della Sierra Nevada. È ormai trascorso un secolo dalla «reconquista» e si respira ancora la cultura e il fascino arabo della città.

Ma egli non è venuto a contemplare paesaggi, pur sapendo prendersi del tempo anche per questo. C'è un compito urgente e ingente da svolgere. Il governo della casa gli porta via molto tempo, a cominciare dalle cose materiali. Costruisce un acquedotto per portare acqua dal *Generalife* fino all'orto del convento e termina la sistemazione del chiostro che suscita meraviglia per la perfezione delle sue arcate. Non parliamo poi dei viaggi, soprattutto durante i due anni in cui è provinciale, a Siviglia, Caravaca, Beás, Madrid, Malaga, Cordoba. Arriva fino a Lisbona in occasione di un'assemblea capitolare. Dove impiega poco tempo è unicamente nelle visite e nei convenevoli.

Sa ricavare lunghi e frequenti spazi per la lettura della Bibbia e la contemplazione nella solitudine. Attende alle richieste di molte persone che cercano aiuto spirituale nel Carmelo. Assiste in campo spirituale e materiale le carmelitane scalze di Granada, che egli stesso ha già accompagnate e aiutate nella fondazione. Si mantiene in comunicazione speciale con due persone: m. Ana de Jesùs e doña Ana de Peñalosa, alle quali dedica rispettivamente i commenti al *Cantico* e a *Fiamma*.

Tra compiti di governo, costruzione, direzione, viaggi, gli resta ancora il tempo per comporre i suoi libri. Granada è il suo studio, il momento culminante della sua creazione letteraria. Qui compone per intero o termina le sue quattro grandi opere: *Salita del Monte Carmelo*, *Notte oscura*, *Cantico spirituale*, *Fiamma viva d'amore*. È il periodo della piena maturità, dai 40 ai 44 anni. Il segretario lo ha visto scrivere il commento a *Fiamma* mentre era provinciale in Andalusia, «nei quindici giorni che rimase qui, sovraccarico di occupazioni»⁴.

Qui in Andalusia lo ritroviamo così attivo, ispirato e comunicativo da pensare che abbia dimenticato il suo amore per la solitudine di un tempo. In realtà non cessa di sospirare silenziosamente per la natia Castiglia.

6. SEGOVIA

Il desiderio di vivere in Castiglia prende finalmente «corpo e forma» nella terra di Segovia. Tutto qui è in sintonia con lo stile castigliano: città, clima, paesaggio, modo di fare della gente, ubicazione del convento. È la Castiglia della pianura da un lato e dall'altro la Castiglia che si eleva fino alle cime del Guadarrama, ma anche nelle sagome affilate

⁴ Possedeva una grande capacità di concentrazione, talvolta fino all'estasi. Così si spiega la composizione degli scritti mistici nel periodo di maggiore attività. Un fratello converso, fr. Martin de la Asunciòn, gli faceva spesso delle commissioni, dice nella sua dichiarazione: «Era solitamente così assorto in Dio nostro Signore che, per comprendere ciò di cui si trattava e prestarvi attenzione, era necessario che insistessero molto e ripetessero perché il santo se ne rendesse conto. Proprio a me succedeva di portargli alcune volte dei messaggi od i parlargli di qualcosa, ed egli non mi rispondeva neanche se gliela ripeteva una o due volte. Io allora di solito gli domandavo se *era sordo*; e il santo mi rispondeva: taci, ché non sono sordo, ma sono impegnato in altre cose che tu non comprendi» (Pr 88).

dall'alcazar, della cattedrale, dell'acquedotto. Già prima fra Giovanni era stato alcuni giorni a Segovia, quand'era venuto con la m. Teresa a fondare il monastero delle suore nel 1574.

Il triennio di Segovia, 1588-1591, rappresenta nel suo insieme il periodo di maggior maturità psicologica e spirituale nella vita del mistico. Si avverte a prima vista il cambiamento di ritmo, se lo confrontiamo con i sei anni di Granada. Richiamano subito l'attenzione due elementi di carattere negativo: non viaggia più, non scrive più. Nei tre anni non è uscito a far visita a frati e a suore, che pure conosce, ad Avila, Medina, Alba... Altra novità che colpisce è il silenzio della penna, quando ha tra le mani opere incompiute e si trova nella piena maturità per scrivere.

Caratteristica di Segovia è la *sintesi*, una sintesi armonica di vita attiva e contemplativa, di convivenza e di solitudine, di mistica e lavoro manuale, di collaborazione e conflitto. Si può ben valutare la sua maturità da una breve rassegna delle attività: 1) Primo defensore del governo generale e vicario dell'Ordine, in assenza di padre Doria; 2) Superiore della casa e responsabile dei lavori di ampliamento del convento e di ricostruzione della chiesa; 3) Lavoro manuale intenso nel cantiere, nella cava e nell'orto; 4) Direzione spirituale delle carmelitane e di numerose persone della città; 5) Lunghe ore di contemplazione silenziosa sui gradini davanti al Santissimo, alla finestra della cella durante la notte o nella grotta formata da alcune rocce in un angolo dell'orto.

Giovanni della Croce è sempre contemplativo. Qualunque sia la sua attività, preoccupazione o ritmo di lavoro, riserva ampi spazi alla solitudine e alla contemplazione. Di giorno o di notte, in casa o nell'orto. Anche il convento di Segovia, come quello di Granada, gode di una posizione panoramica. Gli piace pregare in una piccola grotta scavata nella roccia, dalla quale si contempla un paesaggio meraviglioso di cielo, monti, campagna, fiume e strada alberata...⁵

Non è però un eremita. È un uomo dai modi piacevoli, servizievole. Gli fanno visita molte persone della città per la direzione spirituale, per amicizia, per i lavori del convento. Molte ore dedica a doña Ana, benefattrice del convento e amica fin dagli anni di Granada. Sale sovente al monastero delle carmelitane. Le sue responsabilità nel governo generale gli hanno procurato molti rompicapo e dissapori, specialmente durante l'ultimo anno, quando egli si oppone ai procedimenti e alle decisioni del p. Doria in alcune questioni gravi. Così è e vive fra Giovanni: ha tempo per tutto e per tutti.

Di tempo gliene avanza ancora per il lavoro manuale, elemento immancabile lungo tutta la sua vita. Il suo contatto con la natura non si limita alla contemplazione del paesaggio. Lo stesso gruppo di rocce delle sue contemplazioni è anche la cava dalla quale estrae la pietra per la costruzione del convento e della chiesa. Vi sale digiuno, per scendere poi certi giorni a mangiare dopo la comunità, ormai verso sera. Non interrompe il suo lavoro per motivo alcuno, anche se cade la pioggia, la neve o la grandine. «Sembra una quercia», dicono i religiosi vedendolo muoversi tra le rocce. Nessuno sa come possa venir fuori tanta energia da quel corpicino fragile e sciupato. Senza saperlo, si sta costruendo il monumento per la sua sepoltura. Il corpo di fra Giovanni tornerà a Segovia due anni dopo la morte.

7. GIORNI DI PASSIONE

⁵ «Lo vedevo molte volte uscire dalla cella di Segovia e andare in mezzo ad alcuni massi e rocce dell'orto di quel convento e là si metteva in una piccola grotta delle dimensioni di un uomo sdraiato, dalla quale si vede un gran cielo, il fiume e campi. Alcune volte qui, altre volte alla finestra della cella guardando il cielo, altre volte davanti al santissimo Sacramento, passava lunghe ore in orazione» (Pr 294).

Le tensioni nel governo generale del Carmelo lasciano presagire nuove svolte nell'esistenza di Giovanni. Non durerà a lungo la relativa serenità di Segovia. Entriamo nella fase culminante: sei mesi di calvario come esperienza finale. Il dramma si svolge dal giugno al dicembre del 1591, in tre scene: capitolo generale di Madrid, periodo trascorso nel deserto di La Peñuela, finale a Ubeda.

In giugno si celebra il capitolo generale a Madrid. Il p. Giovanni della Croce interviene in difesa delle suore carmelitane e del p. Gracián e biasima i procedimenti seguiti dal p. Nicola Doria. Interviene con decisione, perché in quei modi di agire vede spirito di rivincita e ingiustizia. Ma deve pagare il suo ardire. Escono rieletti tutti i membri del consiglio, meno lui. Al suo posto entra p. Diego Evangelista che, giovane e fanatico, già durante il capitolo inizia la sua campagna di aggressività e di calunnie contro il santo. Questi aveva chiesto molte volte che lo lasciassero senza incarichi di governo. Ora glielo concedono, consegnandolo nelle mani dell'arroganza e della passione.

La seconda scena, con cambiamento totale di quadro, è data dal deserto di La Peñuela (Jaén). Là si ritira provvisoriamente, in vista di una nuova missione. È stato nominato provinciale per il Messico, dove si dovrà recare con un gruppo di dodici religiosi. Della sua permanenza nel deserto scriverà egli stesso, rifacendosi a una lettera precedente: «Mi ero voluto fermare in questo deserto di La Peñuela, sei leghe prima di Baeza, dove mi trovo da circa nove giorni. Grazie a Dio mi ci trovo molto bene, poiché la vastità del deserto aiuta molto l'anima e il corpo, anche se l'anima è molto povera. Il Signore deve volere che anche l'anima abbia il suo deserto spirituale. Sono contento che avvenga come a lui piace, giacché egli sa bene quello che noi siamo da parte nostra... Stamane siamo già tornati dal cogliere i nostri ceci e così tutte le mattine. Un altro giorno li batteremo. È bello prendere in mano queste creature mute, meglio che essere manipolati da quelle vive. Dio me lo conservi a lungo» (L 25:19/8/91). È questa la sua «vita nel deserto»: preghiera in casa e in campagna, lavoro nei campi coltivati della fattoria, nuova redazione di *Fiamma*.

Un piccolo ma insistente malessere è motivo di un altro cambiamento di scena. «Domani parto per Ubeda per curarmi di alcune febbriattole che, a mio parere, hanno bisogno dell'aiuto della medicina perché mi tormentano da otto giorni» (L 27). Il 28 settembre fa il viaggio. Ha scelto egli stesso il convento di Ubeda. La comunità di Baeza ha insistito, anche attraverso persone influenti, perché vada a curarsi nella loro città: sarebbe per essi un piacere e un onore. Ma egli non accetta. Preferisce Ubeda e dà alla preferenza una motivazione tutta sua: non è mai stato a Ubeda e nessuno lo conosce. Vi è inoltre priore un religioso amico di Diego Evangelista, che gli riserverà identico trattamento.

Fin dal primo giorno il priore lo obbliga ad assistere a tutti gli atti della comunità, anche se con febbre altissima e strascicando la gamba. Gli butta in faccia le spese che sono a suo carico; proibisce che gli facciano visite o si accettino regali per lui. Fratel Bernardo, suo infermiere affettuoso e premuroso, suggerisce in una sola frase le dimensioni del dramma: «Era incredibile quello che succedeva a questo riguardo».

La malattia si aggrava. Alle febbri fa seguito una profonda ferita che si è aperta sulla gamba destra, con varie eruzioni. Hanno dovuto segargli pezzi d'osso dal vivo. Le piaghe si estendono anche sulla spalla. Non può essere toccato. Passa il tempo pregando, restando in silenzio o conversando adagio e calmo con l'infermiere o con chi va a trovarlo. «Più pazienza, più amore, più dolore», gli sentono dire alcune volte.

Principio e fine di tutto, come sempre nella vita di Giovanni della Croce, è l'amore in tutte le sue tonalità: di amicizia, di riconciliazione, di unione con Dio. In questi ultimi momenti Giovanni sente la tenerezza delle persone e ne provoca anche la manifestazione: «Fratello Diego, ti dispiace che io muoia?». Ha però anche amore d'altro tono, quello forte, per affrontare in atteggiamento di «colpevole» la durezza del priore. Due giorni prima di morire lo chiama, gli chiede perdono per le molestie e le spese, gli chiede la carità dell'abito

che ha indosso per essere sepolto con esso. Il priore comprende, piange; rinasce affetto e comunione. La fonte nascosta e manifesta di tutti questi amori sta nell'amore di Dio. Ormai agonizzante, esprime il suo desiderio che non gli leggano altro se non parole d'amore e di vita: leggetemi qualcosa del Cantico dei Cantici... Che perle preziose!

Sta per morire. È appena passata la mezzanotte tra il 13 e il 14 dicembre. Ode suonare la campana del mattutino ed esclama: «Gloria a Dio, andrò a cantarlo in cielo». Come se si trattasse di andare al successivo atto di comunità.

2. Maestro e scrittore

Di pari passo con la vocazione contemplativa svolge, sia pure in subordine, il compito di maestro e di scrittore. Il collegamento tra esperienza personale e scritti passa attraverso il magistero orale. Il vivere lo porta a parlare e il parlare si prolunga nello scrivere. Vivere-parlare-scrivere si intrecciano tra loro nell'esperienza sangiovannea. Non sono compiti affiancati o successivi l'uno all'altro.

Chi conosce san Giovanni della Croce solamente dalla qualità dei suoi libri, lo immaginerebbe dedito allo studio e alla loro comprensione nel quadro di un'esistenza di scrittore di professione. La realtà è del tutto diversa. Nella sua valutazione intima e nei suoi impegni quotidiani l'attività letteraria occupa l'ultimo posto.

La sua vera scala di valori vitali e di lavoro effettivo segue quest'ordine di importanza: 1) vita personale e comunitaria di religioso carmelitano, con tutte le implicazioni ed esigenze che ciò comporta quanto a pietà, raccoglimento, servizi, lavori manuali; 2) funzioni di governo e di formazione diretta dei religiosi, funzioni affidategli durante tutta la sua vita; 3) confessione e direzione spirituale con le religiose carmelitane e anche con i laici; 4) infine, scrivere cose dello spirito, quando gliene rimanesse tempo e voglia.

Ci è giunta una testimonianza molto espressiva e realista della vita che conduce Giovanni negli ambienti dove esercita il suo magistero. Si riferisce ai giorni che in determinati periodi trascorre a Beas, per assistere spiritualmente le carmelitane. Racconta una di esse:

Aveva grande cura di rifuggire dall'ozio e, disponendo di qualche momento libero, *scriveva* o chiedeva la chiave *dell'orto* e andava a mondarlo dalle erbacce o cosa simile. Qualche volta si occupò anche di *fare qualche tramezzo di mattoni e pavimenti* nel nostro convento. Se poi aveva un compagno, lo faceva entrare perché lo aiutasse; se no, chiedeva ad alcune monache di dargli una mano. Amava anche *preparare e ornare gli altari* e lo faceva con grande cura e pulizia e in silenzio⁶.

Benché incompleto, il quadro è significativo e rivela il contesto umano e religioso dell'attività redazionale, aiutando a capire modalità importanti della medesima. In questo capitolo seguiremo le fasi della creazione: maestro, scrittore, scritti.

1. MAESTRO

Durante tutta la sua vita nel Carmelo teresiano, ha svolto opera di formatore e mistagogo: maestro di novizi e di studenti, superiore, direttore spirituale e consigliere di

⁶ Queste parole si trovano in una relazione di sr. Magdalena del Espiritu Santo: cf. BMC 10, p. 326.

religiose e laici. È l'attività preferita, caratteristica e dominante di fra Giovanni. Lo ha disposto ad essa una serie di fattori convergenti: volontà di Teresa e dei superiori; le sue stesse doti e preferenze, che lo orientavano verso questo tipo di lavoro; le sue limitazioni, che lo tennero discretamente lontano da responsabilità primarie di governo.

Formando gli altri, forma se stesso; impara insegnando. È riformato e riformatore al tempo stesso. Nel darsi agli altri, trova se stesso. Di modo che il giovane carmelitano trova, nel magistero orale, non solo la preparazione alla sua opera di scrittore, ma anche la presa di coscienza, la riflessione su ciò che vuole essere e sulla propria vocazione. L'attività formativa è per lui una vera sorgente di esperienza spirituale, sia per ciò che riceve dagli altri, sia per ciò che scaturisce intimamente da lui stesso a contatto con gli altri⁷.

Il fatto di esercitare il suo magistero tra frati e monache del Carmelo gli conferisce un tono di *fraterna comunione* spirituale, dove tutti insegnano e tutti imparano, tutti aiutano e sono aiutati. È più un *condividere* che un insegnare. È dovuto a questo ambiente, e non alla sua giovane età, che Giovanni si stia formando attraverso l'insegnamento. Non è perché sia giovane o inesperto; vuol creare invece uno stile di maturazione che sia condiviso tra i membri del nuovo Carmelo. Per questo preferisce lo stile della conferenza-conversazione familiare (*plàtica*) e dell'incontro personale, che permette reciprocità di comunicazione; rifugge dai sermoni più solenni che sono un monologo del predicatore⁸.

Apprende molto dal trattare con la gente, perché sa ascoltare. «Riluttava a fare come quei maestri di spirito che impiegano tutto il loro tempo nel fare discorsi ai loro novizi, e non nel riconoscere e guidare il loro spirito». «Era un grande maestro di spirito, capace di comprendere le anime da poche parole» (Pr 41). Quando uno gli fa una domanda, o gli dà un suggerimento, o gli canta una canzone, o racconta un'esperienza, Giovanni della Croce ne trae ispirazione, sente che si mettono in moto le sue migliori energie creative. Così hanno avuto origine molti dei suoi commenti, avvisi, poesie, conferenze.

Nella conversazione spirituale scopre se stesso e gli altri, quasi senza rendersene conto. Parco e riservato com'è quando si tratta di confessione diretta, *si proietta* invece con naturalezza nel dialogo familiare. Dichiarò una religiosa di Beas: «Santo com'era, a ogni parola che gli dicevamo pareva che *gli aprissimo una porta* per poter godere anche noi dei grandi tesori e ricchezze che Dio aveva posto nella sua anima e nel suo cuore»⁹. L'esprimersi provoca in Giovanni una maggiore presa di coscienza e un rafforzamento dell'esperienza stessa.

Tenendo conto della polivalenza del magistero orale, comprendiamo come sia stato questo il lavoro più intenso ed esteso durante tutta la sua vita: intenso per il tempo e la cura che gli dedica; esteso perché comincia per primo e finisce per ultimo. Questa preferenza risalta ancor più se la mettiamo a confronto con la sua attività di scrittore. Scrive poco, con interruzioni, e solo per un certo numero di anni. Lo fa quasi contro voglia, costretto dalle richieste e lasciando le cose a metà. Parlare invece, lo fa in maniera spontanea e continua, prima e dopo avere scritto. Parla volentieri ed è instancabile: «Manifestandogli una volta cordialmente la grande contentezza che provavo nell'ascoltarlo e come non avrei voluto che si stancasse, mi disse che anche se avesse parlato per giorni e notti di seguito di nostro Signore, non si stancava né si sarebbe mai stancato, purché non si stancassero quelli che lo ascoltavano» (Pr 378).

⁷ Per quanto 10 possiamo supporre dotato, a ventisei anni e senza esperienza precedente, è un apprendista nel mestiere di maestro e si trova in piena fase di maturazione interiore. Per questo si preoccupa di dare e ricevere ad un tempo.

⁸ Dichiarò il suo segretario JUAN EVANGELISTA: «Le volte, poche, che predicava, o quando teneva le ordinarie conferenze familiari, non leggeva altro libro che non fosse la Bibbia» (Pr 386).

⁹ Da una lettera di Francisca de la Madre de Dios a Jerònimo de san José.

Ha indubbiamente delle qualità al riguardo. Possiede conoscenze bibliche e teologiche, esperienza religiosa e mistica, discrezione e tatto. Ispira fiducia e suscita confidenze in coloro che hanno occasione di trattare personalmente con lui. Mette una particolare densità di contenuti e di animazione quando ha direttamente a che fare con le persone. Non ha mai permesso che i suoi libri lo sostituissero nella parola viva e nella comunicazione personale¹⁰.

Conosciamo con sufficiente precisione i contenuti che il suo magistero orale preferisce. Riassumendo varie testimonianze, se ne possono segnalare alcuni settori. Uno di essi, riaffermato con insistenza, è la sua abitudine di iniziare le sue conferenze istruzioni a partire dalla S. Scrittura; in particolare «leggeva i vangeli e ne spiegava la lettera e lo spirito». Trinità, misteri di Cristo, virtù teologali, eucaristia, salmi, Maria santissima, nudità di spirito, preghiera, ecc., figurano tra i suoi «temi» preferiti.

Il suo stile espositivo riveste anche modalità peculiari, notate e trasmesse dai testimoni. È diretto, dialogico, plastico. È soprattutto la forza della parola ciò che molti ricordano: sono parole che danno luce e suscitano amore; sono sostanziose, persuasive e fanno sì che uno si senta già a metà del cammino. Per sintetizzare: «Vedevo che le parole che uscivano dalla sua bocca non erano fredde come quelle che nascono dallo studio, bensì parole che comunicavano calore e desiderio di migliorare e di cercare Dio» (Pr 371).

Per apprezzare i risultati della parola sangiovannea, valga per tutte la testimonianza di santa Teresa. Era solita dire alle sue monache che le sarebbe proprio piaciuto avere un fra Giovanni della Croce come direttore per ognuno dei suoi monasteri. Scrive alle religiose di Beás:

Vi assicuro che desidererei molto avere da queste parti il mio padre fra Giovanni della Croce: egli è davvero padre della mia anima e uno di quelli dalla cui conversazione essa ricavava maggior profitto... È molto spirituale e di grande esperienza e istruzione. Da noi ne sentono molta nostalgia quelle che erano abituate alla sua dottrina.

È un uomo celestiale e divino. Io le dico dunque, figlia mia, che, dopo che se ne fu andato, non ho trovato in tutta la Castiglia un altro come lui, né che sappia tanto infervorare per la strada del cielo. Non può credere quanta solitudine mi causi la sua mancanza¹¹.

Questa valutazione di S. Teresa si riferisce ai primi passi di fra Giovanni, quando esordisce come direttore di religiose al Carmelo dell'Incarnazione, fra i trenta e i trentacinque anni d'età. Seguirà a migliorare in tutto: istruzione, esperienza, pedagogia, sicurezza.

Il magistero orale è compito primario e autonomo, generatore di esperienza, e non solamente preparazione alla sua opera di scrittore, come invece solitamente si pensa. Rimane compito attivo e prevalente durante gli anni stessi in cui scrive, e continua a pieno ritmo una volta terminati i suoi libri. Sono due strade parallele e complementari del suo pensiero. Vi sono molti temi comuni a entrambe; vi sono anche valori fondamentali che egli sviluppa solo con la parola o solo per iscritto.

¹⁰ Per conoscere i contenuti e lo stile del magistero orale del santo, offrono un aiuto molto valido due articoli di JOSÉ VICENTE RODRIGUEZ, *Magis urlo orai de san Juan de la Cruz*, in «Revista de Espiritualidad», 33(1974), pp. 109-124, e *San Juan de la Cruz, talante del dialogo?*, in «Revista de Espiritualidad», 35(1976), pp. 491-533.

¹¹ Le parole si trovano in due lettere scritte durante i mesi di ottobre e novembre del 1578.

2. SCRITTORE

Da maestro passa a scrittore quasi senza avvedersene. Come mezzo per rafforzare la comunicazione orale, scrive fin dagli anni di Avila dei *biglietti* o fogliettini con qualche pensiero adatto alle necessità della persona. Sono sentenze brevi e dense che riassumono e richiamano lunghe spiegazioni. «Lo legga spesso», scrive al termine di un avviso ricopiato da una carmelitana di Beás, Maddalena dello Spirito santo.

Nel carcere di Toledo il silenzio opprimente si popola di immagini e di parole. In tante ore di solitudine l'esperienza sta producendo i suoi germogli. A poco a poco assume forme concrete nella mente, e si trasforma in strofe scritte di raffinata fattura. Vengono così alla luce il Cantico, la poesia della «Fonte» e poco dopo la Notte.

La spontaneità dei versi e il valore educativo delle prime sentenze lo spingono a un compito che diventa presto inevitabile: quello di scrittore. Le strofe richiedevano un commento, gli avvisi una continuazione. Non è mosso a scrivere per obbedienza, neppure da ambizioni letterarie. Cede invece alle richieste insistenti di fratelli e discepoli che hanno preso gusto alle prime pagine e non si tirano più indietro finché non abbiano da lui ottenuto esposizioni sistematiche. Nel prologo delle sue grandi opere confessa l'influenza che hanno avuto le istanze degli amici. È un'opera letteraria nata dalla vita e per la vita, dalle persone e per le persone. D'altra parte, egli stesso ne ha verificato la necessità.

Sente una duplice ripugnanza ad assumersi un compito che non era contemplato nella sua intenzione originaria: commentare le sue poesie e scrivere libri più ampi in prosa. Manifesta ripetutamente la sua contrarietà al fatto di dover spiegare le strofe. Teme che ne vada persa l'essenza mettendosi su un piano diverso. Meno avvertita, ma non meno grave, è la sua resistenza a scrivere opere di ampio respiro. Le compone a frammenti, le interrompe, giunge raramente alla fine. Lo si trova più spontaneo negli scritti brevi.

La creazione letteraria si estende praticamente dal 1578 al 1586. Questi Otto anni possono essere ancora suddivisi in due periodi di quattro anni ciascuno. Nel primo periodo, 1578-81, nascono le composizioni brevi: poesie, sentenze, frammenti. Nei quattro anni seguenti, 1582-86, si dà alla creazione sistematica, con la redazione delle quattro opere maggiori in prosa.

Ha ricevuto una preparazione accurata e completa: per lo stile letterario a Medina del Campo, per la dottrina a Salamanca, per l'esperienza spirituale in ogni tempo, per il magistero a partire da Duruelo. Ha vissuto, osservato, studiato e riflettuto molto. Conosce la S. Scrittura, la teologia, la tradizione mistica, correnti e opere della spiritualità contemporanea. Lo vedremo nel capitolo seguente.

Ben poco sappiamo di come inizia la sua creazione letteraria. Conosciamo soltanto il punto d'arrivo. Quando comincia a comporre, ha già in mente la poesia completa e il pensiero ben definito. I suoi primi balbettii poetici nel carcere sono opere della massima perfezione; nelle medesime condizioni si presenta il pensiero sistematico, quando ne inizia la stesura. Non si sono conservati autografi importanti, né sappiamo dei modi e delle ore in cui compie il suo lavoro.

Quello che possiamo invece assicurare è che i suoi scritti sono insieme spontanei e lavorati, frutto di ispirazione e di riflessione. La sua poesia ha voli di puro lirismo e si avvale di tecnica raffinata. Ammirata della bellezza delle sue poesie, una religiosa gli domandò un giorno «se gliele avesse date Dio quelle parole così divine, e lui aveva risposto: "Figlia, qualche volta me le dava Dio; altre volte ero io a cercarle"»¹². Risposta evasiva e realista. Certe volte l'ispirazione viene dal di dentro o dall'alto; altre volte riceve lo stimolo delle

¹² Cfr. JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del venerable padre Fr. Juan de la Cruz*, libro 3, c. 13.

circostanze e delle persone. Ma in tutto svolgono sempre una parte importante lo sforzo e la riflessione. Scrive poco, perciò lascia ampio spazio a ciò che germoglia nell'intimo.

3. GLI SCRITTI

Gli scritti del dottore mistico sono pochi e relativamente brevi. In cifre tonde: poco più di mille pagine in prosa, e poco meno di mille versi. I componimenti poetici che gli hanno dato celebrità assommano a un totale di 264 versi (strofe di Notte, Cantico e Fiamma).

Ci troviamo di fronte a un'opera di dimensioni molto ridotte. La fama che essa gli ha meritato è dovuta senza dubbio alla qualità. Scrive poco, lasciando perfino incompiute due o tre delle sue quattro opere più estese.

La ragione di tale brevità è duplice. In primo luogo, egli dà maggiore importanza ad altre attività e servizi della sua vocazione di carmelitano. Ha inoltre coscienza di avere scritto ciò che realmente voleva dire. E essenzialista e funzionale. Una volta date risposte nuove a situazioni nuove, tace. La sua vocazione è *creare*, non *produrre*.

È di aiuto alla lettura dei suoi scritti una semplice classificazione che li organizza in due gruppi, per un totale di otto unità:

- Scritti brevi:

1. *Poesie*: 5 poesie, 2 romanze, 5 glosse
2. *Parole di luce e d'amore* e altri avvisi: circa 200
3. *Cautele* o consigli per raggiungere la perfezione
4. *Lettere*: circa 33

- Opere maggiori:

5. *Salita del Monte Carmelo*: 3 libri
6. *Notte oscura*: 2 libri (8 strofe)
7. *Cantico spirituale* 39/40 strofe (I/II redazione) e spiegazione
8. *Fiamma viva d'amore*: 4 strofe e spiegazione

È tutto quello che conserviamo di lui; ed è ciò che il lettore trova in una edizione normale dei suoi scritti. Ci familiarizzeremo poco alla volta con essi ricorrendovi costantemente nel corso di questo libro. Bisogna però fornire fin d'ora qualche piccolo cenno per poter capire le citazioni e iniziare la lettura diretta. Presentiamo brevemente ognuna delle otto unità. Lo faremo tenendo presenti ed evidenziando tre aspetti: struttura, tematica, punti di maggior interesse attuale.

1. Poesie

Sono le composizioni di maggiore rilievo nella sezione degli scritti brevi. Dodici composizioni, distribuite in tre categorie: 5 poemetti, 2 romanze, 5 glosse. Raggiungono in tutto i 956 versi. La loro importanza non sta nel numero o nell'estensione, ma nella densità mistica e nella qualità letteraria. L'autore le considera espressione primordiale dell'esperienza.

La tematica è unitaria e al tempo stesso diversificata. Le romanze e i poemetti cantano la storia della salvezza e della santificazione, guardando a vasti orizzonti. Le glosse trattano di esperienze o temi limitati: fede, trascendenza, speranza.

Breve com'è, vale la pena leggere per intero la sua creazione poetica. Le strofe di *Notte*, *Cantico* e *Fiamma* si leggono già nelle rispettive opere. La prima romanza, sulla Trinità e l'Incarnazione, sviluppa in nove scene la comunicazione storica di Dio con l'uomo, che è alla base del processo di unione. Merita anche una attenta lettura il poemetto della *Fonte*.

2. Parole di luce e d'amore (Dichos de luz y amor)

Sotto questo titolo, dato dall'autore stesso, sono riunite alcune sentenze o raccolte di sentenze che egli andava componendo come riassunto o a complemento del suo magistero orale. Il gruppo più importante abbraccia 78 assiomi che si conservano nell'autografo di Andùjar (Jaén).

A questi si aggiungono varie altre serie, arrivando a un totale di 200 avvisi. «Sono una specie di concentrato ascetico-mistico, un condensato di elevati principi dottrinali, di esperienze mature e di squisite analisi psicologiche, di cui il grande scrittore del Carmelo ha intriso tutta la sua mirabile dottrina» (Silverio de S. Teresa). È un genere letterario che Giovanni della Croce domina con vera maestria.

La loro tematica è molto varia, rispondendo a necessità di persone differenti. Si parla di tutto: amore, raccoglimento, presenza di Dio, dignità dell'uomo, valore della ragione naturale, rinuncia, forza e silenzio ... Ce n'è per tutti i gusti e tutte le situazioni.

Davanti a un'opera di così piccole proporzioni il lettore moderno non ha bisogno di particolari sforzi di sintonizzazione. Quasi tutti gli argomenti toccano il suo spirito e la sua sensibilità. Dovrebbe imparare a memoria molti di questi avvisi: «Un solo pensiero dell'uomo vale più del mondo intero... »; «Alla sera sarai esaminato sull'amore»; «Orazione dell'anima innamorata», ecc.

3. Cautele (Cautelas)

È un titolo che non deve ingannare nessuno. Offre alcuni avvisi per difendersi da certi nemici che distruggono o paralizzano la vita spirituale: il mondo, il demonio, la carne. Scopre dove sta il pericolo e offre tre cautele appropriate contro ciascuno di essi: nove cautele in tutto.

Dedica l'opuscolo alla comunità di Beas, che lo ascolta quando commenta il *Cantico* e la *Salita*. Le *Cautele* si iscrivono nell'ambito della convivenza religiosa. Non riflettono la vita reale, ma si limitano a prevenire alcuni pericoli frequenti di attaccamenti e nostalgie, curiosità e suscettibilità, tensioni e chiusure di gruppo che facilmente si creano nella vita di comunità.

Prese nella loro intenzione originale, come mezzi limitati per favorire lo sviluppo della vita teologale, conservano il loro valore e si possono applicare a ogni genere di convivenza. A una prima lettura riescono sgradite per la loro formulazione urtante ed esagerata. A una rilettura fatta con più calma, non tardano a rivelarsi suggestive e piacevoli.

4. Lettere

Dei vari generi di scritti di S. Giovanni della Croce, il più povero è quello epistolare. Carezza che si fa ancor più sentire quando sappiamo che ne scrisse molte di più e che sono andate perdute per l'incuria o per la malizia delle persone. Se ne conservano poco più di 30; di alcune di esse solo frammenti.

Non vi figura una grande varietà di temi o di destinatari. Sono tutte indirizzate a frati e suore carmelitane, o a persone vicine al Carmelo. Alcune trattano temi di governo. La

maggior parte sono di direzione spirituale. Della propria persona (esperienze interiori, occupazioni, viaggi, malattie) parla assai poco. Rivela invece la sua psicologia e la sua cordialità nei saluti e nelle esposizioni dottrinali.

Risultano insostituibili per conoscere intimamente Giovanni della Croce. È lo stesso maestro dei grandi scritti, ma vicino e dolce come un fratello e un compagno di viaggio, affabile ed esigente. Sono da annoverare tra le migliori quelle indirizzate alla comunità di Beás, alle fondatrici di Cordoba, a Juana Pedraza, Ana de Jesùs, Ana de Peñalosa...

5. Salita del Monte Carmelo (Subida del Monte Carmelo)

Titolo figurato, che indica la duplice tonalità dell'opera: l'alta unione con Dio a cui mira, e lo sforzo per salirvi. L'autore ha tracciato lo schizzo di un monte, con sentieri e indicazioni scritte che portano fino in cima. Lo ha posto all'inizio, come riassunto intuitivo. Segue anche discretamente, come orientamento, le strofe della *Notte oscura*, senza ritenersi legato a fare un commento. Consta di 3 libri, rispettivamente di 15, 32, 45 capitoli. È la sua opera più estesa.

Obiettivo centrale è portare alla massima purezza e autenticità la vita teologale. La sua forza sta nell'originalità con cui sa analizzare e strutturare la vita teologale di fede, carità e speranza, applicate rigorosamente a tutte le attitudini della persona e a tutte le situazioni dell'esistenza credente. Da qui deriva pure la sua durezza, dal momento che prende queste virtù nella loro fase di crescente purificazione, e non in quella più caratteristica di espansione unitiva. Particolare rilievo acquista lo sforzo di innestare grazie e fenomeni della vita mistica sul tronco della vita teologale.

Bastano questi brevi cenni per intuirne già l'attualità perenne. Le sue pagine di fenomenologia mistica non ci devono nascondere i contenuti prevalenti: vita teologale, funzione essenziale di ognuna delle virtù, ruolo essenziale dell'amore in positivo e in negativo. L'esperienza e la dottrina mistica di epoche successive rivelano l'impronta lasciata da quest'opera.

6. Notte oscura (Noche oscura)

È come la seconda parte, che viene a completare *Salita*. Commenta le prime due strofe della poesia «In una notte oscura», soffermandosi particolarmente sulla spiegazione di questo primo verso. Il santo ha seguito l'ordine dei versi, che hanno talvolta dieci/quindici pagine di commento senza alcun'altra divisione. Per facilitare la lettura, il primo editore (nel 1618) introdusse la divisione in due libri di 14 e 25 capitoli rispettivamente: la notte dei sensi nel primo, e nel secondo la notte dello spirito.

Il tema continua il processo iniziato in *Salita*: purificazione e consolidamento della vita teologale. La differenza, certamente molto sensibile, è che la *Notte* sviluppa l'aspetto *passivo* di tale dinamica. L'intervento di Dio manda all'aria i programmi dell'uomo, sottoponendolo a un violento processo di trasformazione, che il santo paragona a un'esperienza vissuta in profondità di morte-risurrezione.

Dell'attualità della *Notte* ci resta poco da dire. Il simbolo, le strofe, il libro sono diventati qualcosa di familiare al nostro mondo culturale. Soprattutto è nostro pane quotidiano l'esperienza di vuoto e di disorientamento, della presenza assente di Dio. Per questo il libro della *Notte oscura* proietta oggi tanta luce sulla nostra esistenza difficile e tormentata.

7. Cantico spirituale (Cantico espiritual)

Spiega interamente, verso per verso, le strofe che incominciano col verso «Dove ti nascondesti», alle quali l'autore dà per titolo: «Le canzoni della sposa» (*Las canciones de la esposa*). Ha fatto due stesure dell'opera. La prima (CA) commenta le 39 strofe in tono lirico, breve, spontaneo. La seconda (C) aggiunge una strofa, l'undicesima

(«Scopri la tua presenza»), cambia ordine per molte di esse nella parte centrale e amplia considerevolmente le spiegazioni delle 40 strofe, dando loro un tono più dottrinale e pedagogico.

Il prologo è la chiave di volta per la comprensione di quest'opera nei suoi contenuti e nella sua dinamica interiore di esperienza-dottrina-linguaggio. Il simbolismo dell'amore, preso dal Cantico dei Cantici, dà senso biblico, impulso e unità all'opera intera. Segue lo svolgimento, ritmato in quattro tempi: ricerca ansiosa (1-22), incontro (13-21), unione piena (22-35), aspirazione alla gloria (36-40).

È l'opera prediletta di Giovanni della Croce, la sua creatura più cara e anche la più laboriosa. Nella prigione di Toledo compone, recita, canta, vive queste parole d'amore inesauribile. Quindi le spiega, le rilegge, le ritocca senza posa. Chi acquista familiarità con l'esperienza e il linguaggio simbolico dell'opera, non ha bisogno di raccomandazioni per affezionarsi ad essa.

8. Fiamma viva d'amore (Llama de amor viva)

Il titolo generale coincide col primo verso delle strofe, e indica bene i contenuti e l'andamento dell'opera. Trattandosi di sole 4 strofe, 24 versi in tutto, ha la possibilità di dilungarsi nella spiegazione dei singoli versi. Anche *Fiamma* ha avuto una prima e una seconda stesura (FA e F). I ritocchi sono di minore importanza. Rimane intatto il numero e l'ordine delle strofe, più ampio invece il commento.

Temi centrali: dimensione trinitaria della vita mistica, l'amore autentico, l'azione dello Spirito santo, principi di glorificazione. Sotto forma di digressione, benché fermamente voluta, torna ripetutamente sulle fasi della notte oscura.

Non deve il lettore tirarsi indietro per paura delle altezze in cui spazia *Fiamma viva d'amore*. Con un po' di sforzo e di sensibilità spirituale si accorgerà di entrare presto in sintonia. È un'opera molto indicata per potenziare l'esperienza del mistero cristiano: presenza, amore, gratuità, interiorità, libertà...

4. POESIA E PROSA

È la modalità esterna e visibile che si rivela per prima nei suoi scritti. Ha composizioni poetiche e pagine in prosa. Nell'una e nell'altra forma scrive alla perfezione. Più ancora, le sue migliori creazioni conservano l'unità indissolubile di poesia-spiegazione.

Non si deve a virtuosismo letterario questa dualità di espressione. È una caratteristica che riflette stilisticamente una complessa esperienza interiore, che ha vari possibili canali di approccio: esperienza del mistero divino, percezione simbolica, elaborazione teologica, intenzione pedagogica. Utilizza l'una e l'altra forma di linguaggio per cantare, suggerire, spiegare: sono balbettii che convergono verso la molteplice ricchezza della realtà. Poesia e prosa non si equivalgono, non si ripetono, non si sostituiscono.

Le strofe riflettono più direttamente l'esperienza mistica nel suo carattere personale, globale, affettivo, suggestivo. Presuppongono nel lettore un'idea della realtà dogmatica e spirituale a cui alludono, e tale realtà è percepita come viva e personale, penetrante e trascendente. Il ricorso al simbolo unisce in sé affiatto e colorito dell'azione divina e

dell'esperienza umana. Le strofe continuano a essere insostituibili anche dopo aver ricevuto un commento ampio dello stesso autore.

Le poesie hanno significato proprio e godono di una particolare forza di comunicazione. Negli ambienti carmelitani si leggevano e si cantavano intendendone pienamente il senso, senza pensare che un giorno sarebbe arrivata la spiegazione. Sappiamo che santa Teresa conosceva e amava cantare le strofe del *Cantico spirituale*.

Eguualmente essenziali risultano per noi i commenti. Il Santo li ha scritti con una certa riluttanza, ma vi ha messo impegno e originalità. Comprendiamo l'insoddisfazione che causavano a lui, come ulteriore allontanamento dalla grazia originale. Per noi sono invece un altro passo per innalzarci e accostarci maggiormente all'enigma lirico e mistico delle strofe. Conferiscono alla vita mistica spessore di storia, di cammino, di esistenza concreta e completa. Fissano basi dottrinali, tappe, norme di discernimento.

Questa forma intrecciata di scrivere in poesia-prosa è lo stile della sua maturità, che inizia a partire dai quarant'anni. Risponde a un'intima necessità di creare armonia interiore tra il mistico, il teologo, il maestro. Rimane insoddisfatto del risultato. Non c'è dubbio però che con tale stile ha potuto dispiegare le sue migliori capacità e dare una modalità originale all'espressione della grazia mistica.

Il sistema migliore per gustare le opere composte di poesia e commento, è quello della *lettura circolare*, che va dalla poesia alla spiegazione, per tornare poi alla poesia... Il primo impatto bisogna riceverlo direttamente dalle strofe, come fecero i primi discepoli del santo, quando ancora non esistevano commenti. Per il loro stesso peso e forza suggestiva le strofe rimandano al commento, più ampio e preciso.

Dopo aver letto il commento, la rilettura dei versi acquista riflessi e significati nuovi.

Occorre tenere presente che i rapporti tra poesia e spiegazione sono differenti in ogni opera. *Salita del Monte Carmelo* è un trattato; non è né pretende essere un commento. *Notte oscura* è commento aderente al simbolo, con ampie spiegazioni. *Cantico spirituale* è spiegazione dei versi, con una certa forzatura in alcuni punti, fino a diventare allegoria. *Fiamma viva d'amore* è il prolungamento e chiarimento delle strofe, con frammenti sistematici sotto forma di digressioni.

Lo stile della prosa varia secondo la tonalità delle singole opere, l'orientamento del verso, le esigenze del tema. Domina perfettamente la parola e la modella secondo le vibrazioni dell'idea e del sentimento. Non gli piace la retorica delle considerazioni vuote. Giudica sfavorevolmente la relazione scritta di una persona sulle proprie grazie mistiche: «Lo stile e il linguaggio qui impiegato non sembra consono allo spirito che essa vuole esprimere, perché il medesimo spirito insegna uno stile più semplice, privo di affettazioni ed esaltazioni di questo tipo».

Queste peculiarità del modo di esprimersi impongono certe esigenze al lettore. Gli occorre per lo meno un po' di sensibilità poetica e simbolica, capacità di riflessione e di struttura. A ciò è da aggiungere una grande flessibilità per saltare dalle strofe al commento, dall'intelligenza all'immaginazione, dalla parola mistica alla cautela; Solo allora avrà buone garanzie di penetrare realmente nell'opera scritta di san Giovanni della Croce.

5. INTERRELAZIONE

Giovanni ha scritto separatamente le sue varie opere. Non risulta che avesse un progetto generale da realizzare a poco a poco. Neppure fu lui a organizzarle in un volume di *opere complete*. Nascono occasionalmente in base a richieste, necessità, ispirazione. Si sono susseguite l'una a fianco dell'altra, senza esigenze strutturali.

Notiamo tuttavia che esiste tra loro una unità profonda che si manifesta in molti modi, per via di richiami reciproci, affinità evidenti, complementarità. E un fatto che ha serie conseguenze su vari piani: strutturale, dottrinale, pedagogico.

Risaltano i temi comuni, che invadono tutti i suoi libri: unione con Dio, croce di Cristo, sensi e spirito, fede, amore, speranza, appetito, negazione, raccoglimento, contemplazione... E non solamente i medesimi temi, ma anche le medesime impostazioni di fondo e relative risposte. Dentro la varietà di temi, fasi, esperienze, si respira, in tutte le sue pagine, un'identica atmosfera.

Dal punto di vista strutturale esiste un concatenamento logico tra le quattro grandi opere, nell'ordine in cui le abbiamo presentate:

Salita-Notte-Cantico-Fiamma. Senza però troppo sforzare la successione e gli stacchi. Qualche volta si intrecciano, come nel caso del libro I della Notte, anteriore quanto a realizzazione al II e III di Salita. Vi sono tratti di cammino descritti da due o più opere in una prospettiva differente; per esempio, la purificazione passiva è oscurità di fede in Notte, mentre in Cantico (8-11) è assenza d'amore.

Riassumendo, ogni opera presenta una prospettiva completa, ma descrive più dettagliatamente alcune fasi del processo spirituale e mistico. Da ciò deriva da un lato la differenza e dall'altro l'omogeneità degli scritti sangiovannei. È necessario tenere conto di tale divergenza di prospettiva, quando si stabilisce un collegamento degli uni con gli altri o si analizzano testi paralleli¹³.

Il problema del coordinamento si fa sentire immediatamente *nell'ordine di lettura*. Intervengono qui fattori pedagogici; in genere però si mantiene l'ordine del processo spirituale e della dottrina corrispondente. La preoccupazione per l'ordine di lettura ha un suo fondamento positivo e negativo. Positivo, in quanto uno svolgersi ordinato della lettura facilita e potenzia la comprensione. Negativo, perché molti aspiranti lettori del dottore mistico non sono riusciti nel loro intento per essersi imbattuti di colpo in alcune pagine di Salita o di Fiamma.

In linea di principio la cosa migliore è seguire l'ordine in cui abbiamo prima presentato gli scritti: poesie, cautele, lettere, Salita, Notte, Cantico, Fiamma. Incominciare dagli scritti brevi. Questi si leggono e si dominano con maggiore facilità; hanno inoltre il valore di anticipare in germe temi e aspetti di tutta l'opera: poesia mistica e simbolismo, prosa lirica, esigenze ascetiche, umanesimo e direzione.

Altra norma di provata utilità è infrangere lo schema di tanto in tanto, saltando al Cantico e a Fiamma mentre si legge Salita o Notte, e viceversa. In questo modo si evita il fastidio e la saturazione che possono ingenerarsi nella sensibilità, quando ci si concentra troppo a lungo su una sola dimensione.

Non è neppure superfluo ricordare che la soluzione decisiva non sta nell'ordine materiale della lettura, ma nella fedeltà dello schema mentale. Quando uno sa che, per il santo, lo sviluppo della vita teologale segue il ritmo amore-rinuncia-incontro, non ha più di che spaventarsi, anche se incomincia leggendo pagine dure sulla rinuncia. Sa che in realtà questa viene come frutto dell'amore.

3. Mistico di frontiera

¹³ «Ogni trattato di san Giovanni della Croce, nello stesso momento in cui traduce un momento determinato di un processo omogeneo, riassume l'intera vita mistica da un punto di vista nuovo» (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931, p. 661).

Le vicende di Giovanni della Croce e il tenore dei suoi scritti ci rimandano di continuo a un mondo concreto con una sua cultura e una sua religiosità. Possiamo chiamarli il suo retroterra culturale, assieme alle fonti o correnti che lo alimentano. Di fronte a questo mondo egli mantiene la stessa consegna del silenzio che abbiamo notato quando si tratta della sua vita personale. Possiamo tuttavia ricostruire i contenuti e i canali del suo dialogo con la storia. Cercheremo di identificare i fattori ambientali di tipo culturale, sociale, politico, familiare. Passeremo quindi a definire le fonti dottrinali ed esperienziali della sua opera. È di palmare evidenza che lo studio delle fonti ha contribuito efficacemente alla comprensione dell'opera sangiovannea.

Dentro un medesimo ambiente, comune a molte persone, ogni autore si colloca in maniera differente, secondo la forza della sua personalità. Intervengono fattori di ordine individuale, come natura, grazia, vocazione, libertà. Giovanni della Croce è dotato di grande forza e originalità. Di conseguenza, i materiali che egli eredita dalla cultura gettano luce su tutto, ma in definitiva non spiegano nulla.

L'espressione del titolo, *mistico di frontiera*, ci servirà da guida per reimpostare tutto il settore¹⁴. Tale «frontiera» racchiude molteplici allusioni, tutte valide: medievale e classico sulla frontiera della modernità; pienezza umana sulla frontiera della trasformazione divina; contemplativo sulla frontiera della bellezza e della letteratura; cantore dell'esperienza mistica sulla frontiera della riflessione teologica.

Identico paradosso incontra nei suoi scritti il lettore che tenti di classificarli secondo schemi e categorie comuni: mistica essenziale o esistenziale, della conoscenza o dell'amore, di presenza o di assenza, della natura o dell'interiorità, lirica o riflessiva. Egli rientra in qualche modo in tutte le categorie, ma in nessuna per intero. Vive e scrive su posizioni di avanguardia, come profeta umile e audace.

Non è funzione di questo capitolo panoramico precisare e chiarire l'influsso delle varie fonti, e nemmeno anticipare i suoi apporti personali. Per il momento basta mettere in rilievo la coesistenza di due componenti primordiali nella struttura fondamentale della sua opera: la condizione storica e l'inconfondibile originalità.

1. SECOLO D'ORO

Fra Giovanni vive geograficamente e storicamente nella Spagna del secolo XVI. Il suo contesto proprio è la seconda metà del secolo, la Spagna meditativa, ascetica, universitaria di Filippo II. Per questa via gli giunge, vagliato e potenziato, l'influsso di tutte le altre fonti:

S. Scrittura, mistica, teologia, correnti, deviazioni, esperienza contemplativa, letteratura.

E sensibilmente cambiato il panorama degli studi sulla mistica. Prima la si vedeva come pura fioritura della grazia e dell'interiorità. Più vicino a noi, si insiste sulle sue radici culturali. Già da tempo si parlava di una psicologia della mistica. Ora si aggiunge con forza una nuova dimensione: la *sociologia della mistica*. Il mistico ha le sue radici vitali, quanto a esperienza-interpretazione-espressione, nell'humus della sua cultura. Di conseguenza, i fatti politici e sociali, culturali e letterari diventano i fattori interni della mistica, non solamente circostanze della vita o dell'opera del mistico.

Fra Giovanni vive, gode, soffre dei fatti collettivi. Non permette però che la realtà storica entri nella sua opera per via di cronaca o di narrazione, con tanto di nomi, date,

¹⁴ L. CILLERUELO, *San Juan de la Cruz, mistico de frontera*, in «Estudio Augustiniano», 13(1978), pp. 427-463.

luoghi. Il lettore coglie in ogni sua pagina echi innumerevoli difatti e persone. Tutto è avvolto e intriso di storia contemporanea, che però è impossibile tradurre in riferimenti concreti. Con alcuni brevi accenni, ci proponiamo di dar conto delle implicazioni che comporta questo fatto.

L'ambiente sociale e politico della seconda metà del secolo lo tocca fin dalla prima infanzia: la penuria di Fontiveros, lo splendore commerciale di Medina. La Spagna sta vivendo un momento di vitalità che ha ramificazioni in tutti i campi della vita sociale. Lo vive interamente sotto il segno della fede cattolica, dell'unità religiosa: l'espansione europea è vissuta come ortodossia, l'espansione americana come missione, le epurazioni di ebrei e di mori sono interpretate come esigenza e purezza di fede.

Maggiori sono i contatti con il mondo della cultura, che lasciano in lui tracce molto marcate. Gli studi umanistici a Medina rappresentano un periodo forte di assimilazione culturale. Compie il curriculum in tre grandi università. Quella di Salamanca si distingue in campo teologico e filosofico, per il suo interesse alle questioni più scottanti di dogmatica, morale e politica. Alcalá de Henares coltiva la Bibbia e la spiritualità. Baeza è sorta con una cert'aria carismatica, irradiando una santità da illuminati.

Con il mondo religioso del secolo intrattiene gli scambi più vasti e profondi. Vive in periodo di riforma e controriforma. Entra nella vita religiosa lo stesso anno in cui si chiude il concilio di Trento e si inizia la costruzione del Escorial (1563). È in atto la riforma degli ordini religiosi, iniziata da Cisneros; fra Giovanni prende attivamente parte alla riforma del proprio Ordine. Abbondano i movimenti di autentico rinnovamento cristiano: preghiera, missioni, ascetismo, conversione al vangelo.

È contemporaneo di 15-20 santi spagnoli che saranno poi canonizzati, pur non avendo personalmente contatti con nessuno di essi, tranne che con santa Teresa.

In quegli anni non mancano anche discordie e deviazioni. Abbondano gli illuminati, i *dejados* (quietisti) e altri gruppi di visionari, prime avvisaglie dell'eresia. Gli tocca osservare da vicino le reazioni dell'ortodossia con l'Inquisizione. Inizia gli studi umanistici (belle lettere) a Medina nell'anno in cui si pubblica *l'Indice* di Valdés (1559). Fa rumore la notizia dell'incarnazione di fra Luis de León da parte dell'Inquisizione (1572-1576). In questo stesso periodo della sua permanenza ad Avila, il tribunale ecclesiastico chiede sia sottoposta a esame rigoroso la *Autobiografia* di Teresa (1575). Governa il convento di Baeza quando la città è spesso visitata dagli inquisitori. Il nuovo *Indice* di Quiroga lo coglie in piena composizione delle sue opere (1583).

La cosa più importante non sono questi pericoli e deviazioni. Il suo secolo lo provoca con una serie di problemi teologici e spirituali nel campo della spiritualità, stimolando in maniera positiva la sua creatività. Enumeriamone alcuni: la chiamata universale alla perfezione cristiana; il valore di opere, riti e cerimonie, atti esteriori; interiorità e raccoglimento; credibilità dell'esperienza personale; la libertà; l'amore; la sequela di Cristo, la sua umanità e divinità; relazione tra vita attiva e vita contemplativa; il tema della quiete dello spirito; conoscenza di sé e annichilamento¹⁵. Come si può cogliere da questa semplice enumerazione, in tutti il dottore mistico fa sentire esplicitamente la sua parola.

Oltre che i problemi, la sua epoca gli presenta i mezzi efficaci di soluzione. Nei caratteri generali della spiritualità spagnola trova risorse e clima per la propria creazione originale: vita spirituale intensa, importanza dell'orazione mentale, carattere pratico e realista, mistica connotata da profondità teologica e psicologica, espressione letteraria di eccellente qualità.

¹⁵ Cf. M. ANDRÉS, *La teologia spagnola en el siglo XVI*, (BAC, II), Madrid 1977, pp. 119-123. Tutto il volume è interessante per la conoscenza della tematica spirituale del secolo.

2. LE FONTI

Lo studio delle fonti costituisce uno dei temi preferiti nell'attuale indagine sangiovannea. Compito difficile e sovente poco remunerativo, a causa dei silenzi del santo e del suo stile di libera interpretazione. In Ogni modo, benché non si giunga a stabilire eredità concrete e immediate, ma semplici parallelismi fondati, le conclusioni sono interessanti per la comprensione.

Troviamo nell'autore un orientamento generale e chiaro delle piste da seguire:

Affinché ciò che dirò abbia più fede (voglio sottometterlo totalmente al migliore giudizio della S. madre chiesa), non penso di affermare di mia autorità fidandomi di esperienze mie, né di quella di altre persone spirituali che ho conosciuto - anche se intendo di potermi giovare e dell'una e dell'altra - se non è confermato e chiarito dai testi della S. Scrittura, almeno per le cose che parranno più difficili a capirsi (C prol. 4).

Volendo trattare alquanto di questa notte oscura, non mi fiderò quindi né dell'esperienza né della scienza, perché l'una e l'altra possono venir meno o trarre in inganno, sebbene, per quanto mi sarà possibile, userò di tutte e due queste cose.. mi assoggetto e mi sottometto completamente non solo a lei (alla chiesa), ma a chiunque ne giudicasse con più competenza (S prol. 2).

Sono due testi paralleli, quasi identici. Quello del Cantico svolge maggiormente *l'esperienza* propria e altrui, mentre Salita tiene più esplicitamente conto della *scienza* propria e dell'altrui giudizio. In totale, risultano quattro fonti: Scrittura e chiesa, esperienza e scienza. Vi sono tra esse gerarchie e raggruppamenti, come si ricava facilmente dalla lettura.

Prima di passare a una enumerazione più dettagliata delle varie fonti, conviene ricordare alcune norme elementari di interpretazione: 1) la S. Scrittura è fonte primaria e assoluta, e da essa bisogna sempre cominciare a cercare radici e parallelismi; 2) spesso il santo mescola insieme idee e materiali di fonti diverse, così che il risultato non corrisponde esattamente a nessuna di esse; 3) di molte fonti culturali si serve non come fondamento della sua costruzione, ma come trampolino per una libera creazione, e di conseguenza dal senso della fonte non si può dedurre che il dottore mistico voglia dire la stessa cosa; 4) è abusivo e deformante dare a parallelismi remoti il nome di fonti e utilizzarli come tali.

Tra le scuole che hanno influito sul santo in maniera più esplicita e diretta, se ne enumerano di solito varie che sono state oggetto di studio particolareggiato:

- tomismo e scolastica: strutture, principi, idee;
- agostinismo e neoplatonismo: elementi della vita mistica;
- mistici del nordeuropa: immagini, fasi, esperienze;
- mistica spagnola: temi, problemi, linguaggio;
- poesia del suo tempo: sensibilità, simbolo ed espressione;
- islamismo: è aggiunto da alcuni su un piano congetturale.

Pur non potendosi fissare molte filiazioni concrete con nomi di autori e di opere, la semplice lista di parentele manifesta già chiaramente la cultura religiosa e profana del dottore mistico, la sua sensibilità di fronte alla storia e la varietà di materiali di cui si serve per la costruzione della sua opera mistica.

La S. Scrittura è senza dubbio l'unico libro che si possa chiamare in tutta proprietà *fonte* dell'esperienza e degli scritti di Giovanni della Croce. È una fonte viva, costantemente attiva. Alimenta tutte le vene del mistico, pensatore, poeta e scrittore. È il suo libro per il canto corale e la meditazione, gli serve da lettura preferita durante i viaggi, per la contemplazione, le conferenze. I testimoni sono impressionati dalla sua familiarità con la Bibbia.

Non ha dunque nulla di sorprendente la presenza - una vera invasione - dei testi biblici nella sua opera. Le citazioni danno un totale approssimativo di 1.500: quasi i due terzi di esse sono prese dall'AT. C'è varietà di provenienza, dal momento che fa uso dei vari generi

di libri: Pentateuco, libri storici, profetici, sapienziali, vangeli, san Paolo, san Giovanni, san Pietro, Apocalisse...

Non è però il numero ciò che conta in definitiva, ma il grado di aderenza e di assimilazione. Il dottore mistico ha principi e orientamenti propri nell'uso della Bibbia, ma non mantiene uno stile esegetico costante. Stanca e disorienta facilmente il lettore inesperto, affastellando citazioni su citazioni e facendogli cambiare registro interpretativo a ogni passo. La sua aderenza al testo biblico non è uniforme; utilizza invece una gamma di possibilità differenti, tra le quali si possono opportunamente citare:

- semplice concidenza verbale,
- sintonia situazionale,
- esegesi letterale in senso stretto,
- senso «pleniore».

Senza scendere nei dettagli, dobbiamo mettere in evidenza alcune costanti nella assimilazione del testo sacro. Si è parlato di «Bibbia sperimentata», «mistica scritturistica» di san Giovanni della Croce. Sono espressioni fondamentalmente fedeli, se si guarda alla presenza complessiva della Bibbia nella sua opera. Si dà una vera simbiosi tra storia biblica e storia personale, una identificazione di esperienze antiche e attuali. Quando legge la Bibbia, vi vede riflessa e descritta la propria esperienza. Quando osserva la propria vita, si accorge che qui e ora si sta realizzando la grazia e la verità della parola biblica.

È la medesima storia nell'uno e nell'altro caso. Il disordine degli appetiti è equiparato all'amore idolatrico dell'antico Israele (Salita I). Giobbe, il salmista e Geremia hanno sofferto e cantato la notte passiva dello spirito (Notte II). Il cammino dell'unione d'amore ripete i passi della sposa del Cantico dei Cantici (Cantico). Appoggiandosi a queste equivalenze reali e sostanziali, si permette poi la libertà di aggiungere accostamenti meno fondati o di parentela molto remota.

Si identifica in maniera particolare con alcuni personaggi della Bibbia, come Mosè, Davide, Giobbe, il salmista, Geremia, Paolo, Giovanni. Gli servono esempi di esperienza personale e concreta. In generale, è portato verso le persone ben caratterizzate quanto a vocazione e atteggiamenti davanti a Dio, che hanno inoltre espresso le proprie esperienze in prima persona. Per dare il tono che ci vuole ai suoi scritti, non gli basta citare dottrine o fatti del popolo.

Compie una lettura cristocentrica della S. Scrittura. Gesù Cristo è la rivelazione personificata e pienamente realizzata: Cristo-Parola e Cristo-Amato. Torneremo su questo tema.

Altro notevolissimo vantaggio ottiene fra Giovanni dalla Scrittura in fatto di linguaggio. Abbiamo già visto che rifiuta il linguaggio autobiografico. Identificandosi con i personaggi biblici, può narrare e cantare in prima persona le proprie gioie e sofferenze, le misericordie e i favori di Dio, nascondendosi dietro la parola del profeta, del salmista o di san Paolo. Pur essendo espresse con parole testuali della Bibbia, sono un grido personale di fra Giovanni.

1. L'ESPERIENZA

Nella lista delle fonti esplicitamente riconosciute dall'autore troviamo l'esperienza, quella da lui vissuta personalmente e quella che altri gli hanno confidato o che egli ha potuto osservare in essi. Qui non si riferisce unicamente ad esperienze mistiche positive, ma anche a situazioni e pratiche di vita religiosa, a esperienze negative o a lezioni imparatesi a proprie spese. In seguito mi soffermerò di preferenza sulle esperienze positive di ordine spirituale o mistico.

È d'obbligo citare soprattutto il Carmelo teresiano non solo come fonte, ma come parte costitutiva della sua esperienza personale. Gli offre ambiente e comunione di vita, mezzi di formazione ed esperienza già formata. Per la sua portata e profondità, riveste carattere eccezionale la comunione con santa Teresa. Dobbiamo però aggiungere il contributo insostituibile di tanti religiosi e religiose con cui Giovanni ha condiviso vocazione ed esperienza di Dio.

Come dato di comune evidenza si afferma che san Giovanni della Croce ha fruito di un'esperienza mistica personale abbondante e qualificata, che è poi passata in gran parte nei suoi scritti. Costituisce il punto di partenza per poter parlare del mistico e dello scrittore mistico.

Ci muoviamo su un terreno delicato. Da un lato, c'è l'evidenza fatti; dall'altro, l'ermetismo dell'autore. Si mostra restio a qualsiasi manifestazione delle sue grazie mistiche. Richiama l'attenzione il modo uniforme con cui i testimoni dichiarano il riserbo del santo su questo punto. Qualificano il suo atteggiamento con espressioni come: chiuso, riservato, silenzioso, custode di segreti, interiore... Assicurano inoltre di avere notizia, da accenni velati o per via indiretta, che ha ricevuto abbondanti grazie mistiche¹⁶.

Disponiamo anche di un certo numero di confessioni esplicite. Già aveva fatto notare santa Teresa che con il padre Giovanni non si poteva parlare di cose di Dio, perché si trasfigurava e si innalzava da terra. Conosciamo alcune grazie mistiche trinitarie che il santo ricevette a Caravaca e a Granada, e che manifestò poi egli stesso alle religiose. A Segovia confidò a suo fratello Francisco il dialogo che aveva avuto con Cristo crocifisso, nel trasportare il quadro dal convento alla chiesa. Questi esempi dimostrano che, benché riservato, non ha potuto o non ha voluto nascondere totalmente le sue grazie mistiche.

Se fu così poco esplicito nella conversazione privata con i suoi intimi, possiamo immaginare quale sarà il suo atteggiamento negli scritti, destinati a un pubblico indiscriminato. Non incontriamo una sola confessione diretta di tipo mistico. Aveva occasione di farlo, poiché il tema viene fuori quasi a ogni pagina. Ne aveva anche motivo, dal momento che sarebbe stato un buon argomento per convalidare le sue affermazioni sui vantaggi e i pericoli di tali esperienze. Ma la consegna è di mantenere il segreto e non ammettere una sola eccezione. Non c'è nulla che sappia o suoni di autobiografia¹⁷.

Precauzione inutile. Non si confessa, ma si svela. Certamente l'anima-sposa delle sue strofe non è un ente di ragione. Questa figura lirica ha tutte le caratteristiche di una proiezione autobiografica. Facendo di essa la protagonista, può permettersi la libertà di cantare o narrare in prima persona le più alte grazie mistiche. È l'«anima» o la sposa a riferire ciò che Dio ha fatto di lei o essa fa per Dio. Il commentatore prolunga poi il gioco lirico: qui l'anima fa o dice, dà o riceve, ringrazia o si lamenta. Desidereremmo domandare all'autore: chi è quest'anima? Di chi è questa vita e questa storia? È probabile che nelle strofe siano contenute esperienze di molti; ma senza dubbio è presente in primo luogo l'esperienza dell'autore. Nello scrivere le spiegazioni in prosa, fra Giovanni si lamenta non già di ignorare ciò che l'anima ha voluto dire nei versi, bensì di essere incapace di spiegare quella stessa

¹⁶ Ecco una dichiarazione tipica con tutti gli elementi: «Sono sicuro che il santo padre fra Giovanni della Croce ebbe molte illuminazioni e rivelazioni di nostro Signore, anche se, siccome era un uomo riservato e teneva per sé simili segreti, nascondeva tutto. Da alcune sue parole però, ho colto alcune grazie di questo tipo che nostro Signore gli aveva fatto» (Pr 300).

¹⁷ Usa tre o quattro volte l'espressione «ho conosciuto», mai però per introdurre dati strettamente autobiografici: «Ho conosciuto una persona che, avendo queste successive locuzioni...» (2S 29,4). «Ho conosciuto una persona che utilizzò per più di dieci anni una croce rozza fatta con un ramo benedetto.. E un'altra che recitava il rosario con grani fatti con gli ossi delle spine dei pesci...» (I N 3,2). Sono confidenze superficiali.

esperienza mistica che ha espresso in qualche modo in poesia. Esperienza, poesia, prosa, tutto appartiene al medesimo autore.

Gli scritti in prosa denunciano egualmente il carattere personale dell'esperienza. Già per il semplice fatto di essere un chiarimento della poesia, partecipano del suo contenuto lirico-mistico. Il prologo del Cantico intesse un lungo ragionamento in questo senso: riconosce che le strofe sono state composte «con un certo fervore di amore di Dio», che sono opera di «intelligenza mistica», frutto della sapienza di Dio... Ha tardato a scrivere il commento di Fiamma fino al momento in cui «mi sembra che il Signore mi abbia aperto un poco l'intelligenza e infuso un certo fervore» (F prol.). Pur così poche e sporadiche, riduce e dissimula ancora tali confessioni: «mi sembra», «un poco»...

Non può fare a meno di uscire allo scoperto nella descrizione delle più alte e oscure grazie mistiche, come quando si riferisce, per esempio, alla notte passiva dello spirito. Al riguardo c'è ben poco di scritto e poca esperienza definita; su di essa dovrà esporre «una profonda dottrina» (I N 13,3). Lo stesso gli succede nel parlare dell'«intima cantina», in Cantico 26,3: sarà necessario che lo Spirito santo gli tenga la mano per guidare la penna. Identiche affermazioni in Fiamma, a ogni passo; e non c'è bisogno che lo dica, perché i livelli di vita in cui si muove quest'opera sono così elevati che senza esperienza personale non gli riuscirebbe di scrivere nemmeno il prologo.

Alcuni lettori che hanno poca familiarità con la storia della mistica cristiana, confondono il linguaggio mistico con lo stile autobiografico. Pensano che gli scritti sangiovannei non siano mistici, perché evitano l'espressione autobiografica. In fondo il loro criterio si basa sul modello teresiano, quasi fosse l'unico. L'esperienza mistica ha adottato una grande varietà di forme espressive: commento biblico, omelia, sermone, poesia, agiografia, esposizione dogmatica, esortazione, relazione autobiografica, ecc. Tra uomini è piuttosto raro lo stile autobiografico.

La forma indiretta di espressione mistica impone delle rinunce. Non sapremo mai quale e come sia stato, nelle sue varie tappe e difficoltà, il processo interiore; quali siano state le mediazioni e le circostanze della grazia. Li troviamo privati di qualsiasi punto di riferimento cronologico.

In cambio di questi vuoti il mistico, che non si confessa nei suoi scritti, trasmette dimensioni dell'esperienza che vanno oltre la propria coscienza e intenzione. In questo senso, egli svela in molte occasioni zone profonde dell'essere e del vivere che sfuggono al mistico autobiografico, il quale invece più facilmente si lascia rinchiudere entro l'orizzonte della propria coscienza.

Comunque si voglia interpretare il fatto, è certo che il dottore mistico ha optato per un linguaggio molto peculiare, qual è quello simbolico, lirico, teologico, spirituale. Spersonalizza in parte la propria esperienza per rimodellarla in contesti organici più universali, capaci di incorporare anche l'esperienza altrui e il pensiero teologico, sulla base di una rilettura biblica dei dati. Sottopone l'esperienza personale a un processo di decantazione e di ampliamento, per cui finisce col risultare un'esperienza ancora autobiografica e retrospettiva, ma arricchita e generalizzata. Così egli accoglie lo stile nuovo della mistica, più personale e psicologico, ma senza rinunciare alla oggettività biblica e teologica della mistica precedente.

4. MISTICO E TEOLOGO

Il problema dell'esperienza e del linguaggio obbedisce a un'impostazione nuova e originale. Per quanto valorizziamo l'esperienza mistica, non riusciremo a coglierne in pieno

la peculiarità. È necessario aggiungervi un altro elemento; la teologia. Teologia e mistica si trovano unite nel titolo ufficiale di *dottore mistico*. Lo incontriamo nuovamente sulla frontiera. Si sottrae al gruppo dei mistici descrittivi, ma non vuole nemmeno limitarsi alla teologia. È un po' selvatico nella tematica e nel linguaggio. Ha una personalità umana e scientifica originale.

Perfino il ritmo storico della sua esistenza sembra seguire la stessa alternanza degli scritti tra esperienza e riflessione: dagli studi di Medina al noviziato; dal noviziato all'università di Salamanca; da Salamanca alla solitudine di Duruelo; dalla solitudine al collegio di Alcalá'; di nuovo alla nudità, nel carcere; dal ritiro all'università di Baeza... E mistico e teologo in un intreccio perfetto lungo tutta la sua vita.

Distingue due tipi di teologia: teologia scolastica e teologia mistica. La prima è quella che si acquisisce con lo studio e l'esercizio mentale. La seconda è quella che si sa e si gusta mediante l'amore. Egli chiama «teologia mistica» quella che noi chiamiamo esperienza mistica (C prol. 3). Fa la distinzione rivolgendosi al lettore che ignora le tecniche teologiche, ma è familiarizzato e sintonizzato vitalmente con le cose di Dio. Davanti al fatto della sapienza mistica, la scienza teologica passa in subordine (C 26,16).

Tuttavia non la disprezza. Ha constatato di persona quante illuminazioni e aiuti riceve dagli studi in Salamanca e dalle lunghe riflessioni che fa in privato. Perciò nei prologhi nomina la scienza come una delle sue fonti abituali. E critica duramente certi maestri non solo per la loro mancanza di esperienza, ma anche per la mancanza di criteri, di conoscenze. Il buon uso dell'intelligenza, anche se priva di esperienza diretta, fa intuire e rispettare. I meno indicati a trattare di cose mistiche sono certe persone che «non intendendole per scienza e non conoscendole per esperienza, non le crederanno o le crederanno esagerazioni...» (F 1,15).

Di per sé, essere mistico e teologo non sono due cose che si oppongono tra loro. Al contrario, si arricchiscono a vicenda. Essere mistico gli permette di unire la vivezza della fede e la comunione della carità alla forza del pensiero discorsivo e organizzatore. Essere

teologo gli facilita il discernimento e la spiegazione dell'esperienza mistica, la sua generalizzazione e traduzione in formule di utilità pedagogica¹⁸.

Abbiamo parlato del mistico teologo. Cambiando l'ordine dei fattori, possiamo parlare del teologo mistico, del teologo della mistica. La posizione è più complessa di quanto non appaia a prima vista, nel caso di san Giovanni della Croce. Non si tratta semplicemente di un cristiano che ha ricevuto una grazia mistica e dopo si mette a riflettere teologicamente sulla stessa. Il teologo esisteva già in fra Giovanni prima ancora di ricevere tali grazie e nel momento di riceverle. E il mistico continua a essere presente e prevalente quando si dà alla riflessione teologica; per questo interrompe costantemente il commento per tornare alle strofe.

Rientrano nella spiegazione teologica molti principi, assiomi e risorse varie della filosofia: divisione delle potenze, descrizione del processo conoscitivo, rapporto tra conoscenza e amore. Cita Aristotele, il filosofo per eccellenza, nonché la filosofia, a proposito di alcuni assiomi sui quali poggia Ogni ragionamento: due contrari non possono stare nel medesimo soggetto, la successione delle forme, la luce che abbaglia in proporzione della sua forza e purezza ecc.

Anche i risultati stanno ad indicare che san Giovanni della Croce fa teologia. Possiede una visione sistematica della storia della salvezza e del processo di santificazione. Ha

¹⁸ Ci sono casi in cui si avverte questo contrasto dal brusco cambiamento di linguaggio. Un esempio significativo lo troviamo nel commento alla strofa 39 del Cantico. Sta spiegando, in tono lirico, il canto dell'usignolo, il bosco e la sua grazia, la notte serena, e d'improvviso irrompe il teologo con una strana terminologia scolastica: «Questo non avviene nell'intelletto che i filosofi chiamano attivo, e che opera sulle forme, le fantasie e comprensioni delle potenze corporee, ma nell'intelletto in quanto possibile e passivo...» (C 39,12).

sviluppato con vigore biblico, mistico e teologico l'opera di trasformazione e divinizzazione. Spiega inabitazione trinitaria e la vita della grazia. Sviscera il senso e gli effetti più reconditi del peccato. Parla con profondità di Cristo, sposo e rivelatore. Ha trattato come pochi, forse come nessun altro, della fede, della carità e della speranza, nel loro laborioso sviluppo e nella loro massima espansione. Ha captato e presentato Dio sotto la duplice immagine di un Dio presente e familiare, e di un Dio oscuro e trascendente.

Questo è fare teologia, anche se non si assoggetta a schemi o terminologie di scuola. E in questo senso san Giovanni della Croce è un grande teologo.

5. CREATORE ORIGINALE

Abbiamo verificato il normale assestarsi del dottore mistico nel suo secolo, con tutte le conseguenze e le implicazioni di questo fatto. Completiamo ora l'immagine con una operazione inversa, mettendone in rilievo la peculiarità. I suoi scritti non sono frutto di eredità tradizionale od cultura, ma creazione personale e unica del suo autore, Giovanni della Croce. Ora non si tratta di affermare delle superiorità, ma di capire una realtà personale, storica e dottrinale.

Cronologicamente egli si trova al vertice e al termine di un'epoca gloriosa. «il fatto che la Spagna del secolo XVI abbia prodotto un buon numero di mistici di straordinaria levatura, non dovrebbe mettere in ombra un altro fatto, cioè che il misticismo non è stato in Spagna una realtà comune prima di allora e che si è rapidamente affievolito sul finire del secolo»¹⁹.

Sul piano dottrinale osserviamo un fenomeno analogo. Tutto il secolo è pieno di figure e momenti culminanti. C'è però un *crescendo* che tocca il suo apice nel dottore mistico. In tappe successive si passa attraverso il prevalere di opere importanti e tradotte, poi c'è un processo di assimilazione e perfezionamento, finché nella fase finale si creano le opere più originali. Santa Teresa ha già terminato tutte le sue opere mistiche nel 1577, poco prima che fra Giovanni entri in carcere, dove scrive le prime poesie. Il periodo culminante della mistica spagnola si chiude con la morte di san Giovanni della Croce (1591). Come scrittore mistico, egli viene dopo tutti gli altri e comincia quando gli altri hanno già terminato.

Abbiamo ormai in mano i dati del problema. Da un lato, il soggetto dotato di genialità poetica e intellettuale, portatore di ricca esperienza mistica, molto sensibile alle sollecitazioni del mistero e agli stimoli della situazione religiosa ambientale. Dall'altro, l'ambiente con grandi ricchezze e gravi necessità, con molte risposte indovinate e problemi gravi ancora da risolvere.

In simili circostanze che cosa può fare un mistico-teologo-scrittore geniale? Dal suo osservatorio di fine secolo la prima cosa che egli fa, consapevole o no, è il bilancio della situazione: ciò che si è vissuto e si è fatto, ciò che si sta vivendo e facendo, in bene e in male. Con un occhio guarda alla storia, con l'altro all'ideale. La sua reazione vitale è chiara: opta per la vita contemplativa.

Ma in questo momento ci interessa la sua risposta di scrittore. Ha davanti a sé varie possibilità: ripetere, compendiare, ampliare, riproporre, creare. Qualunque scelta lo avrebbe messo alle prese con un lavoro più che sufficiente per riempire un'intera esistenza di scrittore. Che cosa sceglie? Il problema ha implicazioni gravi, sia per l'interpretazione dei suoi scritti, sia per l'orientamento pedagogico del lettore. E qui che molti lettori e studiosi si smarriscono, come vedremo parlando dei temi che san Giovanni della Croce tratta od omette.

¹⁹ J.C. NIETO, *Mistico, poeta, rebelde, Santo: En torno a san Juan de la Cruz*, Madrid 1982, p. 41.

Non ripetere è la prima consegna dell'autore, riaffermati innumerevoli volte. Respinge la funzione di ripetere in forma abbreviata o ampliata, ciò che hanno scritto tanti altri autori del suo secolo. Fedele a questa norma, accenna appena al tema dei principianti, ai gradi e forme di preghiera, alle manifestazioni più correnti della notte dei sensi, alla pratica delle virtù e delle penitenze, a temi di meditazione. Ne fornisce anche il motivo: su questi temi esiste già un'infinità di scritti. Si esime dallo spiegare i fenomeni mistici, perché è un compito già svolto egregiamente da santa Teresa (C 13,7).

Correggere? È osservatore acuto, ha doti per denunciare deviazioni pratiche e dottrinali. E talvolta lo fa, anche con veemenza, quando certe opinioni pregiudicano direttamente lo sviluppo della vita teologale. Per esempio, critica duramente l'atteggiamento dei direttori di spirito che impediscono il passaggio alla contemplazione (F 3, 27ss). Tuttavia le critiche nei suoi scritti sono molto dosate, non sono mai esse a dare il tono. Quand'egli critica, ciò avviene a complemento di soluzioni positive che ha svolto prima su importanti punti di vita o di dottrina.

Creare: non rimane che questa scelta. È quello che fa san Giovanni della Croce, con senso realistico delle proprie capacità e delle necessità del tempo. Svolge il suo compito in due fasi: spostamento dell'asse spirituale, nuova messa a fuoco e sviluppo dei temi decisivi. Mi limiterò a segnalare brevemente i due temi, sia pure col rischio che il lettore non si renda sufficientemente conto della loro gravità.

Lo spostamento d'asse è diventato assolutamente una necessità di prim'ordine, nel tempo in cui scrive fra Giovanni. C'è una saturazione dell'offerta: temi di preghiera, pratica delle virtù, forme di religiosità, letture bibliche e spirituali, esercizi di pietà sacramentale e privata, ecc. Gli spirituali leggono molti libri, si caricano di oggetti, praticano virtù, fanno preghiere e penitenze... Così continuano per anni e anni, senza che si abbia una vera maturazione spirituale. In tali circostanze, aggiungere nuove dottrine, o considerazioni, o temi interessanti significa aggravare la malattia, «mangiare senza aver digerito il cibo precedente» (L 7), «gettare la semente nella terra non ancora dissodata» (1S 8,4), o seminare sull'asfalto.

Il dottore mistico sposta la mira centrando l'attenzione sul mistero che *si sta compiendo*, in via di assimilazione. Punto centrale non è ora l'informazione, ma la comunione, l'assimilazione. Non è un passaggio dall'oggettivo al soggettivo. Si tratta sempre del mistero oggettivo, che viene però affrontato da due posizioni soggettive differenti. C'è quella dell'informazione e delle pratiche, che è sovraccarica ed è rimasta inefficace. E c'è quella proposta da lui: posizione teologale, che realizza l'accoglienza personale del mistero, la sua assimilazione e la trasformazione della persona.

Coerentemente con questa nuova impostazione della vita cristiana e spirituale, egli opera una selezione dei suoi temi preferiti e una rifondazione delle attitudini teologali, che corrispondono all'azione di Dio e alla partecipazione profonda della persona. A tale scopo sa cogliere e sviluppare con forza i temi decisivi: il mistero del Dio personale, presente e trascendente; la sua rivelazione in Cristo, Parola e Amato, fede, amore e speranza come forme e mezzi di comunicazione immediata e reciproca; la contemplazione, momento culminante della vita teologale; negazione e notte come disposizioni e come esperienza attuale. Torneremo sulla questione della *tematica* nel capitolo seguente.

In conclusione, il dottore mistico ha compiuto come scrittore un salto di qualità, aggiungendo all'obiettività celebrativa e dottrinale la soggettività partecipativa e teologale. Non mi è difficile capire la scelta sangiovannea, perché oggi stiamo vivendo una situazione molto simile di saturazione e di carenza insieme.

4. Opera del lettore

Con i dati biografici e culturali raccolti nei capitoli precedenti abbiamo fatto il primo passo per entrare negli scritti sangiovannei. Siamo entrati nel recinto, ma non siamo ancora in grado di passare a una comunione con lui. Dopo aver visto ciò che egli ci offre, resta da determinare ciò che ci tocca mettere da parte nostra per entrare in comunicazione.

Il buon lettore di san Giovanni della Croce è un collaboratore attivo, un vero concreatore. Gli è affidato il compito grave e insostituibile di rianimare la parola scritta, colmando il puro segno grafico di realtà vive, divine e umane. Nelle parole il lettore incontra solo degli accenni alla propria verità e vita, alla vita e verità di Dio, delle persone e delle cose. Deve seguire le tracce per farsi strada lui stesso verso le realtà accennate. Se non porta avanti tale processo, se ne resterà col vocabolo vuoto o l'idea superficiale. Lo stile adeguato è quello della lettura *partecipativa*. Essere un buon lettore è oggi difficile e raro come essere un buon scrittore.

Per la maggior parte delle persone, leggere è scorrere con gli occhi una o due volte le pagine scritte, aspettandosi che l'autore arrivi a stipare la loro mente e il loro cuore delle cose intese e gustate. Prendono come norma la lettura informativa, l'essere al corrente, e applicano quest'identico comodo atteggiamento a ogni genere di libri e di argomenti. Fa loro difetto l'energia necessaria per compiere il salto dalla parola alla realtà viva che si nasconde dietro di essa: «Tutto ciò che dirò è inferiore alla realtà, quanto l'immagine dipinta al suo modello vivente» (F prol. 1).

L'opera di Giovanni della Croce è nata in intimo dialogo con Dio e con i suoi primi lettori e ascoltatori. Questi gli hanno offerto non solo suggerimenti e stimoli, ma sono stati anche capaci di creare quella sintonia spirituale in cui la parola acquista pienezza di significato. E una parola che interpella un destinatario preciso, non solamente una parola detta e scritta. Abbiamo bisogno di ravvivare oggi il suo carattere originale di preghiera e di dialogo.

Mio Dio e dolcezza mia, per amor tuo l'anima mia si è voluta impegnare anche in queste massime di luce e di amore. Poiché io, pur trattandone, non ne possiedo né l'opera né la virtù, della quale, Signore mio, ti compiacci più del discorso e della conoscenza di esse, accadrà che altre persone, spinte da queste parole faranno dei progressi nel tuo servizio e nel tuo amore e così l'anima mia avrà di che consolarsi, essendo stata cagione che tu trovi in altri quello di cui ella difetta.

Tu Signore ami la discrezione, ami la luce, ma sopra tutte le altre operazioni dell'anima ami l'amore. Perciò queste parole saranno di guida per chi cammina, di luce per la via e di amore durante il cammino» (AS prol.).

Comprensione, guida, stimolo: tutto in un clima di comunione. Sono così fissate le basi di questo capitolo. È una preghiera che potrebbe figurare all'inizio della riflessione su ognuno dei temi sangiovannei che svilupperemo nei capitoli successivi.

1. MISTICO E MISTAGOGO

Il contatto con gli scritti del mistico suscita in noi, uomini e credenti normali, un'eco profonda. La sintonia non è opera di commentatori che abbiano ricercato attentamente il parallelismo o l'adattamento forzato. Scaturisce dalla stessa parola del mistico e dal suo

impatto sulla nostra sensibilità. È una parentela spirituale diretta, con radici profonde e serie implicazioni²⁰.

La sua condizione di mistico non lo allontana dagli altri credenti. Al contrario, gli dà capacità ancor maggiore di essere compagno e guida di coloro che fanno la strada a piedi. Infatti i mistici, quando scrivono, si rivolgono a credenti ordinari, non precisamente ad altri mistici simili a loro.

Mistico e mistagogo hanno una medesima radice semantica e reale: il mistero vivo, vissuto, ravvivato in altre persone. Mistagogo è chi ha fatto l'esperienza di Dio e accompagna nel suo cammino chi la fa di nuovo. Più che nel dargli norme pratiche, l'aiuto consiste nel metterlo davanti a un Dio comunicativo, lasciando che Egli stesso entri in comunione con l'uomo e stabilisca le modalità dell'incontro personale.

Per svolgere questa funzione, la qualità di mistico non implica uno svantaggio ma, esattamente al contrario, la migliore preparazione. Con la vivezza della sua esperienza, si trova nelle migliori condizioni per presentare i contenuti del mistero e le vie della fede. Ne deriva che i credenti si affezionano alla lettura dei grandi mistici, prendendoli per maestri e guide, più volentieri che agli scrittori della propria condizione. Li sentono più vicini, aderenti, realisti che non gli autori dottrinali dalla scarsa risonanza interiore.

La componente mistagogica è presente negli scritti del santo in un grado molto elevato. In fondo, all'origine delle descrizioni mistiche e spiegazioni teologiche troviamo la mistagogia, che rientra nell'intenzione originaria dell'autore. Lo confessa apertamente nei prologhi. Il fatto di scrivere, il clima in cui nascono i suoi scritti, i destinatari, la selezione dei temi, il loro svolgimento, il linguaggio: tutto è orientato a una finalità mistagogica o formativa.

Possiamo adesso porre la domanda in concreto: perché la parola scritta di Giovanni della Croce ha la virtù di raggiungere i credenti con tanta immediatezza? La prima risposta si trova nella sua triplice condizione di mistico, teologo, mistagogo: riceve la grazia, la intende, la sa comunicare. Pur essendo sostanzialmente vera, questa spiegazione rimane ancora molto astratta quando si tratta di spiegare l'impatto reale. Possiamo giungere a una visione più concreta della sintonia spirituale, indicando brevemente le linee di contatto: Dio vivo, il testimone, il linguaggio, predisposizione del lettore.

a) La presenza e l'azione del *Dio vivo*, cioè il contenuto del mistero, è senza alcun dubbio l'attrazione principale degli scritti del mistico. Quando il termine «Dio» è usato davvero come nome personale allora condensa tutto ciò che c'è di più prezioso e caratteristico nel messaggio trasmesso dal dottore mistico. Egli parla di molte altre realtà, conosciute e vissute. Ma la cosa veramente nuova, interessante, sostanziale, sconcertante si riassume in quest'unica parola: Dio. Dio è tutto; fuori di Dio tutto è angusto e difettoso.

L'interessante non è dato da queste affermazioni sul piano dottrinale e dogmatico, ma dal fatto che nella sua vita e nei suoi scritti si manifesta un Dio vivo e reale, che prende iniziative, fa e disfa, trasforma, perdona e ama, ferisce e si allontana. È un Dio vivo e vero, vero e vivo. E evidente il contrasto con l'atteggiamento psicologico del credente normale, che considera Dio «oggetto» di amore, di riflessione, di culto: qui è l'uomo che fa e disfa, pensa a Dio o lo dimentica, si concentra in lui o lo emargina. Nella posizione mistica è Dio il protagonista, sia sul piano reale che sul piano psicologico. Questo fatto fondamentale sconvolge da capo a fondo tutto l'atteggiamento religioso. Il credente prende coscienza che è questa la realtà della propria fede, ed è questo il suo intimo desiderio.

b) Giovanni della Croce si presenta nell'umile condizione di *testimone*; testimone, per giunta, disinteressato e silenzioso. È il profeta restio, il quale sente che la sua vocazione non

²⁰ Cfr. F. Ruiz, *Dos tesngos supremos de Dios: Teresa de Jesas y Juan de la Cruz*, in *Actas del congreso Internadonai teresiano*, II, Salamanca 1983, pp. 1027-1046.

è parlare di se stesso o degli altri, ma della vita e dell'opera di Dio, e che non ne ha la capacità. «E del tutto impossibile dire ciò che Dio comunica all'anima in questa intima unione. Non se ne può dire niente, come niente si può dire che corrisponda pienamente a ciò che Dio è in sé, poiché è lui stesso che si dà all'anima con ammirabile gloria di trasformazione di lei in lui» (C 26,4).

Questa ripugnanza iniziale a parlare, il rifiuto di ogni protagonismo, la severità con cui analizza in seguito le più alte esperienze dell'incontro ci danno maggiore garanzia che la sua testimonianza è autentica e la sua parola veritiera. E un testimone che ha visto e udito direttamente, o in maniera meno velata, quelle stesse realtà che noi cerchiamo di vivere e conoscere.

c) Il *linguaggio* soprattutto, trattandosi di una comunicazione mediante lo scritto, ha un ruolo importante nella nostra sintonia con il mistico. Quello di fra Giovanni è dotato di bellezza letteraria, ma non è questo l'elemento fondamentale. Per prima cosa, esso deve rispondere alla sua triplice funzione: riflettere la realtà divina, esprimere le modalità dell'esperienza in cui quella realtà si è manifestata all'autore mistico, illuminare e responsabilizzare il lettore²¹. Ne deriva quel suo cambiare di stile e di tono nell'intento, raggiunto solo a metà, di assolvere questa funzione molteplice e sproporzionata alle sue possibilità.

I toni predominanti sono: dossologico, lirico-esclamativo, espositivo, autobiografico, interpellante. Parla con Dio, con il lettore, con se stesso. Fa intervenire tutti i mezzi di cui dispone la persona: conoscenza, amore, presentimento, sensibilità.

d) Le *predisposizioni* e la *sensibilità* del lettore costituiscono un fattore che ha una notevole influenza. Non è tutto merito di san Giovanni della Croce se i suoi scritti ridestano in noi risonanze così profonde. Ogni credente è un mistico in potenza che, a contatto di anime affini, sente aumentare la propria fame e sete di Dio, e lo stesso possesso. Circostanze tipiche della nostra epoca hanno reso più difficile - e quindi più urgente - presentare in tutta la sua ampiezza e profondità l'esperienza religiosa. Si cerca il mistico come la persona più indicata per darle consistenza ed espressione adeguata²².

2. I TEMI

Si respira un profumo particolare, quando si prendono in mano gli scritti del dottore mistico. Se siamo abituati alla lettura di altri autori spirituali, avvertiamo il contrasto sia con i suoi che con i nostri contemporanei. Percepriamo i! mistero, si ridesta la nostra esperienza, il linguaggio ci entusiasma²³.

²¹ Il mistico partecipa in qualche modo delle proprietà che egli stesso scopre nel linguaggio di Dio: «Questo è il linguaggio e queste le parole con le quali Dio parla con le anime purificate e monde, tutte ardenti... Tali parole, come egli stesso [il Signore] dice per mezzo di san Giovanni (6,64), sono spinto e vita; esse vengono percepite dalle anime che hanno udito per udirle, cioè le anime pure e innamorate» (F 1,5).

²² «La nostra epoca è popolata di mistici abortiti», scrive J.F. Six, *La prière et l'espérance*, Paris 1968, p. 58. Questa frase ripete quanto afferma con insistenza il santo nel prologo di *Salita*: molte persone, con grandi talenti naturali e grandi grazie da parte di Dio, rimangono nella mediocrità, semplici embrioni di se stesse.

²³ Quando san Giovanni della Croce era ancora in vita, Luis de León riuscì a leggerne alcuni scritti. Da qual grande scopritore e intenditore d'anime e di stili che era, manifestò le sue impressioni. Lo ricorda una carmelitana scalza del monastero di Madrid, al quale il maestro agostiniano faceva spesso visita: «il padre maestro fra Luis de León era pieno di

Tale impressione dipende molto dalla tematica che gli è caratteristica. Si notano presenze e assenze, omissioni e insistenze, che danno un'impronta di novità e svelano precise intenzioni.

Molti lettori che non si soffermano a cercarne le cause, di fronte a questo fatto sono soliti assumere decise posizioni critiche, anche sbagliate nella maggior parte dei casi. Qui non si tratta di elogiare o biasimare le preferenze dell'autore. La prima cosa da fare è verificare quali sono i temi che tratta od omette; conoscere quindi il perché di tale procedimento; infine, agire di conseguenza²⁴.

Da un punto di vista oggettivo, occorrerà incominciare dalla duplice enumerazione. In primo luogo, figurano i temi originali e ampiamente sviluppati, che l'autore pone costantemente in primo piano. Subito dopo, figurano le omissioni che più colpiscono, per il fatto che si riferiscono a temi di solito trattati nei libri di spiritualità.

a) *Temi di maggior rilievo:*

- La vita teologale come base, al posto della preghiera.
- L'unione, con la sua origine trinitaria e il suo destino di gloria.
- Gesù Cristo, Parola e Amato..
- La fede come sostanza del mistero e fondamento di unione.
- L'amore, principio di esperienza vissuta e chiave di interpretazione.
- Il processo spirituale, sviluppo passivo e attivo della vita teologale.
- La mistica, pienamente inserita nella rivelazione e nella vita teologale.
- L'ascesi, scelta di amore e di trascendenza.
- L'appetito, dinamismo di peccato e di distruzione.
- La preghiera silenziosa, l'operare passivo e la comunicazione di Dio.
- Vita nella Trinità, pienezza di grazia e gloria.

b) *Omissioni maggiormente avvertite:*

- Misteri della vita terrena di Cristo e di Maria.
- I sacramenti.
- La pratica della carità fraterna.
- Forme e gradi di preghiera.
- Gradi e applicazioni delle virtù morali.

Nell'una e nell'altra lista potremmo aggiungere anche altri temi. Ma quelli citati sono sufficientemente rappresentativi per quello che attualmente ci interessa. C'è chi vede solo le novità, e chi vede solo le omissioni. Vanno studiate insieme, perché obbediscono a una medesima intenzione.

Tenendo sott'occhio i dati, passiamo alla loro interpretazione. Per intenderne la portata e il significato, occorre premettere un chiarimento. Anteriormente alla redazione degli scritti, possiamo controllare la tematica sangiovannea in due fasi molto significative:

nella vita personale e nel magistero orale. Vi sono numerose e svariate testimonianze di coloro che vissero con il santo. Il risultato di tale ricerca è duplice: a) viene confermata l'importanza e la costanza dei «temi di maggior rilievo» nella sua vita e nel suo

ammirazione nel vedere i suoi scritti [di Giovanni della Croce], e non sapeva proprio a cosa paragonare la loro finezza» (Cf. Silverio, in BMC X, p. 174, nota).

²⁴ Fra Giovanni avrebbe potuto rivolgere ai suoi lettori lo stesso avvertimento che scrisse un giorno Unamuno: «Quanto a te però, lettore, mi rallegra il pensare che non mi chiederai notizie. Altri ti informeranno meglio di me di quanto succede nel mondo. Può darsi, tuttavia, che tu non sia al corrente di ciò che avviene in te stesso. Per parte mia, se sono riuscito una qualche volta a condurti oppure solo avvicinarti a te stesso, mi ritengo più che soddisfatto» (M. UNAMUNO, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid 1968, p. 21).

insegnamento; b) i punti delle «omissioni maggiormente avvertite» sono oggetto di costante e ben visibile esercizio nella sua vita e temi frequenti del suo magistero orale. Come interpretare allora la loro relativa assenza o il minore rilievo che hanno negli scritti? Non è per motivo di irrilevanza, altrimenti questa si noterebbe anche nella vita e nell'insegnamento orale. D'altro lato, bisognerà pur cercare la ragione di

una condotta così incoerente che lo porta a parlare molto di una cosa, per poi passarla sotto silenzio negli scritti. Il problema si sposta:

non si tratta più di sapere perché non dà importanza a certi temi, ma di chiarire un paradosso: perché dà loro importanza nella vita e nell'insegnamento, e poi non li sviluppa negli scritti?

La chiave di soluzione credo di averla data nel capitolo precedente (n. 5, p. 54). Si articola in tre asserzioni: 1) il dottore mistico giunge alla fine di un secolo saturo di dottrine e di pratiche spirituali, divenute convenzionali e incapaci di trasformare; 2) nei suoi scritti non gli piace ripetere ciò che è già stato detto da altri e che è a portata di mano su qualunque libro spirituale; 3) ha dei contributi nuovi e geniali da dare, e ha bisogno di approfittare di tempo, spazio, energia per concentrarsi a svilupparli.

Può bastare questo semplice chiarimento. San Giovanni della Croce non ha bisogno di apologie. Si giustifica con la sua stessa novità, coerenza, solidità. Vi sono inoltre dei temi che vengono citati come omissioni; ma che non sono tali. Per esempio, i misteri di Cristo, la preghiera ecc. Semplicemente, non sono svolti in maniera descrittiva. Alcuni di questi temi saranno oggetto di una trattazione appropriata anche in questo libro.

Il terzo punto che suggerivamo all'inizio è quello di agire di conseguenza. Sappiamo che gli scritti di Giovanni della Croce sono quello che sono per motivi molto seri e ragionevoli. Il meno che si possa dire a un lettore è di andare a cercare quello che si trova in essi, e non di lamentarsi per ciò che vi manca. Tutti sanno che non ha scritto un'enciclopedia spirituale. Nemmeno era obbligato a farlo, né a dire o a scrivere tutto ciò che egli stesso sapeva o viveva. Nello scrivere egli segue criteri differenti da quelli di altri autori, antichi e moderni²⁵.

Nell'insistere sulla peculiarità del santo, più che la sua difesa mi preoccupa la situazione attuale. Come ho già fatto notare, stiamo vivendo una fase religiosa di saturazione

²⁵ Una metodologia adatta alla lettura di san Giovanni della Croce è quella suggerita da Ortega y Gasset a proposito della critica letteraria: «Ogni scrittore ha il diritto di vederci cercare nella sua opera ciò che vi ha voluto mettere. Una volta scoperta questa sua volontà e intenzione, ci sarà lecito applaudirla o biasimarla. Non ci è lecito però censurare un autore perché non accoglie e sostiene le medesime intenzioni estetiche che abbiamo noi. La stessa cosa avviene con il pittore o il musicista. Chi, abituato all'arte plastica *realista*, guarda un quadro di *el Greco*, finisce di solito per non vederlo. Questo sguardo *realista* consiste in una predisposizione a trovare una somiglianza tra una superficie dipinta e un pezzo del mondo corporeo esistente. Poiché *el Greco*, in gran parte dei suoi quadri, non si è proposto di creare tale somiglianza, è chiaro che non la troveremo, o meglio che troviamo il vuoto di ciò che cercavamo. Questa incongruenza tra la tela e la nostra predisposizione lascia in noi un senso di frustrazione. Invece di riconoscere che la pista seguita era falsa, facciamo della tela la responsabile della nostra disillusione. Un giorno in cui ci troviamo in un altro stato d'animo, forse quando lasciamo il nostro sguardo a briglia sciolta, questo scivola senza sapere come lungo i tracciati che il pittore insinua, e improvvisamente quel quadro vuoto si popola di suggestioni, si riempie di senso e di potenzialità. Abbiamo allargato il nostro orizzonte artistico, ci siamo posti in contatto con un nuovo stile, con una volontà estetica diversa da quelle sino allora conosciute. E la scoperta diventa una chiave che ci spalanca l'intera opera di quell'artista» (Y. ORTEGA Y GASSET, *El espectador*, I: «Ideas sobre Pío Baroja»).

dottrinale, di informazione sui grandi temi come Dio, Cristo, la chiesa, la carità, la preghiera, e con grandi mezzi come la Bibbia, la liturgia, lo studio teologico e pastorale ecc. Essi costituiscono l'essenza oggettiva del mistero, che rischia però di rimanere a livello teorico, senza che giunga a mettere radici profonde nell'esperienza personale.

A ogni autore il proprio carisma. Quello di san Giovanni della Croce è limitato ma essenziale.

3. PARTECIPAZIONE DEL LETTORE

È molto ciò che il dottore mistico offre al suo lettore. In poche pagine ha condensato valori religiosi, umani, letterari di prima qualità. Li presenta in maniera stimolante e contagiosa. Ha diritto di esigere, da parte nostra, iniziativa e collaborazione.

Egli denota chiaramente un proposito formativo. Non è scrittore che mira all'informazione. Suo scopo è di formare il cristiano, il religioso, l'uomo nei contenuti centrali della fede e negli atteggiamenti fondamentali dell'esistenza.

Un autore formativo evita i dettagli descrittivi e va direttamente all'essenziale. Lascia ai lettori ampio margine per organizzare lo svolgersi concreto della propria esistenza e della propria vocazione. Un autore formativo lo si legge con gusto e profitto innumerevoli volte, anche conoscendolo già a memoria.

Chi scrive per informare, invece, parla di tutto, offre molte notizie dettagliate. Cerca di determinare in concreto i passi della vita di ogni lettore. Fornisce sussidi immediati a chi è in cerca di temi che rispondano a differenti urgenze pastorali. Segnala in dettaglio forme e gradi di qualsiasi realtà spirituale. Questi libri arricchiscono di conoscenze, ma non formano il carattere.

San Giovanni della Croce è scrittore formativo. Per compiere la sua opera ha bisogno della collaborazione creativa del lettore. Per suscitarsela utilizza differenti tipi di pressione: lo chiama in causa, lo compatisce o lo riprende, lo invita e lo incoraggia²⁶. I mezzi che usa più di frequente per persuaderlo sono tre: presenta il mistero di Dio nella sua forza di attrazione, la sua infinita bontà e bellezza; descrive la pienezza di vita e la gioia della persona che risponde ai suoi doni e alla sua chiamata; descrive con crudezza la degradazione dell'uomo che non decide di mettersi per la strada dell'unione.

Le esigenze che pone al lettore si trovano ben riassunte in tre testi fondamentali. Conviene leggerli integralmente varie volte, se vogliamo intenderci con san Giovanni della Croce.

a) *Fare un'esperienza nuova* (C prol.). È per grazia e libertà personali che ognuno di noi giunge all'unione con Dio, acquista la sapienza, la bontà, l'umiltà, la forza. Il lettore non si appropria dell'esperienza del mistico per il semplice fatto di leggerne gli scritti con un certo entusiasmo²⁷. L'esperienza vera è necessario che ognuno la faccia o la crei percorrendo passo

²⁶ Pur con tutta la sua buona volontà, il lettore trova alcune difficoltà. Quelle che possono oggi risultargli più ostiche sono: il linguaggio simbolico, i testi biblici ridondanti e adattati, le elucubrazioni scolastiche, il mondo delle visioni e rivelazioni, la durezza di fronte alla sensibilità e ad altri valori umani, l'assenza dei temi familiari alla vita spirituale... Cfr. E. ALLISON PEERS, *San Juan de la Cruz espíritu de Ilama*, Madrid 1950, pp. 105-114 e 129-168.

²⁷ «La notte mistica in quanto tale non si trova né nella poesia né nel commento, c'è stata solamente nell'esperienza vissuta. Il poema e il commentario sono mere trascrizioni, differenti ed entrambe necessarie, per approssimazione, solamente approssimazione, dell'esperienza reale» (J.L. ARANGUREN, *San Juan de la Cruz*, Madrid 1973, p. 106). Ne

passo una lunga strada. Essa non si trova nei libri del santo, nelle strofe e nei loro commenti. Ciò che essi offrono è aiuto e incitamento. «E preferibile spiegare i detti d'amore nella loro ampiezza affinché ciascuno ne approfitti a modo suo e a misura del suo spirito, piuttosto che restringerli a un senso a cui non si accomoda ogni palato» (C prol. 2); e anche se alla destinataria «manca la pratica della teologia scolastica, mediante la quale si intendono le verità divine, non le manca quella della mistica, che si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano» (ibid. 3).

b) *Abbandonarsi a Dio senza riserve* (S prol.). Parte da una constatazione negativa e dolorosa: vi sono molte persone alle quali Dio concede capacità naturali e grazie speciali per compiere grandi cose in se stesse e per gli altri; esse rimangono invece in uno stato di mediocrità perché non vogliono, o non sanno, o non trovano l'aiuto o il coraggio necessario. Non sanno ricevere né collaborare con Dio (S prol. 3). «Se poi qualche persona si troverà a disagio con questa dottrina, ciò dipenderà non dalla materia, ottima in sé ed estremamente necessaria, ma dalla mia poca scienza e dal mio stile inadatto. Tuttavia credo che se di queste cose si scrivesse anche in forma più elegante e in modo più perfetto di quanto non faccia io, ne approfitterebbe solo una minoranza, perché in quest'opera non si esporrà una spiritualità facile e gustosa per tutte le persone che provano gusto di andare a Dio per vie dolci e dilettevoli, ma una dottrina solida e sostanziosa per tutti coloro che vorranno sottomettersi alla nudità di spirito di cui si tratta in questo libro» (S prol. 8).

c) *Tacere e agire* (L7, 22/11/1587). Questa lettera meriterebbe di essere citata per intero e meditata. È una sintesi densa e viva del metodo che l'autore segue nei suoi scritti, e anche di quello che dovrebbe seguire il lettore. «Se non ho scritto, non è dipeso da mancanza di volontà - poiché desidero per voi ogni bene - ma dalla convinzione che è già stato detto o scritto assai per fare ciò che importa; ciò che manca (se pur manca qualcosa) non è il parlare né lo scrivere (i quali anzi ordinariamente sovrabbondano), ma il tacere e l'agire. Infatti, oltre tutto, il parlare distrae, mentre il tacere e l'agire raccolgono lo spirito e lo rinvigoriscono. Perciò appena una persona conosce ciò che le è stato detto per il suo profitto, non ha più bisogno di pronunciare né di ascoltare parole, ma di agire davvero con silenzio e con cura, in umiltà, carità e disprezzo di sé...».

Oltre che maneggiare i libri del santo, occorre contemplare al vivo e quasi palpare i misteri divini, perché «l'anima... trattando i misteri e i segreti della fede, meriterà che l'amore le manifesti quello che tale virtù racchiude in sé, vale a dire lo Sposo che ella desidera» (C 1,11); e così non resterà delusa «come accade a molti, i quali vorrebbero che Dio non costasse loro più che pronunciare una parola, e anche ciò fatto malvolentieri, e non vogliono fare niente che costi loro un po'... In tal modo vorrebbero che il sapore scendesse sulle loro labbra e nel loro cuore senza muovere un dito e senza mortificarsi rinunciando a qualche loro gusto, consolazione e voglia inutile» (C 3,2).

A titolo integrativo, non sarà superfluo aggiungere alcuni *orientamenti* per la lettura:

- *Perseveranza*. L'opera sangiovannea lascia, a prima vista un'impressione di stranezza, oscurità, irrealtà, quasi di recinto ermetico. A poco a poco si apre ed è inondato di luce. «Prego il lettore di non meravigliarsi se questa dottrina, che tratta della notte oscura attraverso la quale l'anima deve tendere a Dio, gli sembrerà un po' oscura a capirsi. Credo che egli avrà questa impressione solo a principio della lettura; andando avanti, comprenderà meglio quanto è stato detto nelle prime pagine perché un punto sarà chiarito dall'altro. Sono inoltre convinto che se egli lo leggerà da capo una seconda volta, vedrà che il contesto è più chiaro e la dottrina più sicura» (S prol. 8).

deriva che per «comprendere» la notte oscura non è sufficiente possedere sensibilità poetica o formazione teologica.

- *Integralità.* Occorre arrivare il più presto possibile a una lettura relativamente completa delle varie opere, per valorizzarne ogni frammento: un punto è chiarito dall'altro. Ridurre il proprio campo di lettura alle poesie o alle cautele, alla Salita o al Cantico, è condannarsi volontariamente alla cecità. né c'è motivo di limitarsi a leggere solo quello che si riferisce alle fasi che uno sta vivendo nel momento presente. Fiamma è opera validissima per ogni lettore, anche se uno non gode di tali grazie. Imparerà a conoscere la generosità di Dio, la grandezza dell'uomo, l'atteggiamento di lode e di gratuità...

- *Flessibilità.* È un atteggiamento imprescindibile per accostarsi a un autore ricco di contrasti e paradossi, qual è il dottore mistico. Nella sua vita è teologo, mistico, muratore, poeta, asceta, sacrestano, guida di anime...; allo stesso modo, nei suoi scritti si serve di tutti i registri e di tutti i toni, passando bruscamente dall'uno all'altro, senza alcun avviso. Gli piacciono le formule forti, unilaterali: tutto e nulla...

- *Storia propria.* Sulla base di informazioni supplementari, il lettore deve saper collocare gli scritti e le affermazioni nel contesto della biografia personale del santo e della cultura ambientale. I suoi scritti contengono molta vita e poca biografia, molta storia e poca cronaca. Fuori di questo contesto rigoroso gli scritti perdono buona parte del loro valore e significato.

- *Esistenza nostra.* La lettura esistenziale è indispensabile, se vogliamo restituire alla sua parola la vitalità originale. Le sue parole nacquero dalla vita e per la vita. Giovanni della Croce visse la salita, la notte oscura, i canti d'amore in situazioni concrete, gioiose o dolorose, della vita quotidiana, immerso nelle occupazioni e preoccupazioni di un'esistenza con le sue normali vicende. Il lettore dovrà staccare i testi del libro per calarli di nuovo nella propria esistenza reale.

4. INTERESSE UNIVERSALE

Qualcosa è successo a san Giovanni della Croce, o qualcosa sta cambiando in noi, per sentirci così vicini dopo secoli di indifferenza e di ostilità. Da mistico lasciato in disparte arriva a essere; maestro indiscusso di mezza umanità. E ciò avviene in condizioni ben distanti dal suo genere di vita contemplativa e dalla cultura spagnola del secolo XVI. Quando sorge comunione d'amore e di vita, contano poco le distanze.

Egli non ha raggiunto queste altezze attraverso facili sentieri. Ha incontrato resistenze e opposizioni all'esterno della stessa riforma teresiana. All'esterno, più di una volta i suoi scritti sono stati denunciati all'Inquisizione. Gli uni e gli altri, insieme, gli hanno ritardato di più di un secolo la canonizzazione. I trattatisti di teologia e di mistica lo mettevano da parte, perché i suoi scritti non hanno rigore scolastico, né si adattano allo stile descrittivo dei mistici sperimentali. E una storia lunga e accidentata.

Ma è suonata la sua ora... Ci è diventato più umano, più fratello, più geniale. Non sono parole che si dicono tra i pochi lettori provenienti dagli ambienti contemplativi. È voce universale della fede e della cultura.

È difficile segnalare i differenti settori in cui le sue opere destano interesse. Eppure conviene farlo per classificare, in qualche modo, i vari tipi di lettori. A titolo di esempio, segnalo qui alcune categorie:

- mistica e spiritualità,
- credenti in genere,
- ambienti contemplativi,
- movimenti mistici e impegnati,
- ecumenismo e dialogo tra le religioni,
- studi di teologia,
- filosofia e psicologia,

- letteratura,
- umanesimo...

Mondi in contrasto tra loro, che convergono tuttavia nell'interesse vitale o dottrinale per l'opera di Giovanni della Croce. né si tirano indietro a motivo delle condizioni personali della sua fede e della sua vocazione di cristiano, cattolico, contemplativo, religioso carmelitano.

J. Baruzi è un buon testimone della universalità aperta e rispettosa di san Giovanni della Croce. Lo considera suo "grande amico" e maestro, pur senza condividere la sua fede, forse nessuna fede. Senza riferirsi alla propria esperienza, spiega il fatto paradossale della particolarità e universalità del mistico. Fra Giovanni è un mistico cristiano in tutto il suo essere; cattolico convinto e fedele al pensiero e alla volontà della chiesa. E carmelitano contemplativo, entusiasta della sua vocazione e del suo genere di vita. Al tempo stesso la sua esperienza e la sua parola possiedono una virtualità nascosta che raggiunge ogni credente il quale, muovendo da altre confessioni, arde della sete del Dio vivo; affascina anche ogni uomo che cerca in profondità la purificazione dell'essere e il senso dell'esistenza²⁸.

Non possiamo pretendere una identità di condizioni da lettori di così varia provenienza religiosa e culturale. Ognuno ha diritto di cercare e trovare, nei suoi scritti, ciò che desidera o di cui è capace. Sono testi polivalenti e ammettono letture o punti di vista molteplici. Come principio di interpretazione, ogni buon lettore deve ammettere che i vari elementi (religioso, mistico, teologico, psicologico, letterario) fanno indivisibilmente parte di una medesima opera.

Mantenendo e rispettando tale apertura universale, dobbiamo tuttavia ricordare che Giovanni della Croce scrive innanzi tutto per chi condivide la sua fede e la sua sensibilità spirituale. E che per questa stessa strada il lettore si troverà nelle migliori condizioni per entrare in comunione con la parola del mistico e con la sua realtà.

5. Unione con Dio

Dopo tante premesse e precisazioni per arrivare a capirla, diamo finalmente la parola a san Giovanni della Croce. A partire da questo capitolo, sarà lui a indicare i temi e alimentarne lo svolgimento. Non parla di se stesso. Tratta del mistero di Dio e dell'uomo, sia pure un mistero permeato della propria esperienza e riflessione.

«In questa unione veemente l'anima si immerge nell'amore di lui, il quale con grande veemenza si dona a lei» (F 3,82). Sembrerà che partiamo dalla vetta, ponendo al primo posto l'unione. Ma in Giovanni della Croce l'unione d'amore non è solo meta, ma anche principio, oltre che stimolo e guida per il cammino da fare. Dall'unione e nell'unione c'è sempre da cominciare, continuare e terminare, se vogliamo rispettare il suo ritmo di vita e intendere la sua linea di pensiero. Con il breve testo citato ci situiamo di colpo al centro del suo mondo spirituale.

L'unione con Dio è totalità di vita, donazione reciproca, comunione appassionata. Non ha il significato freddo che a volte le si attribuisce in teologia, filosofia o storia delle religioni. Possiede una portata, una profondità e una vivacità che il lettore a prima vista non sospetta nemmeno. Contiene elementi di rivelazione e di fede, di ontologia, di psicologia, di esperienza mistica. In una parola, include tutto quello che Dio è e fa con l'uomo e per l'uomo,

²⁸ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'expérience mystique*, Paris 1931, pp. 229-231.

e tutto quello che l'uomo è e fa per Dio, con Dio: sul piano della grazia, della storia, della natura. Unione d'amore vuol dire passione di Dio per l'uomo e passione dell'uomo per Dio.

A partire da questo nucleo fondamentale che chiamiamo unione, e attorno ad esso, si produce una integrazione dell'esperienza e del pensiero. L'unione d'amore si specifica in una molteplicità di elementi vitali e dottrinali, in differenti fasi di preparazione e di sviluppo pieno. C'è un solo centro di espansione e di convergenza. In modo reale e vitale tutto si organizza intorno a una persona, Dio; in modo concettuale, intorno a un'idea chiave, l'unione d'amore.

Realizzata e interpretata in termini di unione, la totalità della vita cristiana, spirituale, mistica riceve il nome di *vita teologale*. È la sintesi strutturata delle varie componenti con rispettivi dinamismi e funzioni.

1. UNIONE D'AMORE

Dall'inizio stesso dei suoi scritti Giovanni della Croce dichiara le sue preferenze per la prospettiva dell'unione e la relativa terminologia. Alla prima pagina di *Salita* così ne descrive l'argomento: «Tutta la dottrina che io esporrò in questa *Salita del Monte Carmelo* è contenuta nelle strofe che seguono, in cui viene spiegato il modo di raggiungere la cima del monte, cioè l'alto stato di perfezione, *che in questo libro io chiamo unione dell'anima con Dio*». Preferisce parlare di unione, pur sapendo che il termine più corrente è «perfezione». Si tratta di un cambiamento intenzionale²⁹.

In seguito a questa posizione iniziale, tutto il vocabolario rimane orientato nel medesimo senso. L'unione è realtà-tema-parola di cui sono piene le pagine di san Giovanni della Croce. Polarizza realmente la sua esperienza e il suo pensiero. Se traduciamo in cifre tale presenza invadente, salta agli occhi la sua serietà. I termini etimologicamente imparentati a *unione* (unire, unito) compaiono nei suoi scritti più di 500 volte. Se aggiungiamo espressioni parallele o affini, come congiunzione-congiungere, trasformazione-trasformare, uguaglianza-uguagliare, ecc., tocchiamo quasi il migliaio, o forse lo superiamo. Questo semplice dato numerico rafforza l'intenzionalità che abbiamo prima messo in rilievo.

La parola *unione* non è frequente nel linguaggio spirituale contemporaneo. Ci viene l'idea di sostituirla con termini più espressivi e generalmente in uso, come perfezione o santità; o più dinamici, come dialogo, incontro, comunione. Con queste espressioni *equivalenti* ci sembra di accostarci maggiormente al nostro modo di sentire e di parlare. La verità è che anche san Giovanni della Croce ne utilizza alcune. Solo però parzialmente, perché nessuna riunisce in sé i contenuti dell'unione, che è più profonda e vasta di tutte le altre.

Non ammette sostituzioni, perché non si tratta di un capriccio lessicale o teologico. Occorre risalire alla fonte per apprezzare tutta la ricchezza e gravità di questa parola. E la fonte è nientemeno che il capitolo 17 del Vangelo di san Giovanni: «Nei viaggi era solito leggere qualcosa... Il servo di Dio aveva l'abitudine di recitare, a voce bassa e raccolta, il capitolo 17 del Vangelo di san Giovanni con grande devozione, suscitandola anche nel compagno di viaggio che lo ascoltava»³⁰.

La preghiera di Gesù per l'unità è fonte inesauribile per la sensibilità del nostro mistico. Ha letto, meditato, contemplato molte volte e a lungo tali parole. Le sa a memoria. Una simile predilezione per questa pagina evangelica è una di quelle manifestazioni

²⁹ Ugualmente intenzionale è lo stile con cui introduce un'altra delle sue parole preferite: «... tenebre che gli spirituali chiamano purgazione o purificazione, *io invece notte*» (1S 1,1).

³⁰ Dichiarazione di Jerònimo de la Cruz al processo apostolico di Jaén (*Ms Vat2857/S42*, f. 137v).

spontanee e profonde che abbiamo chiamato autobiografia indiretta di fra Giovanni. Nei suoi scritti ci sono vari riferimenti a quel capitolo.

Leggendo il testo evangelico, troviamo una ricca gamma di significati, accolti quindi da san Giovanni della Croce e accresciuti di due nuove dimensioni. Unione implica:

- unione delle Persone nel mistero della SS. Trinità,
- unione ipostatica del Verbo con la sua umanità,
- unione di Dio e di Cristo con l'uomo,
- unione degli uomini con Cristo e con Dio,
- unione dei credenti tra loro,
- unità interiore dei sensi e dello spirito in ogni uomo,
- unione e armonia dell'uomo con la creazione.

Dalla semplice enumerazione si vede come nessun altro vocabolo sia in grado di riunire in sé tutta questa abbondanza di significato:

né incontro, né dialogo, né perfezione. Dei sette livelli di unione che abbiamo indicati, i primi cinque si trovano esplicitamente nel Vangelo, mentre gli ultimi due sono un prolungamento coerente di Giovanni della Croce, che li fonde tutti in una visione fortemente unitaria. Ogni volta che usa la parola per esprimere uno dei livelli, si indovina la presenza implicita di tutti gli altri. Data l'impossibilità di sostituire il vocabolo, non resta altro rimedio che cercare di intenderlo nella sua portata ontologica, morale, esperienziale, psicologica. E quanto faremo in questo capitolo.

È unione interpersonale, reciproca, fundamentalmente passiva (tre caratteristiche della vita teologale) e si fonda sulla comunione d'amore.

Non è difficile intuire il motivo generale del cambiamento di vocabolo. «Perfezione» indica o accentua la pienezza di una cosa o persona in se stessa, anche quando uno dei suoi elementi sia il conseguimento del fine. Assume un tono più antropocentrico, chiuso, autosufficiente. «Unione» dice invece puro riferimento, slancio, apertura all'altro, in questo caso a Dio. E dono reciproco, tensione d'amore. L'uomo non vive in sé e nemmeno per sé, ma sospeso e sbalzato in Dio. Per questo la chiama «unione divina», dato che in essa Dio è il soggetto principale, mezzo e fine.

Questo punto di partenza contrassegna sin dal principio tutta la spiritualità mistica e ascetica del santo, mettendo in risalto il carattere *personale* del suo mondo. Nel processo e nel discorso delle sue opere stanno sempre in primo piano i due attori: Dio e l'uomo. In varie forme da una parte c'è Dio, Cristo, lo Spirito; dall'altra l'uomo, la chiesa, gli uomini, la natura umana. Tutto il resto, per quanto prezioso, non è altro che un mezzo ordinato e subordinato all'unione tra Dio e l'uomo: vale nella misura in cui è, crea, facilita unione. Questa posizione lo porterà a giudicare con inusitato rigore ogni genere di mediazioni e di pratiche, comprese quelle religiose.

Si tratta di unione d'amore viva e sentita. Il simbolismo dell'amore matrimoniale con cui il santo la esprime indica bene il realismo e la vivezza di tale comunione, da parte di Dio e dell'uomo. Egli colloca l'esperienza su un piano esistenziale. C'è reciprocità; per cui parla con uguale veemenza dell'amore di Dio e dell'amore dell'uomo. «In primo luogo c'è da notare che se l'anima cerca Dio, molto più il suo Amato cerca lei» (F 3,28). «Infatti ogni desiderio o fine, sia dell'anima che di Dio, in tutte le opere di lei è la consumazione e la perfezione di questo stato, per cui essa non si concede riposo finché non la raggiunga» (C 22,6). Le espressioni sui «desideri» di Dio, ansioso di unione come l'uomo stesso, anticipano qualcosa di quella che sarà l'«unione d'amore» quando il processo spirituale vada avanti.

2. DI CRISTO E DELLA CHIESA (SENSO XNO, PERSONALE, STORICO)

La fonte evangelica ha messo in luce i differenti personaggi e le molteplici dimensioni dell'unione d'amore. In tal modo ne definisce già sostanzialmente la natura. Ha in sé tutte le caratteristiche e proprietà della rivelazione e della santificazione cristiana.

Di per sé, quando parliamo di unione dell'uomo con Dio, ci serviamo di un linguaggio religioso e mistico di portata universale, un linguaggio di uso corrente anche nella storia delle religioni e nelle mistiche non cristiane. Il dottore mistico ricorre a tutti i mezzi linguistici e culturali a sua disposizione: biblici, teologici, scolastici, neoplatonici... Tutto serve al suo intento di sviscerare i contenuti dell'unione. Nel suo compito di analista, concede validità funzionale a ogni tipo di schema, da qualunque parte provenga. Per questo riesce facile trovare dei «parallelismi». Alcuni lettori, avendo più familiarità con la storia della cultura che con i testi del santo, prendono tali parallelismi come fonti di significato e li usano come chiave di interpretazione. In realtà il loro apporto è molto secondario.

L'autore ha definito con insistenza e chiarezza il suo modo originale di impostare l'unione. Essa non soltanto conserva l'essenza della realtà cristiana (Gv 17), ma riveste anche il carattere *storico* della rivelazione. È una grazia di Dio che entra nelle leggi del tempo e della storia in cui vive e cresce l'uomo. Entrando nella storia, Dio si fa uomo in Cristo, e l'uomo è costituito chiesa, comunità cristiana è redente. Ciò che nella formulazione generica chiamiamo «unione dell'uomo con Dio» diventa così comunione, solidarietà totale e legame familiare di Cristo con la chiesa, nella storia dell'umanità e nel corso della vita di ciascun cristiano.

Un tema così fondamentale ricomparirà con insistenza nei capitoli successivi. In questo momento è sufficiente sottolineare alcuni aspetti essenziali e dimenticati dell'unione sangiovannea. Lo faremo servendoci di testi del santo stesso, perché non sembri apologetica o elucubrazione quello che è invece al centro stesso dell'esperienza originale.

Questa è l'adozione dei figli di Dio i quali con verità diranno a lui ciò che dice lo stesso suo Figlio in san Giovanni (17,10) all'eterno Padre:

«Padre, tutte le mie cose sono tue e le tue sono mie». Egli lo dice per essenza, perché Figlio naturale; noi per partecipazione, perché figli adottivi. Perciò egli dice ciò non solo per sé, che è il capo, ma per tutto il suo corpo mistico, cioè per la chiesa, la quale parteciperà alla stessa bellezza dello Sposo nel giorno del suo trionfo, che sarà quando vedrà Dio svelatamente (C 36,5).

Le profonde caverne sono i misteri sublimi, alti e profondi della sapienza divina nascosti in lui (Cristo), che riguardano l'unione ipostatica della natura umana con il Verbo divino, la relazione che esiste tra questa e l'unione degli uomini con Dio (C 37,3).

Sotto la protezione dell'albero della croce, simboleggiato dal melo, per cui il Figlio di Dio ha redento la natura umana, sposandosi quindi con essa e in conseguenza con ogni anima alla quale nella croce egli dà grazia e pegni per tale scopo... Lo sposalizio fatto sulla croce non è quello di cui stiamo parlando, poiché quello è stato fatto una volta sola e in esso Dio ha donato all'anima la prima grazia, che viene concessa a ognuno nel battesimo. Il presente invece avviene per via della perfezione e si verifica a poco a poco, secondo i suoi gradi. Anche se si tratta di una stessa cosa, la differenza tra i due consiste nel fatto che l'uno si compie in conformità al passo dell'anima, cioè a poco a poco, e l'altro in modo conforme al passo di Dio, cioè tutto in una volta (C 23,3.6).

L'unione sangiovannea assume dunque in pieno il ritmo temporale, storico della salvezza cristiana, le sue connessioni e mediazioni. Ho scelto tre passi del Cantico. Se ne potrebbero aggiungere altri, come la prima romanza. Credo però che bastino queste citazioni per individuare le componenti e gli elementi tipici dell'unione. E trasformazione nella Trinità; prolungamento dell'unione ipostatica del Verbo con l'umanità in Cristo; è unione di Gesù Cristo con la chiesa e con l'anima, unione che si compie nel corso della storia in una serie di tappe collegate tra loro: predestinazione, creazione, incarnazione, redenzione, battesimo,

processo di santificazione. Ciò ha luogo nella comunità ecclesiale e, a partire da essa, in ogni anima.

Quei testi rivelano meglio di qualsiasi discorso teologico la natura intima dell'unione d'amore. È insieme unione teologale, cristocentrica, ecclesiale, sacramentale, storica, personale. Se si fosse letto san Giovanni della Croce con un minimo di attenzione al testo e di sensibilità spirituale, si sarebbero risparmiate molte vaghe, inutili e fuorvianti elucubrazioni sulla fusione con l'Assoluto intemporale e informe.

3. PRESENZA E COMUNICAZIONE

Per mezzo di categorie stiamo sviscerando l'uno dopo l'altro i vari aspetti dell'unione divina, che abbiamo appena finito di vedere nel suo senso cristiano, personale e storico. Presenza e Comunicazione definiscono ulteriormente i suoi gradi e forme di realizzazione. «Presenza» accentua la permanenza, l'intimità, il legame crescente. «Comunicazione» indica la gratuità, il movimento d'amore personale. Pur ammettendo reciprocità, entrambe le espressioni denotano originariamente l'unione di Dio con l'uomo, in corrispondenza a tutto il dinamismo della vita teologale.

I gradi della *presenza* personale ricevono una formulazione chiara e semplice:

Scopri la tua presenza.

Per capirlo bene è necessario sapere che Dio può essere presente all'anima in tre modi:

In primo luogo vi è *per essenza*, maniera con cui è presente non solo nelle anime buone e sante, ma anche in quelle cattive e peccatrici ed anzi in tutte le creature. In forza di questo genere di presenza, dà loro la vita e l'essere; se ne fossero prive, cesserebbero tutte di esistere tornando nel nulla; quindi essa non manca mai nell'anima.

Dio è poi presente nell'anima *per grazia*, mediante la quale egli dimora in lei contento e soddisfatto. Questa presenza non è propria di tutte le anime, ma solo di quelle che non cadono in peccato [mortale]. L'anima non può sapere naturalmente se la possiede.

Il terzo genere di presenza infine avviene per mezzo *dell'affezione spirituale*, poiché in numerose anime devote Dio fa sentire la sua presenza in molte maniere, ricreandole e recando loro diletto e gioia (C 11,3).

Il medesimo schema di livelli differenti di presenza-unione si ripete varie volte, in modo parziale o completo, nelle sue opere. Troviamo uno sviluppo parallelo più ampio in Salita 11,5, con l'aggiunta delle categorie naturale-soprannaturale e una accentuazione un po' più marcata della rottura fra i livelli.

Con l'una o l'altra terminologia, l'autore si serve della distinzione dei livelli per un duplice scopo, nel contesto dell'unione teologale. È evidente che stima soprattutto le due forme superiori. Torna tuttavia qua e là a riaffermare la presenza naturale o essenziale, anche se è una forma minima che persiste anche in stato di peccato. Con questa enumerazione mette in rilievo al tempo stesso la pienezza e la gratuità.

Tutti questi livelli sono presenti nell'unione d'amore, sia pure non in uguale maniera. Integrando i tre aspetti, la presenza divina acquista più solido fondamento che non mantenendosi solamente su un piano di grazia e di volontà. I tre gradi si rafforzano come tre vincoli cui l'uomo fosse legato sin dalle sue stesse radici ontologiche, teologali, psicologiche. La presenza «naturale» non esercita la sua funzione principalmente quando mancano le altre due. Dispiega e fa gustare il meglio del suo essere quando agiscono tutte e tre insieme. Si gode della presenza naturale a partire dallo stato di grazia e di esperienza mistica: «È grande conforto per l'anima sapere che Dio non le viene mai meno, anche se essa è in peccato»

mortale; quanto meno egli abbandonerà quella che è in grazia!» (C 1,8). Sente l'unione mistica con radici più profonde³¹.

La seconda funzione dello schema è di far risaltare la gratuità delle due forme superiori, qualificate come *soprannaturali*, mentre la prima rimane *naturale*. Quelle richiedono grazia e purezza e sono doppiamente gratuite, dal momento che anche quest'ultima è dono. È comune in teologia la distinzione che separa l'ordine di natura da quello della grazia, una distinzione che afferma al tempo stesso rottura e continuità: figli di Dio sono quelli che «morendo, prima, a tutto ciò che è proprio dell'uomo vecchio e rinascendo per mezzo della grazia, si sollevano al di sopra di se stessi fino al soprannaturale, ricevendo dal Signore questa rinascita e filiazione, superiore a tutto ciò che si può concepire» (2S 5,5).

L'unione mistica riabilita le forme precedenti e le rende oggetto di esperienza. Al tempo stesso contempla l'identica realtà invertendo la prospettiva: l'uomo vede se stesso come essere vivente, presente e radicato in Dio. Commentando i versi «Ma come tu resisti, o vita, non vivendo dove vivi?» (C 8,2-3), osserva che «oltre a questa vita di amore, in forza della quale ella vive in Dio che l'ama, l'anima naturalmente e radicalmente, come tutti gli esseri creati, ha la sua vita in Dio». L'uomo, da parte sua, è presente a Dio nei tre modi con cui ha spiegato prima la presenza di Dio nell'uomo.

Insensibilmente la presenza diventa comunicazione, trasformazione, identificazione. E presenza dinamica, viva, trasformante, con cui Dio va rinnovando gradatamente l'uomo a sua immagine e somiglianza: è uguaglianza d'amore.

Quando si è raggiunta l'unione, l'immagine dell'Amato viene riprodotta in maniera così viva e perfetta da poter dire con verità che l'Amato vive nell'amante e questi in quello. E tanta la somiglianza che l'amore produce nella trasformazione delle persone amate, che si può affermare che l'uno è l'altro e ambedue sono una cosa sola. La ragione va ricercata nel fatto che nell'unione e nella trasformazione d'amore l'uno si dà in possesso e si muta nell'altro e così ciascuno vive nell'altro, l'uno è l'altro, e tutti e due sono una cosa sola per trasformazione d'amore (C 12,7).

Ciò che ha avuto inizio come presenza naturale culmina in una totale e reciproca comunicazione d'amore.

4. VITA TEOLOGALE

La forza e ampiezza che acquista in san Giovanni della Croce il movimento dell'unione sono dovute in gran parte al fatto di avere trovato la propria espressione viva e dinamica nella fede-carità-speranza. Ha trovato un dinamismo spirituale su misura dei propri desideri. Solo in questi ultimi vent'anni ci si è resi conto della sua serietà. Limitiamoci per ora a considerarne alcune linee generali, rimandando più avanti la trattazione nei particolari.

Per attuare pienamente la comunione dinamica e trasformatrice, fra Giovanni può contare sui mezzi più adatti che si possono desiderare. Le virtù teologali svolgono tutte le funzioni della vita cristiana, mistica e spirituale. Su queste virtù si impernano le relazioni con Dio e con gli uomini, con se stessi e con la storia: esse sono cammino e meta di unione. In esse diventa vita in atto ciò che presentiamo come elementi dell'unione. Il santo parla di unione d'«amore», includendo le tre virtù (2S 6), così come parla di notte di «fede» riferendosi a tutte (2N 21).

³¹ È indispensabile leggere il commento alla strofa 4 di *Fiamma* per vedere l'integrarsi delle varie presenze di Dio nell'anima e nelle altre creature, così come il fondamento e la consistenza di tutte le creature in Dio. Realtà fondamentale, che si svela gradatamente... (F 4,3-16).

La valorizzazione delle virtù teologali in maniera esaltante, la loro motivata applicazione a tutte le funzioni essenziali della vita cristiana e spirituale è uno dei contributi più ricchi che il dottore mistico ha dato alla spiritualità. Esse occupano il primo piano nell'esperienza di vita, nel magistero orale e negli scritti. Questa geniale anticipazione provoca sorpresa ancora maggiore, se teniamo presenti gli schemi della spiritualità che lo circonda³².

a) *Sono l'unione stessa.* Credere, amare, sperare sono forme che assume l'unione, quando viene ad essere esperienza vissuta o realtà in atto. Davvero queste virtù «sono il mezzo e la disposizione per l'unione dell'anima con Dio» (2S 6,6). Preparano e realizzano l'unione. Sono mezzi in cui l'unione diventa attuale: modi con cui Dio si sta già comunicando, e non solamente preparativi per la comunione che verrà. Cristo è anch'egli mezzo e mediatore e fa parte della comunione con Dio. In Cantico e Fiamma la conoscenza del mistero, l'amore, le aspirazioni della speranza non figurano come «mezzi» nel senso preparatorio del termine, ma come pienezza di vita in espansione.

b) *Originariamente e fundamentalmente passive.* È questo un elemento della massima importanza, poiché offre un principio su cui basare lo sviluppo mistico. Pur chiamandole virtù, in realtà le considera forme di comunicazione di Dio: verità trascendente, amore generoso, possesso. In risposta a tale dono, Dio stesso crea nell'uomo le capacità e attitudini corrispondenti a riceverlo: fede, carità, speranza. Per questo, secondo fra Giovanni, servono adeguatamente per l'unione *reciproca* di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. Se avessero solamente la seconda dimensione, non basterebbero allo scopo. Dio è la sostanza della fede, Dio è amore, amante, amato...

c) *Comunione immediata.* Questa proprietà conferisce loro una particolare attrattiva per la sensibilità spirituale di fra Giovanni. Non perché agiscono al margine della storia e della soggettività, ma perché sono capaci di incorporare ogni sorta di mezzi e al tempo stesso di relativizzarli, lanciandosi per grazia nella comunione con il Dio vivo, che è diverso da tali mezzi e rappresentazioni. Utilizzano le mediazioni, le conservano e le trascendono. La *immediatezza* delle virtù teologali non è di carattere intellettuale, come vedere Dio faccia a faccia. È personale, è comunione da persona a persona. Con Dio trascendente la comunione immediata rifletterà fedelmente la trascendenza. Per esempio, «essendo [Dio] uno e trino, [la fede] ce lo presenta sotto questo aspetto; e come egli è tenebra per l'intelletto, così anch'essa acceca e offusca questa nostra facoltà» (2S 9,1).

d) *Dimensioni totali.* In vista di certe analisi e compiti di purificazione, il santo distingue le virtù teologali in base alle potenze: fede-intelligenza, carità-volontà, speranza-memoria. Questo schema contiene elementi teologici e pedagogici di grande utilità. A mano a mano però che la vita teologale si sviluppa e l'esperienza si unifica, lo schema perde contorni e influenza. Ognuna delle tre virtù assume, trasforma e vivifica la totalità della persona nella sua dimensione rispettiva. Sono tutte e tre impegnate nella funzione di ciascuna. Insieme crescono e decrescono, «poiché queste tre virtù teologali progrediscono insieme» (2S 24,8).

e) *Trasformano altri mezzi.* Oltre al proprio ambito di competenza, queste virtù hanno la missione di purificare, rendere trasparente, elevare ogni altro mezzo che serva al

³² Una testimonianza tra le altre: «Nel tempo in cui fui a contatto e in comunicazione col padre fra Giovanni della Croce, potei notare le cose sante di cui parla la do-manda, e in particolare la grande virtù che aveva della fede così viva e della fiducia in nostro Signore. E capii sempre che era una cosa che gli stava molto a cuore, perché quasi abitualmente, in tutte le comunicazioni e conversazioni che aveva con me e con le altre religiose, trattava di tali virtù teologali, e in particolare della fede». (FLORENCIA DE LOS ANGELES, di Caravaca, Pr 189). Su tutta la questione storica e dottrinale della *vita teologale* sangiovannea, cf. F. Ruiz, *Estructuras de la vida teologal*, in «Monte Carmelo», 88(1980), pp. 367-387.

rapporto con Dio, si tratti di mezzo religioso o profano, secondario o principale, come chiesa, sacramenti, immagini, oggetti, natura, parola rivelata, virtù morali, carismi... Ogni mezzo, per quanto possa sembrare religioso e spirituale, necessita, in quanto esperienza della nostra vita, di essere purificato e dinamizzato dalle virtù teologali. Nei libri di Salita viene svolto questo compito decisivo di educazione teologale.

f) *Sempre in crescita*. Nelle virtù teologali, elemento dinamico dell'unione, si manifesta in maniera più visibile lo sviluppo. Dalla fede iniziale passiamo alla «fede illuminata» (C 12,1), che svolge in questa vita la funzione che ha il lume di gloria nell'altra (F 3,80). L'amore di Dio, che ha avuto inizio sfiorando l'egoismo, si afferma e si consolida in Notte, si espande in Cantico, e «con il tempo e l'esercizio può benissimo diventare più sublime e approfondito nell'amore» (F prol. 3). In proporzione identica si va sviluppando la speranza, dapprima tendendo a piccoli possessi, per poi alla fine slanciarsi direttamente al possesso perfetto della gloria (F 1,27). Si può cogliere la maturazione delle virtù teologali da varie manifestazioni: maggiore aderenza e trasparenza del mistero divino, salda coerenza psicologica che assume la vita con tutte le potenze, purificazione di immagini e motivazioni, relativa indipendenza nel loro agire di fronte a condizionamenti interiori e circostanze esterne.

Da questa presentazione sommaria possiamo già farci un'idea del funzionamento della vita teologale. Dovrò rifarmi costantemente a queste basi, quando ci addentreremo nell'esposizione più dettagliata dell'esperienza spirituale.

5. MEZZI E MEDIAZIONI

Con la stessa insistenza con cui promuove l'unione immediata fra Giovanni mostra di amare, nella vita e nella dottrina, le mediazioni. Se quella dell'uomo con Dio ha da essere unione reale, avrà bisogno di mezzi; se si vuole che sia immediata, dovrà superarli. E logico e paradossale insieme.

È vero che «il suo temperamento manifesta tendenze immediatiste»³³. Vuole effettivamente giungere presto alla meta, per la strada più breve e diritta. Non vuole soffermarsi o intrattenersi su altre cose, per quanto possano sembrare spirituali. La sua posizione e il suo ragionamento sono impeccabili dal punto di vista teologale: «quando ci fermiamo nel mezzo più di quanto bisogna, ne restiamo disturbati e impediti in certo modo, come in ogni altro caso» (3S 15,2). L'immediatezza teologale del santo fa uso dei mezzi e al tempo stesso li trascende.

La dimostrazione più chiara è data dalla condotta che tiene nella sua vita. Lo verificheremo quando parleremo dell'educazione della fede e della carità. Possiamo fin d'ora anticipare un'osservazione generale. Giovanni della Croce è un uomo molto sensibile e sensitivo, amante dell'espressività. Gli piacciono le immagini, i gesti, le processioni, i luoghi, gli incontri con le persone; ha coltivato il canto e la rappresentazione drammatica. Nella sua struttura psichica e religiosa presenta molti tratti caratteristici della religiosità popolare.

Immediatezza personale e mediazioni non si contraddicono; si richiamano anzi a vicenda. La comunione personale richiede mezzi, e i mezzi esigono di essere trascesi per conseguire il loro fine. È la stessa cosa trattandosi di mezzi soggettivi o di altre mediazioni naturali e culturali.

Vale la pena citare un gesto di quand'era provinciale in Andalusia, gesto rappresentativo delle sue convinzioni. Conoscendo gli ornamenti e le esteriorità in uso in

³³ Il tema della immediatezza, dei mezzi e delle mediazioni, rientra in una solida problematica teologica. Cf. F. RUIZ, *Juan de la Cruz, realidad y mito*, in «Revista de Espiritualidad», 35(1976), pp. 360-368.

occasione della settimana santa, scrive una lettera circolare ai conventi della provincia per consigliare sobrietà. Una carmelitana di Caravaca lo sentì raccontare dal santo:

L'ho sentito dire che aveva ordinato ai religiosi dei suoi conventi di non mettere cose *curiose* sui monumenti, perché la gente non restasse presa a guardarle, ma ponesse solo attenzione al *mistero* che rappresentavano e comprendesse unicamente che quello era tempo di dolore (Pr 206).

Quasi senza accorgercene, lo studio delle varie componenti dell'unione d'amore con Dio ci ha introdotti nelle mediazioni. La trattazione delle mediazioni ci spinge verso un nuovo orizzonte: quello della trascendenza e della negazione. E anch'esso elemento integrante della vita teologale. Lo esamineremo nel capitolo seguente.

6. SINTESI DOTTRINALE

La sintesi teologica e spirituale dell'opera sangiovannea si costruisce a partire dalla vita teologale. Molte delle sue componenti figurano in questo capitolo. Altre ne seguiranno. La loro visione simultanea e ordinata, in uno schema che le abbracci tutte, ne facilita la comprensione. Al tempo stesso previene possibili esclusivismi, quando si tratti di presentare in particolare i singoli elementi.

Esperienza e dottrina vengono scandite in sette momenti. La realtà è simultanea.

1) *Unione dell'uomo con Dio:*

Dio e l'uomo primariamente,
in rapporto tra loro di comunione totale d'amore.

2) *In Gesù Cristo:*

realizzazione suprema dell'unione Dio-uomo,
mediazione ascendente e discendente, personale.

3) *Mediante fede-amore-speranza:*

forme e attuazioni dell'unione stessa, immediata,
comunicazione di Dio, accoglienza dell'uomo, in Cristo.

4) *Nelle mediazioni:*

l'unione assume la mediazione soggettiva e storica,
senza per questo perdere la sua immediatezza e trascendenza.

5) *Attraverso la rinuncia e la notte:*

l'unione dell'uomo temporale con Dio infinito
porta con sé l'esigenza di purificazione e trascendenza.

6) *Processo lungo e accidentato:*

è vita e sviluppo organico nel tempo, I
di crescente comunione e rottura.

7) *Fino alla piena trasformazione:*

meta delle aspirazioni, l'uguaglianza d'amore, con relativa pienezza, aperta alla gloria.

La concentrazione teologale implica un allargamento dell'orizzonte reale e storico. Lungi dall'impovertirla, conferisce alla vita dell'uomo le sue autentiche dimensioni di infinità e di trascendenza. «Fuori di Dio tutto è angusto» (L 12).

6. Negazione e povertà

La negazione e la povertà scaturiscono dal cuore stesso dell'unione d'amore. Giovanni della Croce, cantore dell'unione divina fino alla soglia dell'identificazione, è anche e per ciò stesso il profeta della trascendenza di Dio e della povertà naturale dell'uomo, e applica a questa nuova dimensione l'identico interesse e acutezza che ha messo per la precedente. Unione e negazione sono il diritto e il rovescio del medesimo amore.

Non si può avanzare di un solo passo nella lettura senza prima chiarire il tema. Lo ritroveremo d'ora in poi in tutti i processi, esperienze, norme e spiegazioni. Segue passo passo l'unione, di cui fa parte. Questa importanza oggettiva della negazione nella costruzione sangiovannea ci obbliga a darle rilievo e priorità. Si tratta inoltre di una seria esigenza pedagogica. È qui che inciampano e cadono, per non rialzarsi mai più del tutto, un numero notevole di lettori e studiosi degli scritti del dottore mistico.

A fra Giovanni della Croce chiederemo conto dettagliato delle sue posizioni e affermazioni in questo settore. Dà l'impressione di lasciarsi andare a certi estremismi non sufficientemente giustificati, sia nell'esperienza e nella sua giustificazione teologica, sia nel linguaggio. Gli assolutismi di *tutto e nulla (todo y nada)* celano spesso semplificazioni unilaterali, durezza ingiustificate, utopie che vogliono tradursi in norme di condotta.

Da parte sua, anche il lettore dovrà concentrare sull'argomento le sue migliori capacità di attenzione. Probabilmente avrà già una certa idea, o qualche pregiudizio sulla negazione sangiovannea, e se l'è venuto formando sulla scorta di due tipi di influsso. In primo luogo, quello venutogli da libri e persone che tacciano il dottore mistico di disumanità, antievangelicità, nichilismo. Forse è poi stato confermato in tale opinione dall'atteggiamento di persone che tessono gli elogi del nulla, ripetendo alla lettera frasi del santo, senza però alcuna capacità di chiarirne il vero senso.

Ciò che ho detto del lettore creativo nel capitolo IV, si applica con particolare efficacia a questo caso. È necessario liberarsi da pregiudizi e da schemi abituali. Ci si trova davanti ad una realtà nuova, importante, delicata, sfaccettata; una realtà teologale e antropologica, mistica e ascetica. L'esperienza dimostra ripetutamente che la negazione è di sicuro il miglior *criterio* per verificare se un lettore è giunto alla comprensione autentica di san Giovanni della Croce.

È stato causa di un penoso restringimento di orizzonte l'aver ridotto in san Giovanni della Croce la negazione (povertà, nudità, vuoto, morte) alla categoria di «ascesi». E un'idea molto diffusa e totalmente falsa. La negazione è comunione teologale, esperienza mistica, passività creativa, scoperta dell'essere, anche se fra i tanti valori svolge *anche* la funzione ascetica.

Tuttavia molte difficoltà stanno cadendo, e ci riesce di volta in volta più familiare e spontaneo trattare con il mistico dottore. L'entusiasmo che oggi suscita la notte oscura sangiovannea e la sua applicazione a ogni genere di situazioni e di esperienze attuali indica chiaramente come, con nomi identici o altri analoghi, l'esperienza negativa si trovi pienamente affermata nella nostra vita. Il suo merito sta non tanto nell'aver costruito un sistema personale, quanto nell'aver scoperto una legge del Vangelo e della vita umana, che tocca in pieno l'uomo attuale. Una scoperta che esamineremo ora nel suo significato, nei suoi valori, motivazioni, connessioni con le realtà originarie e fondamentali della vita teologale.

1. TUTTO E NULLA

«Tutto e nulla» è l'espressione più ferma e decisa dello stile antitetico e paradossale che Giovanni della Croce utilizza costantemente nei suoi scritti. Il linguaggio peculiare

denota una modalità dell'esperienza e del pensiero. Il fatto risulta così rilevante che da esso si è voluto caratterizzare l'autore come il dottore del nulla, o il dottore del tutto. Il contrasto ha effettivamente ramificazioni innumerevoli.

Prima di entrare in un'analisi dettagliata, è necessario tenere presenti alcuni principi di interpretazione, che si riducono fondamentalmente a tre: linguaggio per antitesi, influsso di san Paolo, dinamica della vita teologale. I primi due sono stati largamente sviluppati in un lavoro di M.A. Díez, di cui si tiene ancora poco conto. Cito un ampio paragrafo in cui sintetizza i dati e le piste di soluzione:

L'antitesi è un mezzo *elementare* di espressione ideologica. Nulla di strano, dunque, che sia un fenomeno letterario comune a molti scrittori. San Giovanni della Croce si serve fin dall'inizio della contrapposizione concettuale e simbolica. Così, per esempio, troviamo nella sua *poesia* numerosi casi di antitesi flagranti tra vita-morte, luce-oscurità, presenza-assenza, bassezza-altezza, gioia-pianto.

Identico genere letterario troviamo nella sua prosa. Meno pronunciato di quanto potrebbe supporre nelle *Sentenze* [Parole di luce e d'amore], raggiunge la sua massima espressione nelle didascalie di cui è circondato il grafico del «Monte di perfezione», non esenti da certo manierismo nella sua preoccupazione di contrapporre il *Tutto* al *nulla*...

Questa semplice constatazione basterebbe a confermare la tendenza del santo a servirsi del parallelismo antitetico. La cosa più significativa, tuttavia, è che egli stesso confessa la propria «intenzione» di approfittare al massimo di tale risorsa letteraria, ben sapendo che «due cose contrarie si illuminano a vicenda» (F 3,18). E più di una volta ricorderà la regola retorica appresa alle lezioni di logica: «come affermano i filosofi, un contrario si conosce bene per l'altro contrario» (IN 12,5). Si noterà infatti in certi passi un parallelismo non immune da artificio letterario... Accanto a certe formule antitetiche coniate personalmente dal santo - si ricordi, per esempio, quella del «Tutto e nulla» - nei suoi scritti ne incontriamo altre ormai in uso presso quasi tutti gli autori spirituali per parlare della lotta spirituale del cristiano...

L'antitesi è per san Paolo, più che una risorsa letteraria, una necessità per esprimersi, secondo il parere di tutti gli interpreti. Egli ordina il suo pensiero in coppie antitetiche di idee, di modo che risulta indispensabile prestare attenzione a questo modello mentale quando si vuole studiare la portata della sua dottrina...

Il dottore mistico concorda con l'Apostolo in questa visione fondamentale della vita cristiana, concepita come una realtà in tensione, contesa tra due mondi... Tale condizione di antagonismo è quanto rispecchiano le seguenti antitesi paoline accolte da san Giovanni della Croce e ridotte a coppie letterarie più o meno indipendenti tra loro: luce-tenebre, vita-morte, Spirito-carne, uomo nuovo-uomo vecchio³⁴.

Il gesto o atteggiamento che indichiamo con il termine di *negazione* si fonda su valutazioni delle persone, cose o esperienze che si esprimono in termini di tutto e nulla. Si ricade pertanto in pieno dentro le leggi del linguaggio antitetico e della fonte paolina. È in tale quadro di comprensione che essa va interpretata.

Fisseremo ora la nostra attenzione sulla contrapposizione tutto e nulla, che servirà da esempio per fornire qualche orientamento. È dal contrasto che si afferra il significato di ciascuno degli estremi, dal momento che agiscono come termini correlativi, non assoluti. Allo stile antitetico e all'eredità paolina è da aggiungere il terzo principio di interpretazione che ho sopra indicato: dinamica della vita teologale, in cui il vuoto di sé diventa pienezza di Dio e l'amore di Dio racchiude virtualmente tutte le cose³⁵.

³⁴ M.A. DÍEZ GONZÁLEZ, *Dialéctica paulina de renovación cristiana, concebida y expresada por el Doctor místico*, Burgos 1968, pp. 27-31.

³⁵ «Va da sé che dovette trattare i temi del nulla, del vuoto e dell'oscurità - una terminologia negativa di cui sono piene le pagine dei mistici -. E sono giunto alla conclusione che **il nulla mistico (e in particolare l'apparentemente negativa non-azione) è come dinamite. È la forza che muove l'universo e crea rivoluzioni nella mente e nel cuore degli uomini. Infatti il nulla mistico, inteso come si deve, prepara la strada all'azione dinamica della grazia.** "Quando sono debole, allora sono forte", esclamava Paolo. E non ha mai detto parole più vere» (W. JOHNSTON, *Ei ojo interior del amor*, Madrid 1984, p. 7).

Il termine *nulla* ha varie e libere modalità d'uso, talvolta reale, talaltra esistenziale o iperbolico. Il suo significato non gli viene tanto dalla filosofia o dalla teologia, ma dal riferimento teologale. «È stato poco più di niente o niente, o meno che niente» (2S 29,5). «In tal modo possiamo affermare che, se le creature sono un niente, l'attaccamento dell'anima a quelle è meno di niente» (1S 4,3). Sulla croce «nostro Signore raggiunse il massimo del suo annichilimento in ogni campo... In tal modo Cristo rimase annichilito e ridotto quasi nel nulla» (25 7,11). Agli occhi dell'anima «tutte le cose sono un niente ed essa stessa è un nulla agli occhi suoi: solo Dio per lei è tutto» (F 1,32). «Per avere Dio in tutto, conviene non avere niente in tutto, poiché il cuore che è di uno, come può essere totalmente dell'altro?» (L 16). «L'anima la quale desidera che Dio le si conceda interamente deve darsi tutta senza conservare nulla per sé» (SA 49).

Benché molto breve, la lista mette in chiaro alcune modalità nell'uso del vocabolo *nulla* (*nada*): riferimento costante al tutto, gradualità che ammette un più e un meno che nulla, collegamento con l'atteggiamento del soggetto più che con la realtà oggettiva delle cose, impostazione in termini di amore più che di essere.

In questo senso chiama *nulla* ciò che noi qualificiamo come vanità, inconsistenza, dispersione, ecc. E questo si può dire di cose banali, come pure di realtà in sé importanti ma tagliate fuori dal proprio fine o egoisticamente assunte da una persona che non ha vocazione né disposizione a tanto. Peccato, appetito, agire disordinato dell'uomo sono *nulla*; inoltre annullano o *riducono al nulla* tutto quanto raggiungono nel loro operare, anche se gli oggetti come tali sarebbero dotati di grande valore. Il nulla non si riferisce agli oggetti, ma alla comunione teologale, che viene distrutta da questo attaccamento egoistico e indipendente.

È di primaria importanza centrare con esattezza il significato del nulla, poiché è sul nulla che agirà la negazione sangiovannea. Se riferiamo il nulla a storia, persone, oggetti, tutto questo sarà condannato alla distruzione. Se invece il nulla si riferisce alla possessività egocentrica con cui l'uomo vuole servirsene, sarà allora l'egoismo a dover salire sul rogo, lasciando a persone e cose la loro pienezza di vita e valore. È davvero penoso che, in una questione di tanta importanza, gli studi sangiovannei siano andati avanti con una certa leggerezza e imprecisione.

2. NEGARE

Il dottore mistico si serve di un vocabolario ricco di espressioni dure e urtanti: vuoto, annichilimento, mortificazione, rinuncia, ecc. Ma non sono queste o altre parole più dolci a darci la soluzione del problema sangiovanneo. Non è questione di termini, ma di realtà e di attitudini teologali.

La cosa migliore è affrontare la difficoltà direttamente alla radice. E la difficoltà si trova espressa nella maniera più caratteristica in termini quali negazione, negativo, negativamente. È qui che dobbiamo concentrare l'attenzione e lo sforzo. Gli autori si preoccupano troppo degli *oggetti* negati, troppo poco *dell'attitudine teologale* implicita nel negare. La negazione sangiovannea possiede una qualità molto particolare, che non si spiega ricorrendo solamente al dualismo neoplatonico, all'ascesi monastica o alle privazioni dell'infanzia. Per comprenderla non bastano né le fonti né gli oggetti.

Essa racchiude in sé una posizione originale, di tono teologale e mistico. È un modo particolare di percepire e integrare le realtà naturali e soprannaturali, di entrare in comunione con esse a nuovi livelli di profondità. Non è rifiuto o isolamento della realtà, giudicarla falsa o priva di valore. L'atteggiamento negativo è una forma di comunione con la realtà; asporta la corteccia della realtà opaca fino a giungere al contenuto di vita e di verità che sta al fondo di essa. A base e sostegno del ragionamento, citiamo qualche testo:

Se in qualche caso si dovettero ammettere (le comunicazioni soprannaturali immaginarie), era per il profitto che quelle vere arrecano all'anima e per il buon risultato. Per questo, però, non è necessario ammetterle, conviene piuttosto, per un risultato migliore, *negarle*... Esse producono nell'anima il loro effetto passivamente senza che essa possa intervenire per impedirlo, se anche lo volesse... L'anima, pur volendolo, non può evitare di ricevere le influenze e comunicazioni di quella figura, anche se volesse resistere; alle infusioni soprannaturali non può infatti resistere la *volontà negativa pazientemente umile e amorosa*, ma lo possono solo le impurità e le imperfezioni dell'anima (25 16,10).

In tal modo ciò che di sostanziale c'è in queste visioni gioverà alla fede dell'anima se questa, disprezzandole, saprà rinunciare del tutto a quanto in esse v'è di sensibile e intelligibile e saprà usare saggiamente del fine che Dio si prefigge nel concedergliele perché, come è stato detto relativamente a quelle corporee, Egli non glielie dà perché le desideri e vi ponga il suo affetto (25 16,12).

Nega i tuoi desideri e troverai quello che il tuo cuore desidera (AS 15).

Se avrai liberato la tua anima da attaccamenti e proprietà estranei, comprenderai le cose secondo lo spirito, e se in essi avrai rinnegato l'appetito, gusterai della loro verità, intendendo quanto vi è di certo in esse (AS 46).

Ho scelto i testi che rappresentano i due campi della negazione: le comunicazioni per via soprannaturale, e le realtà naturali che rientrano nella percezione sensibile. Nell'uno e nell'altro caso, l'identico atteggiamento di negare, disprezzare. L'autore avverte espressamente che si tratta di comunicazioni (visioni) divine e di realtà naturali in sé preziose. Ciò nonostante, non si ritrae dalla posizione negativa.

«La volontà che si comporta negativamente con pazienza umile e amorosa» è umile accoglienza, è attenzione preferenziale per la persona più che per i regali e il godimento che essi procurano. È povertà e distacco. L'uomo si pone nell'atteggiamento più nobile e aperto, più disinteressato, e quindi nelle migliori disposizioni perché Dio gli si comunichi con maggiore abbondanza, e per poter captare il contenuto profondo e personale di tali doni. Liberandosi dalle apprensioni e dalle macchie di quelle immagini, «non solo non si priverà di queste (comunicazioni spirituali) e dei beni che causano, ma si disporrà ancor di più a riceverle in maggior copia e con più chiarezza, libertà e semplicità di spirito» (2S 16,11).

Per intendere pienamente il significato di questi testi è necessario disporre di ulteriori dati sulla natura sensibile e spirituale dell'uomo, sulla sua condizione. Fin d'ora però rimane assodato che la negazione non è rifiuto, disinteresse, svalutazione nei confronti della realtà. Nei testi citati il santo afferma decisamente che la negazione intende essere una penetrazione più aderente e sapida nella realtà.

Alla fine di questa breve ricognizione di testi, si impone una conclusione: il «negare» di san Giovanni della Croce non equivale al *negare* del nostro linguaggio corrente. È una precauzione che il lettore dei suoi scritti deve tenere ben presente. Negazione, distacco, spoliamento, uscire da se stessi: ... è il linguaggio della conversione mistica.

Ti uscii dietro gridando... C'è da notare che questo uscire va inteso in due modi: primo, come un uscire da tutte le cose, il che si fa disprezzandole e abortendole tutte; secondo, come un uscire dell'anima da se stessa mediante l'oblio e la noncuranza di sé, il che si attua per aborrimento santo di se stessi nell'amore di Dio. Questo amore solleva l'anima in maniera tale da farla uscire da sé, dalle sue inclinazioni e dai suoi modi naturali gridando per amore di Dio. A questi due modi di uscire allude qui l'anima quando dice: *uscii*, perché di tutti e due c'è bisogno per andare dietro a Dio ed entrare in lui (CA 1,11).

3. COMUNIONE

L'atteggiamento amoroso negativo scaturisce per derivazione diretta dal modo di essere e di comunicarsi di Dio. Dio stesso, come pure le persone e le cose di questo mondo, comunicano la loro ricchezza inafferrabile, circoscritta nel rigido stampo della loro manifestazione o apparenza, e in quello della nostra percezione. Per arrivare fino a noi devono passare per i canali angusti e contorti della nostra sensibilità, idee, gusti, rappresentazioni, che impongono alla realtà la dura condizione dei nostri limiti. Dio stesso, nel comunicare con l'uomo, viene a trovarsi di fronte all'alternativa: o spezzare lo stampo, o entrarvi deformato.

Qui interviene la negazione, che è una forma di comunione trascendente. Dispone di un *filtro* che le permette di utilizzare come vettori ogni genere di risorse (idee, immagini, sentimenti, rappresentazioni), senza restare imprigionata nella ristrettezza di tali mezzi e della propria soggettività. Se gli manca questa capacità negativa trascendente, l'uomo si ritrova davanti alla stessa alternativa: o non raggiungere la realtà, perché gli si offre entro involucri riduttivi; o restarsene con niente in mano, per aver rifiutato quegli involucri che rivelano e insieme nascondono la realtà.

Giovanni della Croce assegna alla negatività un duplice fondamento: 1) l'essere infinito di Dio che si comunica, 2) la vita e la morte di Cristo crocifisso che è la nostra via. Intorno a questi due poli organizza una lunga serie di motivazioni dipendenti. A ciò si aggiungono 3) l'essere e la condizione dell'uomo, che impongono limitazioni concrete, come vedremo al numero seguente.

1) Il motivo che ritorna con maggiore insistenza come fondamento del clima generale di *oscurità* nei suoi scritti è senza dubbio la trascendenza di Dio o, in termini più personali, l'onnipresenza del Dio infinito e trascendente. Con la stessa veemenza con cui esalta l'unione trasformante, accentua d'altra parte le distanze oggettive che esistono tra i due, e il vuoto di cui soffre l'uomo come conseguenza di questa limitazione. L'oscurità non proviene dal fatto della lontananza, ma dalla comunicazione stessa.

Nella misura in cui Dio si comunica nel proprio essere, provoca tenebra con la sua luce abbagliante. Un eccesso di luce su un occhio malato causa accecamento e dolore. Quando il Dio vivo si presenta alla coscienza dell'uomo in tutta la sua luce, bellezza, bontà, potenza, provoca oscurità e sconcerto. L'uomo sente qualcosa che travalica i suoi poveri mezzi di captazione e comunicazione. Nulla di ciò che egli prima sapeva e poteva e sentiva gli serve per questo incontro personale con Dio stesso. Non ha somiglianza con nessun'altra esperienza umana o immaginazione fabbricata dall'uomo. Per poter agire in una situazione così squilibrata, gli viene concessa la fede. Il credente si trova ora in condizione di entrare in comunione con Dio; ma tutte le sue conoscenze e risorse continuano a essere sproporzionate di fronte alla persona divina. Dio vivo e vero è più e meglio di tutto quello che risulta dalle sue congetture e conoscenze, dalle sue previsioni e immaginazioni; più e meglio anche di tutto quello che conosciamo e pensiamo dopo che si è rivelato a noi in Gesù Cristo. Il Padre di nostro signore Gesù Cristo continua ad essere un mistero insondabile per il cristiano. Anzi, il mistero è adesso ancora più grande di quando nulla sapevamo di lui. Aumentando la conoscenza, si indovina meglio quell'immensità che rimarrà sempre inconoscibile (C 7,9).

Come si può vedere, la causa primaria dell'oscurità è di ordine teologale e mistico. È prodotta dalla densità del suo contenuto e dalla forza della sua comunicazione. Qui non c'è vuoto di realtà, ma pienezza traboccante e diffusiva.

2) Gesù Cristo crocifisso è il secondo fondamentale punto di riferimento per intendere l'amore teologale in questa dimensione di rinuncia. Amare è dare se stessi in questa autoespropriazione totale, dare la vita, perderla: «Oh! vi fosse qualcuno che sapesse far capire perfettamente fin dove nostro Signore vuole che giunga questa abnegazione! Essa certo deve essere come una morte e un annichilimento temporale, naturale e spirituale in tutto, nell'estimazione della volontà, in cui ha sede ogni rinuncia» (2S 7,6).

Non è solo la parola, ma soprattutto la vita di Cristo che detta legge in materia di negazione. «Poiché ho detto che Cristo è la via e che questa consiste nel morire alla natura in ciò che appartiene ai sensi e allo spirito, voglio ora far capire come questo possa accadere imitando gli esempi di Gesù, nostro modello e nostra luce» (2S 7, 9-11).

Nell'amore e nella povertà di Gesù *annichilito* sulla croce, Dio si rivela nella grandezza della sua bontà; al tempo stesso si evidenzia da parte dell'uomo quale sia il punto di massima comunione con lui. Il mistero di Cristo è, in questa materia, fondamento del discorso teologico e della norma pratica³⁶.

4. LIBERTÀ E PUREZZA

«Il passero che si è posato sul vischio si affatica doppiamente e nel distaccarsene e nel pulirsi. Soffre del pari in due maniere chi soddisfa il suo appetito: nel distaccarsene e, una volta libero, nel purificarsi di quanto di esso gli è rimasto attaccato» (AS 22).

Questa breve sentenza indica molto bene il secondo punto referenziale della negazione. È in certo modo complementare del primo. La trascendenza di Dio poggia tranquilla e sicura sul proprio essere, ma si rende sensibile e dolorosa nell'essere limitato e nella condizione deformata dell'uomo. Quando si propone come ideale e progetto unico di vita l'unione d'amore, balza in primo piano l'ostacolo che la rende impossibile: il *peccato*, sia esso originale o personale. Da entrambi possiamo essere stati salvificamente riscattati e sacramentalmente perdonati. Rimane però ancora presente la radice del disordine con le sue molteplici manifestazioni, che egli chiama appetiti. E benché l'anima continui a essere immagine perfettissima di Dio nell'essere che ha ricevuto per creazione, «tuttavia come essere ragionevole è brutta, abominevole, sudicia, oscura e possiede tante altre imperfezioni...» (1S 9,3).

Il disordine interiore invade tutti i settori e livelli dello psichismo. Causa oscurità e cecità nella conoscenza, fino a non distinguere più ciò che è bene da ciò che è male, ciò che procura vantaggi da ciò che provoca danni. Di conseguenza, la volontà non sa orientarsi nelle sue scelte, crea valori artificiali, si fa schiava di capricci e passioni. E l'uomo rimane completamente invischiato nei lacci dei suoi desideri ed affanni, chiudendosi in un mondo di egoismo e superficialità. Non rimangono nascosti nel cuore della persona il disordine e i danni di questo travimento. Si proiettano ingranditi nel modo di comportarsi con le persone, di intervenire nella storia, di usare le cose. Di tutto questo si alimenta l'egoismo, e su tutto questo sbava la miseria del disordine interiore. Di fatto, azioni e cose in sé buone sono profondamente intaccate dalla manipolazione dell'uomo peccatore, che le ha contagiate con la malizia del proprio cuore.

Con queste premesse, possiamo tracciare il progetto di ricupero, che raggiunga tutti i livelli toccati dall'infezione: conoscenza, amore, contatto con le cose. In questo progetto di riunificazione svolge una parte fondamentale la negazione. E al tempo stesso funzione teologale e antropologica, poiché il disordine ha invaso i due piani.

1) Il primo passo suggerito dal santo è *disinnestare* gli stimoli. Il male non sta nelle realtà esterne che provocano la reazione deviata: esse sono semplicemente occasione o pretesto; di fatto però, alimentano e prolungano una situazione grave. Occorre tagliare provvisoriamente o ridurre drasticamente, così come il malato, per poter guarire, viene

³⁶ «Le basti Cristo crocifisso, con lui soffra e riposi, e perciò si renda un nulla in tutte le cose esteriori e interiori» (SA 13). «Quando le si presenterà qualche sofferenza e disgusto, si rammenti di Cristo crocifisso e taccia» (L 19). Il mistero di Cristo crocifisso, per fra Giovanni, rientra in pieno nelle esperienze della vita d'ogni giorno.

privato di cibo, luce, aria; senza con questo voler dire che tali cose siano cattive. E l'esempio che l'autore applica con molta proprietà alle estenuanti privazioni della notte passiva:

Essendo ella [l'anima] sottoposta a purificazione per conseguire la propria salute, che è Dio stesso, le viene da Lui imposta l'astinenza di tutte le cose delle quali perde l'appetito. Le accade come a un ammalato molto caro il quale, perché risani, viene ben custodito, tanto che non gli si permette di prendere aria, né di godere della luce, né di udire alcun passo e neppure i rumori di casa; gli viene poi somministrato con misura il cibo molto delicato, badando più alla sostanza che al sapore (2N 16,10).

L'esempio è di grande bellezza e precisione. Spiega il senso della negazione di cose e oggetti esterni, e la sospensione di certe attività del soggetto. Solo con una sospensione provvisoria, ma radicale, si possono risanare efficacemente le funzioni psicologiche e spirituali.

La libertà redenta include perdono, purificazione, rinnovamento. Il canto alla libertà si ripete di tanto in tanto, quando parla della nudità: è finalmente libero e può respirare a pieni polmoni: un piacere che solo potrà gustare chi abbia provato il contrasto esistente tra prima e dopo la liberazione (1S 15; 2N 14,3). Libertà, libertà. Pochi la raggiungono veramente. Gli uomini passano la vita a lottare contro oppressioni che vengono dall'esterno, e vivono tranquillamente nella schiavitù della propria volontà. «Chi è distaccato non è molestato da preoccupazioni, né durante né fuori dell'orazione, e così, senza perder tempo, acquista con facilità un grande tesoro spirituale; al contrario, l'altro non fa che girare e rigirare dentro il laccio, da cui è avvinto ed attaccato il suo cuore» (3S 20,3).

Libertà e purezza di fronte ai doni di Dio e di fronte ai nostri stessi possessi e conquiste. È il passaggio verso la nuova vita e l'uomo nuovo:

(Esso) è necessario prima che l'anima sia posta nel vuoto e nella povertà di spirito, privata di ogni sostegno, conforto e apprensione naturale riguardante ogni cosa celeste e umana, affinché, così vuota, sia povera di spirito e spoglia dell'uomo vecchio, per vivere quella vita nuova e beata che si ottiene per mezzo di questa notte e che consiste nello stato di unione con Dio (2N 9,4).

Povertà e nudità di spirito sono qualcosa di più di una semplice carenza. Sono parole che indicano stati di alta qualità spirituale, forme dell'esperienza di Dio.

La negazione non si riferisce pertanto alle cose, né all'uomo come tale. Cerca di isolare e distruggere quel *virus* pernicioso che si è introdotto nell'affettività dell'uomo, degradandola e, a partire da essa, deformando tutta la persona e tutta la realtà con cui essa entra in contatto. Per Giovanni della Croce non vi sono altri problemi, né teologici né antropologici. A nostro modo di vedere, la negazione non distrugge nell'uomo nient'altro che questo principio di distruzione.

Oggi pensiamo forse di poter compiere questa medesima impresa per via di semplice sviluppo omogeneo, conseguendo così senza rotture la libertà, l'armonia personale, la capacità di amare, la gerarchia dei valori. Qui però non si tratta di scrivere teorie, ma di confrontarle con la realtà.

5. ASCESI

Pur avendo negato per principio la loro equivalenza, negazione e ascesi sono due realtà che conservano una stretta affinità, se ci riferiamo agli scritti di san Giovanni della Croce e alla sua vita. Nell'idea che ne hanno la maggior parte dei lettori, si invertono i termini: prendono la negazione come un mezzo radicale di ascesi. Nella realtà, invece, succede piuttosto il contrario: è l'ascesi che interviene come uno dei mezzi e forme di

negazione. La negazione infatti ha contenuti molto più ampi. A rigore di termini, né la negazione è ascetica, come abbiamo visto, né l'ascesi e negativa, come vedremo ora.

L'ascesi sangiovannea ha la sua rigorosa collocazione nell'ambito della vita teologale, dalla quale riceve contenuti e modalità. In questa prospettiva, l'ascesi entra a far parte di un processo di unione d'amore, assumendone motivazioni e dinamismi, nel susseguirsi di vari momenti:

- coscienza di essere amato prioritariamente da Dio;
- accoglienza e prima risposta d'amore, scelta;
- rinunce collaterali per concentrare maggiormente l'amore;
- nuovo amore derivante da tale concentrazione.

Questa visione della rinuncia ne cambia il senso. Non la mette al centro dell'attenzione, ma la trasforma in frutto e disposizione d'amore. Prescinde da certe cose o gratificazioni, perché ha il cuore sedotto da Dio. Più che di mortificazione, tale atteggiamento ha la parvenza di sobrietà, di accontentarsi con poco e niente, facendo spontaneamente a meno di ciò che ad altri sembra indispensabile. È anche disposizione a nuovo amore, perché il gesto di scegliere e il risparmio di energie che andrebbero altrimenti disperse lo potenziano, preparandolo a una nuova infusione.

Malgrado le differenze esistenti tra Salita e Cantico, il carattere teologale dell'ascesi si mantiene invariato in entrambe le opere. Per quanto si riferisce a Salita, risulta ben affermato nei due capitoli più duri di espressione ascetica: 1S 13 e 2S 7. In entrambi l'esigenza ascetica è preceduta e motivata dall'amore di Cristo, prima di qualsiasi rinuncia o mortificazione: «In primo luogo, l'anima abbia un costante desiderio di imitare Cristo in ogni sua azione, conformandosi ai suoi esempi...» (1S 13,3). Più esplicito e ragionato è il capitolo 7 di 2S nel collegare ogni rinuncia alla parola di Cristo, al suo amore e alla sua sequela.

Nel clima di amore totale che caratterizza il Cantico, san Giovanni della Croce paragona questo atteggiamento, per certi effetti, a quello dell'innamoramento. La persona innamorata non si mortifica rinunciando all'amore di altre persone, o lasciando da parte tanti altri divertimenti, o affrontando dei sacrifici per potersi incontrare con la persona amata. Tali rinunce sono semplici corollari, quasi inavvertiti, di un amore concentrato e radicale. Così interpreta l'ascesi in Cantico: «In cerca del mio amore... non coglierò mai fiore, non temerò le fiere» (C 3); «essendo innamorata, mi son persa volendo, e ho guadagnato» (C29).

Il distacco ascetico deriva dall'amore concentrato. Non condanna, disprezza o mortifica nulla. Lascia da parte o in subordine, assorto com'è nella persona che occupa il centro del suo cuore. Come nell'estasi, la concentrazione di energia in un settore abbandona o riduce al minimo l'attività negli altri.

In quanto concentrazione d'amore personale, l'ascesi del dottore mistico si spinge fino alle realtà più preziose, come i doni divini, le mediazioni sensibili e sacramentali. Ho già detto prima che negare non è maltrattare o distruggere le cose o fare finta che non esistano. La negazione di fronte a certe comunicazioni soprannaturali non è disinteresse nei confronti del *regalo* di Dio, bensì maggiore apprezzamento e interesse per la persona che fa il regalo. È la stessa cosa che fa ogni giorno, sul piano umano, l'amore, se è veramente tale. Riceve il dono tenendone distaccato il cuore. Il regalo serve ad accrescere la comunione personale: si riceve, si ringrazia, si apprezza, per fissarsi subito sulla persona che con tanta bontà lo ha fatto.

La vera comunione non si crea tra il dono e la persona che lo riceve, ma tra questa e colui che dona. È egoista chi antepone l'utilità di un regalo al vincolo di comunione che esso esprime.

Così riceve i doni di Dio fra Giovanni, con l'attenzione e l'affetto totalmente rivolti alla Persona. Così vuole anch'egli offrire a Dio i suoi piccoli doni: senza badare a ciò che dà, a quanto vale, a quanto gli costa. Vuole solo che Dio goda di quell'amore. «Dio ci liberi da

noi stessi; ci dia quanto gli piacerà e non ce lo mostri finché non vorrà. E infine, colui che tesoreggia per amore, accumula i tesori per un altro; è giusto che egli se li riservi e li gusti, poiché tutto è per lui. Noi invece è bene che non li vediamo, né li godiamo, per non togliere a Dio il gusto che prova nell'umiltà e nudità del nostro cuore e nel disprezzo, per amor suo, delle cose del secolo» (L 22).

La qualità spirituale di Giovanni l'ha portato ancora più avanti: rinunciare al piacere delle stesse rinunce. Non è raffinatezza sofisticata, ma esigenza spontanea dell'amore e della povertà di spirito. Dopo essersi purificato con l'ascesi di altri pesi e attaccamenti, ha cura di liberarsi anche da quelle scorie e impurità di cui può essere occasione la stessa ascesi. Più di una volta è intervenuto contro chi faceva pubblicità delle stesse rinunce personali o comunitarie. «Non acconsentiva a esteriorità, ma ogni suo proposito era di purificare ciò che è all'interno. Non permetteva si dicessero le severità che c'erano nella religione, perché diceva che questo si deve lasciare a Dio»³⁷. È l'identico atteggiamento che aveva assunto con il «patto di silenzio» di Duruelo.

7. Processo e cammino

A contatto con gli scritti del mistico Giovanni della Croce proviamo un senso di novità e di freschezza. Scopriamo un torrente di vita che inonda la storia e l'interiorità. Ciò che impressiona non sono i temi, gli oggetti, le funzioni. Vi troviamo le medesime parole e le medesime realtà che si trovano in altri libri di teologia e di spiritualità. La novità sta nel vivere creativo, nella ricerca continua, nella mescolanza di pienezza e insoddisfazione.

Tutto ciò che abbiamo appena finito di vedere come sintesi dottrinale e progetto comincia a trasformarsi in esperienza personale e in fatti di storia vissuta. Dio e l'uomo vanno facendo insieme il cammino della vita e la storia della salvezza. Collaborano intimamente, e al tempo stesso si rispettano nella loro dignità e libertà. L'unione d'amore è un dono divino gratuito e graduale. È offerta all'uomo, che la fa sua in un lungo processo di apertura e generosità.

Nell'organizzare gli elementi dell'unione e della negazione, l'autore si presenta coerente e sistematico, per cui a prima vista potremmo crederlo un teorico della spiritualità. Ma egli non si arresta qui. O meglio, non è lui a presentare in un capitolo a parte il sistema. Lo abbiamo fatto noi, unificando principi che egli presenta in un contesto vitale. Egli ha fretta di passare all'azione: «silenzio e azione» (L 7). È la parola d'ordine che dà ai suoi amici e lettori. Non vuole perdersi in spiegazioni e analisi intellettuali, a fabbricare immagini e sentimenti sulle cose incantevoli che sono la vita, l'amore o la santità. Bisogna passare quanto prima all'azione; specialmente all'azione nella sua forma suprema, che è la trasformazione di se stessi e della storia per opera di Dio.

Lo si vede preoccupato. Ripetute osservazioni ed esperienze gli hanno fatto scoprire una situazione penosa: la maggior parte delle persone si trovano spiritualmente in sosta, ferme. Hanno mosso i primi passi, poi sono rimaste paralizzate. Dio continua a concedere loro talenti e grazie per andare avanti, ma esse non reagiscono più. In piena giovinezza, hanno perso ogni vitalità. Per il resto della loro vita non fanno ormai altro che ripetersi e peggiorare (S prol.).

³⁷ Dichiarazione di AGUSTIN DE SAN JOSÉ. Cf. CRISOGONO DE J.S., *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1982, cap. 10, nota 57.

Processo e cammino sono due immagini che si completano³⁸. Il processo spirituale mette in risalto la trasformazione interiore: si sta creando o rigenerando l'essere. Quando parliamo di cammino, caliamo il processo nel tempo e nella storia.

1. VITA IN MOVIMENTO

«L'amore non sta mai ozioso, ma in continuo movimento» (F 1,8). Essendo l'anima dell'unione, questa è tutta contagiata dalla sua vitalità portata all'estremo. Persone e cose acquistano raddoppiata bellezza ed efficacia, quando l'amore suscita in esse le migliori potenzialità di vita. Con gesti forti di esistenza, fra Giovanni si mostra ripetutamente uomo dinamico. È in gran parte sua la vitalità prorompente di cui gode l'anima protagonista dei suoi scritti.

L'opera sangiovannea è piena di vita e di movimento. Si riflette nella sua stessa struttura e linguaggio. Evita la forma del trattato, che lo obbligherebbe a seguire l'ordine logico di nozioni, divisioni, temi principali e subordinati. Ha optato per uno svolgimento dallo stile storico-lirico: il dramma di un'anima toccata da Dio con la forza dell'amore, che narra la propria esistenza convertita in un ansioso alternarsi di presenze e assenze, di luce e oscurità, di ricerche e incontri, in un interminabile cammino verso l'uguaglianza d'amore. I libri di san Giovanni della Croce non cominciano con delle nozioni, ma con gesti decisi: «uscii».

Nello stile letterario si riflette la vita intima, la dinamica dell'amore. Più che dell'amore, tratta dell'amare, *dell'amore in esercizio* (C prol.). Tema centrale dei suoi scritti è l'esercizio d'amore più che lo stato di grazia. L'inabitazione trinitaria pone l'accento sul «comunicarsi» delle divine Persone, più che sul semplice essere presente come oggetto di adorazione.

Ci sono due preferenze molto significative nel suo vocabolario spirituale, che rivelano questa medesima sensibilità. Parla di amore più che di grazia; di appetito più che di peccato. Amore e appetito uniscono in sé tutta l'energia spirituale e le comunicano un movimento di sviluppo, di conquista. L'amore lo fa in senso teologale, l'appetito spinge alla dispersione degradante. È così che Giovanni vede la realtà positiva e negativa del vivere cristiano. Avremo occasione di leggere descrizioni allucinanti sui modi di agire e sui risultati dell'uno e dell'altro.

Utilizza meno la terminologia di *grazia* e *peccato*, pur presupponendone tutto il contenuto dogmatico e spirituale. Nel loro uso corrente, le due parole suggeriscono uno *stato*: essere in grazia, essere in peccato. Questa maniera di parlare non rivela il dinamismo della vita di grazia che trasforma; né manifesta il vero volto della malvagità aggressiva e distruttrice. La vita cristiana rimane sfigurata, se la riduciamo a «conservare lo stato di grazia», o a «non mancare alla carità». La grazia non sta nel conservare o nel vivere sulla difensiva, ma «nell'esercizio dell'amore effettivamente e attualmente, sia internamente con la volontà mediante atti di affetto, sia esternamente compiendo opere appartenenti al servizio dell'Amato» (C 36,4).

Anche se è evidente per chi se n'intende di autenticità, non è superfluo ricordarlo a coloro che si arrabattano nei primi passi: amore non è la stessa cosa che fervore, e dinamismo non è agitazione. L'amore è donazione, espropriazione di sé, speranza illimitata, comunione

³⁸ Abbondano le immagini in un senso e nell'altro. In linea con processo si trovano: purificazione, trasformazione, rinascere, spogliare, morire, risuscitare... In linea con cammino: sentiero, salita, camminare, uscire, arrivare...

personale. Al contrario, i fervori vogliono possedere, assicurarsi, accumulare: «*Si caricano di penitenze straordinarie e di molti altri esercizi volontari*» (1S 8,4); «*si caricano di immagini e di rosari... ora lasciano gli uni e prendono gli altri, talvolta li cambiano e li ricambiano*» (I N 3,1). La migliore descrizione che mette in contrasto i nuovi e i vecchi amanti la troviamo in una pagina vivace del Cantico (25,9-11).

Con la stessa cura con cui individua e separa i fervori dall'amore, fa in modo che non si confonda la carità cristiana con i fervori dell'azione:

Quelli dunque che sono molto attivi e che pensano di abbracciare il mondo con le loro prediche e con le loro opere esteriori ricordino che sarebbero di maggior profitto per la chiesa e molto più accetti a Dio, senza parlare del buon esempio che darebbero, se spendessero almeno la metà del tempo nello starsene con lui in orazione, anche se non fossero giunti a un'orazione così alta com'è questa. Certamente allora con minor fatica otterrebbero più con un'opera che con mille, per il merito della loro orazione e per le forze spirituali acquistate in essa; altrimenti tutto si ridurrebbe a dare vanamente colpi di martello e a fare poco più che niente, talvolta anzi niente e anche danno (C 29,3).

Via *diritta* e *breve*. Duplice modo di esprimere l'intensità del movimento vitale³⁹. Sono termini molto frequenti nel linguaggio del santo. Vuole a ogni costo evitare sotterfugi inutili e perdita di tempo. Via *diritta* è quella che va alla meta superando ostacoli, il sentiero ripido che porta alla vetta; non fa giravolte per evitare difficoltà. Bisogna guadagnare tempo: arrivare in *breve*, brevissimo tempo. I ritardi comportano perdite gravi nel risultato finale. «Rimasi più indietro e salii meno in alto, perché non seguii il sentiero» (figura del Monte).

E sicuramente nel rilievo dato alle notti (dei sensi e dello spirito) che troviamo l'elemento più sintomatico del dinamismo che fra Giovanni scopre nella vita teologale. Le trasformazioni decisive hanno luogo nei tempi di crisi. Parla più di rotture che di stati.

2. IDEALE DI PIENEZZA

L'autore si mantiene costantemente attaccato all'esperienza della vita reale. Da essa impara e in vista di essa insegna. Ma il teologo che c'è in Giovanni della Croce non può fare a meno di intervenire nella descrizione della vita, svelandone strutture e leggi. Il movimento della vita ha un principio, una destinazione, delle vie segnate per lo sviluppo. Dio ha rivelato le linee generali della sua azione di salvezza. Anche gli uomini con le loro libertà si differenziano e convergono nel cammino della perfezione cristiana.

Per meglio comprendere la generosità di Dio e la vocazione dell'uomo, più che un progetto operativo egli traccia un ideale. Accumula doni e virtù, esperienze e qualità fuori misura, a tutti i livelli. Identica pienezza si osserva nella descrizione della meta e anche nelle sue realizzazioni parziali lungo il cammino. A volte sembra trascinato dalla logica dei principi più che da esperienze concrete della realtà. Possiamo nondimeno affermare che l'ideale complessivo è costruito con elementi che ha frammentariamente trovati nell'esperienza reale.

³⁹ È frequente l'espressione: «... e non camminano, come potrebbero, per una via tanto diritta e tanto breve» (25 6,7). «Tratta del modo con cui un'anima deve disporsi per giungere in breve all'unione con Dio» (5 sottotit.). «I religioso che vuole giungere in breve al santo raccoglimento... » (Caut. 1) «Se metterà in pratica con diligenza questi quattro consigli, in breve tempo diventerà molto perfetto» (Cons. 10). Identico stile di brevità lo si osserva in Dio, che «è solito chiamare a sé prima del tempo le anime molto amate da lui, conducendo a termine in loro in breve tempo...» (F 1,34). Questa è anche indubbiamente la psicologia di fra Giovanni. Prima di impegnarsi con santa Teresa a iniziare la riforma del Carmelo, le pone una sola condizione: «... che non si tardi molto».

Una prima immagine storico-teologica lo guida nella presentazione dell'ideale di perfezione cristiana: lo stato di *giustizia originale*. Il ritorno alla giustizia originale è una delle forme cristiane più tradizionali di presentare l'opera di Cristo: Cristo restituisce moltiplicato quello che avevamo perso con il vecchio Adamo. Uno dei motivi per cui l'anima aspira all'unione d'amore è «raggiungere perfettamente nello spirito la rettitudine e la purezza dello stato di giustizia originale» (CA 37,1). Tra le proprietà esemplari di tale stato, mette in risalto l'innocenza, l'armonia nelle operazioni, la capacità di contemplare Dio in tutto⁴⁰.

Il vero ideale di unione viene elaborato a partire da Cristo e dall'esistenza redenta. Sono poco numerosi i riferimenti alla giustizia originale, e nella seconda redazione del Cantico praticamente scompaiono, perché cambia orientamento, concentrandosi sulla uguaglianza d'amore con Cristo sposo. Non si tratta più di un *ritorno*, ma di un continuo *andare avanti*: creazione, incarnazione, redenzione, battesimo, santità, visione. Tra i differenti stadi, il progetto mira soprattutto all'ultimo: la visione gloriosa. Da essa desume l'indicazione stabile, capace di orientare la rotta a ogni passo della vita spirituale. Prima che intervenga il teologo con il sistema, fin dalle prime fasi della vita teologale è già presente ed emerge l'aspirazione alla gloria: la fede chiede visione, l'amore uguaglianza, la speranza possesso.

Nella descrizione concreta degli stadi successivi, si serve di uno schema che ingloba in sé quattro aspetti: teologale, mistico sperimentale, morale, psicologico. Mantengono tra loro una connessione vitale e sono tutti in qualche modo presenti a ogni tappa. Si sviluppano pure in perfetto parallelismo. Vediamo prima ciò che ognuno apporta di proprio:

a) *Teologale*. È il primo e principale aspetto. Include tutto ciò che si riferisce alla comunione tra Dio e l'uomo, mediante l'esercizio passivo e attivo della fede, della speranza e della carità.

b) *Mistico sperimentale*. Il processo è solitamente accompagnato da grazie mistiche sempre più qualificate per i sensi, lo spirito e il fondo o sostanza dell'anima.

c) *Morale*. È una parte importante dell'unione d'amore, oltre che indice della sua qualità. Rinnova la condotta con opere e virtù provate in situazioni difficili.

d) *Psicologico*. Infrastruttura antropologica della maturità teologale e morale. Si unifica e armonizza progressivamente, a mano a mano che il soggetto incentra in Dio il suo essere e le sue operazioni.

Si avverte a prima vista la complementarietà degli aspetti. C'è nello schema una logica interna e una teologia, dal momento che tutti i piani sono toccati dalla grazia. Svolge anche funzioni di orientamento pedagogico nelle sue linee generali. Si nota della teoria là dove il santo stabilisce un parallelismo troppo rigido nello sviluppo dei quattro fattori. A un determinato grado di perfezione teologale corrisponderebbero l'operato delle virtù morali, un certo tipo di grazie mistiche e una determinata armonia psicologica. La medesima logica deduttiva funziona validamente a partire dall'imperfezione di uno dei piani.

Di conseguenza, le descrizioni degli stadi assumono spesso forma *cumulativa*. Raccolgono e uniscono dati ed esperienze di diversa provenienza. Ne risulta un quadro sovraccarico, che provoca esaltazione o depressione: grazie, virtù, vizi. A ogni fase ci si trova

⁴⁰ Nella «giustizia originale» mette in evidenza perfettamente realizzate tre dimensioni dell'unione: teologale, morale e psicologica. I progenitori avevano una continua «avvertenza gustosa» di Dio (3526,5). Nell'unione, l'anima vive «come Adamo nell'innocenza, che non sapeva che cosa fosse il male» (C 26,14). Le potenze, passioni e operazioni sono «riformate, ordinate e quiete riguardo a ciò che è sensibile e spirituale, conformemente al modo di essere dell'innocenza che c'era in Adamo» (2N 24,2).

di fronte a ciò che c'è di meglio o di peggio. Per poca attenzione che vi presti, il lettore si rende conto di avere davanti agli occhi non la fotografia dell'anima protagonista, ma qualcosa di ritoccato con una certa libertà. Per evitarci ogni sforzo e ogni dubbio, l'autore stesso ha formulato un principio di valore incalcolabile sul suo modo di scrivere e sul nostro modo di interpretare:

In queste due strofe si parla di tutto ciò che Dio può comunicare all'anima in questo tempo. Però non si deve credere che a tutte le anime le quali giungono a tale stato venga concesso tutto ciò di cui si parla né in una stessa misura e maniera di conoscenza e di sentimento, poiché alle une viene dato più, alle altre meno, a queste in una maniera, a quelle in un'altra, anche se tutte queste varie specie di comunicazione appartengono al fidanzamento spirituale. Ora parlerò di tutto ciò che può essere comunicato e che comprende in sé tutto il resto (C 14,2).

Accumula elementi caratteristici e parallelismi con l'intento pedagogico di offrire a persone differenti la possibilità di trovare ognuna qualcosa che la riguarda. Quando entra nell'esperienza viva, invece, infrange lo schema della pienezza ideale per aprire la strada a realizzazioni parziali di varia intensità e qualità: differenze nella notte (I N 14,5), differenze nello stesso stato di perfezione (2S 5,9-11).

3. PASSO PASSO

Occorre suddividere il progetto generale in compiti parziali e successivi, se si vuole che diventi vita. Il teologo sente la necessità di schemi, quando vuole porre ordine e discernimento nell'esperienza. Più ancora ne ha bisogno il mistagogo, che conosce i ritmi lenti e graduali della grazia e della libertà.

Prima di fissare strade e tappe da percorrere, la coscienza viva del mistero di Dio e di ogni uomo lo porta ad affermare alcuni presupposti che condizionano qualsiasi programmazione. Li possiamo formulare così: l'azione di Dio in ogni uomo è differenziata, nascosta, imprevedibile.

a) In primo piano figurano le differenze che liberamente Dio stabilisce con la sua volontà, e il suo rispetto per la grazia e la libertà di ogni persona; «Dio conduce ciascuna anima per una via diversa, talché difficilmente si troverà uno spirito che nel modo di procedere convenga solo a metà con il modo di procedere di un altro» (F 3,59).

b) Una ulteriore difficoltà deriva dall'impossibilità di seguire con la riflessione i passi che Dio compie in ogni anima. Sfuggono al controllo della coscienza, per scomparire nelle profondità del mistero. «L'affermazione che la via e il cammino di Dio attraverso il quale l'anima va a lui, è nel mare e le sue orme tra molte acque, ragione per cui non saranno conosciute, vuol dire che questa via per andare a Dio è così segreta e occulta per l'anima, come per il corpo è quella del mare, su cui non si conoscono sentieri e orme» (2N 17,8).

c) Pur conoscendo la strada già percorsa, non si possono ricavare leggi per la direzione da prendere in seguito. È un cammino fatto di continue rotture e cose impreviste, dove l'irregolarità è quasi la norma: «Parlando ora naturalmente, l'anima (lasciando da parte ciò che è spirituale, e non si sente) se vorrà riflettere a ciò, vedrà bene quanti alti e bassi patisce in questo cammino e come, dopo avere goduto la prosperità, viene qualche tempesta e travaglio . . .» (2N 18,3).

Ferme restando queste premesse, possiamo azzardare una periodizzazione approssimativa del processo spirituale. Ha un fondamento teologico, poiché Dio, pur essendo inesauribile e sempre originale, segue una certa pedagogia nel suo agire, come diremo al numero seguente.

Nelle sue linee generali, ripete lo schema tradizionale dei tre stati: principianti, proficienti, perfetti; e quello delle tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva. Si riferisce a tale schema in parte per comodità propria, e soprattutto in considerazione dei suoi lettori, che avevano familiarità con questa forma di divisione.

È un formalismo pedagogico che resiste poco. Non può racchiudere in questa terna tutto lo sviluppo della vita teologale nella sua estensione e nei suoi ritmi. Quando comincia l'analisi più ragionata, infrange e allarga lo schema da ogni parte: all'inizio, nel mezzo, e alla fine. *All'inizio*, premettendo una lunga tappa di comunicazione divina in Cristo e nella storia, che fa da base alla vita teologale conferendole il suo carattere fondamentalmente gratuito e passivo. Nel *mezzo*, introducendo e ampliando smisuratamente la fase della notte oscura, mangiandosi così praticamente i primi due stadi della divisione tradizionale. Alla *fine*, facendo seguire alla fase di unione piena, che è per gli autori il traguardo dell'itinerario spirituale, una nuova tappa o un nuovo orizzonte di amore sublimato, quasi glorificato.

Tenendo presenti tutti questi elementi, la vita teologale assume proporzioni di immensità e di eternità. È una visione panoramica globale che include tutto l'itinerario dell'unione e della grazia, da una eternità all'altra. Si può intendere e concretizzare meglio ogni fase della crescita, se riferita alla sua collocazione precisa e alle sue funzioni in questo schema generale:

- 1) *Principio di vita nella SS. Trinità:*
tappa fondamentale e preliminare dell'amore divino, creazione, storia, redenzione, battesimo.
- 2) *Vita e mortificazione dei sensi:*
primi passi del fervore spirituale, sforzi di conversione, con debolezze e rinunce.
- 3) *Educazione teologale:*
rieducazione del credente in una coerenza totale, a partire dalla fede, dall'amore e dalla speranza.
- 4) *Notte oscura passiva:*
momento cruciale del rinnovamento dell'essere, opera di Dio e dello sforzo umano nell'oscurità.
- 5) *Trasformazione d'amore:*
è l'unione perfetta, la santità, trasformazione morale, teologale, psicologica.
- 6) *Amore sublimato:*
con l'esercizio, l'unione migliora ancor più la sua qualità, assumendo toni di vita trinitaria e di glorificazione.

Sono queste, a grandi linee, le tappe della vita teologale, come le presenta san Giovanni della Croce. E anche l'ordine che seguiremo nei capitoli successivi, conservando un certo margine per potere analizzare con maggiore attenzione alcune modalità dell'esperienza.

4. PEDAGOGIA DI DIO

Esprimendoci con termini d'uso corrente come processo, ricerca, incontro,... finiamo per fare della crescita spirituale qualcosa che ci appartiene, come il miglioramento del carattere o della condotta. Lo stile lirico alimenta questa impressione: Cristo è l'Amato (al passivo), per giunta nascosto, mentre l'uomo si dà da fare e cerca con ansia.

Ben diversa è la realtà. Prima e più che l'Amato, Dio è «l'amante principale» (C 31,2), con una serie di nomi e titoli intensivi che evidenziano il suo ruolo di protagonista: «l'agente principale» (F 3;29), «l'agente e la guida principale delle anime» (F 3,46), «colui che muove e infonde amore» (F 3,50), «artefice soprannaturale» (F 3,47), costruttore... È il buon pastore che cerca e ritrova la pecorella smarrita e se la pone sulle spalle (C 22,1).

Queste funzioni di Dio vengono prima di qualsiasi esigenza da parte dell'uomo. Dio l'ha predestinato e colmato di mille benefici «prima ancora di nascere» (C 1,1). Senza bisogno di aspettare forme di passività specificamente mistiche, Dio conserva questa priorità generosa lungo tutto il cammino spirituale. Essa fa parte della vita teologale a tutti i livelli.

Il santo applica infatti con grande proprietà, alla fase ascetica della vita spirituale, l'immagine della grazia come madre amorosa che genera il figlio, lo nutre e lo porta in braccio e l'accarezza. «La grazia di Dio, quale madre amorosa, si comporta allo stesso modo con l'anima appena l'ha rigenerata con novello calore e fervore nel servizio di Dio: le fa trovare, senza alcuna sua fatica, il dolce e saporoso latte spirituale...» (IN 1,2). Il tono del paragone sembrerebbe più adatto alla passività mistica.

Questo esempio della madre possiede caratteristiche che illustrano la pedagogia di Dio in generale. È pedagogia che riguarda l'amare, non solamente l'insegnare. In generale il pedagogo educa bambini che hanno ricevuto la vita da altre persone. La madre invece offre nutrimento e cure, e insegna come camminare, parlare e amare al figlio da lei stessa generato. È il caso di Dio, che guida e forma, ama e assiste non creature estranee, ma persone che egli stesso ha create e quindi rigenerate mediante la grazia.

Nell'ordine con cui espone la materia dei suoi libri, il dottore mistico tenta di riflettere il ritmo dell'azione di Dio nelle anime. Introduce qualche volta riflessioni più esplicite sul modo di procedere di Dio. Il caso più rilevante è quello di Salita II, 17. Tre norme o principi egli scopre nella pedagogia di Dio: 1) tutto ciò che succede è ordinato da Dio; 2) Dio dispone tutte le cose con sapienza e soavità; 3) Dio muove le cose alla loro maniera, ognuna cioè secondo la sua natura e funzione. «È chiaro secondo questi principi che il Signore, per muovere ed elevare l'anima dal limite estremo della sua viltà al vertice sommo dell'unione divina, deve agire con ordine, con soavità e conformandosi al modo di operare di lei .. .» (2S 17,2-3). Subito dopo spiega e applica tali principi alla gradualità della comunicazione divina: sensi esterni, sensi interni, spirito; per via naturale e per via soprannaturale.

Nel tracciare questo schema, sente di avere accentuato un po' la regolarità; così torna subito ai diritti della libertà:

In questa maniera Dio innalza l'anima di grado in grado fino a quello più interiore. Ma non è detto che sempre si debba osservare necessariamente e con tanta esattezza questo ordine di prima e poi, poiché Dio fa a volte l'una cosa senza l'altra, o il meno interiore per mezzo del più interiore, oppure tutto insieme nello stesso tempo, secondo che egli giudichi ciò più conveniente per l'anima o più conforme alla sua volontà a concedere grazie. Però la via ordinaria è quella di cui ho parlato prima

(2S 17,4).

Equilibrio delicato quello che interviene tra il mistico dal libero volo e il maestro. Da un lato, lascia a Dio libertà e spazi illimitati. Dall'altro, afferma che Dio segue abitualmente quella che potremmo considerare la «via ordinaria». Anche quando fa eccezioni, le fa con intento pedagogico, secondo ciò che vede conveniente per l'anima.

Della via ordinaria la migliore esposizione è l'ordine stesso delle sue opere. Offre però anche esempi abbondanti delle infrazioni allo schema e delle libertà di Dio. Certe volte *per liberalità* concede grazie della più alta qualità, senza che siamo capaci di spiegarci il perché di tale grazia a tale persona: «Dio le concede a chi vuole e per il fine che vuole» (2S 32,2). Altre volte Dio agisce fuori della norma generale *per condiscendenza*, per riguardo alla

debolezza di certe persone, che ammettono solo ciò che loro piace; sia pure contro voglia, Dio crede opportuno accondiscendere (2S 21,2-3).

Il tema della pedagogia divina implica gravi conseguenze in ordine all'azione. Innanzi tutto per il soggetto interessato, che deve apprendere fin dall'inizio della vita spirituale a essere attento e docile allo Spirito santo. Poi anche per i maestri spirituali, che facilmente dimenticano che lo Spirito è il principale maestro e guida non solamente delle anime mistiche, ma di ogni cristiano che segue le strade del Signore. Per non saper distinguere e delimitare competenze, tiranneggiano le anime, privandole della libertà dei figli di Dio (F 3,59).

5. DOCILITÀ E IMPEGNO

L'azione totalitaria e la pedagogia di Dio non tolgono nulla alla responsabilità e all'iniziativa dell'uomo. Questi non lavora solamente nei margini lasciategli dalla grazia, ma al centro stesso del campo dove opera Dio. Il soggetto personale incarna l'opera di salvezza, della quale tutta è collaboratore responsabile. Collaborazione ascetica e ricettività mistica sono l'una e l'altra attitudini necessarie di fronte alla comunicazione di Dio. Il predominio dell'una o dell'altra risponde alle differenti maniere che Dio ha di comunicarsi.

«Dietro le tue vestigia, le giovani scorrazzano sul sentiero». Nel commento a questi due versi (C 25,3-4), il santo armonizza tra loro attrazione e sforzo: attiraci e correremo. Al suo passaggio nell'anima, Dio lascia tracce di soave amore, che incitano e orientano l'anima alla ricerca, «mossa e attratta dalle divine orme del Signore non solo perché vada, ma perché corra in molte maniere su questa via».

La soluzione data nella spiritualità a questa antinomia è risultata poche volte stimolante ed equilibrata. Per ansia o per paura di ascetismi e quietismi, raramente si riesce ad armonizzare le varie componenti della grazia: opera di redenzione, grazia sacramentale, collaborazione ascetica, comunicazione mistica. Riservando alla prima il carattere di assoluta gratuità, troviamo nelle tre seguenti un intrecciarsi continuo di grazia e partecipazione.

Attività e passività non sono nomi che indichino rispettivamente l'opera dell'uomo e l'opera di Dio. Sono l'una e l'altra forme di azione divina. Sono ugualmente entrambe atteggiamenti o aspetti della collaborazione dell'uomo. Dio fa comunicazioni di carattere mistico, e anche interventi di tono piuttosto ascetico. Lo stesso succede con l'operare dell'anima. È necessario fare queste rettifiche della mentalità corrente, per comprendere gli ingredienti del processo spirituale così come lo presenta san Giovanni della Croce.

La persona spirituale deve imparare a vivere al tempo stesso la docilità e la programmazione disciplinata, la passività e lo sforzo, con determinazione e pazienza. Non vi sono periodi di esclusivismo. L'attitudine teologale è ascetico-mistica dall'inizio alla fine. Da una parte, capacità di ascolto di fronte a Dio e di flessibilità di fronte alle situazioni che ci sono imposte; dall'altra, ardore e determinazione per organizzare la vita e la lotta: due attitudini che non sono facili da armonizzare in nessun momento del cammino spirituale. Lo stesso san Giovanni della Croce, che in un primo momento sostiene con ardore l'iniziativa dell'uomo, poco dopo deve insegnare l'arte difficile della quiete e del lasciarsi portare⁴¹.

⁴¹ Questa difficile mescolanza di passività e di sforzo è ben rispecchiata nell'immagine del bambino capriccioso, immagine ripresa quattro volte dal santo: due per raccomandare lo sforzo, altre due la passività. Il bambino si ostina a voler camminare sui suoi piedi, quando la madre vuole prenderlo in braccio per camminare più in fretta (S prol.; F 3,66). Il bambino vorrebbe che la madre lo portasse in braccio anche quando è già grandicello e deve camminare sui propri piedi (IN 1,2; 12,1).

La tensione esistente tra dono e sforzo viene da lontano. Nasce dall'origine stessa dell'unione d'amore, che è dono gratuito di Dio e lento maturare della coscienza e della risposta dell'uomo:

Lo spozalizio fatto sulla croce non è quello di cui stiamo parlando, poiché quello è stato fatto una volta sola e in esso Dio ha donato all'anima la prima grazia, che viene concessa a ognuno nel battesimo. Il presente invece avviene per via della perfezione e si verifica a poco a poco, secondo i suoi gradi. *Anche se si tratta di una stessa cosa*, la differenza tra i due consiste nel fatto che l'uno si compie in conformità al passo dell'anima, cioè a poco a poco, e l'altro in modo conforme al passo di Dio, cioè tutto in una volta (C 23,6).

Non è identica la dosatura di questi due ingredienti nelle varie fasi del cammino spirituale. Nei primi passi la preoccupazione maggiore è far scattare l'iniziativa della persona, perché non si limiti a sapere, pensare o sentire. Deve decidersi a fare opere che costano. «L'anima fa capire che per trovare davvero Dio non basta soltanto pregare con il cuore e con le labbra, neppure con l'aiuto altrui, ma è necessario che anch'essa da parte sua faccia tutto ciò che può, perché Dio suole stimare più un'opera sola propria di una persona che molte fatte da altri per lei. Perciò ... l'anima stessa risolve di andarne in cerca, per mezzo della sua opera» (C 3,2); «l'anima con una ferma risoluzione si è convertita al servizio di Dio» (I N 1,2); «se l'uomo si decide a portare questa croce, se risolve cioè con fermezza di andare in cerca e di sopportare per il Signore travagli in ogni cosa...» (2S 7,7).

In un secondo momento quella medesima persona spirituale, che a fatica si era lanciata nel progetto, vi si abitua e non vuole più cambiare passo. Vuole fare sempre tutto da sé. Non lascia spazi perché Dio intervenga con nuovi stili di comunicazione. Di fronte al passo ascetico che si era imposta, simili passività le sembrano un far marcia indietro.

Allora il dottore mistico si vede obbligato a cambiare registro. Non consiglia più sforzo, iniziativa, determinazione. Le sue raccomandazioni vanno in direzione contraria: «Si affidi a Dio» (L 18); «confidino in Dio» (IN 10,3); «Lascino che la loro anima se ne stia in riposo e in quiete, quantunque pala loro chiaramente di non far niente, di perdere tempo . . .» (IN 10,4); smettano di «gridare con l'immaginazione» (FA 3,57).

La dinamica spirituale di questo cammino esige e sviluppa numerose qualità antinomiche: amore, disponibilità, silenzio interiore, forza, determinazione, duttilità, costanza, iniziativa, discernimento...

Molto discernimento. Perché non è identica l'educazione per un temperamento ricettivo e per uno intraprendente. Accentuare la passività in chi è già passivo può condurlo all'inerzia psicologica e spirituale. Stimolare l'iniziativa in chi è molto attivo può renderlo insensibile all'azione dello Spirito.

8. L'immenso Padre

Con questo nome Giovanni della Croce presenta il Dio vivo e vero, a cui dedica le sue brevi parole e i suoi lunghi silenzi. Non trovo titolo più adatto per avvicinarci al mistero di Dio, e anche al mistero dell'esperienza di fede vissuta dal santo. È il *Padre*, in senso originante, trinitario, familiare. Ed è *immenso*, un mistero insondabile di bontà e di bellezza. Proviamo attrazione e vertigine insieme.

Origine di ogni essere e di ogni vita, principio reale e comunicativo di ogni unione. Dall'eternità è colui che è, che ama e predestina l'uomo, chiamandolo a partecipare alla vita

divina. È lui il vero principio dell'unione d'amore, non un suo remoto presupposto. L'uomo riceve di volta in volta da Dio amore e benefici «prima ancora di nascere» (C 1,1). Il battesimo o la conversione ascetica, che siamo soliti fissare come inizio della vita spirituale, è solamente una tappa recente e tardiva nella storia di questa amicizia antica e familiare di cui ci gratifica Dio Padre.

Amicizia familiare e sorprendente. Dopo tanti secoli di intimo comunicare, non arriviamo a conoscerlo. La coscienza di oscurità davanti al mistero personale e infinito tocca la sua punta estrema nel mistico, che è il credente chiamato a ricevere le più intime comunicazioni di Dio. La sua reazione è strana, ambivalente: canta e ammutolisce, non sa né tacere né parlare. Ha toccato il fondo del mistero rivelato, dove la parola è silenzio, e il silenzio diventa parola. Nell'ambito della mistica cristiana, Giovanni della Croce impersona il contrasto e la sintesi in maniera esemplare.

«Parlava sempre di Dio», ricordano i testimoni. È un elogio che ci dice troppo poco, se lo proiettiamo sul quadro di soggettività devota che ripete «Signore, Signore», senza che nulla accada nel cuore, nella vita, nella storia. Nemmeno provoca impatto su di noi il «Dio» diventato tema professionale e obbligato del teologo, che torna di tanto su questo termine per esigenze di metodo. Anche tra gli stessi credenti sono pochi quelli che sanno parlare di Dio con verità.

Tutti dicono cose vere, ma non vi mettono vita. La parola calda e sobria del mistico teologo può costituire nuovo alimento per la fede del credente, saturo di idee e di problemi, affamato di mistero e di esperienza. Quella parola possiede il chiaroscuro del mistero che trasmette; è biblica e dogmatica, familiare e simbolica, filosofica e contemplativa. Presenta le immagini simultanee o successive come indizi della velata presenza del Dio infinito.

Con il suo essere e il suo modo di operare, Dio fissa la meta e il cammino dell'unione. Dedicandogli questo capitolo, stiamo ponendo le basi dell'intero sviluppo del processo spirituale. Ognuno organizza la propria vita secondo quello che crede, pensa e sente Dio.

1. DIO PERSONALE

È dalla rivelazione cristiana che Giovanni della Croce ricava in modo puro e semplice la sua prima esperienza e parola sul mistero di Dio. La romanza sulla Trinità e l'incarnazione (P 6) unisce in sé contenuti e immagini della storia biblica. Vari autori sacri gli offrono materiali per la contemplazione, e in seguito per la composizione poetica: i profeti della speranza, i Vangeli dell'infanzia, il prologo di san Giovanni, il corpo mistico in san Paolo. La romanza possiede una trasparenza che la fa sembrare piuttosto una catechesi.

Penetra nel mistero trinitario seguendo la via del Verbo incarnato. Per questa via il Verbo ci si comunica e attraverso essa arriviamo a conoscerlo. Di modo che potremmo, agli effetti della rivelazione, cambiare l'ordine dei termini e intitolare: dall'Incarnazione alla Trinità. Noi abbiamo visto e conosciuto il Verbo di Dio, che visse un tempo nel mondo. Risalendo fino alla remota origine di questo fatto misterioso, ci incontriamo con il *Principio* della vita: «In principio era il Verbo *I* ed aveva in Dio sua vita...

L'immagine primordiale è quella di Dio in comunione d'amore personale. Non è il principio del cosmo, del movimento o della stabilità. È Dio di vita e d'amore. Mistero descritto nei termini stessi che applicherebbe poi all'unione dell'uomo con Dio. «Tre Persone, un amato *I* tutte e tre esse sono *I* unico è il loro amore *I* e le rende un solo amante». Hanno un identico e unico essere, identica essenza, identica gloria. Sono in permanente dinamismo di comunicazione: «ché l'amor quanto più è uno, *I* tanto più amor produce» (P 6,1). Nella presentazione della vita intima di Dio, parla delle Persone nella prospettiva di comunione d'amore; non usa il termine «Trinità», finché non passa all'azione salvifica.

A partire dalla forza e dal modello della vita trinitaria, si crea e si organizza l'unione di Dio con gli uomini. I nomi che la caratterizzano vengono dalla teologia trinitaria: amore, uguaglianza, unione, amato, amante, ineffabile, sostanza... Sono tutti termini che si trovano nella breve descrizione della vita trinitaria (P 6,1). Questa identità di linguaggio va al di là dell'influsso verbale. Si tratta di un medesimo mistero. L'unione di Dio con gli uomini, mediante l'Incarnazione del Verbo, vuole essere di proposito copia esatta dell'essere e della vita di Dio: compagnia, somiglianza, vita, amore; è il *medesimo* essere, il medesimo amore, la medesima persona (P 6,2).

Per Giovanni della Croce contemplare il mistero di Dio e parlarne è contemplare ed esporre il mistero dell'uomo. Per questo Trinità e incarnazione costituivano il tessuto della sua vita d'ogni giorno:

Tra i misteri mi pare avesse grande amore per quello della SS. Trinità, e anche del Figlio di Dio fatto uomo. L'ho visto infatti molte volte dire la messa della SS. Trinità, e una volta gli ho detto: «Perché dice tante volte la messa della SS. Trinità?». Ed egli mi rispose non senza arguzia: «La ritengo il più grande Santo del cielo» (Pr 121).

Diceva che l'effetto della presenza abituale di Dio nostro Signore era di trasportare la sua anima in seno alla SS. Trinità, e che in compagnia di quel mistero delle tre divine Persone la sua anima ne riceveva un gran bene (Pr 196).

La romanza continua poi presentando l'opera di ciascuna delle Persone divine nell'opera di salvezza: in unità con le altre (la Trinità, i Tre), nel suo agire personalizzato, in dialogo. La vita al loro interno e l'opera fuori di esse sono essenzialmente unite nel medesimo mistero, perché il «dentro» è comunicazione e il «fuori» ha le sue radici nell'intimità di Dio. L'incarnazione fa da collegamento. Il Verbo prende carne nelle viscere di Maria, «per cui Figlio di Dio vero/ e dell'uomo egli può dirsi» (P 6,8).

La dinamizzazione permanente di questa comunità d'amore tra Dio e l'uomo è opera dello Spirito santo, riveste quindi ugualmente carattere trinitario. Lo Spirito dirige e svolge pienamente il processo d'unione in tutte le sue fasi: amore trinitario, attesa del messia, incarnazione, e tutte le fasi di preparazione e attuazione dell'uguaglianza d'amore. In Cristo si comunica all'uomo l'immagine stessa del Padre; nello Spirito santo il suo medesimo amore: «L'anima ama Dio con la volontà e la forza di Dio stesso, unita con la stessa forza di amore con cui è amata da lui. Questa forza è nello Spirito santo, in cui l'anima è trasformata» (C 38,3).

Se prescindiamo un istante da commenti e disquisizioni teologiche, possiamo arrivare all'esperienza originale, profonda e lineare Seguita dal santo. Nella originaria esperienza del carcere toledano, la visione della romanza che stiamo commentando si prolunga senza interruzione nelle strofe di *Cantico spirituale*. Abbiamo in tal modo ricostruita davanti a noi la linea ascendente, la seconda metà del grande mistero di salvezza. La sua prima tappa ci ha portati dalla Trinità fino alla presenza incarnata di Cristo. La seconda tappa mette in moto un processo di ricerca e di scoperta progressiva di Cristo, fino all'unione con lui e alla partecipazione alla vita trinitaria. E il ritmo del Cantico che, invertendo i termini del movimento, corrisponde esattamente alla storia cantata nella romanza.

Convergono nella Trinità il principio e la fine, in una visione di profonda bellezza:

Dato che Dio le faccia la grazia di essere unita con la santissima Trinità, grazia per cui ella diventa deiforme e Dio per partecipazione, non è incredibile che anch'ella compia il suo atto d'intelletto, di notizie e di amore nella Trinità congiuntamente con essa come la stessa Trinità, ma per partecipazione, poiché è Dio stesso che la compie in lei. Ecco che cosa vuol dire essere trasformati nelle tre Persone in potenza, in sapienza e in amore, ed in questo l'anima è simile a Dio, il quale la credè a sua immagine e somiglianza perché potesse giungere a tale meta (C 39,4).

Come ho fatto prima notare, nella misura in cui ci spingiamo un po' a fondo nel mistero di Dio, finiamo per parlare dell'uomo, del suo destino di trasformazione. Nella visione Sangiovannea non si può parlare della Trinità senza che siano messe in movimento tutte le componenti della sua antropologia teologale.

2. LA SORGENTE CHE NE SGORGA E CHE SCORRE

Sempre tenendo come punto di partenza e di riferimento la visione cristiana di Dio, ricorre ugualmente ad altre fonti - teologia, mistica, poesia, filosofia - che gli offrono elementi di pensiero e di espressione. Sono ponti che la fede e la mistica innalzano per rafforzare la comunione con il mistero. Dopo tutto, fra Giovanni è stato teologo a Salamanca già prima che si sviluppasse la sua esperienza mistica. Quando questa sopraggiunge, trova davanti a sé una fede desiderosa di intelligenza.

Un'altra delle poesie originarie della prima ora, il cantico della *Fonte*, traduce la visione del mistero di Dio in termini simbolici e quasi teologici. Gli elementi di espressione teologica sono molto ridotti: la poesia non è stata commentata.

La forza della poesia e la sua maggiore novità stanno nel modo di centrare l'argomento. Presenta il mistero come realtà viva e originale, traboccante e diffusiva, origine di tutto il reale. Ma questo non basta perché ci sia mistero. Lungo l'intera poesia la proprietà e attività della fonte suscitano lo sguardo partecipativo di qualcuno che segue attentamente il movimento nell'oscurità della notte. Il mistero di Dio che si comunica e la fede del credente che lo accoglie conservano evidentemente una loro complementarità. Questa presentazione iniziale del mistero segnerà ogni ulteriore sviluppo della vita teologale.

Ci sono nell'immagine della fonte numerosi elementi significativi. È acqua profonda, sorgiva, fresca, viva, scorre in ruscelli, irriga e feconda, sazia e illumina... Così è Dio, vivo e comunicativo, infinito e creatore di vita, e che sempre prende l'iniziativa. Riafferma in altri termini la visione biblica della romanza. Questa visione risulta decisiva per poter poi parlare di unione d'amore e di passività. 1) Fede, amore e speranza sono canali di comunione reciproca, personale. Il termine di questo movimento non può essere un oggetto, un'affermazione dogmatica, una verità astratta. La comunione è diretta in ultima istanza all'Essere personale e supremo, misterioso, che si rivela e comunica la sua vita. Una seconda caratteristica è la *passività*. 2) La vita teologale è essenzialmente passiva fin dall'inizio, senza bisogno di attendere il sopraggiungere dell'esperienza mistica. Oltre che esistere prima e indipendentemente dal fatto che l'uomo la veda, la fonte lo circonda da ogni parte e lo colma, addirittura lo «sta chiamando».

Nel quadro della fonte interviene un secondo personaggio, costantemente affermato anche se appena descritto come un «io», che dall'oscurità della notte contempla lo scorrere della fonte per cielo, terra e abissi. Il suo atteggiamento è una mescolanza di partecipazione attiva e di abbandono misterioso. Il mistero produce una forte esperienza di luce e di sicurezza: «io so ben»; e al tempo stesso di sovrabbondanza e di trascendenza: «anche se è notte».

Come sempre, la visione lirica è intuitiva, sintetica e suggerisce i vari versanti del mistero nella loro unità. Questo privilegio dona al simbolo una speciale forza educativa, per cui l'autore lo pone sempre al primo posto. Dopo, per esigenze teologiche e pedagogiche, verranno le analisi e le divisioni. Può accentuare fortemente l'uno o l'altro aspetto, ma è sempre necessario collocarlo nella sintesi originale.

In Salita, per esempio, abbondano le analisi sull'essere infinito di Dio, sulle sue relazioni con le creature, sulla natura della fede. La prospettiva è molto ridotta, dal momento che l'opera non si propone di esaltare le capacità dell'intelligenza credente ma, esattamente al

contrario, di palesarne i limiti. Suppone che il credente si serva dei normali mezzi di informazione, conoscenza e riflessione in materia di fede. Ma poi si impone la necessità di una purificazione, per ravvivare il senso della trascendenza e della passività nel modo di comportarsi con Dio.

Giovanni della Croce si serve dei mezzi offertigli da teologia e filosofia per esplicitare la conoscenza di Dio che riceve dalla rivelazione e dall'esperienza. Non si preoccupa eccessivamente di porre e risolvere problemi sulla natura e gli attributi di Dio. L'oscurità gli risulta connaturale e suggestiva: vi si trova a suo agio. La coscienza di un Dio incomprendibile non dà luogo a disinteresse o agnosticismo, ma lo apre a nuove profondità del reale. Si serve delle formule dogmatiche come base di comunione, senza prolungare l'analisi dottrinale né tentare di arricchire in qualche modo il linguaggio teologico. Ne abbiamo un chiaro esempio in Fiamma:

È necessario sapere che Dio, nel suo unico e semplice essere, è tutte le virtù e le grandezze dei suoi attributi, è onnipotente, sapiente, buono, misericordioso, giusto, forte, amoroso, ecc.; *con altri attributi infiniti, che noi non conosciamo*. Poiché egli nel suo semplice essere è tutte queste cose, quando, stando unito all'anima, giudica opportuno dargliene notizia, ella vede distintamente in lui tutte queste virtù e grandezze, cioè l'onnipotenza, la sapienza, la bontà, la misericordia, ecc. ... Così l'anima ama particolarmente infiammata da ciascuna e da tutte insieme, poiché tutti questi attributi sono un unico essere e quindi tutte queste lampade sono una lampada sola che, secondo le sue virtù e i suoi attributi, dà luce e arde come molte lampade (F 3,2-3).

Per un teologo la questione più grave sollevata da queste parole è di sapere quali siano questi attributi «che qui noi non conosciamo» (variante di FA). Se il mistico fa esperienza di proprietà immense di Dio e di modi di essere che non sono accolti tra gli attributi normalmente formulati dalla teologia, dovrebbe almeno tentare di suggerirne qualcuno o lasciar capire in quali orizzonti la sua esperienza intraveda nuove infinite. Egli non lo fa né si dilunga a spiegare la sua affermazione di così grave portata. Passa invece subito a spiegare la trasformazione e l'esperienza che tali attributi causano. Dimostra interesse a conoscere *l'essere* di Dio, ma lo fa per via di comunione passiva, più che di analisi strutturata. Non analizza gli attributi, ma si lascia impressionare spiritualmente dalla loro luce e dal loro calore. E l'atteggiamento tipico della conoscenza mistico-sapienziale.

La conoscenza oscura e sapienziale di Dio ha essenzialmente per il mistico, e in certa misura anche per il semplice credente, carattere di *totalità* sentita: Dio è tutte le cose, in lui sono tutte le cose, per lui esistono e si affermano come realtà tutte le cose. Non è iperbole o frase fatta l'affermazione così ripetuta del santo: Dio è *il Tutto*.

Questa essenza sorgiva di Dio si presenta in due maniere. La prima risponde a una 1) grazia mistica particolare, che fa vedere le cose in Dio: «Anche se è vero che l'anima in tale stato vede come queste cose, in quanto create, sono distinte da Dio e le scorge in lui con tutta la loro forza, radice e vigore, tuttavia è così profonda la conoscenza che ha di Dio, come colui il quale contiene eminentemente nel suo essere tutte queste cose, che le conosce meglio nell'essere divino che in se stesse» (F 4,5). 2) C'è un altro modo di conoscere Dio come sintesi suprema di tutta la realtà. Il commento a un versetto del Cantico, «tutto dimenticai», gli dà modo di diffondersi nella valutazione di questo nuovo modo di accedere alla realtà: «Trovandosi in quell'eccesso di alta sapienza di Dio, si accorge che quella vile degli uomini diventa per lui ignoranza. Anzi le stesse scienze naturali e le opere fatte da lui, dinanzi a ciò che è sapere di Dio, sono come un non sapere, poiché dove non si sa di Dio, non si sa di nulla» (C 26,13).

In questo senso si può veramente dire che «fuori di Dio tutto è angusto». Fuori di Dio le cose perdono ampiezza, luminosità, vigore.

3. RIVELATO E NASCOSTO

Abbiamo visto sopra come il mistero è insieme infinità e comunicazione, conoscenza e oscurità. L'anonimia si mantiene costante nell'esperienza e nella dottrina di Giovanni della Croce, che la spinge anzi a un grado insolito di acuto contrasto e di armonia: Dio è incomprendibile nella sua grandezza e lo è soprattutto nella sua incredibile generosità.

Sotto l'uno o l'altro nome, il contrasto è oggetto di riflessione in tutte le scienze che si occupano del mistero di Dio: mistero rivelato, immanenza e trascendenza, Dio presente e assente. L'interesse e la difficoltà stanno precisamente nel compenetrarsi della duplice prospettiva antinomica.

San Giovanni della Croce è diventato celebre per la posizione che lo distingue su questo punto. Come teologo e mistico accentua enormemente l'infinità di Dio, la sua dissomiglianza di fronte a ogni possibile realtà creata. Accentua però anche con uguale forza la vicinanza di Dio, la sua generosità e il trattamento familiare che riserva all'uomo, le tracce del suo passaggio e i riflessi della bellezza che ha profuso nella creazione. Non abbiamo alcun motivo per dissimulare o ridurre nella sua dottrina uno solo di questi elementi caratteristici, che sono invece conservati in ottimo equilibrio.

L'esagerazione è dovuta piuttosto a quel lettore che si ferma alla prospettiva parziale di Salita e Notte, senza avvertire i limiti imposti dall'autore, e senza avvertire che esistono altre opere e altre prospettive. Proietta molta luce lo studio delle fonti, come la mistica dell'oscurità e le correnti della «teologia negativa». Solo però a condizione che, prima e dopo qualsiasi fonte, si analizzino integralmente i testi del santo nell'ambito della sua esperienza e della sua sintesi dottrinale.

Penso che la teologia più recente ci metta in condizioni migliori per accostarci al mistero del Dio rivelato e nascosto, conosciuto e sconosciuto, definito in dogmi e indefinibile. Le nostre conoscenze sono fatte di somiglianze e dissomiglianze prudenzialmente distribuite. Dopo essersi rivelato in Gesù Cristo, Dio continua a essere incomprendibile, sconcertante, non addomesticabile in nozioni, formule, progetti. Se venisse smarrita questa dimensione del mistero, la rivelazione scadrebbe a banale scoperta dell'ultimo segreto⁴².

Si parla di «trascendenza» e di Dio trascendente, nell'interpretazione che ne dà san Giovanni della Croce, attribuendogli un termine di cui fa scarso uso e in senso differente. Oggi però questo termine è diventato frequente, insostituibile. Con esso si affermano due cose: che Dio è supremo, illimitato e appartiene a un altro ordine e qualità dell'essere; di conseguenza, egli supera tutte le nostre categorie di comprensione e di linguaggio, in quanto fatte di elementi della realtà inferiore, che non hanno somiglianza con lui. Né le realtà che percepiamo, né le immagini o idee che costruiamo a partire da esse, conservano una somiglianza essenziale con Dio; non possono pertanto servire da «mezzo prossimo e immediato» per unire l'uomo a lui. È questa la posizione fondamentale di fra Giovanni, che corrisponderebbe a quella che oggi chiamiamo trascendenza di Dio.

Senonché l'esperienza e il discorso dell'autore non si arrestano qui. All'infinità di Dio corrisponde un atto di *superamento* da parte dell'uomo. Grazie alle virtù teologali, l'uomo può e deve andare oltre la sua misura normale e il suo stile di agire nei confronti delle realtà mondane, per entrare in comunione col Dio infinito. Questo superamento è ciò che l'autore

⁴² Tra i teologi che proclamano la necessità di riaffermare la incomprendibilità misteriosa del Dio rivelato in Gesù Cristo, troviamo nomi autorevoli, come H.U. VON BALTHASAR, *EI cristianismo es un don*, Madrid 1974 («EI Dio desconocido», pp. 31-39); K. RANNER, *La oscuridad de Dios*, in *Al servicio teologico de la Iglesia*, Miscel. Y. Congar, Santander 1975, pp. 229-246.

chiama «trascendere», come gesto o atteggiamento dinamico dell'uomo. Nel linguaggio del dottore mistico non è Dio che trascende l'uomo, ma è l'uomo stesso che deve trascendere i suoi modi abituali di entrare in contatto con persone e cose. Per questo usa il termine nella forma attiva del verbo, «trascendere», come nella glossa: «Me ne entrai dove non seppi, I vi rimasi non sapendo, I ogni scienza trascendendo» (P 1). C'è un testo di Salita che formula il carattere teologale, dinamico del trascendere giovanneo. Fa uso di un sinonimo molto espressivo: *passare al di sopra (trasponerse)*:

quindi, *passando al di sopra* di quanto ella può intendere in modo spirituale e naturale, deve bramare ardentemente di giungere a ciò che, in questa vita, ella non può conoscere e che non può cadere nel suo cuore. Inoltre, trascurando tutte le cose che, in terra, ella gusta e sente e può gustare o sentire con le facoltà dello spirito e del senso, deve desiderare con tutto il cuore di pervenire a ciò che sorpassa ogni sentimento e ogni gusto (2S 4,6).

La trascendenza è attitudine teologale. Di conseguenza, esalta al tempo stesso la grandezza del mistero e la sua comunicazione che eccede ogni limite. Nell'accentuare l'infinità di Dio, anziché ritrarsi o rimanerne intimidito, l'uomo è attratto con maggior forza e interesse all'unione con lui, grazie a quei meccanismi o mezzi speciali che sono la fede, la carità e la speranza⁴³.

È in questa chiave appropriata che va letto san Giovanni della Croce, e non inserito in un quadro di comprensione estraneo, sia pure dotato di certe analogie. La sua lotta contro l'identificazione di Dio con le nostre immagini intellettuali e affettive è da lui intesa come una guerra *all'idolatria*. La spiega in questi termini, con fatti e parole della S. Scrittura.

L'abitudine a una cattiva lettura della «trascendenza» negli scritti sangiovannei non ha permesso di fare attenzione a certe modalità peculiari della medesima. Si bada solamente alla infinità dolorosa e lontana che l'anima avverte nelle tappe di oscura purificazione. Dio continua a essere incomprensibile nel suo *essere* e sconcertante nel suo *operare*, anche dopo essersi rivelato. Bisogna prenderne coscienza e vivere creativamente: «Egli risiede su in cielo e parla in cammino d'eternità; noi, ciechi, siamo sulla terra e non intendiamo se non le vie della carne e del tempo» (2S 20,5). «Deriva da ciò che in tutte le nostre necessità e difficoltà e in tutti i nostri travagli noi non abbiamo altro aiuto migliore e più sicuro della preghiera e della speranza che il Signore provvederà con quei mezzi che a lui piaceranno» (2S 21,5). È questo il ritornello imparato da certi lettori del santo.

Ma non si sono resi conto di un'altra infinità, accentuata con uguale se non maggiore forza ancora: l'infinità o «trascendenza» dell'amore di Dio per l'uomo⁴⁴. Proprio perché Dio è

⁴³ La corrispondenza di trascendenza divina e umana nella comunione teologale, come san Giovanni della Croce la presenta, trova una buona formulazione in queste righe: «La condizione di supremo del Mistero illumina la struttura dell'attitudine che porta l'uomo a riconoscere la sua presenza. Reciprocamente, però, l'analisi dell'attitudine ci aiuta a capire meglio la realtà che ne costituisce il termine. Così ci troviamo ora in grado di capire meglio il significato del termine "trascendenza", di cui ci siamo spesso serviti per indicare il Mistero. Quest'ultimo è trascendente non perché si trovi al di là delle restanti realtà del mondo. Il **nerbo dello schema della trascendenza non è dato da questa lontananza spaziale a cui rimanda immediatamente l'immagine che usiamo. Lo schema operante nel concetto di trascendenza è piuttosto dinamico, esistenziale e significa che la realtà trascendente può rendersi presente solo al termine di un atto di totale trascendimento del soggetto al quale questa presenza è diretta**» (J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, pp. 143-144).

⁴⁴ Perché i lettori di san Giovanni della Croce non fissano l'attenzione su questa forma primordiale della trascendenza che è l'amore che eccede ogni limite? Si arrestano su alcuni

infinito, lo è soprattutto quando concede favori e amicizia. La sua bontà è illimitata, incomprensibile, ineffabile ... Non c'è amore o tenerezza di madre, amore di fratello, amicizia di amico, dedizione di schiavo che possa paragonarsi a «la tenerezza e la sincerità dell'amore con il quale l'immenso Padre ricrea e solleva l'anima umile e amante» (C 27,1). È quella stessa trascendenza che Salita ha esposto in termini negativi e concettuali. Grazie alla sua immensità, Dio può fare cose e spingere la comunione con l'uomo a intimità di cui nessun altro è capace: «poiché è la virtù della somma umiltà, (egli) ti ama con grande umiltà e con grande stima, rendendosi uguale a te e rendendo te uguale a lui» (FA 3,6).

Pur con tutti i mezzi che esperienza e linguaggio gli forniscono, Giovanni della Croce non osa parlare di un amore che lo inonda traboccando da ogni parte. Insinua qualcosa, per poi chiudersi subito nel silenzio. «Chi potrà dire dove giunge la munificenza di Dio nell'esaltare un'anima, quando si compiace di lei? Non si può neppure immaginare, poiché egli, per dimostrare chi è, agisce come solo Dio può fare» (C 33,8 in spagnolo molto più forte).

Questa duplice dimensione del mistero del Dio personale, infinitamente grande e infinitamente vicino, dà luogo a un'esperienza originale, inconfondibile. Avremo occasione di esaminarla. Mi limito qui a segnalare una delle sue manifestazioni più facilmente avvertibile: il linguaggio. I nomi e le espressioni con cui parla di Dio fondono insieme i due toni di immensità e di familiarità, equilibrando mistero e atteggiamento con vari sostantivi, aggettivi e verbi. Il primo esempio è dato dalle parole del titolo di questo capitolo:

«l'immenso Padre». «Padre» dice familiarità, «immenso» infinità. Evita così di banalizzare Dio o di confinarlo nella lontananza.

Ecco alcuni altri esempi: «nostro gran Dio» (L 23); «Oh! grande Dio e Signore di amore» (L 10); «Mio Signore! Mio Amato!» (AS, Orazione dell'anima innamorata); «il petto del suo Creatore» (C34,4); «l'eterno Padre pietoso e onnipotente» (F 2,16); «Oh! che Dio grande abbiamo!».

4. PRESENZA

Quando si parla di Dio nella vita e nella parola del mistico, pensiamo spontaneamente a momenti e grazie di luce speciale, quando l'immagine si trasforma in visione e la rappresentazione in presenza. Ma il mistico ci avverte che il mistero rivelato continua a rimanere nascosto, e la visione e la presenza avvolte nell'oscurità della fede.

Notiamo tuttavia che qualche velo è stato sollevato. Dio lascia intravedere il suo volto e sentire la sua presenza al centro della vita. Inonda d'amore e di luce la mente e il cuore; persone e avvenimenti. Le cose diventano divine e trasparenti, senza nulla perdere della loro natura. Seguivano a essere quelle che erano, diventano però ora una emanazione dell'essere di Dio. Ognuna sprigiona una sua bellezza e un suo canto, e tutte insieme esultano in una armonia universale.

Una presenza svelata di Dio era la persona stessa di fra Giovanni, con i suoi gesti, le sue parole e i suoi silenzi. Davanti al mistero di Dio la parola si fa silenzio e il silenzio si fa parola. Deve fondere insieme i due stili per corrispondere alla grazia. Così fa nei suoi scritti e nella sua vita.

capitoli di *Salita* e di *Notte*. Mentre è in *Cantico* e in *Fiamma* che Dio si manifesta più incomprensibilmente vicino e generoso.

La maggiore necessità che abbiamo è quella di tacere con l'appetito e con la lingua dinanzi a questo Dio, il cui linguaggio, che egli solo ode, è l'amore silenzioso (L 7).

Per quanto ho potuto capire del santo, non si scostava mai dalla presenza di Dio e dal continuo pregare. Dico questo perché in ogni occasione lo vedevo, *quando non parlava*, come se stesse attento a nostro Signore. *Quando poi parlava*, mostravano il Signore le parole celestiali che diceva e l'affetto con cui le diceva⁴⁵.

Ebbe conoscenze e sentimenti elevati sulla preghiera e sul comunicare con Dio; e a tutti i dubbi che gli proponevano su questi punti rispondeva con sublime sapienza, lasciando molto soddisfatti per il profitto che ne traevano coloro che gli chiedevano consiglio. Fu amante del raccoglimento e parco di parole (*Pareri*, Pr).

È sempre l'identico atteggiamento: Dio presente nella vita intera; presenza che si traduce in parola e silenzio. Siamo in grado di constatarlo noi stessi, senza ricorrere ai ricordi dei testimoni oculari. L'impressione dominante che fra Giovanni produce in noi, con la sua vita e i suoi scritti, è proprio quella di uomo di Dio. È la prima immagine ed è anche l'ultima. Anche dopo aver letto studi speciali sui suoi geniali contributi in campo teologico, psicologico, linguistico, poetico, non riusciamo a vedere Giovanni della Croce come uno *specialista* in nessuno di questi campi. Seguita a essere e ad apparire uomo di Dio.

Visse una presenza e intimità costante, non disturbata dall'andamento favorevole o doloroso degli avvenimenti o dalle variazioni del cuore. Dio sa agire nell'uno come nell'altro caso. «Signore, mio Dio, non ti allontani da chi non si allontana da te: come possono dire che tu sei un assente?» (AS 47).

Non vuole che l'attitudine teologale davanti al mistero di Dio resti confinata ai momenti del culto e ai luoghi di preghiera. È respiro di vita, fonte di ispirazione per la condotta stessa e per il modo di vedere gli altri. Così rammenta spesso ai suoi religiosi, facendo loro notare che il più grande segno di presenza è l'amore al prossimo: amarlo come lo ama Dio, come ci ama Dio. «Aveva l'abitudine di dire che dovunque passassimo facessimo del bene a tutti, per poter così *davvero apparire figli di Dio*. E che non facessimo affronto a nessuno, né con azioni né con parole offendessimo il nostro prossimo» (Pr 172).

In maniera differente, la stessa presenza raggiunge anche le altre creature. Cambia il senso della relazione. Mancando la reciprocità d'amore, non parla di figlio-sposa, ma di orma e di riflesso. «E così, in questa glorificazione dell'incarnazione del Figlio suo e della sua risurrezione secondo la carne, Dio abbellì le creature non solo in parte, ma le lasciò rivestite completamente di bellezza e di dignità» (C 5,4).

È questa la visione originaria dell'uomo e del mondo nel mistero di Dio, come li vive Giovanni della Croce. Le deformazioni introdotte dal peccato lo obbligheranno a servirsi momentaneamente di prospettive sussidiarie per correggere la situazione anomala: l'uomo-animale per la sua cupidigia, le creature-nulla in alternativa a Dio. Queste espressioni appartengono al linguaggio pedagogico e secondario della fase purificativa. La verità profonda mantiene il suo senso originale: l'uomo è figlio di Dio, la creazione intera è un riflesso della sua bellezza e dignità.

⁴⁵ La testimonianza è di Isabel de la incarnación Su questa e su molte altre testimonianze che spiegano il fatto e le modalità del «Parlava sempre di Dio», cf. J. V. RODRIGUEZ, *Magisterio oral de san Juan de la Cruz*, in «Revista de Espiritualidad», (1974), pp. 109-124; In., *San Juan de la Cruz, talante del dialogo?*, in «Revista de Espiritualidad», 35(1976), pp. 491-533, spec. pp. 513-515.

9. Cristo è mio

In Gesù Cristo il mistero di Dio e il suo piano di salvezza prendono la strada della realizzazione nel tempo. Si fanno umani, accessibili, contagiosi. Tutto ciò che Dio è, possiede e fa, viene a essere proprietà dell'uomo. Tutto ciò che l'uomo ha, vive e fa, è proprietà di Dio. Nella persona di Cristo la bramata unione dell'uomo con Dio diventa l'unità fondamentale Dio-uomo. Quello che Cristo è e possiede diventa proprio anche dell'uomo per partecipazione.

Non mi toglierai, Dio mio, quanto una volta mi hai dato nel tuo unico Figlio Gesù Cristo, nel quale mi hai concesso tutto ciò che io desidero... Miei sono i cieli e mia la terra, miei sono gli uomini; i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli Angeli sono miei e la Madre di Dio, tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me (AS 25-26).

Siamo al centro della vita teologale e dell'esperienza mistica. Dalla prima romanza fino alla quarta strofa di Fiamma, Cristo sposo e amato, Figlio di Dio, garantisce tutto il dinamismo e la continuità. Identico orientamento ha l'esperienza personale di fra Giovanni, nutrita di lettura contemplativa dell'AT e del NT, di celebrazione liturgica dei misteri, di devozioni, della sua arte di pittore e scultore, di poesia. Ognuna di queste strade ci trasmette qualcosa di importante sull'esperienza e sul pensiero integrale del dottore mistico.

Quando si accinge a scrivere di Cristo, si attiene ai criteri abituali, che possiamo così formulare: 1) tratta della persona di Cristo, più che di cristologia; 2) lo interessano gli aspetti vitali riguardanti la comunione teologale, più che informazioni dottrinali; 3) non ripete quello che si trovava già scritto in tanti libri di teologia e di devozione alla portata di tutti. L'autore è in pieno diritto di distribuire accenti e selezionare temi. Toccherà al lettore constatare il fatto e tenerlo presente nell'interpretazione.

Da alcuni accenni significativi vediamo già in che direzione si orientano le preoccupazioni di fra Giovanni: «Vedo bene che Cristo è *conosciuto* molto poco da coloro che credono di essergli amici. Infatti vediamo che, amando troppo se stessi, vanno a cercare in lui i propri gusti e le proprie consolazioni e non, come coloro che lo amano molto, le sue amarezze e le sue morti» (2S 7,12).

Coloro che credono di essergli *amici* sono precisamente gli spirituali, gente smaniosa di dottrine, di immagini, di Oggetti di devozione, ditemi di meditazione su Cristo, facendo scadere tali mediazioni a curiosità intellettuale e a passatempi devozionali. «Conoscere» ha qui il senso forte paolino (Fil 3) di seguirlo, identificarsi con la sua morte e risurrezione, confessarlo nelle opere. «Poche sono le persone che nell'agire sono così decise ... si vergognano di confessare il Cristo davanti agli uomini e, avendo umani riguardi, non vivono veramente in lui» (C 29,8).

Seguiremo l'autore tenendoci sulla linea della sua intenzione e del suo effettivo svolgimento. San Giovanni della Croce tratta del mistero vivo di Cristo con profondità e affetto, con emozione contemplativa di fratello, compagno, amico, discepolo, adoratore. Questi vari atteggiamenti si fondono spontaneamente nel suo stile di comunione. Il pensiero teologico si nutre in lui di questa precedente esperienza teologale. Cercheremo di seguirlo anche in questo⁴⁶.

⁴⁶ San Giovanni della Croce tiene fisso il suo sguardo su Cristo vivo e operante, e sviluppa la prospettiva delle sue funzioni nella vita e nell'esperienza teologale. A tale scopo deve chiarire di passaggio alcune implicazioni teologiche e psicologiche. Il peri-colo per lo studioso sta nel

Ho aggiunto in questo capitolo il tema della chiesa, in quanto parte essenziale del mistero di Cristo fin dalla predestinazione iniziale.

1. IL VERBO FATTO UOMO

«Tra i misteri mi pare avesse grande amore per quello della SS. Trinità, e anche del Figlio di Dio fatto uomo» (Pr 121). Il testimone ha fatto un'osservazione giusta. Rimane solo da precisare che si tratta dei misteri che sono all'origine di tutti gli altri, e non di due misteri tra tanti. È anzi l'unico mistero originario e fondante: «E colui, che solo il Padre *I* fino ad ora avea, una Madre *i* quindi acquista ...» (P 6,8). Il Figlio di Dio si fa figlio degli uomini, prolungando il mistero della Trinità.

La romanza *sulla SS. Trinità e l'incarnazione* presenta la visione teologica e mistica primaria, che avrà importanza decisiva nello spirito di Giovanni della Croce. Lo si chiami con l'uno o l'altro titolo, Gesù Cristo è il Verbo incarnato, il Figlio di Dio fatto uomo. Nel mistero di Cristo, Trinità e incarnazione si fondono misticamente e teologicamente fino a diventare inseparabili. Seguendo il ritmo della storia salvifica, su ognuno dei suoi momenti e delle sue tappe agisce nella sua totalità il mistero di Cristo, Dio-uomo, Figlio-figlio.

La medesima romanza sviluppa a grandi linee quelle tappe, prendendo l'avvio prima del tempo, per poi penetrare nei fatti della storia umana. Il tono ingenuo della romanza gli permette di utilizzare, in una composizione poetica, termini molto concreti della teologia: «Ed in lei (Maria) la Trinità / il Verbo di carne riveste / ... il Verbo carne / di Maria si fa nel seno» (P 6,8).

In questa visione discendente che diverrà tosto ascendente, il mistero di Cristo non si svolge in modo isolato, parallelamente all'opera divina e alla storia dell'uomo e del cosmo. L'incarnazione del Verbo incorpora tutto: predestinazione, creazione del mondo, attesa della salvezza, incarnazione, redenzione. Tutto ha luogo in lui, a partire da lui, in vista di lui.

Questa visione originale segna definitivamente ogni ulteriore sviluppo nell'esperienza e nella teologia di fra Giovanni. È la sua prima parola scritta che contiene già in germe un lungo seguito di altre. L'ordine in cui si susseguono le componenti e le esperienze vissute, nella romanza e nel pensiero, sarebbe questo:

- La Trinità di Persone: nella sua vita interna, comunicativa.
- Il Verbo: accoglie in sé l'immagine del Padre e la porta nella creazione.
- L'uomo: creatura-sposa del Verbo incarnato.
- Storia d'una lunga attesa.
- Incarnazione del Figlio di Dio, che viene e rimane.

Negli scritti di più ampio respiro fra Giovanni sviluppa la linea ascendente, che completa la storia della salvezza. Cristo ritorna al Padre portando con sé l'umanità redenta, divinizzata. Qui entra in scena la seconda parte del mistero, figurando l'incarnazione come punto di convergenza: ricerca della sposa, redenzione e morte in croce, risurrezione, glorificazione.

Attribuisce a Cristo svariati nomi. In ciascuno di essi include il mistero totale. Non avendo preoccupazioni di analisi teologiche, procede con grande libertà nel loro uso. Si serve di alcuni termini astratti, che lo designano nella comunione totale. Preferisce parlare più *di Cristo secondo la (o nella) sua umanità*, che della umanità di Cristo. La prima espressione è più personale e integrata alla comunione d'amore. Testo rappresentativo è quello del Canto:

cambiare l'ordine dei fattori e trascurare così la dottrina sangiovannea su Cristo, dando eccessivo rilievo a problemi secondari.

Secondo s. Giovarmi, discese una voce dal cielo anche su nostro Signore mentre stava pregando il Padre in mezzo alle angustie e alle afflizioni procurategli dai suoi avversari; si trattava di una voce interiore dalla quale fu confortato nell'umanità (*segùn la humanidad*)... Si voleva far capire simbolicamente la forza e il potere che il Cristo riceveva interiormente nella sua umanità (C 14,10).

Unisce sovente i nomi personali in gruppi di due, tre, perfino quattro. I più usati sono: Verbo, Figlio di Dio, Sposo, amato, Signore, Salvatore ... I raggruppamenti ammettono varie forme: Verbo Cristo, Verbo Sposo, Verbo Figlio di Dio. Succede altrettanto mettendo Sposo in testa alla serie ... Maggior forza di novità hanno i raggruppamenti di tre termini: «il suo Sposo, il Verbo Figlio di Dio» (C 24,1); «a Dio, al Verbo, suo Sposo» (C 37,8). Bastano queste brevi indicazioni per dare un'idea di un fenomeno interessante e molto frequente nei suoi scritti.

Il lettore dovrà stare bene attento quando voglia distinguere tra l'umano e il divino nel Cristo a cui si riferisce fra Giovanni. Non ha la nostra smania di separare; né i nostri termini preferiti corrispondono ai termini da lui usati. Ho già detto che per lui ogni nome personale implica la persona reale Dio-uomo nella totalità del mistero: il Verbo o Gesù esprimono entrambi tutto, qualora il contesto non indichi una specificazione.

I nomi divini di Cristo non implicano, per fra Giovanni, lontananza e distacco. Figlio di Dio, Verbo, ecc., hanno spesso connotazione di grande familiarità. Vi sono mescolanze sintomatiche, come nella prima invocazione della *Orazione dell'anima innamorata*: «Mio Signore, mio Amato» (AS 25-26). Questo modo normale di trattare con Dio è favorito dalla facilità con cui attribuisce a Dio nomi di Cristo e a Cristo nomi di Dio. Nel capitolo precedente abbiamo visto la familiarità con cui vive la trascendenza di Dio e il rispetto con cui vive la familiarità di Dio.

Accentua la condizione incarnata con alcuni dei suoi nomi: Gesù Cristo, Gesù, Cristo, il Signore, il Salvatore. Non gli piace parlare dell'umanità di Cristo, che gli sa di astrazione. Nemmeno di Cristo uomo, che gli sembra ridondanza e minaccia all'unità della persona. Invece il titolo di «Sposo»⁴⁷ comporta per il santo una speciale densità di incarnazione, poiché lo intende come unione totale con la sua propria natura umana, e non solamente con la chiesa e con le anime.

2. I MISTERI DI CRISTO

A partire da questa visione unitaria di Cristo, possiamo parlare di *misteri* al plurale. Se non c'è alla base il mistero primordiale, i misteri si disperdono, privi di coesione e di profondità. Il mistero da solo, invece, rimane molto generico, trattandosi del Dio-uomo, vivo e reale, che condivide l'esistenza e la storia degli uomini.

Il mistero di Cristo si dispiega in misteri, fatti concreti della sua vita, che in successive manifestazioni rivelano il suo essere e realizzano la sua opera. Ci offrono inoltre vie di accesso per capire e vivere le ricchezze inesauribili del mistero di Cristo. Esige contemplazione ripetuta e instancabile:

Guarda bene il Cristo e in lui troverai già fatto e detto molto più di quanto tu vorresti.

⁴⁷ La parola *Sposo* ha una portata ontologica, e non solamente affettiva, come si potrebbe pensare qualora si prendesse il simbolismo nella sua accezione superficiale. Gesù Cristo o il Verbo è Sposo della sua propria natura e condizione umana, della chiesa e dell'umanità di cui condivide vita e storia, di ogni credente in comunione di vita e di amore.

Se vuoi che io ti dica qualche parola di conforto, guarda mio Figlio, obbediente a me e per amor mio sottomesso e afflito, e sentirai quante cose ti risponderà.

Se desideri che io ti sveli alcune cose o avvenimenti occulti, fissa in lui i tuoi occhi e vi troverai dei misteri molto profondi, la sapienza e le meraviglie di Dio... in lui contenute...

Inoltre se tu desideri altre visioni e rivelazioni divine o corporee, mira il Cristo umanato e vi troverai più di quanto pensi, poiché san Paolo afferma a tale proposito: In Cristo dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità (2S 22,6).

Ogni fatto, parola o gesto della vita di Cristo, ognuno dei suoi stati d'animo racchiudono in sé una grande ricchezza di rivelazione e di salvezza, capace di infondere luce, amore trasformazione. In questi misteri si rivela anche l'uomo nelle sofferenze che lo affliggono e nel suo destino di glorificazione.

Quali sono in concreto i misteri che ricevono maggiore attenzione e rilievo? Quando rivolge il suo sguardo a Cristo, emergono cinque momenti o espressioni:

- l'incarnazione manifestata visibilmente nella nascita,
- la vita e l'insegnamento presi in blocco,
- la passione e morte di croce,
- la presenza viva come effetto della risurrezione,
- il Corpus Domini.

L'incarnazione occupa un posto privilegiato. La nomina continuamente come fondamento e sintesi di tutti gli altri misteri. In essa si compie *l'unione* tra Dio e l'uomo, che è fonte di solidarietà universale e di ogni sorta di doni: «Non mi toglierai, Dio mio, quanto una volta mi hai dato nel tuo unico Figlio Gesù Cristo» (AS 25-26). Nel giungere all'unione piena, lo Sposo manifesta all'anima i suoi misteri e «anche se gliene comunica molti altri, nella strofa presente lo Sposo le ricorda solo quello dell'incarnazione, come il più importante di tutti» (C 23,1). Da qui l'emozione spirituale del santo nel celebrare il natale e il Corpus Domini.

Alla *vita* e agli *insegnamenti* di Cristo si riferisce nella loro generalità. I fatti e le parole della sua vita sono luce ed esempio, sono salvezza. Ad essi fa riferimento inglobandoli sotto la categoria di ciò che fa o insegna il nostro Salvatore.

La *passione e morte* costituisce una unità di azione e di significato. È l'opera della redenzione, lo spozalizio sulla croce, la fonte di grazia dei sacramenti, l'ultima manifestazione e l'ultima parola di Cristo nella sua esistenza terrena, il più grande gesto d'amore. Gode di tutto il realismo dell'incarnazione e condensa l'intera vita di Gesù. In questa chiave fra Giovanni legge pure il vangelo dell'amore e della via da seguire: momento culminante dell'unione con il Padre e della redenzione degli uomini (2S 7,11).

La *presenza viva* di Cristo glorioso è il mistero che attualizza tutti i misteri. Nello stile teologico e spirituale della sua epoca si parlava maggiormente di Cristo vivo e presente, salvatore e glorioso. In questi termini si traduceva il mistero permanente della risurrezione. Fissavano l'attenzione sull'effetto continuato, più che sull'istante della risurrezione. Si tratta di un fatto che si prolunga nel tempo.

Rivolta *sull'eucaristia* tutto il suo entusiasmo per l'incarnazione, il Gesù reale e storico, corporalmente presente, il Signore risuscitato che continua a esistere come uomo e come essere corporeo. Il santissimo sacramento è il centro della sua vita, nelle celebrazioni liturgiche e nelle effusioni personali. Lo tratta con la stessa fede e realismo di convivenza che se fosse stato visibilmente esistente su questa terra. Celebra con la solennità delle processioni la festa del Corpus Domini, prepara chiesa e altari, orna pareti e quadri, passa lunghe ore in adorazione contemplativa davanti ai gradini dell'altare.

Per celebrazioni e rappresentazioni drammatiche fissa soprattutto l'attenzione su due misteri di particolare plasticità: natale e Corpus Domini. Anche la passione e la morte offrono possibilità di rappresentazione; ma il loro tono di dolore e di solitudine invita a maggiore raccoglimento. Il natale e il Corpus Domini gli offrono invece l'occasione per esprimersi in comunità, traboccando di gioia.

Rimaniamo sorpresi - sgradevolmente sorpresi - che non abbia svolto una riflessione prolungata e sistematica su tutti o per lo meno su alcuni di questi misteri. Insiste perché si guardino e meditino e contemplino, in Salita (1S 13; 2S 7 e 22). Anche in Cantico si omettono descrizioni, anche se, al tempo stesso, si afferma la loro centralità (C 5,3-4; 7,4,7; 23,1; 37,1).

La risposta è sempre la stessa che ho indicato all'inizio: non è descrittivo ed evita ripetizioni. Parla dei temi che egli giudica convenienti e non si lascia guidare dal criterio o dalle preferenze di altri santi o autori.

3. RIVELATORE E SPOSO

Il mistero del Dio-uomo è così ricco di aspetti, di efficacia salvatrice, di ramificazioni divine e umane che non sappiamo come esprimere in maniera approssimativa nel nostro linguaggio tanta grazia.

L'autore introduce una grande varietà di titoli per esprimere aspetti o frammenti di parti del mistero: sposo, maestro, fratello, amato, salvatore ... Non possiamo seguirne la spiegazione nelle sfumature che li differenziano l'uno dall'altro: Lo stesso Giovanni della Croce unifica tale varietà di titoli da lui usati in uno schema strutturato sulla base di due funzioni principali: Rivelatore e Sposo. Rispondono a grandi linee alla dinamica della vita teologale e dell'unione nella fede e nell'amore.

Questa duplice linea si mantiene costante negli scritti del santo, quando definisce congiuntamente o separatamente le funzioni di Cristo, i frutti della sua azione salvifica. Si trovano spesso fuse in una sola o mescolate tra loro. In generale, per la sua frequenza e le sue ramificazioni, la linea dell'amore sponsale prevale su quella della rivelazione. Diciamo che sono mescolate, perché la rivelazione è già per se stessa unione, e l'unione è la fonte di più intime manifestazioni (C 23,1).

Ognuna di esse possiede una famiglia di titoli derivati. Questo ci facilita la presentazione panoramica degli stessi nel quadro ridotto di questo capitolo:

- Cristo rivelatore: parola, maestro, via, esempio.
- Cristo sposo: amato, fratello, compagno, salvatore.

Il contenuto più specifico di questi titoli sarà spiegato nei capitoli successivi, in riferimento al tema corrispondente. E tuttavia utile spiegare o giustificare brevemente la classificazione, dato che questo ci aiuta a entrare nel pensiero del santo sul mistero di Cristo.

In primo luogo si nota che le due linee sono distribuite in maniera preferenziale. Quella di Cristo rivelatore, con i titoli derivati, si trova più sviluppata in Salita, libro di carattere più teologico e ascetico. Si muove maggiormente nell'ambito della fede, della conoscenza, benché come contenuto vi sia incluso tutto. Infatti in Salita si incontrano le esposizioni più ampie e radicali del santo su questa linea, come nel capitolo sulla sequela di Cristo che è nostra via e modello e luce (2S 7), con sviluppo ben caratterizzato del tema. Più significativa ed esplicita ancora è la trattazione dell'altro aspetto, Cristo *Parola* definitiva e unica di Dio, della quale sono pieni i due Testamenti e nella quale è racchiusa la totalità della storia (2S 22).

Rivelatore implica una triplice relazione. Innanzi tutto con Dio Padre che si rivela nel Figlio come immagine, dando la sua vita, il suo amore, i suoi disegni sull'uomo. Per altra parte, è una funzione che manifesta l'essere di Cristo: parola, immagine, bellezza, sapienza del Padre nella condizione umana. Per ultimo, comporta che l'uomo comprenda o capti l'essere di Cristo e del Padre che in lui si rivela, e segua la sua parola, la sua vita e la sua persona come via per giungere a Dio. Tale rivelazione egli effettua con fatti e parole, con la semplice sua presenza e condotta.

La linea sponsale si trova affermata in tutte le poesie e nei commenti di Cantico e Fiamma. Non c'è bisogno di citare dei passi, dal momento che la presenza dello «Sposo» è evidente fin dalla prima strofa del Cantico.

Sposo costituisce la categoria fondamentale, molto appropriata se teniamo conto che l'ideale o quadro fondamentale di esposizione del santo è quello dell'unione d'amore, unione teologale e reciproca. Nulla di più pertinente che incentrarla in Gesù Cristo Dio-uomo, con funzione e carattere sponsale. La categoria sposo-sposa è la più completa, indicando la reciprocità totale d'amore e di esistenza comunicata.

Della medesima famiglia di nomi utilizza sovente quello di «Amato», quasi della medesima portata effettiva, poiché indica che ama ed è amato, amante principale e amato. Ma la parola accentua maggiormente il carattere o amore dell'uomo per Cristo, un aspetto cioè derivato nell'unione d'amore. Avverte che egli è «l'amante principale» (C 31,2); tuttavia la parola esprime di più l'altra direzione. Sposo indica invece le due direzioni; significa inoltre, in senso biblico, che lo sposo sceglie la sposa, la colma di dignità, la prepara, le dà nome e titoli propri, la rende uguale a sé.

In questa seconda linea o famiglia ho messo il titolo di «Salvatore». Effettivamente così lo presenta il dottore mistico. Sono passi, presupposti o aspetti dell'unione sponsale. La redenzione e liberazione dell'anima lontana da Dio è opera dello sposo Cristo, che cerca la sua sposa, la ricupera, perdona, dispone ... Lo si può vedere nella poesia del pastorello (P 4) e in C 23. Esiste una connessione manifesta tra Sposo e buon Pastore:

Era così vivo il desiderio che lo Sposo aveva di liberare e di redimere perfettamente la sua Sposa dalle mani della sensualità e del demonio che, avendolo ormai fatto, si rallegra come il buon Pastore il quale, dopo avere errato a lungo, ritrova la pecorella smarrita e se la pone sulle spalle ... Desta veramente meraviglia vedere il piacere e la gioia che prova l'amoroso *Pastore e Sposo* dell'anima nel constatare che in questa unione ormai ella è sua, perfetta e posata sui suoi omeri e presa da lui per mano (C 22,1).

Il testo fonde curiosamente insieme le due immagini. Le due famiglie di termini si fondono e mescolano spesso tra loro, quando si tratti di una medesima persona e di un medesimo mistero di salvezza. Così il mistero della croce appare in 2S 7,9-11 come via ed esempio (modello); mentre in C 23 figura come spozalizio. In C 38 la comunicazione d'amore comporta insegnamento e apprendistato: lo Spirito insegna.

Pur avendo dato maggiore rilievo ad alcuni titoli, questi non esauriscono il significato e il valore dell'incarnazione, vita, morte e risurrezione di Cristo. Dobbiamo perciò tornare all'affermazione iniziale: Cristo è *tutto*. In lui Dio ha fatto e dato tutto. In lui l'uomo ha ricevuto, ha attualmente e riceverà tutto.

Non si tratta dunque di un normale mezzo polivalente. Fonda un'economia nuova e completa. In lui e per lui Dio si riversa nell'umanità, nella storia, nel cosmo. Ha detto e fatto tutto; non ha nulla da aggiungere. «Avendo rivelato in Cristo tutte le verità di fede, non ha né avrà mai più altra verità da manifestare» (2S 22,7). Non è un principio astratto; comporta invece la sua norma di condotta pratica nel rapporto con Dio. Tutto ciò che l'uomo può ora chiedere, desiderare, ricevere da Dio deve necessariamente riferirsi a ciò che è già stato dato da Dio in Cristo.

Qualsiasi esigenza o speranza alimentata in margine a tale dono e un'offesa grave al Padre che ce l'ha inviato e al Figlio che non ha riservato nulla per sé.

Chiedere complementi o supplementi di grazia «è come ammettere che Dio non abbia dato nel Figlio tutto ciò che è sufficiente» (2S 22,7). In tal modo «farebbe un grave oltraggio al mio amato Figlio poiché non solo in ciò mancherebbe alla fede, ma perché lo obbligherebbe a incarnarsi di nuovo e ad affrontare ancora una volta la vita e la morte qui in terra» (2S 22,5).

Tutta l'esposizione del santo è imperniata su testi fondamentali del Vangelo e di san Paolo.

4. COMUNIONE E IMMAGINI

Di Cristo e del suo mistero il dottore mistico ha una visione sufficientemente ampia e organica. Ordina e mette in moto il processo spirituale con la forza della grazia comunicata da tali misteri, compiuti nella storia e attualizzati dalla risurrezione. Da parte sua, Cristo ci mette tutto, vivendo e morendo per l'uomo. Vengono i sacramenti e altre mediazioni a dare continuità alla salvezza.

Ma questo non è tutto. Qui parliamo di comunione e trasformazione, e queste necessitano di un lungo cammino di partecipazione viva e reale a spese dell'uomo, «al passo dell'anima» (C 23,6). È un cammino che pochi terminano, e molti nemmeno cominciano. Da qui il lamento spontaneo di fra Giovanni quando guarda intorno a sé: «*Vedo bene che Cristo è conosciuto molto poco da coloro che credono di essergli amici*» (2S7,12). Molta informazione e molte devozioni, poca sostanza interiore.

C'è una conoscenza contemplativa che è già di per sé trasformazione. Fa entrare nei misteri di Dio, nel senso della storia come Opera di giustizia e di misericordia, negli itinerari segreti della vita stessa:

Come le caverne sono profonde e hanno molte cavità, così qualsiasi mistero del Cristo è profondissimo in sapienza e ha molte cavità di occulti giudizi di predestinazione e di prescienza relativa ai figli degli uomini. Per questo dice subito: che sono ben celate.

Per quanto i misteri e le meraviglie scoperte dai santi dottori e intese dalle anime sante nel presente stato di vita siano molti, tuttavia ne è rimasta da dire e da capire la maggior parte e quindi *c'è ancora molto da approfondire in Cristo*. Questi infatti è come una miniera ricca di immense vene di tesori, dei quali, per quanto si vada a fondo, non si trova la fine; anzi in ciascuna cavità si scoprono nuove vene di ricchezze (C 37,3-4).

Addentrarsi significa scoprire sensi e relazioni, meraviglie della sapienza divina, abbondanza di grazia e impegno di partecipazione. È grazia di rivelazione divina; implica molto esercizio di partecipazione, che il santo chiama *cercare con fede e con amore* nell'ambito della fede, nel terreno del già conosciuto: «Trattando i misteri e i segreti della fede, meriterà che l'amore le manifesti quello che tale virtù racchiude in sé, vale a dire lo Sposo che ella desidera» (C 1,11).

In questa scoperta graduale possiamo indicare alcune fasi orientative seguite dall'esperienza. Lo schema non è di fra Giovanni, ma costruito con elementi derivati dalla sua vita e dalla sua dottrina.

a) *Celebrazione*: Abbiamo come prima forma basilare, alla portata di ogni cristiano, la celebrazione liturgica, che contiene inoltre in sintesi tutte le altre fasi successive. È contatto vivo e reale con il mistero di Cristo presente e in atto. Fra Giovanni coltiva questa forma.

La completa con rappresentazioni drammatiche dei principali misteri del Natale, processioni del SS. sacramento, ecc. Compone talvolta di persona le canzoncine (poesie e ritornello), oltre lo

schizzo delle scene.

b) *Immagini esterne*: Abbiamo anche dei dati sulla sua predilezione per le immagini: crocifissi, quadri, rappresentazioni del Natale,

della vita e della passione di Cristo. Molte ne incontra o sceglie secondo la propria devozione. Di altre sappiamo che le dipinge o scolpisce egli stesso: il Cristo crocifisso di Avila, piccole figure in legno di Cristo o della Madonna.

Alcune di esse sono legate a grazie mistiche o esperienze particolarmente intense, soprattutto i crocifissi: le croci di Duruelo, il crocifisso che lo accompagna nel carcere e che regalerà poi al

carceriere, il crocifisso di Avila, il quadro di Segovia.

c) *Immaginazione e riflessione*: Oltre la lettura del Vangelo che fa parte della celebrazione, disponiamo di un mezzo di contatto

personale che è la lettura meditativa, la riflessione sui misteri della vita di Cristo. Il santo la raccomanda vivamente, come base non solo della preghiera, ma dell'intera esistenza spirituale (1S 13,3).

Anche senza lettura è possibile e raccomandabile la rappresentazione interiore di Gesù Cristo, in qualcuno dei suoi misteri o in forme elaborate, che aiuta a mantenere viva la presenza e concreta la comunicazione.

d) *Contemplazione semplificata*: Il contatto con Gesù Cristo mantiene qui tutto il suo vigore e realismo incarnato. Aumenta e si approfondisce la partecipazione della persona. Tutto ciò che è stato accumulato nelle precedenti fasi di lettura, rappresentazioni, immagini esterne e interne, è presente e agisce in forma sintetica e unificata. A dare il tono è lo sguardo silenzioso e l'amore.

Questa forma può coesistere, in momenti differenti, con qualcuna delle precedenti. In un dato momento medita o legge il Vangelo, in un altro si abbandona alla comunione nel silenzio.

e) *Partecipazione o identificazione*: La comunione si fa qui personale e reale. Non solo pensa e sente, ma vive nelle loro stesse implicazioni di dolore e di gioia i misteri di Cristo: l'incontro con il Padre o con gli uomini, il servizio o la solitudine, la croce o la risurrezione.

Ciò può accadere in forma mistica, con immagini o senza immagini, dal momento che Dio non è legato a forme, ma trasfigura quelli che ama nella viva immagine di Cristo.

Altre volte tale identificazione ha luogo in fatti di vita, esperienze esistenziali, gioie e sofferenze, che fanno sentire al vivo i misteri del Signore.

Con l'aiuto dello schema è più facile capire il processo mistagogico e psicologico esposto da Giovanni della Croce. L'intenzione è di giungere alla partecipazione reale e vissuta. Qui si presenta la difficoltà maggiore. Si tratta però di una difficoltà relativa all'impegno e alla prassi, che richiede amore perseverante più che spiegazioni. Alcuni precedenti passaggi dello schema provocano invece disorientamento, quando siano intesi e praticati male. Hanno bisogno quindi di una trattazione speciale.

È in gioco un valore importante e delicato: la relazione tra comunione teologale e immagine mediatrice. L'autore ne ha trattato per disteso, come di un momento decisivo nell'educazione della vita teologale. Il cambiamento riguarda la totalità della vita e i vari misteri, temi od oggetti che intervengono nell'unione con Dio. Non si limita a Gesù Cristo e ai suoi misteri. In questo caso, tuttavia, ha particolari conseguenze e merita gli dedichiamo una pagina. Il metodo proposto dal santo contiene elementi teologici e fattori psicologici

mescolati insieme. Offre un orientamento generale, che lascia spazio a grazie e temperamenti differenti. L'orientamento è sulla linea di una crescente semplificazione: prima in relazione con le immagini esterne, quindi nei confronti delle rappresentazioni immaginarie.

Abbiamo già visto che il santo raccomanda l'uso di immagini di Cristo con fede e devozione, e che egli stesso si serviva abbondantemente di questo mezzo. Ne usa però poche, e~«non ha il cuore attaccato nemmeno a quelle che usa, per cui si affligge assai poco se gliele tolgono. Cerca infatti dentro di sé *la vera immagine* (la *viva imagen*), che è Cristo crocifisso, per il quale anzi è contento che lo privino di tutto e che tutto gli venga meno» (3S 35,5). Lasciamo da parte l'aspetto ascetico di questa riflessione, per fermarci sul dinamismo teologale dell'esperienza. La privazione dell'immagine provoca un sentimento di povertà, nudità e libertà che porta, meglio della stessa figura, alla comunione con Cristo vivo e reale. È tale nudità e libertà interiore che la persona deve coltivare, senza aspettare che le tolgano le immagini, ma proprio quando ne fa uso.

La liberazione dall'immagine sensibile interiore è un ulteriore passo avanti, più doloroso e delicato. Vi applica esattamente l'identico principio del caso precedente, ma la persona spirituale prova qui maggior difficoltà. Lasciare l'immagine esterna per la rappresentazione immaginaria interiore risulta facile; lasciare quest'ultima per la comunione non immaginaria le diventa insopportabile: le sembra un'offesa ai buoni sentimenti; teme di restarsene con nulla in mano; meglio il poco conosciuto che l'inesplorato ... Rivolgendosi a persone orientate dalla grazia verso la semplificazione contemplativa dell'attenzione amorosa, il santo propone loro in determinate condizioni di sfumare i contorni della rappresentazione immaginaria, per lasciare via libera all'attenzione generale, che è comunione di fede e di amore nella semplicità⁴⁸.

Questa forma di contemplazione ha gli stessi contenuti e dinamismi della vita teologale di cui è parte. 1) Dio in primo luogo si comunica personalmente, Cristo nella sua persona e nei suoi misteri. È soggetto principale, anche se siamo soliti chiamarlo oggetto. 2) Secondo elemento fondamentale è la persona che entra in contatto o in comunione con tali misteri di fede, e lo fa a partire dalle sue capacità di grazia e di natura per accogliere, amare, comprendere. 3) Interviene infine la forma di contatto in cui il soggetto entra in comunione con il mistero o il contenuto.

Nella forma suggerita da fra Giovanni della Croce rimangono in pieno vigore il mistero e la persona - cioè la prima e la seconda componente - in comunione tra loro. La variante concerne il terzo elemento: quale sia la forma più adeguata perché la persona entri in comunione con Gesù Cristo incarnato, crocifisso ... La risposta di fra Giovanni, come abbiamo detto, è che in determinate condizioni spirituali e psicologiche della persona, conviene attenuare la rappresentazione immaginaria a vantaggio della comunione personale.

⁴⁸ Ecco il «famoso» testo di *Salita* sul quale sono inciampati gli autori antichi e moderni: «A queste due potenze [immaginativa e fantasia] pertiene la meditazione, che è atto discorsivo a mezzo di immagini, forme e figure, fabbricate e immaginate per i suddetti sensi; come, ad esempio, l'immaginare Cristo crocifisso, o alla colonna, o in un altro episodio; oppure pensare a Dio maestoso in trono; o considerare e immaginare la gloria come una bellissima luce, ecc.; e così similmente qualsiasi altra cosa, a volte divina, a volte umana, che possa cadere nell'immaginativa. Si deve però giungere a svuotare l'anima di tutte queste immaginazioni, lasciandola all'oscuro per quanto riguarda questi sensi, che non possono avere alcun rapporto di mezzo prossimo con Dio...» (2S 12,3). Non vedo proprio dove stia la stranezza di questo testo. A mia parere, l'errore ermeneutico sta nel cercare fonti lontane (neoplatonismo e quietismo) e contrasti (con i difensori della visualizzazione continua dei misteri), invece di analizzare con calma e attenzione il testo nel suo senso proprio e nella dinamica teologale che gli ha dato san Giovanni della Croce.

A rigore, questo semplice sguardo si giova della sintesi di tante immagini sedimentate nello spirito attraverso l'esercizio di altri momenti. Non elimina quindi le immaginazioni di contenuto religioso. Avverte semplicemente che non si devono coltivare nel momento dell'orazione semplice. Giovanni della Croce continuò a usare immagini esterne e interne con uguale affezione negli anni della maturità, quand'era già arrivato alla pienezza della vita contemplativa.

5. CHIESA SPOSA E MADRE

I titoli che dichiarano l'essere e l'opera di Cristo sono referenziali: salvatore, sposo, amato ... Fin dalla predestinazione è presente la figura inseparabile: «Una sposa che ti ami, I Figlio mio, voglio donarti» (P 6,3). Questa sposa è l'umanità, più specificamente la chiesa nei suoi due rami, militante e trionfante. In Cristo si capisce il mistero della chiesa e nella chiesa si capisce il mistero di Cristo.

Non ha trattato in maniera ben esplicita i temi della dottrina ecclesiale. Ha però certamente presente tale dimensione. Accennerò sommariamente ad alcuni aspetti che afferma con maggior forza:

soggetto dell'unione, destinataria delle grazie mistiche, mediatrice della rivelazione, maestra di vita. Diciamo una parola su ognuno di questi punti.

a) *Sposa di Cristo.* È l'immagine primaria e fondamentale che esprime il mistero della chiesa: accoglie l'amore di Cristo e vi corrisponde con la grazia ricevuta. L'unione d'amore ha luogo essenzialmente con la chiesa, e derivatamente con ogni anima (C 36,5). La risposta è data da «tutte le anime sante generate da Cristo nella chiesa» (C 30,7). È la dimensione che il santo ha particolarmente sviluppato nelle romanze e nel Cantico.

b) *Destinataria dei doni divini.* Alla chiesa Dio destina i grandi doni che fa a persone particolari, ai suoi migliori amici. Sono grazie personalissime e al tempo stesso profondamente ecclesiali e carismatiche. Ciò che vuol dare alla chiesa, il Signore lo dà ai suoi migliori amici, onorando in tal modo questi e avvantaggiando la comunità (C 33,8). Certe grazie sono rarissime ed eccezionali «perché il Signore le concede solo a coloro che sono molto forti nello spirito della chiesa e nella sua divina legge» (2S 24,3); oppure Dio le concede a «quelle (anime) la cui virtù e il cui spirito si dovevano diffondere nella successione dei loro figli» (F 2,12).

c) *Mediatrice di rivelazione.* In tutti i prologhi delle sue opere Giovanni della Croce nomina, in un modo o nell'altro, la santa madre chiesa cattolica come maestra e garante della interpretazione della S. Scrittura. Lo fa con sentimenti di fede e di amore teologale, senza reticenze. E mediatrice nell'economia sacramentale inaugurata da Cristo (2S 22,7). Alla sua dottrina e al suo giudizio si attiene in tutto quello che scrive o dice, sia commentando la Scrittura, sia affermandolo per conto proprio.

d) *Maestra di vita.* La funzione mediatrice della chiesa non si limita all'interpretazione della S. Scrittura in senso stretto. Possiede una prassi secolare piena di sapienza, per esempio quanto all'uso delle immagini (3S 15,2). In materia liturgica il dottore mistico raccomanda sobrietà, «senza preoccuparsi di appoggiarsi sull'invenzione di cerimonie non usate né approvate dalla chiesa cattolica ... Non vogliono essi rinnovare niente, come se fossero più saggi dello Spirito santo e della sua chiesa» (3S 44,3).

Come sempre, prima delle parole vengono la sua vita e la sua esperienza:

Quanto all'autorità del culto divino faceva del proprio meglio. Tutte le cose della chiesa e del suo pastore teneva in particolare considerazione e in grande stima (Pr 19).

In occasione di una discussione in cui altri sostenevano che si poteva aprire la chiesa e lasciare entrare chi voleva sentir messa, in forza dei privilegi dell'Ordine, diceva il santo padre: A noi, figlie mie, importa maggiormente l'umiltà e la sottomissione all'ordinario che non l'uso dei privilegi. Non dimenticatevi di questo, ché ce ne saranno fin troppi a preoccuparsi dei privilegi⁴⁹.

10. Al passo dell'uomo

L'uomo è un osservatorio privilegiato dal quale e nel quale poter esaminare la totalità degli elementi che compongono la vita, il cammino spirituale, la vetta mistica a cui è destinato. È nell'uomo che conosciamo la presenza divina, i doni di Dio, i suoi effetti rinnovatori. L'uomo diventa collaboratore di Dio, destinatario del suo amore, soggetto della comunione e della divinizzazione. Nell'uomo si realizzano e si rivelano tutte le fasi del processo di salvezza: Dio crea, redime, purifica, trasforma, glorifica. Di tutto questo l'uomo è non solamente soggetto passivo, ma vero protagonista.

Risulta normale che l'autore dedichi all'uomo un'attenzione così viva e costante. Non si scosta con questo dal tema centrale della sua vocazione mistica, che è Dio. Al contrario, trova nell'uomo la presenza più reale e trascendente di Dio, un Dio che opera in concreto, dà, esige. Con la stessa verità con cui i suoi contemporanei dicevano di lui che «parlava sempre di Dio», possiamo dire a nostra volta che «parla sempre dell'uomo». Nel caso del mistico il contrasto è quasi unicamente verbale. Parla di Dio rivelato all'uomo, e dell'uomo alla luce di Dio. L'uno si rivela nell'altro.

Ricettore, collaboratore, protagonista dell'opera divina, l'uomo viene ad assumere responsabilità sovrumane, dando luogo a gravi tensioni. Giovanni della Croce le drammatizza, ponendo l'uomo in situazioni limite di grandezza e di miseria. Mette in primo piano l'origine divina, la condizione di figlio di Dio, il lento germogliare della vera vocazione dell'uomo: arrivare a essere Dio per partecipazione. Fa venire ugualmente a galla il fango sedimentato nei fondali dell'anima, la degradazione costante verso forme animalesche d'essere e di vivere. Sono frequenti i contrasti, cercati di proposito. Riflette il carattere drammatico della grazia mistica, che sottopone la psicologia umana a esperienze estreme e violente, raramente riscontrabili fuori di questi casi.

Le analisi che compie della grandezza e della miseria dell'uomo, della sua situazione e della sua vocazione, hanno una finalità chiaramente *operativa*. Fa la diagnosi o in vista di un intervento immediato, oppure per collaborare con Dio che ha già cominciato l'opera. Non fa descrizioni da spettatore, né raccoglie dati per costruire un'antropologia mistica. Il suo intento è trasformare l'uomo vivo, cambiare radicalmente l'orientamento, le disposizioni. Poco importa se parla di attività o di passività: lo fa sempre con un progetto operativo di trasformazione.

Quando trasferisce l'uomo nel suo laboratorio spirituale per l'analisi, lo mantiene vivo e desto, ne osserva lotte e inquietudini, dolori e gioie. Possiede quello che è stato chiamato il *senso del soggetto*, che è la capacità di osservare, trattare e rispettare ogni persona nella sua individualità inconfondibile, al di sopra di tutte le categorie e norme generali che egli stesso fissa per il suo lavoro. Nelle sue descrizioni dà l'impressione di lavorare con «modelli» vivi, tenendo presenti nell'immaginazione o nel subcosciente dati concreti e nomi personali.

⁴⁹ La testimonianza è di Magdalena del Espiritu Santo e si riferisce al monastero di Beas; cf. BMC 10, p. 326.

Lavora con materiali di prima mano. Tutta questa vitalità e questo realismo vengono poi calati in certi schemi filosofici e teologici che aiutano a capirli e ordinarli.

Lungo il processo spirituale vedremo di volta in volta le proprietà e le deformazioni del soggetto, e al tempo stesso il trattamento a cui Dio lo sottopone. In questo capitolo mi limito ad anticipare alcuni presupposti indispensabili per seguire il discorso dell'autore. Questi compie una esplorazione dell'uomo *in verticale*, da cima a fondo, che riesce estranea alla mentalità corrente, confinata nello studio delle relazioni orizzontali.

1. ESSERE E CONDIZIONE

L'anima protagonista degli scritti sangiovannei ci diventa presto familiare. Ne conosciamo ansie e movimenti, ideali e passi concreti. Se la osserviamo più da vicino e più a lungo, ci rendiamo conto della sua enorme complessità. Essa stessa non si capisce, né la capisce chi la guida, tanto meno chi la osserva dal di fuori. Le contraddizioni dell'essere umano sono spinte all'estremo nell'uomo spirituale. È capace di tendere a Dio con tutte le energie della sua natura; ed è capace anche di trasformare i suoi ideali religiosi in soddisfazioni meramente sensibili.

Per conoscere il movimento dell'uomo sangiovanneo a ogni istante, bisogna conoscere la sua origine e le varie incidenze del per corso complessivo. Ogni fatto della storia collettiva e personale ha lasciato un'impronta indelebile, in un senso o nell'altro, sulla sua struttura e dinamismo originale. Ogni avvenimento spirituale o psichico, pur nella sua apparente semplicità, obbedisce a una molteplicità di forze contrastanti, che la coscienza non avverte nella loro totalità. È utile ricordarle insieme e in modo esplicito.

Indicheremo brevemente le principali fasi dello sviluppo, come si presentano nell'esposizione di san Giovanni della Croce:

- *Creazione*: l'umanità è creata per essere sposa del Verbo incarnato; in tal modo l'uomo rimane fin dalle origini legato alla finalità divina dell'unione con Cristo.

- il *peccato*: è rottura parziale del progetto: mediante il peccato originale il progetto viene parzialmente invalidato. L'uomo respinge la sua vocazione all'unione con Dio. Mantiene tuttavia tutte le sue strutture essenziali orientate in tale direzione.

- *Incarnazione e redenzione*: questa fase si collega con la prima, perché il Verbo incarnandosi effettua l'unione o spozalizio con l'uomo, che sta alla base della prima creazione. Al tempo stesso rifà o riabilita l'uomo, rovinato nella propria integrità dai fatti e dalla sua condizione di peccatore. Non elimina tuttavia alla radice le tendenze di tale condizione.

- il *battesimo*: l'incarnazione-redenzione di Cristo apporta per tutta l'umanità un nuovo stato di comunione con Dio. Esso tocca in pieno ogni cristiano per mezzo del battesimo, che gli applica i frutti del mistero e lo inserisce nella persona e nel destino di Cristo. Ma tale incorporazione sacramentale non diventa realtà personale se non per mezzo di un lungo e lento processo.

- *Processo di trasformazione*: questa quinta fase riassume i contenuti di tutte le precedenti, portandole al pieno sviluppo loro connaturale: riaffermazione dell'immagine di Dio e della sposa di Cristo, liberazione dal peccato e dalle sue conseguenze, configurazione con la vita e morte di Cristo, piena fioritura della grazia battesimale. Dio realizza questo nell'ambito della storia e della libertà: tutto si viene compiendo in un lento e lungo processo, i cui risultati presentano sempre i limiti della condizione mortale.

- *Visione e glorificazione*: arriviamo all'ultima tappa, che porta a piena maturazione i doni e i germi delle precedenti. L'uomo ritorna a quella pienezza di vita con Dio di cui godeva in un primo inizio, adesso però con quella maggiore densità che la grazia e

la libertà sono venute depositando nella sua esistenza. Questa fase, come quella precedente, non è solamente un futuro certo, ma una aspirazione costante, che dà impulso e fisionomia propria a ognuna delle tappe che l'hanno preceduta.

L'importanza di questo breve schema non sta nel fatto che indica le tappe di un itinerario storico e personale di salvezza. Se fosse unicamente questo, lo avremmo collocato al capitolo 7, quando abbiamo fissato i momenti salienti del processo spirituale. La cosa seria e significativa è che queste varie fasi siano presenti e operino simultaneamente a ogni passo del cammino, perché aderiscono tutte all'uomo. Si sovrappongono e si mescolano insieme. Come ho fatto notare nella presentazione sommaria, non si susseguono le une alle altre per via di eliminazione. Il peccato rompe la comunione di grazia, ma lascia intatta l'immagine divina nell'essere. La redenzione di Cristo recupera la grazia, ma lascia attiva la concupiscenza e altri derivati del peccato. Il battesimo incorpora ai misteri di Cristo, ma non trasfonde nella vita del battezzato l'esperienza e la consapevolezza che di tali misteri si acquista nella storia concreta della libertà. Allo stesso modo, trasformazione e glorificazione agiscono come doni embrionali e forze reali, ma non riescono ancora a configurare movimenti e fatti della vita reale.

Esamineremo nei capitoli successivi questi vari movimenti e la difficoltà che hanno a compenetrarsi tra loro. Voglio però fin dall'inizio richiamare l'attenzione su un fatto di primaria importanza, che configura radicalmente l'uomo sangiovanneo e assegna una direzione precisa a tutto lo sviluppo successivo.

Il dottore mistico afferma e delinea una *antropologia sponsale*. Prende le mosse dalla comunione d'essere e d'amore tra le Persone della SS. Trinità. Da tale fonte scaturisce la predestinazione e la creazione dell'uomo. Dal primo momento del *progetto* uomo, tutta la ragione del suo esistere e le modalità del suo essere sono guidate da quest'unica finalità: una creatura destinata ad essere sposa del Verbo, che un giorno le si manifesterà, perché lo possa comprendere, e lodarne la grandezza, e fargli compagnia. La natura umana è investita fin dal suo primo momento di questo destino essenziale: è ideata e realizzata per la comunione sponsale con il Figlio di Dio, per amare ed essere amata.

Non distingue il dottore mistico tra una creazione della natura e un successivo destino di grazia. La sponsalità è presente nella creazione della natura, con anteriorità «ideale» sul dono della grazia; lo stesso succede con l'immagine di Dio. È un fatto che comporta conseguenze molto importanti.

La prima si riferisce al carattere e alla portata dell'unione d'amore. In questa prospettiva l'unione non è un obiettivo ascetico dell'anima o dell'autore, aggiunto come un di più per consentire uno sfogo alla grazia dello Spirito o ai fervori personali. È un'aspirazione dell'essere originale, appena fabbricato: «In fin dei conti siamo stati creati proprio per questo» (C 29,3). Comprendiamo così la serietà dell'affermazione: «L'anima ora chiede l'uguaglianza di amore che ha sempre desiderato *naturalmente* e soprannaturalmente» (C 38,3). Il desiderio di Dio scaturisce anche dall'essere e dallo psichismo naturale dell'uomo. L'apertura dell'uomo alla trascendenza è specificamente rafforzata dal fatto che la natura umana è stata creata come sposa del Verbo.

2. CONFLITTUALITÀ

Tutta la varietà di fasi e di componenti che abbiamo elencato costituisce la realtà immediata che l'uomo spirituale vive ad ogni istante; Non si tratta di un presupposto remoto. In una medesima persona interagiscono ad un tempo forze differenti e contrastanti. Creatura, figlio di Dio, peccatore e redento, recidivo e in via di santificazione, trascinato dalla

concupiscenza e proteso all'unione d'amore: non sono titoli esterni o storia passata, ma tendenze e capacità effettive che danno all'esperienza umana una complessità indescrivibile.

Il peccato originale e personale viene nominato come causa prima e generale della conflittualità. Spezza l'armonia a tutti i livelli in cui opera l'unione: con Dio, col prossimo, col proprio io, con la natura. Alla radice di tutto sta il rifiuto dell'amore di Dio, rifiuto da cui deriva la ribellione interna e il disordine ... Si produce uno sfasamento di tutte le energie dell'uomo, un sovvertimento della finalità. Più che sul peccato come atto, il dottore mistico fissa l'attenzione sull'attitudine e sulla situazione che ne deriva: su tutta l'energia, cui dà il nome di «appetiti», che agisce in maniera anarchica.

La malvagità si estende in ampiezza e penetra in profondità ben oltre il campo della coscienza. L'uomo spirituale opera sovente con buona intenzione, in coscienza, per amore di Dio; al tempo stesso, però, rifiutando pienamente la sua vocazione divina e ciò che gli chiede la storia. E una tirannia sorda delle forze inferiori, che riescono a rendere schiava la ragione.

Ma non è solo con il peccato che si spiegano le tensioni intime dell'uomo. La conflittualità ha un carattere più complesso e in certo modo più positivo. Se l'uomo fosse un essere interamente decaduto, vivrebbe ambientato e soddisfatto a questo livello inferiore. Non avrebbe aspirazioni superiori, né soffrirebbe di carenze. I conflitti hanno la loro radice nel fatto che, nonostante il peccato, la condizione filiale e sponsale continua a essere reale nell'uomo e a farsi sentire con forti spinte e proteste. Per il dottore mistico la brama insaziabile di soddisfazioni immediate non è altro che un'interpretazione sbagliata di tale grido essenziale.

Sussiste ancora l'unità del soggetto e non è possibile soddisfare ogni settore per vie indipendenti. Non c'è possibilità di conseguire una perfezione autonoma per la sensibilità, una per lo spirito, un'altra per il figlio di Dio, un'altra ancora per l'uomo che vive una responsabilità sociale. Parliamo oggi di solidarietà tra gli uomini quando si tratta di amore, di destino, di mezzi per vivere e di benessere; lo star male di alcuni infatti mette in crisi il benessere generale. La stessa cosa succede, con maggiore intensità e immediatezza, tra le varie forze che concorrono a formare la persona singola. Siamo soliti parlare di armonia, ma è più appropriato usare il nome di solidarietà personale.

La conflittualità non consiste nella differenza delle componenti, né nelle loro rispettive funzioni e dignità proprie. Corpo, sensibilità, spirito, beni della creazione non sono strutturalmente «nemici» l'uno dell'altro, ma collaboratori insostituibili della vita personale e religiosa dell'uomo. Prova ne sia che, una volta integrati tra loro, funzionano insieme a meraviglia. Questa armonia però non è spontanea, ma frutto di dolorosa lotta interiore, che il santo descrive in tutta la sua crudezza.

Si presenta innanzi tutto la lotta del disordine stabilito. Quando l'uomo spirituale tenta di farsi un progetto di vita, si accorge delle ribellioni e resistenze che lo attanagliano e di aver perso la propria libertà. Fra Giovanni lo descrive in una pagina ricca di plasticità:

[L'anima] si accorge di stare nel corpo come un grande signore nel carcere, soggetto a mille miserie, il quale, spogliato del regno e di tutte le sue ricchezze, del suo dominio e del suo patrimonio, non riceve altro che un cibo molto scarso. Tutti possono immaginare quanto egli può soffrire, specialmente osservando come anche i suoi stessi servi e schiavi gli sono poco soggetti, anzi in ogni occasione senza alcun rispetto insorgono contro di lui fino a voler togliergli il boccone dal piatto. Infatti, appena Dio fa all'anima la grazia di farle assaggiare qualche boccone dei beni e delle ricchezze che tiene apparecchiate per lei, subito nella parte sensitiva si solleva qualche cattivo servo di appetiti, ora uno schiavo di un moto disordinato, ora altre ribellioni di questa parte inferiore, per impedirle questo bene.

In tal caso l'anima sente di essere come in un paese nemico, tiranneggiata dagli stranieri e quasi morta fra morti... (C 18,1-2).

Non desta sorpresa constatare il doloroso disordine esistente nell'uomo. Più strana appare invece l'esistenza del *conflitto provocato*. Ci sono forme di pacifico disordine che è

necessario spezzare e scompigliare. È quanto fa la notte passiva. Solo provocando conflitti profondi, si possono introdurre nuove forme d'essere e di operare. Così ragiona il santo: per giungere alla vera pace interiore, è conveniente per l'anima che tutta la pace già raggiunta «sia in lei prima purificata, tolta e disturbata» (2N 9,6). Dio si incarica di aggravare il conflitto: «Sorgono allora in essa [nell'anima] contrari contro contrari, quelli dell'anima contro quelli di Dio, che la investono e, come affermano i filosofi, l'un contrario risalta vicino all'altro e si fanno guerra nell'unico soggetto dell'anima tentando di cacciarsi a vicenda, per regnarvi da soli» (F 1,22). Dio vuole ridestarla dal sonno di morte, dalla calma letale. Una scossa spirituale riattiva le aspirazioni profonde del soggetto a valori di trascendenza. Nel tentare il volo sente tutto il peso della miseria e della degradazione accumulata nel sottosuolo della coscienza. Per effetto del peccato il disordine si era impiantato come norma stabile di vita. Un uomo così disorientato e pieno di conflitti non tarda a diffondere tensioni intorno a sé.

Nel suo insieme, però, il santo non offre un'immagine pessimista della condizione umana. Accentua con forza e realismo la sua dignità permanente quanto a origine e vocazione, non modificata dal peccato e dalla degradazione che ne è seguita. Anche se insudiciata dagli appetiti disordinati, l'anima «in sé sarebbe una bellissima e perfetta immagine di Dio» (1S 9,1). Quando mette in evidenza le bassezze in cui si perde l'uomo, lo fa per incitarlo a mettersi per una strada di liberazione. Non compila liste di vizi per sviluppare l'*umiltà*. Le deformazioni catalogate in dettaglio all'inizio di Salita e di Notte sono progetti di azione immediata: deviazioni che Dio e l'uomo si accingono a rettificare.

Più che sulla bruttezza del vizio in sé, fra Giovanni insiste sulla *indegnità* dell'uomo che si degrada. Da figlio di Dio qual è, chiamato a mangiare il pane alla sua mensa, condividendone faccia a faccia l'intimità familiare, si riduce ad aggirarsi carponi per terra leccando le briciole come i cani (AS 25-26; 1S 6,2-3). La gravità più grande del peccato consiste precisamente nell'essere una condotta assurda e indegna di un figlio di Dio. In tal modo, parlando della miseria dell'uomo non fa altro che esaltare la sua infinita dignità⁵⁰.

Lo svolgersi di questa lotta, che tanto lo preoccupa, si riferisce principalmente al piano teologale. Trattandosi di un medesimo soggetto, le manifestazioni si estendono a tutte le realtà di ordine psicologico e sociale che hanno connessione con la persona. Tutto procede di pari passo. Descrive spesso la tensione sul piano psichico, perché maggiormente avvertibile.

Dove trova il dottore mistico i materiali per costruire tale immagine di conflittualità nell'uomo spirituale? Senza volere andare oltre ciò che dicono o suggeriscono i testi, possiamo stabilire tre fonti generali sia per la descrizione dei fenomeni che per i criteri di valutazione: S. Scrittura, esperienza, scienza o cultura. Sono del resto le medesime fonti che utilizza nella maggior parte dei temi.

Dottrina e schemi per la descrizione gli sono forniti dalla S. Scrittura, e più concretamente da san Paolo. L'Apostolo descrive con realismo la condizione dell'uomo schiavo del peccato, per presentare poi con maggior forza l'uomo divinizzato, nuova creatura in Cristo. Gli offre inoltre gli schemi del pensiero per antitesi: uomo vecchio e uomo nuovo, spirituali e carnali, bambini e adulti.

⁵⁰ Un testo molto citato nel *Cantico* rappresenta bene questa sensibilità: «O anime create per queste grandezze e ad esse chiamate, che cosa fate? In che cosa v'intrattenete? Le vostre aspirazioni sono bassezze e i vostri beni miserie. O misera cecità degli occhi dell'anima vostra, poiché siete ciechi dinanzi a tanta luce e dinanzi a così grandi voci sordi, senza accorgervi che mentre andate in cerca di grandezze e di gloria rimanete miseri e vili, ignari e indegni di tanto bene!» (C 39,7).

Buona parte degli elementi e dei dati di cui si compongono le sue descrizioni fra Giovanni le prende anche dall'esperienza personale e dall'osservazione diretta. Lo si coglie dalla plasticità e vivacità dei loro tratti caratteristici, dall'aderenza a situazioni e costumi del suo ambiente, dalle dichiarazioni esplicite dell'autore⁵¹. Gli appetiti dei principianti in Salita I, i capricci della volontà in Salita III, i vizi degli «spirituali» in Notte I hanno tutte le caratteristiche di chi sta lavorando con materiali di prima mano. La cosa risulta ugualmente evidente quando parla dei tormenti in Notte e dell'uomo divinizzato in Cantico e Fiamma.

Ha la sua parte, infine, la cultura. La Scolastica gli offre gli schemi strutturali. Per dinamizzare invece i contrasti e la conflittualità dell'uomo, ha trovato nel platonismo e nel neoplatonismo certi schemi sussidiari che servono bene al suo intento. Non ve li attinge direttamente, ma li incontra già assimilati e adattati nel pensiero cristiano tradizionale. Adotta solamente schema e linguaggio, o anche la posizione che esprimono? Penso un po' l'uno e l'altro, tenendo però presente un duplice presupposto: 1) le fonti che lo caratterizzano sono la Bibbia e l'esperienza; 2) tutto ciò che riceve da qualsiasi altra fonte lo valorizza e trasforma in base alla sua prospettiva di unione cristiana teologale. Platonismo e aristotelismo, come qualunque altra categoria culturale antica o moderna, hanno maggiore o minor valore nella teologia cristiana secondo la qualità spirituale e intellettuale degli autori che se ne servono in modo creativo. A san Giovanni della Croce servono per far risaltare tensioni e relativo dinamismo, senza che necessariamente ne condivida il dualismo di fondo.

3. STRATIFICAZIONI DELL'UOMO

Parla dell'uomo in termini generali: l'anima, lo spirito, la persona, il soggetto, ecc. Sono vocaboli che indicano l'essere redento e responsabile, chiamato da Dio a partecipare alla sua vita, capace di tracciare un programma e compiere degli sforzi.

Tali vocaboli risultano invece insufficienti, quando si tratta di diagnosticare la situazione concreta dell'uomo decaduto e dell'uomo spirituale irretito in un groviglio di inclinazioni disparate. Il peccato ha spezzato le connessioni interne, è penetrato in modo capillare nei tessuti psichici, infiacchendo la relativa funzione di ogni organo e potenza, paralizzandone i meccanismi. Le malformazioni intaccano ognuna delle potenze e operazioni nel modo loro proprio.

Non è possibile comprendere e ordinare una simile situazione usando termini globali come: l'uomo figlio di Dio, il soggetto, azioni di peccato, ecc. Con questi soli elementi non disponiamo di nessuna chiarezza operativa. Per porvi rimedio occorre smontare pezzo per pezzo il soggetto umano, riservando a ciascuno un trattamento adeguato e particolare. In questa operazione sono necessari strumenti di analisi psicologica e spirituale più precisi.

Il santo opera una suddivisione dell'uomo in cinque piani, nominandoli tutti o in parte a ogni passo. È uno schema che mantiene con regolarità:

- 1) corpo vivo: animalità e materialità;
- 2) sensi esterni: vista, udito, gusto, tatto, olfatto;
- 3) sensi interni: immaginativa, fantasia, passioni;
- 4) spirito: intelligenza, volontà, memoria;
- 5) sostanza: fondo o centro dell'anima.

⁵¹ 2 «In certi momenti, mentre scrive, ha in mente persone determinate... Ce le mette davanti nelle prime pagine della Notte oscura... Non c'è dubbio che san Giovanni della Croce dipinge qui un quadro nel quale entrano esseri che ha conosciuto realmente» (J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931, pp. 237-238).

Parla di «parti» o «porzioni» dell'uomo riferendosi ai vari livelli; e chiama potenze, facoltà, ecc., le varie energie caratteristiche di ogni livello. Non si tratta evidentemente di luoghi o spazi materiali, fatta eccezione per alcuni organi dei sensi e del livello corporeo. Sono *attualizzazioni* differenti dell'uomo totale nel suo essere e nel suo operare.

Il santo si serve di un'immagine spaziale per dare una collocazione a questi cinque elementi, avvertendo esplicitamente che non si tratta di parti, né di posti, né di fuori o dentro⁵². Tale terminologia è tuttavia entrata a far parte del suo linguaggio corrente. La sviluppa in due direzioni: verticale e circolare.

Nella posizione *verticale* corpo e sensi sono la parte o porzione inferiore, mentre spirito e sostanza costituiscono la parte superiore. La crescita spirituale consiste nel salire, nel quietare il senso perché non impedisca il volo dello spirito. L'immagine *circolare* parla in termini di interiorità ed exteriorità. I sensi sono le finestre, mentre lo spirito rappresenta l'interno della casa.

Qualche volta le due linee si intrecciano: interiore-superiore, inferiore-estriore. Il «fondo» dell'anima si trova su entrambe le linee. Si incrociano le immagini, e fondo significa il più intimo, non il più basso. Questo gioco si avverte in C 18, che è il testo più ampio ed esplicito quanto a enumerazioni.

Il sovrapporsi dei livelli offre il vantaggio di facilitare il tracciato del processo spirituale. Dio segue, nella sua pedagogia, il modo di essere e di operare dell'uomo, che va dal più esterno al più interno. Così la divisione, un po' rigida nella sua struttura, viene a significare la gradualità dell'azione divina e dello sforzo spirituale.

Ad ogni livello esistono differenti potenze che rappresentano altrettanti settori differenziati di azione. Vi sono cinque sensi o canali attraverso i quali agisce la sensorialità. altrettanti se ne annoverano, sia pure con minore precisione, nella sensibilità interiore: immaginativa, fantasia, memoria sensibile, senso comune, passioni. A livello spirituale troviamo tre potenze: intelligenza, volontà e memoria. E nel fondo o sostanza dell'anima, l'unità semplice.

Nella enumerazione di sensi e potenze non sfugge talvolta alla monotonia, citandoli uno dopo l'altro, senza sviluppare la peculiarità di ciascuno. Non rinuncia però ai vantaggi dello schema minuzioso, pur rendendosi conto della sua relatività. Sa che le varie parti, potenze, energie vivono e agiscono insieme nell'unità del soggetto. La divisione ha, per l'autore, un grande valore ai fini dell'analisi e del progetto di ricostruzione. Ogni potenza rappresenta un *aspetto* importante dell'essere e dell'operare dell'uomo, che urge trattare con grande cura e in maniera particolareggiata.

Adotta questo quadro tradizionale della filosofia scolastica, molto diffuso ai suoi tempi. È una comodità per l'autore e anche per i suoi lettori. Non vi si assoggetta con eccessivo scrupolo. Lo modifica con i contributi che gli vengono da altre correnti o dalla riflessione personale. Avrebbe potuto elaborare uno schema proprio, aderente alle sue esperienze e intuizioni. Ma ciò supponeva un grande sforzo, tale, tutto sommato, da allontanarlo maggiormente dai suoi lettori.

Quello che invece ha fatto è stato di unificare in qualche modo i cinque livelli in due grandi blocchi: *sensu* e *spirito*. Al *sensu* appartengono i tre primi membri della divisione, mentre lo *spirito* abbraccia gli altri due. Il binomio *sensu-spirito* gli serve per dare una giusta valutazione dei conflitti, e anche dell'armonia, che sorgono lungo il cammino spirituale. È una divisione più dinamica che strutturale⁵³.

⁵² È ben cosciente dei limiti del linguaggio; cf. F 1,10.

⁵³ Per un gioco di contrasti e di equivalenze, sul *sensu* (la porzione inferiore ed esteriore dell'uomo, la carne) viene fatto pesare tutto il male e il danno, mentre *spirito* diventa sinonimo di tutto ciò che è buono. È effetto dell'antitesi di san Paolo. In realtà il bene e il

Nei gradi elevati della vita mistica si vede obbligato a smembrare lo spirito in un quinto settore dalla fisionomia propria, che chiama col nome di sostanza o fondo dell'anima. E una capacità profonda e polivalente, il massimo dell'attività e della passività, termine del processo spirituale e origine dell'attività mistica⁵⁴. Tenta di dare una descrizione approssimativa di tale centro in F 1,9-14.

Senza entrare ora in dettagli sull'esattezza e sul valore attuale dell'antropologia sangiovannea, possiamo dire una parola intorno alla sua effettiva utilizzazione. Bisogna tener conto della duplice funzione che assolve: descrittiva e operativa.

Nella sua prima funzione strutturale, svolge il compito che il santo le affida. Differenzia bene tra loro i vari aspetti e potenzialità del soggetto umano, in cui agiscono e si manifestano sia la grazia che il peccato. Ogni potenza o capacità è un titolo di gloria, un riflesso divino; oppure un germe di corruzione. Gli interrogativi e le discussioni degli autori sorgono quando si prende in esame l'eclettismo di certi schemi, come pure la natura e funzione propria delle varie potenze sensitive e spirituali.

La dinamica del processo viene descritta dal santo nei termini di un passaggio dal senso allo spirito, applicando tale movimento a ognuno dei settori o potenze. Anche qui si fa sentire aria di rinnovamento nel linguaggio di alcuni autori che preferiscono parlare di «stati o ambiti di coscienza»⁵⁵. Ciò risponde a una visione più unitaria dell'uomo, che non risulta però estranea all'esperienza e al modo di esprimersi di san Giovanni della Croce.

4. RIGENERAZIONE

All'interno del campo in cui si muove, Giovanni della Croce è attivo ed efficace. Di fronte alla realtà dell'uomo che ha Osservato in dettaglio, non assume atteggiamenti di spettatore. Interviene con urgenza: bisogna fare, togliere, mettere, arrivare *in breve* ... Tutto ciò che è ritardo o lavoro fatto a metà rappresenta uno spreco di grazia divina e di vita umana nell'economia personale dell'uomo. Le sue descrizioni della grandezza e della miseria umana sono progetti di intervento, e non temi di meditazione.

Non è necessario tornare di nuovo sulla totalità del progetto di cui si è già parlato (c. VII). Ciò che ora interessa è mettere in evidenza il dinamismo della sua visione dell'uomo e la profondità a cui arriva il rinnovamento. L'uomo è e vive nella misura in cui si costruisce; possiamo anche dire: in cui rinasce.

male coinvolgono l'uomo intero e si manifestano su tutti i piani dell'essere. Le radici del bene e del male si trovano nello spirito. Cf. 2N 3,1-2.

⁵⁴ L'azione della presenza sostanziale dà la possibilità di continuità dell'unione a livelli profondi, anche quando non intervengano notizie particolari o atti d'amore; cf. C 26,11.

⁵⁵ 6 Cf. W. JOHNSTON, *El ojo interior del amor*, Madrid 1984. Nella filosofia di Platone e di Aristotele «l'anima umana viene descritta come dotata di facoltà chiamate sensi esterni, sensi interni, memoria, intelligenza e volontà, mentre il centro o fondo dell'anima è il grande mistero che chiamiamo Dio... In questo libro accetto tale dottrina; ho preferito però impiegare una psicologia differente, che considero più rilevante per uomini e donne dei nostri giorni, ... che parla di stati o livelli di coscienza più che di facoltà dell'anima. Nella vita mistica si passa da un livello a un altro successivo in un viaggio interiore o discendente verso il centro profondo della personalità dove dimora il grande mistero chiamato Dio... È un viaggio verso l'unione, perché la coscienza si espande gradatamente integrando in sé dati del cosiddetto inconscio, mentre tutta la personalità rimane rapita nel grande mistero di Dio» (pp. 146-147).

Il movimento è a prima vista bipolare: uscire dalle cose per entrare in sé, e uscire da sé e dalle cose per entrare in Dio (C 1,20). La contrapposizione viene mitigata dagli elementi di antropologia sangiovannea che abbiamo visto al numero precedente. Dio occupa il centro e fondo dell'uomo, per cui entrata e uscita vengono a coincidere: allontanarsi da sé è allontanarsi da Dio entrare in sé è entrare in intimità con Dio. In tali espressioni resta ben marcata la distinzione tra il piano psicologico e quello teologale.

Questo lungo cammino di trasformazione porta l'uomo a essere se stesso, a scoprire se stesso. Il bambino cui vengono impediti i capricci o le bizzosie pensa che lo stiano uccidendo. Così l'uomo degenerato giudica morte l'iniezione di nuova vita. Comporta una graduale *interiorizzazione* di tutta la persona. Il centro si sposta dalla sensibilità allo spirito, come perno di tutta l'azione, non come sostituzione o esclusione di una da parte dell'altro.

San Giovanni della Croce ha la percezione esatta, ma a volte non si cura del linguaggio. Dà la sensazione che «spiritualizzare» equivalga a «rendere insensibile». Ci sono persone che hanno questa ambiguità nel pensiero, non solamente nelle espressioni. Spirituale non equivale a insensibile. Ci sono persone molto spirituali e molto sensibili (per esempio, san Giovanni della Croce). Come vi sono persone poco sensibili e poco spirituali. E ve ne sono anche di totalmente insensibili e per nulla spirituali. Sono possibili anche misure differenti: molto spirituali e poco sensibili, o viceversa.

Predomina nell'esperienza mistica il carattere di uscita da sé verso una nuova forma di essere, chiamata solitamente *divinizzazione*. Uscita che è donazione di sé e unione d'amore. Non stiamo ricercando le radici o la vetta dell'essere umano, un più alto grado di moralità. Ciò che l'uomo fa è seguire la chiamata e l'attrazione di Dio, abbandonarsi. L'incontro con se stesso è dato come un di più.

Con vari termini significativi l'autore esprime il movimento dell'uomo verso la vita. Uno di quelli di cui fa regolarmente uso in questo contesto. è: generare, rinascere, rigenerare. Vediamo come lo applica in quattro momenti successivi e decisivi:

1. *Generato nel peccato*

Come si innalzerà a te l'uomo generato e cresciuto in bassezza, se tu, o Signore, non lo sollevi con la mano con cui lo creasti? (AS 25-26).

2. *Rigenerato dalla conversione*

La grazia di Dio, quale madre amorosa... appena l'ha rigenerata (l'anima) con novello calore e fervore nel servizio di Dio, le fa trovare senza alcuna sua fatica il dolce e saporoso latte spirituale (1N 1,2).

3. *Rigenerare a vita nuova*

L'anima sopporta tutte queste purificazioni afflittive spirituali, onde *rigenerarsi* alla vita dello spirito per mezzo di questo divino influsso. Con questi dolori ella viene a *partorire* lo spirito di salute (2N 9,6).

4. *Rinascere nello Spirito*

A nessuno dunque di costoro Dio ha dato il potere di essere suoi, ma a quelli che sono nati da lui, a coloro cioè che, morendo, prima a tutto ciò che è proprio dell'uomo vecchio e rinascendo per mezzo della grazia, si sollevarono al di sopra di se stessi fino al soprannaturale, ricevendo dal Signore questa rinascita e filiazione ... *Rinascere nello Spirito* (santo), in questa vita, vuol dire avere un'anima somigliantissima a Dio in purezza (2S 5,5).

Nel lungo cammino del reincontro con Dio e con se stessi, non si chiedono all'uomo grandi prestazioni, accumulo di meriti e di esercizi. La perfezione dell'amore è nudità e

trasparenza. Si sbagliano coloro che immaginano la perfezione cristiana in termini di grandezza e di abbondanza, e quindi «si preoccupano più di nutrire e di vestire la loro natura di consolazioni e di sentimenti spirituali che di spogiarla e privarla per amore di Dio di ogni cosa» (2S 7,5).

La teoria trova la più valida conferma nella vita e nei fatti dello stesso Giovanni. Fu uomo semplice e disinteressato, che non pretese mai considerazione alcuna per la propria persona, nemmeno a motivo delle cariche o dei valori che rappresenta. Fu uno tra i tanti, l'ultimo tra i fratelli. Ma questa sua stessa semplicità e trasparenza irradiavano una luce superiore:

Dio nostro Signore gli aveva dato un essere di santità che tutti rispettavano (Pr 28).

Sempre si umiliava e disprezzava; e io molte volte gli dicevo: Guardi, Reverendo, che lei è un prelado e che è necessario che abbia considerazione di sé e non si umili troppo davanti ai sudditi. Molte volte gli era di peso che lo onorassero, che lo stimassero e che lo tenessero per santo (Pr 92).

Un uomo semplicemente dalla pelle color cenere e dal carattere di fuoco (C. Murciano).

11. Mediazione del senso

Nella traiettoria sangiovannea l'unione fa già sentire la propria azione a partire da un lontano inizio. Abbiamo previsto una lunga storia in comune, con importanti avvenimenti vitali: creazione, incarnazione, redenzione, battesimo. Tutto questo è sostanza della vita teologale, non semplice presupposto. La tappa che ora segue non va considerata inizio di vita, ma piuttosto inizio di uno sviluppo più intensivo e di una educazione speciale.

Questa fase è stata tradizionalmente considerata come periodo di *principianti*, perché nel suo insieme è caratterizzata da una certa immaturità, specialmente nelle virtù. Riceve anche il nome di via *purgativa*, essendo questa la funzione più urgente in questi primi passi.

Senza trascurare questi elementi che parzialmente la caratterizzano, il nostro dottore li unifica sotto un termine antropologico: vita del *sensu*. L'espressione riguarda tutti i piani: teologale, mistico, morale. Attraverso il senso passa tutto: impulsi della grazia, decisioni della volontà, criteri di valore, perfino comunicazioni per via soprannaturale. In realtà qui senso significa *uomo sensitivo*, cioè una persona che si orienta mediante i lumi e gli impulsi della sensibilità, i gusti e le ripugnanze della passione. Il senso indica il modo di essere, la qualità di tutta la persona, non una porzione della stessa.

Un simile modo di inquadrare la questione offre evidenti vantaggi per analizzare e valutare la situazione spirituale dei principianti: esperienze, mezzi di santificazione, usi e abusi. Ha però un grave inconveniente, che potrebbe portarci fuori strada: presenta il senso nel momento in cui esso si trova maggiormente disumanizzato, spersonalizzato, despiritualizzato. Giovanni della Croce si vede obbligato a questo dal compito urgente di purificarlo, di dargli profondità umana e funzione teologale. Può tuttavia rimanere qui impressa la prima immagine, che alcuni lettori non riusciranno forse più a modificare. È una deformazione che porta con sé gravi conseguenze, sia nella valutazione obiettiva del senso, sia nell'interpretazione del pensiero autentico di Giovanni della Croce al riguardo. Entriamo in conflitto con il mistico scrittore.

Non ci creano alcun problema la sua esperienza e il suo pensiero. Egli personalmente è un uomo ipersensibile a tutti i livelli e in tutti i momenti della sua vita umana e spirituale. A

motivo del suo ufficio di formatore, ha avuto molto a che fare con persone giovani e di viva sensibilità. È intervenuto, per l'autorità che rivestiva, nei noviziati di Pastrana e di Siviglia per correggere l'eccessiva interiorizzazione a cui erano sottoposti i novizi. I suoi scritti più elevati, come *Cantico* e *Fiamma*, sono un buon esempio di intensa sensorialità e di passionalità portata all'estremo.

Dove sta dunque il disaccordo? Nella prospettiva. Egli ha fatto oggetto di riflessione esplicita e prolungata la sensibilità nel suo momento più negativo e sfavorevole. Da una parte, i sensi non hanno più la fresca e nobile spontaneità del loro primo manifestarsi. Non sono però neppure ancora stati integrati nell'unità vitale e operativa della persona matura. La sensibilità finisce per non avere né i tratti dell'infanzia, né quelli dell'età adulta: è infantilismo. Carica appositamente le tinte nelle sue descrizioni. Così si vedono le cose in *Salita e Notte*.

Ciò che nuoce è il fatto che l'autore non ritorna più sul tema del senso con una riflessione esplicita, rimanendo così come unica e durevole immagine quella negativa. Le novità di atteggiamento e di esperienza che emergono in *Cantico* non vengono qui tematizzate dall'autore. Eppure ci avrebbe reso un grande servizio, se in quest'opera avesse aggiunto una descrizione esplicita della funzione simbolica e spirituale che svolge la sensibilità purificata, quale egli stesso presenta. Non l'ha fatto. Il lettore deve perciò procedere con prudenza, se vuole ottenere una visione unitaria e completa della sensibilità sangiovannea.

Il titolo modifica la prospettiva. Rispetta certo l'urgenza immediata di purificazione. Guarda però lontano, estendendo la mediazione benefica del senso a tutte le manifestazioni della vita ascetica e mistica.

1. LA MADRE AMOROSA

C'è un misto di tenerezza e di compassione nell'atteggiamento che l'autore assume nei confronti delle persone spirituali che iniziano il cammino della perfezione. Lo esprime con l'immagine familiare della madre amorosa e del tenero figlio (1N 1,2,3). È un'immagine che fissa tre momenti successivi della vita. Prima scena: la madre amorosa usa ogni sorta di delicatezze verso il tenero bimbo. Seconda scena: il bambino cresce e la madre gli sottrae ghiottonerie, carezze, comodità. Terza scena: il bambino deve ormai camminare con le proprie gambe, mangiare il pane con la crosta, pur tenendo il broncio e protestando.

Il medesimo stile segue Dio con le anime che rigenera a nuova vita di fervore spirituale. Si intrecciano come sempre gesti di passività e di attività: Dio «rigenera» l'anima; l'anima «si converte con una ferma risoluzione al servizio di Dio». È un principio di grazia e di libera determinazione.

Il nostro dottore mistico dimostra stima sincera per le persone che iniziano il cammino spirituale con fervore, appoggiandosi a oggetti e stimoli sensibili. La sensibilità svolge alcune funzioni provvisorie, mentre altre sono di carattere permanente. Tra i valori permanenti che fornisce fin d'ora si contano i seguenti: accumulare esperienze, creare disposizioni, incarnare lo spirito, introdurre alla contemplazione. Sono procedimenti normali, che rientrano nella pedagogia di Dio:

Similmente Dio perfeziona l'uomo, in modo conforme alla natura umana andando dal più basso ed esteriore fino al più alto e interiore. Perciò egli prima perfeziona il senso corporeo, spingendolo ad usare di buoni e perfetti oggetti naturali esterni, come per esempio ad ascoltare prediche e messe, a guardare cose sante, a mortificare il gusto del cibo e a macerare il corpo con penitenze e con santo rigore... Oltre a ciò, egli insieme va perfezionando e abituando al bene anche i sensi interni, dei quali sto trattando, cioè la immaginativa e la fantasia, servendosi di considerazioni, di meditazioni e di discorsi santi, istruendo in tal modo lo spirito (25 17,4).

Attività legittima e necessaria, come il periodo infantile del bimbo in braccio alla madre. In seguito l'affetto, il modo di fare e l'aiuto della madre non sono da meno, ma cambiano stile. L'uso predominante della sensibilità è legittimo nella vita spirituale, ma il santo non rinuncia alla sua convinzione che essa implichi anche debolezza e immaturità.

Perciò non la condanna, ma nemmeno se ne mostra entusiasta. Mantiene un equilibrio difficile da classificare, come si può vedere nel testo seguente:

È cosa buona, anzi conveniente, permettere ai principianti di trovare qualche gusto e succo ... perché ancora non hanno il palato divezzato e distaccato dalle cose del secolo, affinché questo gusto faccia loro perdere l'altro, come quando si vuol togliere di mano a un fanciullo qualche cosa gliene si dà un'altra, perché non pianga vedendosi vuote le mani (35 39,1).

È quasi una teoria del minor male. Gli oggetti temporali e mondani attirano con tanta forza e immediatezza che solo un'attrazione equivalente sullo stesso piano sensibile può contrastare tali ardori e spingere la persona verso il mondo spirituale (1S 14,2). Sempre per servirci dell'esempio del bambino, non può nascondere la sua gioia quando giunge il momento doloroso del *divezzamento* (1N 12,1).

2. ELEMENTI CARATTERISTICI

Nella descrizione di questa prima tappa non abbonda certo in dettagli. Pensa più a quelli che dovrebbero ormai lasciarla che a quelli che devono attualmente viverla. Il tono di passaggio si coglie perfino nell'espressione grammaticale, che prende spesso la forma concessivo-incidentale: *benché* ai principianti siano necessari in qualche modo i discorsi e il fervore, bisogna arrivare a una vita più sobria e sostanziale.

Ad ogni modo ha fissato bene i tratti che servono a caratterizzare tale periodo: meditazione discorsiva, fervori religiosi, numerose pratiche di pietà (F 3,32). Questi elementi caratterizzano la situazione religiosa e morale della persona in primo luogo; riflettono poi per derivazione, e con uguale fedeltà, la sua condizione psicologica. La persona spirituale cambia solamente oggetto, trasferendo le sue inclinazioni e abitudini di prima nell'ambito della religiosità.

Come vengono comunemente formulati, questi tre elementi (meditazione, fervore, pratiche), seguono l'ordine indicato, che è quello dell'attività spirituale: conoscenza, amore, azione. Così li presenta nel testo più globale e sintetico (F 3,32). Considerando l'intensità ditali caratteristiche, non c'è dubbio che il primo posto spetta al fervore. Vi insisteremo quindi al paragrafo successivo.

a) *Meditazione discorsiva*. E uno dei presupposti che si ripetono più di frequente: la meditazione è caratteristica dei principianti e conviene offrire loro materia e temi da meditare, per introdurre nello spirito idee e immagini atte a guidare la loro vita di pietà e la loro condotta morale. Il discorso si riferisce in primo luogo alla meditazione, «la quale è un atto discorsivo per mezzo d'immagini, di forme e figure elaborate e rappresentate dai sensi suddetti» (2S 12,3), cioè dalla immaginativa e dalla fantasia.

Sorvola i particolari del processo psicologico di questa forma di preghiera, che del resto non è opera dei sensi, ma innanzi tutto dell'intelligenza che di essi si avvale. La suppone nota e praticata⁵⁶. È sua intenzione far passare al più presto alla forma seguente di

⁵⁶ Siamo a conoscenza del tipo di orazione meditativa che il santo insegnava nei noviziati. Divide l'esperienza in tre parti: «La *prima* è rappresentazione dei misteri sui quali si deve

contemplazione iniziale. La meditazione assolve comunque funzioni essenziali e non va abbandonata prima del tempo (2S 13,1). Serve «perché la loro anima... progressivamente si affezioni e si nutrisca per via del senso» (2S 12,5).

b) *Fervore sensibile.* È il tratto più tipico di questo primo periodo, quello che dà l'impressione dominante di maturità o immaturità spirituale. L'affettività sensibile è quella che incita agli sforzi discorsivi della meditazione e alla ricerca ansiosa di pratiche di pietà e di penitenza. Le anime sono mosse dal gusto sensibile che accompagna e sostiene tutte le loro opere relative a preghiera, penitenza, sacramenti, carità.

La migliore dimostrazione dell'importanza che ha il fervore sensibile, in questa fase della vita spirituale, la troviamo nella struttura e nella tematica del libro I di Salita. Si occupa dei primi passi della vita spirituale, trattando tuttavia unicamente dell'affettività sensibile: situazione, abusi, rimedi. Al principiante non pone domande sul suo stile di preghiera, sullo stato delle sue virtù, sul suo programma di pratiche, o di servizi, o di penitenze ... Lo interessa una cosa sola: la qualità del suo amore. Da essa deduce, diagnostica e corregge tutto il resto.

La sensibilità agisce come fattore potente di liberazione da altri amori terreni e anticipa in qualche modo il fiorire e l'espandersi dell'amore teologale. Il fervore è la forza e la debolezza del principiante.

c) *Pratiche e mortificazioni.* Come conseguenza di quanto è stato detto, l'anima «trova il gusto maggiore nel passare lungo tempo in orazione e forse qualche volta anche notti intere; prova il massimo piacere nella penitenza: sue soddisfazioni sono i digiuni, e sue consolazioni la frequenza dei sacramenti e la comunione delle cose divine» (1N 1,3). Il principiante sente il bisogno di oggetti e di pratiche tangibili, per riversarvi tutta la sua sensibilità.

Era frequente ai tempi del santo la pratica sregolata della penitenza corporale. Più che nella quantità, la deformazione sta nel movente morboso; egli giunge a classificarla come «una penitenza da bestie, verso cui come animali si muovono a causa dell'appetito e del gusto che vi trovano» (1N 6,2).

La *sintomatologia* sangiovannea del principiante conserva la sua validità quanto a segnalazione di settori rappresentativi: ragione, affetto, prassi. Risponde ugualmente al vero il tono dispersivo dell'attenzione, degli affetti, delle attività. Se passiamo poi dalle manifestazioni superficiali all'analisi dei moventi, la caratterizzazione positiva e negativa del principiante è ancora di attualità.

Le manifestazioni sono cambiate insieme con la cultura e la sensibilità spirituale. I fervori non si manifestano tanto nel sentir messe e prediche, meno ancora nell'ammazzarsi di penitenze. La sensibilità dominante si manifesta oggi in maniere differenti: gusto per il lungo discutere che non impegna la vita, rifiuto di pratiche permanenti obbligatorie, spontaneità allo stato brado, incostanza, poca disponibilità per ciò che non piace, bisogno ansioso di stare sempre insieme ... In una parola, le medesime tendenze sotto altre spoglie.

3. GLI «APPETITI»

meditare, attraverso le loro somiglianze materiali nell'immaginazione. La *seconda*, considerazione intellettuale sui misteri rappresentati. La *terza*, stato di quiete attenta e amorosa verso Dio, in cui si coglie il frutto delle altre due e si apre la porta dell'intelligenza alla illuminazione divina...». JOSÉ DE JESUS MARIA (QUIROGA), *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar la almas a Dios*, opera pubblicata dal p. GERARDO, in *Obras de san Juan de la Cruz*, III, pp. 515-517.

Tratta brevemente il tema del ragionamento, delle virtù e delle penitenze, per concentrare l'attenzione e l'analisi su un solo punto: gli *appetiti*. Ha una predilezione manifesta per questa parola, specialmente in Salita. È un termine poco usato in senso morale o spirituale già al suo tempo, meno che mai nel nostro. Non possiamo per il momento sostituirlo con nessun altro che gli equivalga, finché non ne abbiamo scoperto significato e intenzione.

Appetito in senso sangiovanneo non è la semplice tendenza che spinge ogni potenza al proprio oggetto e all'azione con cui lo raggiunge. Non è nemmeno necessariamente il peccato o la mancanza morale. Nel primo caso ci troviamo su un terreno filosofico-psicologico. Se invece parliamo di peccato, è da notare che il principiante è fervoroso e lotta con tutte le sue forze contro i difetti denunciati dalla coscienza.

Possiamo ricostruire la natura di questo appetito onnipresente e sfuggente, da nessuna parte oggetto di definizione precisa. Lo facciamo ricavandola dagli oggetti, dai danni causati, dai termini affini che si mescolano nell'esposizione: soddisfazione, cupidigia, voglie, concupiscenza... Si tratta dell'affettività sensibile fuorviata, anche se qualche volta usa la parola in senso positivo: appetito di Dio, di imitare Cristo, ecc.

Il danno principale degli appetiti è di *accecare* e *oscurare* l'anima (1S 8), presentandosi alla coscienza della persona che vi è irretita come necessità o passatempi inoffensivi, che non rientrano nemmeno nella categoria di peccato veniale: li giudica in base alla legittimità o all'indifferenza dell'oggetto. Al contrario, Giovanni della Croce li valuta sulla base dell'attaccamento affettivo e della perdita di affetto e di libertà. Se l'attaccamento diventa ossessivo, ha poca importanza che gli oggetti siano delle inezie.

Tali imperfezioni abituali sono, per esempio, l'abitudine comune di parlar molto, un piccolo attaccamento a qualcosa che l'anima non si decide mai a superare, che sia una persona, un vestito, un libro, una cella, un determinato cibo, futili conversazioni, piccole voglie sia verso cose, sia di sapere, di udire e simili.

Ciascuna di queste imperfezioni, a cui l'anima è attaccata e di cui si è formato l'abito, costituisce un grave ostacolo per chi vuoi crescere e progredire nella virtù, e gli è di impedimento maggiore di quanto non gli sia il fatto di cadere ogni giorno in molte altre imperfezioni e in numerosi peccati veniali che non procedono da abito cattivo. È superfluo ricordare che l'anima finché non si sarà liberata da queste imperfezioni, anche se minime, non potrà fare alcun progresso nelle vie della perfezione (15 11,4).

Gli appetiti vengono criticati dal duplice punto di vista dell'oggetto e dell'inclinazione soggettiva. Il contrasto si riflette nello stile. La gravità non sta nell'oggetto, che viene designato con un inusitato accavallarsi di diminutivi: piccoli attaccamenti (*asimientillos*), discorsi futili (*conversacioncillas*), piccole voglie (*gustillos*), e altre cosucce del genere... Chi giudicasse tali inclinazioni in base alla gravità del peccato, non vedrebbe e non capirebbe nulla.

Nella seconda parte del testo mette allo scoperto la radice del male, anche con un linguaggio insistente: attaccamento dell'anima, abito cattivo ... Qui l'attenzione si concentra sull'attaccamento abituale, sull'essere affettivamente legati a cosucce da un amore che si è precluso ogni altro orizzonte e ha perso la libertà. La gravità non si misura con criterio etico-morale, ma con una valutazione *psicologico-teologale*. In questa seconda prospettiva i medesimi atteggiamenti in apparenza «inoffensivi» rivestono maggiore importanza e gravità: paralizzano totalmente il dinamismo dell'amore e il progresso spirituale.

Per non procedere a base di argomenti speculativi, poco convincenti per il soggetto impreparato, non esita a far uso di alcuni dati evidenti, verificabili da chiunque: i *danni* degli appetiti. Vi dedica cinque capitoli, una ampiezza sproporzionata nello svolgersi di questo primo libro di Salita (6-10), senza contare i due capitoli successivi. Il danno è dato dalla manifestazione visibile del disordine o della malattia interiore. Perfino chi non è capace di afferrare direttamente la gravità dei fatti, dovrà rendersi conto che sono un male a giudicare

dal guasti che causano nella psicologia e nella vita spirituale. Su questo punto il santo esplora e classifica un terreno nuovo, che gli spirituali non avevano preso in considerazione.

I danni sono: stancare, affliggere, oscurare, insudiciare, debilitare. Conclude le analisi con questa presentazione d'insieme:

Anche se gli appetiti non giungono a tal punto, tuttavia è cosa veramente degna di compassione il considerare in quale stato riducano l'anima, come la rendano scontenta di se stessa, ruvida verso il prossimo, tarda e pigra per le cose di Dio. Nessun cattivo umore rende tanto difficile e lento il cammino di un malato disappetente quanto l'appetito per le creature rende l'anima lenta e triste nelle vie della virtù (15 10,4).

Si è parlato recentemente di un certo parallelismo esistente tra *appetito* sangiovanneo e *fissazione* psicanalitica⁵⁷. L'insistere del santo su termini come bambini e infanzia, attaccamento e abitudine, così come sull'effetto paralizzante nei confronti del dinamismo affettivo, creerebbe una certa affinità tra appetito e fissazione. Penso tuttavia che, anche senza uscire dal piano psicologico, le divergenze siano molto più serie dei punti di contatto. L'appetito di cui parla san Giovanni della Croce comporta, nei confronti della fissazione, maggiore partecipazione della coscienza, della volontà, della responsabilità vocazionale.

4. PRIME CURE

Gli elementi di cui dispone il santo dottore sono ancora troppo pochi per poter affrontare il grande lavoro di un rifacimento completo dell'affettività. D'altra parte, non si accontenta di riflessioni e valutazioni, ma vuole passare immediatamente all'azione:

Se non aggiungessi alcune norme che reputo necessarie all'anima per esercitarsi in questa notte degli appetiti, la mia esposizione potrebbe sembrare alquanto lacunosa e poco utile; perciò le pongo qui in forma brevissima... Gli avvisi che ora darò per vincere gli appetiti, quantunque pochi e schematici, sono, a mio parere, tanto utili ed efficaci quanto concisi ... (1S 13,1-2).

I rimedi più completi e più ampiamente sviluppati verranno quando si parlerà dell'amore, della volontà, della carità. Possiamo invece chiamare questi procedimenti col nome di «prime cure» in un duplice senso: perché sono urgenti e indifferibili; e anche perché sono rimedi provvisori, in attesa di un trattamento più adeguato.

Il capitolo 13 di Salita I è fatto di frammenti staccati e già utilizzati in differenti occasioni. Nella loro attuale composizione seguono un ordine coerente. Sono cinque norme o avvisi:

- avvivare l'appetito di imitare Cristo,
- sobrietà nell'uso dei sensi esterni,
- contrastare le passioni per conquistare la libertà,
- esercizio per mortificare la concupiscenza,

⁵⁷ Nella psicanalisi la *fissazione* è una possibilità nello sviluppo psichico che ha una funzione in grado di immobilizzare il dinamismo affettivo, arrestandolo a una tappa infantile e compromettendo così gravemente l'equilibrio e l'espansione piena della vita. In san Giovanni della Croce *l'appetito* ha una funzione paralizzante della potenza affettiva bloccandola in uno stadio che l'autore designa spesso con la metafora dell'infanzia, e impedendo il progresso, l'espansione e la pienezza della vita spirituale. Il fenomeno indicato presenta in entrambi i casi una struttura simile (stretto attaccamento della carica libidica o affettiva ad una cosa o ad un gesto determinati) e una funzione simile (arresto del processo, impedimento ad una pienezza). Sono due strutture e funzioni analoghe all'interno di una teoria del processo molto differente» (F. URBINA, *Commentano a Noche oscura...*, Madrid 1982, p. 84).

- tutto e nulla come poli della dialettica teologale.

L'autore qualifica questi avvisi come «concisi, efficaci, utili». Nei loro confronti alcuni lettori hanno avuto una reazione emotiva, che li ha portati fuori argomento. Diciamo una parola sui primi tre, che si riferiscono più direttamente all'educazione della sensibilità. Il santo li presenta in questo capitolo come semplici raccomandazioni, lasciando per la fase successiva la loro motivazione teologale di fondo, quando parlerà della purificazione della volontà.

a) «*In primo luogo*, l'anima abbia un costante desiderio di imitare Cristo in ogni sua azione, conformandosi ai suoi esempi, sui quali mediti per saperli imitare e per comportarsi in ogni sua azione come egli si diporterebbe». E un *primo* d'ordine teologale e psicologico, e non solamente logico-compositivo. Il dinamismo spirituale non comincia mai dalla rinuncia, ma da un nuovo amore e da un nuovo orizzonte di vita capace di incanalare l'energia⁵⁸. Prima di sbarrare all'affetto la strada delle sue vecchie voglie, occorre infiammarlo per «un amore maggiore, cioè quello del suo Sposo» (1S 14,2).

L'amore di Cristo viene espresso con parole scelte intenzionalmente. Qualifica questo nuovo amore come costante desiderio (*ordinario appetito*), per poter combattere l'attaccamento abituale (*asimientto habitual*) alle creature, che ha appena condannato. Dev'essere amore sensibile e ben radicato di Cristo come unico bene. Nella sua persona concentra e configura le tre attività caratteristiche dei principianti: considerare (meditazione razionale), appetito (fervore sensibile), imitare in tutte le sue cose (pratiche);

b) «*In secondo luogo*, per riuscire in questo è necessario che ella rinunci a qualunque piacere sensibile che non sia puramente a onore e gloria di Dio e che rimanga vuota di ciò per amore di Gesù Cristo». Non perde mai di vista la motivazione teologale, riaffermata qui due volte, all'inizio e alla fine: imitare Cristo, per amore di Gesù Cristo

Questo esercizio si riferisce alla vita sensoriale ed è retto da una duplice finalità. La prima cosa che raccomanda è moderazione e sobrietà nell'uso dei sensi esterni, non lasciando che siano mossi da semplice curiosità o da qualche capriccio incontrollato. Non si tratta di repressione vera e propria, ma di moderazione discreta e dissimulata, «purché lo possa fare facilmente». In tal modo oppone resistenza alla superficialità in cui è caduta per precedenti eccessi: «Allontanando la sua gioia dalle cose sensibili, raccogliendosi in Dio, (l'anima) si ristabilisce nei confronti della distrazione in cui era caduta a causa dell'eccessivo esercizio dei sensi» (35 26,2).

Come criterio teologale e misura della rinuncia stabilisce l'onore e la gloria di Dio. Non è in questo caso un'espressione pia. L'onore e la gloria di Dio consistono nel vivere concretamente la propria vocazione. Il senso poi del criterio teologale sarebbe quello di evitare cose e sensazioni ricercate per soddisfazione o per passione, che non siano in armonia con la vocazione della propria vita.

c) «Per mortificare e calmare le *quattro passioni* naturali ... come rimedio efficace, fonte di grandi meriti e causa di grandi virtù, serve quanto segue: L'anima cerchi sempre di tendere non al più facile ma al più difficile; non al più saporoso, ma al più insipido e a desiderare nudità, privazioni e povertà di quanto v'è nel mondo per amore di Gesù Cristo». È la norma decisiva per raggiungere la libertà. Col motivo teologale in grande rilievo: amore di Cristo, appassionato, coraggioso, disinteressato.

⁵⁸ 3 «La lotta contro i sensi è condannata all'insuccesso, se non è completamente trasfigurata da una sorta di trionfo di un amore su di un altro amore. Triste vittoria quella di un'anima che rinuncia senza però rimanere animata da nessun altro ardore» (J. BARUZZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931, p. 412).

Se facessimo un'indagine sulle pagine di san Giovanni della Croce che sono state peggio interpretate, penso che questa (1S 13,6) occuperebbe il primo posto, o uno dei primi. Si sono scritte cose stravaganti a proposito di questa norma. Meglio non ricordarle.

Qual è l'obiettivo di questa norma così sorprendentemente paradossale? La sua finalità è di riconquistare la libertà dell'amore di fronte alle passioni che lo tengono incatenato all'istinto, alle comodità, all'egoismo. In queste condizioni la volontà non ha forza per soddisfare le esigenze dello Spirito, per amare e servire il fratello, per seguire la propria vocazione, quando questi ideali presentino esigenze dure e sgradevoli. La volontà trova presto ragioni e motivi per eludere il sacrificio e imboccare la strada facile.

Come rimedio efficace contro l'egoismo e la viltà, l'autore suggerisce un sistema che rovescia l'ordine delle preferenze: sceglie ciò che è difficile, insipido, faticoso, disprezzato. Questo esercizio ha già in sé il valore dell'amore sacrificato e della carità fraterna, lasciando ai fratelli ciò che è più facile e piacevole. Nell'educazione delle passioni, serve come di allenamento. Si fa così: quando ti trovi davanti a un'alternativa, con possibilità di scegliere tra varie cose o azioni in sé permesse o indifferenti, scegli qualche volta ciò che più ti costa o ti piace meno. Così sarai libero e ti troverai preparato, quando l'amore o un obbligo ti si presenteranno sotto forme ardue e spiacevoli.

Chi non intende il valore e la praticità di questa norma, ha certamente vissuto con gli occhi bendati, o non sa che cosa sia amore sacrificato e spirito di servizio⁵⁹.

5. L'UOMO SENSIBILE

«Vi sono alcune anime le quali si sentono portate molto a Dio per mezzo degli oggetti sensibili» (3S 24,4). Da questa osservazione deduce in questi casi la norma: «non solo non si devono evitare tali pulsioni, quando producono questa devozione e orazione, ma piuttosto si può, anzi si deve, sfruttarle, per un così santo esercizio».

Simile trasparenza può verificarsi in certe persone per temperamento, mentre in altre può essere frutto di affinamento dell'educazione teologale. In un caso come nell'altro arriviamo a una conclusione importante: il senso veicola una esperienza teologale a determinate condizioni. La sua funzione aumenta di intensità e di ampiezza in proporzione alla trasparenza che acquista. Ne viene paradossalmente che il senso dà il suo migliore contributo quando supera la prima fase, che abbiamo chiamata «vita del senso». Opera cioè di più e meglio, quando ormai quasi non lo si nomina più.

La sensibilità partecipa in misura crescente al processo spirituale. Parliamo della persona o dell'uomo sensibile, della sensibilità personale o spirituale. In termini sangiovannei potremmo parlare del senso spirituale e dello spirito sensibile. Tutto ciò vuoi dire che le norme di Salita (I e III) non sono la parola ultima né la più significativa di Giovanni della Croce sulla sensibilità, nemmeno riflettono la totalità della sua esperienza.

Tra le anime molto portate a Dio per mezzo dei sensi si trova indubbiamente quella di fra Giovanni. Ha coltivato intensamente la sensibilità durante tutta la vita. Ha incontrato in essa una fonte di vita e di espressione. L'esercizio della sensibilità non consiste principalmente nel contemplare paesaggi o opere d'arte, ma nell'aver a che fare e nel lavorare con tutti i sensi. Sarebbe interessante analizzare le manifestazioni della sensibilità di Giovanni della Croce nei tre campi della natura, dell'arte, delle relazioni personali.

⁵⁹ Nel libro I di *Salita*, l'autore è duro nelle raccomandazioni ma scarso di motivazioni teologali. Menziona i fondamenti, ma non li spiega. Li svilupperà in forma ampia e ragionata nei libri II e III, quando esporrà la vita teologale.

a) È fin troppo noto quanto fosse affezionato alla natura: Duruelo, El Calvario, Baeza, Granada, e le rocce di Segovia, «dalle quali si vede l'alto cielo, serre, monti, campi e le anse che disegna il fiume». Non è però tutto e solo un guardare. In questi medesimi luoghi lavora nell'orto o alla costruzione del convento. Entra in contatto con la natura attraverso tutti i sensi, ed è contatto che va più a fondo, perché è gioia e dolore, tocca la bellezza e la durezza delle cose.

b) Nel campo della pittura e della scultura lavora con gusto e arte. A volte la sua ricreazione consiste nell'intagliare delle figure di Cristo in legno. Sa sistemare come si deve la sacristia e ornare altari. Gli piace preparare manifestazioni vivaci per celebrare le feste. Ha mostrato anche di essere teneramente affezionato alle opere d'arte religiosa. Ama cantare e ascoltare musica⁶⁰.

c) I rapporti con le persone hanno messo in luce la sua delicata sensibilità. Abbondano le testimonianze: era un vero padre, aveva viscere materne, specialmente con i malati. Quand'è provinciale, il segretario gli deve ricordare che è un superiore o un pre lato, e non solo fratello dei religiosi. Anche le religiose che ebbero a trattare con lui hanno percepito la finezza della sua sensibilità: attento e servizievole con tutte, disposto sempre a soddisfare qualsiasi necessità o domanda, capace di amicizia.

Ciò che era norma di vita per lui, cercò lo diventasse anche per i suoi discepoli, tenendo conto della differenza d'età, di doti e temperamento. Con questo pieno maturare della sensibilità non stiamo in realtà cancellando le norme date in 1S 13. Nella contemplazione della natura e dell'arte fra Giovanni non è un curioso di novità. È intenso e sobrio, torna un'infinità di volte nei medesimi posti e paesaggi, perché ha appreso a leggerli in profondità. La stessa cosa gli accade con il numero ridotto di persone con cui tratta. Possiede una forte affettività interiorizzata.

Non c'è bisogno di tante congetture per capire che il senso occupa nel Cantico un posto di primo piano, sia negli esempi che nella realtà. I sensi esterni in primo luogo: lo sguardo, l'udito, il tatto, il gusto di melagrane, l'odore dei profumi. L'affettività sensibile, la passione amorosa. Tutto questo è il *capitale* dell'anima, e *si muove per amore e nell'amore* (C 28).

Due corollari volevo solamente far notare. Il primo è che, se togliamo a Giovanni della Croce la sensibilità, abbiamo distrutto l'uomo, il santo, lo scrittore. Il secondo è che il duro trattamento riservato al senso in queste fasi iniziali ha per scopo di dotarlo di libertà, dinamismo, nobiltà.

12. Dio si comunica nella fede

Sta parlando direttamente col Dio vivo e vero, il grande mistico, quando parla della fede. In essa Dio si comunica così com'è: vicino, infinito, avvolto in una luce che abbaglia. In essa l'uomo riceve una capacità insolita e immeritata di accogliere il mistero rivelato, facendone il fondamento della propria esistenza e della storia.

⁶⁰ Quando era priore di Baeza, fece venire un artista di Ubeda, Juan de Vera, perché facesse dipinti e sculture per il convento appena fondato. Divennero molto amici. Dichiarò Juan de Vera: «Ho conosciuto il santo padre Giovanni della Croce... che ho frequentato e col quale ho colloquiato durante i tre o quattro anni in cui egli si trovava a Baeza, e gli feci alcune sculture e pitture per quel convento; e molte volte il santo padre era presente mentre le facevo. Diverse volte, poi, ho mangiato con lui nel refettorio di quel convento» (Pr 31).

Ha parole di verità e di vita, quando tocca l'abisso della fede. Ha trovato luce nella lettura biblica, nella contemplazione dei misteri, in esperienze gioiose e dolorose che solo in parte riusciamo a intravedere. Nel campo della fede, senza volerlo, scrive in maniera autobiografica. Lo dice una testimonianza che vale per tante altre:

Pensavano, quelli che lo ascoltavano, che egli parlava delle cose di Dio e dei misteri della nostra fede come se li vedesse con gli occhi del corpo. Quanto superasse gli altri in questa virtù della fede, lo mostra ciò che insegnano i suoi libri e ciò che insegnava a quelli con cui comunicava, cioè che la vita è un camminare nella fede, che deve dipendere unicamente da Dio e a lui solo badare, senza dipendere da quelle altre cose a cui l'uomo naturale è solito appoggiarsi nella preghiera, da soddisfazioni e consolazioni spirituali, rivelazioni e visioni. Insegnava invece che per unirsi maggiormente a Dio era necessaria una nudità sempre più rigorosa riguardo a queste e altre cose ancora, e che dovevano camminare avendo per sostegno la luce della fede.

Era indizio di questa grande fede del servo del Signore il vederlo, assillato com'era da tanti lavori, così superiore a essi da destare meraviglia; chiaro esempio di tale virtù e come essa lo consolasse, dandogli forza e aprendogli porte per poter respirare col suo Dio, anche se le strade sembravano totalmente sbarrate (Pr 370).

Nelle sue parole risuona forte e chiara l'esperienza personale. C'è però anche l'intenzione di dare risposta a una situazione collettiva: in primo luogo avverte l'urgenza di nutrire di cibo sostanzioso la contemplazione e la vita di molte anime generose. Risponde anche a necessità di altro tipo, frequenti al suo tempo: credulità esuberante, posizioni mezzo eretiche, formalismo verbale.

Era questa l'intenzione immediata, quale appare nel libro II di Salita. Il risultato va ben oltre le intenzioni e offre una parola anticipatrice e profetica, che conserva tutto il suo senso e una piena aderenza anche alla vita del credente attuale. Parla di Dio e di storia di salvezza, di Cristo e della sua parola, della chiesa, delle virtù teologali, dell'oscurità e della vicinanza di Dio. È un grande libro sulla fede e sulla mistica cristiana.

Con la fede entriamo nella fase del progetto che abbiamo chiamato *educazione teologale*. Include le tre virtù teologali e la forma ~ preghiera che le esprime. A tutto questo mondo teologale la fede dà la base e il tono⁶¹.

1. DIO NELLA FEDE: MISTERO

L'interesse e la ricchezza della fede prendono avvio dal suo identificarsi con il mistero del Dio vivo e personale, comunicatoci in Cristo. «Dio è la sostanza e il concetto della fede» (C 1,10). «L'intera sapienza di Dio in generale, cioè il Figlio suo, si comunica all'anima nella fede» (2S 29,6). «Vi è tanto grande somiglianza tra quella virtù (la fede) e Dio da non esservi altra diversità all'infuori di quella che può intercorrere tra il vedere e il credere in lui» (2S 9,1).

A questa pienezza divina si deve in primo luogo l'entusiasmo di fra Giovanni. Se nella fede avesse visto solamente la *virtù* generosa e rischiosa del credente, non le avrebbe riservato tanti elogi e tanta fiducia. L'attitudine credente è derivazione del mistero che si proietta nell'uomo. Segue la dinamica ordinaria della vita teologale, il suo orientamento passivo. A questo dedicherà i suoi sforzi migliori.

Non è sua intenzione in questa occasione enumerare ed esporre articoli di fede, dogmi, misteri di Cristo in particolare. Lo faceva normalmente nel suo insegnamento orale. Qui la suppone cosa già fatta e conosciuta dal lettore. Concentra la sua attenzione su quello che è il nucleo essenziale del mistero: Dio uno e trino, rivelato in Cristo, affidato alla fede della chiesa e accolto in un abbandono senza riserve da ogni credente. Una volta chiarito alla

⁶¹ Di fatto molti principi e norme sulla vita di fede si trovano ampiamente esposti quando si parla della speranza (3S 7-15) e della carità, specialmente a proposito dei beni soprannaturali e di quelli spirituali (3S 30-45).

sua stessa base questo fondamento, risulta facile ormai far posto più in particolare alle varie componenti.

Preoccupazione primaria di Giovanni, in materia di fede, è affermare che al centro e all'origine di tutto sta il Dio vivo e personale. E lui che liberamente si manifesta e si comunica, cercando comunione con l'uomo. Dio è soggetto personale attivo della rivelazione, prima e più che oggetto passivo dello sguardo e della ricerca dell'uomo. L'abbiamo già visto esaminando la poesia della «fonte» (P 5). Fa notare con finezza: «Dà il nome di *occhi* a queste verità, perché vi percepisce grandemente la presenza dell'Amato, che le sembra stia sempre a guardarla» (C 12,5). Non è l'uomo che guarda, pensa, analizza i contenuti della fede, ma sono questi stessi contenuti che guardano e amano l'uomo, gli parlano.

Dio si comunica com'è, diventando così il fascino e il tormento stesso della fede. Il fascino proviene dalla sua bontà e bellezza infinita. Attraverso i fatti e le parole della rivelazione si manifesta comunicativo e accessibile. Attrae e colma di sé la mente e il cuore. Rivelazione però vuol dire presenza di amicizia, non evidenza visuale o intellettuale.

Dio si è rivelato, ma non si è svelato. Rimane avvolto nel mistero della sua grandezza insondabile. Anche le parole che utilizza per rivelarsi, per parlarci del suo essere e dei suoi disegni, sono le stesse che usiamo noi per indicare cose umane che non hanno molta somiglianza con lui. Per tanto che si spieghi, non siamo ancora arrivati a capirlo. Pur manifestandosi, continua a essere invisibile. Da qui il tormento della fede.

Questo modo d'essere, e di operare di Dio risulta per Giovanni della Croce qualcosa che eccede ogni capacità umana, ma non provoca disagio. Sente nella trascendenza di Dio una maggiore pienezza divina di comunicazione con l'uomo. L'oscurità gli si presenta come effetto marginale e tollerabile; è la garanzia che il Dio vivo supera ogni pensare e immaginare dell'uomo. Se qualcuno gli promettesse di fare chiarezza piena su Dio, si sentirebbe defraudato nella sua intima comunione con lui. Non sarebbe più il Dio in cui crede. Un Dio ridotto e svalutato a proporzioni umane non dice nulla alla sua intelligenza e al suo cuore. Preferisce il Dio vivo e immenso, anche se deve soffrire il dolore, che per lui è gioia, della trascendenza.

Fai molto bene, o anima, a cercarlo sempre nascosto, poiché facendo così glorifichi Dio e ti avvicini molto a lui stimandolo per l'essere più alto e profondo di tutti quelli che tu puoi raggiungere. Non ti fermare quindi né molto né poco in ciò che le tue potenze possono comprendere, vale a dire, non ti volere mai appagare di ciò che puoi intendere di Dio, ma piuttosto di ciò che di lui non puoi capire. Non ti fermare mai nell'amore e nel diletto di ciò che intendi e senti di Dio, ama e diletta solo in ciò che di lui non puoi né intendere né sentire: questo vuoi dire cercarlo in fede (C 1,12).

Senza nulla disprezzare di ciò che può capire con la povera luce di cui dispone, il credente sa che Dio è di più, infinitamente di più. E nelle sue relazioni conta su questo *di più*, che è Dio nella sua realtà intima.

2. FEDE IN DIO: ATTITUDINE UMANA

In perfetta corrispondenza col mistero che si rivela, Dio ha posto nell'uomo una capacità proporzionale di accoglienza; anche questo è la fede. Nella fede si comunica, nella fede è ricevuto. Contempliamo ora l'identica realtà del mistero, visto dalla nostra parte. Giovanni della Croce accentua con ugual forza il contenuto del mistero e l'adesione personale ed esistenziale, cioè l'aspetto dogmatico e quello contemplativo.

«I teologi affermano che la fede è un abito certo e oscuro» (25 3,1). È la classica definizione scolastica che il santo ripete, anche quando non la analizza in tutti i suoi dettagli. I medesimi elementi, con linguaggio mistico, si ritrovano nelle strofe della Notte: «al buio uscii e sicura, con ansie». Sono mantenuti gli stessi tratti caratteristici di oscurità e sicurezza.

Scompare *l'abito*, per cedere il posto a un concetto più dinamico e personale: ricerca e incontro, in un gesto d'amore e di superamento.

Per esigenze del contesto di purificazione, l'autore ha sviluppato enormemente l'aspetto di *oscurità*. In questo momento intende rieducare i cristiani che; creduli o razionali che siano, identificano le proprie costruzioni mentali con Dio stesso. «Perciò coloro che non solo fanno caso di queste apprensioni immaginarie, ma *pensano* che Dio sia simile ad alcuna di esse e che per loro mezzo si possa giungere all'unione divina, errano molto e van perdendo la luce della fede...» (3S 12,3). L'errore non sta nell'avere idee o immagini su Dio, ma nel «pensare» che tali idee corrispondano fedelmente alla realtà di Dio. Allora l'uomo finisce per credere e amare le proprie idee.

Una simile accentuazione dell'oscurità ha nell'autore un significato diverso da quello attribuitogli dalla maggior parte dei lettori. Per lui la fede è *luce accecante*. «La luce della fede», leggiamo nel testo citato. Un dato significativo è che nel medesimo capitolo 25 3, che comincia con la definizione dell'abito certo e oscuro, viene ripetuta la parola «luce» fino all'ossessione: luce della fede, luce del sole, luce naturale, chiara sapienza beatifica, il giorno che è Dio nella sua beatitudine ... Riferendosi alla nube dell'esodo, commenta: «È cosa degna di meraviglia che quella nube, pur essendo tenebrosa, rischiarasse la notte. Ciò accadde per farci comprendere come la fede, che è nube oscura e tenebrosa per l'anima... con le sue tenebre rischiarata e dà luce alle tenebre dell'anima» (2S 3,5). E cita il salmo 138: «La notte mi sarà luce nelle mie delizie».

Ritengo questo dato della massima importanza per intendere l'esperienza e la dottrina del santo. Le sue oscurità si riferiscono al mistero, alla comunicazione di vita, a comunicazioni di profonda verità e bellezza. Per questo parla *dell'abisso della fede*, dove il Dio vivo ci interpella intimamente. Credendo di seguire o imitare Giovanni della Croce, certi teologi o filosofi moderni accentuano l'oscurità e le difficoltà della fede, lasciandoci totalmente sprovvisti di fronte a un concetto di Dio freddo e irrealista. Non riescono a calarci nell'abisso della fede, come fa Giovanni, ma solo nei *problemi* della fede.

La fede è oscura, perché ci rivela cose interessantissime e fondamentali di un mondo totalmente nuovo. Non disponiamo di una base intellettuale per comprenderle, perché tali realtà non conservano alcuna somiglianza con le nostre percezioni sensibili, né con le successive costruzioni dell'immaginazione o dell'intelligenza. Dio stesso si rivela nella S. Scrittura e lo fa in termini umani, passando per il vaglio di una psicologia umana e di una cultura storica. Dio stesso nel rivelarsi continua ad affermare che è più di tutto questo. In tal modo nella fede rivelata coesistono luce e tenebre. Si serve dell'analogia, cosciente che anche questa soffre della medesima limitazione⁶².

Si presenta qui la seconda caratteristica della fede: *sicura*. Questa parola della definizione classica acquista nel santo una densità che non possiede nei teologi. Va al di là della certezza intellettuale. Osservando l'atteggiamento presente in Notte, potremmo applicarle termini più personali: fiduciosa, amorosa, intrepida. Così è la fede oscura di fra Giovanni. L'insufficienza delle sue «conoscenze» non la scoraggia, né la fa desistere per timore di precipitare in qualche vuoto infinito. Si getta invece con raddoppiato slancio non già nel vuoto, ma nell'abisso del mistero.

Per compiere questo passo, la fede fa sbocciare una delle sue capacità più fondamentali: l'amore. La fede teologale è fatta per la maggior parte di amore, come l'amore

⁶² Pur servendosi di parole ed analogie, la fede è il *mezzo* che pone in contatto *non mediato* con Dio stesso. La fede «è solo il *mezzo prossimo ed adeguato* per cui l'anima si unisce con Dio». Per mezzo di essa «l'anima [arriva] in questa vita a unirsi con Dio e a comunicare *senza mediazioni* con lui» (2S 9,1.4). Cf. K. WOJTYLA, *La fede secondo s. Giovanni della Croce*, Roma 1979.

teologale è fatto di fede. Man mano che aumenta l'oscurità notturna e svaniscono le chiarezze intellettuali, il credente sposta anch'egli a poco a poco il centro della sua attività verso l'amore: «Senza altra guida o luce / fuor di quella che in cuore mi riluce. / Questa mi conduceva, più sicura che il sol del mezzogiorno / .» (N3.a e 4.a strofa). Non si tratta dell'amore cieco, ma dell'amore che porta luci nuove, intuizioni. Così va passando dalla scienza alla *sapienza*, che è conoscenza saporosa della realtà.

Contemplazione chiama il santo questa fede così qualificata, una fede fusa con l'amore, «mediante la quale Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione di amore» (2N 5,1). Conoscenza nell'amore è l'ideale della fede. Suo progetto è giungere alla «contemplazione, che si attua unicamente nella fede. Il mio compito è quello di porre l'anima in tale stato di contemplazione, facendola passare per tutte le altre specie di notizie, incominciando dalle prime e spogliandola di esse» (2S 10,4).

3. GESÙ CRISTO PAROLA DI DIO

Tra le pagine più celebri e giustamente apprezzate di san Giovanni della Croce si trova il lungo capitolo dedicato a Cristo rivelatore: Salita II, 22. Fu citato varie volte nei lavori del concilio Vaticano II, quando si preparava la costituzione *Dei Verbum* sulla rivelazione. Un indizio tra tanti di una sua valutazione unanime.

Le affermazioni che egli fa su Cristo rivelatore hanno doppia efficacia per il contesto in cui sono inserite. Non offre temi di meditazione. Si tratta di sapere quali sono stati e continuano a essere i procedimenti di Dio nella storia salvifica dell'Antico e del Nuovo Testamento, per stabilire quindi come Dio agisca nell'attuale economia cristiana. Tema di vasta e radicale portata. La risposta è una sola: in tutti questi momenti Gesù Cristo è il centro e la sintesi di tutta l'azione di Dio. Tutto è vissuto e interpretato a partire da lui. Possiamo ben immaginare l'importanza di questo fatto per la vita di fede.

Già in un capitolo precedente (2S7) anticipa qualche frammento su Cristo-via. Applica i medesimi principi; ma in maniera più dispersa. La parola di Gesù invita a seguirlo, il fatto della sua morte in croce insegna a vivere la fede, l'amore e la speranza in una generosa donazione e abnegazione di sé; a passare dalle pie parole ai fatti reali.

La solenne comparsa di Cristo nel capitolo 22 tocca profondità maggiori. Sono in gioco il senso della rivelazione, la vita di fede, i mezzi e i modi di alimentarla. Tutto comincia con una semplice obiezione in tono polemico. La sua posizione rigorosa di negare le percezioni soprannaturali da qualunque parte vengano, esaspera un ipotetico obiettore che così reagisce: Dio si è spesso comunicato con tale mezzo nell'AT; non è ammissibile che questo stile familiare sia stato annullato nel NT, quando Dio si è fatto più vicino all'uomo; se Dio lo fa, come chiaramente afferma la S. Scrittura, fra Giovanni non ha alcuna autorità per impedirlo o condannarlo. È un'obiezione seria, che lo stesso autore si incarica di esporre in tutta la sua durezza.

Una prima risposta viene data in forma indiretta nei capitoli 19-21. In mezzo a tante manifestazioni particolari come quelle narrate nell'AT, Dio mantiene tutto il suo mistero e la sua oscurità. Gli stessi fatti che si citano come manifestazione esplicita del suo essere e della sua volontà per via soprannaturale, si presentano spesso oscuri e ambigui. A volte erano profezie che non venivano capite sul momento ma in seguito, o dipendevano da mille altre condizioni non espresse, o erano rivolte a persone deboli per riguardo alla loro poca fede. Perciò si ingannavano spesso coloro che si orientavano seguendo tali illuminazioni. In fin dei conti, l'argomento dell'AT non è così forte e chiaro come l'obiettore pensava.

In questo clima arriva la risposta che affronta di petto la questione. Dio non parla e non si rivela più *per via soprannaturale*, perché ha pronunciato la parola totale e unica,

manifestandosi pienamente nella persona, vita e parole di Gesù Cristo. E tutto questo è a nostra portata e disposizione *per via naturale*.

Dandoci il Figlio suo, che è la sua Parola; l'unica che egli pronunzi, in essa ci ha detto tutto in una sola volta e non ha più niente da manifestare. Tale è il senso del testo mediante il quale san Paolo vuole indurre gli ebrei ad abbandonare i modi primitivi di trattare con Dio permessi dalla legge mosaica... Con queste parole l'Apostolo vuol far capire che Dio è rimasto quasi come muto non avendo altro da dire poiché, dandoci il Tutto, cioè il suo Figlio, ha detto ormai in lui tutto ciò che in parte aveva manifestato in antico ai profeti (2S 22,3-4).

Sta qui la chiave del mistero e della sua interpretazione. Siamo in una nuova economia di fede e di rapporto con Dio: «Dal momento in cui Cristo crocifisso disse in punto di morte *Consummatum est* (Gv 19,30), che significa "È finito", non finivano solo questi modi di fare, ma anche ogni altro rito e cerimonia dell'antica legge» (2S22,7).

4. ESISTENZA CREDENTE

La mediazione di Cristo si prolunga in una economia sacramentale, che incarna il divino in forme normali di esistenza umana. Il fatto risulta paradossale. Dopo aver richiesto con tanta insistenza la nudità di immagini e idee per arrivare all'incontro personale con Dio nella fede, torna ora a servirsi di tutti i mezzi e risorse umane: la chiesa, i ministri, i sacramenti, le formule di fede, la parola del fratello, la ragione naturale... Questa posizione di apertura all'umano e al sensibile non ha di che sorprendere chi abbia inteso la purificazione della fede in senso sangiovanneo.

Come punto di partenza, fra Giovanni mette in una posizione marginale lo straordinario nell'esistenza del credente che vive del vangelo. «Il Signore opera queste meraviglie solo quando sono semplicemente necessarie per la fede». «Si vede come Dio non sia tanto propenso a fare dei miracoli e, come si dice, quando li compie non può farne a meno» (3S 31,8-9).

Stabilisce al tempo stesso la norma positiva:

Perciò dobbiamo lasciarci guidare in tutto in modo umano e visibile dalla legge di Cristo uomo, della sua chiesa e dei suoi ministri, e per questa via porre rimedio alla nostra ignoranza e debolezza spirituale, poiché in essa troveremo abbondante medicina ad ogni nostro male ...

Infatti il Signore desidera tanto che l'uomo sottostia alla guida e alla direzione di un suo simile e che si regoli o regga per mezzo della ragione, da volere che non prestiamo del tutto fede alle cose che egli ci manifesta soprannaturalmente e che esse non producano in noi sicurezza e forza finché non passano attraverso questo canale umano della bocca dell'uomo (2S 22,7.9).

Non v'è alcuna necessità di ciò, perché abbiamo la ragione naturale e la legge e la dottrina evangelica con cui ci possiamo sufficientemente regolare e non v'è difficoltà che non possa essere risolta e necessità a cui non si possa rimediare in maniera molto gradita a Dio e vantaggiosa per le anime (25 21,4).

Da queste poche frasi si può già cogliere la linea del suo pensiero. È ottimista e si accontenta dei mezzi ordinari a sua disposizione: Gesù Cristo e il suo vangelo, la chiesa e i sacramenti, la parola del fratello. Sono ampiamente *sufficienti* per condurre un'esistenza che risponda pienamente ai desideri di Dio e degli uomini.

Mette al primo posto la mediazione della chiesa. Nel prologo dei suoi libri essa figura come interprete autentica della S. Scrittura, come fonte di esperienza e di dottrina. È anche quella che ordina e garantisce le mediazioni, come l'uso riverente delle immagini (3S 15,2). È incaricata di determinare la forma della liturgia: «Non vogliamo essi rinnovar niente, come se fossero più saggi dello Spirito santo e della sua chiesa» (3S 44,3). La ascoltiamo quando ci

trasmette la parola di fede, «contentandoci di conoscere i misteri e le verità con la semplicità e la certezza con cui ce li propone la chiesa» (2S 29,12).

Sorprende la parte rilevante che assegna alla *ragione naturale* nello sviluppo della vita di fede, dopo la svalutazione operata nei confronti di idee e ragionamenti⁶³. Mantiene in realtà una posizione coerente. Le idee che aveva prima svalutate miravano a creare un quadro di comprensione atto a far da misura dei contenuti della fede e a creare una base di contatto immediato con Dio. Questa pretesa della ragione è già stata eliminata. La ragione naturale di cui ora parla accetta la rivelazione nella fede e lavora con essa, come si vede dai testi citati. Non fa altro che accogliere responsabilmente il vangelo, per applicarlo al tessuto dell'esistenza personale e storica. Senza farlo espressamente notare, il santo ha cambiato problematica, e quindi anche atteggiamento. La ragione è stata svalutata prima, quando si presentava in contrasto con la fede, alla quale spetta una dignità superiore. Ora invece esalta il lume naturale della stessa ragione che, illuminata dalla dottrina evangelica, si contrappone alla pretesa di voler guidare la propria vita per via soprannaturale, pretesa e volontà di qualità nettamente inferiore.

Vengono la *parola e la compagnia del fratello* come mediazione preziosa nel rapporto immediato col Signore. Esse prolungano il medesimo principio della nuova economia sacramentale inaugurata in Cristo. Dio vuole che tutto passi per la bocca dell'uomo, «attraverso questo canale umano della bocca dell'uomo». Il santo usa ripetutamente espressioni forti. Il consiglio o il giudizio del fratello non si limitano unicamente a esperienze della vita corrente, a decisioni che comportano rischio personale o comunitario. Anche le grazie mistiche passano attraverso questo discernimento e mediazione.

Ma c'è di più: la parola diretta di Dio nella rivelazione, pur garantita da miracoli, resta quasi in sospenso finché non goda di un riscontro personale: «finché ella non avrà obbedito a questa inclinazione, egli non le farà provare soddisfazione piena, perché non ha ricevuto la comunicazione da un suo simile» (2S 22,9). Così si comporta Dio con i suoi amici nella Bibbia, dando a intendere che criterio supremo di vita e mezzo supremo di unione è la fede. Cita esempi concreti. Persone indecise nonostante una rivelazione: Gedeone e Mosè. Persone a cui Dio non dice quei loro difetti che possono conoscere per altra via: Mosè, san Pietro (2S 22,9-15).

Arriviamo infine al terreno privilegiato di esercizio e prova della fede: la vita, l'esistenza reale, la storia attuale. È difficile scoprire la mano di Dio in situazioni dure, in cui sono le mani e le passioni degli uomini a dominare la scena. Le mediazioni umane sono ricche e suggestive. Sono però anche le più passionali quanto ad attaccamento e ripulsa.

Fra Giovanni ebbe numerose Occasioni di vivere la mediazione umana nei suoi aspetti dolorosi. Durante gli ultimi mesi della sua vita fu oggetto di emarginazione e di calunnia. A una religiosa che gli scrive manifestandogli la sua pena, risponde con semplicità teologica: «Ella deve rallegrarsi e rendere molte grazie al Signore che le cose non siano andate come desiderava, perché, avendo sua divina Maestà così disposto, è segno che ciò è più conveniente per noi tutti; rimane soltanto di conformare la nostra volontà a quella disposizione affinché, come è vero, essa ci appaia quale è. Infatti le cose che ci dispiacciono, per quanto buone e opportune, sembrano cattive e avverse, ma nel caso presente *si vede bene* che la cosa non è così né per me né per nessun altro...» (L 23). La lettera seguente contiene un brano simile: «Certe cose non sono opera degli uomini, ma di Dio, il quale, sapendo quel che è conveniente per noi, dispone tutto a nostro bene. Non pensi altro, se non che tutto è disposto da Dio. E dove non v'è amore, metta amore e ne ricaverà amore» (L 24).

⁶³ Cf. J.D. GAITAN *El camino de la sabiduría. Dialectica razon-fe en san Juan de la Cruz*, in «*Rerista de Espiritualidad*», 35(1976), pp. 377-400.

Una fede di tale caratura, capace di generare amore, si ottiene solo per via teologale. Lo sapeva fra Giovanni: «Deriva da ciò che in tutte le nostre necessità e difficoltà e in tutti i nostri travagli noi non abbiamo altro aiuto migliore e più sicuro della preghiera e della speranza che il Signore provvederà con quei mezzi che a lui piaceranno» (2S 21,5).

5. PER VIA SOPRANNATURALE

Abbiamo lasciato per ultimo questo tipo di esperienze, che occupano un posto rilevante nella riflessione del santo sulla fede. Con i principi sopra esposti, ci troviamo in condizioni migliori per capire la sua posizione e le sue valutazioni. Non è un tema marginale, come alcuni pensano. In esso Giovanni trova un terreno propizio per il confronto con la vita teologale. Con la sua risposta ha fissato delle direttrici sicure all'esperienza mistica e alla riflessione dei secoli successivi. Tali capitoli meritano oggi una lettura calma e attenta.

Non gli mancano motivi per dare rilievo a grazie e fenomeni di ordine mistico. Aveva trovato intorno a sé molte persone che, dotate di grazie mistiche della migliore qualità, non sapevano come orientarsi. Abbondavano pure, autentici o inautentici che fossero, i fenomeni straordinari. La smania del «soprannaturale» si era trasformata in fenomeno collettivo, e si cercavano o fingevano manifestazioni di ogni genere⁶⁴. Due valori cristiani fondamentali erano in pericolo: la fede e la comunione mistica.

In Salita (2S 10), egli traccia un breve schema generale delle varie forme, che poi svilupperà nel corso del libro:

- attraverso i sensi esterni: c. il;
- attraverso i sensi interni: c. 16;
- puramente spirituali, suddivisione generale: c. 23;
- visioni: c. 24;
- rivelazioni: cc. 25-27;
- locuzioni: cc. 28-31,
- sentimenti spirituali: c. 32.

Tutte queste forme ricevono il nome generico di «comunicazioni» in quanto vengono dal di fuori, e di «apprensioni» o «percezioni» in quanto sono percepite distintamente dalle potenze dell'uomo. Però la nota che egli accentua maggiormente è la *modalità* «per via soprannaturale». Questo elemento caratteristico, che sembra un titolo di alta qualità, non suscita in lui il minimo entusiasmo. Gli preferisce di gran lunga la *via naturale* della fede che abbiamo esaminato prima: Gesù Cristo, la chiesa, il vangelo, il discernimento umano, la

⁶⁴ Il clima spirituale di Baeza e dintorni, quando in questa città fra Giovanni della Croce progetta ed incomincia a redigere la *Sahta*, è carico di ambiguità paramistiche. Cf. A. HURGA, *Los Alumbrados de Baeza*, Jaén 1978. Alcuni hanno suggerito anche il possibile influsso dell'ambiente carmelitano: «San Giovanni, non dobbiamo dimenticarlo, non scriveva per i lettori del nostro mondo attuale, né per l'ampio circolo dei teologi mistici della Spagna contemporanea, e neppure in vista della pubblicazione; bensì per frati e monache della nascente Riforma. Questa viveva, specialmente nei monasteri di suore, una specie di effusione pentecostale di grazie; e le religiose giovani avevano davanti agli occhi o per iscritto fra le loro mani l'esempio della madre fondatrice con la sua lunga storia divisioni ed estasi. Il clima spirituale e psicologico della Spagna del secolo XVI era carico di elettricità in questo senso; san Giovanni della Croce, che pure era considerato un mistico leggendario, deve aver pensato che era necessario un drastico ri-orientamento» (D. KNOWLES, *What is Mysticism?*, London 1976, p. 62).

ragione naturale ... «Soprannaturale» non qualifica qui, come nel capitolo 5 di Salita II, il contenuto della grazia o la capacità dell'uomo che la riceve. Si riferisce unicamente al modo o fenomeno. Si presenta come illuminazione particolare della coscienza, che salta parzialmente o totalmente i canali normali della conoscenza.

Molte persone spirituali, ricevendo tali lumi e sentimenti speciali, si credono privilegiate da Dio ed elevate al terzo cielo. Al contra rior, per il dottore mistico tutto ciò che si può aggiungere per questa via alla rivelazione del vangelo e alla ragione illuminata dalla fede, si riduce a *informazioni marginali* e perfino pericolose, per la valutazione straordinaria di cui sono oggetto da parte della persona. Respinge perciò i fenomeni che tanti ricercavano.

Valorizza invece l'esperienza contemplativa silenziosa e nuda che tante persone non riescono a identificare o rifiutano (2S 12-15). Su questa linea si incontrano le grazie mistiche della migliore qualità: visione di verità nude, rivelazione del mistero di Dio, parole sostanziali, sentimenti spirituali. Grazie semplici, intense, sostanziose.

Nella comunione mistica si cerca la realtà, non lo spettacolo. Pur possedendo la mistica cristiana funzioni di carisma ecclesiale, il suo clima normale è il silenzio e l'umiltà:

[Molti continuano] a pensare che sia stata una grande cosa e che Dio abbia parlato mentre è stato poco più di niente o niente, o meno che niente. Infatti, che valore può avere ciò che non genera umiltà, carità, mortificazione, santa semplicità, silenzio e altre virtù?

Imparino costoro a non farne caso e a fondare la volontà unicamente in un umile amore, nell'esercizio delle buone opere e della sofferenza, imitando il Figlio di Dio nella sua vita e nelle sue mortificazioni: questa, e non quella di molti ragionamenti, è la via per giungere all'assoluto bene spirituale (2S 29,5-9).

In questi capitoli egli non ha intenzione descrittiva. Suo scopo è incamminare coloro che hanno tali esperienze «alla sublime unione con Dio ... senza che ella si inganni e si imbarazzi nella purezza della fede»; «mi accorgo che riguardo a tali cose sono stati dati avvisi sufficienti, molta luce e discreta istruzione» (2S 28,1). È rigoroso nei principi, duttile nelle applicazioni. Se una persona riceve di fatto tali illuminazioni per via soprannaturale, dev'essere aiutata a vivere con esse, rammentandole però sempre il valore centrale della carità (2S 22,19).

In poche parole, come norma ultima e definitiva: «È cosa più opportuna e più sicura agire in modo che le anime fuggano con prudenza da tali favori soprannaturali, abituandole, come ho detto, alla purezza di spirito nell'oscura fede, la quale è il mezzo dell'unione»

(2S 19,14).

13. Memoria e speranza

Tutto il movimento della vita teologale nelle varie fasi del suo lungo percorso è sostenuto e alimentato dalla speranza. Essa muove i suoi primi passi nella storia aspettando il Messia. Quando lo ha ormai incarnato, aspira alla visione e comunione gloriosa. È esposta agli imprevisti del tempo, giorni e notti, abbondanza e scarsità. Comporta un miscuglio di esperienze contrastanti: possesso, vuoto, desiderio, pienezza.

Fa autorevolmente parte della vita teologale, a parità di diritti. Svolge funzioni essenziali, non semplicemente decorative. Fede e amore generano speranza. Le comunicano la propria abbondanza, ed anche i limiti. La fede è già conoscenza e l'amore unione, doni eminenti già ricevuti dalla bontà di Dio. Doni però non ancora pienamente manifestati, che stanno chiedendo di espandersi in visione gloriosa, in uguaglianza d'amore. Così li prende la speranza, virtù del cammino nel tempo: doni reali che impegnano per il futuro.

San Giovanni assegna a questa virtù funzioni continue e rilevanti come quelle svolte dalla fede e dalla carità. Ha lasciato invece debole e imprecisa l'elaborazione teologica. Abbiamo qui uno dei casi in cui si rende evidente la sproporzione tra la sua vigorosa capacità di cogliere la realtà viva e, d'altra parte, la povertà di schemi e il disinteresse per la sua strutturazione teorica. Può darsi che sia meno dotato per la speculazione, o forse non vi trova utilità né gusto per i suoi scopi mistagogici. È certo comunque che in 3S 1-15 dedica alla speranza solo 15 capitoli, la metà di quelli dedicati alle altre due virtù teologali.

Distribuito in tutta la sua opera troviamo, tuttavia, materiale abbondante e di prima qualità. Lascero da parte i problemi teologici e antropologici che sono stati sollevati intorno alla speranza sangiovannea: tre virtù e tre potenze, memoria sensitiva e spirituale, memoria del passato e del futuro, ecc. Ciò che il santo ha cercato di esporre e ciò che più ci interessa conoscere in questo momento sono la sua qualità teologale e le sue funzioni concrete⁶⁵.

L'ordine in cui si svolge il capitolo è semplice. In primo luogo verrà presentata la speranza nelle sue strutture e nei suoi dinamismi di fondo. La osserveremo quindi all'azione in tre posizioni che la vedono impegnata rispettivamente di fronte al presente, al passato e al futuro.

1. DONO E PROMESSA

L'arco della speranza si apre e si estende da eternità a eternità. Incanala la storia collettiva e le esistenze personali su un unico percorso salvifico universale. Il punto di partenza è un dono sicuro di Dio che, passando attraverso i contrasti e gli alti e bassi del tempo, si trasforma fino a diventare possesso definitivo. La formulazione migliore è data dalle sue stesse parole:

*e tosto mi darai
colà tu, vita mia,
quello che l'altro giorno mi donasti.*

Qui l'anima dice che ciò che lo sposo le darebbe tosto è la gloria essenziale... Cerchiamo di capire che giorno sia *l'altro* di cui parla l'anima e che cosa sia *quello* datole allora da Dio e che ora ella gli chiede per quando sarà nella gloria. Per *l'altro giorno* l'anima intende il giorno dell'eternità di Dio, che è ben diverso da quello temporale. In quel giorno dell'eternità, Dio predestinò l'anima alla gloria, determinò quale le avrebbe dovuto dare e gliela dette liberamente a principio, prima che la creasse. Tutto ciò ormai appartiene all'anima in maniera tale che nessun avvenimento o contrasto di qualunque genere riuscirà mai a toglierglielo; anzi ella arriverà a possedere senza fine quel bene a cui Dio la predestinò senza principio. Questo è quello che le è stato dato l'altro giorno e che essa desidera possedere in modo aperto nella gloria (C38,5-6).

Il testo è ricco di prospettiva e denso di contenuti concreti: unità del dono iniziale e del risultato definitivo, contingenza storica, costanza, sicurezza. Sono queste le vere dimensioni della speranza teologale. Supera da ogni parte il quadro di una virtù o di un'attitudine personale; meno che mai potrebbe essere racchiusa in piccole e fuggevoli soddisfazioni. Non sfugge alla storia, ma nemmeno si lascia confinare in essa.

Ciò che maggiormente richiama l'attenzione è il contrasto, che non esclude l'armonia, tra dono e tendenza, possesso e ansia. Il credente ce l'ha già come cosa sua, irrevocabile e irremovibile, ne vive e ne gode, ma sotto forma di progressiva scoperta. La speranza è insieme ancoraggio e movimento, possesso e crescita, eternità e impegno nel tempo, pienezza

⁶⁵ Presenterò la speranza in forma dinamica ed esistenziale, limitandomi però alla prospettiva del santo. Per un possibile confronto con la cultura attuale, cf. A. GUERRA, *Ventura y tormenta de la esperanza*, in «Revista de Espiritualidad», 35 (1976), pp. 401-430.

e desiderio, letizia e gemito. Strana mescolanza viene ad essere quella che chiamiamo speranza teologale. Lo vedremo dopo, studiando la speranza in tre tempi.

Nel suo movimento complesso possiamo distinguere quattro elementi:

- dono iniziale;
- ferma promessa di ulteriori doni;
- sviluppo storico, desideri;
- pienezza, parziale e finale.

È questo più o meno lo schema che ci permette uno sguardo panoramico sulla speranza sangiovannea. In tale contesto vanno lette le sue affermazioni su vuoto e possesso. Si commettono molti errori per il fatto di leggere in chiave psicologica o ascetica il *vuoto*, che nel santo raggiunge dimensioni di pienezza teologale, ed è un infrangere i limiti del tempo per aprirsi all'eternità, è riduzione di attività superficiali perché emergano le capacità più profonde.

In tema di speranza la *Orazione dell'anima innamorata* possiede una struttura esemplare⁶⁶. Muove da un'esperienza, che è la povera situazione attuale, per chiedere doni e liberazione. Si accorge che tutto ciò che chiede e di cui ha bisogno lo ha già ricevuto in Cristo, che è il dono totale; riacquista la fiducia. Ma anche così, Dio indugia e si fa aspettare. Sperare è credere e amare di più a partire da questo stesso momento. Alla fine, lo sperare sfocia nel possesso totale: miei sono i cieli...:

Non mi toglierai, Dio mio, quanto una volta mi hai dato nel tuo unico Figlio Gesù Cristo, nel quale mi hai concesso tutto ciò che io desidero; perciò io mi rallegrerò pensando che tu non tarderai, se io attendo. Perché indugi a lungo, potendo tu subito amare Dio dentro il tuo cuore? Miei sono i cieli e mia la terra ... (AS 25-26).

Come si vede dal testo, la speranza non è tale da creare dilazioni, ma è per agire immediatamente nella storia. Le future pienezze sono frutto delle povere realizzazioni attuali. Per questo l'eterna comunione rende più interessanti i casi della vita col suo svolgersi nel tempo. Al centro della speranza c'è sempre Gesù Cristo. Questo legame essenziale nasce dallo stesso essere dell'uomo, creato per sposare il Verbo, che si fa uomo e viene a vivere con gli uomini:

Con questa forte speranza
che dall'alto venne a loro
dei loro travagli il peso
meno grave assai divenne;
se non che la lunga attesa
e il crescente desiderio
di gioire con lo Sposo
di continuo l'affliggeva (P 6,5).

Il panorama cambia totalmente con l'incarnazione di Cristo, con la sua vita in mezzo agli uomini, la sua morte e risurrezione. L'attesa è divenuta realtà storica. In Cristo abbiamo visto il Padre, che in lui ha dato irrevocabilmente all'uomo il suo Amore.

Ma dal punto di vista teologico e psicologico questo fatto viene ad aggravare le funzioni della speranza. Ora che il credente ha conosciuto da vicino Dio in Cristo, aumentano i suoi aneliti di visione e di unione. È la legge della speranza: maggiori sono i doni, maggiori i desideri. In questo la speranza non presenta anomalie o paradossi speciali. Segue

⁶⁶ In questa chiave ha interpretato *l'orazione* LUCIEN MARIE, *Du désespoir à l'action de grâces*, in «Revue Thomiste», 71(1971), pp. 288-299.

esattamente il ritmo delle altre virtù teologali, con le quali forma unità⁶⁷. Anche la fede e l'amore si caratterizzano e si potenziano a vicenda nel NT. Con queste due virtù condivide gioie e privazioni:

Chi ama veramente con amore alquanto perfetto Dio, constatandone la lontananza soffre solitamente in tre modi, secondo le tre potenze dell'anima che sono intelletto, memoria e volontà ... A proposito della memoria, l'anima afferma di morire perché, ricordandosi che è priva di tutti i beni dell'intelletto, cioè della visione di Dio, di tutti i dilette della volontà, cioè del suo possesso e che è molto possibile che ne rimanga Priva per sempre in mezzo alle occasioni pericolose del mondo, a questo ricordo ella soffre dolori di morte, credendo che le manchi il possesso certo e perfetto di Dio, il quale è vita dell'anima (C 2,6).

Si vede da qui che il terreno proprio della speranza è identico a quello delle altre virtù, solo modificandone la prospettiva.

2. POVERTÀ E GENEROSITÀ

Il continuo riferirsi della speranza al futuro e della memoria al passato fa dimenticare che l'una e l'altra sono forme e dinamismi diversi per vivere il presente. Si tratta di un presente carico di storia e di progetti, ma è qui e adesso che la speranza svolge la sua parte.

La capacità di ricordo e di anticipazione ha nell'uomo il compito di creare sintesi di vita e di coscienza. In tal modo la memoria diventa centro di possesso, di autopossesso. La memoria vuole accumulare coscienza: sapere a ogni istante che cos'è e che cos'ha, che cosa ha fatto, che cosa attende. Vuole godere pienamente di se stessa, resistendo alle dimenticanze e alla dispersione della storia fugace. Speranza e memoria lavorano con passato e futuro, ma lavorano nel presente e per colmare il presente.

È qui che intervengono il vuoto e la espropriazione della speranza, per attivare il movimento del processo teologale. Ogni passo dà luogo a un presente nuovo, a una rottura, a un distacco personale e sociale. Non ponendo né esigenze né condizioni, trova sempre la disposizione per operare. Contrariamente a quanto si è soliti pensare, san Giovanni della Croce lega l'esperienza alla operatività. Dà alle potenze sicurezza e libertà per agire: «Sopportare tutto con uguale e pacifica tranquillità è vantaggioso all'anima non solo per i molti beni che acquista, ma anche perché, nelle stesse avversità, ella riesce a giudicare meglio e a prendere i rimedi opportuni» (3S 6,3). «Non dimentico il suo caso, ma ora non è possibile fare di più, anche se ne ho una grande voglia» (L 11). Si tratta di qualcosa che ha per le mani, che lo interessa, non di un fatto passato.

⁶⁷ «Le nozioni di amore e di fede sono intrinseche l'una all'altra: la fede è la modalità temporale dell'amore, di natura tale da aspirare alla propria soppressione, per lasciare apparire la realtà in sé e per mezzo di sé. E così nasce l'idea di *speranza*: questo desiderio efficace in cui la certezza è da un lato sicurezza che l'amore trasparirà qui, sempre di più, sotto il velo della fede, e, dall'altro, certezza che questo velo *un giorno* si squarcerà completamente. La speranza non è quindi nient'altro che la fede nel suo divenire, o, ed è lo stesso, l'amore in cerca del suo sviluppo» (G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, II, Paris 1960, p. 268). L'unità della terna teologale è solida e permanente, sebbene il santo utilizzi frequentemente la forma abbreviata: *fede e amore*. Ne abbiamo un evidentissimo esempio nel commento alla prima strofa del *Cantico*. La consegna è «cercarlo in fede e in amore» (C 1,11). Quando, di seguito, spiega concretamente questa norma, sviluppa fede-amore-speranza; e, in particolare, con maggiore interesse ed ampiezza proprio la speranza. L'abitudine di citare la vita teologale nominando solamente fede-amore si ritrova già in san Paolo.

Agendo e sopportando fra Giovanni ha dovuto assaporare la dura libertà di vivere povero e senza mezzi, sospeso alla speranza. Le comodità sono ostacoli che rallentano il cammino. Del suo modo di viaggiare ci racconta chi l'accompagnava: «Non si preoccupava mai per ciò che riguardava il mangiare. Riprendeva il suo compagno se lo vedeva comprare durante il viaggio qualcosa da mangiare che sembrasse un po' speciale. Diceva che bastava un pezzo di pane. Era come ricevere un dono quando vedeva che gli mancavano le cose. Diceva che quello era essere poveri: *sperimentare la povertà*» (Pr 383). E seppe vivere contento e pieno di premure verso gli altri, quando gli tolsero tutto: incarichi, fama, fin quasi l'abito: «Figlia mia, avrà certamente saputo dei molti travagli a cui siamo sottoposti. Dio li permette per la gloria dei suoi eletti. Nel silenzio e nella speranza sarà la nostra forza» (L 28). Alla speranza è saldamente connessa la forza. È coraggioso perché distaccato. «Chi è distaccato non è molestato da preoccupazioni, né durante né fuori dell'orazione, e così, *senza perder tempo*, acquista con facilità un grande tesoro spirituale» (3S 20,3).

Riesce impossibile fare una sintesi delle differenti manifestazioni, proprie del dinamismo della speranza nel presente. Come esempio e modello sceglierò una delle sue operazioni più serie e significative: la notte oscura.

In questa esperienza si tagliano i ponti con il passato e con il futuro. Perdono ogni consistenza i benefici ricevuti e i servizi prestati in precedenza; rimane solo il ricordo della miseria e dell'infedeltà. I possibili rimedi e la gloria finale sembrano sfumare in orizzonti lontani, confusi, irraggiungibili. Non riesce a vedere altro che l'inferno e la perdizione (2N 6-7). Non avendo più alcun sostegno, l'anima «soffre il vuoto e la sospensione di quei naturali appoggi e percezioni, e questo è una sofferenza molto angosciosa come se uno fosse sospeso in aria senza poter respirare» (2N 6,5).

All'esperienza di sospensione e di vuoto si aggiunge quella di angustia e di soffocamento: «Per quest'anima tutto diventa angusto: se stessa, il cielo e la terra ... parlando spiritualmente e a nostro proposito, si tratta di attendere e patire senza il conforto di una speranza certa di una qualche luce e bene spirituale...» (2N 11,6). E in termini molto simili: «Tali sono gli effetti che produce nell'anima questa notte che nasconde le speranze della luce del giorno» (2N 9,8).

Questo clima arido e freddo fa appassire a una a una tutte le attese: passato, futuro, appoggio altrui, ecc. Una sola pianta rimane ritta: *la speranza*. E la speranza essenziale e silenziosa che vive aggrappata a Dio, senza quasi alzare più gli occhi: «A dire il vero non è tempo di parlare con Dio, ma, come afferma Geremia, è ora di mettere la bocca nella polvere per vedere se spunta qualche speranza attuale [Lam 3,29]» (2N 8,1). Qui non ci sono meriti che contino, né gratificazioni, spiegazioni, o motivazioni che valgano. Rimane unicamente la speranza teologale.

È molto duro essere poveri; più ancora lasciarsi togliere la vita dalle proprie mani. La consegna di fra Giovanni: fidarsi di Dio.

Ella cammina bene; perciò non si preoccupi e stia allegra. Chi è lei per preoccuparsi di se stesso? Finirebbe proprio bene! ... Si rallegri dunque e si affidi a Dio, che le ha dato buone prove di potersi, anzi di doversi fidare di lui; in caso contrario non c'è da meravigliarsi se il Signore si disgusterà con lei vedendola camminare sì sciocamente, mentre egli la guida per la via che più le conviene avendola posta in un luogo tanto sicuro. Non desideri nient'altro che di regolarsi nel modo suddetto e tranquillizzi l'anima sua, che versa in buone condizioni (L 18).

Abbiamo scelto una situazione limite, dove la speranza dimostra di essere una forza operativa nel presente. Se ciò si compie nelle condizioni sfavorevoli della notte oscura, molto più palese diventa il suo dinamismo nelle circostanze normali della vita spirituale.

3. AFFRANCAMENTO DEL RICORDARE

Nel settore dei ricordi la speranza ha il compito di effettuare un'opera urgente e grave di liberazione. L'abbiamo vista all'opera nel presente; dovremo ora applicare quella medesima energia teologale alla purificazione del passato. Il fatto di essere passato non crea lontananza; al contrario, gli permette col tempo di gettare radici profonde e di invadere maggiormente il campo psichico.

Vorrei che gli spirituali comprendessero bene quanti danni provoca il demonio nelle loro anime per mezzo della memoria allorché ne fanno un uso eccessivo, e quante tristezze, afflizioni e piaceri cattivi e vani fa loro provare riguardo a quello che essi pensano di Dio o delle cose del mondo. Desidererei inoltre che si rendessero conto di quante impurità essi permettono che si radichino nel loro spirito ... Anche se da un tale spogliamento non seguisse un bene così grande come è quello di porsi in Dio, tale lavoro sarebbe ugualmente molto vantaggioso per la semplice ragione che ci fa liberare da molte pene, afflizioni e tristezze, oltre che da imperfezioni e peccati (3S 4,2).

Vi sono molti che non vogliono privarsi della dolcezza e del gusto della memoria nelle cognizioni e per questo non pervengono al sommo possesso e alla perfetta dolcezza (3S 7,2).

L'influsso della memoria e delle sue operazioni nella vita spirituale e psichica è incalcolabile⁶⁸. Gli atti delle potenze, così come le percezioni ed esperienze, sono di solito molto brevi, almeno nella loro forma di impatto iniziale. La psiche ne viene impregnata successivamente, per azione della memoria. Conservando le esperienze piacevoli o spiacevoli a contatto vivo e prolungato con la coscienza, permette loro di affondare le radici e di ramificarsi, finendo per dominare totalmente la mente e il cuore.

Per san Giovanni della Croce la memoria non è un semplice archivio di avvenimenti passati. La funzione di immagazzinare immagini ed esperienze vive è affidata piuttosto alla fantasia o al senso comune dell'anima.

Funzione della memoria è di richiamare alla mente, ripresentare, attualizzare, rivivere. È un compito eminentemente attivo che ha ripercussioni gravi sui processi della vita spirituale. Comprendiamo ora in che punto si trovi inserita la speranza, che lavora sul modo di ricordare della memoria, e non direttamente sulla semplice conservazione delle immagini nella fantasia.

Essendo la memoria una potenza attiva, la mortificazione della medesima non danneggia la conservazione di fatti, esperienze, conoscenze, previsioni e progetti. Tutto ciò è conservato su un altro piano, che non ha colpa alcuna di una sua eventuale cattiva utilizzazione. Il male sta nella memoria, che va nell'archivio a cercare dati per alimentare l'aggressività, la cupidigia, la passione, la superbia, la vendetta.

«È necessario che l'uomo non cessi di pensare e di ricordare ciò che deve fare o sapere poiché, qualora in ciò non vi sia alcuna *affezione di proprietà*, non ne potrà ricevere danno» (3S 15,1). Così si è già evidenziato il guasto nel meccanismo della memorizzazione spirituale: la *affezione di proprietà*. È l'appetito che si infila nelle operazioni della conoscenza e dell'amore. Con l'aggravante che la memoria non ha limiti di durata e ciò le

⁶⁸ «È ormai un assioma, in psicologia, affermare che la maggior parte delle nevrosi e alterazioni emozionali sono strettamente legate alla memoria. Pur continuando ad essere disperatamente ignoranti riguardo a milioni di cellule cerebrali, sappiamo con chiarezza che il nostro passato rimane inciso ed immagazzinato e può riprodursi nel presente. In altre parole, il cervello è come un nastro magnetico che conserva tutte le esperienze che abbiamo avuto sin dalla nascita e, forse, da prima della nascita» (W. JOHNSTON, *La musica callada*, Madrid 1985, p. 185).

permette di svolgere opera di degradazione in continuità. In questi capitoli ricorrono con frequenza e insistenza termini che additano la radice della malattia: possesso, proprietà, appropriare, espropriare: attaccarsi e dare importanza (5,3), riflettere per conservare (7,2; 8,1); bottino e archivio (2,14), ritenere (12,1; 14,2).

Vogliono ritenere, avere appigli, rivivere, rimuginare. Vi sono temperamenti che stimolano di preferenza il ricordo di amarezze passate, offese ricevute, errori commessi. Non hanno mai finito di riconoscere, né di perdonare. Altri sono più vulnerabili alle dolci nostalgie e alla vanità. Non sono capaci di filtrare le dolcezze e amarezze del passato. Le rivivono nella memoria con carica emotiva sempre più forte, ossessiva e febbrile. Paralizzano e svuotano il presente gonfiandolo di irrealtà. «Di tale verità facciamo esperienza ogni momento, perché vediamo come l'anima rimane commossa e alterata, poco o molto, a seconda della sua percezione, ogni volta che si mette a pensare a qualche cosa. Se è pesante e molesta, ne ricava tristezza; se gradevole, desiderio e diletto» (3S 5,2).

Non sta nelle cose stesse, fatti e persone, il danno del ricordare, ma *nell'emotività passionale*. È qui che occorre applicare il filtro perché non entrino nella coscienza o nel subconscio con tutto il loro potere elettrizzante. Come fare questo? C'è una prima misura precauzionale: non applicare ai processi infiammatori nessuna attenzione attiva (3S 3,4). Soprattutto, dare ai fatti passati una interpretazione positiva, che li faccia in qualche modo apparire come normali, direttamente o indirettamente utili...

Abbiamo parlato dell'ipotesi più frequente: esistono certe persone che amano rivivere amarezze o dolcezze. C'è però anche un'altra possibilità sottile e frequente: quella di persone che, pur volendolo, non riescono a togliere dalla memoria l'immagine ossessiva che continuamente le tormenta e paralizza. Anche questa modalità è presente nei suoi scritti.

Si tratta di una lettera scritta con squisita finezza psicologica e spirituale a M. Leonora di san Gabriele, priora di Cordoba. Essa vive in uno stato di profonda agitazione per aver fatto qualcosa che era dispiaciuto al p. Doria, allora superiore generale. Cadere in disgrazia del p. Doria era motivo più che sufficiente per non vivere più in pace. Vive infatti ossessionata da quanto è successo e non sa come porvi rimedio. Scrive al p. Giovanni della Croce per chiedere conforto e consiglio. Questi è membro del consiglio, vive con il p. Doria e gode di un certo ascendente su di lui. Fra Giovanni si interessa, si muove e organizza qualcosa, consola e, come ultima parola, invita alla forza e alla libertà spirituale:

Gesù sia nell'anima sua, figlia mia in Cristo. Leggendo la sua lettera ho sentito compassione per la sua pena e sono addolorato di essa per il danno che può farle allo spirito e anche alla salute. Sappia però che a me non sembra vi sia motivo per averla così grande, poiché in nostro Padre io non vedo nessun genere di contrarietà verso di lei e nemmeno memoria di tal cosa; anche se ce l'ha avuta, ormai con il suo pentimento l'avrà mitigata, e se ancora gli rimanesse qualcosa, io avrò cura di parlargliene bene. Non abbia alcuna pena e non si preoccupi di niente, perché non vi è ragione. E così io ritengo per certo che è una tentazione del demonio, il quale glielo mette dinanzi alla mente affinché occupi in ciò quello che dovrebbe occupare in Dio (L 21).

Non c'è una parola di più e non una di meno in questa risposta affettuosa ed efficace. È cosciente del possibile danno fisico, psichico, spirituale. Compatisce, spiega, agisce, consiglia.

Quando è intervenuta la speranza a purificare tutto con l'umile riconoscimento, il perdono, i grandi benefici di Dio, non si mettono più di mezzo rabbia e superbia. Le grazie di Dio «producono in lei [nell'anima] divini effetti di amore, di soavità e di luce, ogni volta che ella le ricorda... Colui al quale il Signore lo concede gode di un grande favore, in quanto che egli ha in sé una miniera di beni» (3S 13,6). Altrettanto si dica del ricordo dei peccati. Una volta che Dio ha perdonato, l'anima «non si ricorda più della bruttura del peccato commesso in passato ... Anche se Dio dimentica la malizia del peccato dopo averlo perdonato una volta, tuttavia l'anima non deve obliare i suoi peccati... Ricordandosi dunque l'anima di tutte le

grazie ricevute, vedendosi collocata a fianco dello Sposo con tanta dignità, si rallegra grandemente con sentimento di gratitudine e di amore. Viene molto aiutata in ciò dalla memoria del suo precedente stato vile e impuro...» (C 33,1).

Qui la memoria rivive fatti negativi che, trasformati in maniera teologale, diventano fonte inesauribile di grazia e di gioia⁶⁹.

4. SPERANZA DI FUTURO

È di fronte al futuro che la speranza ha la sua funzione più caratteristica. Per molto tempo si è avuto coscienza quasi esclusivamente di questa dimensione, con il pericolo di privarla di radici e di efficacia. Adesso non corriamo più questo pericolo, dopo avere collegato la speranza cristiana con il dono originale e averne messo in evidenza i compiti verso il presente e il passato.

Non è il futuro del tempo che la speranza ricerca. Vuole vedere, amare, possedere Dio in una totale immediatezza, e sa che questo avrà luogo solo alla fine del tempo. Accelera quindi per arrivare all'incontro.

Se si trattasse di una speranza passionale, l'accelerazione salterebbe o eliminerebbe il tempo. Toglierebbe cioè ogni interesse alle tappe intermedie, allo sviluppo della vita e della storia, per vivere affettivamente tutta assorbita nel momento finale. Sennonché si tratta qui di una speranza teologale, che si nutre di storia, che si costruisce al ritmo del tempo e della storia umana. Così facendo del possesso il punto culminante di un processo, ogni fase di questo rientra come componente indispensabile nella costruzione totale⁷⁰.

Nel testo già citato di C 38,5-6 (n. 1 di questo capitolo) abbiamo visto che la speranza lavora già a partire da un momento iniziale prima d'ogni tempo, e spinge avanti la vita una tappa dopo l'altra. Assume forme differenti, secondo il grado di sensibilità della persona e l'ideale immediato delle sue aspirazioni spirituali. Così si va presentando via via sotto forma di fervori di principiante, sobrietà di rinunce, notti purificatrici, ricerca ansiosa, aspirazione alla gloria. Sono i vari vestiti che indossa la speranza teologale, sempre in cerca di futuro. E all'orizzonte di tutti questi passi si profila sempre con la sua forza di attrazione l'incontro pieno, la visione gloriosa.

Non ci sono salti né evasioni che valgano. Il futuro definitivo valorizza i futuri parziali e progressivi. È un miraggio pretendere di arrivare agli stadi superiori della speranza senza passare per la gradualità dell'avanzare passo per passo. «Vi sono molti che desiderano andare avanti e con grande insistenza pregano Dio di farli passare a questo stato di perfezione. Quando però egli, come è necessario, incomincia a condurli attraverso i primi travagli e le prime mortificazioni, essi si ribellano, si ritirano... In tal modo, allorché Dio comincia a donare loro quanto gli hanno chiesto, essi lo rifiutano...» (F 2,27). Diremmo anche che alcuni desiderano la gloria eterna senza averla cercata e senza aver lavorato con fatti di vita temporale. Il dinamismo cristiano del futuro è un susseguirsi, scaglionato nel tempo, di crescente comunicazione divina.

La costruzione graduale del futuro implica un duplice meccanismo: *rottura* con ciò che è abituale e conosciuto, con l'«adagiarsi» in esso; *esplorazione* di strade nuove non ancora percorse:

⁶⁹ Il perdono divino che rianima la nostra speranza serve da modello al perdono dovuto dall'uomo al suo fratello: «Tu, Signore, torni a sollevare con allegria ed amore colui che ti offende; ed io non torno a sollevare ed onorare colui che mi irrita» (AS 44).

⁷⁰ La *memoria* si proietta anche sul futuro, del quale ha avuto notizia e pegno: memoria della morte (C 11,10), memoria del cielo (C 39,10).

Comunemente l'anima riceve vantaggio e profitto da quelle cose da cui meno se l'aspetta, per le quali anzi solitamente giudica di andare perduta. Non avendo mai sperimentata quella novità da cui è sconcertata, abbagliata e tratta fuori dal suo primo modo di procedere, ella pensa piuttosto di perdersi che di riuscire e vincere, poiché vede che certamente si perde rispetto a ciò che sapeva e le piaceva, e si accorge di camminare per dove non sa né le piace.

E simile al viandante il quale per recarsi in terre nuove e sconosciute, si incammina per strade del tutto ignote e procede incerto e dubbioso, non basandosi sulla propria esperienza, ma sulle parole degli altri (2N 16,8).

Così si va sviluppando la speranza teologale. Viene costruita mescolando insieme materiali diversi: possesso limitato, desiderio infinito, fatica immediata, fiducia, rischio. Per quanta concentrazione e impegno metta nei compiti della vita spirituale e della storia, non scompare la nostalgia, il gemito, l'aspirazione all'incontro svelato; né avrebbe motivo di scomparire. Risponde a una gerarchia ben fondata di valori e a una esperienza autentica della vita. «Il cuore non si appaga con cosa inferiore a Dio» (C 35,1); «la quale volontà non si contenta di cose inferiori alla vista e alla presenza di lui» (C 6,2).

Perciò la pace, la tranquillità e la soddisfazione del cuore, a cui può giungere in terra, non sono sufficienti perché l'anima cessi di emettere nell'intimo qualche gemito, anche se pacifico e non penoso, prodotto dalla speranza di ciò che le manca. Il gemito infatti è congiunto alla speranza, come quello che, al dire di san Paolo, emettevano lui e gli altri, quantunque perfetti: Noi stessi, che godiamo le primizie dello spirito, gemiamo dentro di noi, aspettando l'adozione dei figli di Dio (Rm 8,23). Tale gemito quindi emette l'anima nel suo cuore innamorato (C 1,14).

Il gemito si addolcisce in certe occasioni, diventa una specie di nostalgia, come succede nella romanza *Super flumina*. Vive del ricordo nell'afflizione: «Era dolce la tua memoria», molto triste la mia situazione ... Altre volte la speranza della vita eterna assume toni aggressivi e sembra disprezzare quella stessa realtà che per altro sta vivendo con ogni interesse come impegno quotidiano: «Questo verde di viva speranza in Dio dà all'anima tale vivezza, coraggio e aspirazione alle cose della vita eterna che, in confronto con quanto attende di là, ogni bene umano le sembra, come lo è, arido, appassito, morto e di nessun valore» (2N 21,6).

Non è questo il luogo per anticipare i contenuti concreti della vita eterna. Manteniamo la speranza in questa fase purificatrice che abbiamo chiamata di educazione teologale. Una vita come pellegrinaggio: lavorando sodo, con mezzi poveri, di passaggio. È il progetto che suggerisce fra Giovanni della Croce a un'anima duramente provata:

Che cerca dunque? Quale ideale ha della vita e in qual modo crede di poterlo attuare qui in terra? Che cosa pensa che sia il servire a Dio, se non astenersi da ogni male, osservare i suoi comandamenti e attendere alle cose divine meglio che possiamo? Quando vi è questo, che necessità vi è di tante altre percezioni e lumi e piacere di qui o di là? ... e se non sbagliamo, di che cosa dobbiamo assicurarci se non di andare per la via piana della legge di Dio e della chiesa, di vivere solo con fede oscura e vera, con speranza certa e con carità perfetta, aspettando lassù ogni nostro bene e di passare quaggiù come pellegrini, poveri, esiliati, orfani, aridi, senza strada e senza niente, aspettando ogni bene in cielo? (L 18).

Così semplice riesce, al nostro autore, vivere e lavorare nella povertà e nella speranza.

14. Educazione dell'amore

«Sarebbe inutile purificare l'intelletto per fondarlo nella virtù della fede, e la memoria in quella della speranza, se non si purgasse anche la volontà relativamente alla terza virtù, la carità, con la quale le azioni compiute nella fede sono vive e acquistano grande valore, mentre senza di essa non valgono niente» (3S 16,1).

Così Giovanni della Croce introduce il settore ultimo e definitivo della vita teologale. L'amore è la fonte della vita, la salute dell'anima⁷¹. Per questo gli riserva un sistema energetico di cura e potenziamento. Gli sono affidate le funzioni più importanti e delicate della vita umana e spirituale: a) è l'energia umana primordiale e il criterio massimo di maturità personale; b) è come la sostanza del primo comandamento, che a sua volta è la sintesi di tutto il vangelo; c) è l'anima di tutto il processo teologale, incentrato dall'inizio alla fine nell'unione d'amore; d) da tale centro di irradiazione, se degradato, scaturiscono i peggiori impulsi e squilibri della vita psichica e spirituale. Si comprende che sia oggetto di cure speciali.

L'amore non inizia né si conclude nella fase di educazione teologale. Esso viene da molto lontano e rimane aperto a orizzonti ancor più vasti e interessanti. Con la predestinazione e la creazione Dio modella la persona umana come *sposa* di Cristo. Tale destino raggiunge la sua piena realizzazione attraverso tappe successive: perfezione, morte, gloria. Giovanni della Croce ha già vissuto e descritto questi frutti in Cantico, quando scrive le pagine di Salita. A risultato ormai ottenuto, rinunce o esigenze gli sembrano poca cosa. Alquanto differente è la situazione del lettore, che sente pesare l'esigenza di non avere ancora assaporato il frutto.

Pur denotando una certa ristrettezza quanto a tematica e prospettiva, le pagine che Salita dedica alla carità-volontà (3S 16-45) so no fondamentali e insostituibili. Condensano un'abbondante esperienza religiosa e umana, per poi analizzarla e valutarla alla luce della vita teologale. L'autore si dimostra acuto nell'analisi e nel discernimento di questa realtà complessa: Dio e le sue mediazioni, amore e soddisfazioni da parte del soggetto, profanità e religiosità da parte degli oggetti.

Si muove abitualmente sul piano della fede. Al tempo stesso fa continui riferimenti al piano naturale, affermando la validità di queste norme per l'educazione di un amore che sia veramente personale.

1. AMERAI IL SIGNORE TUO DIO

Come base per ricostruire tutto il settore affettivo non trova «autorità più conveniente» del primo comandamento nella sua formulazione biblica: amare Dio con tutto l'essere. Completa donazione di sé e formulazione radicale, di quelle che piacciono a fra Giovanni come fondamento del ragionare e norma del vivere:

Dovendo ora trattare della notte e dello spogliamento attivo di questa potenza, per concentrarla e formarla nella virtù della carità divina non trovo autorità più conveniente di quella del Deuteronomio, al capitolo sesto, versetto quinto, dove Mosè dice: Amerai il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze. In questo testo è contenuto tutto ciò che l'uomo spirituale deve fare e che io devo insegnargli per avvicinarsi veramente a Dio in unione di volontà, mediante la carità. Infatti in esso viene comandato all'uomo di raccogliere in Dio tutte le facoltà e operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza di essa sia indirizzata unicamente a tale scopo in conformità con quanto afferma David: Io custodirò per te la mia forza (35 16,1).

⁷¹ «La salute dell'anima è l'amore di Dio. E così se non ha pieno amore, non ha piena salute e per questo è inferma... Quanto più, però, le aumenterà l'amore, tanto più avrà salute, e quando avrà amore perfetto, la sua salute sarà piena» (C 11,11).

La verità è che non inizia certo da un comandamento l'unione d'amore con Dio. Il comandamento è un principio secondario e tardivo, a scopo di purificazione. Un obbligo può esigere amore, ma non provocarlo a tali livelli di profondità e di totalità. Solo l'amore genera amore. Infatti l'autore stesso, quando si esprime in tono con la vita e con l'esperienza, non ricorre al primo comandamento, ma all'amore primordiale e gratuito che Dio ha per noi. Così incomincia l'appassionata storia di Cantico, con una visione più aderente alla realtà e all'esperienza: l'anima, rendendosi conto che Dio l'ha creata e redenta per amore e l'ha colmata di mille altri benefici prima ancora che nascesse, si lancia in cerca dell'Amato (C 1,1). Con questa leggera correzione di prospettiva, passiamo ora allo studio della fase parziale in cui ci troviamo.

Il comandamento dell'amore, conosciuto fin dall'infanzia attraverso il catechismo, evoca nella maggior parte dei cristiani l'impressione di un servizio minimo indispensabile. Si illumina invece e si dilata, quando passa attraverso il cuore e la parola del mistico: senso unico della vita dell'uomo è l'amore di Dio. A fra Giovanni piace citare insieme i due testi della S. Scrittura, che stabiliscono come un dialogo d'amore: a Dio che comanda «amerai», l'uomo risponde «custodirò»⁷².

In questa occasione non sviluppa la *esclusività* da parte dell'oggetto: Dio, Dio solo. Lo ha già fatto ampiamente in altre pagine prima di queste (1S 4-5), usando i toni dell'incompatibilità e dell'idolatria: «Così colui che desidera amare altra cosa insieme con Dio, fa certamente poco conto del Signore, perché pone sullo stesso piano con Dio ciò che, come ho già detto, dista grandemente da lui» (1S 5,4). L'incompatibilità dei due amori si verifica quando l'amore delle creature accampa pretese di valore ultimo, poiché allora Dio viene livellato al rango di un oggetto nel mucchio⁷³.

Ciò che gli preme trattare con maggior cura, nella purificazione della volontà, è la *totalità* da parte del soggetto: con tutto l'essere, con tutte le potenze. Per amare Dio, nessuna energia dell'uomo viene esclusa come inutile o nociva. In Notte c'è una pagina che riflette a meraviglia il pensiero del dottore mistico in materia di amore totale. Commenta appunto i due testi biblici che abbiamo incontrato nella citazione iniziale, e come questa si riferisce al primo comandamento. «Dio tiene raccolte tutte le forze, le potenze e gli appetiti, sia spirituali che sensibili, affinché l'anima possa impiegare in esso armonicamente le sue forze e virtù, osservando così veramente il primo precetto che, *non rigettando né escludendo dall'amore divino né l'uomo né le sue cose* dice: Amerai Dio con tutto il cuore (2N 11,4). Finalità della notte mistica è osservare *davvero* il primo comandamento, proposto in una duplice forma radicale: positiva (amare con tutto se stesso) e negativa (non negargli nulla).

Seguendo il suo stile abituale di unificare le cose, il santo incentra tutto l'amore dell'uomo in Dio. Simile concentrazione è di carattere *inclusivo*, non esclusivo. Il suo senso è: amare Dio e tutto il resto in Dio. In forma negativa: non amare fuori di Dio nessuna cosa, distaccandola dal suo essere e dal suo orizzonte naturale che si trova in Dio. In tal modo il «fuori di Dio» non si riferisce agli oggetti dell'amore, ma alla prospettiva. L'espressione non è priva di ambiguità. Può significare l'esclusione di ogni altro oggetto o persona che non sia Dio; e ciò sarebbe una interpretazione falsa del pensiero sangiovanneo. Ma può anche significare, ed è il suo senso autentico, che ogni persona o realtà merita l'amore personale dell'uomo unicamente quando la si guardi alla luce di Dio, non fuori di tale orizzonte di vita e di comprensione.

Lo vedremo subito trattando dei vari generi di beni. La preoccupazione del santo non sta nei beni (oggetti dell'amore), ma nei piacere che essi procurano (atteggiamento

⁷² I due passi biblici figurano sempre assieme in tutte le opere maggiori dell'autore: cf. 2N 11,4; C 28,8; F 3,51.

⁷³

soggettivo). Il suo progetto è includere tutti questi amori nell'amore di Dio, superando l'inclinazione dell'uomo a mantenere insubordinati i suoi vari affetti su uno stesso piano, creando così delle concorrenze.

Di particolare rilievo è il tema dell'amore al prossimo. Non è oggetto di trattazione ampia ed esplicita in queste pagine di Salita. La loro prospettiva è un'altra. Ma è ben presente la sua realtà come principio e criterio permanente di tutto questo processo educativo. Amore di Dio e amore del prossimo sono compresi e si richiamano reciprocamente nell'esperienza di vita teologale. Li cita quindi insieme a proposito dei vari generi di beni. Anticipo qui alcuni testi significativi:

Togliendo la gioia dei beni temporali, acquista anche la virtù della libertà, una delle principali qualità di Dio, la quale è del tutto incompatibile con la cupidigia (3S 20,2).

Coloro dunque che fino da questi inizi hanno preso una via giusta evitano di attaccarsi agli strumenti visibili, non se ne sovraccaricano ... Per tale ragione danno con larghezza quanto possiedono e provano il loro diletto nel sapersene privare per amore di Dio e per carità verso il prossimo, sia che si tratti di beni spirituali sia di quelli temporali... (1N 3,2).

Allontanando il cuore dall'attaccamento alle doti naturali delle persone, l'anima

oltre a disporsi all'amore di Dio e alle altre virtù, apre la via direttamente all'umiltà per se stessa e alla carità universale verso il prossimo ... Questo modo di amare è molto conforme alla volontà del Signore e dotato di grande libertà. Se è con qualche attaccamento, è con maggior attaccamento verso Dio. Infatti quanto più cresce quest'amore, tanto più aumenta quello verso il Signore; quanto più aumenta quello per il Signore, tanto più cresce quello per il prossimo, poiché unica è la ragione e identica la causa dell'amore, che è in Dio (3S 23,1).

Se l'anima prova diletto negli odori soavi, sente sorgere in sé il disprezzo per i poveri, e questo è contrario alla dottrina di Cristo; avversione per il servizio ... (3S 25,4).

Queste citazioni non hanno lo scopo di sviluppare il tema della carità fraterna in san Giovanni della Croce ma solo di rendere evidente che l'amore del prossimo è valore primordiale, organicamente compreso in tutto quello che egli vive e scrive dell'amore di Dio.

2. AMORE E PIACERE

Il comandamento dell'amore, nella sua seconda parte, trasferisce le cose sul piano concreto della realizzazione esistenziale, impegnando totalmente l'uomo redento, libero, adulto. Se non si arriva fino alle ultime fibre del tessuto psichico, tutti i comandamenti e programmi d'amore rimangono lettera morta.

Obiettivo centrale è «*enterar y formar*» la volontà nella virtù della carità. La parola chiave è senza dubbio «*enterar*», espressione frequente e tipica dell'amore sangiovanneo, nelle sue varie forme come: «*enterar, entereza, entero, enteramente*». La «*entereza*» accompagna la carità teologale in tutto il suo percorso. Anche dopo essere arrivata all'unione, l'anima «a mano a mano si perfeziona (se va *enterando* y perfeccionando) nell'amore verso di lui» (C 22,3). «*Enterar*» non si riferisce evidentemente al significato attuale di «informare». Neppure *l'integrare* del linguaggio moderno contiene ed esprime la forza del termine sangiovanneo, che accentua, oltre l'unificazione, la partecipazione totale della persona ai suoi vari livelli.

In un campo così vivo e complesso come quello dell'amore, non bastano delle generalità. È necessario localizzare tutte le sorgenti e i canali dell'energia affettiva:

La forza dell'anima risiede nelle sue potenze, e nei suoi appetiti, cose tutte governate dalla volontà. Perciò quando essa indirizza al Signore tutte queste potenze, passioni ed appetiti e le allontana da ciò che non è Dio, custodisce per lui la forza dell'anima e lo ama quindi con tutte le forze. Affinché l'anima possa giungere a tale meta, tratterò della necessità di purificare la volontà da tutte le sue inclinazioni disordinate, da cui nascono gli appetiti, gli affetti e le operazioni sregolate; e da cui procede anche il fatto di non custodire tutte le forze per il Signore (3S 16,2).

L'amore non è energia semplice che possa conformarsi al vangelo con una decisione della volontà. Nelle energie affettive c'è dispersione e disordine, poiché si muovono su piani differenti, con obiettivi propri e contrastanti. La volontà stabilisce armonia e libertà, ma il suo «governo» si esercita nei vari settori in modo indiretto, attraverso meccanismi lenti e complicati.

Per intendere meglio i ragionamenti dell'autore, conviene distinguere quattro piani o livelli, che fanno confluire le rispettive capacità nell'esercizio dell'amore:

a) *Carità soprannaturale:*

è la forza dello Spirito santo, la grazia che anima e guida tutto il processo. Concentra l'amore su Dio, allarga l'orizzonte includendo nuovi oggetti, stabilisce gerarchie di valori, risana e potenzia le fonti psichiche dell'affettività umana.

b) *Volontà:*

comprende la libertà di scelta e di decisione, la valorizzazione delle realtà dello spirito, la capacità di donarsi e di compiere azioni generose e penose, che non compensano la sensibilità.

c) *Affettività sensibile:*

è il dispiegarsi dell'energia affettiva sul piano della sensibilità. Ha oggetti propri e diretti, con un'ampia gamma di attrazioni e ripugnanze. In essa sono radicate le passioni. Da essa ha origine l'appetito, come operazione dell'energia passionale sotto forma autonoma e spersonalizzata.

d) *Sessualità:*

come tendenza sensibile e passionale, rientra nella categoria precedente. Ma date le sue radici corporee, le sue deviazioni, la sua forza e portata, essa viene trattata come settore a parte.

Così tutto il vasto mondo dei nostri amori, dotato di tanto interesse e complessità, Giovanni della Croce ce lo presenta affidato alla faticosa opera di trasformazione della carità: amore, sentimento, affetto, affezione, appetito, gioia, piacere ... Vi applica lo stesso discernimento e lo stesso rigore di cui ha già dato prova in materia di fede e di rivelazioni. Vuole conoscere la *qualità* dell'amore, e a tale scopo controlla uno per uno tutti i campi del suo esercizio o della sua piena manifestazione: virtù, eucaristia, preghiera, onori sociali, affettività sessuale. Tutto sarà riesaminato e valutato alla luce del vangelo (3S 17,2). Il progetto di revisione mantiene i vari piani con le rispettive competenze, armonizzandoli però nell'unità della persona e della sua scelta vocazionale.

Lasciato alla sua spontaneità, l'affetto tende alla dispersione, all'autonomia settoriale. A poco a poco si degrada, lasciando tutto in balia delle forme inferiori⁷⁴. Si richiede grazia e sforzo per ristabilire l'unità gerarchica nell'amore personale, a maggior ragione nell'amore cristiano. Compito delicato, tanto più che in questa purificazione ogni livello affettivo

⁷⁴ Il santo lo ripete diverse volte: non basta cambiare l'oggetto perché l'amore si rinnovi. «La nostra vana avidità, per natura e condizione, è tale che su tutte le cose vuole fermarsi. Ed è come il tarlo, che rode ciò che è sano, ma fa il suo lavoro nelle cose buone e in quelle cattive» (3S 35,8).

conserva la sua peculiarità quanto a impulso, oggetto, modalità di operazione. Come fare per realizzare armonia e completezza (*enterar*) senza distruggere nulla? A fra Giovanni non occorrono molte categorie antropologiche per effettuare questo difficile lavoro. Gli bastano due piccoli schemi: amore e piacere (soddisfazione) da parte del soggetto; sei generi di beni, come possibile oggetto.

La distinzione tra *amore* e *piacere* riguarda le funzioni e la dinamica più che le strutture. Non sono due potenze, o fonti di energia, o piani affettivi. Sono due orientamenti dell'affetto, ne segnano la dinamica di fondo: l'amore è dono, il piacere è possesso; l'amore cerca unione, il piacere soddisfazione. I quattro piani sopra indicati possono essere vissuti pienamente in chiave di amore, e possono essere tutti strumentalizzati e ridotti a mero godimento o piacere. L'amore è dare o ricevere gratuitamente, condividere; l'egoismo è appropriarsi, accaparrare, possedere, esigere:

L'opera della volontà ... è molto diversa da quella del sentimento: per mezzo dell'operazione si unisce con Dio e termina in lui, che è amore, e non per mezzo del sentimento e apprensione del suo appetito, che si colloca nell'anima come fine. I sentimenti possono servire soltanto come motivi di amare, se la volontà vuole andare avanti, e non più; e così i sentimenti gustosi di per sé non fanno incamminare l'anima verso Dio, anzi la fanno fermare sopra di loro; solo l'operazione della sua volontà, che è amare Dio, serve a ciò; solo in lui l'anima pone il suo affetto, la sua afflizione, la sua gioia, il suo gaudio, contento e amore, lasciate da parte tutte le cose e amandolo sopra tutto (L 12).

Impossibile formulare con maggiore chiarezza e con meno parole la propria posizione teologale. L'amore *lancia* (verso Dio), il piacere ferma (su se stessi). D'altra parte, vediamo come egli non escluda il piacere e il sentimento per se stessi. Al contrario, pensa che sono suscettibili di una dinamizzazione teologale, quando la volontà li porta a trascendersi e ad aprirsi all'amore. Ha già definito prima il piacere, inteso come gioia, in termini positivi: «La prima tra le passioni dell'anima e affezioni della volontà è la gioia, la quale, per riguardo a ciò che di essa io penso di dire, niente altro è se non un contento della volontà, accompagnato da stima per qualche cosa ritenuta da lei per conveniente, poiché essa prova diletto solo quando apprezza una cosa e ne trae soddisfazione» (3S 17,1).

È qui che il problema ha le sue radici, ed è qui che si concentra lo sforzo del dottore mistico, in vista della purificazione completa della volontà. Non è innanzi tutto questione di un oggetto o dell'altro. Un amore puro trova posto anche in «oggetti e notizie brutte» (3S 23,4). Al contrario, alcuni si servono delle cose religiose come di «ornamenti di bambole» o per «canonizzare le proprie vanità» (3S 35,4). La lettura sfasata di questi testi ha avuto conseguenze negative molto gravi per ciò che riguarda l'interpretazione del santo e la stessa formazione spirituale. Sono rari gli autori capaci di trovare la giusta chiave ermeneutica di queste pagine originali. La maggior parte delle obiezioni che si sentono di solito denotano scarsa aderenza al testo. Fra Giovanni non lotta contro i sentimenti e le gioie dell'amore, ma contro surrogati e mistificazioni.

Avverte egli stesso che le mediazioni non agiscono per via puramente intellettuale: *conoscere* le cose, per andare a Dio per loro mezzo. Le cose e le persone che amiamo causano *soddisfazione*, esercitano in un modo o nell'altro un impatto gradevole sulla sensibilità e sullo spirito. Un'impressione penosa può risultare piacevole quando, unita all'amore, reca utilità e profitto. «In via ordinaria, ogni volta che l'anima riceve un bene spirituale, lo riceve provando gusto, per lo meno con lo spirito, in quel mezzo con cui lo riceve e che le arreca profitto; altrimenti sarà un caso se ne riceverà vantaggio o se a causa di esso troverà quel sostegno e quel succo che si trova quando lo riceve. Ciò avviene secondo quanto insegnano i filosofi, quando dicono: Quod sapit, nutrit: ciò che piace nutre e fa ingrassare» (2S 14,1). Perciò non gli interessa sopprimere o eliminare il gusto che prova, ma

al contrario purificarlo, in maniera che possa partecipare con tutta la sua vivacità dell'esperienza teologale. E quanto succederà poi in Cantico.

Con queste brevi indicazioni possiamo passare all'analisi degli oggetti o *beni* in cui l'amore e il piacere si combattono, cercando di imporre ognuno il proprio orientamento. «(Il piacere attivo e volontario) può nascere da sei specie di cose o di beni, vale a dire: quelli temporali, naturali, sensuali, morali, soprannaturali e spirituali; li esaminerò per ordine, mettendo la volontà entro i termini della ragione, affinché, imbarazzata da questi, non cessi di collocare la forza della sua gioia nel Signore» (3S 17,2). Per facilitare l'esposizione, li raggruppiamo in due categorie - beni della terra e beni del cielo - di tre tipi ciascuna, in base al loro carattere prevalentemente naturale o spirituale.

La qualità dell'amore teologale si valuta dal risultato d'insieme. Non basta che ci sia un atteggiamento libero e maturo di fronte all'uno o all'altro genere di beni. È necessario che la risposta sia positiva in tutti, dal momento che la libertà dal piacere in alcuni di essi potrebbe essere frutto di temperamento, inibizione, ripugnanze. Danni e vantaggi di questo processo toccano l'uomo in tutte le sue dimensioni: teologale, morale, psicologica.

3. BENI DELLA TERRA

Includiamo in questa categoria i primi tre generi di beni: temporali, naturali, sensuali. La cosa migliore sarà anticipare una breve descrizione di essi per dare uno sguardo panoramico al terreno su cui ci muoviamo. Lo si può fare con le parole dell'autore:

- *Beni temporali* (cc. 18-20):

Il primo genere dei beni di cui ho parlato è formato da quelli temporali, termine che intendo applicare alle ricchezze, condizioni sociali, cariche e altri titoli, ai figli, i parenti e i matrimoni, cose tutte di cui la volontà può prendere diletto.

- *Beni naturali* (cc. 21-23):

Per beni naturali intendo la bellezza, la grazia, la leggiadria nel portamento, la presenza fisica e tutte le altre doti del corpo, e, nello spirito, il retto intendimento, la discrezione e le altre qualità pertinenti alla ragione.

- *Beni sensuali* (cc. 24-26):

Intendo per essi tutto ciò che in terra può cadere sotto il dominio del senso della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto, del tatto e della costruzione interna del discorso immaginario, cose tutte che appartengono ai sensi corporei, interni ed esterni.

Le varie categorie presentano molti elementi tra loro affini, che permettono di trattarli insieme. «Molti danni e vantaggi che vado enumerando in questi generi di piaceri sono comuni a tutti»; e quelli riferiti a una categoria «si trovano anche nelle altre, perché inerenti al piacere comune a tutte» (3S 22,1). L'intento principale del santo è piuttosto di chiarire le modalità peculiari di ognuno dei settori.

È necessario non perdere mai di vista il progetto generale. Siamo in quella fase del processo che ho chiamato di *educazione teologale*. In questa prospettiva il compito attuale è di «liberare l'anima dalla vita sensitiva» (26,7), ottenere che l'uomo faccia un passo avanti nella qualità dell'essere, della vita e dell'azione. Non si tratta di suggerire varie forme di mortificazione isolate tra loro, perché tutte insieme mirano a un obiettivo preciso e unificato.

C'è un presupposto che l'autore non dimentica mai: la grazia e la natura di ciascun individuo. Per quanto solide e provate, le norme generali lasciano sempre spazio e margine

per la condizione personale. Contano molto la stoffa di cui è fatto lo psichismo soggettivo e il grado di equilibrio spirituale. «Vi sono alcune anime le quali si sentono portate molto a Dio per mezzo degli oggetti sensibili» (24,4).

Si deve tenere conto «anche della facilità, fiacchezza e incostanza del soggetto che vi soggiace; vi sono infatti delle nature le quali da una piccola occasione ricevono un danno maggiore di quello che non ne ricevano altri da una maggiore» (25,7).

Incomincia dai beni *temporali*, che sono i più esterni e teoricamente anche i più facili da educare per una persona spirituale: «ricchezze, condizioni sociali, cariche e altri titoli». Con queste parole suggerisce la gamma di realtà che rientrano nella prima categoria: ricchezze, titoli onorifici (sociali, ecclesiastici, accademici), condizioni sociali e cariche che implicano sicurezza, considerazione, possibilità di comandare e di divertirsi. «Anche se tutto gli sorride e tutto procede prosperamente, l'uomo deve piuttosto temere che rallegrarsi» (18,5).

Ci troviamo davanti a valori autentici, con una loro funzione specifica nella vita dell'uomo e della cultura sociale. Dove sta il danno o l'anomalia? Per un credente ricchezze, titoli, cariche hanno pieno senso quando sono vissuti come *servizio di Dio*. L'uomo può e deve rallegrarsi delle ricchezze quando «vengono spese e impiegate nel servizio del Signore» (18,3). Il raggio d'azione del servizio non si riduce solo al culto o alle elemosine in senso stretto. Vi entrano anche a pieno titolo i doveri del proprio stato, le necessità e convenienze familiari, culturali, sociali. L'amore subisce una grave deformazione quando le ricchezze *vengono toccate con la volontà* (18,1), e la soddisfazione «viene posta nel possedere qualcosa, *come suo ultimo fine*» (19,11), con carattere cioè di valore ultimo e supremo. È idolatria. Chi possiede le cose in questo modo, in realtà «non ne possiede alcuna; esse anzi possiedono il suo cuore e in conseguenza lo fanno soffrire come prigioniero» (20,3).

L'uomo dal cuore distaccato «consegue maggiore gioia e diletto nelle creature spogliandosi di esse, e questa è gioia impossibile qualora le guardi con spirito di proprietà» (20,2). Conosce la loro verità, ne gusta la sostanza, la libertà per amare e operare, la liberalità per condividere: «tutto con grande vantaggio e utilità».

Il tema dei beni *naturali* è ancora più importante e delicato, perché «essendo i beni naturali più legati all'uomo di quelli temporali, ne segue che il piacere prodotto da essi con maggiore efficacia e prontezza si imprime, lascia tracce e si stabilisce nel senso e lo rapisce con più veemenza» (22,2). Rientrano in questa categoria tutta la gamma delle *doti* personali che esercitano fascino e attrazione: bellezza fisica, simpatia, qualità di tipo spirituale come la forza, il talento ... «Le grazie e i doni naturali sono talmente provocanti sia per chi ne è dotato sia per chi li guarda, che difficilmente vi sarà chi in essi non troverà qualche piccolo laccio o legame del cuore» (21,1).

Il danno non sta evidentemente nelle qualità, che sono valori personali e fattori di comunione. Il male subentra quando la persona le distoglie dal loro fine «a causa della sua *vana* presunzione e della sua affezione *disordinata*» (21,1). L'autore fa un lungo elenco dei danni prodotti dall'affezione disordinata: vanità, sensualità, distrazione, ottundimento della ragione. Nelle sue invettive a scopo preventivo si riferisce principalmente alle doti più superficiali ed esposte a rischi, come la bellezza fisica, che è causa di numerose morti, beni dilapidati, adulteri, insulti e contese...

Come primo danno del piacere sensibile per le doti naturali, segnala il «disprezzo del prossimo» (22,2). Mentre il maggiore dei vantaggi, che il santo scopre nel dominio e nell'educazione di tale piacere è anche la «carità universale verso il prossimo. Non affezionandosi ad alcuna persona, per i suoi beni naturali apparenti, che sono fallaci, l'anima resta libera e pura per amare tutti razionalmente e spiritualmente, conforme al volere di Dio» (23,1).

I beni *sensuali* vengono al terzo posto. Vi è compreso tutto l'esercizio dei sensi esterni intorno ai propri oggetti, con le relative ripercussioni affettive. Attività normale, che tuttavia ha bisogno di essere integrata nella vita personale e spirituale. Il danno non sta nella sensibilità, ma nella distrazione causata dall'eccessivo esercizio e nel disordine per parte della ragione. Il santo non critica il semplice uso, ma l'attaccamento: quando il piacere *si ferma* in esso (25,1), o la volontà vi si trattiene e se ne nutre (25,6).

Perché vi sia vera libertà e trasparenza nel piacere sensibile, non basta che la persona lo indirizzi a Dio per via di ragionamento e di buona intenzione. Il collegamento deve aver luogo a livelli più profondi e spontanei dell'attività psichica. Tra gli impegni urgenti imposti da una rieducazione del senso figura anche la libertà e la carità fraterna: le persone attaccate alle comodità e alle esigenze della propria salute provano «disprezzo per i poveri, contrario alla dottrina di Cristo» (25,4). La preparazione della sensibilità e anche del corpo per la mistica è una conoscenza che abbiamo dimenticato.

«Vi sono alcune anime le quali si sentono portate molto a Dio per mezzo degli oggetti sensibili» (24,4). «Tutte le operazioni dei sensi e delle potenze di chi non vive più secondo il senso sono indirizzate alla contemplazione divina» (26,6). Probabilmente Giovanni della Croce si considerava una ditale anime. E con lui molte altre persone sensibili, dalla vita spirituale semplice e generosa.

4. BENI DEL CIELO

Il secondo gruppo include altri tre generi di beni di carattere più direttamente spirituale: morali, soprannaturali, spirituali. Premettiamo la nozione generale, come abbiamo già fatto con i precedenti:

- *Beni morali* (cc. 27-29):

Il quarto genere di beni in cui la volontà può gioire è costituito da quelli morali. Per essi intendo le virtù e i loro abiti in quanto morali, quali la pratica delle opere di misericordia, la osservanza della legge di Dio, le virtù civili e politiche e ogni esercizio di indole e inclinazione naturale buona.

- *Beni soprannaturali* (cc. 30-32):

Con questo termine intendo comprendere tutti i doni e tutte le grazie date da Dio, a cui vien dato il nome di «*gratis datae*», le quali trascendono le facoltà e virtù naturali come i doni di sapienza e scienza concesse dal Signore a Salomone e le grazie di cui parla san Paolo (1Cor 12,9-10), cioè la fede, la grazia delle guarigioni, il potere dei miracoli, la profezia, la conoscenza e il discernimento degli spiriti, la interpretazione delle parole e infine il dono delle lingue.

- *Beni spirituali* (cc. 33-45):

Io dico che per beni spirituali intendo quelli i quali muovono e servono di aiuto per le cose divine, per il tratto dell'anima con Dio e per la comunicazione di Dio con l'anima.

A prima vista sembrerebbe eccessivo che Giovanni della Croce estenda le sue ansie di purificazione fino ai valori più profondi della virtù e della religiosità. Egli pensa invece che è più urgente applicare il discernimento qui che non nei beni precedenti. Gli spirituali si prendono troppa confidenza per il fatto che si tratta di cose sante e di pie pratiche. «Affermando che queste sono cose sante, ci si crede più sicuri e non si ha paura dello spirito di proprietà e dell'attaccamento naturale. E così a volte ci si inganna pensando di essere

ormai pieni di devozione perché sentiamo di provare gusto in queste cose sante, mentre forse non si tratta d'altro che inclinazione e appetito naturale che, come in altre cose, vengono riposti in esse» (38,1).

Nei beni *morali* scopre un valore che Dio apprezza anche nei pagani, perfino premiandoli largamente in questa vita. Il pericolo consiste nella possibilità che il cristiano faccia queste cose per vanità, ostentazione, interessi umani; esattamente come il fariseo del Vangelo. Fra Giovanni ha osservato a lungo l'ambiente e se ne mostra poco ottimista: «Vi è tanta miseria nei figli degli uomini circa questo danno da farmi ritenere che la maggior parte delle azioni pubbliche compiute da loro sono viziose, o non hanno alcun valore, o sono imperfette agli occhi di Dio, perché essi non camminano distaccati da questi interessi e rispetti umani» (28,5). Scelgono ciò che maggiormente brilla, rifuggono dai servizi che nessuno vede

La norma teologale è semplice: «Per indirizzare quindi a Dio il piacere nei beni morali il cristiano deve ricordare che il valore delle sue opere buone, dei suoi digiuni, delle sue elemosine e delle sue penitenze e orazioni non si fonda tanto sulle loro quantità e qualità, quanto sull'amore di Dio con cui vengono compiute, e che esse sono qualificate in proporzione al maggiore amore di Dio, puro e intero, con cui sono fatte e al minore interesse di gioia, di gusto, di conforto e di lode che egli vi cerca» (27,5).

Non mi dilungherò sui beni *soprannaturali*, con la loro funzione carismatica e anche con la loro spettacolarità. Conosciamo già la norma del dottore mistico per tutto ciò che viene «per via soprannaturale». Rimane sempre una risorsa marginale ed eccezionale, di molto inferiore ai mezzi offertici dalla via naturale di Cristo, del suo vangelo e della sua chiesa. «Si vede come Dio non sia tanto propenso a fare dei miracoli e, come si dice, quando li compie non può farne a meno» (31,9). Ogni volta che si esercitano tali grazie, deve rimanere ben chiaro il contesto teologale: che è Dio a compiere ogni cosa, e che tali grazie servono solo a «introdurre nei cuori la fede di nostro signore Gesù Cristo» (31,7).

I beni *spirituali* formano l'ultima e più preziosa categoria. Per questo dedica loro non tre, ma tredici capitoli; e nonostante tutto, la spiegazione rimane appena abbozzata. Sono in gioco valori cristiani di primaria importanza: immagini, luoghi di preghiera, espressioni di pietà, liturgia, sacramenti, spiegazione della fede, ecc. Sono quelli che servono più direttamente all'unione con Dio. Com'è suo costume, non si fida né di apparenze né di etichette. Vuole controllare direttamente la qualità reale delle cose così come sono vissute, non come si trovano nei libri. Trattandosi di una materia più delicata, «converrà che tanto io che il lettore vi applichiamo la nostra riflessione con particolare diligenza. Infatti è cosa certa e ordinaria esservi alcuni così poco saggi da servirsi delle cose spirituali solamente per il senso, lasciando vuoto lo spirito, tanto che si troverà a malapena qualcuno il cui gusto sensibile non abbia corrotto una buona parte dello spirito ...» (33,1). Con linguaggio ironico manifesta la sua disapprovazione di fronte agli abusi: «ornamenti di bambole» (rivestimento di immagini), «salottini privati» (oratori con ornamenti eccessivi), «orazioni cerimoniose» (certe celebrazioni liturgiche)...⁷⁵

⁷⁵ Nel condannare queste *niñerías* (sciocchezze), Giovanni della Croce deve muoversi con molta cautela e specificare i motivi teologici, per non essere associato a certi gruppi che rifiutano, non solo gli abusi, ma tutta la struttura sacramentale della vita cristiana. Il nostro autore educa all'uso teologale delle mediazioni. Questi gruppi rifiutavano le mediazioni, con argomenti che suonano ugualmente come *niñerías*. Ecco alcune proposizioni così come sono formulate in un documento di condanna, secondo il quale essi affermavano: Prop. 14... che alzarsi al Vangelo o fare altri segni ed inchini non era altro che giocare col corpo in chiesa. Prop. 16: ... di non curarsi di fare la riverenza alle immagini di nostro Signore e della Vergine, perché non erano altro che pezzi di legno. Prop. 20:... che la preghiera doveva esser

Le categorie con cui Giovanni della Croce affronta tutto questo mondo di pie invenzioni, fuori di ogni controllo, si ripetono con frequenza: pregare per l'onore di Dio, comunione con Cristo, fede e devozione, immagine viva, preghiera viva, la realtà viva del raccoglimento, povertà e spoliazione, mediazioni come motivo per l'unione con Dio. Interviene come sempre la medesima norma di sobrietà e trasparenza: «La persona profondamente devota ripone principalmente la sua devozione nell'invisibile, ha bisogno di poche immagini, usa poco di esse o si serve solo di quelle che sono più conformi al divino che all'umano» (35,5). E come punta massima di valore e di efficacia, l'amore, l'umiltà, la semplicità che ci propone la chiesa. «Credano pure che, se Dio non li esaudisce quando pregano con questa semplicità, non li ascolterà neppure per quante invenzioni facciano. Il Signore infatti è tale che se così lo prendono con le buone maniere e secondo la sua natura, faranno di lui quanto vogliono; ma se vi si accostano per interesse, è bene non parlargli neppure» (44,3).

5. VOLONTÀ ROBUSTA

Dopo aver passato brevemente in rassegna i vari oggetti e manifestazioni della gioia-soddisfazione, torniamo al nostro proposito essenziale, quello di formare la volontà nella sua interezza. Essa mette in movimento unione e negazione, e conserva il suo ritmo al camminare. La vita teologale autentica implica una grande libertà e forza di volontà. Le persone spirituali in generale coltivano poco lo sviluppo della volontà, abbandonandosi al sentimento e all'arbitrarietà.

Negli scritti brevi l'autore formula questa esigenza con un termine duramente espressivo: *robusto*; che comporta ingredienti dello spirito e del carattere:

Saluti nel Signore tutte le suore da parte mia e dica loro, dato che nostro Signore le ha scelte per prima pietra, che stiano attente al loro modo di essere, poiché le altre devono basarsi su di loro come più forti. Traggano profitto del primo spirito che Dio dà a principio per intraprendere di nuovo il cammino della perfezione con tutta umiltà e distacco interno ed esterno, non con animo fanciullesco, ma con volontà profonda (*con voluntad robusta*). Si dedichino alla mortificazione e alla penitenza, cercando che Cristo costi loro qualcosa ... (L 15).

Ricordati che il fiore più delicato più presto appassisce e perde l'odore; perciò guardati dal camminare per le vie del gusto che non sarai costante. Scegliti invece uno *spirito robusto*, distaccato da tutte le cose, e troverai dolcezza e pace in abbondanza: infatti i frutti saporiti e duraturi si raccolgono in un terreno freddo e arido (AS 39).

È la robustezza dell'amore teologale, distaccato e coraggioso. Si orienta a Dio mediante il Vangelo e la ragione, operando virtù con decisione, senza badare «se duole o meno» (L 16). In questo atteggiamento sono presenti valori molto più profondi di quello che chiamiamo carattere. Si nutre di amore e docilità, poiché tutta questa decisione serve solo a «indirizzare con forza la volontà a Dio, osservando la sua legge e i suoi santi consigli, in cui consiste la sapienza dei santi» (2S 29,12).

La *ragione* svolge un ruolo decisivo nell'educazione della volontà. L'autore stabilisce tra loro un collegamento costante. Si sviluppano insieme e insieme si difendono dal

mentale e non vocale. Che pregare in chiesa era un vincolo. Prop. 17: Spiegando ad una persona perché non aveva immagini della Madonna, diceva che guardando una donna si sarebbe ricordato della Madonna. Prop. 24: Perché adorare una croce, che è un pezzo di legno che si potrebbe bruciare. Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El edicto contra los Alumbrados del reino de Toledo?*, in «Revista Española de Teología», 10(1950), pp. 110-118.

sentimento e dall'appetito. L'appetito offusca la ragione e infiacchisce la volontà. Coloro che cadono in suo potere hanno «il senso e l'intelletto ottenebrati circa la conoscenza della verità e della giustizia, ma hanno ormai anche molta fiacchezza, tiepidezza e negligenza nel conoscerle e attuarle» (3S 19,6). È un tema che il santo dovette proporre con insistenza nella formazione personale, come si può notare dal posto che occupa nelle sue lettere e negli avvisi (AS 38-48). Basti questo come esempio: «Chi agisce secondo la ragione è come colui che si nutre di cibi sostanziosi; chi invece si muove dietro al gusto della volontà è come chi si nutre di frutta fradicia» (AS 43).

Nella sua esperienza di direttore spirituale fra Giovanni ha dovuto imbattersi spesso in persone di questo genere. Da una parte, finché le cose vanno secondo il loro gusto, ci mettono fervore, devozione, attività. Ma eccoli cadere in tiepidezza, svogliatezza, inerzia non appena comincia l'aridità interiore o la contraddizione. Da qui la necessità di virtù irrobustite dalla forza, provate dalla tentazione e dalle avversità. Per ciò stesso arriva anche a raccomandare che la persona stessa imponga la sua volontà all'inclinazione spontanea, preferendo le cose ardue e spiacevoli, come nel celebre esercizio suggerito in 1S 13,6 («L'anima cerchi sempre di inclinarsi: non al più facile, ma al più difficile»).

Sta nascendo un nuovo modo di amare. «Nondimeno alcune volte la persona che ne gode non comprende né sente quest'amore per la semplice ragione che esso non ha la sua sede con tenerezza nel senso, ma nell'anima con forza, coraggio e audacia superiori al passato» (2S 24,9). La fortezza è una proprietà permanente che cresce con l'amore e non si limita ai primi passi. Cantico spirituale è un inno all'amore nella forza, alle virtù che sono doni dell'amore, germogli molteplici della carità di Dio. «E così tutte le virtù stanno nell'anima quasi distese nell'amore di Dio, come in un soggetto da cui sono ben conservate. Sono come immerse nell'amore, poiché tutte e ciascuna innamorano sempre di più l'anima, e in tutte le cose e opere camminano con amore verso un amore maggiore» (C 24,7).

È anche forza psicologica, ma non semplicemente del carattere. Nasce dall'amore e di amore si nutre. Agisce in tutti i momenti: rinuncia attiva, notte passiva, disposizione, unione. Assume termini e toni differenti: forza, virtù, braccia, collo⁷⁶. Presenta talvolta caratteri di dura esigenza, specialmente all'inizio: «Per cercare Dio si richiede un cuore nudo, forte e libero» (C 3,5). È la robustezza perseverante dell'anima innamorata, non la durezza del carattere e dell'autosufficienza, quella che caratterizza la virtù: «Ogni virtù di per sé è pacifica, mansueta e forte; e quindi nell'anima che ne è dotata produce i tre effetti seguenti: pace, mansuetudine e fortezza» (C 24,8).

15. Preghiera contemplativa

La preghiera contemplativa è una delle grandi attrattive contenute negli scritti di san Giovanni della Croce. Lo si considera maestro di esperienza e di dottrina. La sua parola svolge vasta ed efficace funzione mistagogica tra oranti, credenti e semplici lettori ansiosi interiorità. Coincide con una delle aspirazioni più profondamente sentite dalla nuova umanità.

⁷⁶ Cf. C 22,7-8. A volte sembra addirittura compiacersi dell'uso di questi termini: «Chiama pigna questo insieme di virtù poiché così come la pigna è un unico pezzo che contiene in sé molte pezzi duri e strettamente abbracciati che sono i pinoli, così la pigna di virtù che l'anima fa per il suo Amato è un unico pezzo di perfezione dell'anima, la quale abbraccia fortemente e ordinatamente e contiene in sé molte perfezioni e virtù forti e doni molto ricchi» (C 16,9).

Per lo sviluppo di questa realtà permanente egli ha scelto un momento particolarmente drammatico e opportuno. Drammatico perché coglie la contemplazione nel suo primo germogliare, ancora informe, in violento contrasto con l'esperienza precedente. Opportuno perché è il momento in cui si sente con maggiore urgenza la necessità di una guida sicura. E trova il posto e i mezzi più appropriati per l'iniziazione all'esperienza contemplativa nel contesto dell'educazione alla vita teologale.

Ha più di un motivo per trattare il tema con insistenza e con ampiezza. Ha constatato la frequenza del fatto contemplativo tra le persone dedite alla preghiera. Al tempo stesso si rende conto di come siano inette, esse e i loro maestri, ad affrontarlo. «Vi sono molte persone convinte di non avere il dono dell'orazione e invece lo hanno abbondanza, mentre altre le quali credono di averne in gran copia ne posseggono poco più che niente» (S prol. 6). In Fiamma l'avvertimento presenta una triplice accentuazione di numero e di «*Molti* direttori spirituali arrecano *molto* danno a *molte* anime» (F 3,31). Nelle analisi teologiche e negli orientamenti del santo si nota una marcata intenzione pedagogica, perché proprio dove c'è bisogno di aiuto, meno lo si trova.

Si ripete oggi la stessa esperienza in un senso e nell'altro: frequenza della preghiera contemplativa, assenza di maestri che sappiano far luce per potersi orientare. La contemplazione non è solamente una forma di preghiera, ma la radice di tutte: l'attitudine teologale, l'essere orante. Per molti credenti è il momento cruciale della rigenerazione spirituale e della nascita alla vita dello spirito. La parola di fra Giovanni può essere per loro decisiva.

In una breve sentenza ecco in sintesi il tema:

I segni del raccoglimento interiore sono tre: primo, quando l'anima non prova piacere nelle cose transitorie; secondo, quando gioisce della solitudine e del silenzio e dell'attendere a quanto è di maggiore perfezione; terzo, quando le cose che prima solevano esserle di aiuto, come le considerazioni, le meditazioni e gli atti, la disturbano, non avendo l'anima altro appoggio nell'orazione che la fede, la speranza e la carità (SA 40).

Sono questi gli elementi che compongono il discorso sulla preghiera contemplativa: esercizio della vita teologale, raccoglimento, silenzio interiore, semplificazione dell'attività discorsiva.

1. RACCOGLIMENTO TEOLOGALE

Il termine *raccoglimento* sta ad indicare il clima spirituale in cui normalmente nasce e cresce l'esperienza contemplativa. Diventa indispensabile ricorrere a questa parola se si vuole entrare nella mente dell'autore, che la impiega con una sua particolare pregnanza in tutte le fasi del cammino spirituale.

Ora, il vocabolo stesso è usato sovente nella spiritualità, sia pure con accentuazione differente: mistica, ascetica, contemplativa. All'epoca e nell'ambiente del secolo XVI spagnolo, aveva invaso la letteratura spirituale: si parla di raccoglimento, di persone che fanno vita ritirata (*recojidos*), di luoghi che le ospitano (*recolectorios*). Con alcune varianti, anche oggi torna a essere oggetto di studio e di prassi, forse come reazione e complemento a una cultura di eccessiva esteriorità.

C'è il pericolo di leggere il testo sangiovanneo dal punto di vista di altri autori o in base ad altre prospettive, sprestando così i suoi contenuti migliori. In queste due pagine tenterò di segnalare una pista di lettura più comprensiva. Si incaricherà il lettore di completare i testi e di prolungare la riflessione.

Il commento alla prima strofa del Cantico costituisce un punto essenziale di riferimento per la comprensione del tema. Preferisco tuttavia incominciare da una formula

breve e completa, com'è quella presentata nella spiegazione dell'ultima strofa. La trascivo suddivisa, in modo da poterne meglio apprezzare le componenti:

L'anima mia ormai

- è nuda, sola, lontana e distaccata da tutte le cose create, celesti e terrestri,
- ed è tanto penetrata nel raccoglimento interiore
- con te
- che nessuna di esse riesce a vedere l'intimo diletto che provo in te (C 40,2).

È un testo breve e semplice, ma rappresentativo, perché in esso risaltano le tre componenti del raccoglimento, affermate con chiarezza e vigore: il *distacco*, che supera la dispersione istintiva; la *concentrazione* susseguente di libere e fresche energie sorgive; la *comunione* personale di Dio, che si apre a orizzonti e profondità nuove.

Le prime due fasi, che sono preparatorie, si esprimono con la forza intensiva dei sinonimi o dei rafforzativi: nuda e sola, lontana e distaccata, tanto penetrata. Il mistero di comunione ha semplicemente ed efficacemente: *con te*.

Non bisogna trascurare nessuno degli elementi, né alterarne la gerarchia, se vogliamo capire che cos'è il raccoglimento teologale. Non si confonde con la semplice interiorità psicologica o con il ritiro ambientale. Isolamento relativo e concentrazione dell'energia acquistano senso teologale quando conducono ad accogliere e a donarsi a Dio, intimamente presente e attivo. La qualità del raccoglimento non si misura dalla quantità di cose o attività abbandona, né dalla quantità di energie risparmiate e liberate, ma soprattutto dall'aprirsi di una nuova comunione personale.

C'è chi lo confonde con introversione o riservatezza. Una persona riservata, chiusa in sé, si ritrae dalla realtà esterna per paura, non per ricchezza vitale o per vocazione; e può essere carente di raccoglimento teologale così come lo è in fatto di relazioni esterne: si tratta, allora, di una modalità temperamentale, che non esclude né include il vero raccoglimento. Nemmeno è giustificato identificare introversione con raccoglimento spirituale.

Il primo muoversi alla ricerca dell'Amato dà al mistico occasione di esporre più diffusamente le basi e i ritmi di questa esperienza fondamentale (C 1). Cerca lui, ma lo cerca dentro di sé; in base alla propria sensibilità teologale si mette a cercarlo in ogni sorta di mediazioni. Il «dentro» e il «fuori» sono vasi comunicanti e la presenza di Dio si fa invadente attraverso l'uno e l'altro. Entrambi possono essere vissuti con grande interiorità. Il Cantico riflette questo ritmo alterno: uscire per entrare, entrare per uscire. Uscire dalle cose per entrare in sé, uscire da sé per entrare in Dio e incontrano nell'essere e nella bellezza delle cose (C 1,20).

«C'è da notare che il Verbo Figlio di Dio, insieme con il Padre e con lo Spirito santo, essenzialmente e presenzialmente se ne sta nascosto nell'interno dell'anima. Quindi l'anima che vuoi trovarlo, deve allontanarsi secondo l'affetto e la volontà da tutte le cose e ritirarsi in sommo raccoglimento dentro di sé, come se tutto il resto non esistesse» (C 1,6). Fonte di tutto il dinamismo è l'inabitazione della SS. Trinità, che si dà e trasforma e insieme invita alla comunione. Il raccoglimento teologale è frutto di una *chiamata*: «Ricordati che egli ti invita a questo nascondiglio» (1,10). «Gioisci e rallegrati pure con lui nel tuo raccoglimento interiore, poiché lo hai così vicino! Lì desideralo, li adoralo ...» (1,8).

«Vi è un'unica difficoltà e cioè che, pure essendo dentro dite, se ne sta nascosto» (1,8). Sfugge all'uomo il segreto della propria interiorità, più ancora l'inabitazione divina. Richiede grazia, sforzo, tempo la scoperta della propria interiorità abitata. Richiede grazia perché la scoperta è chiamata e manifestazione: scopriamo Dio quando egli si manifesta a noi. Come scrive l'autore, l'anima si mette a *palpare* i misteri e i segreti della fede, e così merita che l'amore le manifesti quello che in sé racchiudono (C 1,11).

C'è un elemento caratteristico del raccoglimento sangiovanneo che ritengo della massima importanza. In generale le persone pie interpretano il raccoglimento in termini di concentrazione dell'attenzione per ciò che riguarda sensi esterni, immaginazione, intelligenza. Questa applicazione è valida anche per il nostro autore. Ma c'è un altro elemento che egli mette in risalto con maggior forza e frequenza: il raccoglimento *affettivo*⁷⁷. È il silenzio degli appetiti dispersi, l'interezza (*entereza*: cf. n. 2 del capitolo precedente) della volontà nell'oggetto del suo amore: «La forza della volontà si raccoglie in Dio» (3S 28,6). È il cuore che distrae la fantasia, più che la fantasia il cuore.

2. CONTEMPLAZIONE INIZIALE

Benché l'esercizio della meditazione tenda a semplificarsi in forme contemplative, non riesce facile identificare la contemplazione, quando questa fa le sue prime comparse. Troppo brusco risulta il contrasto. L'uomo spirituale desiderava un raccoglimento crescente, ma piacevole e controllato; non questa aridità paralizzante, che scambussola spirito e nervi. Viene voglia di abbandonare tutto o, se fosse possibile, di tornare indietro.

Il dottore mistico dedica le sue migliori analisi e attenzioni a questa forma di comunicazione teologale che egli chiama: *notizia amorosa* (aspetto passivo) e *avvertenza amorosa* (aspetto attivo). È una duplice accentuazione della medesima realtà. Unisce in sé e prolunga i migliori frutti delle tappe anteriori, con profonda coerenza spirituale. A livello di esperienza, invece, ha l'aspetto e l'effetto di una rottura, di un taglio radicale.

Conviene ricordare che scopo della meditazione e del discorso sulle verità divine è quello di ricavare una qualche notizia e un po' di amore di Dio; ogni volta che l'anima, meditando, ricava tale frutto, si compie un atto. Come in ogni altro campo, molti atti vengono a generare nell'anima un abito, così molti atti di notizie amoroze, che l'anima emette di volta in volta in particolare, con il continuo ripetersi fanno sì che in lei si generi un abito (2S 14,2).

È la logica interiore della realtà. Non viene però percepita così dalla coscienza. Al primo bilancio della situazione le perdite risultano evidenti: spiritualmente non fa *nulla*, ha perso ogni partecipazione quanto all'attenzione e all'affetto, il suo operare è solo materiale e inerte. L'unica nota positiva è una certa voglia confusa di comunione, che però non fa presa e non si traduce in nulla di concreto.

C'è ben motivo perché l'interessato se ne preoccupi. Il nostro autore ripete varie volte il termine *novità*, per tradurre la stranezza e lo scambussolamento: «Non capiscono il mistero di quella novità» (2S 12,7); «grande novità», «novità insensibile». Si verifica nell'anima un cambiamento dell'intero sistema lungamente programmato dei suoi rapporti con Dio attraverso immagini, idee, sentimenti, verifiche. Dio mette da parte le mediazioni soggettive di prima e introduce un nuovo sistema di comunicazione che la coscienza non riesce a portare allo scoperto. Ne segue il senso di vuoto, insicurezza, paura, agitazione.

C'è di che preoccuparsi anche per un autore come Giovanni della Croce, che conosce bene i meccanismi spirituali del processo. Vi sono in gioco grazie specialissime di Dio e opere dello Spirito, come pure la vocazione di molte persone in cammino verso la santità. Egli perciò sviluppa ampiamente l'argomento in tre occasioni:

- 1N 9-10: segni del passaggio alla contemplazione purgativa;

⁷⁷ Le pagine più forti di *Salita* sulla necessità del raccoglimento si trovano quando tratta della purificazione della volontà, non quando parla dell'immaginazione o dell'intelligenza. L'espressione «raccoglimento interiore» si ripete con insistenza a proposito del piacere dei beni spirituali. Da qui il suo motto: «entrare nei vivo del raccoglimento dell'anima» (35 41,1).

- 2S 12-15: segni dell'entrata nella contemplazione serena;
- 3F 31-67: norme di azione per l'anima e il direttore.

Le varie descrizioni cambiano leggermente secondo il loro preciso contesto spirituale e la prospettiva dell'opera in cui si trovano. Conservano però quella chiara identità di esperienza, dottrina e linguaggio che è propria dei punti in cui l'autore possiede una convinzione molto profonda.

Si possono ridurre a quattro gli aspetti che maggiormente preoccupano l'autore obbligandolo a un'esposizione adeguata: 1) per mezzo dei relativi segni, identificare nello strano fenomeno un'autentica esperienza teologale; 2) valutarlo positivamente come un progresso, di fronte alle impressioni contrarie del soggetto e alle obiezioni dei maestri; 3) analizzare la natura e le componenti psicologiche e teologali di questa esperienza; 4) dare infine delle norme agli spirituali e ai loro maestri perché sappiano come orientarsi e come agire. I vari punti sono interdipendenti, di maniera che gli uni spiegano gli altri. L'identificazione implica una valutazione positiva e un chiarimento dei contenuti. Lo vedremo nelle pagine che seguono. Conviene qui premettere alcune indicazioni concrete sui primi due punti: identificazione e valutazione.

Espono in due riprese i *tre segni* del passaggio alla contemplazione⁷⁸. Con leggere varianti quanto a ordine e formulazione, vengono a essere i medesimi nell'uno e nell'altro testo:

1) L'anima non può meditare. Non riesce cioè a mantenere una riflessione prolungata e coerente come stile di preghiera personale. Con il metodo discorsivo le sembra di girare a vuoto con la mente, di compiere un'attività meccanica, alla quale non partecipano minimamente i veri centri di interesse della persona.

2) Non trova gusto nelle cose di Dio, nemmeno nelle cose temporali e profane. Il gusto si è spento nell'intimo della persona e in questa scomparsa sono ugualmente coinvolti tutti gli oggetti. Persone, cose, verità non le dicono più nulla dal punto di vista della sensibilità, non gli fanno più di nulla.

3) In terzo luogo, come segno positivo in duplice versione, la persona si trova concentrata quando se ne sta in atteggiamento non discorsivo di semplice presenza o attenzione amorosa (*Salita*). In mezzo allo scombussolamento sorge nel soggetto un vivo desiderio di servire Dio con maggiore fedeltà (*Notte*).

I segni hanno per obiettivo rivelare la presenza di una realtà insensibile. Devono essere però immediatamente captabili. Grazie alla convergenza di questi sintomi, la persona può star sicura che si tratta di una realtà concreta e positiva, anche se non cade sotto il dominio del sensibile. Di per sé i segni non indicano dei frutti o delle soddisfazioni, specialmente i primi due. Sono semplici carenze dolorose che l'autore interpreta come indizi di un travaso di energia spirituale e affettiva su un altro piano dell'essere e dell'operare. Insiste giustamente nel far notare che tali indizi acquistano forza dimostrativa o persuasiva quando sono convergenti. Separati l'uno dall'altro, possono essere interpretati nei modi più svariati.

Per l'esperienza teologale profonda non esistono strumenti adeguati di controllo. Davanti a Dio c'è posto solo per la povertà, la fiducia, l'abbandono. Supera la coscienza dell'interessato e il campo di osservazione di chi è fuori dell'esperienza stessa. La

⁷⁸ La modalità dolorosa di *Notte* è anteriore alla versione serena di *Salita*. «[La contemplazione] *in principio* si risolve in un esercizio di purgazione interiore, durante il quale soffre, come abbiamo detto sopra; e *in seguito in* soavità di amore» (F 3,34).

misurazione delle onde cerebrali, così in uso per altri tipi di controllo, non offre garanzie di poter interferire nel campo dell'esperienza teologale. Nella contemplazione che il dottore mistico valorizza ed esalta, fa notare che «durante questo raccoglimento l'immaginativa è solita andare, venire e mutare» (2S 14,5). Questa forma di comunione è di qualità teologale molto elevata. Se la misurassimo con il criterio delle onde cerebrali, otterremmo invece un'attività superficiale.

Riveste ugualmente grande interesse per Giovanni della Croce poter creare un clima di apprezzamento positivo per questa contemplazione semplice, sia tra gli spirituali che tra i maestri di spirito⁷⁹. Egli diventa insistente, e in Fiamma apertamente polemico. Ripete egli stesso le varie obiezioni che gli vengono fatte, senza con questo lasciarsi impressionare e cambiare opinione. Le obiezioni si muovono più o meno in queste direzioni: chi non pensa, nemmeno ragiona, rimanendo così privo della luce e dei criteri necessari per operare; di conseguenza, nemmeno ama; spreca i doni divini che gli vengono comunicati per via del pensiero e degli atti d'amore; non combina niente, perde il suo tempo.

Nel suo secolo e nei secoli successivi, Giovanni della Croce ha dovuto lottare contro una valanga di obiezioni e condanne che si sono rovesciate su questa semplice contemplazione iniziale. Si adottava come criterio dell'amore cristiano il molto *pensare e praticare*, così che egli rimaneva un fuori legge.

Non ha voluto accettare tale gerarchia di valori, ed eccolo ancora vivo tra noi: singolare, originale, un po' testardo. Anche qui, come su tanti altri punti, è stata la storia a riscattarlo. Paradossalmente, ciò che per secoli gli ha valso gravissimi rimproveri è oggi comunemente interpretato come una creazione geniale.

3. NOTIZIA AMOROSA DI DIO

Non comprenderemo la novità finché pensiamo che si tratti di un cambiamento di *metodo* nella preghiera personale. Il cambiamento va alle radici stesse della vita teologale, alla comunione passivo-attiva tra l'uomo e Dio, in tutte le sue manifestazioni. Capita in realtà che nella preghiera i cambiamenti risultino più concentrati e avvertibili. Prima di passare all'analisi dell'opera di Dio e dell'atteggiamento credente nella presente congiuntura, voglio citare un testo ricco di dottrina e di orientamenti:

In tale stato non le si deve assolutamente imporre di meditare e di esercitarsi in atti o di andare in cerca di gusti o di fervore, poiché sarebbe porre un ostacolo all'agente principale che, come ho detto, è Dio, il quale di nascosto e in silenzio infonde gradatamente nell'anima sapienza e notizia amorosa senza atti specifici, anche se talvolta fa in modo che in lei vengano specificati prolungandoli un poco.

E così anche l'anima deve allora camminare soltanto con attenzione amorosa a Dio, senza atti specifici, comportandosi, come abbiamo detto passivamente senza porre alcuna diligenza da parte sua, con l'avvertenza amorosa semplice e genuina, come chi apre gli occhi con avvertenza di amore.

Siccome Dio, nel fare le sue grazie, tratta con lei con notizia semplice e amorosa, anche l'anima, nel riceverle, tratti con lui con notizia o avvertenza semplice e amorosa, perché in tal modo notizia si unisca con notizia e amore con amore. Infatti è necessario che chi riceve si adatti alla cosa ricevuta e non altrimenti, per poterla ricevere e ritenere come gli viene data (F 3,33-34).

⁷⁹ È un tema molto importante e sfortunato. Ogni volta che suscita interesse c'è qualche cattiva interpretazione che sbaglia focalizzazione, ostacolandone la comprensione. Nei secoli precedenti lo travisarono accusandolo di *quietismo*. Durante la prima metà di questo secolo, la polemica sulla *contemplazione acquisita* intorbidò le acque e sviò l'attenzione. Nella seconda metà del secolo, nuovo errore di messa a fuoco per la preoccupazione sui *misteri della umanità di Cristo*. Infine, negli ultimi anni, le affinità con la *meditazione orientale*, che, mentre incantano molti, suscitano diffidenza in altri. Non sappiamo leggere e ascoltare san Giovanni della Croce, lasciando che sia lui stesso a parlare e a spiegarsi.

La spiegazione, nel suo contesto, è molto più ampia e ragionata nelle varie componenti, teologale e psicologica. La citazione è comunque sufficiente a dare un'idea della nuova realtà. Si tratta di un nuovo «stato», non solo di una nuova forma di preghiera. La comunicazione teologale subisce un cambiamento profondo in tutta la gamma delle sue espressioni. Ciò che più risalta in questo testo è che Dio prende l'iniziativa di comunicarsi cambiando stile di relazione. La presenza e l'azione di Dio chiedono e danno modo all'uomo di avvicinarsi a lui per via di approfondimento e di semplificazione. L'interiorità è originariamente teologale e passiva, derivatamente personale e psicologica. Si avverte l'insistenza nel mantenere esplicitamente la correlazione: notizia amorosa da parte di Dio, avvertenza amorosa da parte del contemplativo. Esamineremo ora separatamente la partecipazione di entrambi.

Comunicazione di Dio e sintonizzazione dell'anima sono due agenti che si compenetrano al punto da non essere isolabili nell'esperienza reale. Per chiarire le idee, li studieremo separatamente, ricordando sempre il principio, già spiegato nei capitoli precedenti, che passività e attività agiscono in tensione dialettica dall'inizio alla fine del cammino spirituale.

L'interesse è concentrato su questa *notizia amorosa generale*, comunicata da Dio. I primi due termini possiedono un significato facile da intuire: conoscenza e amore che si compenetrano e fecondano reciprocamente. «Generale» è qui il termine meno familiare. Diciamo subito che non equivale a «generica»: conoscenza generica, amore generico, riferendosi a oggetti imprecisi o raggiunti in modo impreciso. Riceve la qualifica di generale perché abbraccia la totalità della relazione da persona a persona: atteggiamento globale della persona umana davanti a Dio che le si comunica nella sua infinità personale. «La chiama notizia amorosa generale: come è tale per l'intelletto, in quanto gli si comunica in maniera oscura, così lo è per la volontà, a cui infonde un gusto confuso senza che essa sappia precisamente ciò che ama» (2S 14,12). La comunione con Dio è totale e motivata; solo che nella coscienza non figurano particolarità conoscitive o affettive di tale unione. «Generale» equivale dunque a sintetica e totalizzante, non a generica e imprecisa.

La sua natura si coglie meglio dal contrasto con altre manifestazioni più particolari della vita mistica, quale egli espone. Le troviamo in abbondanza in tutto il libro II di Salita. La *notizia* di Dio che ora le si offre non è dell'ordine delle visioni, rivelazioni, locuzioni, meno ancora dell'estasi. Tutto ciò si mantiene nella linea delle idee o percezioni chiare, o di nuove informazioni; risulterebbe quindi attraente per l'uomo spirituale abituato a far lavorare la riflessione. Non segue questa via la «notizia generale» che Dio comunica in questa forma di incontro: è più profonda, scarna, semplice.

Per intenderci, sarà conveniente citare la definizione che dà il santo di contemplazione infusa, quando dice che mediante essa «Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione di amore, senza che ella faccia niente e capisca come ciò avvenga... in quanto è sapienza amorosa di Dio» (2N 5,1). «La contemplazione non è altro che un'infusione segreta, pacifica e amorosa di Dio la quale, se lasciata libera, infiamma l'anima nello spirito di amore» (1N 10,6).

La novità di questa notizia non sta nelle informazioni, ma nel senso nuovo e nella vicinanza che assume la presenza di Dio attraverso la fede e l'amore. Primordialmente nella sua stessa persona, nella persona di Gesù Cristo. Di questa identica, calda luminosità si rivestono tutti i singoli misteri, le persone, la natura. Tutte le realtà divine e umane acquistano essere e dinamismo nuovo, nuovo senso e attrazione, senza necessità di essere pensate e volute ognuna nella sua particolarità.

A prima vista, sono tutti vantaggi. Per altra parte, però, vediamo che l'interessato non partecipa a ditali evidenze. Si trova davanti a una passività reale e vissuta. Viene ripetendo da

sempre che tutto è dono di Dio: la vita, la grazia, il minimo atto di fede, di amore, di speranza, di servizio. È profondamente convinto di ciò. Tuttavia, nel momento concreto di vivere e di operare, il credente ha la persuasione di essere lui a programmare e realizzare tutto: a Dio riserva la parte di oggetto statico del suo amore e del suo servizio. Essendo una tale convinzione molto radicata, gli atteggiamenti di ascolto, di docilità, di collaborazione cieca implicano un cambiamento violento per la coscienza spirituale. Col tempo però essa comincia ad adattarsi al nuovo stile di comunicazione. Si rende gradatamente conto che nulla è andato perduto. I pensieri e sentimenti particolari, i misteri che prima meditava, tutto continua a essere presente e ad agire in maniera intensa e semplificata. I contenuti della fede alimentano la notizia generale.

Senza aggiungere altre spiegazioni, una cosa rimane chiaramente e saldamente affermata nella dottrina sangiovannea, ed è che la contemplazione è operazione ed effetto della vita teologale. Di conseguenza, è innanzi tutto e sopra tutto comunicazione di Dio, prima che via di accesso alla propria interiorità.

4. AGIRE PASSIVAMENTE

«Svegliaci e illuminaci tu, o Signore mio, affinché conosciamo e amiamo i beni che ci tieni sempre apparecchiati e così comprenderemo che ti sei mosso per farci grazie e che ti sei ricordato di noi» (F 4,9).

Il santo teme, e non è un timore infondato, che la generosità di Dio non sia compresa, accettata, corrisposta. Lo ha constatato più di una volta. Lo rattrista molto che si possa sciupare una grazia di tale qualità. Occorre trovare la risposta adeguata: la notizia amorosa generale va accolta con *l'avvertenza amorosa generale*.

Nell'intento di educare all'attitudine contemplativa, accentua, secondo la convenienza, la continuità o la discontinuità con l'attività discorsiva di prima. In certo modo la notizia amorosa è frutto di ripetuti atti precedenti, che si sono venuti decantando fino a formare una specie di *abito* (2S 14,2), che permette all'anima di vivere la sostanza senza essere tenuta a ripetere ogni volta il processo riflessivo. Altre volte accentua con forza il contrasto: «Ora l'anima deve essere guidata in modo del tutto contrario a quello di prima. Se in passato le venivano dati argomenti per meditare e quindi meditava, ora invece le devono essere tolti e le deve essere proibita la meditazione» (F 3,33).

Non riesce facile definire l'attitudine teologale tanto raccomandata dal santo, meno ancora praticarla. Ha in sé delle componenti spirituali e psicologiche mescolate insieme, che rendono difficile trovare un'espressione che le si avvicini. La troviamo tuttavia nella formula paradossale del titolo:

In questo stato le potenze riposano e non agiscono in modo attivo, ma passivo, sottostando all'azione di Dio. Se qualche volta operano, ciò non avviene con intensità o con un ragionamento prolungato, ma con soavità di amore, mosse più dall'alto, che dall'abilità dell'anima (2S 12,8).

Questa nuova formula di attività passiva, o di passività attiva, è il segreto di ogni successo. Già di per sé rappresenta un'espressione indovinata che facilita l'accettazione: si tratta di un «agire» passivo, non di un restarsene inattivo. D'altra parte, indica l'incanalarsi dell'energia psichica e spirituale verso livelli di comunicazione più profondi e personali dell'essere e del condividere.

Una brevissima antologia di testi ci pone sulla strada giusta di questo atteggiamento delicato, meglio di qualsiasi spiegazione:

Ella deve preoccuparsi unicamente di amare Dio, senza desiderare di sentire e di vedere niente. All'anima che si trova in tale stato Dio si comunica passivamente, come passivamente la luce si comunica agli occhi aperti di chi non fa altra fatica all'infuori di quella di tenerli in questa posizione. Quando un'anima riceve in tal modo la luce che le viene infusa soprannaturalmente, intende in modo passivo (2S 15,2).

Avvertenza amorosa, semplice e genuina, come chi apre gli occhi con avvertenza di amore (F 3,33).

Profondo silenzio ... per una così profonda e delicata audizione di Dio (F 3,34).

Con respiro soave di amore e di vita nello spirito (F 3,39).

Nei passi citati ricorre il simbolismo dei sensi spirituali: sguardo, audizione, respiro; si è nell'atteggiamento di chi accoglie le impressioni della realtà che si presenta, non di ricerca o di curiosità. L'apparente semplicità di questa posizione racchiude numerosi problemi di ordine teologico: sul carattere della notizia, se è mistica o semplicemente teologale; di conseguenza, sulla sua connessione con il carattere discorsivo della meditazione di prima; se sia normale o infrequente questa forma di contemplazione. È preferibile lasciare da parte questa tematica per occuparci brevemente della sua possibilità e realizzazione pratica.

Prima di passare agli orientamenti di ordine spirituale è d'obbligo fare un richiamo ai risultati delle ricerche psicologiche, che mettono in rilievo alcuni meccanismi importanti per l'avvertenza amorosa. Uno di essi è l'esistenza delle cosiddette *energie passive*, molto vicine a ciò che il dottore mistico afferma, sul piano teologico, dell'agire passivamente. L'apparente «non fare nulla» è in realtà l'operazione più profonda e personale dell'uomo. La seconda constatazione prolunga la precedente e dimostra che, se si vuole che le energie passive emergano e si esercitino con forza, è necessario sospendere o *ridurre* considerevolmente l'azione della sensibilità e del discorso⁸⁰. Per strade differenti fra Giovanni era arrivato secoli fa alla medesima conclusione.

Chi desidera mettere in pratica o si trovi nella disposizione di vivere l'interiorità teologale, nella sua forma sangiovannea, deve sapere che si tratta di un'attitudine personale di vita, non di un esercizio di preghiera occasionale. Per questo ho parlato inizialmente (cf. n. 1) del *raccoglimento* come modo di essere e di vivere abituale. Da qui si passa con una certa naturalezza ai momenti di comunione silenziosa concentrata. Abbiamo cioè una preparazione remota. Pochissime garanzie di esperienza contemplativa offrono invece quei momenti isolati in cui l'interiorità viene ricercata e preparata in maniera immediata, quasi sotto pressione. L'esperienza contemplativa di Dio richiede una certa disciplina, ma non si serve di sistemi di pressione. Piuttosto si raccoglie e aspetta, è sempre in attesa. Il Signore risorto, che entrò

⁸⁰ Due libri di W. JOHNSTON sviluppano ampiamente questi temi, con riferimento costante a san Giovanni della Croce. «Sta qui il segreto *dell'energia passiva*. La si trova in uno stato di coscienza nel quale la mente non si proietta verso un oggetto esterno per analizzarlo in forma discorsiva. Cerca piuttosto di *contemprarlo* (letteralmente «guardarlo fissamente») e di identificarsi con esso. L'energia passiva sta alla forma intuitiva del pensiero, nello stesso modo in cui l'energia attiva sta a quella discorsiva. Tutt'e due sono necessarie per il pieno sviluppo umano» (*La música callada*, Madrid 1985, p. 171). «Naturalmente, la parola non-azione si presta facilmente a errori. Per questa ragione e per evitarne una falsa comprensione, alcuni preferiscono mettere l'accento sulla dimensione attiva di questo processo, chiamandolo non-interferenza o inazione attiva o quiete creativa. Altri, tuttavia, parlano di «non far nulla», ed è corretto se ricordiamo che, mentre non facciamo nulla, una forza più profonda dentro di noi sta facendo qualcosa, o sta facendo tutto» (*El ojo interior del amor*, Madrid 1984, p. 114).

dove si trovavano i suoi discepoli a porte sbarrate e diede loro la pace senza che essi capissero come ciò potesse accadere, entrerà spiritualmente nell'anima che tiene chiuse le porte delle sue potenze a discorsi e percezioni, facendo rifluire su di essa un fiume di pace. «Non tralasci dunque la cura della preghiera stando nuda e vuota, ch  il suo bene non tarder  a venire» (3S 3,6).

Con le varie indicazioni che l'autore   venuto fornendo, possiamo suggerire alcuni orientamenti pratici per attuare questa forma di preghiera contemplativa a chi gi  si trova in essa o   in condizioni per entrarvi: 1). contenuti e conoscenze del mistero, assimilati tramite lettura, riflessione, celebrazione, esperienze di vita; 2) una certa maturit  nel raccoglimento teologale abituale che riguardi tutte le operazioni dell'esistenza, e non solamente la pratica della preghiera; 3) capacit  spirituale di entrare in comunione interpersonale profonda, a livelli di operazione psichica relativamente indipendente; 4) contatto prolungato, mentale e affettivo, con le medesime realt  vive: Dio, Cristo, misteri, certe verit ; e non variare a ogni istante, come se fossero temi di meditazione; 5) gradualit  nella transizione dal discorso allo sguardo silenzioso; senza dimenticare di non abbandonare del tutto il discorso, dal momento che questo pu  servire da sostegno permanente all'avvertenza amorosa, se lo si mantiene con moderazione; 6) non turbarsi per i movimenti dei sensi e dell'immaginazione; senza per  nemmeno adottare come criterio di valutazione della nuova esperienza quello della gratificazione sensibile; 7) saper aspettare nella pi  completa gratuit .

5. VITA CONTEMPLATIVA

Pi  di un lettore si confonde pensando che la contemplazione sangiovannea sia semplicemente un grado di preghiera pi  elevato della meditazione discorsiva. Alcune analisi pratiche dell'autore puntano in questa direzione, ma non si muove in questo senso la sua impostazione di fondo. La contemplazione di cui stiamo parlando non   primariamente una forma di preghiera, ma una qualit  nuova della vita teologale. Si estende quindi a tutto il campo di quest'ultima: incontro con Dio, i suoi misteri, le mediazioni, ecc.

Il primo frutto dell'esperienza contemplativa, quando si impossessa del credente,   modellare e tonificare ogni altra forma di preghiera. A partire da quel momento la preghiera liturgica e quella vocale, la lettura biblica e la meditazione assumono modalit  di semplicit  e interiorit , come di operazioni che fluiscono dall'amore. Nessuna di esse   costretta a sloggiare per far posto alla contemplazione, che nasce anzi da esse rendendole a sua volta pi  feconde.

Non capisco come si siano potuti inventare tanti contrasti tra forme differenti di preghiera. Solo l'inesperienza pu  parlare cos . Fra Giovanni coltiva simultaneamente e fino ai suoi ultimi giorni tutte queste forme, rispettandone le peculiarit : quella vocale a bassa e alta voce, la lettura biblica riflessiva, il canto, la liturgia, la paraliturgia pi  espressiva. Tutto ci  assume in lui la densit , la genuinit , la forza espressiva di un'esperienza contemplativa⁸¹.

Uno dei requisiti perch  tale esperienza si affermi   la sua continuit  nell'esistenza. Esercizi intensivi momentanei non conducono a nulla. Due testi assai espressivi ci diranno come il santo vive la contemplazione liturgica prolungata e integrale. Il primo   una

⁸¹ Disapprova ugualmente l'atteggiamento dell'anima che interrompe la comunione interiore «per *vociare* con l'immaginazione» (F 3,37), cos  condanna anche le continue «invenzioni di cerimonie», «i bisticci di parole ed orazioni», che servono pi  a distrarre che a pregare. il Signore ci insegn  solamente una preghiera molto semplice, che   il *Padre nostro*, ed   questa che ci ha raccomandato con molta insistenza di ripetere «molte volte e con fervore e con attenzione» (35 44,4).

testimonianza che si riferisce a lui; il secondo è invece una sua lettera, in cui suggerisce il modo di vivere il mistero della pentecoste:

Avendo avuto occasione di parlare e trattare col suddetto santo padre fra Giovanni della Croce, ho visto che egli amava molto nostro Signore ed era sempre in preghiera, ringraziando Iddio; così pure notavo come l'atteggiamento del suo volto si adattasse alle feste, così che mi convinsi che, a seconda delle feste e del tempo liturgico, tale era anche l'affetto che riponeva in Dio: se tempo di passione di Gesù Cristo nostro Signore, gli si notava il sentimento che provava per questo mistero; se tempo di Natale, mostrava tenerezza, e così per le altre feste (Pr 45).

Questi giorni occupi il suo interno nel desiderio della venuta dello Spirito santo, nella pasqua e quindi nella sua continua presenza. Se ne preoccupi così tanto da non lasciarsi vincere da nessun'altra cosa e da non darle importanza, sia che si tratti di una pena sia di qualche altro ricordo di molestia. In tutti questi giorni poi, anche se vi fossero necessità in casa, cerchi di passarvi sopra per amore dello Spirito santo e per quanto si deve concedere alla pace e alla quiete dell'anima in cui egli gradisce dimorare (L 19).

Vediamo da questo l'ampiezza, le espressioni, i contenuti di cui si alimenta la contemplazione teologale. Non ha motivo di assumere stili raffinati e di distaccarsi totalmente dalla sensibilità. In ogni credente segue i corsi normali della sua esperienza cristiana, purificandoli e rendendoli sempre più trasparenti e trascendenti. Ho potuto osservarlo in credenti dalla profonda pietà popolare: l'atteggiamento interiore che accompagna le loro preghiere vocali riveste spesso le caratteristiche dell'esperienza contemplativa. Ben più che meditare, essi contemplano.

L'esperienza contemplativa non si limita al campo della preghiera e delle attività propriamente religiose. Si estende all'esistenza intera, al pari della vita teologale. Ricupera in pieno la sensibilità purificata, di modo che potremmo parlare di una *contemplazione sensibile* o di una *sensibilità contemplativa*. Potrà sembrare strano, se teniamo presente la rigorosa distinzione iniziale tra senso e spirito, discorso e contemplazione, infusione divina e attività dell'uomo.

Quando l'uomo è trasformato, la contemplazione trova il proprio nutrimento in ogni cosa. L'esercizio e la gioia dei sensi esterni, sia il loro oggetto divino o umano, profano o religioso, porta 41a comunione con Dio. «Come nello stato d'innocenza i nostri progenitori, in paradiso, ogni cosa che vedevano, udivano o di cui parlavano serviva loro come mezzo per un sempre maggior gusto della contemplazione, perché avevano la parte sensitiva bene ordinata e soggetta alla ragione, così chi ha il senso purificato e soggetto allo spirito, fin dal primo movimento ricava dalle cose sensibili il diletto di un saporoso sguardo e della divina contemplazione» (3S 26,5).

16. Notte di passione

«Chi potrà mai liberarsi dal suo modo di agire e dalla sua condizione imperfetta, se tu, o Dio mio, lo sollevi a te in purezza di amore? Come si innalzerà a te l'uomo generato e cresciuto in bassezza, se tu, o Signore, non lo sollevi con la mano con cui lo creasti?» (AS 25-26).

Così prega e così spera l'anima innamorata, ansiosa di libertà, cosciente della propria bassezza e del potere d'amore che è Dio. L'educazione alla vita teologale ha dato risultati apprezzabili a livello di coscienza e di volontà. Ma non trasforma l'essere, la radicata condizione dell'uomo. Solo Dio, con mano provvidente e dura, può portare a termine la divinizzazione dell'uomo. E lo fa a tappe successive, in un processo unitario: smontaggio, riparazione nel vuoto, ricostruzione.

Il dottore mistico ha visto il suo nome irrevocabilmente legato alla *notte oscura*. Il nome di san Giovanni della Croce richiama alla mente il nome e l'immagine della notte oscura. Parlare di notte oscura significa evocare la persona e l'opera di Giovanni della Croce. C'è in tale connessione un'intuizione sicura, anche se poi sviluppata da qualcuno in maniera unilaterale e riduttiva.

I meriti del dottore mistico in questo campo sono noti e universalmente riconosciuti. È maestro insuperato e insostituibile. Per accennare in modo schematico alle sue benemerite, metteremo in evidenza i seguenti punti di carattere generale: 1) esperienza vissuta, intensa e qualificata, di questa realtà, arricchita con l'osservazione attenta di altre persone; 2) creazione di un simbolo denso di significato e suggestivo, «notte oscura», che raccoglie e unifica l'esperienza e ne orienta l'interpretazione; 3) descrizione ordinata dell'esperienza complessa e confusa; 4) spiegazione teologica, e anche psicologica, del fatto nelle sue varie componenti, cause, funzioni; 5) creazione di un poemetto lirico-mistico con la sua spiegazione in prosa, che sono un gioiello della letteratura e della spiritualità.

Queste pagine enigmatiche, riservate per secoli a specialisti della vita mistica, godono oggi di un sorprendente potere di attrazione. Ci sono divenute familiari perché ci sentiamo vitalmente interessati ad esse, non per curiosità culturale o teologica. La presenza di Dio nell'oscurità della nostra storia ci obbliga a cercare luce nelle pagine inesauribili della Notte oscura. Molti credenti si sentono compresi e accompagnati da fra Giovanni in questo cammino solitario⁸².

Nel titolo ho modificato l'espressione corrente, per far risaltare il vero senso della notte sangiovannea, che molti lettori non afferrano quasi più. La notte oscura è *notte di passione* nel duplice senso di quest'ultima parola: passione di Cristo, passione d'amore. Realizza nella pienezza della vita il mistero della morte e risurrezione del Signore. Ha in sé il dinamismo di una passione d'amore, che si lancia nell'avventura d'una ricerca frenetica del Dio nascosto.

La divisione del tema in due capitoli non segue lo schema abituale di notte del senso e dello spirito. Ho preferito seguire una linea più unitaria. In questo primo capitolo vengono analizzati il simbolo, la natura, la struttura, l'impressione di quel fenomeno che chiamiamo notte. Lasciamo per il capitolo seguente la presentazione del modo di viverlo nelle sue varie forme di realizzazione esistenziale.

1. IN UNA NOTTE OSCURA

«Prego il lettore di non meravigliarsi se questa dottrina, che tratta della notte oscura attraverso la quale l'anima deve tendere a Dio, gli sembrerà un po' dura a capirsi» (S prol. 8).

L'autore stesso si sente colto di sorpresa davanti al mistero divino e umano che racchiude in sé questa notte. «Per dire intorno a essa (purificazione della notte) qualche cosa

⁸² «Ventiquattro anni fa lessi per la prima volta *Notte oscura dell'anima* di san Giovanni della Croce. Benché fossi allora un ingegnere e lavorassi nell'elettricità, e non avessi letto quasi nulla di religioso dopo il catechismo alla scuola elementare, l'opera di Giovanni della Croce mi impressionò profondamente. Ebbi la viva sensazione che quello era un libro fondamentale per un'autentica vita cristiana; mi recai così dal mio parroco con il mio libro. Egli insistette bonariamente perché mi scordassi di san Giovanni della Croce e tornassi alla vita *normale* dei sacramenti e delle devozioni della chiesa. E così feci. Sono tuttavia ancor oggi convinto che san Giovanni della Croce ha messo il dito su qualcosa di importanza capitale per il vivere cristiano. Intravidi allora quello che oggi vedo con tutta chiarezza: la vita pastorale della chiesa soffre e risente dell'abbandono della ricchissima eredità della mistica cristiana» (H.D. EGAN, *Christian Mysticism. The Future of a Tradition*, New York 1984, p. XIII).

che sia di profitto, piaccia a Dio di darmi la sua luce divina, di cui vi è bisogno in notte così oscura & in materia di cui è tanto difficile parlare» (1N 7,5).

La gravità del tema ha risvegliato la forte capacità linguistico-poetica di fra Giovanni, portandolo alla creazione di un linguaggio significativo e originale. Non pretende con esso di spiegare, meno ancora trasfondere un'esperienza che è al di là di ogni formulazione e trasmissione. Tenta solo in qualche modo di presentare al vivo e in movimento il mistero di Dio, e di disporre l'uomo ad accostarsi a lui con tutte le sue capacità di comunione ben dispiegate.

A questo fine ricorre a un mezzo letterario che chiamiamo *simbolo*. È un'immagine presa dal mondo sensibile, che per la sua affinità oggettiva e le ripercussioni soggettive mette a contatto con realtà del mondo spirituale. È un mezzo normale, specialmente nel linguaggio dei mistici, che non trovano modo di esprimere la generosità di Dio e il sovrabbondare dell'esperienza che si fa al di là di ogni limite. «Questa è la causa per cui piuttosto che spiegarlo con ragioni, esse [le anime innamorate] preferiscono far comprendere parte di quel che sentono servendosi di figure, comparazioni e similitudini, e dall'abbondanza dello spirito spargono segreti misteri» (C prol. 1). Per il mistico il linguaggio non è la scorza isolante, ma la porzione più esterna del frutto, nella quale già possiamo pregustarne il sapore.

Perché ricorrere al simbolo, quando si ha a disposizione un vocabolario più accessibile e familiare, di ordine teologico e spirituale? È una domanda che si è posto senza dubbio lo stesso autore. Per non interferire in problemi d'altro genere, è necessario notare che il simbolo nel nostro caso non si presenta come alternativa, ma accoglie e completa altre forme di espressione. Concorrono a formare gli scritti del dottore mistico linguaggi differenti: biblico, teologico, filosofico, pio. Non è lui a creare esclusivismi, ma il lettore dallo sguardo ristretto, che non sa leggere al di là di una prospettiva letteraria, concettuale, ascetica.

Gli scritti del nostro autore suppongono nei suoi lettori una conoscenza di tipo informativo e dottrinale sulle verità religiose di cui si accinge a trattare: fede, amore, trascendenza di Dio, croce di Cristo, sofferenze della vita, desolazione interiore, ecc. Le avevano già lette in altri libri; egli stesso le aveva spiegate nel magistero orale. Tutte queste «conoscenze» e la pratica normale della vita cristiana costituiscono la base perché il simbolo possa agire con forza e aderenza. L'espressione simbolica non viene a ripetere la stessa cosa in linguaggio figurato, ma a svelare altri aspetti della realtà viva, non suggeriti dal linguaggio concettuale. Aspetti vitali, interessantissimi. È la differenza che c'è tra conoscere un frutto mediante l'osservazione attenta e prolungata, e il trattarlo invece anche per mezzo di altri sensi, come tatto, gusto, olfatto... È quello che fa il simbolo: far capire che le realtà divine e umane del mistero, più che oggetto di conoscenza, sono vita palpitante, saporosa, nutriente.

Entrano a comporre l'immagine della notte oscura due linee simboliche: l'oscurità e l'amore. Si arricchiscono reciprocamente. La ricerca appassionata dell'Amato dà vivezza e slancio all'oscurità. È un'avventura d'amore nella notte: fuga in segreto, travestimento, scalata, incontro, comunione. È ciò che dà vita all'oscurità notturna. Nelle strofe, la notte si presenta in forma circostanziata di luogo e di tempo: In una notte oscura... Tuttavia la notte simbolica non è legata a una circostanza, ma diventa co-protagonista della storia d'amore.

Da dove ha ricavato questo collegamento tra realtà cosmica ed esperienza spirituale? Esisteva una ricca tradizione biblica, patristica, medievale, che aveva sviluppato il tema della comunicazione del Dio trascendente con l'uomo mortale in termini di notte, tenebra, oscurità. Risulta evidente che il nostro autore si è servito di tale apporti sia nella dottrina che nel linguaggio.

Ma la creazione sangiovannea si dimostra così vitale e vigorosa da non poter essere frutto di prestiti dottrinali. Deve qui intervenire in primo piano non solo la potenza creativa, ma prima ancora l'esperienza personale. Per fortuna conosciamo attraverso testimonianze dirette la familiarità e la predilezione di Giovanni per la notte naturale, contemplata e gustata

in tutte le sue tonalità⁸³. Sappiamo anche che, come nella poesia, la notte è stata nella sua vita non *l'oggetto* di uno sguardo estetico o ricreativo, ma la cornice e il clima di esperienze forti, gioiose o dolorose: lo studio nelle notti di Medina, il carcere di Toledo, la preghiera alla finestra o nell'orto del convento. Ha provato a lungo l'oscurità interiore, l'intervento incomprensibile di Dio nei fatti della propria vita. Si genera così nello spirito di Giovanni la nuova creatura, a cui darà nome e cognome di *Notte Oscura*.

La fusione della notte naturale con l'esperienza della vita mistica arricchisce tale espressione di significazioni e risonanze molteplici⁸⁴. Molte di esse agiscono nel soggetto al di là della comprensione che ne ha la coscienza riflessa. La notte è oscurità, gioia, paura, ombre, pericoli in agguato, libertà di evasione, inattività penosa, comunione riposante, disorientamento, tristezza, speranza, riposo e ristoro di forze, ecc. Qui potremmo anche aggiungere: tutte queste cose «è l'Amato per me» (C 14,6).

Cerca di aiutare il lettore impreparato e di spiegargli perché usa questo simbolo, «chiamando *molto propriamente* notte oscura questa via stretta» (N intr.). Per tre ragioni principali si può dare il nome di notte oscura a questo passaggio dell'anima verso l'unione:

a) per il punto di partenza da cui prende le mosse, che è l'essere privata del gusto sensibile nella realtà esterna che normalmente attira e incatena; b) per il mezzo, che è la fede, che serve da appoggio e guida per tale rottura e ricerca e che offre sicurezze ma non chiarezza; c) per il termine a cui tende, che è Dio, il quale è ugualmente notte oscura per l'uomo in questa vita (1S 2,1).

2. ESPERIENZA SCONCERTANTE

La serena chiarezza con cui possiamo leggere a freddo il libro della Notte è uno stato di coscienza estraneo all'esperienza che descrive. Non gode certo di tali chiarezze chi viene a trovarsi in essa. In tutta l'opera si avverte il sovrapporsi di due piani che si intersecano: a) l'esperienza del *protagonista*, che sta vivendo quei momenti con impressioni dure e

⁸³ Merita qui di essere ricordato un fatto che deve aver avuto una seria incidenza sull'infanzia e sulla giovinezza di Juan de Yepes. Il fratello maggiore Francisco ha l'abitudine di pregare di notte nella campagna o in qualche chiesa solitaria. Sono gli anni in cui vivono assieme in famiglia; Juan osserva e probabilmente partecipa. Scrive il biografo di Francisco: «Esplorò a questo punto l'ordine che sempre osservo nella sua preghiera [...]. D'estate usciva *tutte le notti*, quando voleva ritirarsi per la notte, interrompendo il lavoro, e di nascosto, senza farsi vedere, se ne andava in un luogo discosto dalla strada e cercava qualche grande buca, come una tomba, in cui si metteva, coricato di spalle, come un corpo morto, gli occhi fissi al cielo e le braccia distese in forma di croce, e rimaneva in preghiera per alcune ore contemplando i misteri divini. Non si fermava sempre per lo stesso tempo, perché era di più o di meno, a seconda delle occasioni o di quanto Nostro Signore gli concedeva. D'inverno a causa del tempo freddo e piovoso, aveva già alcune chiese fisse nelle quali si poteva andare di notte. Quando per mancanza di salute o per altre cause non andava in questi posti, si metteva a pregare in casa, nel posto più appartato. Questo ordine conservò per tutta la vita, ovunque si trovasse». «Quando usciva in mezzo ai campi per la sua preghiera, e questo avveniva sempre sul far della notte, rimanendo immerso in preghiera più o meno per due o tre ore, lo illuminava nostro Signore nell'oscurità della notte con certe illuminazioni che gli inviava dal cielo» (José de Velasco, *Vida y virtudes del ven. varón Francisco de Yepe*, Valladolid 1617, pp. 12 e 178).

⁸⁴ Cf. M. J. MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en san Juan dela Cruz. Estudio Lexico-semantic*, Salamanca 1982; F. Ruiz, *El símbolo de la noche oscura*, in «Revista de Espiritualidad», 44(1985), pp. 79-110.

sconcertanti; b) e l'interpretazione che ne dà *l'autore*, valutando serenamente le cose a distanza, con criteri teologici. In qualche modo quegli stessi piani si ritrovano già nelle strofe originali, scritte quand'era ormai arrivato all'unione dopo essere passato «per le strette di travagli e di angosce» (N intr.).

Se si vuole intendere l'esperienza teologica della notte, non ci si può limitare ad analizzarne natura, funzioni, necessità. Occorre affrontarla sulla propria pelle, come la vive il testimone personale. In un secondo momento si aggiunge l'interpretazione teologica e i possibili motivi di gioia. Così fa l'autore: descrive e spiega. Riferendoci ora all'esperienza stessa del soggetto, vi distinguiamo tre aspetti:

- la viva esperienza di rottura e di sconcerto,
- l'interpretazione che il soggetto dà del fatto e delle sue cause,
- la reazione o comportamento che adotta.

Vista dal di dentro, la situazione produce il sentimento di rottura e di crollo. Si produce una rottura o taglio netto con tutto ciò che fino allora era stato fonte di sicurezza, di significato, di stimolo all'attività. Rottura con le esperienze e conquiste del passato, con i progetti e le speranze del futuro. Verificandosi una forte alterazione della coscienza spirituale, si infrangono le strutture interne e le relazioni con l'esterno.

Per farci carico della nuova situazione dobbiamo tenere presente il contrasto con la fase precedente, francamente positiva in tutti i settori più rappresentativi: fede, amore, speranza, preghiera, rinuncia. L'anima si era fatta un'idea chiara di com'è e come agisce Dio, di ciò che essa stessa è e può fare con l'aiuto della grazia e con i suoi sforzi. Aveva elaborato un programma di miglioramento e di azione per il futuro, in omogenea e logica continuità con quanto già compiuto. Nella vita spirituale e nell'azione apostolica prevedeva un *crescendo* ininterrotto, anche se sapeva, in teoria, che esistono sofferenze nella vita, e che Dio purifica i suoi amici ponendo loro di fronte crocicchi forniti di buona segnalazione...

Ma quello che adesso gli sta succedendo non ha più alcuna somiglianza con principi dottrinali o esperienze altrui. Gli si sono oscurate tutte le luci della mente e del cuore. Persone, dottrine e cose diventano insulse: non sanno di nulla, non dicono nulla. Si riducono a pura maschera. Gli stessi ideali, i motivi, gli impegni perdono ogni senso e valore. La vita stessa gli sfugge di mano: non ce l'ha per sé, nemmeno può darla; la perde, semplicemente⁸⁵.

La sofferenza maggiore non viene dalla nuda esperienza, ma dall'interpretazione, consapevole o inconsapevole, che l'accompagna: «Credono di avere in sé ragione di essere giustamente aborrite e scacciate da Dio per sempre» (2N 7,7). Sta qui la radice del male.

Se potessero assicurare a se stesse che tali sofferenze sono opera delle loro mani e che non rompono la comunione, tutto si risolverebbe in gioia (2N 13,5). L'influsso di questo fattore nello sconcerto della notte è decisivo, e si spiega. In virtù dell'educazione teologica, Dio è diventato il centro unico e totale della persona: a livello di fede, di senso, di conoscenza; a livello di amore, apertura, pienezza; a livello di speranza, tensione, progetti. Al venir meno di quest'asse portante, precipitano le strutture dell'essere, e non è solo il movimento a paralizzarsi. Ha l'impressione che Dio sia diventato lontano e indifferente, ostile, perfino «crudele».

Si è anche sgretolata l'immagine che l'uomo aveva di se stesso, delle sue capacità e prestazioni. L'aveva fabbricata laboriosamente sulla base difatti e valutazioni proprie e altrui.

⁸⁵ Gli è diventata arida perfino la preghiera, il suo più intimo appoggio e conforto: «L'anima ... non può elevare a Dio né l'affetto, né la mente, né può pregarlo»; «non può né pregare né assistere con attenzione alle cose divine» (2N 8,1). Possiamo ben immaginare cosa comporta tutto questo per un'anima di tale qualità teologica.

Era un vestito da festa, e ora gli è stato tolto. Ora il pover'uomo è rimasto nudo, solo con la sua miseria.

Nonostante ogni evidenza in contrario, sente in sé un grande *desiderio* di servire meglio Dio, sia pure solo materialmente. Servizio gratuito, fedeltà disinteressata, senza aspettarsi ricompense... Reazione strana, se guardiamo all'esperienza di superficie. Frutto normale, se badiamo alla comunicazione mistica che sta ricevendo.

In tutte queste descrizioni possono variare dati e quantità, quando si confronta l'esperienza personale di ciascuno. Il santo accumula dati seguendo la norma che ho già commentato: «Ora parlerò di tutto ciò che può essere comunicato e che comprende in sé tutto il resto» (C 14,2).

Su questa base di dati dell'esperienza lavora il teologo Giovanni della Croce cercando di stabilire ordine e gerarchia.

La cosa più urgente è presentare in sintesi le varie componenti perché il lettore possa farsi un'idea della notte oscura nella sua integrità. Si tratta di un'esperienza di unione. Abbiamo quindi in atto gli elementi della vita teologale:

- Incontro di Dio con l'uomo in Cristo

- a) Dio si comunica com'egli è: intimo, buono, trascendente;
- b) Gesù Cristo nel mistero della sua morte e risurrezione;
- c) l'uomo nella sua contingenza e trascendenza, e nel peccato.

- Per mezzo delle virtù teologali

- a) fede vissuta come fedeltà cieca e conoscenza oscura;
- b) carità arida e perseverante di servizio gratuito;
- c) speranza impegnata, nella pazienza e nel silenzio.

È uno stile tutto nuovo di realizzare la vita teologale. Duro è il trattamento che Dio riserva ai suoi amici: «Il Signore denuda le loro potenze, le affezioni e i sensi... lasciando l'intelletto nell'oscurità, la volontà nell'aridità, la memoria nel Vuoto, le affezioni dell'anima in grande afflizione» (2N 3,3).

3. LA MANO DI DIO

«Causa di grande meraviglia e pietà è il constatare come la debolezza e l'impurità dell'anima sia tanta che, pur essendo la mano del Signore di per se stessa così blanda e soave, ella invece (l'anima) la sente ora grave e contraria, nonostante che Dio non la gravi o calchi su di lei, ma la tocchi soltanto, e con tocco di misericordia, a fine di farle grazia, non di castigarla» (2N 5,7).

Con motivi e interpretazioni differenti, protagonista e autore coincidono nello spiegare il fenomeno in riferimento a Dio. Uno lo chiama grazia, l'altro abbandono, ma entrambi aggiungono: di Dio. L'alterazione della coscienza ha il suo epicentro nel campo religioso e teologale. È il punto di maggiore sensibilità vitale per una persona che ha incentrato il suo essere in Dio. Malattia, povertà, contrarietà, ingiurie, insuccessi, solitudine non scambussolano il suo equilibrio spirituale se per altra parte essa riesce a mantenere chiara e sicura la coscienza della sua relazione con Dio. Quando questa invece sia cancellata o alterata, non ci sono successi, ricchezze o godimenti al mondo che possano restituirle l'armonia interiore. Non ci sono né libri né maestri capaci di ripararla. È marca di fabbrica, e solamente il Signore riesce a rifare il pezzo con mano creatrice, come prega l'anima innamorata.

Nell'affermare che la notte mistica è opera di Dio, si accorge dell'inconveniente che ne deriva: da Dio proverrebbero anche i tormenti e la depressione che essa causa. Conseguenza evidentemente inammissibile. Origine della sofferenza non è la grazia contemplativa; «causa della pena sono soltanto la debolezza e l'imperfezione dell'anima, disposizioni contrarie a ricevere i buoni effetti» (2N 9,11): come gli occhi malati davanti alla luce sfolgorante del sole; come la legna verde quand'è accostata al fuoco. D'altra parte, Dio non toglie il dolore: non è cosa superflua e inutile ma una medicina, dal momento che penetra e cura le profondità dell'uomo, là dove difficilmente arrivano la coscienza e la volontà.

Su iniziativa divina ha luogo ora il primo serio avvicinamento tra l'uomo e Dio a livello di coscienza. Si produce una scossa ontologica, spirituale, psicologica che non ha uguale in nessuna esperienza precedente da parte del credente. Cos'è che fa Dio per provocare tanta confusione nella coscienza spirituale? In realtà, niente di strano. Si presenta com'egli è, Dio vivo e vero, che dispone dell'uomo

bella sua potenza e libertà sovrana. È un faccia a faccia tra purezza di Dio e impurità dell'uomo, tra forza e debolezza, tra il divino e l'umano, tra grandezza e miseria (2N 5-6). Non è dialettica di concetti, ma contrasto di realtà.

Caratteristiche e funzioni dell'intervento divino sono condensate in due parole frequenti e molto significative nel vocabolario del nostro autore: *contemplazione infusa* o *teologia mistica*.

Sappiamo già qualcosa dal capitolo precedente. In un testo di grande densità ne descrive natura ed effetti:

Questa notte oscura è un influsso di Dio nell'anima che la purifica dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali e spirituali; i contemplativi la chiamavano contemplazione infusa o teologia mistica, mediante la quale Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione di amore, senza che ella faccia niente e capisca come ciò avvenga.

Questa contemplazione infusa, in quanto è sapienza amorosa di Dio, produce nell'anima due effetti principali: la purifica e la illumina disponendola all'unione di amore con Dio. Perciò la sapienza amorosa che purifica, illuminandoli, gli spiriti beati, è quella medesima che in questo stato purifica e illumina l'anima (2N 5,1).

Sono le stesse componenti e gli stessi effetti della vita teologale: reciproca conoscenza, amore, azione. L'equilibrio però è cambiato. È Dio ad assumere l'iniziativa, contrastando e soverchiando la coscienza del soggetto, che finora era quello che stabiliva passi e scambi da effettuare nelle relazioni. Tutto ciò produce un effetto logorante e paralizzante: la sensazione di non essere più padroni della propria vita interiore, né del suo svilupparsi nell'esistenza.

Per dare il giusto significato a questi fatti di abbandono come presenza ed esperienza di Dio, andrebbero chiarite alcune nozioni fondamentali. I maestri di spirito antichi e moderni sono soliti chiamare «esperienza di Dio» solamente le forme di comunicazione gioiosa, che lasciano una sensazione di benessere e di sapore gustoso. Non ci sono però ragioni per imporle questa limitazione arbitraria. Ci sono esperienze profonde di un Dio oscuro e irritante, che lasciano l'amaro in bocca, nel cuore e anche nello spirito. Anche del prossimo facciamo esperienza nell'amicizia e nelle tensioni.

Gesù Cristo ha vissuto la presenza e l'esperienza del Padre in espressioni di fiducia e di gioia; ma lo ha fatto anche schiacciato da sentimenti di morte e di abbandono (2S 7,11).

Con lui e come lui, il credente vive il proprio mistero: «Quando le si presenterà qualche sofferenza e disgusto, si rammenti di Cristo crocifisso e taccia. Viva in fede e in speranza, anche se è fra le tenebre, che in esse Dio protegge l'anima» (L 19).

Diciamo che Dio interviene direttamente, che toglie la faccenda di mano all'uomo per sbrigarla egli di persona ...L'impressione che prova l'anima è che qui nessuno fa niente: né

Dio, perché non se ne interessa; né essa stessa, perché non lo può più. Stiamo entrando in pieno in un nuovo modo di essere, di comunicarsi, di collaborare. C'è un termine per definire questa posizione: la *passività*, la notte *passiva*. È un'espressione ambigua, difficile da capire; più difficile ancora da praticare come posizione durevole. Non c'è spazio per una spiegazione ragionata. Mi limiterò a presentare uno schema con alcuni chiarimenti.

L'indeterminatezza della passività ha dato origine a problemi teologici e a confusioni pratiche che si sarebbero in parte potute evitare distinguendo vari livelli:

- *esistenziale*:

è formato dai fatti della storia e dagli stati d'animo che ci vengono imposti; non li possiamo eludere o modificare direttamente; la maturità e il realismo della persona la obbligano ad accettarli e integrarli creativamente;

- *teologale*:

viene concessa all'uomo una grazia proporzionata per vivere e agire in tali circostanze; la vita teologale è tutta quanta fundamentalmente passiva, dall'inizio alla fine; ed è su questo tono che si vive ognuna delle sue manifestazioni;

- *mistico*:

interviene una grazia speciale che altera la coscienza, arriva fuori programma, e si fa accompagnare da stati d'animo e circostanze anormali; l'azione di Dio modifica in maniera percettibile l'attività interiore del soggetto.

Nella sofferenza umana si verificano tutte queste passività insieme o separatamente. Alcuni sopportano semplicemente le avversità. Nelle Cautele si parla di una purificazione al passivo, ma a livello teologale. È nel libro della Notte che spicca maggiormente la passività propriamente mistica della purificazione. Questa comporta anche fattori storici e psicologici, che fanno parte della passività esistenziale, come melanconia, depressione, ecc. (1N 9,3).

La passività mistica non è un tipo di anestesia, ma presenta una mescolanza molto particolare. Impegna a fondo tutta l'esistenza dell'uomo, richiedendo grande forza e inventiva. Tre sono le componenti principali della notte passiva: 1) stati d'animo interiori e situazioni esterne difficili, che interpellano in maniera radicale la risposta teologale del soggetto; 2) Dio infonde luce oscura di fede e forza d'amore disadorno per poter comprendere e agire fedelmente in tali circostanze; 3) il soggetto risponde liberamente con fedeltà dolorosa.

Finché non interviene il terzo elemento, non esiste la notte oscura. Le disgrazie che sopraggiungono, la sofferenza interiore, la forza che Dio offre, tutto rimane in sospeso e non si chiama notte oscura, in senso teologale, finché il soggetto credente non arrivi ad accoglierlo e farlo proprio in qualche modo.

Come *agire passivamente* in tali circostanze? Il santo lo spiega abbondantemente in tutte le sue pagine. Ridurrò qui il suo insegnamento a tre brevi e semplici norme, che egli stesso condensa in frasi lapidarie. La *prima* norma è cercare di restarsene quieti e di non fare stravaganze per uscirne, «poiché, finché il Signore non l'ha purificata come a lui piace, non v'è nessun rimedio per il suo dolore» (2N 7,3). La *seconda* consiste nel saper vivere questa situazione «soffrendo con pazienza e fedeltà» (F 2,28), «comportandosi con grande costanza e pazienza» (FA 2,26). In *terzo* luogo, il consiglio più prezioso: «confidino in Dio che non abbandona quanti lo cercano con cuore semplice e retto: egli non lascerà di dare loro il necessario per il cammino, fino a condurli alla chiara e pura luce d'amore» (1N 10,3).

4. «VIVA MORTE»

«Le conviene rimanere in questo sepolcro di oscura morte in vista della risurrezione spirituale che l'attende» (2N 6,1). Dev'essere una «viva morte di croce» (2S 7,11), una «viva mortificazione» (2N 24,4). L'intrecciarsi di morte e vita non è un gioco letterario o un semplice caricare le tinte, ma il compiersi del mistero di Cristo.

Dopo aver visto ciò che l'anima prova in questa partecipazione attiva di Dio a ciò che la riguarda, osserveremo più da vicino l'opera che si sta compiendo nell'uomo. L'autore spinge agli estremi i dati: vizi, sofferenze, frutti di rinnovamento; avendo davanti a sé l'ideale e il modello delle realizzazioni più complete. Con le dovute riduzioni e varianti, lo schema serve ugualmente per altre notti meno spettacolari. Ecco il progetto:

Volendo quindi spogliarli effettivamente di questo uomo vecchio e rivestirli del nuovo, che è creato secondo Dio nella novità dello spirito, come dice l'Apostolo (Ef 4,23-24), il Signore li spoglia di potenze, affezioni e i sensi, sia spirituali che sensibili, sia esterni che interni, lasciando l'intelletto nell'oscurità, la volontà nell'aridità, la memoria nel vuoto, le affezioni dell'anima in grande afflizione, amarezza e angustia, privandole del senso e del gusto che precedentemente trovavano nei beni spirituali, privazione la quale è uno dei principi che si richiedono perché nello spirito si introduca la forma spirituale di esso che è l'unione di amore (2N 3,3).

La realizzazione si compie gradualmente, benché i vari fattori lavorino insieme, intrecciati tra loro. Per maggiore chiarezza mentale li separeremo l'uno dall'altro:

- vengono a galla i mali radicati nel soggetto;
- gli strappano violentemente i suoi modi di essere e di operare;
- rimane nel vuoto, senza più la realtà vecchia e senza quella nuova;
- emergono lentamente nuove forme di vita dello spirito.

a) La conoscenza viva e documentata della propria miseria è uno dei tratti tipici della notte, e fonte delle sofferenze e miserie che essa porta con sé. Non solamente l'anima le vede, ma le vengono messe apposta davanti agli occhi perché le veda e le senta: «Ciò le è causato dal tenere la mente profondamente immersa nella conoscenza e nel sentimento dei suoi mali e delle sue miserie, poiché ora questa divina e oscura luce gliele mette tutte davanti agli occhi e le fa chiaramente conoscere come di suo ella non potrà avere altra cosa» (2N 5,5).

Il santo non parla di «peccati», rari o frequenti che siano⁸⁶. Tali fatti sono come il gambo della radice perversa, ciò che appare all'esterno. I peggiori mali e vizi dell'uomo, compreso l'uomo spirituale, sono quelli che la coscienza non percepisce né giudica più come tali. È a questi che la notte oscura dà ora la caccia.

b) Estirpare il male alla radice è un'operazione violenta e dolorosa. Non sa come dirlo in linguaggio umano. Per avvicinarci in qualche modo all'esperienza di questi grandi strappi, ricorre a ogni sorta di espressioni figurate. Ha introdotto una lunga e svariata serie di termini *disintegratori* (come rivelano i prefissi: es-, de-, dis-, s-), ripetuti con insistenza: estenuare, spellere, denudare, disfare, distruggere, disseccare, svezzare...

Senza necessità di entrare nelle sfumature del significato proprio di ciascuno di essi, si ricava dal loro complesso un'idea fedele di ciò che si vuol dire. E una purificazione dell'essere che sembra strappare brandelli d'anima nello sradicare i vizi dell'uomo vecchio, «con il quale ella è molto unita e conformata» (2N 6,1). Si tratta di «ogni affezione e

⁸⁶ Il santo taccia di ignoranza e superficialità i maestri spirituali che affrontano l'esperienza di queste persone con *schemi morali* di peccato-penitenza-confessione: «pensando tal tipo di confessori che Itale stato] sia il prodotto dei peccati, costringono queste anime a rivoltare la propria vita e a fare molte confessioni generali... » (S prol. 5). Si pentono, si confessano, e tutto continua allo stesso modo o peggio. In queste situazioni la grazia mistica non lavora a questi livelli, ma in una profondità in cui non giunge la luce della coscienza.

abitudine imperfetta contratta durante tutta la vita. Inoltre, essendo queste molto radicate nella sua sostanza, l'anima... soffre una grave inquietudine e tormento interiore» (2N 6,5). È una purificazione che priva l'anima di gusto, efficacia e senso in tutte le sue operazioni.

c) Terzo momento è il vuoto, la paralisi. Perché il cambiamento d'essere e di potenze sia effettivo, non basta cambiare oggetto. Il male sta nella potenza. Questa si disintossica con lunghi periodi di inazione. La notte lascia le potenze mortificate, compresse, inermi, legate, ottenebrate, aride, vuote e inutili; «soprattutto gravita sull'anima una densa e pesante nube, che la tiene angustiata e lontana da Dio» (2N 16,1).

d) Sta ormai penetrando nell'anima la nuova forma di luce mistica, di amore sostanziale, di attività. «Tuttavia in mezzo a queste dense pene d'amore, l'anima nel suo intimo sente una certa compagnia e forza da cui è tanto assistita e rinvigorita che, se le viene a mancare il peso di queste fitte tenebre, ella si sente sola, vuota e debole» (2N 11,7).

Parlare di *morte e risurrezione* in questo caso è ben più di un'immagine retorica. Sta sperimentando prima del tempo, in piena vita e nella pienezza delle proprie facoltà, la sua morte fisica, psichica e spirituale. Non lascia quasi nulla per il finale: solo lo squarciare l'ultima «tela» o velo, che impedisce l'incontro glorioso.

Meglio lasciarlo dire al santo, che ha esperienza, idee chiare e parole appropriate:

Con tali pene Dio umilia grandemente l'anima per innalzarla poi molto; se egli non disponesse che tali sentimenti, una volta provati, si assopissero presto, ella morirebbe entro pochi giorni; ma i momenti in cui l'anima sente la sua intima viltà sono ad intervalli. Questo sentimento è talvolta così vivo da sembrare a lei di vedere spalancato davanti a sé l'inferno e la sua perdizione. Queste anime appartengono al numero di coloro che discendono da vivi all'inferno (Sal 54,16), poiché ora fanno quel purgatorio che dovrebbero fare nell'altra vita. E così l'anima che passa per questo stato, o non vi entra o vi si ferma per poco tempo, poiché un'ora di qua giova più di molte di là (2N 6,6).

Per avere una visione d'insieme del processo di rigenerazione che si produce nella notte, delle sue cause, dei fattori che vi intervengono, dei frutti che ne derivano, ecc., è indispensabile rileggere con calma il capitolo-sintesi 2N 10, dove viene illustrata la dottrina con l'immagine del fuoco e del legno.

5. PASSAGGIO OBBLIGATO

Quando si osservano le circostanze rare o casuali che sovente scatenano questi processi sconcertanti, è facile pensare che si tratti di una semplice disgrazia personale, o di una cosa dovuta all'altrui cattiveria; o, nel migliore dei casi, di un qualche privilegio fuori del comune che Dio concede ai suoi migliori amici.

San Giovanni della Croce non la considera una rarità, ma una fase normale e obbligata del cammino spirituale. Lo fa notare dal suo primo entrare in scena: «È necessario sapere che, per giungere allo stato di perfezione, l'anima generalmente *deve prima passare* attraverso due aspetti principali di tenebre... o notte...» (1S 1,1). Si tratta di un passaggio speciale, non della condizione abituale del credente, che vive «nella chiesa militante, dove ancora è notte» (2S 3,5).

L'uso del termine *passare* ha il vantaggio di esprimere con chiarezza il carattere dinamico della notte oscura, come un modo di vivere attivo, animato. Non è paralisi, abbandono, abbattimento, inerzia. L'anima passa attraverso la notte, la notte passa attraverso l'anima. Accentua pure la forza di trasformazione; passa da un modo di essere all'altro, dall'uomo vecchio all'uomo nuovo.

Ma l'espressione ha un inconveniente. Alcuni la intendono come cosa provvisoria, senza particolare importanza, da vivere di passaggio e tra parentesi. Questa non è la notte. Il

carattere di transito, via stretta, porta angusta, accentua la sua importanza. L'esperienza oscura di Dio è da vivere pienamente in se stessa, come forma preziosa e insostituibile di vita teologale. Il soggetto deve concentrare le sue migliori energie nel viverla, non nel sognare quello che farà quando torni la «normalità».

Nessun risersarsi per dopo. Perderebbe i migliori anni della propria vita, perché le prove forti durano anni di calendario: «se essa deve essere veramente profonda, per forte che sia, dura alcuni anni» (2N 7,4).

Giudica insostituibile questo passaggio, se la persona deve arrivare a una vita di unione veramente qualificata. «Questi travagli sono necessari per giungere a tale stato perché, come un eccellente liquore si pone solo in un vaso robusto, preparato e pulito, così questa altissima unione può verificarsi soltanto nell'anima fortificata da travagli e tentazioni, e purificata da tribolazioni, tenebre e angustie» (F 2,25).

Quest'opera viene effettuata in maniera intensiva durante un lungo periodo di tempo, classificato tra le fasi del processo spirituale con caratteristiche e funzioni peculiari. La notte in questo senso ha una sua collocazione precisa, sia pure in linee generali, tra l'educazione teologale e la fase di unione. San Giovanni della Croce ha operato una frattura nello schema tradizionale dei tre stati o tre vie, per inserirvi a pieno titolo la fase della notte oscura. Un apporto originale che solo con molto ritardo la teologia spirituale ha saputo assimilare⁸⁷.

Nella sua attuazione la purificazione notturna presenta una infinita varietà di modi: più o meno intensa, duratura o interrotta. In quelli che hanno più forza previene i tempi e agisce con maggiore intensità; in altri si diluisce in piccole dosi lungo l'intera vita. I più fiacchi «giungono tardi alla purezza di perfezione in questa vita, e alcuni di essi non arrivano mai. Costoro non stanno né dentro né fuori di questa notte» (1N 14,5).

Se invece parliamo del mistero della croce, delle prove riguardanti la fede e l'amore, allora non esistono né date né fasi particolari. Queste realtà cristiane fondamentali sono distribuite in lungo e in largo per tutta la vita. Lo sa per esperienza fra Giovanni, nato nella miseria e nella privazione, morto nella calunnia, senza attenersi a periodi o fasi della spiritualità dottrinale. La stessa cosa succede nella vita di Gesù, che nasce povero e muore abbandonato.

Questi fatti non costituiscono un'eccezione allo schema che li classifica. Sono leggi di quel conformarsi a Cristo, morto e risorto, che va crescendo e intensificandosi con lo sviluppo dell'unione. In vetta all'unione, aspirando ormai alla gloria, egli canta: «Dove è più folto, dentro penetriamo», in travagli e tribolazioni, per arrivare a conoscere maggiormente Dio. «Infatti il dolore più puro porta con sé una conoscenza più intima e più pura e quindi una gioia più sublime e più pura, trattandosi di un sapere più intimo» (C 36,12).

17. Orientamenti sicuri nell'oscurità

«Anche se l'anima non va avanti appoggiandosi a qualche particolare lume interiore dell'intelletto e a qualche guida esterna per riceverne soddisfazione in questo cammino, poiché queste tenebre oscure l'hanno privata di tutto, tuttavia il solo amore che arde in lei in

⁸⁷ Nella divisione moderna dell'itinerario mistico, la *notte oscura* è stata inserita come fase importante e ben caratterizzata: prima purificazione, illuminazione, notte oscura, unione. Si preferisce seguire la divisione sangiovannea, piuttosto che le tre tappe della divisione classica o i gradi della contemplazione teresiana. Cf. E. UNDER-HILL, *Mysticism*, New York 1974, p. 168.

questo tempo le sollecita il cuore per l'Amato, che la guida e la spinge, facendole spiccare il volo verso Dio per la via della solitudine, senza che essa ne comprenda il modo» (2N 25,4).

Così termina il libro della Notte oscura. Come ultima immagine dell'uomo tribolato, ce lo presenta solo nell'oscurità, mentre cerca di aprirsi la strada a tentoni, spinto da un amore quasi istintivo che lo orienta verso il *suo Dio*. Questa conclusione dell'opera è indovinata dal punto di vista mistico e letterario, senza che l'autore se ne renda conto. Dopo tante analisi e ricomposizioni, torna alla vita reale in movimento: va in cerca dell'Amato con fede, speranza, amore.

Anche noi in questo capitolo cambieremo decisamente rotta, passando dalle analisi e dagli schemi alle svariate e fluide forme dell'esperienza personale. Non è che gli schemi disturbino. Al contrario anzi, è grazie ad essi che possiamo ora addentrarci nel *mare magnum* della sofferenza umana e spirituale.

Dobbiamo però cedere il passo alla vita. La presentazione che abbiamo fatta della notte oscura è stata qualcosa di scarno e di teorico, mentre la realtà è pienamente immersa nell'esistenza e nella storia.

Come fa in tutti i suoi grandi temi, l'autore vi lavora con elementi di prima mano. Le sue parole riflettono al vivo la propria esistenza e quella di molte altre persone con nome e cognome, volti velati che non arriveremo mai a identificare. Ma non è il rispetto all'intimità delle persone a mantenere alla sua descrizione un tono di maggiore universalità. Opera così perché è convinto che la formulazione ampia raccolga meglio in sé le molteplici suggestioni dell'intuizione mistica, toccando un maggior numero di persone che forse non si sentirebbero identificate con situazioni altrui descritte in dettaglio. «È preferibile spiegare i detti d'amore nella loro ampiezza, affinché ciascuno ne approfitti a modo suo e a misura del suo spirito, piuttosto che restringerlo a un senso a cui non si accomoda ogni palato» (C prol. 2).

Riesce infatti nel suo intento. Una infinità di lettori di tutti i tempi hanno trovato, nelle pagine un po' generiche ed essenzialiste del dottore mistico, il riflesso esatto della propria realtà esistenziale. Lo stesso sta succedendo con particolare intensità ai nostri contemporanei.

1. VARIETÀ ESISTENZIALE

L'invocazione che parte dalla vita arriva a fra Giovanni, che si dedica a scrivere «per la necessità che ne hanno molte anime» (S prol. 3). Non sanno cosa stia loro succedendo. Quando chiedono luce ai maestri, questi non fanno altro che aggravare la confusione. Parlano loro di peccati, temperamento, cattivi umori. Se n'intendono di tutto, meno che della realtà teologale che è veramente al centro di tutto.

Prima di continuare il ragionamento, conviene chiarire un po' la terminologia. L'uso costante ed esclusivo dell'espressione «notte oscura» può finire per ridurla a puro simbolo letterario o a nome convenzionale, ripetuto abusivamente, senza più suscitare alcuna eco della vita reale. Il dottore mistico si mostra sobrio in questo senso. Se ne serve profusamente in Notte, con minore frequenza in Salita. Il termine è però assente da Fiamma, benché l'opera sviluppi ampiamente il tema della notte.

Si trova rarissimamente in Cantico, e quelle poche volte non si riferiscono alle esperienze della notte passiva. L'espressione «notte oscura» è pure assente dalle lettere, dove spesso si parla delle sofferenze e prove della vita.

L'ampliamento del vocabolario, ricorrendo a svariate espressioni del linguaggio spirituale e umano corrente, permette ai lettori di associare più facilmente tale esperienza a fatti della vita stessa. Parla di croci, ardori, povertà, travagli nelle lettere. In Fiamma allarga il

vocabolario: «I travagli subiti dalle anime che devono giungere a tale stato sono di tre generi, e cioè: travagli e sconcerti, timori e tentazioni di vario genere da parte del secolo; tentazioni, aridità e afflizioni da parte del senso; tribolazioni, tenebre, angustie, abbandoni, tentazioni e altre afflizioni da parte dello Spirito... » (F 2,25).

La varietà dell'esistenza purificativa è originata da molti fattori. Essendo radicata nell'esistenza, assume elementi vari di natura e di grazia: vocazione, psicologia, vizi, compiti, circostanze storiche, ecc. Ognuna di queste componenti o circostanze storiche modifica alla sua maniera l'esperienza interiore.

Nei processi psicologici troviamo immediatamente incarnata l'azione trasformatrice della grazia. Tristezza, desolazione, stanchezza, scoraggiamento sono stati d'animo che si verificano con relativa frequenza nella vita umana. Dio può mescolarvi la grazia senza eliminarli, dando luogo a un'esperienza teologale o mistica, che può essere intrisa di cattivo umore o di melanconia (1N 9,3). La componente psichica influisce molto sul grado, il ritmo, lo stile di purificazione (1N 14,5).

Altrettanto dicasi della situazione storica. All'origine della tenebra o della nausea interiore si trova ordinariamente un fatto doloroso, un conflitto di relazione, una disgrazia. Tali fatti ammettono molte interpretazioni: cattiva sorte, cattiveria umana, fatalità, errori personali. Può anche essere vero, ma tutto ciò non toglie che stia operando, nascosta ed efficace, la mano di Dio, che sa fare meraviglie anche con materiali inficiati da errore o da peccato. Sono forse le prove più difficili da identificare, quelle che nascono dal vivere d'ogni giorno, mettendoci la propria mano tanti altri.

Queste sofferenze si inseriscono soprattutto in un contesto vocazionale. Hanno valore ed efficacia quando si abbattono su persone che hanno una vita tutta presa da servizi e impegni. La croce viene loro precisamente dal dover affrontare ripugnanze interne e resistenze esterne se vogliono continuare a soddisfare generosamente le esigenze di tale vocazione. Abbandonati da Dio, dagli uomini e dalle proprie risorse, continuano a vivere e ad agire fedeli alla loro vocazione.

Dentro la varietà causata dall'influsso di innumerevoli fattori, si conservano punti fondamentali di convergenza. Cominci in un modo o nell'altro, l'oscurità si estende a poco a poco alla totalità del campo spirituale, caratterizzando in maniera permanente l'esperienza spirituale. Può iniziare da qualsiasi parte: aridità e perdita di significato della preghiera; tensioni nella carità fraterna e nella convivenza; problemi di lavoro, di servizio o di apostolato; cambiamenti bruschi e mancanza di adattamento; malattie e frustrazioni...

Alcuni hanno pensato che il dottore mistico si riferisse unicamente a una notte oscura nel *campo della preghiera*. Sono stati tratti in errore dall'uso frequente che egli fa del termine «contemplazione». Come ho già ripetuto varie volte, più che un grado elevato nell'esercizio della preghiera, contemplazione significa una modalità della vita teologale in tutte le manifestazioni dell'esistenza. È una qualità nuova, più completa, passiva e divina, della comunione con Dio, che investe la preghiera, l'incontro nelle mediazioni, la conoscenza di sé. La notte sangiovannea può quindi essere molto contemplativa senza limitarsi all'ambito della preghiera. Esperienza contemplativa non è lo stesso che vita o attività contemplativa.

C'è un altro motivo per cui Giovanni incentra l'esperienza di una oscurità dolorosa nella contemplazione. È su questo punto che si fa sentire più vivamente la desolazione, come abbiamo detto nel capitolo precedente. Ciò che rende più dura ed efficace la notte oscura è il sentimento di lontananza e abbandono da parte di Dio, anche quando intervengono altri fattori umani, come solitudine, calunnia, malattie, ecc. Capita infatti che i vari modelli che conosciamo di questa esperienza, nelle loro differenti realizzazioni, convergano tutti nel punto focale di un Dio assente, irritato, inesistente... Qui vengono ugualmente a parare le notti che prendono spunto dalla vita attiva.

La realizzazione concreta di questa fase ammette modalità innumerevoli, in relazione a fattori che dipendono alcuni da Dio, altri dal soggetto. Parlando del riassetamento del livello sensitivo, stabilisce un principio che serve da norma generale:

Non si può dire con certezza quanti siano i giorni in cui ella debba rimanere in questo digiuno o penitenza del senso, poiché non accade a tutti allo stesso modo e non tutti soggiacciono alle stesse tentazioni, in quanto che misura di ciò è la volontà divina in conformità alle più o meno numerose imperfezioni che ciascuno deve purificare. Inoltre le umilierà più o meno intensamente, e più o meno a lungo, a seconda del grado di amore di unione a cui il Signore vuole elevarle.

Quelli che hanno più capacità e forza per soffrire, vengono purificati dal Signore con maggiore intensità e prontezza; coloro invece che sono molto fiacchi vengono condotti per questa notte a lungo con grande condiscendenza e con tentazioni deboli, poiché il Signore concede loro ordinariamente qualche sollievo al senso affinché non tornino indietro; così essi giungono tardi alla purezza di perfezione in questa vita, e alcuni di essi non arrivano mai (1N 14,5).

Ecco ben definiti i tre criteri del ritmo spirituale nella fase purificativa. Il primo e fondamentale per tutto il cammino è il dono gratuito di Dio, la misura di grazia e di unione a cui egli chiama. Il secondo criterio viene desunto dalla situazione e dal livello in cui si trova la persona; a parità di grazia o di meta prestabilita, richiede

maggior lavoro chi si trova in peggiori condizioni morali e spirituali. Per ultimo, la libertà e la psicologia della persona, che impone anche i suoi contraccolpi alla chiamata e al ritmo dell'opera di Dio.

Si danno realizzazioni piene della notte oscura, come quelle che conosciamo dalla storia della spiritualità, di carattere esemplare. Vi sono poi altre forme meno vistose, che si effettuano nel corso della vita quotidiana. Delle prime parla in Notte e in Fiamma; di queste ultime nelle Cautele, nei Consigli per raggiungere la perfezione, nelle Lettere.

Al momento di organizzare lo sviluppo del tema per fasi successive, ha optato per il criterio antropologico più che per quello esistenziale. Invece di fare uno schema diversificato in base alle situazioni e forme concrete in cui la purificazione passiva ha luogo (fede, affettività, preghiera, apostolato, convivenza fraterna, desolazione interiore, ecc.), si attiene alla divisione familiare di senso-spirito. Lo fa indubbiamente in primo luogo per coerenza, dato che è il medesimo schema a cui ricorre in tutte le sue opere. Ha inoltre il vantaggio di far risaltare meglio il processo, la gradualità. È una distinzione molto fluida, che ammette gradi, intervalli e suddivisioni all'interno di ogni membro.

2. ARIDITÀ DEL SENSO

Alla pari di altri processi spirituali, è dalla sensibilità che comincia la purificazione passiva. Quest'ordine risponde alla psicologia dell'uomo e alla pedagogia di Dio. La coscienza riceve i primi impatti nelle sue zone concentriche più esterne. E tra i vari settori della sensibilità predomina quello affettivo, capace di mettersi in prima linea, sia nel bene che nel male.

Il significato di senso è più profondo di quello che aveva nella purificazione attiva. Suppone un elevarsi della qualità morale della persona.

Si ha una certa ambivalenza quanto alla situazione spirituale di queste persone. Da una parte, hanno vizi radicati che richiedono un intervento immediato, per andare avanti nel cammino spirituale. Dall'altra, questo tipo di prove presuppone capacità di sopportazione, per non tornare indietro:

Giacché il modo di procedere dei principianti nella via di Dio è generalmente imperfetto e ha grande affinità con il loro gusto e amor proprio, allorché Dio vuole condurli avanti e toglierli da questo grado imperfetto di amore... essendosi esercitati per un po' nel cammino della virtù perseverando nella meditazione e

nell'orazione, mediante la quale, a causa del sapore e del gusto che vi hanno trovato, si sono disamorati delle cose del mondo e hanno acquistato delle forze spirituali in Dio, con cui tengono a freno gli appetiti delle creature, essi per amore di Dio potranno soffrire un po' di afflizione e aridità senza tornare indietro al tempo migliore; quando tali anime si dedicano a queste pratiche spirituali con loro maggior gusto e allorché più chiaro agli occhi loro risplende il sole dei favori divini, il Signore ottenebra questa luce e chiude la porta e la sorgente della dolce acqua spirituale... (1N 8,3).

Il principiante ha già compiuto dei progressi e dimostra una forza capace di affrontare esperienze spiacevoli senza abbandonare programmi e sforzo. E normale perciò che il santo accentui maggiormente il lato negativo, dal momento che è sua intenzione convincere il lettore di aver bisogno di essere purificato a fondo. Questi non deve però dimenticare il lato positivo, anche se solo adombrato a grandi linee.

Il cristiano a cui Giovanni della Croce destina questa nuova esperienza è una persona spirituale e coerente nella sua vita: ha esigenze, scrupolosità di coscienza; ha fatto rinunce importanti per orientare la sua vita verso il mondo spirituale; pratica le virtù con impegno, utilizza i mezzi spirituali, è mosso dalla carità e dallo zelo, fa penitenze e sacrifici...; è portato alle *cose divine*, come al centro stesso della sua vita.

Ma «quantunque le persone spirituali le praticino con grande efficacia e costanza e ne trattino con molta cura, tuttavia spiritualmente parlando, in via ordinaria vi si comportano con molta fiacchezza e imperfezione» (1N 1,3). È un'imperfezione inerente alla debolezza di abitudini e motivazioni. Negli sforzi della fase anteriore, non avevano fatto altro che cambiare nelle loro affezioni l'oggetto profano con un altro più religioso, senza però modificare i moventi sensibili ed egoistici dell'affezione medesima.

Per dimostrarlo il nostro autore organizza un breve esame in base ai sette vizi capitali (1N 2-7). Sono gli stessi appetiti di cui ha già parlato prima, con la differenza che non hanno più per oggetto le ricchezze, la bellezza, gli onori.

Si mascherano di pietà, desideri di santità, osservanze, zelo, necessità spirituali. Ma dentro seguitano a essere gli stessi vizi di prima, a volte anzi peggiori, per la maggiore raffinatezza e il travestimento di virtù con cui si presentano.

I tre più gravi, per le loro radici profonde e il pericolo di contagio, sono la superbia (c. 2), la lussuria (c. 4) e la gola (c. 6), manifestandosi tutte in attività di ordine spirituale. A prescindere dallo schema dei sette vizi che egli adotta, l'analisi è svolta con acutezza e in fedele aderenza alla situazione reale. I peccati degli «spirituali» hanno una lunga storia nell'ascesi tradizionale e quando non si riconoscono come tali, risultano più difficili da estirpare.

È necessario che Dio intervenga con mezzi più efficaci. Invece di sostituire oggetti buoni a quelli cattivi o di fare altri interventi in superficie, quello che fa è *paralizzare* la sensibilità nei confronti sia delle cose buone che di quelle cattive. Può aiutare l'esempio del bambino, paragonando l'intervento di rottura con lo *svezzamento*: «Dio invero, vedendo che tali anime sono alquanto cresciute, affinché diventino forti ed escano dalla fanciullezza, le allontana dal dolce petto, e, deposte dalle braccia, le avvezza a camminare con le proprie gambe» (1N 8,3). Perfino in cielo ci si rallegra perché Dio tira via le fasce dall'anima, la depone dalle braccia e la fa camminare sulle sue gambe; perché privandola del latte delle mammelle le fa mangiare il pane con la crosta, e il cibo di chi è già robusto (1N 12,1). Due i distacchi nel cambiamento di alimentazione e di appoggio: dal latte al cibo solido, dalle braccia al camminare barcollando sulle proprie gambe.

Come sempre, in questi cambiamenti si sente quello che si perde, ma non si apprezza ancora quello che si acquista. Tre i segni, suggeriti da fra Giovanni, in base ai quali poter distinguere se si tratta di passività purificata o di semplice melanconia, svogliatezza o tiepidezza: 1) non trovare gusto nelle cose di Dio né in alcun'altra occupazione; 2) sentir nascere una sollecitudine e preoccupazione dolorosa per il servizio di Dio, pensando che non

lo si sta servendo; 3) non poter riflettere in maniera sistematica nella meditazione. Il primo e il terzo sono segni negativi, accusano una carenza. Per questo la *sollecitudine* di servire meglio è il segno più valido, come prova che una nuova grazia sta entrando in azione. È amore arido, senza compensazioni.

Le modalità di questa prima notte, quanto a espressioni esistenziali, non sono oggetto di ulteriore specificazione. Troviamo però tre esempi di possibili campi di verifica: lussuria, bestemmia e scrupoli (1N 14,1-3). L'esistenza di tali ribellioni è ampiamente documentata nelle vite dei santi. Sono ribellioni della sensibilità spirituale, o dello spirito sensibile. E rispondono precisamente a tre settori in cui l'uomo spirituale trova il massimo appoggio e da cui, come ho indicato prima, scaturiscono i tre vizi più rilevanti. Sono rimasti come scardinati e fuori posto, perché privati dell'oggetto sensibile abituale.

La tentazione della bestemmia denuncia uno sfasamento nella connessione teologale. La lussuria è l'esplosione di tutta l'affettività sensibile immagazzinata e rimasta senza soddisfazione nelle relazioni e nell'attività. Infine gli scrupoli vengono a infrangere quella superba sicurezza con cui l'uomo si era reso padrone della propria vita e in parte giudice della vita altrui.

Quando si parla dei flutti che lascia questa prima fase della purificazione passiva, lo fa con una certa abbondanza, nell'intento di incoraggiare chi soffre senza speranza (1N 12-13) Esagera un po'; infatti all'inizio del libro seguente ci imbattemmo di nuovo in questi vizi, ma a un livello più profondo. A prescindere dal rimedio parziale che viene apprestato per i vizi capitali, la cosa più significativa di questo momento è senza dubbio la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio (c. 12). Non è una conoscenza da esame di coscienza o da meditazione devozionale. È un toccare con mano la verità dell'essere, sia pure in maniera ancora molto parziale. Questo è fondamentale per l'unione d'amore. Quando prendono confidenza con Dio, i principianti perdono il senso della trascendenza. A un'anima provata fra Giovanni scrive: «Non è stata mai meglio di ora... prima non si reputava tanto cattiva, né stimava Dio così buono» (L 18).

È un'esperienza frequente tra persone che coltivano la vita spirituale: «Non passa molto tempo prima che incomincino a entrarvi; anzi, la maggior parte vi entra presto» (1N 8,4; F 3,32). «Intorno a questo tipo di purificazione passiva, che è tanto comune, potrei riferire un gran numero di testi della sacra Scrittura poiché, specialmente nei salmi e nei profeti, se ne trovano numerosi a ogni passo. Tuttavia non voglio perdere tempo in ciò, poiché per colui il quale non saprà trovarle in quei libri, sarà sufficiente la comune esperienza che se ne ha» (1N 8,5).

Come situazioni in cui si manifesta più di frequente, sono da annoverare l'aridità nella vita di preghiera, che spiega lungamente nella Notte, e le sofferenze nelle relazioni fraterne, come le descrive nelle Cautele e nei quattro Consigli. Questo è solo l'inizio. La continuazione dipende ormai dalla capacità di sopportazione e dalla fedeltà del soggetto nelle prime prove. Se quest'ultimo se ne esce pesto, Dio interrompe la prova.

3. SPIRITO NELLE TENEBRE

Fra Giovanni accentua a tal punto la distinzione tra senso e spirito che, quando passiamo alla notte spirituale, sembra stia parlando di un uomo diverso. Ma egli stesso si incarica di correggere questa impressione, affermando una continuità essenziale. È urgente passare alla purificazione dello spirito,

poiché nell'anima devono essere purificate perfettamente queste due parti, quella spirituale e quella sensitiva, dato che l'una non si purifica bene senza l'altra e che la purificazione del senso è valida quando comincia di proposito quella dello spirito. Perciò la notte, che ho chiamata del senso, più che purificazione, si

può e si deve chiamare riforma e imbrigliamento dell'appetito. Ciò accade perché le imperfezioni e i disordini della parte sensitiva ripetono la loro forza e radice nello spirito, dove trovano il loro soggetto tutti gli abiti buoni e cattivi... (2N 3,1).

Ha messo rapidamente termine alla fase precedente per arrivare a questa, che è la notte per antonomasia. Ve lo spinge anche il motivo pedagogico: pur essendo così importante, di questa «si parla di meno sia nelle prediche che negli scritti e, meno ancora, se ne fa esperienza» (1N 8,2). Ci sono strade differenti e differenti misure. Molti spirituali non vanno oltre la notte del senso; alcuni nemmeno la attraversano fino al termine. Non c'è necessità di aggiungere molti dettagli, poiché la descrizione fatta nel capitolo precedente è presa dalla tenebra spirituale.

Per questo secondo grado di purificazione l'autore non fornisce più segni o criteri di identificazione. In parte perché l'anima vive già nel mondo contemplativo e non è più così grande la sorpresa. Anche perché il soggetto non ammette alcun confronto del suo stato con schemi o esperienze altrui: «Crede che quelle persone le dicano così, perché non vedono quello che essa vede e sente e quindi, invece di conforto, riceve un nuovo dolore, sembrandole che quello non sia il rimedio del suo male. Ed è proprio così...» (2N 7,3). È un'osservazione fondata e facile da verificare: quando le tenebre e le amarezze toccano il fondo dell'anima, a poco servono gli esempi di altre persone che hanno sofferto le stesse cose e ne sono uscite bene, o di libri che spiegano il valore della morte viva.

L'accettazione di questa tenebra essenziale segue un processo lento. Ai primi sintomi il soggetto la rifiuta, si ribella. Vuole seguire a organizzarsi per proprio conto e ad agire con i lumi di cui dispone. Compie sforzi sovrumani per far funzionare i suoi mezzi abituali. Ma si accorge che non hanno più senso né sostanza. Non può più resistere e finisce per lasciarsi cascare le braccia in un abbattimento totale, che giunge talvolta fino alla depressione. Segue quindi la fase più oscura e più serena di accettazione totale, di collaborazione passiva. Lo spirito arriva ad acclimatarsi alla notte e a vivere sereno in essa, perfino a trarne gusto. Da un estremo all'altro: dalla ribellione iniziale al vuoto povero e ricco di speranza.

L'epicentro dello sconvolgimento spirituale e psichico si trova in Dio, com'è stato detto. Con l'aggravante che, per questa persona, Dio non è solamente il centro dei suoi atteggiamenti e attività religiose, ma la ragione unica di tutto il suo essere, vivere e operare religioso e profano, personale e sociale. In tal modo, rimanendo sconvolta e scomparendo la relazione con lui, non rimane più nulla in piedi: senso, valore, progetti. Perciò solo persone profondamente religiose, dalla vita unificata, sperimentano questo tipo di notte. Non è strano che fra Giovanni la qualifichi come orrenda, orribile...

Spiega le sue funzioni in termini di rinnovamento dell'essere. Ha un compito di vasta portata davanti a sé. In primo luogo c'è da riprendere da capo la purificazione dei vizi capitali indicati nella prima notte. Aveva tagliato la pianta a livello col terreno; ci sono adesso le radici da svellere: superbia, sensualità, egoismo, golosità spirituale. Il santo torna ripetutamente su un vizio che si sviluppa con la crescita della vita spirituale: la superbia spirituale raffinata. Le grazie stesse che Dio concede e gli sforzi compiuti dal soggetto per eliminare i vizi fomentano il peccato della superbia spirituale, fino a presentare la grazia mistica come titolo d'onore davanti a Dio e davanti agli uomini (2N 2,3).

L'inserimento esistenziale della tenebra spirituale ha luogo in forme svariate. Vi influiscono i fattori spiegati sopra: vocazione, temperamento, storia. In ogni caso conserva sempre come punto centrale di riferimento la comunione con Dio. Si può perciò fondatamente affermare che ogni notte spirituale finisce per essere *contemplativa*, qualunque sia il suo punto d'origine e il preciso contesto esistenziale in cui è inserita.

I due momenti forti di notte oscura che meglio conosciamo nella vita di Giovanni della Croce non concernono la preghiera. Si inseriscono nella storia e nella fedeltà a un servizio vocazionale. I nove mesi di carcere toledano e i sei mesi finali della sua vita sono

effetto di conflitti tra persone. La causa immediata dei cattivi trattamenti che deve subire è la fedeltà alla sua vocazione di carmelitano della riforma, la sua carità coraggiosa nel difendere altri dall'ingiustizia. Situazioni simili hanno avuto indubbiamente ripercussioni profonde di vuoto, di tristezza, di solitudine interiore. Giovanni della Croce non trova la sua notte oscura in alcun angolo della cappella, ma in piena esistenza e in atto di servizio.

Nella prima notte, più facilmente identificabile, non volle ricorrere a esempi. In questa seconda lo fa a profusione. Ha incontrato un buon numero di «santi» dell'Antico Testamento che hanno sperimentato la lontananza e la mano dura di Dio. E lo esprimono con parole forti, in prima persona, così come lo sentono nel loro cuore. Sono amici abituali di fra Giovanni: Giobbe, Geremia, Davide o il salmista, Giona... Gesù Cristo è «nostro modello e nostra luce» nella tenebra spirituale (2S 7,9-11).

Avremmo potuto continuare per conto nostro a citare nomi di epoche successive: Maria dell'incarnazione (sec. XVII), san Paolo della Croce (sec. XVIII), santa Teresa di Lisieux (sec. MX), Edith Stein (sec. XX). Sono persone ed esperienze che, oltre a essere inconfondibili nella loro singolarità, presentano le caratteristiche del proprio secolo⁸⁸.

4. NOTTI DELL'UMANITÀ

Vasti settori della cultura contemporanea hanno dimostrato una strana predilezione nel rivolgere grande interesse alle notti oscure di san Giovanni della Croce. Non possiamo dire si tratti di una curiosità morbosa. L'interesse nasce piuttosto da una affinità profonda. Il lettore moderno si sente illuminato e interpellato dalla parola del dottore mistico, scavalcando così barriere di cultura, di vita e linguaggio.

Dalle brevi indicazioni che precedono, si avverte come la notte spirituale, permeando tutta la storia fin dai tempi più remoti, sia di casa tra gli amici di Dio e coloro che lo ricercano con cuore sincero. Ne sono pervasi anche la mente e il cuore di coloro che soffrono della propria mancanza di fede. In ogni uomo e in ogni epoca l'oscurità presenta tonalità differenti. Notte di persone, notte di popoli, notte di epoche storiche.

Abbiamo diritto anche noi a una rilettura della tenebra mistica in chiave attuale. Il vantaggio è reciproco. Ne trae profitto la parola profetica del mistico, che nelle nuove situazioni acquista maggior realismo, si apre a nuovi orizzonti di significato. Ne guadagniamo soprattutto noi che, dovendo aprirci nell'oscurità una nuova strada verso Dio, possiamo contare sugli insegnamenti luminosi di un uomo chiaroveggente che ha percorso l'intero cammino, andata e ritorno, lasciandoci le segnalazioni della sua parola.

Oggi come in passato ci sono credenti che vivono la notte mistica in tutta la loro forza personale. Dio purifica e rafforza il loro amore nell'oscurità. La loro esperienza vissuta non trapela dai mezzi di comunicazione: autobiografie, interviste, libri o riviste. Rimane nascosta questa sorgente di vita che attraverso vene segrete fa circolare la vita nella chiesa e nell'umanità; il mistico vive infatti tutto in nome e nella stessa carne dei suoi fratelli.

C'è anche un modo comunitario di vivere la notte. Si può dire anzi che ogni modo profondo di viverla è consciamente o inconsciamente comunitario. Molto prima che si

⁸⁸ Santa Teresa di Lisieux, per esempio, vive tre secoli dopo san Giovanni della Croce, e la sua esperienza dolorosa ha a che vedere anche con l'ateismo della cultura contemporanea. Immersa nelle tenebre o trovandosi nel tunnel, non pensa che Dio l'abbandona, ma che Dio non esiste. Un pensiero simile non viene mai in mente all'anima descritta da san Giovanni della Croce, neppure come ipotesi, né per semplice caso.

parlasse della notte collettiva o epocale, Baruzi aveva già scritto con la sua chiaroveggenza abituale:

La tortura causata in noi dalla profonda trasformazione spirituale non proviene dalle nostre colpe. Siamo attenti a non cadere nell'errore che Giovanni della Croce rimprovera ai direttori spirituali ignoranti, i quali impongono il peso di confessioni generali sulla povera anima, che a quel punto non trova più alcun rimedio.

La miseria dell'anima durante la notte dello spirito è *individuale e superindividuale* al tempo stesso. Giovanni della Croce non lo dice espressamente, ma tutta la sua dottrina lascia capire che l'anima sperimenta qui una espiazione universale. In realtà, quando afferma che la purificazione è sostanziale, tocca certamente questo piano umano generale.

Ciò premesso, cosa può mai avere di strano il fatto che il tormento di questa fase sia atroce e che abbiamo l'impressione che tutte le strade siano sbarrate davanti a noi?⁸⁹

L'applicazione di questa categoria o nome simbolico si è estesa a tutti gli strati della religiosità e della cultura. Così come si è generalizzato l'uso del termine «crisi» per indicare una situazione incerta e pericolosa, che preannuncia e provoca grandi trasformazioni in un senso o nell'altro, a seconda della risposta e collaborazione dell'uomo responsabilmente coinvolto in tale realtà. «Notte» ha un senso meno psicologico o sociologico, e più teologale, che «crisi». Per questo va maggiormente alla radice dell'esperienza collettiva attuale.

Tra le varie applicazioni che si fanno oggi della notte oscura, ne esiste una costante, che risponde al carattere fondamentale stabilito da san Giovanni della Croce: la presenza-assenza di Dio. È l'orizzonte permanente dell'inquietudine contemporanea nelle sue differenti formulazioni: esperienza o inesperienza, presenza o assenza, senso o morte di Dio. E da questo obnubilamento scaturiscono conseguenze a catena sull'essere dell'uomo, sul senso della vita e della storia: oscurità, noia, insicurezza, tristezza. Risponde, a grandi linee, alla descrizione sangiovannea.

Molti hanno scritto sulle modalità in cui il credente vive oggi la notte oscura⁹⁰. Vi sono novità e al tempo stesso continuità. Si applica alla vita di preghiera, alle esigenze della carità, alla lotta per la giustizia e la libertà, alla solitudine dell'uomo o di un intero popolo sradicato... Ricorderò solo una ditali descrizioni, che riunisce in sé alcuni tratti tipici dell'esperienza contemporanea⁹¹. Classifica queste caratteristiche secondo le potenze dell'anima:

- *Notte dell'intelligenza:*

⁸⁹ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931, pp. 601-602.

⁹⁰ 3 Cf. F. Ruiz, *El símbolo de la noche oscura*, in «Revista de Espiritualidad», 44 (1985), pp. 79-110. In questo articolo ho citato due manifestazioni religioso-culturali della notte oscura, di segno contrario ma essenzialmente convergenti, Si riferiscono tutt'e due ad esperienze americane; una del Sud e una del Nord. Il libro di O. GUITIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca 1984 (spec. le pp. 111-117 e 167-169), tr. it.: *Bere al proprio pozzo, L'itinerario spirituale di un popolo*, Brescia 1984), presenta la notte oscura della liberazione: essere testimoni e soffrire l'ingiustizia, sentirsi solidale e perseguitato per la carità, senza vedere frutti, né sentieri, né orizzonti. Il secondo autore, S.L. PAYNE (*The Philosopher and the Mystic*, Michigan 1982, p. 14), constata il ricorso esplicito alla notte oscura sangiovannea in grandi libri, riviste, problemi attuali della cultura nordamericana: dalla guerra del Vietnam fino all'esperienza degli astronauti che lui chiama «rimorso post-orbitale».

⁹¹ A.M. Besnard, *Actualité de Saint Jean de la Croix*, in *Actualité de Jean de la Croix*, Bruges 1970, pp. 111-127.

è provocata dall'esercizio universale della critica razionale, applicata a tutti i contenuti del linguaggio religioso, al carattere soprannaturale della rivelazione nella sua dottrina, nei suoi sacramenti di vita. Lo si fa anche all'interno della chiesa. San Giovanni della Croce si mostra esigente e severo quanto a immagini di Dio, ecc.; ma al tempo stesso alimenta la fede del credente per ch  possa vivere con purezza e nella pace la relazione con il Dio trascendente.

- *Notte della volont :*

il credente moderno si   trovato di fronte al duro impatto della psicanalisi, che fa venire a galla desideri, tendenze, carenze, motivazioni segrete; tutte cose che vede proiettate anche nella relazione con Dio. In tal modo si insinua sospetto e sfiducia in tutto il vivere spirituale. Pur avendo operato una grande purificazione nei beni naturali e spirituali, san Giovanni della Croce ha mantenuto in pieno vigore ed esercizio le mediazioni oggettive e soggettive, nella comunione d'amore con Dio.

- *Notte della memoria:*

la demitizzazione ha accumulato un gran numero di difficolt  in questo settore della fede. Il credente vive di una tradizione che   parola di Dio, consegnata per iscritto e conservata nella memoria viva. Nella notte oscura dell'attuale cultura   violentemente spogliato di, questi appoggi, del retaggio della fede. Anche qui fra Giovanni viene in aiuto con il suo atteggiamento e la sua parola. La rivelazione   la sostanza della sua vita e dei suoi scritti. Si sente identificato con l'azione di Dio e con la risposta degli uomini credenti, in profonda comunione, con un realismo che supera il mito.

Se la nostra   davvero una notte oscura, oltre che tener conto delle alterazioni venute dal di fuori e della sofferenza da esse causata, occorre anche poter contare sulla *risposta teologale* da parte nostra. Notte oscura non   l'avversit  che ci piomba addosso, ma ci  che ognuno fa di essa e in essa, in forza della grazia e della libert . Quando abbia luogo questa risposta nella fede, nell'amore e nella speranza, avremo la notte oscura, per quanto cambino punti di inserimento e circostanze. Quando venga a mancare la risposta di fede, non esiste parallelismo di situazioni interiori o esteriori che ci permetta di applicare al nostro caso la categoria sangiovannea. Nella notte personale la fedelt    dell'individuo; nella notte collettiva basta una maggioranza o un gruppo molto rappresentativo.

Abbiamo noi proprio bisogno di questa dura prova? Sta essa di fatto producendo buoni frutti? Dobbiamo muoverci a tentoni, a causa della troppa vicinanza. Se guardiamo alla presenza del peccato, ai vizi che il dottore mistico descrive con le loro radici, abbiamo ragioni d'avanzo per non meravigliarci di ci  che ci sta succedendo: Dio messo al bando, l'uomo che agisce secondo le convenienze della situazione, che maltratta il proprio fratello, che fissa per suo conto e a suo rischio origine e destino dell'umanit , che prende la fede e l'atteggiamento religioso per uno svago in pi , che manipola il dono della vita e i beni della natura come un capitale da dilapidare, che divinizza surrettiziamente tutto ci  che gli piace o eccita la sua curiosit ...

Questa situazione sta producendo i suoi frutti, anche senza portarli a maturazione; quegli stessi frutti spiegati da fra Giovanni (1N 12,13). Dio ci sta rieducando per mezzo di attrazioni e punizioni, perch  impariamo di nuovo a riconoscere chi   Dio e chi   l'uomo, e come vanno trattati. Insegna a non banalizzare l'immagine di Dio, a non identificarla con i mezzi che noi stessi fissiamo e usiamo per trattare con lui. Insegna a scoprire che lui   il Signore di tutto l'uomo e della sua storia, non solamente maestro di cerimonie nel tempio e nei suoi dintorni. Solo Dio   il Signore della tecnica e dell'industria, dei valori e del destino. L'uomo non   suddito, manovale, comparsa.   figlio di Dio, adulto e responsabile.

18. Ansie di Dio

L'ansia di Dio caratterizza uno dei momenti più vibranti della vita mistica. In aperto contrasto con l'aridità totale della notte oscura, segue ora un periodo di ardori veementi, che recupera e moltiplica la vitalità apparentemente negata. Subito dopo la purificazione, Dio viene a occupare interamente l'orizzonte vitale dell'uomo, e questi tende al suo centro con tutta la forza dello spirito e l'ardore della passione. Si crea una situazione ambigua di brevi gioie mescolate a prolungata insoddisfazione. E una tappa intermedia, che il santo chiama in linguaggio tecnico «unione di volontà», e in quello simbolico «fidanzamento spirituale».

Più che per il suo contenuto peculiare, questa fase ci interessa perché dà rilievo ed evidenza speciale a certi elementi della vita teologale che sono ugualmente in azione in tutte le altre tappe. Ci offre l'occasione di analizzarli qui con più calma e più a lungo: l'appetito, il desiderio, le ansie, il gemito della solitudine... In un modo o nell'altro, sotto l'uno o l'altro nome, la forza del desiderio mantiene e stimola la tensione dell'intero processo. È un desiderio che va cambiando forma: dapprima sono i *fervori* iniziali, poi la *sollecitudine* spoglia, più avanti ancora le *ansie*...

Questa nuova prospettiva ci permette di vedere l'esperienza teologale in una luce più positiva. Dio è realmente il *tutto* della vita umana, e questo non solamente sul piano delle convinzioni di fede e di ragione, ma anche al livello spontaneo dell'amare e del volere. «Lo stesso valore hanno tutte le cose agli occhi dell'anima: sono un niente ed essa stessa è un nulla agli occhi suoi: solo Dio per lei è tutto» (F 1,32). Il comandamento «Amerai il Signore tuo Dio *con tutto*. . .» raggiunge in questi momenti un realismo che dà le vertigini, nella misura stessa in cui nell'uomo emergono capacità insospettate: «le profonde caverne del senso». Tale prospettiva viene sviluppata più diffusamente dall'autore nella seconda metà di Notte II e nella prima metà di Cantico.

La si potrebbe caratterizzare con due parole: *cercare l'Amato*. Il *centro* che tutto assorbe e unifica è l'Amato: Cristo, Dio come centro personale, vivo, attivo, che attira a sé e trasforma. L'orientamento, la *tendenza* del soggetto consiste nel cercare e nelle sue implicazioni; ha assolutamente bisogno di incontrare l'Amato. Questi si è assentato e nascosto, ma lo si può raggiungere o incontrare, dal momento che ha lasciato impronte ben marcate per poter seguire i suoi passi, e ha lasciato nel cuore piaghe che lo rendono indispensabile, insostituibile. Con funzione di mediazioni dell'amore, ricuperiamo in pieno la sensibilità, le immagini, le cose, le persone.

A realtà ed esperienza nuova risponde un nuovo linguaggio. Il simbolo dell'amore nuziale anima le strofe di Notte, specialmente le ultime quattro. Però le ha lasciate senza commento, così che questa linea passa in secondo piano, cedendo totalmente il campo alla «notte oscura». In Cantico l'immagine dell'amore nuziale occupa tutte le strofe e la loro spiegazione.

1. LINGUAGGIO D'AMORE

I mistici devono subire i limiti del linguaggio; Giovanni della Croce in modo particolarmente grave. Parte da un contenuto ineffabile: «È del tutto impossibile dire ciò che Dio comunica all'anima in questa intima unione. Non se ne può dire niente, come niente si può dire che corrisponda pienamente a ciò che Dio è in sé, poiché è lui stesso che si dà all'anima con ammirabile gloria di trasformazione di lei in lui» (C 26,4). Quando scrive vorrebbe dire qualcosa che corrisponda a questo Dio misterioso, alla comunicazione che da

lui riceve, e che sia al tempo stesso intelligibile per il lettore. Non sarà chiedere troppo a una povera parola umana?

Finora si è valso di tutta una serie di termini concettuali della psicologia corrente: volontà, passioni, appetiti, gioie, affezioni, ecc. Gli hanno prestato un buon servizio per diagnosticare e curare le malattie dell'amore. E un quadro di comprensione analitica che egli non perde mai di vista. Gli diventa però sempre più angusto e statico. La parola deve cercare nuovi canali espressivi se vuole seguire da vicino la vitalità espansiva dell'amore.

Ricorre allora all'amore umano, come espressione più vicina e suggestiva del mondo spirituale. Utilizza le forme di amore più naturali e sentite, e comunemente ritenute dotate di maggior nobiltà. C'è un testo in cui vengono citate insieme: «In questa unione interiore Dio si comunica all'anima con amore così vero che non vi è affetto di *madre* che con uguale tenerezza accarezzi suo figlio né amor di *fratello* e di *amico* con cui si possano confrontare. A tanto giungono la tenerezza e la sincerità dell'amore con il quale l'immenso Padre ricrea e solleva l'anima umile e amante... come se egli fosse il *servo* e lei il *signore*» (C 27,1). Si accenna qui ai vari tipi di relazione: tra fratelli o amici, tra madre e figlio, padre è figlio, signore e servo. Appare con maggiore frequenza la relazione filiale: «La grazia di Dio, quale madre amorosa...» (1N 1,2)⁹².

Ma non si accontenta di questo. Vuole qualcosa di più vivo ed espressivo, di più insolito, capace di accogliere in sé la nuova esperienza del totale e reciproco amore di Dio. Ha trovato un'immagine suggestiva nell'amore sponsale, con le fasi che lo precedono: innamoramento, ricerca ansiosa, fidanzamento, matrimonio. A partire da qui costruisce il *simbolo nuziale*: l'amore tra uomo e donna suggerisce bene, pur non spiegandola, la comunione d'amore tra Dio e l'uomo. Sono figure e similitudini strane, che operano in virtù di una speciale sensibilità spirituale. «Queste similitudini sembrano spropositi piuttosto che detti ispirati dalla ragione, se non si leggono con la semplicità di spirito e di intelligenza che contengono, secondo quanto possiamo osservare nel divino Cantico di Salomone e in altri libri della sacra Scrittura...» (C prol. 1).

Non ha dovuto fare un grande sforzo per operare il collegamento. Lo trova già realizzato nella sacra Scrittura: Osea, il Cantico, san Paolo, l'Apocalisse. Il simbolismo si conserva vivo nella liturgia, nei Padri, nella mistica di san Bernardo e di altri autori medievali. Una tradizione così autorevole e diffusa aveva reso familiare al santo e ai suoi lettori immediati l'interpretazione spontanea dell'immagine in chiave soprannaturale.

Il sacramento cristiano dà uno statuto ontologico al senso e alle espressioni dell'amore matrimoniale. Prolunga l'amore oblativo e fecondo tra Cristo e la sua chiesa. Questo mistero gli comunica grazia, realismo umano e divino, finalità. La visione cristiana della donazione reciproca tra uomo e donna (sul piano spirituale, psichico, corporeo) è psicologicamente segnata dalla realtà di questo mistero.

Ma un simbolo di tale portata e realismo non può essere semplicemente preso in prestito. L'autore deve in qualche modo ricrearlo con la propria intuizione e sensibilità. Ci domandiamo come possa fra Giovanni arrivare all'esperienza sensibile dell'amore nuziale, lui che era celibe. La partecipazione della sensorialità e della sensibilità alla creazione del simbolo *notturmo* segue vie normali che conosciamo dettagliatamente. Il tipo di esperienza è ben differente nell'uno e nell'altro caso. E lo si nota nell'applicazione. Mentre nella notte oscura parla in prima persona, per proprio conto, ricorre invece a citazioni altrui quando

⁹² La struttura di *Cantico* si basa sul simbolo sponsale. Spezzando la coerenza della composizione poetica, l'autore introduce forzatamente nel commento alla penultima strofa l'immagine e la teologia della condizione filiale (C 39,4-6).

spiega le tappe dell'amore matrimoniale. Il suo apporto in questo secondo simbolo è assai meno originale⁹³.

In ogni modo, se è vero simbolo, deve intervenire la sensibilità. Infatti questa è presente, sia nelle strofe che nei commenti. La persona ha una pre-esperienza di fondo della condizione bisessuata dell'amore, che le è connaturale anche quando non realizzi lo stile matrimoniale dell'amore. La sensibilità donna-uomo, il senso di donazione personale, di comunione reciproca, di corporeità esistono ugualmente in chi non si sposa, benché vissuti in maniera differente. In virtù di questa medesima pre-sensibilità una persona può vivere e creare simboli di guerra e di morte senza avervi mai partecipato.

Tutte le componenti dell'amore umano diventano significative in misura diversa. Risaltano la donazione personale, reciproca, irrevocabile; la libera scelta; la comunione a tutti i livelli; la fecondità; la gioia incomparabile di donare se stesso e di accogliere l'altro come dono. Il fattore sessuale o corporeo accompagna tutte queste componenti senza però assumere, nella visione classica del matrimonio, quella preminenza anomala di cui gode nella moderna sensibilità culturale.

Nel nostro caso ci troviamo di fronte a un primo problema di carattere generale: quello di seguire o meno a usare il simbolismo nuziale come espressione significativa dell'amore teologale, nella sua forma di relazione diretta Dio-uomo. Una serie di fattori spirituali e culturali condizionano oggi *negativamente* la corrispondenza reale e psicologica di questo legame. Per citarne alcuni: a) accentuazione della sessualità più che della donazione personale ed esistenziale senza riserve; b) frequenza e facilità del divorzio screditano notevolmente l'immagine di un amore irrevocabile e di una fedeltà totale; c) nell'immagine biblica e classica era implicata l'elevazione della sposa al rango, nome, famiglia del marito; modalità perdutasi oggi a vantaggio dell'uguaglianza di entrambi, molto sentita nella cultura recente.

L'indebolimento che notiamo sul piano culturale si fa sentire da molto tempo nei libri di teologia spirituale. Si continuano a usare le espressioni fidanzamento e matrimonio spirituale. Ma sono ormai termini per così dire anatomizzati e concettualizzati (in termini linguistici: *lessicalizzati*), equivalenti ad altri vocaboli tecnici, come unione di volontà, trasformazione, ecc. Non si ha più l'associazione spontanea del simbolo; essa viene risuscitata sulla base di lunghe spiegazioni⁹⁴.

C'è allora un secondo problema, derivante dal precedente e per noi di più immediato interesse. Qualunque sia il tipo di linguaggio che uno ritiene preferibile, ci troviamo qui di fronte a un dato reale che non si può modificare: *di fatto* san Giovanni della Croce ci trasmette un'esperienza religiosa ed estetica della migliore qualità in termini di simbolismo nuziale. Davanti a questo fatto, l'unica cosa che il lettore può e deve onestamente fare è accantonare le obiezioni, farsi un bagaglio culturale, predisporre la sensibilità e sviluppare per quanto gli è possibile una specie di sintonia spirituale.

⁹³ Lo fa sicuramente in maniera inconscia, ma non è per questo meno significativa la formula con cui introduce i vari nomi originali che egli usa, in contrasto con quelli usati dagli altri. Quello che gli altri chiamano purificazione, «noi qui *le chiamiamo* notti» (15 1,1); quello che di solito è chiamato stato di perfezione, «qui *lo chiamiamo* unione» (S argomento). Sono chiare le sue preferenze. Quando invece parla di matrimonio, inverte i termini: l'unione perfetta con Dio, che gli altri «*chiamano* matrimonio spirituale» (C 26,4). Non vuole attribuirsi la paternità di questa espressione, anche se poi l'accetta ed utilizza.

⁹⁴ Cf. E. Ruiz, *El simbolo de la noche oscura*, in «Revista de Espiritualidad», 44 (1985), pp. 79-110. Sulla sopravvivenza e lessicalizzazione dei simboli, pp. 107-110.

2. CERCARE L'AMATO

Giovanni della Croce perde pochissimo tempo a studiare separatamente le nozioni di amore e di simbolismo. Punta direttamente alle persone e alla comunione che sta crescendo tra loro. Le strofe «trattano dell'esercizio d'amore tra l'anima e Cristo suo Sposo» (C sottotitolo). Ecco condensata in cinque parole la sostanza dell'opera: esercizio d'amore, l'anima, lo sposo Cristo. Dice tutto: chi sono le persone, cosa fanno, come esprimerlo in linguaggio sponsale.

Se vogliamo intendere la natura e il dinamismo delle ansie nel nostro autore, dobbiamo guardare in primo luogo alla persona che ne è motivo e causa: Dio, Cristo. Sono ansie di Dio. Questo fatto conferisce loro profondità creazionale e ontologica, come supporto della grazia teologale e mistica che è sempre la sostanza del discorso. Nella dinamica della prima strofa del Cantico, l'Amato è l'origine e il termine di tutto il movimento: *tu* mi hai ferito, *dietro di te* sono uscita gridando, *tu* te n'eri fuggito e nascosto... Dio causa l'amore con la sua presenza e le ansie con la sua assenza.

A partire da questo fatto possiamo parlare della natura e del dinamismo psicologico delle ansie d'amore, dal momento che queste dipendono dalle persone e dallo stato della loro relazione. In un certo modo le ansie traducono in linguaggio affettivo il fatto della trascendenza di Dio, che provoca sempre un gemito anche nei momenti di unione. Senza dimenticare il duplice livello che abbiamo assegnato alla trascendenza: quella del Dio infinito e incomprensibile, e quella dell'uomo che trascende se stesso per accogliere la comunione con lui.

Il nome di Amato ha qui un significato reale e formale. «L'anima quindi lo può chiamare veramente Amato, allorché dimora interamente con lui, non avendo il cuore attaccato ad altra cosa fuori di lui e volgendo ordinariamente a lui il pensiero» (C 1,13). È passato dal cristocentrismo teologico al cristocentrismo teologale e psicologico. Si nasconda o si manifesti, vive di lui e per lui:

In questo grado l'anima è così sollecita che cerca l'Amato in tutte le cose. In tutto ciò che pensa, subito corre con il pensiero all'Amato; in ogni parola che dice e in ogni azione che compie, subito parla e tratta dell'Amato: sia che prenda cibo o riposi, che vegli o faccia qualche altra cosa, ogni sua sollecitudine è riposta nell'Amato, secondo quanto è stato detto a proposito delle ansie d'amore (2N 19,2).

Queste parole accentuano il carattere teologale delle ansie d'amore, presentate alcuni capitoli prima (2N 11) come il concentrarsi di tutte le forze e appetiti dell'anima nel comandamento dell'amore: amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze... Cita il salmo 62: la mia anima è assetata dite (2N 11,5); e il 41: come il cervo desidera la sorgente delle acque (C 9,1; F 3,19). Gli riescono particolarmente significativi per ambientare questa esperienza.

La situazione di *assenza* non impedisce la comunione d'amore, anche se la riveste di caratteristiche peculiari. Non impedisce la comunione perché si tratta di un'assenza del tutto particolare, che potrebbe piuttosto chiamarsi «presenza di assenza». La persona assente occupa il centro dell'attenzione e della scena. E quanto succede nelle prime dodici strofe del Cantico. L'Amato non compie nessun intervento, e tuttavia abbiamo l'impressione che egli è al centro di tutto, il vero protagonista.

Questa presenza di assenza ha come effetto una certa pienezza d'amore che il soggetto non avverte, perché tiene fissa l'attenzione sulla carenza. Dalla sua lontananza l'Amato colma un vuoto, occupa irrimovibilmente un posto nel cuore dell'amante. Non c'è altro spazio per introdurre surrogati, proprio perché la necessità perentoria dell'Amato è una forma di amore reciproco, un segno che è già presente e operante. Le ansie d'amore sono amore in ansie, cioè

comunione d'amore nell'assenza. Così lo spiega con cura la strofa 10 del Cantico: «Estingui le mie pene, che nessuno ha il poter di eliminare». L'Amato assente occupa già fin d'ora tutta l'attenzione e l'affetto di cui la coscienza è capace. Pur avendo a disposizione persone, cose e relazioni, la sensazione rimane quella di vuoto⁹⁵.

Tutta la tensione teologale e psicologica del credente verso Dio, verso Cristo, viene spiegata in termini di *cercare*, incontrare, scoprire. «Cercare» è una parola di profonda risonanza biblica: cercare Dio, cercare il volto del Signore è compiere la sua volontà, sperare nella sua misericordia, vivere giorno per giorno fedelmente al suo servizio. Significa anche l'iniziativa divina di amore e di perdono:

Dio cerca il suo popolo, Cristo viene a cercare i peccatori. Dato il tono lirico del Cantico spirituale, che interpreta la ricerca come espressione delle ansie d'amore, è normale che sia l'uomo colui che cerca. Tuttavia, per evitare che il lirismo confonda le parti, di tanto in tanto ricorda che è Cristo colui che cerca veramente l'uomo perduto, per redimerlo e farlo tornare alla comunione.

L'Amato ravviva e aggrava con visite fugaci e continui messaggi il dolore dell'assenza. Questo ci fa pensare che il ritardo dell'unione piena non è dimenticanza o disinteresse, dal momento che sta provocando di proposito tensioni e ansie. Queste devono pur avere valore teologale e una qualche funzione educativa. L'Amato suscita la necessità, per non soddisfarla; ruba il cuore, per lasciarlo poi come sospeso in aria (C 9). Si rende indispensabile e unico per l'amore della persona che segue la sua vocazione, e poi non corrisponde alle sue attese.

Se immaginiamo l'incontro con Cristo sul tipo di un saluto e di un'occhiata, non capiremo mai la ragione e la necessità dei tempi lunghi nella storia della rivelazione di Dio alla comunità e a ogni persona in particolare. Nell'attesa prolungata il cuore si dilata, si prende dolorosamente coscienza del nostro essere e vivere radicati in Dio (C 8), si assapora la gratuità. Quello che la fame è per il cibo, l'esperienza del vuoto lo è per l'amore di Dio.

Perciò Dio non ha fretta. Lascia che le ansie maturino l'amore dell'uomo: «Infatti le necessità e le petizioni non sono esaudite e ascoltate da Dio finché non giunga il *tempo opportuno* o esse non raggiungano il *numero sufficiente*. Allora si dice che egli le *nota* e le *ascolta*, come possiamo dedurre dall'Esodo dove si legge che dopo quattrocento anni che gli ebrei erano schiavi in Egitto, il Signore dice a Mosè: "Ho veduto l'afflizione del mio popolo, ho ascoltato le sue suppliche e sono disceso per liberarlo" (3,7-8): eppure gli era stata sempre nota!» (C 2,4).

Di fatto l'incontro con Cristo, che l'anima in questo momento immagina unico e totale, avverrà in un susseguirsi di tappe di comunione crescente: fidanzamento (C 14-15), matrimonio spirituale (C 22), gloria (C 37).

3. ANSIE E DESIDERI

Ora che conosciamo l'origine e il destino dell'amore appassionato, possiamo analizzarlo più da vicino, dalla parte del soggetto, che rimane sorpreso di se stesso: «Per quest'anima tutto diventa angusto: se stessa, il cielo e la terra» (2N 11,6). Appena uscito dall'oscuro «sotterraneo», l'organismo spirituale sente la necessità di trovare una compensazione in un'attivismo esasperato. È di grande interesse esaminare le modalità dell'amore in questo momento, poiché entrano a far parte dell'esperienza nelle tappe successive, sia pure in forma meno veemente.

⁹⁵ Persone e cose conservano il valore di mediazione e di cornice; mai di surrogato o di supplenza. Lo spiegheremo alla fine di questo capitolo.

Per tre volte si occupa l'autore del tema con una certa ampiezza. E tutte e tre si riferiscono al medesimo stadio, che si colloca tra la notte spirituale passiva e l'unione piena. Lo fa in tre opere diverse, ognuna con una prospettiva propria: Notte, Cantico e Fiamma⁹⁶. Fiamma si accosta al tema con una visione ontologica e strutturale. In Notte lo tratta come frutto della privazione purificativa e in contrasto con essa. Cantico infine vede le ansie come un pregustare l'unione mentre si è in cammino verso di essa. Sono prospettive differenti che si completano quando giunge il momento di dare una visione integrale dell'amore appassionato.

Nel testo di Fiamma che ora cito, troviamo sintetizzata la spiegazione migliore. Qui le «potenze» hanno un significato molto ampio, includendo ognuna la totalità della persona sotto aspetti differenti:

Gli antri profondi dell'umano senso... cioè le potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà, che sono tanto profonde quanto sono capaci di beni grandi, poiché non si saziano con cose inferiori a quelle infinite.

Dalle sofferenze che provano quando sono vuote, possiamo capire in qualche modo quanto piacerne provano allorché sono ripiene di Dio, giacché due cose contrarie si illuminano a vicenda.

In primo luogo c'è da notare che queste caverne delle potenze, quando non sono vuote, purificate e monde da ogni affetto di creatura, non sentono il grande vuoto della loro capacità profonda. Infatti ogni inezia che in questa vita si attacchi loro, basta a tenerle tanto imbarazzate e fuori di sé da non percepire il proprio danno, la mancanza dei loro immensi beni e da non conoscere la propria capacità.

Fa meraviglia notare come, essendo capaci di beni infiniti, sia sufficiente il minimo bene umano per essere impacciate in maniera tale che, come poi si dirà, non possono ricevere quei beni senza prima essersene vuotate interamente.

Ma quando sono vuote e monde, la fame, la sete e l'ansia del senso spirituale diventano intollerabili. Infatti, poiché le viscere di queste caverne sono *profonde*, le anime soffrono *profondamente*, dal momento che è *profondo* anche il cibo che loro manca, cioè Dio.

Questo grande sentimento viene provato ordinariamente dall'anima verso il termine della purificazione e dell'illuminazione, prima di giungere all'unione, dove ormai quei desideri vengono soddisfatti. Poiché l'appetito spirituale è libero e puro da ogni creatura e da ogni affetto verso di essa e, perdute le sue caratteristiche naturali, ha già acquistato quelle divine e, pure essendo interiormente disposto, tuttavia non ha ancora avuto la comunicazione della divinità nell'unione con Dio, l'anima sente che la pena e la sete prodotte da tale vuoto sono maggiori della morte... (F 3,18).

Si ripetono qui i termini espressivi: capacità, profondo, infinito, vuoto, imbarazzare, mondanità. Alcuni esprimono strutture naturali, altri si riferiscono a processi. Il dato che maggiormente richiama l'attenzione è la *capacità profonda e infinita dell'uomo*. Si tratta del suo stesso essere e operare, dotati di trascendenza. L'affermazione ha una grande portata antropologica. Spiega dov'è radicata l'aspirazione incollabile che emerge dall'abisso che è l'uomo. Spiega anche la continua frustrazione di cui soffre nel voler soddisfare le aspirazioni dell'essere con oggetti della sensibilità.

Nella scoperta degli antri profondi svolge un ruolo importante la purificazione. Erano ricoperti e ostruiti da mucchi di ciarpame e di erbacce. Però la capacità infinita esisteva già. Ciò che la notte aggiunge è *l'esperienza* di infinità, non l'infinità stessa. L'uomo scopre dentro se stesso un abisso che non aveva mai sentito. È qualcosa di più che uno spazio inerte. L'autore mescola un'immagine all'altra per suggerire in qualche modo questa realtà viva e immensa: *sono profonde le viscere* di questi antri: viscere indica assorbimento, necessità di riempirsi, forza trasformatrice; è inoltre un plurale che allude a tante energie umane non classificate.

L'agire fino all'estremo di tali capacità subito dopo la notte è stato descritto dall'autore in un capitolo molto movimentato di Notte (2N 11). «Poiché dunque in questo incendio di amore tutti gli appetiti e tutte le forze dell'anima sono raccolte ed essa è ferita, colpita e

⁹⁶ Il tema delle ansie è oggetto di una trattazione più ampia ed esplicita in 2N 11-13 e 19-20; C 1-12; F 3,18-23.

appassionata in ciascuno di essi, quali saranno i loro movimenti e i loro impeti vedendosi infiammati e feriti da forte amore, ma senza essere soddisfatti perché nell'oscurità e nel dubbio?» (2N 11,5). In questo capitolo c'è una serie di parole caratteristiche, ripetute in maniera ossessiva: appetiti, desideri, ansie, pene, passioni d'amore, fame e sete, forze... fino ad arrivare a dire «con grande forza di tutte le forze».

Le immagini a cui il santo ricorre per descrivere questa esperienza sono quanto di più vivo ed espressivo esista. Impossibile spiegarle nella loro peculiarità. Basti menzionarle suddividendole in alcune categorie: a) cosmiche: antri, la pietra che va al centro; b) biologiche: fame, sete, respiro; c) istintive: l'orsa e la leonessa a cui sono stati rubati i piccoli; d) passionali: appetito, concupiscenza, brama; e) personali: Rachele che vuole figli, Maria Maddalena in cerca del corpo trafugato del Signore.

Con la forza e la bellezza delle immagini intende rappresentare plasticamente le proprietà dell'esperienza mistica a cui esse alludono. E senza dover aspettare le spiegazioni ragionate che il santo elabora, sono immagini per sé sufficienti a far capire fino a che punto Dio sia coinvolto nell'essere dell'uomo, e fino a che punto l'uomo sia ontologicamente e psicologicamente incentrato in Dio. Il santo non si dilunga molto in analisi antropologiche di tale capacità insistentemente affermata. Getta però certamente le basi solide e sufficientemente esplicite per dare poi libero sfogo alla vita teologale e all'esperienza mistica.

Il desiderio che arde nelle ansie ha carattere *comunione*, poiché partecipa della reciprocità della vita teologale ed è Dio stesso ad infiammarlo, dal momento che «quanto più vuol dare, tanto più spinge a desiderare» (L 14). Come in tutta la realtà teologale cristiana, prevale la passività: «L'anima desiderando di vedersi ormai posseduta da questo grande Dio...» (C 11,2).

A conclusione di questo punto, un breve accenno al quadro d'insieme in cui si collocano le ansie. Ho già detto che si tratta della fase chiamata unione di volontà o fidanzamento spirituale. Ha carattere di vera unione ma, d'altra parte, non raggiunge l'ampiezza e la profondità della trasformazione piena. L'autore la caratterizza come un *sì* d'amore e di fedeltà, un dono delle volontà. Riserva alla tappa seguente il dono pieno delle persone (F 3,24).

4. MONDO DI TRASPARENZE

Dopo il profondo cambiamento interiore operatosi nel soggetto, ha luogo un proporzionale cambiamento di senso da parte della realtà oggettiva. Natura e storia, persone e cose si illuminano di Presenza. Come nell'uomo, anche nella realtà si aprono «antri profondi dell'umano senso».

Tutto si redime e si veste di dignità quando lo sguardo e il cuore dell'uomo si rinnovano. L'occhio purificato fa una lettura nuova della creazione. Sono esattamente corrispondenti. Come dalla parte del soggetto la purificazione non crea le capacità ma le scopre, così succede con il senso e il volto divino della creazione: esiste e si offre allo sguardo della ragione e della fede, ma solo l'occhio purificato percepisce la trasparenza. Per gli altri, il cosmo e la storia restano totalmente opachi.

Ne abbiamo buona conferma nel contrasto esistente tra i *beni* di Salita III, 18ss, e le *creature* di Cantico. In Salita la soggettività affettiva è condizionata dall'egoismo di appetito, gusto, godimento, proprietà; non sa amare. Di conseguenza, trasforma persone e cose in *oggetto* finale della relazione, se ne appropria e si vende ad esse con tutto il cuore. Poco importa che siano *beni* religiosi o profani, denaro o doti personali. Tutto viene ridotto a un denominatore comune: serve ad alimentare l'egoismo e la passione.

L'aridità della notte invece «inaridisce le mammelle» dell'egoismo, della brama di godimento e di possesso, che rende schiavo il cuore umano. Si impara finalmente che l'amore

è comunione e trascendenza, uscire da sé, dare e ricevere; che persone e cose hanno la propria autonomia, sono un regalo della natura e della grazia. Senza bisogno di altri preamboli né di rivoluzioni cosmiche, il mondo intero si trasforma radicalmente, lasciando trasparire ciò che è originariamente: creatura, immagine, bellezza di Dio; palazzo e giardino perché Cristo possa vivere con l'uomo che ha scelto come fratello, amico, sposa.

La visione del mondo si trasforma in Cantico non solamente perché cambia il simbolo, ma perché cambia l'uomo. Questi non cerca più godimento, possesso, soddisfazione. La fame e sete di Dio gli fa cercare comunione personale, un amore capace di colmare le profonde caverne che si sono aperte nel suo essere. Cambia la prospettiva, cambia quindi la terminologia. Non si parla più di gioia-soddisfazione, ma di amore; non di beni, ma di creature; non di oggetti, ma di immagini, orme, messaggeri.

Si è commesso di continuo un errore grave col fissarsi unicamente su Salita e Notte per valutare l'atteggiamento del santo di fronte alle realtà del mondo. Si è così assolutizzata una prospettiva non solamente parziale, ma corrispondente anche a un grado infimo di maturità teologale. I *beni* che presenta Salita non sono ciò che vede il dottore mistico, ma ciò che vede l'anima protagonista, cioè l'uomo spirituale egoista che si muove a questi livelli. Molto più vicina all'esperienza personale dell'autore è la visione di Cantico, benché neppure essa completa.

La forza interiore che svela totalmente la realtà del mondo, trasformandola in *mediazioni* della presenza di Dio, sta nelle virtù teologali: fede, amore, speranza. Non basta che Dio sia presente nell'interiorità del soggetto e nel mondo: vi rimane pur sempre nascosto. Bisogna cercarlo con fede-amore-speranza (C 1,11-14). Dopo aver percorso il lungo cammino chiedendo a tutti notizie dell'Amato, «e vede che nessuna creatura può esserle di mezzo per essa [l'unione con lo Sposo], si rivolge alla fede, come colei che più vivamente le può comunicare la luce dell'Amato» (C 12,2). Conclude così il primo ciclo di ricerca con le mediazioni, tornando al punto di partenza, non senza proiettarvi luci e motivi nuovi.

Oltre l'esperienza teologale, notiamo qui un'altra novità molto sorprendente: la partecipazione della *sensibilità*. Nella purificazione di Salita aveva ricevuto i colpi più duri. La credevamo morta o definitivamente cancellata. La troviamo invece adesso operante in modo vitale, non solamente nel simbolo, ma nell'attività psichica e spirituale. Le esperienze teologali, così come le presenta san Giovanni della Croce, richiedono una dose ancor maggiore di sensibilità umana. Se essa viene a mancare, non andiamo più in là di ragionamenti e deduzioni intellettuali, che non sono precisamente l'esperienza in questione. Non lo turbano le sue possibili deviazioni, dal momento che la considera ristabilita e integrata.

Il carattere lirico di Cantico non gli permette di scendere in dettagli nella presentazione delle differenti mediazioni. Si limita ad alcune indicazioni generali, allo scopo più di suggerirne la svariata molteplicità che di segnalare il carattere specifico di ognuna (C 4-5). Quello che invece acquista rilevanza sono certe proprietà comuni, inerenti al fatto di essere «mediazioni»: a) sono state fatte direttamente ed esclusivamente dalla mano dell'Amato, che nell'azione del creare non ammette deleghe; b) sono tracce del passaggio e della presenza di Dio, ed è proprio attraverso esse che se ne rintraccia la grandezza, la potenza e la sapienza; c) partecipano tutte, in differenti maniere, ai misteri di Cristo: incarnazione, redenzione, risurrezione. «E così, in questa glorificazione dell'incarnazione del Figlio suo e della sua risurrezione secondo la carne, Dio abbellì le creature non solo in parte, ma le lasciò *rivestite completamente di bellezza e di dignità*» (C 5,4). Rivestono le proprietà del mistero, che esercita fascino e insieme induce al rispetto.

L'insistente riferimento alla *bellezza* di Dio e delle creature è una delle note che cambiano il panorama interiore e quello esterno del mondo nuovo, sorto dalla purificazione. I contenuti di questa parola sono, per fra Giovanni, inesauribili: è l'essere di Dio, un attributo

che li abbraccia tutti; è la sua manifestazione in Cristo, nell'opera di salvezza e nella natura creata; ~ il suo riflesso nell'uomo cosciente e libero, complesso e armonico. Il santo possiede inoltre la virtù di personalizzare al massimo le relazioni di Dio con l'uomo, servendosi di una serie di termini collaterali: gli occhi, lo sguardo... suggeriscono una perfezione divina e spirituale, e al tempo stesso vi inseriscono la sensibilità e il corpo da parte dell'uomo.

Pur non specificando vari generi di mediazioni, come aveva fatto con i «beni», stabilisce poi una distinzione che giudica rilevante:

creature *irrazionali* e creature *razionali* (rispettivamente strofa 6 e 7 di Cantico). Il loro valore è differente, differenti quindi anche gli effetti:

Nella strofa precedente l'anima ha dimostrato di essere ammalata e ferita d'amore per il suo Sposo, a causa della notizia di lui ricevuta per mezzo delle creature irrazionali. Nella presente fa capire di essere piagata di amore a causa di una notizia più sublime dell'Amato che riceve per mezzo delle creature razionali, gli angeli e gli uomini, più nobili delle altre...

Per mezzo di queste creature razionali l'anima conosce il Signore più al vivo, sia per la considerazione della eccellenza che esse hanno su tutte le cose create, sia per quello che ci insegnano intorno a Dio, le une, come fanno gli angeli, interiormente per mezzo di ispirazioni segrete, le altre esternamente mediante le verità della sacra Scrittura. Perciò ella dice: mille grazie dite mi van narrando (C 7,1.6).

Indubbiamente le persone sono una mediazione divina molto più ricca ed eloquente di qualsiasi oggetto della natura od opera d'arte. Hanno qualità vive che assomigliano agli attributi di Dio: bontà, libertà, forza, potenza, misericordia, conoscenza, bellezza, e soprattutto amore... Il pericolo che intravedeva Salita consisteva nell'assolutizzarle e nell'imprigionare in esse la comunione. Una volta raggiunta la trasparenza, bellezza e purezza delle cose interpellano con maggior realismo la nostra comunione con Dio.

Se guardiamo allo stile personale che si è andato forgiando il dottore mistico, troviamo una certa gerarchia di preferenze. Lasciamo da parte le mediazioni religiose e sacramentali in senso stretto. Rimangono ancora tre categorie di uso frequente: natura, opere d'arte, persone. Tutte hanno per lui un messaggio permanente. Le gusta e le utilizza in maniera costante e in profondità. Per sottrarsi all'ansia di novità di cui si nutre il senso, non gli piace cambiare (3S 41). L'immersione abituale nella vita dello spirito richiede un contatto prolungato, che superi le prime impressioni. Torna di tanto in tanto ai medesimi paesaggi, ai medesimi quadri e stampe, alle medesime persone.

La direzione presa dalla sua vita gli riservò incontri con mediazioni dell'arte e della natura di bellezza e qualità straordinaria. Basta ricordare le città del suo itinerario di vita: Salamanca, Avila, Segovia, Granada, Siviglia, Cordoba, Ubeda...; quanto a opere d'arte si accontentò di quelle in cui si imbatteva o creava egli stesso. Non fece del «turismo» per conoscerne altre⁹⁷.

Le persone furono senza dubbio la sua mediazione preferita e più feconda. E una realtà fondamentale, non smentita da frasi scritte o pronunciate dal santo in determinate occasioni, e che denotano uno sfogo normale, come quella scritta dal deserto, pochi mesi

⁹⁷ Tra i molti che si potrebbero citare, ecco un gesto di pretta marca sangiovannea: «Negli anni passati, quando il marchese di Santa Cruz ci Viejo stava costruendo nel borgo del Viso un grande complesso di case, passo da quelle parti il detto santo padre, un suo religioso che andava con lui, gli chiese di andare a vedere quell'opera; molte persone infatti andavano a vederla. Gli rispose il santo padre: noi non stiamo andando per vedere, ma per non vedere; e non la videro... Da questo seppi che era un suo impegno cercare di mortificarsi e di non vedere né sapere le cose del mondo. Passava infatti la maggior parte del suo tempo in preghiera e comunicazione con nostro Signore e *coi prossimo* rispetto a questo» (Pr 18). Non vuole cambiar strada per vedere palazzi. Gli basta andare per i campi aperti. Non è rifiuto, ma è godere maggiormente del rapporto con Dio e con le persone.

prima di morire, mentre è intento alla raccolta dei ceci: «È bello maneggiare queste creature mute, meglio che essere maneggiati da quelle vive» (L 25). Nella medesima lettera, del resto, assicura che lascerà il deserto non appena qualcuno glielo chieda o ne avrà bisogno. Quando si tratta di parlare alle persone o di ascoltarle, non c'è stanchezza che tenga; è anche capace di fare viaggi interminabili per un solo incontro che ritenga utile.

Conviene ricordare che la natura, le persone e le opere non sono mediazioni di esperienza teologale solamente quando risultino attraenti e piacevoli. Entrò in contatto con la natura e il paesaggio in lunghi viaggi compiuti tra i disagi della neve e del freddo, sotto il peso di stanchezze e scomodità. Ebbe anche a toccare con mano il mistero di Dio nella condotta di certe persone che imposero alla sua vita un ritmo sconcertante. Anche di queste poteva dire: «e tutti più mi piangono» (C 7,8).

19. Creati per amare

«In fondo per questo fine di amore siamo stati creati» (cf. C 29,3). Siamo giunti alla agognata meta dell'unione: la trasformazione in Dio, l'uguaglianza d'amore. È stata la forza di attrazione che ha spinto ad andare avanti in questo cammino lungo e accidentato. L'ideale dell'unione unifica elementi, programmi, sforzi. E non è solamente l'uomo a vedere pienamente soddisfatte le sue aspirazioni, ma Dio stesso sembra avere trovato la meta dei suoi doni e dei suoi desideri: «Infatti ogni desiderio o fine, sia dell'anima che *di Dio*, in tutte le opere di lei è la consumazione e la perfezione di questo stato, per cui essa non si concede riposo finché non la raggiunga» (C 22,6).

Questo stadio, presenta un carattere molto marcato di novità e di pienezza: è unione piena o perfetta, perfezione d'unione o d'amore. La pienezza si estende a tutti i livelli della persona: teologale, mistico, morale, psicologico. In ciascuno di essi si accumulano grazie ed esperienze della migliore qualità. Il dottore mistico le chiama costantemente «doni e virtù», perché hanno il sapore della grazia assoluta e del frutto laboriosamente raccolto.

Egli non assolutizza questo momento del cammino. Lo mantiene strettamente collegato alle fasi precedenti e a quelle che seguono. Ricapitola l'intero processo spirituale. Rivive sotto nuova luce la predestinazione, la storia di peccato, la grazia e i travagli di liberazione. In questo senso l'unione implica un rifare l'esperienza profonda dei fatti salvifici che l'hanno preceduta, rimanendo sempre aperta verso il passato. Con la stessa forza e larghezza d'orizzonte si apre anche in avanti, verso il futuro: mira all'amore sublimato, alla risurrezione e alla gloria. In questo modo l'unione non è solo meta, ma vera sintesi completa della vita teologale cristiana.

«La trasformazione dell'anima in Dio è ineffabile» (F 3,8). Il santo ha viva coscienza di questo. Non ne è però scoraggiato. Tenta con tutti i mezzi di esprimere qualcosa. Lo fa per amore dei lettori. E anche per intima esigenza dell'esperienza, che nel linguaggio ritrova se stessa e si rafforza. Giovanni della Croce dispone di mezzi teologici e simbolici in abbondanza. In questa seconda parte di Cantico le immagini si fanno più calme e intime. Dalle ansie passa all'amore; da monti e rive all'orto, alla cantina, alle caverne.

1. VITA NUOVA E ANTICA

«Vivendo dunque l'anima una vita tanto felice e beata, come è quella di Dio, immagini chi può, quale sarà quella sua vita» (C 22,6). Sovrabbonda di tutte le componenti

della perfezione. Era grande il desiderio che «lo Sposo aveva di liberare e di redimere *perfettamente* la sua Sposa»; e lo ha «ormai fatto» (C 22,1). È finito il processo di liberazione; incominciamo ora una pagina nuova di amore attuale.

Questo potrebbe rientrare nella logica speculativa: non è l'esperienza reale. Nell'esperienza dell'unione si ravviva la coscienza della continuità, del radicarsi profondo in una lunga storia di salvezza. Ogni passo è un anello collegato agli altri che lo precedono e da essi è sostenuto⁹⁸.

Toccando questa vetta, l'autore sente la necessità di «spiegare più chiaramente *l'ordine* di queste strofe; e per fare intendere la via per cui generalmente l'anima passa fino a che non giunge al matrimonio spirituale... c'è da notare che prima ella si è esercitata nei travagli e nelle amarezze della mortificazione... poi... fino a... » (C 22,3). Gli umili inizi e il tortuoso percorso sono la base solida che conferisce maggior densità e splendore alla tappa dell'unione. Questa è al tempo stesso movente e scopo dei molti passi precedenti, in apparenza frustranti. Diremmo trattarsi di un'esigenza tecnica del teologo, che vuole dare unità alla sua opera.

È però prima e soprattutto esigenza spirituale del mistico, che vive l'esperienza teologale in tutta la sua portata. La sintesi si trova nella grazia stessa, prima che nella riflessione. Vale la pena citare una pagina di Cantico particolarmente preziosa in questo senso:

La bianca colombella / col ramoscello all'arca è ritornata. Paragona l'anima alla colomba dell'arca di Noè, prendendo l'andirivieni di questa dall'arca come simbolo di quanto accade a lei nel presente stato. Infatti ad essa è accaduto come alla colomba uscita dall'arca di Noè la quale, non trovando un luogo dove posare il piede in mezzo alle acque del diluvio, usciva ed entrava nell'arca finché non vi tornò con un ramo di olivo nel becco, quale segno della misericordia di Dio che aveva fatto cessare le acque sulla terra sommersa dal diluvio (Gn 8,8-11). Uscita fuori dall'arca della onnipotenza divina, cosa che è avvenuta al momento della creazione, dopo essere andata raminga per le acque del diluvio dei peccati e delle imperfezioni, per le aure delle ansie amorose l'anima torna all'arca del petto del suo Creatore, senza che di fatto riesca ad esservi accolta. Finalmente, avendo Dio fatto cessare sopra la sua terra tutte le acque delle imperfezioni, questa colomba è tornata al felice e sicuro asilo del petto dell'Amato, con il ramo di olivo, simbolo non solo della vittoria che per la clemenza e misericordia del Signore ha riportato su tutti i suoi nemici, ma anche del premio conferito ai suoi meriti, poiché l'una e l'altra cosa è significata dal ramo di olivo. Perciò la colombella ora torna all'arca del suo Dio non solo bianca e pura come ne era uscita al momento della creazione, ma anche con l'aumento del ramo del premio e della pace, conseguiti con la vittoria su se stessa (C 34,4).

Tutto viene incluso e rivalutato in questa esperienza panoramica. Tutto è stato grazia, dono, misericordia. E tutto è stato anche sforzo, lotta, tenacia, merito, premio. Perfino i fallimenti storici sono stati riscattati in maniera sovrabbondante. Anche i peccati commessi e perdonati hanno un loro posto e una loro parte nell'unione d'amore.

Il testo possiede una bellezza letteraria pari alla densità mistica e teologica. Dio è principio e punto di partenza, fine e ritorno. Non è però un immobile principio ontologico, ma l'Amato, lo Sposo, il petto del suo Creatore, il petto del suo Amato, la misericordia di Dio, l'arca del suo Dio. Espressioni tutte d'amore salvifico e d'unione. L'amore misericordioso di Dio è quello che dà continuità all'avventura sconcertante dell'esistenza umana.

⁹⁸ Nella strofa seguente (C 23) torna a rievocare lo sfondo storico e i tempi lunghi del peccato e della redenzione, per concludere con un'ampia citazione del profeta Ezechiele, che riferisce le vicende di questa storia. il movimento di unione è un tornare indietro o un andare avanti? È insieme un ritornare a ciò che siamo stati e un'anticipazione di ciò che saremo. Questa doppia espansione non è evasione, perché sia il movimento verso il passato sia il movimento verso il futuro sono due modi di realizzare in tutta la sua verità ciò che oggi siamo.

Ci restano i beni stabili come base e orizzonte panoramico. Ora ci occupiamo della nuova grazia, della condizione attuale. Il testo ce ne offre materia e spunti.

Le sono stati dati molti nomi: unione e uguaglianza d'amore, stato di perfezione, trasformazione, matrimonio spirituale. Ognuno di essi accentua uno o più aspetti significativi. Negli studi moderni sulla mistica si parla anche di stato teopatico, esperienza immediata di Dio, ecc.

Per la breve spiegazione che segue utilizzerò come punti di riferimento i quattro elementi che l'autore mette in evidenza nella sua descrizione sintetica (C 22). Nel loro complesso, riproducono fedelmente le componenti più rilevanti dell'unione:

- trasformazione in Dio, comunione di vita in Cristo;
- amore come dinamismo centrale dell'unione;
- integrazione morale e armonia psicologica;
- esperienza di comunione, gioia, pienezza.

Il poemetto di Cantico, dopo averli presentati insieme, torna ripetutamente su ciascuno, spiegandone il contenuto in una o più strofe. È una composizione lirica e quindi non si attiene a divisioni rigorose. Cristo, amore, trasformazione, virtù si ritrovano ovunque. Esiste però un certo ordine nella loro successione.

2. UNIONE TRASFORMANTE

In realtà san Giovanni della Croce non fonde insieme queste due parole, come stiamo facendo noi. Egli parla di unione e di trasformazione, unione di trasformazione. Trasformazione è un termine più ristretto, che indica il momento culminante dell'unione, la sua ultima fase. Non sostituisce il termine unione; ma ne sviscera l'intima natura e la massima realizzazione.

Il carattere personale e trinitario, connaturale all'unione, si accentua in questa fase e si lascia sentire nell'esperienza. Non c'è spazio per sviluppare aspetti essenziali del tema; è però necessario che siano ben stabiliti i principi dell'impostazione sangiovannea. È lui in definitiva, e non le sue fonti a dare alle parole il loro significato.

Già nella strofa 22 troviamo i termini fondamentali del mistero, che spiega gli antecedenti e il senso originario di questa unione: «Nelle strofe precedenti ha inoltre invocato, ottenendola, l'aura dello Spirito santo, disposizione appropriata e strumento ottimo per la perfezione di tale stato... Dopo essere stata per un poco fidanzata con il Figlio di Dio con amore intero e soave, l'anima dal Signore viene fatta entrare in questo giardino fiorito per consumare con lui lo stato felicissimo del matrimonio...» (C 22, 2.5). Si tratta della grazia cristiana, che mantiene la sua identità in mezzo alle trasformazioni.

Nello spiegare la natura dell'unione perfetta, san Giovanni della Croce si mantiene aperto a due linee complementari, che trovano entrambe la loro integrazione nel mistero della Trinità: unione con Cristo, trasformazione in Dio. Non vede alcun contrasto tra le due, e le presenta subito una dopo l'altra:

Si opera un'unione delle due nature e una comunicazione di quella divina e quella umana tale che, pur conservando ciascuna il proprio essere, ognuna sembra Dio. Se in questa vita ciò non può accadere in maniera perfetta, tuttavia accade in un modo che trascende quanto si può dire o pensare...

A quest'anima si attribuisce quanto san Paolo scrive: non vivo più io, ma è Cristo che vive in me (Gai 2,20).

Vivendo dunque l'anima una vita tanto felice e beata, come è quella di Dio... prova e gode un diletto e una gloria divina nella sua sostanza già trasformata in lui (C 22,5-6).

Il testo può servire da esempio. Passa dall'unione essenziale alla vita di Cristo per tornare alla trasformazione in Dio. Sono tutti aspetti di un unico mistero. Li vive e li pensa uniti insieme⁹⁹. Non avverte il santo quei contrasti tra divinizzazione platonica e cristificazione che alcuni vogliono scoprire nelle sue parole e nella sua esperienza. Le due linee gli sono perfettamente connaturali. Non ha problemi metafisici di nessun genere, quanto all'identificazione o fusione dell'anima con Dio. Mescola insieme tra loro, con grande libertà, affermazioni e immagini diverse. È anima, è divina ed è Dio. Si uniscono come la luce del sole con quella della candela; come nel matrimonio sono due persone in una carne sola. «Si potrà dire con verità che l'anima ora è vestita di Dio e immersa nella divinità, non superficialmente, ma nell'intimo del suo spirito» (C 26,1).

La trasformazione raggiunge l'essere e le potenze senza togliere loro la propria natura. Moventi, valori, principi d'azione, gioie, preferenze e ripugnanze: tutto ha la propria radice vitale, non solo intellettuale, in Dio. E ciò non per una decisione dell'uomo, ma per irruente comunicazione di Dio, di cui tutto rimane impregnato.

L'uomo conserva la sua perfetta libertà e alterità, con piena coscienza della sua condizione di peccatore e, insieme, della dignità immeritata a cui è stato innalzato.

3. UGUAGLIANZA D'AMORE

Anima dell'unione è l'amore e di conseguenza crescono la sua importanza e le sue funzioni in questo momento culminante. Assume tutte le proprietà dell'unione stessa e si fa trinitario, trasformante, essenziale e operativo, storico, escatologico.

«La pretesa dell'anima è l'uguaglianza di amore con Dio, che ha sempre bramato naturalmente e soprannaturalmente, poiché l'amante non può restare soddisfatto se non sa di amare tanto quanto è amato» (C 38,3). Tutte le parole sono qui pesate: «pretesa» o speranza/attesa esigente, «sempre» e in continuità, «naturalmente» in base alla sua stessa struttura antropologica, «soprannaturalmente» a motivo della condizione sponsale e filiale.

Di nuovo unione e trasformazione si fondono qui nella grazia trinitaria:

L'anima quindi ama Dio con la volontà e la forza di Dio stesso, unita con la stessa forza di amore con cui è amata da lui. Questa forza è nello Spirito santo, in cui l'anima è trasformata poiché, essendo infusa in lei per rafforzare questo amore, data la trasformazione di gloria, supplisce in lei quanto le manca.

Questo avviene anche nella trasformazione perfetta dello stato matrimoniale a cui l'anima giunge in terra, nel quale è tutta rivestita di grazia e si può dire in qualche modo che ama per mezzo dello Spirito santo, che le viene dato (Rm 5,5) in tale trasformazione (C 38,3).

Quando c'è uguaglianza nel principio si può parlare di uguaglianza d'amore. Non è poi troppo improprio esprimersi così. La referenza al testo di san Paolo è preziosa e opportuna. Prolunga il mistero della nostra filiazione, di cui si è accennato nel numero precedente. Lo Spirito santo attua e manifesta la condizione filiale del cristiano nell'amore, nella preghiera. Nessuna energia umana o profondità psicologica possono supplire lo Spirito nell'amore di unione. Le meraviglie dell'amore cantate da fra Giovanni suppongono sempre questo principio divino: «le danno [all'anima] da bere questo torrente d'amore che è, come abbiamo detto, lo Spirito del suo Sposo, che le viene infuso in questa unione» (C 26,1). È da qui che deve cominciare ogni analisi teologica, spirituale o mistica.

Ora, lo Spirito divino da parte sua non cancella le fonti umane di energia affettiva. Le rende sgombre e le potenzia, come abbiamo visto nelle ansie d'amore. L'uguaglianza d'amore infatti risponde anche a una *richiesta naturale* che l'uomo porta nelle sue vene fin dalla

⁹⁹ La grazia mistica più elevata di cui si parla in *Cantico*, viene spiegata in riferimento ai testi fondamentali del Nuovo Testamento sulla grazia creata e increata. Cf. c 39,4.7.

creazione. «Il cuore non si appaga con cosa inferiore a Dio» (C 35,1); «L'amore di Dio è salute dell'anima» (C 11,11): frasi simili hanno in san Giovanni della Croce una portata universale, religiosa e umana. Intende la *salute* nel senso di aspirazione religiosa, ma anche di equilibrio psicologico; la lascia quindi senza alcun aggettivo limitativo.

L'azione dello Spirito assume e potenzia tutta l'energia affettiva; unifica teologalmente e insieme rispetta i differenti livelli di carità, volontà, affettività sensibile, istintività. Congiunge l'*uguaglianza* di adesso con la *interezza* che tanto ha ricercato nel purificare la volontà: vuole «pervenire alla uguaglianza e interezza di amore» (CA 37,2). L'uguaglianza d'amore suppone la totalità del dono reciproco; e perché l'uomo possa donarsi interamente, ha bisogno di liberare e trasformare in amore tutto il suo potenziale affettivo.

È questa l'affermazione centrale della strofa 28: «L'anima mia si è data, / tutti i miei beni sono a suo servizio». *Tutti i beni* e l'anima, lo spirito e la sostanza, tutto vive della realtà e del fine unico che è amare¹⁰⁰. La strofa segue un ritmo dialettico di persuasione: i primi due versi affermano la totalità in forma positiva; i due seguenti la riaffermano per via di esclusione di ogni altra attività; il quinto fa da sintesi e riafferma l'amore totale, aggiungendo un «solo» che lo rende di nuovo esclusivo. Nello spiegare la strofa, san Giovanni della Croce si sofferma a mettere in risalto le modalità spirituali e psicologiche dell'amore trasformato. C'è un elemento caratteristico che rivela la sua stabilità e profondità. Questo amore non agisce più appoggiandosi alla memoria, all'attenzione dell'immaginazione o dell'intelletto. C'è un *orientamento affettivo* di tutto l'essere rinnovato, che agisce a livelli inconsci: «Tutti questi beni [intelletto, memoria, volontà, affetti, sensi, desideri, appetiti, speranza, gioia] *di primo slancio* si rivolgono verso Dio, quantunque l'anima non si accorga di operare per lui. Perciò ella molto spesso agisce per amore di Dio, attende a lui e si occupa delle sue cose, senza ricordarsi che lo fa per lui» (C 28,5). Non mi addentrerò nell'analisi delle modalità psicologiche che la carità presenta in questo caso. Interviene qui una coscienza mistica, è la sostanza dell'anima che agisce, spezzando o dilatando le barriere dell'intellettualità.

Vengono così spiegate in maniera molto sommaria la natura, le proprietà e il modo di agire dell'amore di unione. Non l'abbiamo ancora visto agire concretamente, in relazione a obiettivi e funzioni proprie. Per completare il quadro, ne indicherò tre caratteristiche, sotto forma di breve suggerimento: è contemplativo, fraterno, esistenziale.

L'esercizio originario dell'amore ha la sua espansione in senso dossologico e contemplativo. Quanto l'autore dice di una grazia mistica può valere come affermazione generale di questo amore: «Si tratta di un tocco delicatissimo, che a volte l'Amato opera nell'anima... Allora con una velocità pari a quella di chi si sveglia, l'anima si sente infiammata ad *amare, desiderare, lodare, ringraziare, riverire, stimare e pregare* Dio con gusto di amore» (C 25,5). Sette espressioni che rappresentano altrettante manifestazioni parziali di una totalità indivisibile.

Identico risalto dà, nell'amore unitivo, alla comunione fraterna. La coscienza filiale e sponsale si apre spontaneamente a questa dimensione comunitaria. «L'anima, giunta a questo stato di perfezione, non si contenta di esaltare e glorificare le qualità del suo Amato, il Figlio di Dio, e di cantare e di ringraziarlo dei favori che da lui riceve e delle delizie che in lui gode, ma riferisce ed enumera anche quelle che egli concede alle altre anime...» (C 25,1). Altro presupposto fondamentale delle descrizioni sangiovanee che non si dovrebbe mai dimenticare. La dimensione contemplativa di magnificare e lodare i sommi pregi del suo Amato implica solidarietà universale (C 29,1-3).

Infine mette in rilievo la proiezione esistenziale. In Cantico amare significa *vivere* in tutta l'ampiezza e l'intensità del termine. Quando afferma *solo nell'amare è il mio esercizio*,

¹⁰⁰ La strofa 28 di *Cantico* e la sua spiegazione costituivano la delizia di S. Teresa di Lisieux, che trovava qui suggerito il segreto della propria vita.

intende l'«esercizio dell'amore effettivo e in atto, sia internamente con la volontà mediante atti di affetto, sia esternamente compiendo opere appartenenti al servizio dell'Amato» (C 36,4). Questa breve spiegazione risulta quanto mai interessante per saper leggere il simbolismo affettivo del Cantico, senza esporci alla tentazione di ridurre questa lunga storia d'amore a un idillico scambio di sentimenti e di parole. La parola lirica è qui puro rivestimento estetico di un'esistenza reale dura e impegnata. Quando poi parla di gioie e delizie di amore, non si riferisce a un'esistenza di tranquillità paradisiaca, ma alla straordinaria capacità trasformatrice dell'amore, che trasforma ciò che ha sapore e ciò che è insipido, ossia le gioie e le amarezze della vita, in amore di Dio, «come l'ape coglie il miele da tutti i fiori» (C 27,8)¹⁰¹.

Per concludere, torniamo al punto di partenza: tutti questi valori e potenzialità dell'amore scaturiscono da una sola fonte, ed è l'unione con lo Spirito santo. Si mette così in evidenza la passività e la docilità. Ma il dottore mistico vuole accentuare ugualmente la dimensione di *creatività* dell'amore, che si sviluppa nell'uomo per opera della grazia. Questi non è solamente uno strumento dello Spirito, ma lo stesso Spirito fa di lui un creatore e maestro originale. Il santo ci ha lasciato un'espressione indovinatissima, che è passata inosservata a lettori e commentatori. Scrive con lapidaria concisione: «L'anima non solo viene *istruita* ad amare, ma viene anche resa *maestra* » (CA 37,3)¹⁰². Oltre la docilità, viene affermata con forza la creatività, non priva di una certa autonomia. E lo fa con parole significative: «maestra», cioè con autorità e padronanza della materia; maestra nell'«amare», non di amore semplicemente, per evitare che la sua sapienza degeneri in mera scienza intellettuale.

4. DONI E VIRTÙ

È da un principio che acquista rilievo la dimensione *morale* dell'unione di amore: un principio che, realizza una parte importante della medesima e ne manifesta la totalità. Le mistiche non accompagnate da un buon supporto morale e ascetico sono prive di consistenza e di qualità, e rischiano di confinare la comunione con Dio alla periferia della persona e della vita.

Il santo collega tale principio direttamente alla trasformazione: «Per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina per partecipazione. Per questo io credo che tale stato non si verifichi mai senza che l'anima sia confermata in grazia, perché si ratifica la fede dell'una e dell'altra parte» (C 22,3). Non interessa ora tanto la natura di questa confermazione in grazia, quanto il fatto che l'unione impegna la vita intera e la condotta morale della persona. Mette in piena luce la portata profonda della trasformazione. Questa è giunta a risanare e rinnovare i principi e i criteri dell'operare. Le virtù sono allora proprietà radicali dell'essere, non semplici pratiche o esercizio di opere buone. Ne intravediamo qualcosa in un testo significativo:

Essa infatti è diventata divina, di modo che non ha neppure i primi moti contrari a quello che ella può intendere essere volontà del Signore. Come un'anima imperfetta in generale ha almeno i primi moti inclinati al male e all'imperfezione secondo l'intelletto, la memoria e gli appetiti, così quella che si trova in questo stato, fino dai primi moti dell'intelletto, della memoria, della volontà e degli appetiti, ordinariamente è inclinata a Dio,

¹⁰¹ La trasformazione delle erbacce in miele, come fa l'ape, dovette egli stesso praticarla spesso nella sua vita. Ad essa si riferisce la raccomandazione che fa in una delle sue lettere: «Dove non c'è amore, metta amore, e amore ne ricaverà (L 24).

¹⁰² Nel rielaborare la frase nella seconda redazione di *Cantico*, per una svista l'espressione è rimasta fuori del testo. Vale la pena conservarla.

in forza del grande aiuto e della grande costanza e della *perfetta conversione al bene* che ha già raggiunto in lui (C 27,7).

La perfetta conversione al bene è intimamente legata alla divinizzazione, all'essere saldamente fondati in Dio. Tutto l'eroismo delle virtù presenta sempre ben evidenziato in primo piano il collegamento con l'unione: «In tale stato le virtù dell'anima sono ormai perfette ed eroiche... nell'unione perfetta con Dio» (C 24,3).

Nelle virtù perfette, come le presenta il Cantico, spiccano tre caratteristiche: il loro carattere di dono, il legame che hanno con la carità, la forza. Per distratto che sia, il lettore avverte queste costanti, pur non arrivando forse a organizzarle in una visione sintetica.

«Doni e virtù» è un'espressione che si ripete instancabilmente in queste pagine; cosa che non succede in Salita, quando parla delle virtù.

Il cambiamento di linguaggio indica la direzione mistica che qui prende l'esperienza. Nel contesto di Salita la virtù era sforzo programmato, rinuncia, qualcosa di richiesto dalla carità teologale. Nell'unione la virtù è sentita come regalo, come parte del dono reciproco che si fanno gli sposi¹⁰³. Per questo parla anche spesso delle virtù dell'Amato, delle virtù di Dio. Sono gioielli che gli sposi si scambiano tra loro. «L'anima allora riunisce tutte queste virtù... e, così unite, ... le offre all'Amato» (C 16,8). Più di una volta ritorna sul «possesso scambievole delle ricchezze di virtù e dei doni» da parte dell'anima e del Figlio di Dio, e sull'«esercizio di esse dall'uno all'altra» (C 30,2). L'Amato le esercita verso l'anima, questa le fa rifluire tutte verso di lui.

Fra Giovanni non toglie durezza e vigore al conseguimento e all'esercizio delle virtù. Ne fornisce una buona prova la strofa 30, pur prevalendo in essa l'aspetto teologale e mistico. E quando parla di *acquistarle*, riappare il *dono*: «Tutte le virtù e i doni che l'anima acquista e Dio in lei... » (C 30,6). Questa ripetizione ossessiva risponde a una visione teologale profonda.

È su questo punto che volevo particolarmente richiamare l'attenzione. Il lettore avvertirà da sé, senza sforzo, l'insistere del dottore mistico sulle altre due proprietà della virtù perfetta: il legame con la carità e la forza. Sono per altra parte interdipendenti: la forza è frutto dell'amore ed è suo supporto. «Il collo è la forza su cui, come dice l'anima, volava il cappello dell'amore mediante il quale le virtù restano intrecciate. È un amore unito alla forza, poiché per conservare le virtù non basta l'amore solo; esso deve essere anche forte...» (C 31,4).

Nuova dimostrazione dell'opera di risanamento teologale compiuta nelle virtù è il fatto che queste stesse virtù siano svelate da Dio all'anima come parte e contenuto della grazia mistica. Ciò non implica alcun pericolo di superbia o di vanità. L'anima ha così accentuata in sé la coscienza di essere dono che può tranquillamente contemplare le meraviglie che Dio ha fatto in lei e prorompere spontaneamente nella lode e nel ringraziamento, in una totale trasparenza. È quanto succede nel *Magnificat*.

Nel ricordo dei peccati constatiamo la stessa cosa: l'amore trasforma tutto. Fanno ugualmente parte della storia salvifica e si rivela in essi la misericordia di Dio. Nel grado di comunione a cui siamo arrivati, le infedeltà passate non fanno altro che aggiungere combustibile all'amore attuale. Il totale cambiamento di segno che ora subiscono i fatti di peccato non è dovuto principalmente alla sforzo di conversione.

¹⁰³ Ingannati dalla coincidenza verbale, molti autori della prima metà di questo secolo costrinsero l'espressione «doni e virtù» nelle maglie del proprio sistema, intendendola come equivalente al problema delle «virtù e comportamenti conseguenti ai doni». Non è questo il caso.

È opera di una grazia divina completa. Giovanni della Croce non ama parlare di *perdono*¹⁰⁴. Nell'uso corrente, questo termine ha un significato molto povero: non tener conto dell'offesa passata; In questo senso, un uomo perdona a un altro uomo l'offesa ricevuta, lasciandolo però con il medesimo carattere e le medesime predisposizioni che l'hanno portato a recare offesa. Perdoniamo il peccato e lasciamo intatto il peccatore. Dio va più a fondo nella sua opera: «C'è da notare che lo sguardo di Dio produce nell'anima quattro beni: la purifica, l'abbellisce, l'arricchisce e la illumina, comportandosi come il sole il quale con i suoi raggi prosciuga, riscalda, abbellisce e illumina» (C 33,1).

Trasformato dall'intervento divino, il peccato diventa materia di contemplazione. Serve per ringraziare di più e per avere maggiore fiducia. Fa apprezzare meglio, per contrasto, la grandezza e la gratuità dello stato presente: «[L'anima] viene molto aiutata in ciò dalla memoria del suo primiero stato vile e impuro» (C 33,2). Tutto le è venuto da Dio «per la sua divina grazia e liberalità».

Da questi brevi suggerimenti ci è dato scorgere la portata morale dell'unione. Otteniamo però anche un altro effetto: dimostrare che le virtù sangiovannee travalicano ampiamente il campo dell'ascesi.

5. ESPERIENZA MISTICA

Non possiamo né dobbiamo concludere a proposito della vita sovrabbondante dell'unione, senza dire una parola delle sue ripercussioni sull'esperienza, che fa intimamente parte dell'unione stessa. Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, Dio fa sentire la sua presenza, l'amore interpersonale si fa cosciente, le virtù si possono a tratti vedere e godere. La coscienza accompagna normalmente e parzialmente il movimento della vita personale¹⁰⁵.

Gli studi tecnici hanno fatto della *immediatezza* dell'esperienza di Dio la questione centrale: se si dà di fatto una tale esperienza, e come la si spiega. Il dottore mistico offre uno spunto per questa tematica con i suoi accenni a tre personaggi biblici, che hanno goduto di una illuminazione speciale: Mosè, Elia e san Paolo. È un tema valido, ma molto ristretto per l'obiettivo che qui ci proponiamo.

Prima di addentrarci in spiegazioni particolari, conviene accordare la nostra prospettiva con quella di san Giovanni della Croce. Ciò impone da parte nostra una duplice correzione. In primo luogo, noi oggi accentuiamo in maniera sproporzionata l'«esperienza», in particolare l'«esperienza di Dio», pensando di arricchire così la vita spirituale e teologale. Ma non è così, perché spostiamo il centro dalla vita alla coscienza della vita, con il rischio di finire per focalizzarci sui nostri stessi sentimenti e reazioni. Il santo parla meno di esperienza, e più di Dio, delle sue comunicazioni e dei suoi doni, dell'amore e della donazione di sé... L'esperienza è attirare a sé, l'amore è dare. Spinta agli estremi, l'esperienza inverte il movimento teologale e trascura l'amore. La seconda osservazione si riferisce alla diversità di accentuazione dei termini stessi. Nel parlare di esperienza di Dio, è possibile intendere l'espressione in una duplice prospettiva: accentuando il contenuto del mistero, cioè Dio in

¹⁰⁴ Malgrado la frequenza con cui fa riferimento a rimedio e purificazione, rinnovamento dell'uomo nella sua miseria e nei suoi appetiti, evita generalmente il termine perdonare-perdono. E ogni volta che lo usa, è dovuto quasi sempre all'influsso di qualche testo biblico. Penso che ciò sia da attribuire all'impovertimento che subisce, anche ai nostri giorni, questa parola nel suo uso corrente.

¹⁰⁵ In questa ultima sezione eviterò di fare delle citazioni, per non dilungarmi eccessivamente. Sono numerosi e facilmente identificabili i testi del santo che si riferiscono ai vari aspetti della questione.

quanto sperimentato; oppure dando risalto alla coscienza personale, all'esperienza soggettiva che ha luogo a contatto con tale oggetto. San Giovanni della Croce si colloca nella prima prospettiva; noi sovente nella seconda.

Incorporata alla vita teologale, l'esperienza si converte in un potente fattore di personalizzazione e di amore; tanto più l'esperienza mistica in cui risaltano la presenza, l'iniziativa e il dono di Dio. Intendiamo per esperienza non solamente la sua forma di coscienza riflessa, che è in fondo una forma di operazione intellettuale, ma la forma più complessa di contatto affettivo e partecipativo con la realtà che si offre come presente.

Tra quelli che potremmo chiamare *oggetti* dell'esperienza mistica sono da annoverare realtà personali e impersonali: Dio, Cristo, i misteri; grazie speciali; l'uomo stesso trasformato; la bellezza e trascendenza della creazione. I vari contenuti dell'esperienza sono unificati all'interno di una gerarchia. È Dio stesso che, in un modo o nell'altro, si comunica e fa sentire la sua presenza in essi. Si tratta dei contenuti della fede. La ricchezza dell'esperienza mistica non sta nel suo valore *informativo*; ha la sua novità piuttosto in un contatto più reale, vivo e pieno con misteri ormai noti.

Già a livello di esperienza propriamente detta abbiamo l'impatto che la realtà oggettiva produce con la sua presenza sul soggetto. Nel caso dell'esperienza mistica è Dio stesso che si presenta, si rivela per iniziativa propria, produce un impatto personale. Accresce inoltre la capacità ricettiva dell'uomo nei confronti della sua presenza. In questo modo la grazia agisce in due direzioni: offrendo un oggetto che è mistero e potenziando la capacità soggettiva di comunione. Il dottore mistico espone ampiamente, nella strofa 26 del Cantico, la peculiarità di questa forma qualificata di comunione mistica: conoscenza-amore-gusto. Solo molto impropriamente si può parlare di «conoscenza» mistica.

Nelle descrizioni abbondano espressioni che riguardano la sensibilità: sentire, godere, dilettersi, ecc. Appartengono al linguaggio dei cosiddetti «sensi spirituali»: espressione di attività e attitudini spirituali con termini desunti dall'attività sensoriale, in virtù di una certa continuità o affinità. Quello di uso più frequente è la vista; per comunicazioni più elevate, l'udito; per indicare esperienze vaste e profonde, il tatto o il tocco.

Ma questo stesso linguaggio indica spesso che la grazia mistica, pur partendo dall'esperienza propriamente spirituale, in virtù dell'unità del soggetto ha delle ripercussioni sulla sensibilità.

Consolidandosi, la comunicazione di Dio trasforma totalmente il soggetto; l'esperienza lo trascende e si rende percettibile agli altri:

Ordinariamente traspare in tali anime sante una certa non so quale grandezza e dignità che genera negli altri venerazione e rispetto a causa dell'effetto soprannaturale che si diffonde in esse dalla vicinanza e dalla familiare comunicazione con Dio. Così nell'Esodo (34,30) si parla di Mosè: gli altri non potevano guardarlo in volto a causa della gloria e della dignità rimaste in lui per aver trattato faccia a faccia con Dio (C 17,7).

Non era appunto ciò che avveniva nella persona stessa di fra Giovanni della Croce? Per lo meno, stando alle dichiarazioni di alcuni testimoni c'è una coincidenza perfino di vocabolario: «Dio nostro Signore gli aveva dato un santo modo di essere che tutti rispettavano» (Pr 28); «Molti prelati di tutta questa riforma [del Carmelo], uomini di primo piano nelle Loro diverse attività veneravano la persona e le savie parole di questo santo; e mi pare che tutti gli riconoscessero una superiorità che gli veniva *ex consortio Domini*» (Pr 374).

In questo modo l'esperienza mistica, che è in prima istanza comunione con Dio, si apre anche alla dimensione che incarna la persona nello psichismo e nel corpo, alla convivenza e alle attività della vita reale.

20. Sapore di vita eterna

«In questa condizione di vita così perfetta l'anima internamente ed esternamente è come se fosse sempre in festa ed emette dalle sue labbra una squillante voce di giubilo divino, come un cantico sempre nuovo, permeato di letizia e di amore» (F 2,36). Queste parole dell'autore ambientano, meglio di qualsiasi nostra spiegazione, il nuovo mondo di mistero, di esperienza e di linguaggio in cui ci accingiamo a entrare.

Quando sembravano già raggiunte e separate le mete più alte dell'itinerario spirituale e mistico, Giovanni della Croce ci sorprende con nuovi insospettati orizzonti. Non gli basta aggiungere una strofa o un'appendice al Cantico spirituale. Scrive *Fiamma viva d'amore*, opera nuova e originale. Se non l'avessimo conosciuta, non ne avremmo nemmeno immaginato la possibilità. Sotto l'aspetto mistico e letterario fra Giovanni è inesauribile, come già avevano notato i suoi primi lettori¹⁰⁶.

Siamo obbligati a seguirlo. In primo luogo, per esigenze di contenuto. La nuova fase teologale, di amore sublimato in gloria, prolunga lo stato di unione e realizza l'uguaglianza d'amore in forma definitiva attraverso il mistero della morte e glorificazione. Sarebbe operare una violenta deformazione del progetto sangiovanneo interrompere il processo spirituale nella fase di unione perfetta che abbiamo descritta, quando questa per la sua stessa dinamica e sovrabbondanza esige una continuazione.

Dobbiamo poi seguitare ad andare avanti anche per fedeltà all'autore. Siamo molto sensibili alla lentezza e al gusto con cui egli indugia lungo i sentieri della notte oscura o della salita del monte. Molti lettori invece si distaccano dal maestro quando questi vuole condurli per strade di amore, di gratuità, di adorazione. Chi non abbia letto ripetutamente *Fiamma*, non ha il diritto di dire che conosce san Giovanni della Croce o che ha letto i suoi scritti.

La nuova fase dell'amore sublimato nasce dall'impulso della vita stessa, non da preoccupazioni di elaborazione teorica. È frutto dell'amore, che «con il tempo e l'esercizio può benissimo diventare più sublime e più approfondito» (F prol. 3); e della speranza che fa intravedere all'anima la gloria, «tanto più che ella... ne ha già gustato il sapore e quindi ne è bramosa» (F 1,27). Non guarda soltanto al presente e al futuro. Per la solida base che offrono alla fase presente, oltre che per motivi di contrasto e di ricapitolazione, sono costanti i riferimenti a periodi precedenti del cammino spirituale: principianti, contemplazione iniziale, notte oscura. Si tratta di ampi sviluppi con sguardo retrospettivo, non di semplici accenni. L'autore avverte la necessità di integrare la nuova esperienza nell'unità del sistema e del processo spirituale.

Per le nostre comuni esperienze e aspirazioni, *Fiamma* può sembrare un'opera superflua e marginale, non esente da preziosismo. Non è «pratica», secondo quel supremo criterio di valutazione che tale parola rappresenta per più di un lettore. Parlando della notte oscura personale nelle sue prove e risultati più decisivi, abbiamo già visto come essa assuma un carattere «superindividuale», diventando collettiva a motivo della sua stessa profondità. A maggior ragione, succede qui la stessa cosa. Ha particolare efficacia nello sviluppo di valori cristiani di primaria importanza, come l'amore, l'ammirazione e la lode, la gratuità, l'interiorità abitata, il linguaggio silenzioso dei fatti.

¹⁰⁶ «I migliori scrittori di mistica sembrano finire là dove comincia il venerabile padre» (Pr 423). «Della mistica sono testimoni i suoi libri... Il p. Caro della Compagnia di Gesù, uomo apostolico, parlando a Medina del Campo della lettura dei libri del santo padre, diceva che avrebbero dovuto essere scritti a lettere d'oro; e che poco mancò che Dio si svelasse al loro autore già in questa vita» (Pr 397).

E soprattutto quella meraviglia che si scopre nel manifestarsi di Dio e nello svelarsi dell'uomo stesso. E amore e vita che solo si può esprimere in forma di preghiera: «Svegliaci e illuminaci tu, o Signore mio, affinché conosciamo e amiamo i beni che ci tieni sempre apparecchiati e così comprenderemo che ti sei mosso per farci grazie e che ti sei ricordato di noi» (F 4,9).

1. SPAZI INTERIORI

Avvertiamo il nuovo clima spirituale da due indizi molto significativi: linguaggio e antropologia. Costituiscono entrambi emanazioni intime del mistero del Dio presente.

Per questa via il lettore può iniziare l'esplorazione di Fiamma, fino ad arrivare al suo contenuto centrale, che è l'esperienza della Trinità e l'amore glorificato.

«Chi non possiede spirito interiore, male può parlare di esso» (F prol. 1). L'autore lo dice di se stesso, chiedendo scusa di non avere scritto prima il commento¹⁰⁷. Pur avendone vissuto l'esperienza, quasi necessita di nuovo di un rapimento per tornare ad acclimatarsi. Non si tratta di scegliere o inventare parole adeguate, poiché sa già in linea di principio che non ne esistono: «La trasformazione dell'anima in Dio è ineffabile» (F 3,8). La difficoltà sta nel conferire a parole teologiche o simboliche preesistenti quella virtualità spirituale che le rende atte a suscitare, nel lettore che vi è disposto, una sintonia teologale con l'esperienza del mistero.

Il nocciolo del problema non sta pertanto nel vocabolario, ma nello stesso *linguaggio di Dio*, che ora tratta con l'anima per via di fatto: «... spingendola ad amare con diletto e gusto divino, l'anima crede che Dio le comunichi vita eterna, poiché viene elevata all'azione divina in Dio. Di questo genere sono le parole che Dio pronuncia nelle anime purificate e monde, parole tutte ardenti... Tali parole, come lo stesso Signore dice per mezzo di S. Giovanni (6,64), sono spirito e vita, e vengono percepite dalle anime dotate di udito per ascoltarle, cioè dalle anime pure ed innamorate» (F 1, 4-5). È un linguaggio *operato*, più che parlato; lo intendono gli innamorati, più che gli intellettuali.

In nessun'altra delle sue opere l'autore manifesta simile preoccupazione per il linguaggio.

Nel dialogo intervengono tre persone: 1) Dio che si comunica con un operare intimo; 2) l'anima pura e innamorata, che capisce e gusta la comunione viva e reale; 3) l'uomo dall'animo rozzo e insensibile, che non gusta e non capisce, e pensa quindi che tutto è fantasia ed esagerazione. È quest'ultimo a creare problemi, mentre i primi due si intendono bene¹⁰⁸.

La situazione è molto diversa da quella affrontata nel prologo del Cantico, quando si preoccupa della *ineffabilità* dell'esperienza e dell'insufficienza di ogni parola umana. In Fiamma si tratta di un problema di credibilità o di *incredulità*. Ciò che tali persone negano non è la possibilità del linguaggio umano a esprimere queste grazie, ma il potere di Dio per

¹⁰⁷ Atteggiamento di umiltà davanti al mistero, poiché egli stesso è non solamente autore della poesia, ma protagonista dell'esperienza e quindi in condizione di sapere ciò che è successo.

¹⁰⁸ 3 Lo si vede preoccupato. «Se tali persone non gustano questo linguaggio di Dio che parla nell'intimo, non devono pensare che altri non lo gustino» (F 1,6). «Ma poiché le cose rare, delle quali quindi si ha poca esperienza . . . - destano molta meraviglia e sono *poco credibili*, temo che alcuni, non intendendole per scienza e non conoscendole per esperienza, *non le crederanno* o le crederanno esagerazioni o penseranno che non corrispondano alla realtà... E non si deve reputare *incredibile*...» (F 1,15).

farle. Questo è molto più grave, perciò l'atteggiamento del dottore mistico si fa più aggressivo e solenne. «A tutti costoro *rispondo dicendo* che il Padre dei lumi (Gc 1,17), la cui mano non è limitata, ma si estende largamente senza esclusione di persone,... non esita né disdegna di comunicare le sue delizie ai figli degli uomini» (F 1,15).

Quando l'autore assume toni solenni è perché c'è di mezzo qualcosa di molto grave. È quanto succede nel nostro caso. Nella incredulità dei lettori vede la perdita di valori cristiani fondamentali; vede anzi, più ancora, la ristrettezza di fede e di mente con cui essi misurano l'essere e la bontà di Dio. Gli applicano un criterio che è alla stregua della propria intelligenza: tutto ciò che non rientra in essa non è e non può più essere opera di Dio.

Le conseguenze negative di tale atteggiamento vanno molto più in là. Gli «increduli» di cui parla il santo non si trovano tra i pagani o tra quelli che di cristiano hanno solo il nome e la parvenza. Sono invece gli spirituali, e in particolare i *maestri* incaricati di istruire e guidare gli altri sulla via di Dio. Sono dei «fabbrici» che non sanno far altro che dare martellate, e osano darsi con mano rozza a un'opera divina di oreficeria. Sono persone prive di spirito, che hanno però autorità e potere nella chiesa per comandare in cose di cui non se ne intendono. «Costoro non sanno che cosa sia spirito, offendono grandemente Dio e gli mancano di rispetto, mettendo la loro rozza mano dove egli opera» (F 3,54). Non riconoscono né valorizzano queste grazie, e operano di conseguenza. Avrebbero bisogno di rieducare nella mistica la mente e il cuore per apprendere il nuovo linguaggio.

Al linguaggio di Dio corrisponde il linguaggio dell'uomo o sull'uomo. Si parla del suo essere e del suo operare con parole profonde e appassionate che indicano al tempo stesso vitalità, interiorità, dinamismo espansivo. La poesia stessa è già chiaramente orientata in questo senso: «dell'anima mia nel più profondo centro», «gli antri profondi dell'umano senso», «ti svegli sul mio seno, dove solo e in segreto tu dimori»; per non parlare dell'intenzionale suggestività degli *O* e dei *Quanto!*

Nella spiegazione trova libero sfogo il linguaggio interiore. Non si accontenta di utilizzare a profusione i termini classici dell'espressione mistica: essenza, sostanza, spirito, apice, fondo. Li accumula e li rafforza, coniando anche frasi nuove. Basta citarne alcune, tra le molte che si trovano in queste pagine: «nella sostanza dello spirito, come nel cuore dell'anima» (2,9); «le vene spirituali e sostanziali dell'anima» (2,10); «in mezzo al cuore dello spirito» (2,10); «ultima sostanza del fondo dell'anima» (2,8); «nel centro e fondo della mia anima, cioè nella sua pura e ultima sostanza» (4,3)...

A parte la sua forza lirica e la sua bellezza espressiva, questo linguaggio indica la scoperta di nuove profondità abissali nell'essere e nell'operare dell'uomo. Sono profondità sconosciute fino a questo momento, in cui Dio lo ha illuminato agendo dal di dentro. Solo Dio, come principio e come oggetto, conosce e può portare a piena fioritura certe capacità che, senza il suo intervento, rimangono atrofizzate e latenti. Non si tratta di «potenze» in senso scolastico, ma di gradi di attualizzazione e di ambiti di coscienza.

La simultaneità dell'azione divina e dell'esperienza di sé da parte del soggetto dà luogo a una certa ambivalenza nell'espressione del mistico. Teologia e antropologia convergono nel centro. Caso tipico di questa oscillazione è il modo con cui descrive il *fondo dell'anima*:

«Centro dell'anima è Dio. Quando essa sarà giunta a lui secondo tutta la capacità del proprio essere e la forza della propria azione e inclinazione, avrà raggiunto l'ultimo e più profondo suo centro in Dio, il che si verificherà allorché con tutte le sue forze essa conosce e ama Dio e gode di lui» (F 1,12). In due lunghe pagine di spiegazione non arriva a definire chiaramente se il fondo dell'anima è Dio stesso o la massima capacità ricettiva e operativa dell'uomo, oppure tutte e due le cose insieme. La nozione di fondo rimane di proposito imprecisa.

Lo stesso linguaggio dell'interiorità è equivoco. In Fiamma non ha il medesimo senso che aveva in Salita. Quando viene toccato il centro, si produce un movimento di espansione incontenibile, che raggiunge tutto l'uomo: «l'armonia della incontenibile, che raggiunge tutto l'uomo: «l'armonia della tua anima e anche del tuo corpo» (3,7); «l'anima e il corpo penetrano irrigando» (3,16); «si sente fino alle ultime articolazioni dei piedi e delle mani» (2,22). E continua a espandersi fino a riempire l'universo intero:

Chi potrà parlare come si conviene di questo punto intimo della ferita che sembra colpire in mezzo al cuore dello spirito, dove si gusta il massimo diletto? All'anima sembra di avere in quel punto un granello di senape molto piccolo e incandescente che irradia attorno a sé un vivo e ardente fioco di amore.

Nascendo dalla sostanza e dalla virtù del punto vivo in cui si trovano la sostanza e la virtù di quell'erba, questo fuoco lo si sente diffondere sottilmente per tutte le vene spirituali e sostanziali dell'anima, secondo la sua potenza e la forza del suo ardore. Ella allora sente che cresce e si rinvigorisce nell'ardore e che, per mezzo di esso, si raffina nell'amore in maniera così alta da sembrarle un mare di fuoco amoroso che penetra in tutto il suo organismo, ricolmandolo di amore.

Allora all'anima sembra che l'universo intero sia un mare di amore in cui ella si trova immersa per cui, sentendo in sé il punto vivo e il centro dell'amore, non riesce a vederne la fine (F 2,10).

Se ci fossimo imbattuti in una pagina simile in qualunque altro libro di spiritualità, l'avremmo presa per retorica. In Fiamma e nel contesto del linguaggio che abbiamo appena visto, essa acquista un significato denso di mistero.

2. INABITAZIONE NELLA SS. TRINITÀ

La vera fonte di tutte le meraviglie qui riferite è il mistero della SS. Trinità. Lo spiega nell'introduzione stessa dell'opera:

Non deve meravigliare il fatto che Dio faccia grazie tanto sublimi e straordinarie alle anime a cui vuole concedere i suoi doni. Se infatti consideriamo che tali favori con amore e bontà infinita vengono compiuti da Dio in quanto Dio, la cosa non ci sembrerà strana poiché egli stesso afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sarebbero discesi in chi lo avesse amato e vi avrebbero preso dimora (Gv 14,23); il che sarebbe avvenuto facendolo inabitare nel Padre, nel Figlio, e nello Spirito santo e facendogli vivere la vita stessa di Dio (F prol. 2).

Nulla di più appropriato di queste parole del Vangelo per entrare in pieno nella fase culminante dell'esperienza mistica. A mano a mano che il processo avanza, la presenza e l'azione di Dio assumono espressione più apertamente trinitaria. Quando si è parlato di purificazione in Salita e in Notte (e anche in Fiamma), era *Dio* che agiva. Quando si tratta di comunione d'amore, il mistero si personalizza: Padre, Figlio, Spirito santo.

Ha modificato il testo del Vangelo per rendere più esplicito il contenuto dell'esperienza. Aggiunge lo «Spirito santo», che non era nominato nel testo citato. Ma soprattutto prolunga il commento in forma di glossa, per creare reciprocità. La Trinità vive e dimora nell'uomo facendo sì che l'uomo viva e inabiti nella Trinità. Dio vive nell'uomo e l'uomo vive in Dio. È un tema familiare al santo.

Il dinamismo della comunione reciproca è un tratto tipico e fondamentale di questa fase mistica. Quando l'accento era posto unicamente sulla dimora di Dio nell'uomo, assumeva rilievo l'interiorità della presenza, ma non il suo dinamismo. L'anima sembrava ridursi a puro recipiente o luogo inerte. Sente perciò la necessità di esplicitare la partecipazione attiva dell'uomo al mistero trinitario.

Nella esposizione si mantiene costante la corrispondenza tra opera del Padre, del Figlio, dello Spirito santo, e opera dell'anima.

«Questa fiamma d'amore è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito santo... Tale è l'azione dello Spirito santo nell'anima trasformata in amore... e la volontà dell'anima, unita con quella fiamma, con la quale si è fatta amore, ama in modo sublime» (F 1,3). Alla presenza della Trinità l'uomo risponde con presenza e coscienza crescente; la stessa cosa succede con l'opera delle tre Persone divine.

Espone l'opera delle Persone sotto il velo dei simboli: cauterio soave (il Padre), deliziosa piaga (lo Spirito santo), tocco delicato (il Figlio). Siamo alla seconda strofa. Il commento si mantiene sulle generali, senza riferirsi a grazie mistiche particolari. Come al solito, evita anche qui di esprimersi al singolare, per ampliare così l'esperienza. Ha voluto tuttavia fare un'eccezione. Si sofferma a esporre un po' in dettaglio la grazia della *trasverberazione* (F 2,13). Una serie di coincidenze storiche e di affinità testuali ha fatto pensare che egli stia dipingendo un quadro sul «modello» offerto dalla grazia mistica vissuta e descritta da santa Teresa. La supposizione ha effettivamente un suo fondamento. Le riserve che solleva nei confronti del fenomeno corporeo o sensibile, non tendono a porre limitazioni alla grazia di san Francesco e di santa Teresa. La sua obiezione è piuttosto rivolta alle persone che, entusiasmata dalla grazia di questi santi, si fissano più sull'aspetto somatico che sulla partecipazione spirituale al mistero di Cristo. Così suggerisce una breve annotazione finale (F 2,14).

La strofa più intensamente trinitaria è la terza:

O lampade di fuoco,
nel cui vivo splendore
gli antri profondi dell'umano senso,
che era oscuro e cieco,
con mirabil valore
al lor Diletto dan luce e calore!

Il ritmo dell'esperienza è chiaro. Le lampade degli attributi divini o delle Persone divine irradiano uno splendore che svela e dilata profonde capacità dell'uomo; questi a sua volta, accogliendo il fuoco e il riflesso delle lampade, lo restituisce a Dio: «comunicano Amato la stessa luce e lo stesso calore di amore che ricevono» 3,77).

È l'unica volta che il santo assegna esplicitamente gli attributi alle persone della SS. Trinità: «onnipotenza, sapienza, bontà, misericordia, ecc. Siccome ognuno di questi attributi è l'essere stesso di Dio in una sola persona, che è il Padre e il Figlio e lo Spirito santo, e poiché ciascun attributo di questi è Dio stesso il quale, come è stato detto, è infinita luce o infinito fuoco divino, ne segue che ciascuno di questi innumerevoli attributi emana luce e calore come Dio, e così ciascuno di loro è una lampada che illumina l'anima e le dà calore di amore» (F 3,2).

La rivelazione o manifestazione degli attributi avviene secondo lo stile proprio di Fiamma: nel linguaggio dei fatti. Ecco l'inizio del discorso, che si prolunga poi subito nei particolari: «Chi ama e fa del bene a un altro, lo ama e gli fa del bene a seconda della propria natura e delle qualità che possiede. E così il tuo Sposo, stando in te, ti fa le grazie degne di sé, poiché, in quanto onnipotente, ti fa del bene e ti ama con onnipotenza... » (F 3,6). Si fondono qui insieme mistero ed esperienza.

3. AMORE GLORIFICATO

È l'amore soprattutto che rivela la condizione in cui si trova l'anima. Abbiamo già visto nella fase precedente che l'amore include totalità di vita e di persona, in senso attivo e passivo. Essendo il punto nevralgico dell'unione, è sensibile più di ogni altro alle vibrazioni

di quest'ultima. A forza di grazia e di esercizio ha sviluppato una qualità anfibia: sta vivendo nella zona di confine tra vita eterna e vita temporale, leggermente dalla parte di quest'ultima.

Fra Giovanni ci ha lasciato un testo di meravigliosa ambiguità, fedele riflesso dell'esperienza o condizione anfibia che si va introducendo nell'anima:

L'anima quindi, dicendo ora di essere ferita fino al suo profondo centro dalla fiamma di amore, vuole indicare di essere stata ferita e investita dallo Spirito santo secondo tutta la capacità della sua sostanza, forza e virtù. Ma con ciò non ha alcuna intenzione di affermare che la sua gloria è sostanziale e perfetta quanto quella della visione beatifica di Dio nell'altra vita. Infatti, anche se in terra ella può giungere allo stato di perfezione di cui stiamo parlando, non arriva né può arrivare allo stato perfetto della gloria, quantunque Dio, a volte, quasi di passaggio, le elargisca qualche grazia simile...

L'anima in terra può forse avere l'abito della carità perfetto come in cielo, ma non ne può avere né l'azione né il frutto, quantunque e l'una e l'altro in vita possano aumentare nello stato attuale tanto da diventare simili a quelli dell'altra vita... (F 1,14).

Non vuole affermare ma nemmeno negare del tutto l'uguaglianza tra amore sublimato di questa terra e amore glorificato. Di conseguenza, il lungo ragionamento si aggroviglia in una serie interminabile di affermazioni e restrizioni, che alla fine lasciano aperte tutte le possibilità.

È normale che l'amore sublimato implichi lo sviluppo proporzionale delle altre virtù teologali, «poiché queste tre virtù teologali progrediscono insieme» (2S24,8). Si trovano nelle identiche circostanze dell'amore, prese tra due luci: quanto «nell'altra vita avviene per mezzo del lume di gloria, in questa mediante le fede *illuminata*» (F 3,80). La speranza si è quasi trasformata in possesso, davanti agli «improvvisi riflessi di amore e di gloria che nei tocchi divini si intravedono rimanere alla porta» (F 1,28).

La sublimità e la gioia del nuovo stato si colgono più al vivo nel *contrasto*. È curioso notare come una poesia così concentrata com'è quella di Fiamma, presenti nelle sue strofe dei versi di rievocazione per contrasto: «poiché non sei più schiva», «e ogni debito paga», «che era oscuro e cieco»... L'inserimento di tali versi svolge varie funzioni nelle strofe e serve anche alla loro spiegazione. Spicca il carattere storico dell'esperienza, la maturazione lenta, lo sforzo compensato, ecc. Ma possiede anche valore di contrasto, in linea con le antitesi già spiegate.

Questo si vede molto chiaramente nel commento al verso «Morte in vita, uccidendo, hai tu cambiato» (F 2,32-34). Lo spiega come morte dell'uomo vecchio con tutte le sue tendenze e operazioni, per far posto all'uomo nuovo, che vive e opera in virtù di Dio. Applica quindi l'affermazione generale a ognuna delle potenze: intelletto, volontà, memoria, appetito naturale e altri movimenti.

Riesce particolarmente espressivo il modo con cui formula il processo «morte-vita» nella volontà. Cito dalla prima redazione, più sobria ed efficace: «La volontà che prima *amava mortamente* solo con il suo appetito naturale, in maniera vile, ora si è cambiata in vita di amore divino, poiché ama in modo sublime con affetto divino, mossa dallo Spirito santo, in cui già vive, poiché la volontà di lui e la sua sono una sola» (FA 2,30). È curiosa l'espressione «amare morta-mente». Mette però bene in risalto il contrasto con la vivezza dell'amore di cui lo Spirito la infiamma.

In questo modo torniamo al centro della vita che si agita in Fiamma: il mistero della SS. Trinità. L'amore teologale è dare e ricevere nello Spirito: dare Dio a Dio, amare Dio in Dio... Veri giochi di parole, se non vi scorgessimo il tentativo di balbettare, sia pure con parole improprie e sgraziate del linguaggio umano, il più grande dei misteri: il Dio vivo nella sua comunione con l'uomo. Qui non c'è nulla da riassumere o da spiegare. Non si può far altro che leggere e contemplare la spiegazione dei versi «con mirabil valore / al loro Diletto dan luce e calore» (F 3,78-85).

A partire dalle componenti stesse dell'unione e dell'amore sublimato, ricostruisce la condizione gloriosa. Non si mostra incline a far lavorare l'immaginazione per costruire scenari a base di frammenti dell'esperienza sensoriale. Preferisce la sobrietà e si attiene a ciò che è essenziale e sicuro. Descrive la gloria seguendo due linee complementari: mistero di Dio in Cristo e vita teologale.

«Oh di quali beni godremo alla vista della santissima Trinità!» (AS 13). «... Uno dei motivi principali per cui l'anima desidera di essere sciolta e trovarsi con Cristo (Fil 1,23) è quello di vedere faccia a faccia e di capire radicalmente le profonde vie e i misteri eterni dell'incarnazione del Verbo, in cui non consiste certo la parte minore della propria beatitudine. Cristo stesso, parlando con il Padre, dice in san Giovanni (17,3): Questa è la vita eterna: che conoscano te, unico vero Dio, e il tuo Figlio Gesù Cristo, che hai inviato» (C 37,1). La prima cosa che fa l'anima entrando nella gloria è «vedere e parlare con chi ama».

Da qui deriva la seconda linea di ricostruzione teologica: l'esperienza della gloria è prolungamento della vita teologale. Identico oggetto, identiche attitudini, ma ormai in forma glorificata: la fede si trasforma in visione, il desiderio in amore pieno, la speranza in possesso. Il dottore mistico non si preoccupa di anticiparne ulteriori dettagli. Quelle poche certezze, che sembrano generiche, gli risultano sufficienti e molto concrete. Su questa stessa linea si mantiene tutto il commento, inteso a spiegare in qualche modo cosa sarà «*quello* che l'altro giorno mi donasti» (C 38,5-9).

4. MORIRE D'AMORE

Per sua stessa natura e impulso l'amore sublimato, come abbiamo visto, sfocia nella gloria. Il processo spirituale segue un ritmo inarrestabile, aperto a sempre nuovi orizzonti. Lascia dietro di sé tappe intermedie che a noi sembravano traguardi. Ora si muove verso la fase della comunione gloriosa, che si presenta come *finale* e definitiva.

Risponde a una profonda aspirazione naturale e soprannaturale dell'uomo, ma ha il carattere primordiale di dono gratuito, di chiamata. In altre parole, si accentua sempre il tono passivo della vita teologale: «L'anima si accorge che in questa gustosa comunicazione dello Sposo lo Spirito santo la *chiama* e la *invita* alla gloria immensa che le sta ponendo dinanzi agli occhi in maniera meravigliosa e con affetto soave...» (F 1,28). È chiamata soprannaturale di Dio, non solamente desiderio naturale di vederlo.

La *speranza* è l'incaricata di mantenere viva la tensione del movimento spirituale verso fasi superiori. Lo viene facendo fin dall'inizio, creando un'insoddisfazione che è anche di sprone nell'esperienza teologale (C 2,6). Soffre dei limiti che la fede impone alla luce, e della distanza in cui vive la comunione d'amore. Nell'avvicinarsi alla meta, il suo movimento si accelera: «vivendo nella speranza, in cui è impossibile non sentire un certo vuoto, essa emette un gemito, anche se soave e delicato, proporzionato a quanto le manca per raggiungere il possesso perfetto dell'adozione dei figli di Dio dove, consumandosi la sua gloria, anche l'appetito diventerà quieto» (F 1,27).

Tutto sembra avere uno svolgimento regolare, uno sviluppo omogeneo; cosa strana nel ritmo alterno della vita teologale, fatto di unione-negazione. Effettivamente si mantiene anche qui la medesima alternanza. Tra amore sublimato e gloria si interpone un duro passaggio, che chiamiamo morte o *morte d'amore*. La presenza della morte in questo passaggio alla gloria non implica una novità nello schema sangiovanneo. Risponde all'alternarsi abituale di unione e negazione, come si osserva in tutte le tappe del cammino. Allo stesso modo è qui osservata con particolare realismo la legge di morte-risurrezione, morte-vita, nulla-tutto.

C'è però nell'opera di san Giovanni della Croce un motivo più particolare ed esplicito. La *morte*, come esperienza e come parola, ci risulta familiare. È un termine di cui si serve

con particolare predilezione e realismo da quando ha cominciato a educare i principianti. Della purificazione attiva diceva: «deve essere come una morte e annichilimento temporale, naturale e spirituale, in tutto» (2S 7,6). Nella notte oscura si giunge a estremi di rottura e di desolazione tali che, se Dio non disponesse che questi sentimenti, una volta provati, «si assopissero presto, ella morirebbe entro pochi giorni... Queste anime appartengono al numero di coloro che discendono da vivi all'inferno» (2N 6,6).

L'esperienza della morte viene fatta anticipatamente su tre piani: fisico, psichico, spirituale. Ha vissuto in mille modi il graduale sfacelo del corpo, la fragilità e il rischio dell'esistenza umana. Gli è ugualmente toccato di sperimentare la perdita di contatto con gli oggetti, la limitazione di capacità e attività interiore. Ha provato pure la sospensione provocata dal non avere nessun altro punto fermo a cui aggrapparsi, appoggiarsi, affidarsi se non un Dio nascosto. Tutte queste esperienze non sono pure analogie, ma parte essenziale della morte naturale.

In questo senso Giovanni della Croce parla delle tre tele che si frappongono nel passaggio alla gloria; le chiama: tela temporale (liberazione da oggetti esterni), tela naturale (liberazione dalle proprie attività difettose) e tela sensitiva (separazione dal corpo). Pur facendo parte di una stessa morte, le tre rotture non sono tali da poter essere vissute insieme d'un solo colpo. La morte d'amore esige che si siano vissuti anticipi di morte sotto forma di croce, purificazione, notte, distacco doloroso per amore. «*E necessario avere spezzato le due prime tele per giungere al possesso dell'unione divina*» (F 1,29). In tal modo la morte ha luogo in maniera successiva, viene distribuita secondo i ritmi stessi della vita d'amore. La morte d'amore si compie fin dal principio, dando liberamente la vita per amore.

Quando la morte non avviene gradualmente lungo l'esistenza vissuta nell'amore, conserva tutto il suo veleno e il suo pungiglione per l'assalto finale. Diventa vendicativa e feroce. Fa vivere in un istante l'esperienza accumulata e repressa per molti anni. Squarcia con un unico strappo le relazioni con le persone, il possesso dei beni, le radici che ci legano al corpo e all'ambiente, tutte le speranze meschine e le sicurezze che facevano da supporto all'esistenza. È un taglio troppo deciso per poterlo vivere presi alla sprovvista, in un solo istante. Ignorare la morte in vita è sfigurare la vita e avvelenare la morte.

Fra Giovanni afferma che la morte delle anime innamorate, anche qualora arrivi «durante una malattia o nella pienezza degli anni», non è dovuta solo a queste cause immediate, ma è effetto di *qualche impeto o incontro amoroso più sublime*; così che la morte di simili anime è molto dolce e soave, «giacché sono come il cigno che vicino a morte canta più dolcemente» (F 1,30). Non si tratta di ingenuità o di idealismo. Sta descrivendo un'esperienza teologale in senso stretto. È un'esperienza che ha già un suo passato:

All'anima amante la morte non può essere amara, poiché in essa trova ogni sua dolcezza e diletto di amore, non le può essere triste il ricordo, giacché vi trova ogni sua gioia, e non ne può sentire il peso e la pena, poiché essa è il termine di tutti i suoi affanni e di tutte le sue pene e il principio di ogni suo bene. La tiene per amica e sposa, e si rallegra al ricordo come se si trattasse del giorno delle sue nozze. Desidera poi l'ora della sua morte più di quanto i re della terra desiderano i regni e i principati (C 11,10).

Alcuni autori, avendo scarsa familiarità con il vocabolario sangiovanneo, hanno interpretato il «dolce e soave» con cui qualifica la morte d'amore come espressione di benessere fisico e psichico. E la vedono come una cosa poco frequente, oltre che poco cristiana, dato lo stato d'animo in cui muore Gesù, situazione condivisa da molti santi alla fine della loro vita.

Non è orientata in tale senso l'intenzione del dottore mistico. Sa che la morte presenta variazioni innumerevoli quanto a esperienza fisica, psichica, spirituale. Sa che è sempre dolorosa come rottura e come scomparsa (C 11,8-10). Parlando della gioia permanente dell'unione, ha già fatto riferimento al carattere speciale di questa gioia che va d'accordo con

ciò che è gustoso e ciò che è insipido, il tutto vissuto nell'amore; come l'ape coglie il miele da tutti i fiori (C 27,8).

Una buona prova della varietà di situazioni che ammette la morte d'amore è data dall'esperienza di santa Teresa di Gesù Bambino. Negli ultimi mesi della sua esistenza ricordava e ripeteva le parole di san Giovanni della Croce come la migliore espressione di quanto lei desiderava nella vita, mentre si trovava nell'oscurità e nella desolazione. Era già da anni che presentiva la brevità della sua vita, annunciata e interpretata nelle parole del suo padre e maestro fra Giovanni: «L'anima innamorata sa molto bene che il Signore è solito chiamare a sé prima del tempo le anime molto amate da lui, conducendo a termine in breve, per mezzo di quell'amore, il lavoro che esse con il loro passo ordinario dovrebbero compiere in lungo tempo» (F 1,34). La morte d'amore non ha lo sguardo fisso sugli anni, ma su grazia, vocazione, destino, libertà; il tutto guidato dalla volontà di Dio e dalla maturità dell'amore¹⁰⁹.

L'affermazione del santo sulla condizione di Dio che accelera la crescita dell'amore per prendere presto con sé alcune anime, ha trovato una strana conferma *a posteriori* tra le sante del Carmelo teresiano: santa Margherita Redi muore a 22 anni (1747-1770), santa Teresa di Gesù Bambino a 24 (1873-1897), la beata Elisabetta della Trinità a 26 (1880-1906).

5. AMORE CHE NON RIMANE OZIOSO

Dal tono e dal contenuto, l'amore di Fiamma ha l'andamento di una cadenza finale: «come il cigno che vicino a morte canta più dolcemente» (F 1,30). Amore sublimato, esperienza di morte e preguistazione di gloria creano un clima di silenzio, adorazione, sospensione di attività. Sembra impossibile continuare a vivere sulla terra.

Ma qui, come tante altre volte nel corso della sua vita e delle sue opere, san Giovanni della Croce ci riserva delle sorprese. Gli anni in cui compone Fiamma e quelli immediatamente successivi sono tra i più vivi e agitati di tutta la sua vita. Conclude la sua opera scritta, descrive la morte d'amore, e intanto seguita a vivere cinque degli anni più interessanti di tutta la sua esistenza. È mai possibile? Bisogna pure attenersi ai fatti.

Chi ha familiarità con la vita e l'opera dei mistici, sa che è un fenomeno che si ripete: l'esperienza mistica di Dio crea uomini di azione. L'esperienza porta al raccoglimento, non al ripiegamento su di sé, dà anzi nuovo slancio. Naturalmente ogni mistico agisce poi in base a vocazione e temperamento propri.

Non c'è contraddizione. Il dinamismo è conseguenza, esigenza intima dell'amore: «... Amore che non rimane ozioso» (F 1,8). E l'ultimo verso di Fiamma termina in maniera focosa, «mi innamori», con voglia di ricominciare da capo. Lascia tutto l'orizzonte aperto alla ricerca, all'espansione, alla sorpresa. Sappiamo già che *amore* per il dottore mistico non significa solo sentimento, ma che consiste nell'«esercizio dell'amore effettivamente e attualmente, sia internamente con la volontà mediante atti di affetto, sia esternamente compiendo opere appartenenti al servizio dell'Amato» (C 36,4).

Dopo questa premessa, siamo in grado di leggere senza sussultare l'informazione che ci viene data sul modo e sul contesto in cui è nata Fiamma. Scrive il testimone oculare: «Quanto all'aver visto il nostro venerabile padre scrivere i libri, ebbene glieli ho visti scrivere tutti perché, come ho detto, ero quello che viveva al suo fianco... Scrisse *Fiamma viva d'amore* mentre era Vicario provinciale e si trovava anche in questa casa [di Granada]; e scrisse il libro nei *quindici giorni* che stette qui, *preso in molte occupazioni*»¹¹⁰. In due settimane, appena arrivato da un viaggio e mentre stava già preparando quello successivo, tra

¹⁰⁹ Sviluppa ampiamente il tema sotto l'aspetto dottrinale e storico F. Antolín, *El amor y la muerte, visión carmelitana*, in «rivista de Espiritualidad», 44(1985), pp. 493-531.

¹¹⁰ L'informazione viene dal suo segretario, p. Juan Evangelista. Cf. BMC X, pp. 341 e 343.

mille penose faccende di governo, persone, economia: è in tali circostanze che trova finalmente quello «spirito interiore» che aveva atteso per decidersi a scrivere la spiegazione delle strofe in cento pagine di incredibile intensità. Ci troviamo di fronte a un enigma spirituale, psicologico e letterario, superiore forse alle composizioni poetiche nel carcere di Toledo.

Stato d'animo e compiti che deve affrontare, nel periodo di tempo che accompagna e segue la sua parola mistica sull'amore glorificato, sono rimasti ben rispecchiati in una lettera scritta nel giugno 1586. Vive in mezzo a impegni d'ogni genere: ultimata una fondazione, si trasferisce per un'altra e ne progetta già una terza; e si lamenta ancora di non avere l'autorità di poterne fare qualche altra e che non siano stati fatti subito i documenti.¹¹¹ Mi sorprende come non si sia notato il valore sintomatico di questa lettera, scritta nello stesso lasso di tempo di Fiamma. Vale la pena citarla, sia pure solo in parte, per il suo carattere programmatico:

Gesù sia nell'anima sua.

Al momento della mia partenza da Granada per la fondazione di Cordoba, le scrissi in fretta. Di poi, in Cordoba, ricevetti la lettera sua e di quei signori che si recavano a Madrid, i quali dovettero pensare che mi avrebbero raggiunto alla riunione della giunta¹¹². Sappia invece che questa ancora non c'è stata, nella speranza che finiscano queste visite e queste fondazioni: il Signore in questi giorni ci dà tanta fretta che non abbiamo un momento di riposo.

La fondazione dei frati in Cordoba è terminata con una solennità e un giubilo dell'intera cittadinanza...

Mi trovo già a Siviglia per il trasferimento delle nostre monache... Prima di partire, penso di lasciare qui un altro convento di frati e così in Siviglia ve ne saranno due. Per san Giovanni partirò per Ecija dove, con la grazia di Dio, ne fonderemo un altro, quindi per Malaga e di qui per la giunta [a Madrid].

Dio volesse che per questa fondazione io ricevessi il mandato come l'ho per le altre, che non vi frapporterei molto indugio; ma spero in Dio che si farà e nella giunta mi adopererò quanto è possibile...

Questa giunta tarda molto, mi dispiace per amore dell'ingresso di donna Catalina... (L 5).

Non siamo abituati a un simile stile di vita e di linguaggio in Giovanni della Croce, meno che mai a questo punto della sua vita e della sua esperienza mistica. Ma c'è la lettera con la sobria eloquenza dei fatti. Si muove con voglia di fare, senza esservi costretto.

«Nella sera sarai esaminato sull'amore» (AS 57). Amore concentrato e al tempo stesso diversificato nelle forme più svariate. E fa di tutto: priore, muratore, vicario generale, contemplativo, maestro spirituale, amico, tenace difensore dei deboli, paciere nelle tensioni, esaltato, malato, calunniato, ecc. Avvenimenti duri e contrastanti negli ultimi anni di vita di fra Giovanni. Avvenimenti trasformati e unificati però dal fuoco dell'esperienza che è al centro di tutto: *l'amore*. «Ogni capacità dell'anima, il corpo, la memoria, l'intelletto e la volontà, i sensi interni ed esterni, e gli appetiti della parte sensitiva e spirituale, si muovono per amore e nell'amore, facendo o soffrendo tutto per amore» (C 28,8).

L'amore di Dio e degli uomini è stato l'ideale e il movente della sua esistenza. Ha molto amato e molto gioito. Ha anche sofferto. Ha incontrato patimenti nella sua vita e conflitti nel vivere con gli altri. Non se n'è mai lamentato. È stato presente e ha condiviso amore e sofferenza di tante altre persone, bisognose di luce, compagnia e forza.

¹¹¹ Non si tratta di considerazioni astratte. Lo possiamo verificare in numerose manifestazioni concrete; per esempio, nei suoi viaggi. Calcolando le distanze dei suoi viaggi *conosciuti*, da maggio a dicembre del 1585, risultano più di 3.000 km, con una media di 10-15 km *al giorno*. Un ritmo analogo mantiene l'anno seguente. A parte problemi e compiti vari, il solo spostarsi, nelle condizioni sociali di allora, suppone già sforzi e preoccupazioni non indifferenti.

¹¹² La giunta era il Consiglio generale dell'Ordine carmelitano [N.d.R.].

Scorgendovi un possibile carisma di servizio agli uomini, l'anima di fra Giovanni avrebbe voluto essere *maestra* nell'amare (CA 37,3), e trasformare con l'amore le gioie e le tristezze della condizione umana. Così chiede al Signore, in atteggiamento di umile desiderio (FA 2,13):

Chi potrebbe, o Signore,
produrre dolcezza nell'amaro
e nel tormento sapore?