

SECONDA SEZIONE

RIFLESSIONI SULLA DOTTRINA

- ◆ Gli scritti di San Giovanni della Croce
 - ◆ Sintesi della dottrina sanjuanistica
 - ◆ Il cuore del messaggio sanjuanistico
- ◆ Giovanni de Yepes: l'uomo spirituale è l'uomo a immagine di Dio
 - ◆ Cristo nella mistica di San Giovanni della Croce
 - ◆ La perfezione spirituale secondo Giovanni della Croce
 - ◆ Perfezione vuol dire unione dell'anima con Dio
- ◆ La povertà in San Francesco D'Assisi e in San Giovanni della Croce
 - ◆ Giovanni Della Croce e la vita religiosa
 - ◆ Dolce e forte il Dio che purifica

- Giovanni della Croce non fu uno scrittore di professione: scrisse solo per necessità di comunicare e per l'impegno di dirigere le persone nella vita spirituale.
- Nacque e visse all'interno di una cornice religioso-culturale caratterizzata da un clima di confusione religiosa.
- Tale confusione era presente specialmente in alcune zone della Andalusia, dove compose la maggior parte delle sue opere.
- Le motivazioni fondamentali che guidarono la sua penna sono tre:
 - comunicazione discreta di speciali esperienze personali (Poesie);
 - promozione della vita interiore in anime particolarmente disposte (Scritti Brevi);
 - ridimensionamento di spiritualità malate o falsate (Salita del Monte, Carmelo, Notte oscura).

A) Traiettorie d'uno scrittore

1. Possiamo giudicare Giovanni solo dalle opere che ci sono rimaste. Il suo lavoro di scrittore iniziò ad Avila e raggiunse il culmine a Granada: si aprì nel quinquennio 1572-77 e si chiuse alle soglie della sua morte.
2. Il Santo non seguì una linea programmata né sviluppò un processo attraverso tappe; ciò che scrisse lo compose secondo circostanze impreviste e mosso da motivazioni esterne.
3. La progressione redazionale si può unire alla sequenza storica in questo modo:

* Dall'articolo di PACHO E., *Los escritos de Juan de la Cruz*, pubblicato dalla rivista "XX Siglos", Madrid 2 (1991, fasc. 5), pp. 64-79.

- Poesie e Avvisi spirituali di Avila (1571-1577);
 - Repertorio poetico di Toledo (1577-78);
 - Norme e Direttive spirituali del Calvario e Baeza (1578-80);
 - Commentari e Trattati dottrinali di Granada (1582-86);
 - Revisione di poesie e stesura di lettere in Granada e La Peñuela (Jaén).
4. Gli scritti sanjuanisti hanno un processo di gestazione molto particolare perché il Santo
- parte da un'esperienza ineffabile,
 - si proietta nel simbolismo poetico,
 - si diffonde nella spiegazione dottrinale o nella applicazione pedagogica (cfr. Salita - Notte - Cantico - Fiamma).
5. Le poesie - salvo casi eccezionali - sono composizioni nate da un bisogno e un'iniziativa personale: per questo gli studiosi hanno molto insistito sul fatto che tutte le sue poesie sono originariamente libere, pure e spontanee.
- Si ha il caso di *Fiamma d'amor viva* composta per soddisfare donna Ana de Peñalosa: sarebbe esistita come poesia, non legata a interpretazioni dottrinali; quindi per tale origine sarebbe esente da ogni tipo di "contaminazione".
 - Gli scritti in prosa nacquero tutti su richieste indeclinabili. La loro motivazione ultima e definitiva non ebbe nulla a che vedere con l'arte letteraria. La ragione suprema era aprire strade sicure verso la santità.
 - Gli scritti in prosa vennero come "spiegazione" dei versi. La glossa non doveva occultare il filo conduttore della poesia.

B) Primi saggi di Avila

1. Il Santo dal 1572 al 1577 fu confessore del monastero dell'Incarnazione di Avila, dove occupò parte del suo tempo per scrivere sotto l'impulso di quanto maturava nella direzione spirituale, tenendosi in contatto con l'ambiente religioso che lo circondava.
2. Ciò che attualmente si conosce è senza dubbio una parte minima di ciò che scrisse in quegli anni.
- Due composizioni poetiche dette "minori" hanno seria probabilità di rispondere al coinvolgimento del Santo in espressioni spirituali forti: "*Vivo sin vivir en mí*" e "*Entré donde no supe*".
- Su richiesta di S. Teresa di Gesù nacquero ad Avila: il giudizio sullo "spirito" di una religiosa di Avila (destinato all'Inquisizione di Valladolid) e il celebre *Vejamen* del quale, però, si conosce solo la sintesi scherzosa scritta dalla Santa.

C) Teofania poetica in Toledo

1. Giovanni nel carcere di Toledo compose una serie di grandi liriche di impareggiabile altezza: possono dirsi un puro canto dello Spirito. Quelle composizioni sono identificate, hanno nomi e titoli precisi. Nove "Romanze" sopra la Trinità e l'Incarnazione e una sul salmo "Super flumina Babilonis"; il Cantico "Que bien sé yo la fonte" e "Canciones espirituales entre el alma y el esposo Cristo"; e "Cantico espiritual". Le poesie toledane sono tutte d'indole religiosa e per la maggioranza mistiche. La struttura letteraria permette di distinguere chiaramente le "Romanze" dalle "Canzoni" e dal "Cantico".

D) Al Calvario: pedagogia d'un maestro spirituale

1. Nell'autunno del 1578 Fra Giovanni si ritrova "en el extremo puerto" di Andalusia. Fin dai primi giorni si dedica alla guida spirituale di religiosi e religiose di El Calvario, Beas, Baeza e altre località. E subito dal primo momento le poesie di Toledo si convertono in tracce di insegnamento spirituale e di riferimento costante.
2. Durante le omelie nei conventi di frati e suore, senza rendersene conto, Giovanni rievoca la drammatica esperienza del carcere toledano, che diviene simbolo e paradigma del passaggio attraverso la prova dell'abbandono e della persecuzione. È di questo periodo la celebre poesia *Noche oscura*, anche se non si può precisare ulteriormente né la data né il luogo di composizione.
3. Dai chiarimenti orali hanno origine i commenti in prosa scritta che costituiscono le grandi opere: *Cantico - Salita - Notte*.
4. Nei primi anni di permanenza in Andalusia le opere poetiche diminuiscono. Fra Giovanni preferisce dedicarsi alla cura personale delle anime. Ricorre a schemi semplici. Diviene celebre il famoso disegno del monte della perfezione. In seguito inserirà questo disegno nella *Salita*.
5. La stessa funzione pedagogica è portata avanti dai numerosi "Dichos de luz y amor".
6. Per rispondere a interrogativi e a richieste di programmi di vita spirituale, scrive "Las cautelas espirituales" e "Los avisos a un religioso".
7. Al di fuori delle poesie di Toledo, Giovanni non si dedica allo "scrivere per scrivere": non è questa la sua vocazione né la sua professione. E in verità anche quelle poesie non le scrive per amore di letteratura, ma per un bisogno profondo di fissare l'esperienza spirituale che vive.

E) Granada: la pienezza

1. I due grandi pezzi poetici - *Cantico* e *Notte* - divengono a Granada patrimonio universale dell'arte e della mistica, grazie alla "spiegazione" in prosa, scritta nella magnifica città andalusa.
2. Durante la sua permanenza a Baeza, Giovanni ha occasione di allargare l'orizzonte delle sue conoscenze sui movimenti religiosi e di dilatare il raggio d'azione pastorale.
3. È il periodo in cui l'Andalusia vive le spinte del contesto "alumbradista": Giovanni al momento di riprendere la sua attività di scrittore in Granada è cosciente di tutto ciò.
4. Come sempre, scrive su richiesta dei suoi discepoli immediati; ma la sua prospettiva è molto più ampia. Nel suo procedimento è molto semplice: intende solo proporre da un lato una dottrina sostanziosa e sicura e dall'altro smascherare gli inganni di chi inganna gli incauti.
5. Su richiesta della "capitana de las priores", M. Ana de Jesús, si butta a scrivere il commento completo del *Cantico*.
6. Questa è la prima grande opera composta da Giovanni, pensata e scritta per anime capaci di "entender las verdades divinas", non tanto attraverso un discorso speculativo quanto attraverso un'esperienza intima.
7. La redazione del *Cantico* riesce lenta, considerando il fatto che Giovanni ha già del materiale pronto fin dai giorni di El Calvario. Le ragioni di tale lentezza sono più o meno queste:
 - egli riempie le sue giornate con molte altre occupazioni e dedica poco tempo allo scrivere;
 - ha iniziato a Baeza la spiegazione della *Notte oscura* per gli Scalzi e non può interromperla per tanto tempo;
 - la decisione di portare a termine il *Cantico* e le molte occupazioni hanno una ripercussione negativa nella redazione della *Salita*.
8. Questa *Salita* presenta un suo peculiare genere letterario, differente da tutti gli altri. All'inizio si presenta come un trattato o commentario. Dal II libro si percepisce l'adesione rigorosa al metodo del trattato sistematico. L'interruzione dell'opera si presenta in modo brusco. Tra le ragioni plausibili ne emergono due fondamentali:
 - a) l'urgenza di riprendere la poesia di base - *Notte oscura* - per rispondere coerentemente a ciò che ha promesso;
 - b) il dovere di completare i temi sospesi nella *Salita*, in cui Giovanni s'è allontanato troppo dall'argomento centrale.

9. La *Salita* rimarrà incompiuta non perché Giovanni non abbia tempo, ma perché preferisce impiegarlo nella stesura di altri scritti. Si rende conto che il miglior modo per mantenere la sua promessa e trasmettere la sua dottrina è impegnarsi nel commento diretto alla poesia *Notte oscura*.

- Ma anche il testo in prosa della *Notte oscura* si interrompe e cinque strofe su otto rimangono senza commento.
- Qui l'interruzione trova la sua spiegazione in ragioni pratiche più che in considerazioni strutturali.
- A partire dalla 3^a strofa si allude direttamente allo stato di unione e trasformazione che, oltre a costituire una notevole difficoltà di spiegazione, risulta già presentato largamente nel *Cantico spirituale*.

10. La vena poetica di Giovanni s'arresta praticamente a partire dal 1584. In questo periodo egli scrive una strofa che poi aggiungerà al *Cantico Spirituale* (strofa 11).

- Nello stesso periodo compone la poesia *Fiamma di amor viva*, formata da quattro strofe di sei versi ciascuna: sempre per rispondere a una richiesta di donna Ana de Peñalosa. Con *Fiamma* conclude il ciclo delle grandi opere in Granada. Questo è l'ultimo scritto sanjuanista, tanto in senso cronologico quanto in senso dottrinale.
- Più tardi si dedicherà a revisionare ciò che ha già scritto, in modo speciale il commento al *Cantico*.
- La sua attività di scrittore si conclude definitivamente con la sua partenza da Granada.
- Solo la corrispondenza epistolare (conservata in modo ridottissimo: 30 lettere) prolunga l'insegnamento di Giovanni fino alla sua morte.

**(Sintesi di P. Agostino Cappelletti,
Verona)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

IMITARE CRISTO

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. (1 S 13,3)

Per riuscire in questo è necessario che l'anima rinunci a qualunque piacere sensibile che non sia puramente a onore e gloria di Dio e che essa rimanga vuota di ciò per amore di Gesù Cristo il quale, in questa vita, non ebbe e non volle altro piacere che quello di fare la volontà del Padre, la quale era per lui cibo e nutrimento. (1 S 13,4)

SINTESI DELLA DOTTRINA SANJUANISTICA *

Gli aspetti dottrinali dell'opera di San Giovanni della Croce godono di una certa priorità nelle intenzioni stesse dell'autore. Attraverso un insieme organico e strutturato di elementi (mistero ed esperienza, concetto e linguaggio, poesia e prosa), egli intende offrire una più profonda conoscenza di Dio aperto sull'uomo e dell'uomo dotato di una vocazione divina.

La personalità del Santo, straordinariamente ricca e poliedrica (mistico e riformatore, filosofo e teologo, poeta e prosatore, maestro di spirito e operaio, ecc.), si riflette nei suoi scritti, caratterizzati dalla medesima complessità e polivalenza, ma anche dalla stessa superiore coerenza e unità, da lui vissute in misura eccezionale.

È però difficile ad uno sguardo superficiale cogliere i nodi centrali che unificano tale pluralità di elementi, di cui ciascuno ha già per se stesso un valore specifico e una funzione propria, ma nessuno è autonomo né marginale. Perciò una sintesi dottrinale che si proponga di mettere in luce questo nucleo organico e vitale, presente nei diversi livelli (vita ed esperienza, riflessione e pensiero organizzato, finalità pedagogica e redazione) deve partire dall'analisi degli scritti nel loro insieme per ritrovarne le reciproche connessioni e il sistema di pensiero in essi sotteso, cercando di fissare alcuni temi forti e strettamente collegati della sua dottrina.

I. COORDINAZIONE FRA GLI SCRITTI SANJUANISTI

Una prima realizzazione della capacità sintetica del pensiero di San Giovanni la troviamo nella stessa disposizione dei suoi scritti. Nati quasi occasionalmente e ciascuno secondo orientamenti, simboli e schemi pro-

* Questo articolo dipende totalmente dal lungo lavoro di RUIZ F., *Síntesis doctrinal*, in AA. VV. *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1991, pp. 203-280.

pri, costituiscono tuttavia un insieme organico, presupponendosi e completandosi mutuamente sia per contenuto che per linee di sviluppo. Articolati su tre piani, ossia quello dell'esperienza, dell'elaborazione dottrinale e della finalità pedagogica, prolungano quella sintesi personale incarnata dall'autore, cui si è accennato. Le sue opere, sebbene redatte in breve tempo e in modo spesso simultaneo o alternato, rivelano sin dall'inizio un sistema di pensiero già coerente e preciso che, sulla base della vita e dell'esperienza, si esprime in poesia e in prosa. E l'una e l'altra non solo si collegano, ma si rimandano dialetticamente: i testi lirici sono densi di pensiero dottrinale, mentre la prosa, a sua volta, è spesso riflesso o descrizione diretta di esperienze mistiche non recepite dai versi.

Se fra le quattro grandi opere prevalgono i punti di convergenza, interdipendenza ed esplicito rimando (identica è infatti la tematica fondamentale: Dio e uomo, unione e trasformazione d'amore, contemplazione, notte, virtù teologali ...), non mancano però notevoli divergenze di prospettiva e di stile. Un esempio: il simbolo della notte oscura nella *Salita* si lega alla fede purificatrice, nella *Notte* diviene il cardine per interpretare le situazioni tipiche di una determinata fase del cammino spirituale; nel *Cantico* è assunto in chiave di "assenza di amore"; nella *Fiamma*, infine, è risultato dell'azione dello Spirito Santo. Se ne può dedurre che le differenze nell'unità e l'unità nelle diversità di prospettive e di funzione servono a metterne in risalto la complementarietà e la profonda armonia.

Occorre poi osservare che ciascuna opera si riferisce più particolarmente ad un determinato momento dell'itinerario spirituale, secondo uno schema che, a grandi linee, può così delinearsi:

Salita: purificazione attiva ed educazione alla vita teologale;

Notte: purificazione passiva mediante la contemplazione infusa;

Cantico: lunga e dinamica traiettoria dell'amore mistico;

Fiamma: vertice dell'amore mistico e anticipo di gloria.

Non si può tuttavia parlare di una quadrilogia in senso strettamente tecnico: *Salita* e *Notte*, pur commentando lo stesso testo poetico, differiscono per l'esperienza di base, per lo stile letterario e l'elaborazione dottrinale; *Cantico* e *Fiamma* hanno come supporto un proprio poema e soprattutto una diversa angolazione. Inoltre tutte le opere sono incompiute, e non solo redazionalmente. Né è possibile giustapporre semplicemente le parti correlate o complementari. È evidente che mai San Giovanni della Croce ha pensato ad un piano completo di teologia spirituale. Ma è ugualmente evidente che tra i suoi scritti esiste una intenzionale e vitale correlazione che consente di parlare di sistematicità, certo peculiare, ma densa e ricca di dottrina.

II. SISTEMA SANJUANISTA

La costruzione dottrinale di San Giovanni presenta tre aspetti salienti: riferimento costante ad un'esperienza vissuta, impostazioni e prospettive originali, limiti imposti da esigenze redazionali e pratiche.

Il libero processo di sistemazione intellettuale è frenato non dalla sua fede cristiana - come alcuni vorrebbero -, ma da due elementi che il Santo intende espressamente rispettare: il supporto ispiratore della poesia e la esplicita finalità pedagogica.

La sua grande forza sintetizzatrice, già evidente a livello personale e nella globalità degli scritti, è là in quel delineare un itinerario spirituale coerente e progressivo secondo il ritmo di una vita in crescita ben presentata da un pensiero organico. Tanto più che contenuti di esperienza, dottrina, linguaggio e modalità di espressione obbediscono, nel loro sviluppo, ad almeno tre fondamentali coordinate della personalità di Giovanni, che è appunto mistico, teologo e mistagogo. E nei suoi scritti si articolano e si intrecciano questi tre fattori: si ha l'esperienza teologica e mistica, la riflessione teologica, la pedagogia o mistagogia. In questo il Santo si trova in una posizione privilegiata: è in grado di padroneggiare tutto il materiale per la costruzione di una sintesi viva: possiede un'esperienza diretta, principi e schemi mentali per organizzarla, mezzi e carisma per comunicare. Anzi, la componente mistagogica, come egli stesso più volte confessa, è in proporzione rilevante.

Il dinamismo crescente della vita spirituale come Giovanni lo prospetta, dapprima rispecchia la stessa pedagogia di Dio, che guida la persona umana per fasi normalmente costanti. Vi sono poi in gioco molteplici elementi, strettamente collegati, cui il Santo dedica speciale attenzione: comunicazione divina, purificazione e trasformazione dell'uomo, mezzi specifici per ciascuna fase, gradi e forme successive di purificazione e di unione.

Le quattro grandi opere del Santo sono tutte attraversate da una duplice corrente vitale: l'amore di Dio, operativo e sempre nuovo - "che non sta mai ozioso" (F 1,8) - e la risposta ugualmente sollecita e originale dell'uomo. E qui la singolarità individuale si inserisce nel dinamismo più ampio dell'intera storia della salvezza. Per tale motivo nel linguaggio sanjuanista ai termini statici si sostituiscono quelli dinamici e le suddivisioni classiche della vita spirituale si arricchiscono di nuove fasi (preistoria e storia della salvezza, notti oscure, amore qualificato e anticipo di gloria), ma soprattutto si rinnovano vitalmente e metodologicamente per l'ampiezza di sviluppo particolare della notte.

Giovanni, che pure non è affatto un autore speculativo, ha un suo sistema che si può chiamare di teologia spirituale o mistica, con principi

e concetti di ordine metafisico, psicologico e teologico, tutti ruotanti su un preciso asse, che è l'unione d'amore fra Dio e l'anima, cuore del sistema sanjuanista. Tale sistema incide consapevolmente nelle descrizioni del processo spirituale contenute nelle diverse opere: lo provano i frequenti rimandi da uno scritto all'altro. In ogni fase egli tiene presente, in modo esplicito o latente, l'intero processo, come in una visione simultanea. Digressioni o sguardi retrospettivi sono anch'essi indizio di una profonda mentalità sistematica.

Alla pluralità e ricchezza di prospettive, fa riscontro una varietà di chiavi di lettura e di interpretazione. E non potrebbe essere altrimenti. In passato l'interpretazione più diffusa - classica, per così dire - è stata quella ascetica e teologica. Il Santo è stato poi studiato in una prospettiva piuttosto metafisica-esistenziale o filosofico-teologica. Più recentemente è visto in una visione teologico-esistenziale; ma non manca chi l'affronta fenomenologicamente. E dopotutto ogni angolazione può essere utile per approfondirne e arricchirne la conoscenza, purché si evitino forzature o esclusivismi.

III. UNIONE E VITA TEOLOGALE

Questi termini - unione e vita teologale - risassumono la sostanza dell'esperienza e riflessione su Dio in Giovanni. L'unione (o unione d'amore) ha un valore primario, ma è nella vita teologale che essa trova il suo contenuto e sviluppo. Fede, amore e speranza sono l'orizzonte e la sostanza dell'unione con Dio, che è la base e il culmine del cammino spirituale. Le tre virtù teologali sono le forme dinamiche che, abbracciando e purificando una vasta rete di mediazioni, alimentano tale unione, trasformando progressivamente la persona umana. Oltre che assumere un ruolo centrale nell'itinerario verso l'unione, sono già unione che pian piano si attua verso la pienezza.

Si osservi che Giovanni al termine perfezione, un po' chiuso e antropocentrico, preferisce quello di unione, che dice riferimento e apertura all'altro (in questo caso l'Altro è Dio, soggetto e agente principale) e mette in risalto il carattere di reciprocità personale. L'unione d'amore acquista una grande densità e forza di integrazione: ritorna il mistero della Trinità e quello del Verbo "sposato" con la natura umana, che sono la causa fontale di tutte le forme di unione-comunione. Inoltre unione *d'amore* è continuo richiamo al simbolo sponsale con tutte le sfumature di concretezza e realismo.

L'importanza data da San Giovanni alle virtù teologali è un apporto originale di grande rilievo, considerati gli orientamenti del suo tempo, in

cui circa la perfezione spirituale si aveva da una parte l'angolazione prevalentemente ascetica e dall'altra un interesse eccessivo per le manifestazioni straordinarie del ciclo come segno di perfezione. Oggi noi possiamo perciò apprezzare meglio la linea teologale sanjuanista, possedendo una simile sensibilità ed esperienza personale e collettiva e anche nuovi strumenti di teologia che illuminano le virtù teologali come capacità e dimensioni globali dell'esistenza cristiana, dove si evidenzia la priorità di Dio nel suo rapporto con l'uomo.

L'unione d'amore dunque è l'asse portante del pensiero sanjuanista, le virtù teologali la struttura dinamica fondamentale. Il Santo parla raramente di virtù teologali, nel loro insieme; spesso invece cita singolarmente ciascuna delle tre. Mai utilizza "teologale" per altri termini, ma oggi l'espressione "vita teologale" è particolarmente significativo per noi nel mettere in risalto la peculiarità del pensiero sanjuanista.

Il contenuto di questa vita teologale si potrebbe così riassumere: l'unione dell'uomo con Dio, in Cristo, si compie nella fede, speranza e carità, passando per le mediazioni sia sacramentali, che contemplative ed esistenziali, in un processo dialettico di unione-negazione.

Tutto, in questa marcia, è essenziale poiché porta in germe, esplicitamente o meno, ogni altro elemento. Le virtù teologali intervengono con la loro particolare funzione per la comunione con Dio. Il Dottore mistico attribuisce loro un ruolo di mediazione, in posizione ovviamente privilegiata. Infatti, passive e attive nello stesso tempo, esse realizzano il loro compito senza formare un terzo elemento o un corpo estraneo; invece influiscono su tutta una serie di realtà create, che vanno dalle mediazioni sacramentali (Scrittura, Chiesa, Sacramenti) alla contemplazione, dal mondo creato alle situazioni più concrete dell'esistenza individuale o a quelle più generali della storia. (Sebbene la contemplazione sembri una mediazione privilegiata, in definitiva dal Santo è intesa essenzialmente solo come attuazione di fede, carità e speranza in grado intenso e qualificato).

IV. ANTROPOLOGIA SANJUANISTA: METODO E STRUTTURA

Giovanni della Croce guarda e studia l'uomo come realtà viva e personale, fatta di grandezze e di miserie, di grandi aspirazioni e di profonde inquietudini. Anche quando lo analizza e lo inquadra nei suoi schemi filosofici e teologici, lascia sempre intuire che lavora su modelli vivi e persone concrete. Perciò non ci stupisce che la sua visione sia ricca di contrasti, per quanto in ultima analisi sempre eminentemente positiva. È nell'uomo che si compiono le grandi opere di Dio: creazione e redenzione, purificazione e trasformazione, divinizzazione e glorificazione.

Alla ricerca antropologica di Giovanni si possono applicare i criteri e metodi ricordati per l'insieme della sua dottrina. Oggi in verità, dopo l'impostazione centrata su parametri teologico-filosofici del passato, si tende a vedere l'indagine del Santo secondo una proiezione esistenziale ed anche filosofica, ma svincolata metodologicamente da preoccupazioni teologiche. È un'operazione che ha portato anche risultati positivi: però il rischio di dimenticare davvero il contenuto teologico, che rimane sempre l'anima della sua antropologia, è grosso.

Di fatto, più che in astratte impalcature filosofiche, la peculiarità della sua antropologia va trovata nell'attenzione rivolta all'uomo integrale, guardato nelle sue relazioni con Dio, con gli uomini, con il mondo, accompagnandolo e guidandolo nella sua progressiva realizzazione. Nella sua dottrina è molto accentuato il "senso del soggetto"; ciò provoca una costante tensione dialettica tra l'armatura intellettuale, fatta di principi oggettivi e di logica interna, e l'uomo come soggetto attivo e passivo di un dramma personale che deve portarlo all'unione con Dio. Agli occhi di Giovanni l'uomo è ben più di una semplice somma di elementi e funzioni. Nato in Cristo da Dio e per Dio, egli vive, ama, cade e si rialza sempre di fronte a Dio. Perciò Giovanni spontaneamente si ispira a modelli biblici, capaci di prestargli caso per caso la loro voce per esprimere l'essere profondo e la vocazione divina dell'uomo.

Il Santo, se utilizza schemi scolastici tradizionali, dai quali prende terminologia e classificazioni, mantiene però una grande libertà e flessibilità, ricorrendo ad altri sistemi o prescindendo da tutti, quando gli sembra opportuno. Comunque, egli possiede una vera e propria antropologia sufficientemente unitaria e in alcuni punti notevolmente sviluppata, quali ad esempio: il rapporto uomo-Dio, l'unità fra l'essere dinamico della persona e lo sviluppo parallelo e intrecciato dei vari piani (teologale, morale, mistico e psicologico) nel cammino verso l'unione.

L'antropologia di Giovanni suscita oggi particolare interesse tanto nell'ambito degli studi teologico-filosofici quanto della psicologia e delle sue tecniche. Si deve però riconoscere che i lavori condotti sinora in questo settore non offrono sufficienti garanzie né a livello di argomentazione né di conclusioni.

Per conoscere il movimento dell'uomo sanjuanista occorre definire con esattezza la sua origine e la sua meta, seguendo attraverso le singole fasi del suo cammino. Solo allora ci si rende conto che il dinamismo umano obbedisce ad una molteplicità di forze diverse e contrastanti, quasi alimentate da due poli che si respingono e si attraggono. I conflitti trovano la loro causa prima, ma non unica, nel peccato originale e personale. Nonostante il peccato, la condizione filiale e sponsale dell'uomo permane però reale e si fa avvertire con potenti impulsi verso la libertà e l'amore. Per soddisfarli, San Giovanni ricorda che l'uomo deve sostenere

come una trafilatura graduale: prima uomo sensitivo, poi spirituale, poi purificato dalla notte, quindi rinnovato e divinizzato. Se il punto di partenza è molto basso (e il Santo lo descrive a tinte forti) il punto d'arrivo è vertiginosamente alto: l'unione d'amore con la Trinità. "L'anima diviene deiforme e Dio per partecipazione" (C 39,4). Senza perdere la propria integrità sensitivo-spirituale, giunto a questo vertice tutto l'uomo, nelle sue stesse capacità naturali, partecipa e gode dei doni che Dio gli comunica (C 40,5)

V. GLI ORIZZONTI DELLA NOTTE OSCURA

Il tema della notte è uno dei più caratteristici dell'intera opera sanjuanista. Esso si trova già anticipato in altri autori mistici; ma è a Giovanni che dobbiamo la conoscenza sperimentale profonda e di questo straordinario momento della vita mistica. Così come è a lui che dobbiamo la creazione di un simbolo denso e suggestivo - "la notte oscura" - molto adatto a coglierne il contenuto teologico e psicologico.

La notte oscura non è solo un elemento essenziale della sintesi sanjuanista, ma sintesi per se stessa, tanto è caratterizzante ed espressiva delle componenti più tipiche della sua dottrina: purificazione, vita teologale, trasformazione, comunicazione e comunione con Dio. Inoltre, questa notte oscura sintetizza a sua volta due linee simboliche convergenti: l'oscurità notturna con la ricerca ansiosa dell'Amato e l'esperienza dolorosa soggettiva con l'interpretazione teologica. Per una esatta comprensione la "notte" sanjuanista va collocata nel quadro della vita teologale, di cui per altro rappresenta una fase, anzi una forma peculiare: il quadro della presenza-assenza di Dio, dell'amore-croce di Cristo, della tenebra divina-comunicazione teologale.

Teologale al massimo, la notte conserva tutto il suo realismo penoso e crocifiggente. Ma l'aspetto di rinuncia e di ascesi è subordinato e trasceso dagli effetti di liberazione e di rinnovamento prodotti.

La natura e la fisionomia più specifica e completa della notte sanjuanista si fa manifesta nella "notte passiva spirituale", dove si ritrovano e incrociano tutte le componenti, che possono così sintetizzarsi:

- notte come esperienza di privazione, di sofferenza, di disorientamento, di abbandono;
- notte come contenuto contemplativo, ossia infusione di conoscenza amorosa, sebbene oscura e segreta, che spinge l'anima ad operare passivamente: ed è già vita teologale fortemente qualificata e trasformante;
- notte come risposta fedele e paziente, libera e generosa;

- notte come purificazione e liberazione che produce frutti di solide virtù e soprattutto nuova conoscenza di Dio e nuova consapevolezza di sé.

Il soggetto che vive la notte è l'uomo singolo, nella sua irripetibile situazione psicologica e storica. Occorre perciò tener conto di tanti imponderabili fattori che dipendono dal soggetto e soprattutto dal progetto divino. San Giovanni non lo ignora certo; per cui, pur fissando dei punti centrali e delle linee essenziali di sviluppo della notte, ammette numerose e diversissime forme di concretizzazione.

Se il Dottore mistico nelle sue descrizioni ha insistito sull'oscurità penosa contemplativa è perché tratta del punto dove se ne avvertono più incisivamente gli elementi tipici della lontananza, dell'abbandono, dell'assenza di Dio. Ma sa che qui vanno ugualmente a sfociare le notti provenienti dalla vita attiva, dalla convivenza fraterna ... Lo dimostra la stessa storia personale di Giovanni e lo conferma la stessa esperienza di noi oggi che ci riconosciamo nelle sue descrizioni "notturne". Tuttavia si può parlare di autentica notte oscura (purificatrice e unitiva) solo dove vi è un atteggiamento teologale di fede, amore e speranza; in caso contrario, pur con un certo parallelismo di situazioni, non esiste la vera notte sanjuanista.

VI. COMUNIONE MISTICA

L'unione d'amore o vita teologale in San Giovanni assume una modalità peculiare che chiamiamo *mistica*, e la diciamo così perché affonda le radici nel mistero della vita teologale di fede, carità e speranza. È, dunque, un'unione mistica cristiana: la persona è configurata alla morte e resurrezione di Cristo, purificata e trasformata da Lui, unita in comunione interpersonale con Dio-Trinità.

Certo Giovanni mostra contatti con antiche e nuove scuole di pensiero o correnti mistiche; ma egli si mostra personale e originale nell'impostazione teologale, tanto da modificare radicalmente anche gli elementi ereditati e la visione tradizionale della teologia negativa. Vincolando strettamente l'esperienza mistica alla vita teologale, può utilizzare e trascendere le diverse forme che utilizza. Importantissimo quanto egli nota: la modalità mistica non si misura dal quanto uno sperimenta o dalla coscienza che se ne fa, bensì dalla realtà dell'intercomunicazione. Ora è Dio che, in Cristo, si comunica all'uomo nel suo mistero e nei suoi attributi, provocandone una risposta attiva.

Da qui si capisce perché San Giovanni attribuisca al termine "contemplazione" (ch'egli scambia con "unione") un valore preminente, con un senso tanto ampio da includere un ampio spettro di comunicazioni e

di esperienze interiori. Contemplazione è essenzialmente annuncio e amore infusi da Dio che "si manifesta oscuramente". È risposta nell'uomo di fede, amore e speranza. È incontro interpersonale: un sentirsi guardati e un guardare amoroso, al di là di precise immagini o concetti.

Con questa visione il Dottore mistico prende una posizione ben precisa - radicale e motivata - nei confronti dei fenomeni mistici. Il suo criterio di interpretazione e discernimento poggia non sull'esame circa l'origine divina dei fenomeni, ma sulla reale inserzione nella vita teologale. Se esamina più particolarmente le cognizioni soprannaturali e le estasi, lo fa per una esemplificazione paradigmatica: tutto deve cedere il passo alla fede, quella virtù infusa che è via sicura ed efficace per l'unione con Dio; il resto va ridimensionato come segno di fragilità naturale davanti all'impatto con il divino e non già segno di particolare perfezione spirituale.

Circa la mistica sanjuanista si è parlato di "mistica universale". La espressione è però impropria. Si tratta invece di una mistica inequivocabilmente cristiana, che può sintetizzarsi in precise realtà fondamentali: trasformazione dell'uomo con partecipazione al mistero trinitario, amore di conformazione a Cristo.

Invece è legittimo ed anche obbligatorio riconoscere che la mistica cristiana posteriore gli è debitrice di apporti permanenti e universalmente riconosciuti. Ad esempio: l'impostazione teologale, le notti, la descrizione dei gradi di unione, la nuova delineazione dell'itinerario spirituale, ecc. Come è altrettanto vero che, partendo da questi valori cristiani vissuti in tutta la loro pienezza naturale e soprannaturale, Giovanni si incontra con le radici della mistica presenti anche ad altre latitudini spirituali. Per cui diviene possibile parlare di "mistica cristiana dalle dimensioni universali".

**(Sintesi di Sr. A.,
Carmelo Tre Madonne, Roma)**

Per capire il messaggio di San Giovanni è necessario conoscere nei dettagli le sue opere, tenendo presenti soprattutto le sue intenzioni, il periodo di vita in cui scrive e i destinatari. Supposta questa conoscenza, qui si danno alcuni punti-chiave della dottrina sanjuanistica.

1. Proposito fondamentale di Giovanni: offrire una dottrina che insegni allo spirituale a lasciarsi condurre da Dio stesso all'unione con Lui

Questo è chiaro nel "Prologo" della *Salita*: "Quindi perché i principianti e proficienti imparino a lasciarsi condurre da Dio, quando Egli vorrà che vadano avanti con il suo aiuto, esporrò una dottrina e degli avvertimenti, affinché sappiano riconoscere l'azione del Signore o almeno lasciarsi condurre da Lui" (ivi, par. 4). Il testo castigliano è difficile da rendere per certi passaggi ellittici; ma l'insegnamento è chiaro. Comunque conviene esplicitare l'implicito e completare qualcosa. L'implicito è la presenza sottintesa dello Spirito Santo: egli è il solo che può indurre lo spirituale ad abbandonarsi in Dio. Il completamento concerne il termine stesso dato al cammino su cui dobbiamo lasciarci condurre da Dio. Giovanni della Croce sa perfettamente che siamo stati creati per la gloria di Dio e incoraggia alla perfezione o santità. Ma egli tutto quanto è spirituale lo sente in termini di unione con Dio. Unione, non fusione, per quanto il Santo spinga al massimo la sua dottrina sulla trasformazione in Dio per amore. L'uso abbondante del termine unione evidenzia che per lui la vita spirituale porta a un incontro tra due partners: il Creatore e la creatura, l'Amico con l'amico, il Fratello primogenito e il fratello, lo Sposo e la sposa, il Salvatore e il salvato ecc.

* Cfr. CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Saint Jean de la Croix, quatre cents ans après sa mort*, in "Documents Episcopat", dicembre 1990, III: "Esquisse de la doctrine spirituelle del Saint Jean de la Croix", pp. 13-18. Il documento è di chiara mano "carmelitana".

2. Il cammino dell'unione: teologale e cristico

Nessuna creatura raggiunge il suo scopo che alla fine d'una serie di atti proporzionali. Ora l'identità dell'essere umano e quindi della sua perfezione è divina e le potenze spirituali dell'uomo, battezzato in Cristo, sono atte a portarlo all'unione con Dio perché proporzionate a questo scopo. Sono le virtù teologali, in cui Dio stesso è il vero e proprio oggetto. Tomista e agostiniano insieme, San Giovanni parla di tre potenze interiori naturali, che sono rafforzate e sottomesse rispettivamente dalla fede (intelligenza), speranza (memoria) e dalla carità (volontà). Lo Spirito Santo, secondo Giovanni, si serve delle tre virtù teologali per spogliare quelle tre potenze naturali d'ogni rapporto solo terreno e peccaminoso con i loro propri oggetti e per rimodellarle e renderle del tutto ricettive della grazia, che le mette in relazione con Dio stesso. A prima vista la mistica di Giovanni sembra concentrarsi tutta su un acuto sentimento che niente di creato, fosse pure la grazia particolare più elevata, non può metterci mai in una relazione viva e vera con Dio. Egli solo, svelandosi nella sua vita trinitaria, offrendosi come unico bene da sperare e come unico Amore che chiede amore, può prepararci e renderci degni del dono di se stesso.

Il cammino teologale (cfr. *Salita 2*, capp. 1-7) è invece ben percorribile con/in Cristo. Se la via si fa scura ("notte del senso e dello spirito") è perché a noi peccatori è dato di entrare nella singolare notte di Gesù di Nazareth, servo fedele senza peccato, finito sulla croce per noi suoi fratelli. Questo Cristo, unica Via, unica Parola del Padre, unico "luogo" in cui Dio ha posto tutta e per sempre la sua sapienza, è l'infinito dono di Dio al mondo (*Salita 2,22*). Chiedere ancora qualcos'altro a Dio sarebbe recargli "una grande offesa" e recarla al Figlio stesso.

Per entrare ulteriormente nel "fitto" (d'una foresta simbolica: cfr. *Cantico B*, str. 36), lo spirituale è invitato a comunicare maggiormente con la Passione del Signore: infatti in essa conosce tutto lo "spessore della sofferenza", la sua saggezza, la profondità del mistero già annunciato da Paolo: la scienza, insomma, della Croce. Per tale scienza nuova l'Amato vive nell'amante, rinnovando quella simbiosi che già Paolo apostolo intendeva dicendo: "Vivo io, ma non proprio io, bensì vive in me Cristo" (*Gal 2,20*).

3. Il cammino dell'unione si percorre di notte

Salita e Notte (due opere e due "tesi" sanjuanistiche molto precise e legate tra loro) portano a dire che, prima di proclamare "vive in me Cristo", uno deve conoscere la notte, che è croce e morte. L' "attrazione", verso il Padre celeste domanda un "distacco" da noi stessi. In che cosa? In quello che il Vangelo di Giovanni suppone quando afferma che Cristo

sapeva bene cosa c'è nell'uomo. Anche S. Giovanni della Croce mostra di saperlo, a contatto con Cristo. L'uomo deve, prima di tutto, morire come "animal religiosum" che vuole appropriarsi dei doni di Dio. Deve diventare quello specchio dell'amore di Dio, che il Santo descrive minutamente perché ognuno di noi lo riprenda e lo riviva in sé: "Il tuo Sposo, stando in te, ti fa le grazie degne di lui, poiché in quanto onnipotente ti fa del bene e ti ama con onnipotenza; poiché sapiente, senti che ti beneficia e ti ama con sapienza; poiché è buono, senti che ti ama con bontà; poiché santo, ti ama e ti elargisce grazie con santità; poiché giusto, ti ama con giustizia; poiché misericordioso, pietoso e clemente, tu sperimenti la sua misericordia, la sua pietà e la sua clemenza; poiché è un essere forte e sublime e delicato, senti che ti ama con forza, con sublimità e con delicatezza. Poiché Egli è limpido e puro, capisci che ti ama con limpidezza e con purità; poiché è vero, senti che ti ama sul serio; poiché è liberale, senti che ti ama con liberalità e ti beneficia senza interesse alcuno, solo per farti del bene; poiché infine è la virtù della somma umiltà, ti ama con grande umiltà e con grande stima, rendendo te uguale a Lui, e per questa via si mostra a te con volto ilare e pieno di grazia dicendoti con grande tua gioia: 'Io sono tuo e per te, ho piacere di essere quale sono per darti a te e per essere tuo' ". (*Fiamma viva B, 3*)

Un amore talmente libero e umile non è naturale nella creatura, ma può entrarvi se essa si lascia lavorare da Dio. Ma deve lasciarsi "distruggere", buttare in una "viva morte di croce" (*Salita 2,11*), fino a sentirsi come rigettato da Dio - il suo Dio! -. Svuotata e liberata così del proprio vano, finalmente è immagine degna di Dio e può stare alla sua presenza. Certo, deve passare attraverso una dura purificazione e una fittissima "oscurità" prima di uscire verso la luce della contemplazione.

Il Santo definisce questa contemplazione così: "Non è altro che un dono comunicato all'anima, dono segreto, pacifico e amoroso, che, se lo si accoglie, infiamma quest'anima dello spirito d'amore" (*Notte, 1,10,6*). Ogni aggettivo è pesato: "segreto" dà l'idea del misterioso-mistico che c'è nella contemplazione tanto che solo Dio può entrare nel cuore umano; "pacifico" ricorda il ritrovato dialogo tra l'uomo e Dio; "amoroso" mette in luce la fonte primaria di questo dono, per cui la contemplazione risulta una conoscenza amorosa nella quale l'anima gusta, non già in senso egoistico e banale, le cose di Dio, bensì in modo pienamente conforme a Colui che le concede tale esperienza.

Contemplazione richiama a questo punto il concetto di piena accettazione e attuazione della volontà di Dio. Il mistico è un uomo immerso nello sconfinato oceano della Trinità. Non pensa né vuole se non come Dio. È ben diverso dall'uomo schizofrenico (diviso) che spesso incontriamo: uomo poco contemplativo e falsamente attivo.

4. L'unione con Dio

Nel *Cantico Spirituale* e nella *Fiamma viva d'amore* l'unione e la contemplazione diventano "matrimonio spirituale": espressione poco familiare oggi nella nostra cultura religiosa. In nove *Romanze* Giovanni ripercorre l'epopea teologica dell'Incarnazione, legata al mistero della Trinità, in cui il Padre si propone di "sposare" il Figlio all'umanità. La profondità del mistero ("le profonde caverne": *Cantico B*, 37,3) non impauriscono ma anzi attirano Giovanni, come già San Paolo, e lo spingono a insistere su questo tema, praticato dai mistici ma poco predicato ai fedeli comuni, mentre esso costituisce il cuore della vita cristiana.

L'unione con Dio ("matrimonio spirituale" appunto, preceduto da un "fidanzamento") è garantita dall'opera dello Spirito Santo, "colui che pratica in forma gioiosa e festante le arti e i giochi dell'amore" (*Fiamma B*, 1,8). Cosa stupenda: questo Spirito è donato e compenetra l'anima, che può poi essa stessa "spirarlo" verso Dio, partecipando quindi dal di dentro al mistero trinitario: difatti l'anima che darà mai a Dio se non Dio stesso (ivi, 3,79)?

5. La salvezza del mondo

Per Giovanni della Croce il collaborare alla salvezza del mondo - salvezza per cui il Figlio di Dio s'è sposato all'umanità - è il vertice dei desideri del vero contemplativo.

Infatti egli, unito personalmente a Cristo, fa di tutto perché lo siano pure tutti gli uomini: non vive perciò preoccupato solo del proprio bene o dell'amicizia con un padre spirituale o con un amico. È nella salvezza del mondo, ripeteva il Santo ai suoi confratelli rifacendosi allo Pseudo-Dionigi, che risplende la gloria di Dio; e più uno è intimo a Dio, più sente compassione per il suo prossimo e lavora con zelo alla sua salvezza, così che alla fine si abbia il "coro dei salvati". Giovanni scrive nel *Cantico B*, 15,26-27: "Come ciascuno ha un modo differente di possedere i doni suoi (di Dio), così ciascuno canta la sua lode in modo differente dagli altri e tutti cantano nell'armonia dell'amore precisamente come in un concerto. Alla stessa maniera l'anima vede che in questa saggezza, donata a tutte le creature, sia superiori che inferiori, ciascuna di esse, secondo quanto ha ricevuto da Dio, a modo proprio con la sua voce dà testimonianza a Dio e gli rende gloria, possedendolo in maniera conforme alla propria capacità. E così tutte queste voci formano una musica armoniosa per cantare la grandezza, sapienza e scienza mirabile di Dio".

Il vero mistico, che pur si riserva attentamente tempi di solitudine e di silenzio per educare il suo cuore a essere tutto di Dio, non è dunque un isolato. Il *Cantico Spirituale* di Giovanni vuol essere un'espressione non di

qualche rara anima privilegiata, che vive una sua rara esperienza, ma al contrario di tutta l'umanità chiamata alla gioia della salvezza: perché tale salvezza è data in forma non marginale, ma piena e traboccante, ad ogni battezzato.

6. Qualche rilievo sull'attualità di San Giovanni

Sarebbe un errore "attualizzare" il Santo Dottore compiendo sulla sua dottrina degli adattamenti forzati, data la differenza culturale tra lui e noi.

Il cuore del suo messaggio resta sempre valido: porre oggi il polo di tutta la vita nel rapporto con Dio, sia pregando che compiendo altre attività. Occorre ritrovare un "gusto spirituale", fondato sulla fede, libero da deviazioni, per vincere altre seduzioni e altri richiami. Bisogna tornare liberi così da capire cosa lo Spirito dice alle Chiese.

Nell'imitazione amorosa di Cristo, nel desiderio attivo ed efficace di vivere il vangelo e seguire oggi le vie dello Spirito - che non sono le nostre vie - il Santo può essere per tutti una guida sicura che aiuta a evitare contraffazioni e inganni.

Quanto alla "notte oscura", descritta in svariate forme dal Dottore mistico, c'è qualcosa che valga anche per noi oggi? È una domanda che certamente non può essere elusa.

Persone singole e comunità o gruppi carismatici oggi leggono volentieri S. Giovanni. Il Santo deve servire da maestro che richiama e illumina, non da autore che semplicemente conferma le nostre opinioni. Egli peraltro non ha che un consiglio da dare: vivere di pura fede, senza ambiguità.

Il Dottore mistico ci può insegnare ad accogliere i fratelli con un atteggiamento d'ascolto che nasce dall'umiltà e si sviluppa poi in una capacità di ricordare loro la Parola, di annunciarla e insegnarla. Alla sua scuola impariamo tutti a stare attenti a Colui che bussava alla nostra porta.

**(Sintesi di P. Angelo Ragazzi,
Verona)**

GIOVANNI DE YEPES: L'UOMO SPIRITUALE È L'UOMO A IMMAGINE DI DIO*

Introduzione

Giovanni della Croce parla poco in modo diretto dell'uomo "fatto ad immagine e somiglianza di Dio"; ma il tema è presente nei suoi scritti come dottrina fondamentale, senza la quale non si potrebbe comprendere la sua esperienza mistica.

Alla base sta evidentemente il passo del Genesi 1,26 che il Santo fa risuonare continuamente nel suo spirito; diviene per lui l'orientamento interiore di base nel processo mistico. Purtroppo si mette raramente in rilievo questo "nutrirsi spirituale" di Giovanni con la Scrittura, mentre è essenziale per comprendere non solo lui, ma tutta la tradizione mistica, soprattutto medievale, che influi fortemente su di lui. È bene, quindi, approfondire come la tradizione biblica e mistica venga dal Santo riletta alla luce della sua esperienza interiore, arrivando a una vera originalità di dottrina.

Il tema dell'uomo *immagine* di Dio si può sviluppare a tre diversi livelli: quello della somiglianza naturale, data all'uomo nella creazione (presenza essenziale); quello della somiglianza volontaria, cioè della presa di coscienza e accettazione del dono della grazia (presenza di grazia); quello della somiglianza perfetta o unione di spirito, cioè della trasformazione dinamico-progressiva dell'anima nell'amore divino per opera dello Spirito Santo (presenza affettiva).

Giovanni si sofferma soprattutto su questo terzo livello. E lo fa in prospettiva cristologica: Cristo, immagine perfetta del Padre per unione d'amore, raggiunge "per natura" l'opera d'amore che il mistico compie "per partecipazione".

* Per tutto quanto si riporta qui si veda: HEIN BLOMMESTIJN - KEES WAAIJMAN, *L'homme spirituel a l'image de Dieu selon Jean de la Croix*, in AA. VV., *Espiritu de llama*, Institutum Carmelitanum, Roma, 1991, pp. 623-655.

Somiglianza per essenza

In tre passi (C B 11,3; S II,5,3; F IV,14) Giovanni parla dell'uomo immagine di Dio perché creato da Lui. Ne viene una somiglianza o presenza di Dio comune a tutti e al di là delle loro azioni. È presenza del Creatore nella creatura. Ed è il vero punto di partenza del processo spirituale: perché dal rapporto creativo nasce un rapporto di confidenza fondamentale. Questa somiglianza essenziale, già descritta dai mistici medievali, corrisponde in tutto alla presa di coscienza della creazione e della benedizione da parte di Dio Creatore, come viene presentata dalla tradizione biblica, soprattutto nei salmi. Significativo è il salmo 139: la creazione dell'uomo dal ventre della terra viene a corrispondere al dinamismo mistico del risveglio della coscienza di esistere, di essere un dono prodigioso di Dio: è "sentire dal di dentro" proprio questo essere immagine di Dio.

Somiglianza progressiva

La grazia della redenzione e la fede fanno progredire l'uomo nella somiglianza con Dio: somiglianza che può aumentare, diminuire o essere perduta (CS B 11,3-4). Ha origine dall'offerta di grazia e insieme dalla libera risposta dell'uomo (S II,5,8). Può raggiungere vari gradi secondo l'amore e la conformità dell'uomo alla volontà benefica di Dio. Per sé l'uomo è capace di questo "incontro", ma a condizione che si renda libero dal proprio modo di operare. Se la sua visione è ancora mista a idee preconcepite, gli manca la purezza e la limpidezza per vedere l'Altro. Se il suo sguardo si volge sulla propria persona, non può ammirare in pienezza l'oggetto della sua contemplazione. Da qui viene l'urgenza di un processo di trasformazione profonda fino alla recettività totale dell'uomo nei confronti di Dio (F 1,9). L'uomo più si avvicina all'immagine di Dio, più acquista capacità di vedere pienamente la sua immagine (S II 5,11). Ma se ama le creature, scade al loro livello, mentre se ama Dio può conformarsi all'amore divino. L'uomo è creato per l'altro: ma spesso lo cerca solo per soddisfare il proprio bisogno. L'amore di Dio invece è libero e creativo. I due tipi di amore sono incompatibili: necessariamente uno va sottomesso all'altro. Solo l'uomo liberato dall'attaccamento alle creature può unirsi a Dio-Amore e avere con Dio una somiglianza d'amore.

Questo messaggio è tipicamente biblico. Per esempio nei Libri dei Re il vero sovrano è chi opera per il popolo in nome di Dio: solo se sarà la limpida immagine di Dio potrà compiere la missione per cui è stato consacrato. Attraverso il re Jahwe deve diventare visibile al popolo, rendersi presente: quindi il re deve essere come il cristallo che riceve la luce e la riflette al meglio; solo così partecipa alla regalità universale di Jahwe. Se

invece esercita il potere a modo suo, vanifica questa trasparenza e altera la vera immagine di Dio. Questa trasformazione implica una purificazione incessante perché l'azione del re diventi sempre più azione di Jahwe.

Questa spiritualità viene ampiamente meditata e si radica profondamente nell'esperienza interiore di Giovanni della Croce. Come un re d'Israele, ogni spirituale è chiamato a diventare sempre più conforme all'immagine di Dio, con un processo costante di purificazione e trasformazione, fino a farsi strumento perfetto dell'amore divino e a raggiungere una perfetta unità nel pensiero e nell'azione con quanto c'è in Dio (CA 37,3; CB 38,4).

Somiglianza di perfezione (CS B 11,3)

A questo livello il mistico prende coscienza di quell'amore divino, in cui è stato trasformato nel livello precedente e comincia a gioirne (CS B 11,4). Cresce in lui il desiderio di giungere alla perfezione dell'amore e vedere Dio nella sua bellezza, il che però avverrà solo con la morte (CB 11,10); ma intanto vive completamente per l'Amato (CB 11,12).

La trasformazione nell'amore pieno si compie quando il mistico è trasfigurato nello splendore della gloria divina partecipando alla vita di Cristo immagine perfetta del Padre. Ma non è un'operazione definitiva mai: è un movimento in crescendo in cui il mistico si perde sempre più in Dio (CB 12,1).

A questo punto di unione non c'è altra operazione d'amore che quella di Dio e l'uomo non sa più distinguere la volontà di Dio dalla propria (S II,5,7).

L'unione delle due volontà è tale che il mistico si spoglia per Dio di tutto quello che non è Dio. Non perde però la sua identità personale: egli non è Dio per essenza, ma per partecipazione. L'immagine di Dio acquista la perfezione della piena somiglianza (F IV,16).

Giovanni della Croce si pone così in linea con la tradizione biblica della rivelazione di Dio sul monte, nell'intimità dell'Alleanza. Per il codice Sacerdotale del Pentateuco l' "alleanza" attraversa tutta la storia del popolo, insieme alla "benedizione", come promessa di fecondità. La "gloria" di Jahwe poi fissa il culto d'Israele e forma la comunità: Mosè entra nella nube e riceve i piani di Dio per il popolo. La salita di Mosè verso la conoscenza di Dio a faccia a faccia riflette il dinamismo della somiglianza di Dio, come è espressa in Gen. 1,26.28: una somiglianza che è reciproca.

Il cammino verso la contemplazione di Dio fa entrare nella "nube dell'inconoscenza". "Dio infatti - afferma S. Gregorio Nioseno - si fa incontrare solo nelle tenebre delle potenze umane".

La somiglianza come trasparenza di Dio (F III,78)

La dottrina di Giovanni della Croce sull'immagine di Dio si riassume nella trasparenza sempre più chiara dell'uomo con Dio. All'inizio l'uomo è ancora pieno di se stesso, incapace di accogliere nella sua stessa psicologia la Sapienza di Dio, lo Spirito Santo e il Padre (S I,8,2); alla fine invece, divenuto spirituale e perfetto, è recessività pura di ciò che Dio opera, non è altro che "ciò che è Dio", secondo l'espressione di Guglielmo de Saint-Thierry: ha interiorizzato la volontà d'amore di Dio fino a restare divinizzato in una trasparenza totale.

Dio e l'uomo sono divenuti trasparenti l'uno all'altro in un meraviglioso scambio d'amore (F III,78): tra di loro esiste una sola operazione divina, pur restando due soggetti. Ciò che Dio fa per natura, l'uomo lo fa per grazia (CA 5,4).

Contemplando Cristo, il Figlio di Dio, l'uomo scopre il richiamo di rendersi più conforme all'immagine di Dio, non solo nel ritorno alla bellezza originaria, ma nel progressivo identificarsi con la bellezza soprannaturale (CA 3,5). Quando nella trasformazione mistica diviene capace di "vedere", è veramente immagine di Dio: non ha più altra vita, né movimento, né essere che quelli di Dio (CA 37,4 e 38,3; cfr. Sir. 17,6-10). Dio dona il suo sguardo al cuore dell'uomo così che questi può vedere oltre la creazione. E la sua vocazione è realizzata.

**(Sintesi di Maria Lupi,
Roma)**

CRISTO NELLA MISTICA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE *

Accorrere a Gesù

Nel Vangelo di Giovanni, "accorrere a Gesù" vuol dire aver rotto con altri centri (persone o cose) di identificazione, di equilibrio e di relazione, e aprirsi a un nuovo rapporto e centro, Gesù, che progressivamente si va configurando come luogo privilegiato della manifestazione di Dio e come referente del senso dell'esistenza personale e collettiva (Gv. 1,12; 2,1,21; 5,24; 14,9). L'incontro e l'esperienza di vita con Lui comporta una totale diversità a due livelli: acuisce e approfondisce la coscienza umana in un realismo aperto alla trascendenza; fa vivere l'apertura a Dio non come limitazione e dipendenza, ma come arricchimento e pienezza personale.

Dall'incontro con Dio l'uomo esce potenziato, non già decurtato. L'incontro vissuto in profondità con Cristo è un'esperienza talmente radicale che tutto il resto diventa relativo. Si sperimenta la sua presenza come qualcosa che cambia e trasforma profondamente, aprendo l'uomo (come ogni vero discepolo del tempo di Gesù) alla conoscenza di Dio e di se stesso. Anche oggi uno può vivere realmente di/con come Cristo: in totale apertura filiale al Padre, nella carità verso tutti gli uomini, proiettato verso il vero futuro ma già anche in un concreto presente: il Regno di Dio.

Evidente che in tutto ciò il protagonista è Dio-Cristo, non l'uomo. L'incontro tra i due comporta uno scambio profondo e un nuovo equilibrio di consistenze e di relazioni. Dio e l'uomo "convergono". È la vita mistica, che dovrebbe essere il coronamento normale di un cristianesimo preso sul serio.

* Sintesi dello studio di GARCIA LAZARO E., *Cristo en la mística de San Juan de la Cruz*, compreso in AA. VV., *Espíritu de llama*, op. cit., pp. 687-704.

Chi cerca Dio vivendo di idee senza lasciarsi "sedurre", non proverà mai la risonanza vitale dell'incontro, né accetterà l'abbandono e il perdersi per identificarsi poi con la volontà di Dio. Invece Giovanni della Croce sa cogliere e anche trasmettere profondamente tutto ciò (*Gal.* 2,20; CB 12,7 e 22,6). Stabilisce decisamente nella sua vita una prospettiva teologica: origine e centro di tutto è Dio, che si svela compiutamente in Cristo, "Via" al Padre (S II 7,8). Cristo è la mediazione assoluta: Parola di Dio in terra (S II 22,9), è la rivelazione totale tanto che non c'è nulla da aggiungere, ma tutto da apprendere. Compito dell'uomo è ascoltare la Parola di Dio e in essa trovare la risposta certa. Questo non sarà frutto di logica umana, ma di fede. Solo essa produce una conoscenza esperienziale di Cristo, l'unione con Lui, in una dinamica che comporta difficoltà, autentiche "notti" (sensitiva e spirituale) che sfociano però nell'alba della fede, nell'unione con Dio Uno-Trino.

Giovanni della Croce presenta tutto questo come una relazione interpersonale tra l'io umano e il Tu divino. Il Tu divino è Cristo, così che la visione di Dio dell'Antico Testamento diventa l' "essere con Cristo" del Nuovo Testamento. Abbiamo un Dio davvero con noi, alla cui vita partecipiamo intimamente: è il Figlio di Dio "consustanziale a noi secondo l'umanità". Questa è l'esistenza cristiana integrale che Giovanni della Croce ripropone con uno stile e un'esperienza senza pari, libero da schematismi, cosciente che Dio è pieno di fantasia attraverso il Figlio in cui c'è tutta la pienezza umano-divina (CB, *Prologo* 1-2).

In Cristo, unione dell'uomo con Dio

Giovanni della Croce non pensa di comporre un trattato classico ma di fare una ricerca poetica, biblica e anche una sistematizzazione dell'esperienza cristiana di alcune anime (tra cui la sua). È una ricerca "aperta", che non può cioè coprire tutte le possibilità (S *Prol.* 8,9; S II 6,8; C *Prol.* 2,3). È una ricerca "situata", pastorale, in quanto ricorre all'esperienza, alla scienza, al magistero, alla scrittura, insistendo sulla vita con le sue variazioni e i suoi sviluppi.

"Non basta la scienza per spiegare cosa prova l'anima nella notte oscura; e non lo può spiegare a parole neppure chi ne ha fatto l'esperienza; ma ugualmente le anime hanno bisogno di guide in questo cammino (S *Prol.*).

La prospettiva è sempre teologica: Dio è il Signore, l'indiscutibile protagonista e all'uomo spetta accettare o no di collaborare. Il movimento è verso la comunione tra Dio e l'uomo, in un cammino graduale arrivare ad essere Dio per partecipazione (CB 22,3; 36,5; 39,4.6). Per la sua stessa

struttura l'uomo è chiamato a quell'unione per partecipazione: "È Dio stesso infatti che la compie in lei (l'anima); Dio la creò a sua immagine e somiglianza perché giungesse a questa meta" (CS B 39,4). Giovanni della Croce sa che l'immagine è oscurata e necessita di purificazione fino a dover morire l'uomo vecchio (FB II,33). Ma sa che la salvezza è un dono consegnato al mondo in Cristo e che il Padre ha deciso di passare attraverso l'uomo. L'uomo vecchio diventa nuovo per la somiglianza con l'immagine unica di Dio, Cristo, "che lo lasciò rivestito di bellezza, perché facendosi uomo portò l'uomo alla bellezza di Dio" (CB 5,4).

L'Incarnazione, quindi, è interpretata come apertura al dialogo e come amore divino comunicato all'uomo nell'incontro con Dio. Giovanni della Croce parla di tre forme di presenza da incontrare (CB 11,3)

- presenza per comunicazione dell'essere (presenza essenziale);
- presenza per comunicazione della grazia (presenza teologale);
- presenza per unione trasformante (presenza mistica).

Questa presenza porta con sé la riappacificazione e riunificazione dell'uomo con se stesso, l'unità tra senso e spirito ed un recuperato rapporto rispettoso dell'uomo con il mondo della natura e della storia. Insomma si ha la sospirata unione, che non è una categoria astratta, ma storica e vitale: unione di persone viventi, dove Cristo è il mediatore assoluto, il punto coagulante in cui si concentra l'opera di Dio (CB 39,5). Incorporato a Cristo, l'uomo si unisce alla Trinità per partecipazione (CB 37,6).

In Cristo tutto

Giovanni della Croce è davvero molto originale sul senso di Cristo nella rivelazione di Dio, ponendo in movimento tutti i dati più importanti della storia della salvezza.

Creazione, Incarnazione e misteri del Figlio di Dio fatto uomo non vengono presentati come avvenimenti paralleli o chiusi, ma tutti insieme come espressione dell'amore del Padre per il Figlio, manifestazione della sua gloria e inserimento dell'uomo nell'unica storia di comunione che parte dalla Trinità. Il Dottore mistico illustra l'opera di Dio nella sua linea discendente e ascendente. Dall'alto abbiamo Dio come mistero di vita e comunione, come Amore Trinitario; dal basso l'Incarnazione del Figlio, la sua "kenosis" e insieme la sua manifestazione nella storia degli uomini. Ecco la visione trinitario-cristologica da cui parte Giovanni e a cui si atiene in ogni momento, con grande fedeltà dottrinale.

L'Orazione dell'anima innamorata formula in esclamazione l'intuizione e l'esperienza religiosa vissuta come relazione interpersonale nella

fede, speranza e amore. L'opzione esistenziale che si fa in Cristo realizza il progetto ineludibile dell'uomo di cercare se stesso e di trovarsi incontrandosi con l'altro e questo è appunto: Gesù Cristo. "Quando l'anima si accorge di essere creata solo per Dio e che Dio l'ha redenta, non aspetta un momento e implora: Dove ti sei nascosto?" (CB 1,1).

L'Amato che suscita le ansie non è un essere etereo e mitico, ma incarnato: il Cristo storico ed evangelico, in cui il Padre ci ha parlato e ha dato "tutto", la cui presenza rimane nella Chiesa e nei suoi ministri (S II 22,4-7).

Figlio e Parola (S II 6)

Giovanni della Croce usa molti titoli per riferirsi a Gesù; in essi traspare la sua sensibilità teologica e spirituale; non vuole dare informazioni ma suscitare la conoscenza della verità attraverso l'amore e coinvolgere l'uomo nella risposta di comunione crescente e fiduciosa verso Dio che ci ha dato il mediatore assoluto e unico. Da qui l'imitazione e la sequela (S I 13,3.4.6.: S II 7,2.4.8-9), la contemplazione nella fede (S II 2,1) e la nuova vita come identificazione con Cristo attraverso lo Spirito. Ci sono due passi nell'opera di Giovanni della Croce che sviluppano la sua cristologia "con rigore teologico e sapienza biblica": sono i capitoli 7 e 22 del II libro della "Salita". Cristo è la Parola unica definitiva, non uno dei messaggeri della Parola, ma la Parola stessa (S II 22,5), che ci incorpora per farci condividere ciò che Lui è: "Dio ha detto tutto nel Figlio, non ha altro da dire perché in Lui abita tutta la pienezza della divinità, e questo lo sappiamo dallo stesso Cristo" (S II, 22,3.6.7).

Da qui l'insistenza del nostro dottore a conoscere Gesù Cristo, a seguirlo, a identificarsi con Lui, vivendo con Lui il mistero pasquale di morte e risurrezione. La croce non è solo ascesi, ma soprattutto è conseguenza del nostro seguire Cristo. È la decisione di seguire Cristo, è darsi nell'amore che Egli ci diede per primo, è passare dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, dalla morte alla vita, dal morire al vivere in Cristo (FB II, 32-34), che riempie e soddisfa pienamente la solitudine di predilezione (CB 35).

Esercizio di amore tra l'anima e lo Sposo Cristo

Si veda l'inizio del *Cantico Spirituale*: superata la notte del senso e dello spirito, la solitudine si riempie della presenza dell'Amato e la rivelazione definitiva che è Cristo implica una ricerca in fede e amore, una conoscenza personale delle immagini esterne ed interne e un esercizio di

amore (C B 1,11). L'ideale è la trasformazione e l'unione di amore, come incontro personale: l'Amato vive nell'amante (CS B 12,7).

Il simbolismo sponsale è la categoria fondamentale dell'esperienza cristiana di Giovanni della Croce e della sua espressione poetica e sistematica. Come principale amante, l'unione d'amore è opera di Cristo, ma non senza il libero concorso dell'uomo e la sua partecipazione attiva. Il primo sposalizio è avvenuto sulla Croce una volta per tutte, quello presente avviene a poco a poco secondo il passo dell'anima (CS B 23,6). È una comunione che raggiungerà la pienezza solo in un passo ulteriore, essendo comunione trinitaria. L'assimilazione al Figlio apre la strada alla comunione col Padre, ci fa figli nel Figlio. E così si compie il ciclo completo del progetto spirituale di Giovanni della Croce: dal cristocentrismo al teocentrismo.

**(Sintesi di Maria Lupi,
Roma)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

TEMI CON FIDUCIA

Non bisogna occupare del tutto le potenze e i sensi nelle cose, ma solo quanto è indispensabile; il resto conviene lasciarlo libero per Iddio.

Il non guardare alle imperfezioni altrui, l'osservare il silenzio e il continuo tratto con Dio, sono cose che estirperanno grandi imperfezioni dall'anima e la renderanno padrona di grandi virtù.

Non ti rallegrare vanamente, sapendo quanti peccati hai commesso e non sapendo come Dio sia disposto verso di te: temi con fiducia.

Poiché al momento della resa dei conti ti dovrai pentire di non avere impiegato bene questo tempo nel servizio di Dio, perché ora non lo ordini e non lo impieghi come vorresti aver fatto in punto di morte?

(Punti di Amore)

LA PERFEZIONE SPIRITUALE SECONDO GIOVANNI DELLA CROCE *

Il lettore delle opere di San Giovanni della Croce è generalmente turbato da una certa imprecisione del linguaggio relativo ai vari stadi della vita spirituale ("principianti", "proficienti" e "perfetti"). La difficoltà è senz'altro dovuta all'essenza stessa della vita mistica, improvvisazione divina sul doppio registro della natura e della grazia (cfr. *Salita* II, 17,4), ma diventa pressoché insolubile quando il Santo affronta l'ultima tappa del cammino, quella del "fidanzamento" e del "matrimonio" spirituale: la perfezione sembra... perfetta, al riparo da ogni tentazione, da ogni travaglio, da ogni ritorno sui propri passi; ma un po' più avanti vediamo riapparire tentazioni, timori e rischi proprio nell'intimo di questa perfezione che non appare più tale.

Un'altra difficoltà - connessa alla precedente - riguarda il rapporto tra lo stato di perfezione raggiungibile su questa terra e lo stato beatifico nell'aldilà (cfr. *Cantico* 1, 11,7): la morte fisica del perfetto è implicata o esigita dalla sua stessa perfezione? Da un lato lo afferma (*Fiamma* 1,34), dall'altro sorvola la questione a favore di una perfezione superiore, quella della semplice conformazione alla volontà di Dio che rende la morte dei perfetti "qualitativamente" diversa dalla morte di tutti gli altri (*Fiamma* 1,30). Sono contraddizioni solo apparenti? Riflettono solamente la mutevolezza del linguaggio di un'opera ancora in fase di elaborazione? Oppure, ad un certo punto, San Giovanni della Croce ha mutato il suo concetto di perfezione spirituale? O, ancora, il paradosso mistico implica di per sé la sovrapposizione di esperienze all'apparenza contraddittorie? Ci si limiterà a trattare due punti fondamentali: 1) Esistono in Giovanni della Croce due concezioni differenti di perfezione spirituale? 2) Esistono in Giovanni della Croce due concezioni differenti della morte fisica del mistico?

* Cfr. MAX HOUT DE LONGCHAMP, *Autour de la perfection spirituelle selon saint Jean de la Croix*, da AA. VV. *Espiritu de llama*, op. cit., pp. 597-621. Si tenga presente che De Longchamp conduce la sua ricerca sul *Cantico Spirituale* nella prima stesura (*Cantico A*).

1. ESISTONO IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE DUE CONCEZIONI DIFFERENTI DI PERFEZIONE SPIRITUALE?

1.1 Non bisogna fidarsi della terminologia fidanzamento-matrimonio all'interno dello stato di perfezione.

Apparentemente la terminologia è chiara: "nel fidanzamento si ha soltanto un sì scambiato e una sola volontà da tutt'e due le parti ... nel matrimonio invece vi è anche il dono reciproco e l'unione delle persone" (*Fiamma* 3,24). Purtroppo questa semplice distinzione nel *Cantico* non funziona più, poiché fidanzamento e matrimonio si scambiano spesso le loro proprietà. Essa vale solo in *Cantico* 27,2 - testo controverso, forse un'interpolazione successiva (nell'importante versione francese fatta nel 1622 da René Gaultier, che portò in Francia Anna di Gesù, la destinataria dell'opera sanjuanista, questa parte è decisamente più breve e semplificata) - e in 22,5 (l'unico passo in cui Gaultier traduce con "fidanzamento" il termine spagnolo "desponsorio"; altrove parla soltanto di "matrimonio spirituale". Confessiamo che Gaultier ci offre una semplificazione radicale e accattivante di certi problemi d'interpretazione del *Cantico*). Visto come stanno le cose, l'oblio della distinzione "fidanzamento"/"matrimonio" non può che giovare all'interpretazione dello stato di perfezione spirituale nel *Cantico*.

1.2 Non bisogna fidarsi della terminologia unione-trasformazione all'interno dello stato di perfezione.

Sarebbe ugualmente pericoloso il ritenere che "unione" e "trasformazione" esprimano due stati spirituali differenti, come si suggerisce spesso a proposito del *Cantico B*. In *Salita e Notte Oscura*, "unione" o "unione divina" o "unione totale" designano sempre lo stato di perfezione senz'altra specificazione; in tale contesto, "trasformazione" è spesso associata a "unione" come una semplice esplicitazione (*Salita* II,5,3). Nel *Cantico* la distinzione dei due termini come di due tappe successive può sembrare un'utile precisazione (*Cantico* 27,2), ma è un *unicum* e contrasta con *Fiamma* 3,24 che qualifica la pienezza della perfezione spirituale proprio mediante l' "unione". Dall'insieme delle opere di San Giovanni della Croce emerge chiaramente che "unione" e "trasformazione" indicano esattamente lo stesso livello spirituale. La parola "trasformazione" non indica un nuovo stato rispetto all' "unione", bensì ne qualifica il processo (*Cantico* 15,4), e se c'è un superamento, esso si dà soltanto in senso "qualitativo" (*Fiamma*, Prologo, 3). Bisogna quindi rassegnarsi a parlare solo di "stato di perfezione", evitando di entrare in analisi più puntuali ma non rispettose delle molteplici accezioni dei termini.

1.3 Testi chiari sullo stato di perfezione.

Fiamma 2,24 e *Notte II, 24,2* descrivono l'insieme dell'itinerario spirituale come uno stato in cui "l'anima non soffre più" ... conformemente al modo dello stato d'innocenza posseduta da Adamo". In questa frase ci sono due affermazioni limpide e complementari, che trovano numerosi paralleli nel *Cantico* 13,1; 15,4; 19,9; 27,2; 37,4. Il *Cantico* descrive la perfezione spirituale non come uno stato fisso, bensì come una vittoria continua dell'anima su ciò che prima l'inquietava, come un'invasione di amore che ristabilisce tutto l'organismo spirituale nella sua armonia originaria (*Cantico* 37,4). La felicità dell'unione non è confinata nelle regioni cerebrali, ma è al contempo gioia e godimento che si diramano dall'apice estremo dell'anima sino ai terminali più esteriori della carne, quelli che *Fiamma* chiamerà "la tela sensitiva di questa vita" (cfr. *Cantico* 39,5).

Quali sono le prove che l'anima supera vittoriosamente? L'accordo completo della volontà del perfetto con quella di Dio sopprime il problema stesso della sofferenza; senz'alcuna ribellione, lo spirituale attinge la vita alla sorgente che sgorga dalla stessa mano di Dio (*Cantico* 29,8). Ogni evento si trasforma in un'occasione d'amore, essendo ormai entrati nella logica della croce (*Cantico* 28,2-5). Parlando di una felicità senz'affanni, non ci riferiamo perciò a un'assenza di prove, ma ad una vittoria costante su di esse: rimanendo quelle di sempre, le cose si sono tramutate in occasione di godimento, non malgrado la croce, ma grazie alla croce e su di essa, cosicché "... da nessuna cosa ella può essere raggiunta e molestata poiché, uscita fuori da tutte, è entrata nell'amenissimo giardino desiderato dove gode tutta la pace, gusta ogni soavità, prova piacere in ogni diletto, secondo la possibilità, la natura e lo stato di questa vita" (*Cantico* 29,8).

Notiamo a questo punto che non c'è prima la perfezione e poi l'unione, ma che l'unione come tale è principio di trasformazione e di vittoria. Il motore nascosto del progresso dell'anima è l'unione, da cui nasce una gioia sempre più recettiva e passiva:

"... cessino le vostre ire,
non mi toccate il muro,
perché la sposa dorma più al sicuro" (*Cantico* 30),

che il Santo commenta così: "affinché più a suo piacere ella si diletta della quiete e della soavità di cui gode..." (30,13). L'unione mistica non è una ricompensa che mette al riparo dalla comune sorte dei mortali e soprattutto al riparo dalla croce di Cristo; bisogna leggerla alla luce della continua trasformazione della morte in vita che definisce esattamente l'opera di Cristo in e per la sua sposa:

"O cauterio soave!
O deliziosa piaga! (...)
Uccidendo tu hai cambiato la morte in vita!" (*Fiamma* 2).

L'unione è uno stato dinamico, una vittoria continua dell'amore sulle prove che non cessano di presentarsi fin sulla soglia della camera nuziale. Quest'affermazione getta una viva luce sul falso problema della confermazione in grazia: infatti, dire che la perfezione spirituale ricolloca l'anima nella situazione d'innocenza di Adamo (*Cantico* 31,5; cfr. *Salita* II,24,4-5) non significa affatto che questo stato sia "per diritto acquisito" irreversibile e impeccabile; per quanto perfetto, anche Adamo era capace di commettere il peccato, visto che l'ha fatto! Quanto alla domanda se tale stato possieda "de facto" l'irreversibilità, San Giovanni della Croce è molto più reticente di santa Teresa o Taulero.

1.4 Testi più ambigui sullo stato di perfezione.

In *Cantico* 25-26 la descrizione della soavità, procurata all'anima dalle "virtù giunte al limite della loro perfezione, in cui ella sta già godendone il diletto, la soavità e la fragranza" (25,1), sembra turbata dal "presentarsi alla memoria e alla fantasia di numerose e varie forme di immagini e nella parte sensitiva di numerosi e vari movimenti e appetiti i quali con molta sottigliezza e vivacità molestano e inquietano l'anima nella soavità e quiete interiore di cui gode" (25,2). È dunque necessario rinunciare alla perfezione assoluta dell'unione? *Cantico* 25,7 sembra farci capire che i paragrafi 25,1-6 riguardano il tempo precedente l'unione, più esattamente la vigilia dell'unione, allorché le potenze operanti "a vuoto" si esasperano, avendo già perduto il loro oggetto mondano, ma non avendo ancora trovato il loro oggetto divino. Questa parte è dunque da collegare a *Cantico* 1-11, passaggio delicato per l'anima che dà occasione al Santo di soffermarsi in *Fiamma* 3,26-67 sulla direzione spirituale. La strofa 26 pone dei problemi molto simili (26,8). *Cantico* 31,1 rileva un'armonia dell'unione apparentemente imperfetta, con numerosi impedimenti e disturbi da parte sensitiva dell'anima. Ma nella prospettiva generale della preghiera della Sposa, la vittoria è senz'altro assicurata, il che ci permette di dire ancora una volta che l'unione non si oppone alle prove che continuano a sopravvenire ma non possono intaccare la quiete dell'anima (*Cantico* 31,6).

1.5 Conclusione provvisoria sullo stato di perfezione a partire dal Cantico.

Secondo il *Cantico* A lo stato di perfezione non è un ideale impossibile da raggiungere quaggiù, bensì un dato reale, caratterizzato da una felicità completa e da un'intensità di vita che sorpassa ogni immaginazione. Più che un punto d'arrivo senza ulteriori progressi, questa perfezione è un equilibrio dinamico in cui si integrano tutte le circostanze della vita,

per il resto perfettamente normale; è un equilibrio che rimane terrestre ed è aperto perciò a un superamento nella gloria. Ma ciò non diminuisce affatto l'armonia di questo stato, che ci è presentato come quello di cui godeva Adamo in paradiso.

D'altra parte si deve rilevare che la progressione delle strofe e del loro commentario non è lineare, tuttavia c'è una distinzione abbastanza netta fra la perfezione spirituale e le fasi che la precedono. La logica è quella di un poema, che sappiamo essere stato elaborato a più riprese: ogni sistematizzazione come quella di un commentario non poteva che entrare in conflitto con questa logica iniziale.

2. ESISTONO IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE DUE CONCEZIONI DIFFERENTI DELLA MORTE FISICA DEL MISTICO?

Dobbiamo prolungare la nostra riflessione sui limiti dello stato terrestre dei perfetti: la perfezione dell'uomo spirituale è una cosa, le condizioni di possibilità di questa vita perfetta sono un'altra cosa. Vediamo dunque che questa perfezione nell'imperfezione genera un'insoddisfazione nella sazietà: secondo la terminologia di *Fiamma* dopo aver ricevuto la pienezza dell' "abito della carità, l'anima vorrebbe ricevere anche quella dell' "azione e del frutto". La "fuga" nell'aldilà sembrerebbe l'unica possibilità per realizzare il desiderio dell'unione (*Cantico* 1,1); *Cantico* 1-11 modula questo tema e, in *Cantico* 12, l'anima crede infine d'essere esaudita. Ma ciò non è conforme ai desideri dello Sposo, perché Egli non è venuto sulla terra affinché la sposa se ne fugga via (*Cantico* 12,2). La contemplazione potrà dare alla sposa quel che essa attendeva nell'aldilà, e il seguito del *Cantico* non farà che approfondire quest'incontro terrestre e le perfezioni che gli sono proprie (il *Cantico B* rende incomprensibile questa prospettiva rinviando il "matrimonio spirituale" all'aldilà). Il problema del desiderio della morte ritorna in *Fiamma*, nel commentario alla prima strofa l'anima reclama più volte il termine della vita terrestre proprio nel bel mezzo della perfezione spirituale. Come interpretare questa domanda di un'anima che non dovrebbe avere più nulla da chiedere.

2.1 La sposa reclama la morte (*Fiamma* 1,27-29).

"Finisci di consumare con me il matrimonio spirituale mediante la tua visione beatifica: ecco ciò che l'anima chiede (...) tuttavia, vivendo nella speranza, in cui è impossibile non sentire un certo vuoto, essa emette un gemito (...) proporzionato a quanto le manca per raggiungere il

possesso perfetto dell'adozione dei figli di Dio dove, consumandosi la sua gloria, anche l'appetito diverrà quieto" (*Fiamma* 1,27). I gemiti dell'anima non hanno nulla di tragico né implicano un'eventuale imperfezione morale o spirituale: sono quelli di Rom 8,23-26, che soggiace a tutto questo brano dove si parla della "redenzione dei corpi" (*Fiamma* 1,28). Ciò che Dio vuole è che l'anima abbandoni questa terra "se ciò è conforme alla tua volontà" (*ibid.*): il desiderio dell'anima giunge ad incontrarsi col desiderio di Dio (notiamo che, stando a questa logica rigorosa, San Giovanni della Croce avrebbe dovuto morire prima di dirci qualcosa sull'argomento...). C'è una specie di trasparenza finale dell'unione, che introduce il tema della tela infinitamente sottile: "rompi la tela a questo dolce incontro". In *Fiamma* 1,29 San Giovanni della Croce spiega che tutto l'itinerario spirituale consiste nella lacerazione delle prime due "tele" ("quella temporale, che abbraccia tutte le creature; quella naturale, che comprende le opere e le inclinazioni puramente naturali"); la terza, quella "sensitiva, cioè l'unione dell'anima con il corpo", non impedisce l'unione sebbene la fiamma dell'amore non la aggredisca "con la forza con la quale furono investite le altre, ma con soavità e dolcezza. Per questo l'anima chiama 'dolce' questo incontro, dolce e delizioso tanto più quanto più le pare che sia sul punto di spezzare la tela della vita".

2.2 Il mistico muore prima degli altri? (*Fiamma* 1,33-36).

La sorprendente domanda è posta in *Fiamma* 1,33-36 ("nel termine 'rapire' viene messo in rilievo come l'anima venga strappata alla vita prima del tempo", 1,34; "spezza la tela delicata della mia vita senza permettere che essa arrivi al momento in cui debba essere troncata dall'età e dagli anni...", 1,36). Non si potrebbe essere più chiari! Bisogna dedurne che i vecchi sono poco spirituali oppure che il Santo scambia i propri desideri - scrive circa cinque anni prima della sua morte - con la realtà? La questione di un'eventuale morte prematura del mistico è comunque secondaria, perché il principio della trasformazione in e attraverso l'unione ne viene confermato: questa nuova tappa del progresso spirituale si svolgerebbe nella radicale passività della morte e in maniera pienamente conforme alla volontà di Dio (cfr. *Fiamma* 1,28). Tuttavia l'unione non esclude una crescita ulteriore, precisamente nel senso di una rottura di queste condizioni terrestri in vista più di una "nuova dilatazione" che di una "nuova soddisfazione".

2.3 Il mistico muore come tutti (*Fiamma* 1,30).

Fiamma 1,30 offre un criterio estremamente limpido per interpretare i testi precedenti: "Benché la loro morte apparentemente sia simile a quel-

la delle altre persone... per malattia o per vecchiaia... ne è però molto diversa per le cause che la producono e per il modo in cui avviene". Il fatto essenziale è che, pur in circostanze simili, la causa della morte dei mistici è diversa da quella degli altri uomini. La logica è quella già rilevata altrove: rimanendo quello che sono sempre state, le circostanze della vita non diventano altro che occasione di gioia, non malgrado la croce ma grazie alla croce e sulla croce. Il mistico non gode di un'esistenza e di una morte meno difficili rispetto e quelle altrui, ma sulla croce ne percepisce la verità profonda, quella dell'ingresso nella vita eterna. Bisogna dunque affermare entrambi i fattori in gioco: la perfetta normalità delle circostanze e il contemporaneo, perfetto carattere soprannaturale della morte del mistico. Una tale morte è la reintegrazione di tutto l'uomo nell'atto amoroso che l'ha generato e che ora lo fa rinascere corpo e anima alla vita eterna. Come non evocare qui l'Assunzione della Vergine Maria, entrata corpo e anima nella pienezza della Redenzione, figura perfetta dell'itinerario descritto da San Giovanni della Croce e luce che consente di intravedere la "redenzione dei corpi" di Rom 8, coronamento dell'esperienza mistica?

CONCLUSIONE

Al termine di questa breve analisi di alcuni testi sanjuanisti sulla perfezione spirituale, si rimane stupefatti dalla coerenza, solidità, omogeneità dell'insieme dottrinale. I timori iniziali di una certa imprecisione nella descrizione dello stato di perfezione sono stati fugati: la norma della maturità spirituale è una felicità senz'alcuna limitazione e persino la morte diviene dilatazione d'amore e di letizia. La riflessione può essere particolarmente feconda in due direzioni:

- 1) La reintegrazione dello stato paradisiaco getta una luce potente sull'ingresso del male nella storia umana, quindi sul peccato originale e sull'esercizio concreto di una libertà perfetta nelle condizioni limitate di quaggiù; essa mostra anche che tutta la sofferenza può essere superata in uno sviluppo della contemplazione, fino alla riconciliazione finale tra la volontà dell'anima e quella di Dio, che definisce l'unione mistica. Divenuto sorgente d'amore nel cuore del mondo come Adamo era stato focolaio di divisione e di peccato, l'uomo restaurato nell'unione può portare la salvezza ai suoi fratelli.
- 2) La morte d'amore e la trascrizione letteraria che ne fa il Santo, aprono all'escatologia delle vie inesplorate. Dicendoci quale sarebbe stata la morte di Adamo e qual è stata la morte del nuovo Adamo e dei suoi fratelli, San Giovanni della Croce ci fa toccare con mano la risurrezio-

ne della carne, non come una promessa lontana ed estrinseca alla vita cristiana, ma come l'esperienza più concreta e per così dire la più immediata, degli sponsali tra il Verbo e la nostra carne. Presentandoci la piena realizzazione della promessa di Cristo: "Quando me ne sarò andato, ritornerò e vi prenderò con me perché siate anche voi dove sono io" la mistica potrebbe dare molte indicazioni per una visione globale della storia della salvezza. Tutto l'insegnamento di San Giovanni della Croce converge infatti verso questi incontri nei quali lo Sposo invita la sposa a consumare un matrimonio spirituale: "Sorgi, affrettati, amica mia, colomba mia, bella mia e vieni, perché l'inverno è già passato, la pioggia è cessata e se n'è andata, i fiori sono spuntati nella nostra terra..." (*Fiamma* 1,28).

**(Sintesi di P. Angelo Lanfranchi,
Brescia)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PER PREGARE BENE

Devi curare che la tua coscienza sia pura e la volontà intera con Dio e la mente fissa veramente in Lui. È necessario che tu scelga il luogo più nascosto e più solitario possibile e che tu converta tutta la gioia della volontà nell'invocare e glorificare il Signore. (3 S 40,2)

Impari lo spirituale a starsene con avvertenza amorosa in Dio, riposando con l'intelletto quando non può meditare, benché abbia l'impressione di non concludere niente; in tal modo, a poco a poco, e molto presto, gli sarà infusa nell'anima la pacifica quiete divina accompagnata da mirabili e sublimi nozioni di Dio, avvolte dall'amore divino. (25 S 10,5)

PERFEZIONE VUOL DIRE UNIONE DELL'ANIMA CON DIO *

Dentro il magistero sanjuanista *l'unione dell'anima* (dell'uomo, della persona umana) con Dio è il nucleo intorno al quale vanno man mano coagulandosi altri elementi per formare quel tutto che è il messaggio sanjuanista.

Per questo presentare tale unione con Dio è fondamentale per accedere poi ad altri temi.

1. CAMBIO DI TERMINOLOGIA: IMPORTANTE!

Non c'è nessuna difficoltà per identificare questo nucleo più profondo, su cui s'impernia ogni cosa e in ordine al quale San Giovanni scrive proprio tutto quello che scrive. Aspirando a quest'unione, mette in moto le forze umane e divine, cioè l'azione e il lavoro e le "fatiche" di Dio e la collaborazione dell'uomo (S 1, 6,4).

A motivo dell'unione con Dio il Santo parla degli elementi positivi che stanno nell'uomo e che lo spingono a raggiungerla; e per lo stesso motivo ricorda le molte cose negative che possono separare, allontanare, distrarre l'uomo e alienarlo da essa, facendogli sbagliare strada.

È avendo davanti agli occhi l'unione perfetta promessa all'anima che Giovanni compone le opere maggiori, dove suppone che tale anima, di cui vuol raccontare la vicenda spirituale, sia avviata a quella meta o alla cima del monte, cioè alla perfezione (vedi S, titolo delle strofe; N, annotazione, subito dopo la trascrizione delle strofe; CB 1, 2-5; F, prologo n. 4).

* Questo studio riporta in sintesi le idee esposte da P. José Vicente Rodríguez in una conferenza alle monache Scalze di Tre Madonne, Roma.

Appena incomincia a scrivere la *Salita* fa sapere con urgenza ai suoi lettori che la cima del monte, che è "l'alto, il più alto stato della perfezione", verrà chiamata da lui "unione dell'anima con Dio" (*Salita*, Argomento).

Possiamo star sicuri che il cambio di Giovanni nella terminologia, con la scelta di *unione* invece di *perfezione*, è fatto appositamente e ad occhi aperti. In questa formulazione egli mette di fronte i protagonisti dell'intera vita spirituale analizzata in tutti i suoi libri: *Dio e l'uomo*.

Dunque: unione dell'anima con Dio, che potrebbe chiamarsi *comunione con Dio*. Questo linguaggio è molto più chiaro e più diretto di quanto possa esserlo il parlare semplicemente di perfezione.

"Perfezione" richiama o presuppone una spiegazione ulteriore o anteriore, col rischio altrimenti di lasciare il lettore in una sfera astratta o teorica; ed è una nozione molto meno personale che l'unione con Dio.

Giovanni si richiama alla realtà dell'unione perfetta dell'anima (dell'uomo) con Dio, quando sente il bisogno di rinforzare le proprie idee e di farle capire al lettore. Per lui questa meta, posta sempre davanti agli occhi e sempre ricordata in modo esplicito o implicito, dà vigore ai suoi ragionamenti e, cosa molto più importante ancora, spiega il comportamento morale-teologale-spirituale dell'uomo. Esempi di questa maniera di esprimersi sono in S 1, 11,2-3; S 2, 7,11. Ma l'esempio più chiaro di questa dialettica è dato dal c. 5° del lib. 2° della *Salita* (da completare con S 2, 4,8, dove Giovanni cerca di giustificare l'interruzione del discorso che porta avanti e l'inserzione del cap. 5° a quel punto). Il titolo che egli dà al nuovo capitolo è eloquente: "Si dichiara in che cosa consista l'unione dell'anima con Dio e si porta un paragone". Poi, non contento di un paragone, ne mette due, facendo vedere anche così che importanza egli attribuisce a questa realtà.

Gli uomini geniali e creativi riescono a sintetizzare tutto in poche parole, in un'espressione in cui essi trovano ogni cosa. San Giovanni Evangelista trova tutto detto nel suo "Dio è amore" (1 Gv 4, 8, 16). Giovanni della Croce è solito proporre detti, avvisi, sentenze che in poche parole danno spunti abbondanti per la riflessione e meditazione. Nella necessità di condensare tutto in una frase egli parla di *unione dell'anima con Dio*.

2. VARI TIPI DI UNIONE CON DIO

In questa formula scelta - preferita ad altre - ci è permesso di distinguere i due estremi che si uniscono ed il loro nesso. Gli estremi sono, come detto, Dio e l'anima (= uomo).

Il nesso tra di loro è appunto l'unione soprannaturale che viene a stabilirsi tra i due protagonisti: unione vicendevole. Per cui si deve dire che tre realtà - Dio, uomo, unione - ispirano l'insegnamento del Santo e ne sono allo stesso tempo la sintesi più bella.

Per chiarire le idee intorno a questo nucleo fondamentale il Santo comincia da un processo negativo o di esclusione. L'unione dell'anima con Dio *non* è un'unione panteistica; né un'unione ipostatica (come nel mistero personale di Cristo l'unione delle due nature nell'unica Persona del Verbo); né un'unione naturale; né un'unione beatifica.

L'*unione panteistica* viene esclusa da Giovanni nel modo più radicale ed energico ogni volta che ne ha l'occasione. Tra i testi più forti ci sono: S 2, 5,7; CB 22,5; CA 27,3; CB 31,1; FB 2,34.

L'unione panteistica sarebbe un attentato non già semplice ma triplo:

- a) contro Dio, la cui somma trascendenza e immutabilità verrebbero negate;
- b) contro l'uomo, che cesserebbe di essere quello che è;
- c) contro la stessa unione, che non può verificarsi quando uno degli estremi scompare; e questo succedrebbe se venisse a darsi tale tipo d'unione.

Anche l'*unione ipostatica* viene esclusa in un modo, per così dire, comparativo (cfr CB 37,3 CA 36,2 ed anche CB 39,5, CA 38,4). Giovanni della Croce l'esclude con il semplice fatto di comparare tale unione a quella di Cristo, che s'è unito come figlio di Dio alla natura umana (Incarnazione).

Circa l'*unione naturale* o *per immensità*, Giovanni la accetta; ma, se parla dell'unione dell'anima con Dio come dell'obiettivo e della meta di vita spirituale e come dello stato più alto verso il quale puntano tutti i suoi insegnamenti, non vuole fermarsi all'unione o alla presenza di Dio per immensità, che è sempre vera nell'uomo (altrimenti l'uomo "cesserebbe di esistere ritornando al niente"; S 2, 5, 3), ma viene per grazia aumentata con quest'altra forma.

Quanto all'*unione beatifica* o *della gloria celeste*, Giovanni della Croce vuole senz'altro portare le anime in paradiso, ma non già in questo mondo. Perciò l'unione dell'anima con Dio raggiungibile quaggiù, sempre entro l'ambito della fede, non è la visione beatifica. Ad essa aspira fortemente l'anima perfetta; ma, dato appunto questo anelito, ella prova di non possederla ancora. Si vedano le ultime 5 strofe nel CB 36-40 e F 1,1.

Ed ecco allora l'*unione per grazia*. Escluse tutte le altre forme, è la sola a rimanere. Giovanni nel *Cantico* indica come la vita spirituale dell'anima non è altro che la redenzione applicata alle singole persone e spiega come essa, applicata ai vari soggetti, viene inaugurata o stabilita per mezzo della grazia del battesimo (CB 23,6; S 2, 5, 5).

Altrove, alludendo alla vita precedente dell'anima e supponendo che abbia commesso anche dei peccati mortali, ribadisce la stessa verità: la vita spirituale ha la sua origine o *ri-origine*, il suo primo passo e la ripresa, nella grazia (CB 33,2-3).

Questo per quanto si riferisce alle dichiarazioni più esplicite. Ma Giovanni rende più evidente questa dottrina con tutte le descrizioni che fa della vita spirituale. Dicendo, per esempio, che l'anima è Dio per partecipazione (non per natura), che riceve come doni quei beni che Dio possiede per essenza, così che essa gode di tutto quanto è in Dio, però in modo parziale, viene a dire e ripetere che si tratta di *unione per grazia, per amore*, ecc.

C'è ancora da aggiungere che l'unione più alta possibile alla quale Giovanni sprona è un tutt'uno con l'unione iniziale: non esiste cioè differenza essenziale tra il primo e l'ultimo grado. Perciò chi considera il pieno sviluppo della grazia capirà le potenzialità che erano nascoste nel primo germe, come a sua volta chi esamina le virtualità insite nel primo germe, potrebbe indovinare lo sviluppo futuro possibile.

3. L'UNIONE PER GRAZIA: UN'ESPERIENZA SUBLIME E TREMENDA

Riflettiamo su tale unione per grazia: per un solo grado di grazia che possiede, l'uomo ha già in se stesso l'unione con Dio, non la più alta, ma certamente l'unione soprannaturale. Aumentando poi i gradi di grazia, aumenta pure l'unione (F B 1,13).

Giovanni della Croce parla semplicemente di "unione", di "la" unione con l'articolo, cioè l'unione per antonomasia.

A questa parola, che rimane sempre fondamentale, ne affianca qualche altra: stato, Dio, anima, amore, Amato, che servono a precisarla maggiormente. E poi fa altre combinazioni con tutte queste voci: unione con Dio, unione di Dio, la divina unione, la divina unione con Dio, unione o l'unione dell'anima con Dio, unione di amore, l'unione dell'Amato, l'unione di amore con Dio, l'unione spirituale fra l'anima e Dio, stato, alto stato di unione, la divina unione dell'anima con Dio, unione totale o permanente.

La varietà e insistenza del linguaggio fanno vedere con chiarezza il contenuto. A precisare ulteriormente il pensiero ritornano altre espressioni equivalenti: "la perfezione", "lo stato di perfezione o della perfezione" "lo stato perfetto di unione per amore".

E, sempre nella migliore linea biblico-spirituale tradizionale, Giovanni designa lo stato più alto di unione con Dio usando il nome di "matrimonio spirituale" e aggiungendo anche qui altre voci (CB 14-15, 30; CB 20,9; CB 22; CB 39,1; CB 40, 5, 7; F B 3,24-25-26).

In conclusione, l'unione dell'anima con Dio, ossia la divina unione per grazia, è la mèta alla quale sono rivolti tutti gli insegnamenti di Giovanni della Croce (S 2,24, 4; S 2,26, 10), tutti i desideri dell'anima innamorata e di Dio stesso (CB 22,6).

E allora: dove parla Giovanni della Croce dell'unione dell'anima con Dio? La risposta è semplicissima: dappertutto. Ma i passi dove più chiaramente ne tratta sono quattro: S 1,11, 2-3; S 2,5; CB 22; F 2,24-25.

Nel *primo* brano insiste più che altro sull'importanza dell'unione di volontà; nel *secondo* sottolinea ancora lo stesso tipo di unione e fa presenti anche altri elementi; nel *terzo* si attarda in una descrizione molto più dettagliata; e nel *quarto* mette a fuoco le differenze che passano tra l'unione più alta (matrimonio spirituale) e lo stato immediatamente precedente (sposalizio spirituale).

Lo stato di unione più alta, ossia il matrimonio spirituale tra l'anima e il Figlio di Dio suo Sposo, "è una trasformazione totale nell'Amato. In esso l'una parte si dà all'altra in un possesso totale con una certa consumazione di unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione ...; si opera una unione delle due nature e una comunicazione di quella divina a 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" (CB 22, 3-5).

Dunque: c'è l'affermazione che l'anima è Dio per partecipazione (S, 2, 5, 7): e non si può dire di più, ma non si deve dire neanche di meno (CB 39, 4-5).

L'elemento tipico che distingue la più alta unione con Dio dai gradi anteriori e inferiori è la comunicazione o unione della persona di Dio e dell'anima (F 3, 24-25). Questo fatto implica un possesso di Dio tutto singolare: comporta l'esperienza di Dio, o meglio della Santissima Trinità. Si tratta di una comunicazione di Dio alla quale risponde una esperienza-percezione spirituale da parte dell'uomo. E un'esperienza altissima, misteriosa ("oscura"), permanente e immediata che tocca la stessa sostanza dell'anima.

Il Santo afferma il fatto nel modo più fermo. C'è per esempio il testo CB 26,11, che occorre leggere bene anche nelle pagine precedenti per coglierne il valore; e poi anche F 4, nn. 14-17; CB 22,6.

Ma, oltre all'esperienza misteriosa e permanente che va alla sostanza dell'anima e non le impedisce di attendere alle cose di questo mondo, lo stato di unione perfetta porta con sé frequenti unioni attuali transitorie. Su queste si vedano CB 26; F. 4, nn. 14-17; e si leggano la prima (nn. 1-17) e l'ultima parte (nn. 68-85) della terza strofa di *Fiamma* (nel n. 6 si parla dell'esperienza degli attributi divini).

L'esperienza di Dio sia abituale sia attuale, che a certuni potrebbe sembrare un'esagerazione (F. Prologo, n. 2; F 1,15), non viene evidentemente a cancellare, ma anzi a perfezionare e ad approfondire i doni e le disposizioni anteriori, specialmente quell'unione di volontà (F 3, 24-25; CB 22,5) che cresce sempre più nello stato di matrimonio spirituale, poiché si "qualifica" sempre più l'amore nell'anima e l'anima nell'amore (F. Prologo, n. 3).

(Sintesi di P.M.G., Roma)

Messaggi di S. Giovanni della Croce

DIO CI DONA LA SUA FORZA

*«E là mi mostrerai
quanto da te voleva l'anima mia».*

Dio oltre ad insegnare all'anima ad amare puramente, liberamente e senza interesse, come Egli ci ama, fa sì che ella ami con la forza con cui è amata da Lui, conferendole quindi la sua stessa forza perché possa amarlo. È come se le ponesse in mano lo strumento e le insegnasse il modo di adoperarlo, usandolo insieme con lei, il che equivale ad insegnarle ad amare e dargliene la capacità. Finché non raggiunge questa meta, l'anima non è contenta; non lo sarebbe neppure nell'altra vita se ... non si accorgesse di amare Dio quanto è amata da Lui. (C 38,4)

LA POVERTÀ IN SAN FRANCESCO D'ASSISI E IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE *

Attingendo agli scritti di S. Bonaventura sulla vita di S. Francesco e alle *Opere* di S. Giovanni della Croce, si possono vedere i cinque aspetti seguenti:

1. povertà come contemplazione di Dio;
2. povertà come abbandono in Dio delle preoccupazioni;
3. povertà come austerità e nudità;
4. povertà come conformità a Cristo crocifisso;
5. povertà come passaggio trasformante attraverso Cristo "porta".

1. Povertà come contemplazione di Dio

Nella *Leggenda Maggiore* (= LM) S. Francesco è descritto come la perfezione nella povertà, non tanto per il suo essersi materialmente spogliato davanti al vescovo, quanto piuttosto per l'essersi "avvolto" o "vestito" nella contemplazione di Dio fino a ricevere le stimmate della croce. È a partire da qui che si può fare un serio discorso sulla figura di Francesco "povero". Secondo S. Bonaventura, chi va a Dio deve prima di tutto essere cosciente della propria nullità: è necessario che viva nel deserto del nulla in compagnia di Dio solo. In Francesco la povertà nel suo aspetto esteriore e di testimonianza non va mai separata dalla sua dimensione contemplativa, che invece è spesso dimenticata anche in forza di un deviante romanticismo che fa di Francesco un mero amante della natura.

* Sintesi da: L. M. FOLZON SCHEURING, *Poverty in relationship to Francis and John of the Cross*, in "Laurentianum", 32 (1991), pp. 409-428.

Per essere innalzato verso Dio, Francesco desidera ardentemente di essere distaccato da tutte le creature: "Che io possa morire per amore dell'amore per Te, che ti sei degnato di morire per amore dell'amore per me" (Tommaso da Celano, *Vita Seconda*).

In San Giovanni della Croce si può rintracciare un analogo atteggiamento contemplativo nei riguardi della povertà. Per qualche suo studioso la povertà è la pietra angolare della spiritualità sanjuanista. Nella *Fiamma Viva* "l'unica cosa necessaria" per la crescita spirituale è la disponibilità ad essere liberi, trasparenti e poveri in spirito per poter così ricevere le unzioni divine (III,27).

In San Giovanni della Croce questo processo non sopporta deviazioni o compromessi, perché Dio chiede un'alleanza totale. Nella *Salita San Giovanni* scrive che per raggiungere l'unione con Dio (1° comandamento) è necessario liberarsi da tutte le preoccupazioni terrestri e dagli impedimenti di carattere spirituale per poter così vivere nella nudità e povertà interiore. È importante che l'anima - nella sua ascesa spirituale - si mantenga in uno stato di contemplativa passività. Solo così Dio si comunica: "Come il sole che sorge il mattino percuote la tua casa per entrarvi, perché gli apra la finestra, così Dio, ... entrerà nell'anima vuota e la riempirà dei suoi beni" (*Fiamma Viva*, III,46).

I due santi vivono due aspetti dell'unica povertà al fine di essere liberi per la contemplazione.

2. Povertà come abbandono in Dio delle preoccupazioni

Per Francesco la povertà è una virtù che abbraccia tutto. Riporre ogni preoccupazione in Dio significa rifiutare tutto quello che distoglie dal nostro vero stato di pellegrini su questa terra. L'ansia di possedere spinge verso una falsa sicurezza, inducendo l'uomo a confidare maggiormente in se stesso che non in Dio. In questa opera di distacco Francesco è un vero maestro per i suoi frati (cfr. *LM*, VII, 4-10).

L'esperienza della povertà segna nettamente anche la vita di S. Giovanni della Croce. Una volta succede che i suoi frati tornino quasi a mani vuote dalla questua. San Giovanni spiega alla comunità che quella privazione deve servire a far nascere l'amore nei loro cuori: "Fratelli, che cosa vuol dire essere poveri se non essere nel bisogno? Non abbiamo forse fatto voto di povertà? Amiamolo teneramente".

Contemplando l'amore di Dio attraverso l'esempio di Cristo sulla terra, Giovanni e Francesco sanno gettare in Dio Padre le loro preoccupazioni, sicuri che Egli li soccorre nella loro nudità e povertà.

3. Povertà come austerità e nudità

Per raggiungere l'integrità e purezza interiore Francesco pratica una mortificazione molto dura e rifiuta di soddisfare i bisogni della carne seguendo una forte disciplina sui suoi appetiti sensuali (cfr. *LM*, V). In pieno inverno gli viene chiesto perché porti una tonaca leggera. "Se il nostro cuore bruciasse per il desiderio della patria celeste, rispose Francesco, facilmente sopporteremmo questo freddo esteriore" (*LM*, V, 2).

Per San Giovanni si racconta il seguente episodio. Dopo alcuni giorni di malattia Giovanni chiede al priore il permesso di mangiare qualcosa prima dell'orario stabilito. Giunto il momento del pranzo per tutta la comunità, egli entra in refettorio con le spalle scoperte tenendo nella mano la disciplina. Dopo che tutta la comunità ha assistito alla penitenza, P. Antonio, in nome dell'obbedienza, ordina a Giovanni di ritirarsi a pregare perché Dio perdoni tutta la loro indegnità.

S. Bonaventura descrive la vittoria di Francesco sulle passioni carnali in termini di nudità. Rinunciando pubblicamente ai possedimenti, Francesco desiderava conformarsi al nudo Cristo in croce: "Così dunque, il servitore del Re Altissimo, fu lasciato nudo, perché seguisse il nudo Signore crocifisso, oggetto del suo amore" (*LM*, II,4). Francesco concepiva la propria chiamata come una crocifissione. Desiderava essere appeso nudo alla croce per assomigliare sempre più a Cristo. Nella assoluta povertà poteva finalmente essere riempito dall'amore di Dio: amore che solo poteva sostenerlo e riempirlo nella sua nullità (*LM*, XIV, 4).

Secondo J. Mancho Dunque (*El simbolo de la noche en San Juan de la cruz*, 1982) la povertà spirituale è una condizione essenziale per permettere all'anima di essere unita a Dio, come s'è già visto per la nudità. In San Giovanni povertà e nudità sono legate (cfr. *Salita*, III, 13,3,1; III,40,1; *Notte* II,4,1). L'anima deve diventare povera, cioè nuda; spogliata da tutto ciò che non è Dio per poter divenire simile a Lui. Egli è l'unica cosa essenziale. Ogni altra cosa è un di più, come un vestito che si attacca all'anima e copre la divinità nascosta nel profondo.

È con la notte oscura dell'anima, desiderosa dell'amore di Dio, che si attua questa trasformazione spirituale.

4. Povertà come conformazione a Cristo

S. Francesco, al cospetto del proprio padre Bernardone e del vescovo, risulta, secondo S. Bonaventura, come un "intossicato da uno spirito di fervore". È questo uno stato, sempre secondo Bonaventura (cfr. *De triplici*

via), che può essere sperimentato solo da chi è profondamente innamorato di Dio. Per Francesco conformarsi interiormente a Cristo significava identificarsi con il Cristo crocifisso, povero, sofferente e nudo. Per il Poverello d'Assisi la povertà trae le proprie origini dal mistero del Figlio di Dio. È dalla croce che Cristo invita a seguirlo nella nudità del cuore e confidando nell'amore di Dio solo. La povertà passa attraverso l'imitazione della croce, che sull'esempio di Cristo va portata volontariamente. Solo così si riconosce il vero discepolo di Cristo.

Anche S. Giovanni della Croce parla della necessità di imitare Cristo per chi cerchi l'unione con Dio. Bisogna conoscere la vita di Cristo per imitarlo e per rispondere come Lui risponderebbe (*Salita*, I, 13,3). Affinché questa imitazione porti frutti bisogna rimanere privi di ogni sensibile soddisfazione che non sia quella che rechi gloria e onore a Dio. San Giovanni formula perciò la sua famosa sentenza: "Non al più facile, ma al più difficile; non al più saporoso ma al più insipido; ... non alla ricerca di qualche cosa, ma ... a desiderare nudità, privazioni e povertà ... per amore di Gesù Cristo" (*Salita*, I, 13,6). Giovanni scrive ancora che ci sono poche persone che desiderano la nudità e la povertà supreme dove soltanto Dio è cercato: solo chi disprezza se stesso e prende su di sé la croce può ottenere ciò. (*Salita* II, 7,3).

La povertà è una realtà che accompagna l'unione con Dio. È solo vivendola che si può imitare Cristo (*Salita*, II, 7,8). La strada che conduce a Cristo e da Cristo ("Io sono la porta") a Dio, ha un solo imperativo: il vero e interiore disprezzo di sé: "Perciò io non riterrei per buono quello spirito che desiderasse procedere per dolcezze e comodità e rifuggisse dall'imitare Cristo".

5. Povertà come purificazione per la trasformazione

Secondo Giovanni della Croce è nella "notte oscura" che avviene l'esperienza della purificazione. Qui, la più grande sofferenza dell'anima consiste nell'angoscia di pensare di aver perso Dio e di essere stata da Lui abbandonata (*Notte*, II, 13,5).

In questo stato di povertà, benché le sofferenze non facciano che richiamare l'esperienza di essere abbandonati da Dio, avviene un processo di trasformazione. Solo così l'uomo è condotto alla spogliazione di sé, alla morte e all'amore. Cristo è colui che per primo ha percorso tutto il cammino della "notte oscura" dell'abbandono e della sofferenza (Cfr. *Salita*, II, 7,9). Giovanni della Croce commenta stupendamente così il grido di Cristo in croce (cfr. Mt 27,46): "Quello fu l'abbandono più desolante che avesse sperimentato nei sensi durante la sua vita e, proprio mentre ne

era oppresso, Egli compì l'opera più meravigliosa... opera che consiste nell'aver riconciliato e unito a Dio, per grazia, il genere umano" (*Salita*, II, 7,11).

S. Bonaventura da parte sua descrive la purificazione di Francesco in termini di conversione a Cristo crocifisso. Con l'incarnazione e in modo particolare con la crocifissione, Cristo ha abbracciato la purificante povertà della condizione umana. Francesco intende essere conforme a Cristo anche in questo aspetto. Ricordando la sua visione di Cristo in croce, Bonaventura scrive: "Il ricordo della passione di Cristo si impresse (in Francesco) così vivamente nelle più intime viscere del suo spirito tanto che, da quel momento, quando gli veniva in mente la crocifissione di Cristo, a stento poteva trattenersi, anche esteriormente, dalle lacrime e dai sospiri" (*LM*, 1,5).

Come già visto per Giovanni, anche per Francesco Cristo crocifisso e quindi povero è la "preoccupazione" unica della loro vita.

I due santi, vivendo per intero l'esperienza della povertà, ne evidenziano due dimensioni complementari: più interiore Giovanni, più esteriore Francesco. Chi desidera seguire Cristo deve viverla come purificazione, come contemplazione e conformazione a Cristo crocifisso.

**(Sintesi di P. Aldino Cazzago,
Brescia)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PUNTI DI AMORE

La perfezione non consiste nelle virtù che l'anima conosce in sé, ma in quelle che Nostro Signore vede in lei. Essa è una lettera sigillata, e così ella non ha di che presumere ma, per quanto la riguarda, di stare col viso in terra.

Il mondo intero non è degno di un pensiero dell'uomo, poiché esso solo è dovuto a Dio, perciò noi rubiamo a Dio qualsiasi pensiero che non sia diretto a Lui.

(Punti di Amore)

GIOVANNI DELLA CROCE E LA VITA RELIGIOSA *

San Giovanni della Croce visse la vita religiosa come l'occasione ottimale per realizzare l'ideale dell'unione con Dio, "il centro più profondo" della sua esistenza. Configurarsi a Cristo: era questo il suo proposito, "altrimenti questa vita, se non è per imitare Lui, non vale" ("*no es buena*"), commentava in una lettera del 6 luglio 1591.

Visse secondo quanto andava dicendo e scrivendo: e la vita religiosa si trovò inscritta dentro i temi da lui maggiormente trattati. Magari si poté dubitare che la sua dottrina fosse anche per i laici; ma certo fu sempre per i religiosi.

Guardando alla genesi dei suoi libri, si ha una risposta storica. *Salita e Notte* nacquero per alcuni Scalzi e alcune Monache Carmelitane che gliel'avevano chieste; le *Cautele* furono inizialmente per le Carmelitane Scalze di Beas de Segura; *Avvisi a un religioso* si spiegano da soli; *Detti di luce a more*, per frati e suore; il *Cantico spirituale* fu composto per la Madre Anna di Gesù (Lobera) e il suo monastero; l'*Epistolario* ebbe come destinatari religiosi/e per tre quarti delle 33 lettere; *Censura e parere* fu preparato per una Carmelitana Scalza. Di 29 testi che si è certi che egli compose, ma che sono andati perduti, 22 erano rivolti a membri della famiglia del Carmelo.

Se poi si punta sul contenuto interno, si nota che i contesti, gli esempi e le situazioni analizzate sono propriamente da convento.

* Da JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz profeta enamorado de Dios y maestro*, Instituto de Espiritualidad a distancia (14), Madrid, 1987, pp. 370-383.

1. VITA RELIGIOSA: OPERA DI DIO TRA LE PIÙ GRANDI

San Giovanni come vede la vita religiosa e da dove parte per vederla in quel modo? Parte da Dio e la vede come opera di Dio e insieme opera dell'anima chiamata da Lui.

Il Santo parla di opere minori e opere maggiori di Dio (CB 5,3 e 7,2), secondo che contengono in sè meno o più grande segno d'amore (CB 7,3). La creazione è ancora tra le minori; l'Incarnazione del Verbo e tutto quanto ne segue è la maggiore. Nelle prime opere Dio agisce, per così dire, "con fretta" (CB, 5, verso secondo). Cristo, con tutta la sua sofferenza e solitudine di Croce, "compie la maggiore opera che in tutta la sua vita aveva operato in mezzo a miracoli e opere sia sulla terra che in cielo: e questa fu il riconciliare e unire il genere umano a Dio per grazia" (S 2, 7, 11). L'Incarnazione è "il più principale di tutti i misteri di Dio" (CB 23,1): infatti ha significato un "redimere" che è "sposare", che è "unire", come completamento di una alleanza con l'uomo.

Un passo oltre, ecco la Chiesa come "Sposa" di Cristo e comunità di redenzione. E nella Chiesa ecco la vita religiosa quale espressione di queste opere più grandi di Dio.

La vita dei chiamati è quella che "costa" di più a Dio (Cristo) fatiche e sudori, perché si tratta di modellarli, combattendo con la loro malata libertà. È più grande liberare un'anima dai suoi appetiti disordinati che crearla dal nulla (S 1, 6, 4): così dichiara il Santo nell'intera trama delle sue composizioni in versi o in prosa, dove approfondisce l'argomento della vocazione religiosa e altri che ne seguono.

2. VOCAZIONE RELIGIOSA

Giovanni presenta (FB 1, 3, 62 e FA 1, 3, 53) la vocazione religiosa come un "lavoro di Dio", insensatamente disturbato e distorto dall'uomo il quale manca di sensibilità per Dio e di luce e discernimento. Il Santo vuole sottolineare quanta attenzione e cura pone il Signore nello scegliere uomini-donne per la vita consacrata, spingendoli e animandoli perché compiano l'opzione per essa.

La situazione - dice Giovanni - è questa: "Accadrà che Dio vada un-gendo alcune anime con unguenti di desideri santi e tentativi di lasciar il mondo e cambiare la vita e lo stile e di servire Dio disprezzando il secolo: ed è cosa cui Dio tiene molto l'esser riuscito ad arrivare con tali anime fino a questo".

È descritto qui molto bene lo "sforzo" di Dio per orientare alla vita religiosa chi Egli chiama. Ma, guardando il rovescio della medaglia, Giovanni continua:

"Essi (i direttori spirituali ciechi) d'altra parte con ragioni umane o con riflessioni molto contrarie alla dottrina di Cristo e alla sua umiltà e al disprezzo di tutte le cose, fondandosi sul loro interesse personale o gusto o temendo dove non c'è da temere, ecco che ora ostacolano questa scelta, ora la differiscono, ora poi, cosa ancor peggiore, lavorano per scacciarla dal cuore".

Così si finisce di vedere che costoro lavorano contro Dio. Giovanni intanto va a fondo nell'esame dei motivi del loro comportamento:

"Essi, avendo lo spirito poco devoto, molto rivestito di mondo e poco affezionato a Cristo, poiché non entrano loro stessi per la porta stretta della vita, non lasciano entrare neanche gli altri, e ad essi va la minaccia del Signore che si trova in San Luca: Guai a voi che avete preso la chiave della scienza e non entrate voi né lasciate entrare gli altri" (11,52).

Il commento seguente di Giovanni è tra i più energici di tutta la sua produzione, tanto nella redazione A che B di *Fiamma*.

"Essi, in verità, si collocano come sbarra e intoppo alla porta del cielo, non capendo che Dio li pone lì perché spingano a entrare quelli che Dio chiama, come trovano ordinato da San Luca; ma al contrario essi stanno spingendoli perché non entrino per la porta stretta che introduce alla vita" (FA, 3, 53).

Dunque c'erano (allora) e ci sono (oggi, nel mondo nostro) padri spirituali sbagliati, con idee assai contrarie a quelle di Cristo. Dice un autore: "Dal punto di vista ecclesiale tipicamente sanjuanista, mancare o gettare al vento una vocazione religiosa autentica significa compromettere nella fioritura i grandi frutti per la Chiesa".

Per Giovanni vita religiosa è uguale (=) a vita di cielo; strada o porta stretta = porta del cielo; casa di Dio = vita religiosa = vita di cielo; religiosi = invitati = chiamati = convocati.

C'è poi l'altra equivalenza: certi padri spirituali = sbarra e intoppo alla porta; sono cioè uomini-ostacolo, gente che rovina.

3. VITA RELIGIOSA: TERRA PROMESSA (VICISSITUDINI VARIE)

La biblica terra promessa si identifica per Giovanni con l'unione con Dio. Ed è la terra "naturale" dei chiamati alla vita religiosa.

L'opera di Dio a loro favore è, prima che vengano incorporati in questa vita, l'aver ucciso i giganti loro avversari (il peccato) e aver spazzato via i nemici "che sono le occasioni tentatrici che avevano nel mondo, al preciso scopo che essi entrassero con più libertà in questa terra promessa che è l'unione con Dio". Così dice il Santo in S 1, 11,4-8.

In questo testo Giovanni - a differenza di quanto diceva in Fiamma B 3,62 contro i padri spirituali (che allora spesso, per la struttura delle case religiose, erano gli stessi superiori a cui si faceva il resoconto di coscienza) - punta direttamente sui protagonisti che, pur coperti da tanta grazia di Dio, già diventati religiosi non sono capaci di rompere "un filo e un capello" ("*un hilo y un pelo*"). Precisa il Santo: "È molto doloroso che Dio abbia fatto lor spezzare già altre corde più grosse circa affezioni e vanità e poi essi, non liberandosi da un'infantilità che Dio chiede loro di vincere per amor suo - e che non è niente più che un filo e un capello -, cessano di portarsi verso un così grande bene" (S 1,11,5).

Il grande bene che per un piccolo ostacolo essi non raggiungono è "il porto della perfezione" (o dell'unione). Avviene che essi vadano "perdendo quello che in tanto tempo avevano percorso e conquistato con tanta fatica" (ivi).

Il Santo, a questo punto, parla di giusti castighi di Dio per persone così pervertite. E quali castighi? "Nostro Signore, disgustato di ciò, li lascia che vadano cadendo nei loro appetiti di peggio in peggio" (ivi, 7).

In questo ricco e forte testo della *Salita* il pensiero del Dottore Mistico è che l'unione con Dio può e deve essere tutt'uno con la vita religiosa, però a condizione che i chiamati vivano una fedeltà e una perseveranza continue. Essi sono chiamati, infatti, a sentire che Dio solo conta: "Per entrare in questa divina unione (*terra promessa*) nell'anima deve morire tutto quanto vive, poco o molto, piccolo o grande che sia, e l'anima deve restare senza brama di tutto questo e tanto distaccata come se esso non esistesse per lei né lei per esso" (ivi, 8).

Lo stesso tema è ripreso dal Santo nella Lettera 9 (citata da Giovanni Paolo II a Madrid il 2/12/1982 nel discorso ai religiosi): "Dio vuole che uno sia religioso in modo che la finisca con tutto e tutto sia finito per lui, perché Egli stesso vuole essere sua ricchezza, suo conforto, sua gloria e suo diletto ... Non appartiene a sé ma a Lui".

Appartenere a Dio, quindi "seguire" Cristo e mettersi sulle sue tracce: così canta Giovanni nella strofa 25 del CB: "Al seguito della tua orma, / sciamano le giovani sul cammino: / toccate scintillano, / inebriate da vino rinforzato, / tra effluvi di balsamo divino".

E questo seguire Cristo, commenta il Santo, è percorrere ciascuno, secondo la propria parte e la propria vocazione, lo stato di vita e le con-

dizioni di spirito particolare, il "cammino della vita eterna, che è la perfezione evangelica" (ivi, 4): il che non riguarda solamente i religiosi, ma certo specialmente essi.

4. ALTRI SPUNTI

Inquadrata la vita religiosa tra le grandi opere di Dio, è utile riprendere anche altri spunti del pensiero di San Giovanni su questo tema.

- A) Innanzitutto, la vita religiosa come stile di vita del cristianesimo nella Chiesa, è "uno stato di promessa a Dio" (*Avvisi a un religioso*, 1). Chi promette una cosa a Dio è tenuto a dargliela con una generosità che imiti la generosità del Signore stesso, che promette e poi adempie con sovrabbondanza. La spiritualità dell'anima, "promessa" così a Dio, è quella di chi è dentro la dimensione nuziale della Chiesa, dove tutto è donato con radicalità piena: "Li gli promisi di essere sua sposa" (CB 27,7-8).
- B) Redimere è, per Cristo, "sposare", afferma Giovanni; così professare la vita religiosa è dare alla rendenzione una pienezza dentro le dimensioni del mistero di Cristo, mistero nuziale. Il sustrato ecclesiale di questo matrimonio (=alleanza=consacrazione) è messo in rilievo dal Santo nella lettera alle carmelitane di Beas (18/11/1586), a cui ricorda che "con grande facilità possono essere sante e con molto diletto e sicurezza possono procedere, con gioia dello Sposo Amato". Egli, Giovanni, desidera visitarle per constatare "le ricchezze accumulate nell'amore puro e sui sentieri della vita eterna e sui bei passi che compiono in Cristo, la cui gioia e corona sono le sue spose". Ma si veda tutta la lettera, confrontandola con CB, 30,7: ne emergerà la prospettiva ecclesiale di questo punto del *Cantico*.
- C) Tutta la spiritualità nuziale, con le sue stesse rinunce evangeliche dovute all' "amor unico", punta a raggiungere una grande intimità con Cristo. Per entrare maggiormente "nel folto" delle meravigliose opere di Dio, bisogna entrare nella densità, nel "folto" della Croce (CB 36,10-13). Insomma quanto più c'è Croce, tanto più c'è gioia e crescita.
Tutte "queste acque di interiori gioie non nascono sulla terra", ricorda Giovanni alle medesime monache di Beas; e intanto le esorta a seguire Cristo "in tutta pazienza, in tutto silenzio e con ogni desiderio di patire".
- D) Capito Cristo e abbracciata la sua Croce, nasce nell'anima delle persone consacrate lo zelo apostolico. Nei *Consigli spirituali* di P. Eliseo dei Martiri traspare chiaro il pensiero del Santo su questo. Le ultime

parole: "Sembrando loro poca cosa l'andar da soli in cielo, procurano con ansie e celestiali slanci affettuosi e con squisite attenzioni di portare molti con sé in cielo: il che nasce dal grande amore che portano al loro Dio; e questo è un frutto proprio ed un effetto della perfetta orazione e contemplazione" si accordano con quanto scrive in CB 29,1-4, in un contesto eccelsiale con accenti di difesa della vita contemplativa, che è più dedicata alla conquista dell'amore e quindi più attenta al bene della Chiesa. Basti citare solo un tratto del testo polemico: "Dunque coloro che sono molto attivi e pensano di abbracciare il mondo con le loro prediche e 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" (ivi, 3). Non capiscono, infatti, "la vena da cui nasce l'acqua e la radice occulta da cui si ha ogni frutto" (ivi, 4).

- E) A partire da questi impegni (Cielo-Chiesa, orazione-apostolato) che sono inerenti alla vita religiosa, il consacrato è per Giovanni uno che "considera tutta la sua vita e le sue opere consacrate a Dio" (*Avvisi a un religioso*, 8). Perciò le sue azioni, a rigore di logica, "non sono sue, bensì dell'obbedienza; e, se le sottrae ad essa, gli saranno imputate come perdute" (*Cautele*, 11).

Giovanni parla, come si vede, di tutta la vita che risulta interamente consacrata a Dio. E qui si innestano tutti gli sviluppi ulteriori, specialmente del Magistero moderno della Chiesa.

A proposito di rendiconto, anche S. Teresa di Gesù ritiene che un(a) consacrato(a) sarà per esempio giudicato(a) sul tempo di preghiera che non avrà riservato a Dio: infatti, dice la Santa, "quel tempo non è che lo ritenga come cosa mia e che pensi che altri me lo possono richiedere per giustizia quando non lo volessi dare del tutto" (*Cammino di perfezione*, 23,2-3).

- F) Il religioso, per realizzare e adempiere ciò che deve, non può in particolare scordare che il superiore occupa il posto di Dio (*Cautela* 2°, 12). Questo è diventato oggi un concetto discusso e antipatico. Ma, al di là di tutto, resta quanto Giovanni pensa: l'obbedienza è da considerarsi come "penitenza della ragione e del giudizio e, perciò, è davanti a Dio un sacrificio accetto e piacevole più di tutti gli altri" (*Notte oscura* 1,6,2).

Certamente è un sacrificio gradito a Dio molto più che la penitenza corporale che, quando è contro l'obbedienza o al margine di essa, secondo il capriccio personale, "non è più che penitenza da bestie" (ivi). Per obbedienza il Dottore Mistico intende l'obbedienza-olocausto che configura il religioso a Cristo e lo rende partecipe dell'azione redentrice del figlio di Dio (S 1,13,4). Il religioso obbediente, che si alimenta nello spirito di questo cibo più di quanto il suo corpo si

nutre di pane, riproduce sempre più in sé l'immagine di Cristo e si trasfigura in Lui (cfr CR 11,12-14). Il tutto non senza una fatica, che viene non solo dal sottostare al superiore canonico, ma anche a tutti i confratelli con cui vive e che lo "lavorano" continuamente, come si lavora un quadro o si ritocca una statua (cfr *Cautele* e *Avvisi* in tutta la loro ampiezza di messaggio).

- G) Meta e ideale d'un consacrato è giungere appunto a diventare immagine perfetta di Cristo, pietra viva dell'edificio che è la Chiesa, facendo emergere in tutta la loro forza i doni delle tre virtù teologali. Esse sono direttamente opposte alle forze negative del demonio, del mondo e della carne. E qui, secondo il nostro Santo, si hanno le note relazioni tra virtù, voti e loro opposti: fede-obbedienza-(demonio); speranza-povertà-(mondo); carità-castità-(carne). Si vedano: S 2,24,8 e 29,6; N 2,21; CB 3,9 e 16,6 ; *Cautele*, n. 3.
- H) In questo cammino difficile ma liberante del religioso è implicito il concetto di notte oscura: il chiamato è per vocazione uno che deve procedere dentro questa notte. La vita religiosa è per natura un optare per Cristo, "porta", ma "porta stretta" ; è scegliere la luce della vita, non senza però l'ostacolo delle "tenebre", le quali tendono a combattere tale luce e affaticano l'anima consacrata (FB 3,32 e 62; S 1,11,7; N 1,8,4).
- I) Tutto questo itinerario (con virtù teologali, voti, rinuncia evangelica, notte oscura, imitazione di Cristo, servizio alla Chiesa, ecc.) rende il religioso un innamorato di Cristo in modo tutto particolare: c'è una vocazione precisa a tale amore e non si tratta affatto d'una emozione momentanea, episodica. E da questo amore sorge in Giovanni un canto, che è proprio di chi ha percorso la strada dei consigli evangelici: "La mia anima s'è ceduta / e tutto il mio tesoro è a suo servizio; / non guardo più il gregge, / né sento altro compito: / solo l'amare è il mio impegno" (CB, 28).
- L) Più che ogni altro, il religioso sa che "alla sera lo esamineranno sull'amore" (*Detti di luce e amore*, 64) e che il conto sarà anche più severo (*Avvisi*, 8), perché, oltre ai doni comuni della creazione e redenzione, il Signore gli ha dato il beneficio della vocazione alla vita consacrata più intima. Da qui viene il programma che Giovanni stende per una futura caremelitana: "Le doni Dio, figlia mia, la sua santa grazia sempre, in modo che si applichi tutta in ogni cosa ("*toda en todo*") nel suo santo amore e servizio, come è obbligata, dato che solamente per questo l'ha creata e redenta" (*Lettera* 12).
- Secondo Giovanni, nell'ideale della vita religiosa entra ciò che è comune e ciò che è specifico; e allora si hanno "le dodici stelle per giungere alla perfezione somma: amore di Dio, amore del prossimo, obbedienza, castità, povertà, presenza in coro, penitenza, umiltà,

mortificazione, orazione, silenzio, pace" (*Detti di luce e amore*, 160). E in questo piccolo elenco si trova praticamente tutto; ma si possono citare a complemento i quattro versi del Santo della *Somma della perfezione*: "Oblio del creato, / memoria del Creatore; / attenzione all'intiore / e starsene ad amare Lui, l'Amato".

Come vero rinnovatore d'un Ordine (il Carmelo) e, anzi, fondatore di una nuova storia di consacrati, San Giovanni quindi pone in chiaro i termini per una sequela di Cristo veramente decisa ed evangelica. Egli forse non capisce all'inizio di essere stato scelto come "padre fondatore", ma, secondo la testimonianza d'un suo contemporaneo, "nostro Signore comunicò a questo padre fra Giovanni della Croce le primizie dello spirito come a uno che doveva essere padre di numerosi figli spirituali" (cfr BMC 14, 15).

(Sintesi di P. A. P., Roma)

Messaggi di S. Giovanni della Croce

A DIO PIACE ...

A Dio piace di più un'azione, per quanto piccola, fatta di nascosto e senza il desiderio che sia conosciuta, che mille altre compiute con il desiderio che siano vedute dagli uomini. Infatti a colui che agisce per Dio con purissimo amore, non solo non importa di essere veduto dagli uomini, ma neppure agisce per essere veduto da Dio; anzi se questi non dovesse saperlo, l'anima non cesserebbe di rendere a Lui gli stessi servizi con la stessa allegrezza e con la stessa purezza di amore. (Par. 1,20)

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... L'anima che facilmente parla o conversa, sta poco raccolta in Dio. Infatti, quando lo è, da una forza interiore è portata a tacere e a fuggire qualsiasi conversazione, poiché Dio vuole che ella trovi la sua gioia più nello stare con lui che con ogni altra creatura, per quanto questa le sia necessaria. (L 8)

DOLCE E FORTE IL DIO CHE PURIFICA

Parafrasi della "Notte oscura" di S. Giovanni della Croce

Notte oscura! Qui non intendiamo quella del pagano che percorre la via larga del peccato, ma quella del credente che ha imboccato la via stretta del Cristo. Notte oscura si coniuga con perfezione, che l'anima raggiunge per puro dono di Dio. E raggiungendola gode e canta. Esalta la "felice notte" in cui, lasciando tutto ciò che è umanamente meschino, si è messa a cercare l'amato per goderne l'intimità.

LIBRO PRIMO: NOTTE OSCURA DEL SENSO

(1-2) "In una notte oscura, / ansiosa e d'amor bruciata, / - oh, sorte beata! / uscii fuori senz'esser notata, / con la mia casa già tutta acquietata".

L'anima, per un dono del suo Sposo, Cristo, s'è potuta liberare - con una purificazione radicale - di se stessa e d'ogni cosa. Lo Sposo ho vinto i tre nemici classici: il mondo, il demonio e la sensualità (carne). Ma non senza il caro prezzo di una contemplazione oscura o purgativa, premessa di una saporosa vita d'amore con Dio. La "casa" è appunto l'anima e

"acquietata" è quando ha raggiunto la libertà da passioni e affetti (appetiti) non redenti.

Capitolo 1: DIO È MADRE; MA NOI FACCIAMO GLI ETERNI BAMBINI

1. "Notte oscura" è la condizione propria di chi si decide a non restare un principiante e a passare dal puro meditare al vero contemplare. Allora egli è certamente più provato, ma più forte, ricevendo doni più grandi.

2. Dio è molto "umano". Finché noi siamo agli inizi (principianti) e non prendiamo la "ferma risoluzione" (da adulti) di servirlo come si deve, è come una madre amoro-

sa che ci vezzeggia, ci nutre, ci veste e riscalda. Però, cresciuti un poco, non vuole che gli restiamo sempre in braccio, ma che camminiamo con le nostre gambe. La grazia del Signore esige che la natura umana non si eclissi, ma anzi si metta in moto, seppur con fatica. Dio ci vuole persone mature.

3. Ancora immaturo, il principiante trova grande gusto nell'orazione e nella stessa penitenza: notti in preghiera e sacramenti frequenti non gli costano per niente. Ma che sa egli della "dura lotta" per essere secondo Cristo? Ordinariamente si comporta fiaccamente circa le virtù da acquistare: non possiede cioè "abitudini forti" tanto che, a ben guardare, in lui si ritrovano netti i segni dei vizi capitali.

Capitolo 2: SOTTO OPERE BUONE STANNO SPESSO TANTI VIZI

1. Per sé, ogni cosa santa aumenta l'umiltà del credente. Spesso però i principianti, nel compiere gesti santi, crescono in una superbia occulta. Si sentono soddisfatti di se stessi e di ciò che fanno. Si esibiscono in chiacchiere da spirituali e s'atteggiano a maestri. Sfoderano giudizi severi, seppur silenziosi, verso chi non segue le loro devozioni. Se poi a volte si sbloccano e parlano, sono come il fariseo nei riguardi del pubblicano.

2.-3. Il demonio stesso può accrescere il loro fervore epidermico

per indurli a maggior orgoglio e presunzione: così, opere apparentemente buone alimentano grossi vizi. Certuni sono gelosi del bene altrui, perché si penserebbero non solo i migliori, ma gli unici, vedendo sempre i difetti altrui e mai i propri. Se un maestro o direttore li disapprova, lo scartano e ne scelgono un altro che s'accordi con il loro gusto. Presuntuosi, usano proporre molto e fare poco. E in pubblico ostentano speciali devozioni e grazie, col piacere umano d'essere notati.

4. Tendono a monopolizzare il loro confessore: da qui "mille invidie" e liti. I loro peccati non li confessano con schiettezza, ma li adornano con giustificazioni tanto da scusarli; oppure li manifestano a un altro confessore per non sfigurare davanti a quello ordinario, cui vogliono raccontare solo il proprio bene, magari esagerandolo.

5. Quanto alle loro mancanze, o le considerano poco o se ne rattristano troppo, restando delusi di sé. E smaniano col Signore stesso per esserne liberati, ma non a gloria di Lui, ma per sentirsi a posto (col pericolo, poi, di diventare anche più superbi). Parsimoniosi negli elogi per gli altri, sono avidi di lodi per se stessi.

6. Queste imperfezioni in alcuni principianti sono molto accentuate, in altri meno; solo in pochi non si trovano. E questi ultimi sono i principianti veri che Dio benedice. Non sono orgogliosamente soddisfatti di sé, ma si radicano nel-

l'umiltà, ammirando con santa invidia chiunque altro e ritenendolo migliore di se stessi. Quanto più fanno per Dio solo, tanto meno si sentono soddisfatti perché provano una tale sollecitudine d'amore per Dio da essere assorbiti solo da questa e non pensano di osservare se gli altri fanno o no. Per principio stimano il prossimo sempre migliore di loro. Non si credono buoni, tanto che si vergognano se sono lodati.

7.-8. Lontanissimi dal fare i maestri e dall'intervenire per dire la propria, amano d'essere istruiti da chiunque loro giovino e sono pronti a cambiare via se c'è speranza di maturare. Godono che uno faccia il bene e venga esaltato. Sono sobri e misurati anche con i confessori circa il bene proprio: arrossiscono e sono reticenti nel parlarne, mentre manifestano chiare le proprie mancanze. Sono davvero mossi da quella saggezza divina che rende gli umili dei puri e retti di cuore e li ricolma di tesori.

Questi principianti - veramente rari - sono pronti a unirsi ai fedeli servi di Dio e sanno sopportare se stessi nella mansuetudine e nel giusto timore del Signore, scoprendosi fragili. A loro il cielo offrirà il difficile dono della "notte oscura" per farli entrare nel mistero di Dio.

Capitolo 3: NESSUNO DIVENTA LIBERO DA SOLO

1.-2. Torniamo ai principianti poco autentici. Si mostrano spesso scontenti e insoddisfatti, presi da malsana avidità di ascoltare, di imparare, di leggere teorie, mai però decidendosi a passare alla pratica. Si adornano di molti oggetti sacri: quei gingilli e ornamenti cui si affeziono in modo sbagliato, contro cioè la povertà di spirito che s'accontenta di poche e semplici cose e ripone la devozione nel cuore e non già nell'esteriorità. Le persone sagge e intelligenti si accontentano di croci umili e insignificanti, non fissando la devozione in oggetti di gran fattura o valore e soprattutto non attaccandoci il cuore. Il desiderio dei saggi è non di moltiplicare questi oggetti e di non leggere e sapere tutto, ma di compiere il beneplacito di Dio, di vivere la carità per Lui e per il prossimo.

3. Nessuno però si libera da solo dalle imperfezioni sempre in agguato: solo Dio può aiutarlo con una purificazione attiva e passiva della notte oscura. L'anima tuttavia deve fare il possibile per lasciarsi purificare e così Dio - solo lui - le donerà l'unione divina nella perfezione d'amore.

Capitolo 4: BENE O MALE, ANCHE IL CORPO È COINVOLTO NELLE ESPERIENZE SPIRITUALI

1.-2. Tra i molti difetti dei principianti pur autentici c'è quello di

una certa lussuria spirituale. Non è propriamente lussuria, ma durante le esperienze spirituali affiora e si accentua una sensibilità imperfetta che provoca sentimenti e anche effetti impudichi, che però non costituiscono colpa perché son involontari e inevitabili. Le cause sono varie. La prima è il piacere che la natura prova nelle esperienze spirituali stesse: infatti anche la natura vi partecipa a modo proprio. Lo spirito, parte superiore, segue la via giusta di Dio; la fisicità risente di una tendenza sensuale che può manifestarsi nell'orazione, anche nel ricevere la Comunione, allorché la persona è presa da un impeto di gioia che investe la sua stessa parte sensitiva. Data l'unità profonda della persona, è naturale che ogni elemento, spirituale o meno, riceva alla sua maniera qualche effetto e ne goda. Per cui, specialmente all'inizio, l'anima conserva queste scorie, finché non viene purificata del tutto.

3. La seconda causa è il demonio, che proprio nell'orazione provoca movimenti che impressionano profondamente l'anima, la rendono fiacca nel pregare. Tanto più che essa crede che tali tentazioni siano collegate proprio alla preghiera: invece è il diavolo che fa coincidere le due opposte esperienze, rinfocolando il più possibile sentimenti assai turpi nel momento spirituale. L'anima ne resta atterrita, specialmente se per carattere tende ad abbattersi. A un certo punto si sente soffocare: crede perfino di essere indemo-

niata. E finché non migliora nel suo umore psicologico, non supera l'ostacolo, a meno che il Signore non l'introduca nella notte oscura.

4.-5. Un'altra causa sta nel timore che l'anima ha di venire assalita da tali brutte sensazioni: e il timore è tanto che poi di fatto ne è aggredita. È così sensibile che basta poco per vibrare di sensualità o d'ira o d'altro. È sufficiente il ricordo di esperienze passate per spingerla a sensazioni sbagliate.

6.-7. Come pure, con tutta la sua devozione, mista però a una ipersensibilità, è presa da vivacità e gusto di tipo terreno quando tratta con persone o anche solo quando le ricorda. Si affeziona in modo sbagliato: così, mentre cresce nell'attaccamento umano, non aumenta nell'amore a Dio. Poi ovviamente prova rimorsi di coscienza. Invece se in lei è puramente spirituale, l'affezione promuove insieme tanto l'amore a Dio che al prossimo: con l'uno cresce anche l'altro, come è tipico dell'autentico bene. Succede il contrario, invece, quando l'affezione è viziata da sentimento di passione: ciò che nasce da sensualità porta infatti ad altra sensualità. Solo entrando nella notte oscura l'anima riordina i due amori.

Capitolo 5: UN'INQUIETUDINE POCO SAGGIA E POCO SANTA

1. I principianti, non ancora padroni delle loro concupiscenze, quando calano i gusti spirituali,

diventano irascibili, stizzosi, insopportabili per un'inezia. Dopo magari un'esperienza saporosa nella preghiera, arrivano a questo come un bimbo cui si tolga il petto dalla madre. È imperfezione più che colpa. Sono scontenti di ciò che capita loro.

2.-3. Alcuni se la prendono con i vizi altrui, usando uno zelo inquieto e avendo l'aria di padroni delle virtù. Non sono certamente miti. Né lo sono quelli che si adirano con se stessi, senza umiltà, vedendosi imperfetti. Vorrebbero diventare santi in un giorno. E magari stabiliscono grandi propositi, regolarmente fatti a vuoto: e più li hanno grandi, più cadono e poi s'inquietano, non avendo né pazienza (è Dio che stabilisce i tempi) né mansuetudine. Altri, invece, mostrano fin troppa calma nel crescere in virtù: Dio ne vorrebbe meno da loro.

Capitolo 6: DIO DOMANDA UNA TEMPERANZA SPIRITUALE; L'UOMO SCIUPA ANCHE I SACRAMENTI

1. Quarto vizio: gola spirituale. Molto pochi principianti la evitano, portati facilmente, dopo esperienze gustose, a "passare dal piede alla mano", cioè a oltrepassare il giusto mezzo. Non è che cerchino sempre cose allegre, perché alcuni si ammazzano di penitenze, si debilitano con digiuni, sconsideratamente, trascinati da uno strano gusto che ci trovano; e non ascoltano né consigli né comandi.

2. Fanno penitenze da bestie, mostrandosi non solo imperfetti ma senza criterio. Non capiscono che la penitenza vera è l'obbedienza in quanto essa è penitenza della ragione e del giudizio, che è il sacrificio veramente accetto a Dio. Ma essi, sospinti dal demonio, fanno al rovescio o sempre di più di quanto è loro comandato: tolgono e mettono, in materia di penitenza, a loro capriccio.

3. Obbediscono solo a sè e, grandemente ostinati, premono sui loro maestri spirituali per strappare consensi. Se non sono accontentati in ciò che ritengono volontà di Dio (mentre è solo volontà loro), si rattristano e infiacchiscono.

4.-5. Nella loro golosità spirituale insistono per ottenere di comunicarsi spesso. Seguono in questo le proprie idee, non badando ai ministri di Dio (e alla Chiesa docente). Non manifestano il proprio vero stato spirituale, fanno le Confessioni come loro piace e puntano solo a far la Comunione, piuttosto che a farla santamente, con le disposizioni dovute. Usano in modo temerario del Sacramento eucaristico invece di rimettersi umilmente a chi deve guidarli. E, una volta comunicati, più che riverire e lodare dentro di sé con umiltà il Signore, ricercano sentimenti e gusti sensibili, quasi che Dio fosse comprensibile e accessibile a quel modo. Che fede poco depurata! Il vero vantaggio nell'Eucarestia (e nelle altre realtà di devozione) è quello invisibile della grazia che vi si produce.

6. Anche nell'orazione costoro generalmente puntano sul gusto e poi contraddittoriamente, pensano di ottenerlo da sé, "a forza di braccia", cioè affaticando mente e cuore. È logico che, non riuscendo nell'intento, si abbattano e non raggiungano la vera devozione, fondata su pazienza e umiltà. Così prendono o lasciano tutto con stile da bambini. E tali sono, anche quando divorano libri di devozione, saltando da un tema all'altro e cercando il più gustoso. Se il Signore li accontentasse, facendogli trovare il piacere, li condannerebbe a mali senza fine.

7.-8. In verità, essi non amano la via aspra della croce: e qui sta il difetto più grave. Il Signore, per guarirli, usa la difficile cura, lenta e metodica, delle tentazioni, dell'aridità e altro: la cura della notte oscura. Dio chiede all'anima la temperanza spirituale che consiste non nel fare molte cose, ma nel rinnersi in esse. Poi egli completerà con la sua mano il perfezionamento.

Capitolo 7: ABORRIRE LA CROCE, ANCHE DEDICANDOSI A PRATICHE SPIRITUALI: ECCO IL MALE

1. I principianti scadenti sono soggetti anche a invidia e accidia (pigrizia spirituale). Si rattristano delle virtù altrui e non godono che ci sia qualcuno a lodarle. Vorrebbero invece essere lodati loro! Sono lontani dall'esortazione di Paolo sulla carità che si rallegra della bontà (1 Cor 13,6) e che, se

si rattrista di non possedere la virtù, gode che il fratello ce l'abbia.

2.-4. Circa l'accidia, queste anime, puntano tutto sul dilettevole, quando non lo trovano provano fastidio per le stesse esperienze spirituali e, per esempio, fanno svogliatamente l'orazione o non la fanno affatto. Preferiscono la propria volontà all'amore per Dio e alla rinuncia di sé per Lui. Prendendo se stessi e non già Dio come misura, hanno ripugnanza a fare la sua volontà: e questo è chiaramente un annullare il Vangelo (Mt 16,25). Aborriscono la croce, pur facendo pratiche spirituali: non accettano la via stretta di Cristo (Mt 7,14).

5. Con tutti questi difetti i principianti devono perciò ricevere da Dio una scossa per entrare nello stato dei proficienti attraverso appunto la notte oscura. È il Signore stesso che toglierà loro ogni imperfezione e "stupidità", che da soli mai supererebbero.

Capitolo 8: NOTTE PASSIVA DEL SENSO: DIO TOGLIE IL PIACERE DI MEDITARE LE SUE VERITÀ

1.-2. "In una notte oscura". È notte la contemplazione! Essa purifica e perciò sembra tenebra sia per la parte sensitiva che spirituale, elevando la prima, migliorando e preparando all'unione divina la seconda. Ci sono, dunque, come due notti: quella dei sensi, frequente per i principianti; una del-

lo spirito, di pochissimi. Se la prima è amara e tremenda per il senso, la seconda è orribile e spaventosa per lo spirito e se ne parla poco perché se n'ha poca esperienza.

3.-4. Dunque, purificazione del senso, che è passiva in quanto all'anima tocca "sopportare" delle sottrazioni di gusto per uscire dall'amor proprio e dall'attaccamento a ciò che è sensibilmente piacevole. Le persone devote, infatti, si sono già applicate all'orazione e alla meditazione, riuscendo a disamorarsi così del mondo e a rafforzarsi spiritualmente. Per loro la strada verso Dio s'è fatta più chiara. Ed ecco che Dio presto toglie la luce, toglie l'acqua spirituale, sbarra la porta. Di colpo nella meditazione si sentono aride: non sanno più come approfondire e ragionare sulle cose sante, come usare le loro facoltà interiori. Dio vuole che comincino presto a camminare con passo adulto, anche se è una novità che sconvolge i loro piani.

5. È una prova "fortunata" che il Signore offre per andare verso di Lui. Le anime devote la avvertono dall'aridità che comporta. Anche i Profeti antichi la conobbero.

Capitolo 9: ARIDITÀ PURIFICATRICE: DIO È TUTTO, MA LA STRADA È BUIA E STRANA

1.-2. Questa aridità non è quella che viene da peccati, imperfezioni o tiepidezza. Lo si capisce da vari

indizi. Infatti l'anima qui non si compensa con cose diverse da quelle di Dio. Ella pensa spesso a Dio: ciò che non farebbe se avesse una fiacchezza colpevole.

3.-5. L'aridità è ben differente da tale fiacchezza o tiepidezza. L'aridità è purificatrice e comprende sempre una sollecitudine per la vita spirituale e una pena di non servire il Signore. A volte può c'entrare lo stato di melanconia-abbattimento, che viene poi dal carattere, ma che in definitiva non esclude il desiderio di servire Dio, tipico dell'aridità purificatrice. Il problema sta nel fatto che una persona seria, gustato il mondo dello spirito, sente quanto è insipido e vuoto quello della carne. Per questo cerca ancora il cibo noto, che Dio le ha dato in principio e ora le sottrae; e, con il palato assuefatto a quello, non si capacita perché si trovi in questa notte arida e scura.

È un po' il rimpianto delle cipolle d'Egitto, legato alla meschinità del nostro cuore che fa desiderare - incolpevolmente - la miseria e provare fastidio dei misteriosi beni celesti.

6. Però nell'anima veramente aperta a Dio, pur privata del gusto precedente, entrano una forza e un ardimento particolari: Dio la nutre d'un cibo nuovo, sebbene oscuro e secco. Essa ne è inconsapevole e non capisce neppure il valore di un improvviso bisogno di starsene quieta e sola. Appena lo comprende, avverte una dolcezza

nuova. Ma capita raramente, perché è inafferrabile: è come l'aria che sfugge se la si vuole serrare nel pugno.

7.-8. È che il cammino è ora diverso: Dio prende a operare in modo nuovo e l'opera umana disturba. È già iniziato lo stato di contemplazione in cui è Dio che agisce nell'anima e lega, per così dire, le potenze interiori, non favorendole nella loro capacità naturale. È il tempo in cui è Dio che parla all'anima e compie in lei un'opera soave, quieta, segreta e differente da tutte le esperienze precedenti. Segno chiaro di tutto ciò è l'incapacità dell'anima a meditare, cioè a ragionare con la mente e sfruttare la propria immaginazione. Dio le concede un atto di contemplazione "semplice" in cui lo spirito, reso "puro", agisce senza il concatenarsi del ragionamento.

9. E questo è vero dono di Dio e non frutto di umore diverso della persona: per cui, iniziata questa esperienza, uno si trova sempre più impossibilitato a usare le potenze umane. Dio a volte concede pure dei momenti di meditazione alla vecchia maniera: accetta la debolezza umana e non pretende di "svezzare" uno di colpo. Ci sono dunque dei tempi di transizione. Anzi, spesso Dio prolunga questi tempi all'infinito, non concedendo mai (per ragioni che Egli solo conosce) lo stato di contemplazione, immergendo invece nella notte per esercitare l'anima nell'umiltà e nel distacco.

Capitolo 10: NON AGITARSI, NON FARE NULLA: STARSENE INUTILI PER DIO

1. La grande pena degli spirituali in questa notte non è propriamente l'aridità, ma il timore che Dio li abbia abbandonati, poiché non trovano aiuto e gusto in niente. Disorientati, tendono a muoversi alla maniera precedente: ma perdono il loro tempo e soprattutto la tranquillità sottile che Dio infondeva loro. Girano intorno, senza avanzare e senza approdare a qualcosa.

2.-4. Occorre loro una guida spirituale che li capisca: altrimenti, con tutta la retta intenzione, affaticano la natura, si stancano, si incolpano. Non sanno che Dio ormai li conduce per altra via: quella della contemplazione, che non prevede né riflessione né ragionamento. Debbono fare un atto di fede nell'amore di Dio, che li conduce nella sua "pura luce" attraverso una "oscura notte". Devono lasciare la loro anima nel riposo e nella quiete, pur sembrandogli di non fare niente e di diventare tiepidi. Non debbono preoccuparsi di meditare, ma contentarsi di avere un'avvertenza amorosa e tranquilla di Dio e starsene quiete.

5.-6. Soffriranno per questo, ma si impongano di starsene ferme: Dio, pittore divino, chiede che stiano come in posa e non si dimenino continuamente. Capiranno che sono proprio le loro opere a danneggiarli. La contemplazione infusa di Dio li fa ardere e in-

fiammarsi d'amore, in una forma misteriosa e oscura. Infatti la contemplazione è un'infusione segreta, pacifica e amorosa di Dio, secondo quanto dice il verso: "con ansie, in amori infiammata".

Capitolo 11: UNA SCOPERTA: CI SI TROVA INNAMORATI DI DIO

1. L'anima non capisce all'inizio questa "fiamma d'amore": non l'ha ancora lasciata agire dentro di sé. Ma, perché è un' "anima di Dio" comincia già a sentirla, senza capacitarsene bene; e avverte che è innamorata di Lui e che non le importa nient'altro. I suoi sentimenti profondi vanno cambiando: tutto l'umano non la tocca quasi più. È davvero innamorata e non sa come sia accaduto. Cresce la vita spirituale e ciò che è naturale le si affloscia: ha sete del Dio vivente e si sente morire. Però non sempre con la stessa veemenza e continuità.

2.-3. Sugli inizi l'anima più che amore prova aridità e vuoto. Ma notevole è quel costante pensiero e quella continua sollecitudine per Dio, con la spina del timore di non servirlo: ciò che è un vero sacrificio al Signore. Da tale sollecitudine verrà, secondo i tempi della Provvidenza, la contemplazione, fonte di amore. Intanto per l'anima ogni cosa è sofferenza: viene pian piano purificata dagli appetiti ed è chiamata a esercitarsi nelle virtù. È davvero una sorte felice ("oh, felice ventura!") perché si libera dai ceppi del senso.

4. Esce, va libera ("uscii, né fui notata", dice il verso): non la impacciano più i sette vizi capitali, dato che il senso, che prima attraeva, ora non l'inganna più, mentre la porta stretta del Signore le risulta la porta della vita. S'incammina su un sentiero angusto, oscuro e pauroso senza confronti, ma scopre pure tesori senza confronti.

Capitolo 12: IL DONO DELL'UMILTÀ: L'ANIMA COMINCIA A CAPIRE MEGLIO SÉ E DIO

1. In cielo si fa festa quando l'anima intraprende una tale strada e da bambina diventa adulta, rinunciando al petto materno e cominciando a masticare il pane duro con la crosta, cibo da robusti.

2. Il principale vantaggio di questo nuovo ciclo, di quest'oscura notte è la conoscenza di sé e delle proprie miserie. Accanto alla grazia di Dio risalta la meschinità umana. Essa spesso è camuffata da abiti ornati: ma Dio strappa quelle vesti di finzione e l'anima si vede nella sua nuova povertà. Prima il Signore stesso le prestava le vesti delle consolazioni; ora le impone quelle dell'aridità e della fatica: così si rende davvero conto che di suo non fa né può fare niente. E questo onora Dio più che mai e riesce assai utile all'anima.

3. Con l'amore l'anima prova anche un senso di più alto rispetto e

riverenza per Dio: smette certe false confidenze e arditezze con il Signore, come le smise lo stesso Mosé. Egli prima osava avanzare verso Jahvé e poi invece non ardiva levare neppure lo sguardo (Es. 3,5-6). Anche con Giobbe, Jahvé scese a parlargli a faccia a faccia: e il poveretto si sentì umiliato e spregevole. Nella umiliazione più grande Dio concede all'anima di conoscere se stessa e insieme di conoscere Lui: e questa è una grande grazia. Il Signore la istruisce, sempre dentro un'oscurità tremenda, in un modo luminoso: le infonde il dono della sua sapienza divina. Si attua quanto previsto nella Bibbia (cfr. Isaia 28,9) e quanto chiesto da S. Agostino: "Signore, fa' che conosca me e conoscerò anche te". Insomma, Dio si rivela nell'aridità e nella durezza del cammino (Salmo 62,3) e non già nelle forme comode e piacevoli. L'aridità e i vuoti spirituali sono la via ordinaria per conoscere Dio e se stessi (notando che diversa sarà la conoscenza che Dio concederà nell'altra notte: quella dello spirito).

4.-9. Umiltà di spirito, amore del prossimo e sottomissione obbediente sono le virtù che maggiormente crescono in questa notte oscura. Con tanta aridità e miseria, l'anima perde il moto istintivo di sentirsi migliore e di valere più degli altri. Ama perciò di più il fratello e ormai non sta a giudicarlo, ma piuttosto impara a tacere. E impara anche ad ascoltare ciò che le si insegna e a fare secondo i consigli che riceve.

Capitolo 13: UNA FORTEZZA E UNA PACE IMPENSATE: DIO STA VINCENDO

1.-3. Lo spirito d'avarizia spirituale, che prima poteva indurre l'anima e cercare e accumulare avidamente cose pur buone, ora non la frena più: ormai ha raggiunto una moderazione quasi perfetta. Né la lussuria, né la gola spirituale la immiseriscono (come si descriveva sopra). L'anima è davvero ordinata, riformata e mortificata e le passioni adescatrici non la ingannano. Gli appetiti sono vulcani spenti: ora v'è pace e gioia di Dio, proprio perché l'anima ha accettato le ansie e sofferenze della notte oscura.

4.-6. Il ricordo di Dio e una santo timore di perderlo e di tornare indietro È un prezioso frutto di questa purificazione. Contemporaneamente l'anima vive con spirito di pazienza e di longanimità, nei riguardi propri e altrui. Infatti è più viva la carità autentica, che fa amare Dio per se stesso e non per i suoi doni. Tutte le virtù teologali e morali entrano nella sua vita interiore ed esteriore. Ormai è un'anima con il dono della fortezza.

7.-9. Ora, invidia e accidia cessano e al loro posto si radicano la mansuetudine (per cui l'anima non si altera né con se stessa né con gli altri), una giusta emulazione nel bene e uno zelo sano.

10. Dio le comunica soavità spirituale, amore puro e intuizioni-illuminazioni molto delicate e utili. E tutto in maniera tanto misterio-

sa che all'inizio l'anima stessa non se ne accorge. Il vertice lo tocca quando, ricevendo in abbondanza i doni dello Spirito Santo, acquista la vera libertà di fronte al demonio, al mondo e alla carne: ed è come invulnerabile e procede con purezza d'amore. Uscendo da un'esperienza umiliante e purificatrice, avanza forte e insieme santamente timorosa, quindi per nulla arrogante e presuntuosa. L'aridità l'ha resa sobria, senza pretese di gusti, con il solo desiderio di servire Dio.

11.-15. "Uscii, né fui notata". L'anima riesce a rompere l'accerchiamento dei tre nemici dello spirito (demonio, mondo, carne) che non possono essere più forti della grazia della purificazione che Dio le concede. Le classiche quattro passioni fondamentali della natura umana (la carne) - gioia, dolore, speranza, timore - restano immobilizzate. La "casa della sensualità" viene come addormentata e il proficiente imbocca la via illuminativa o della contemplazione infusa.

Capitolo 14: ATTENZIONE: DIO PROVA CONTINUAMENTE PERCHÉ L'ANIMA IMPARI BENE

1.-2. Ma si ricordi: le anime camminano in un tunnel, in una notte oscura del senso (nella notte oscura dello spirito entreranno poche di loro) che comporta tremende angustie e tentazioni. Satana sembra farla da padrone e uno si vede come travolto da una

tempesta impensabile. I peggiori spiriti o sentimenti (la fornicazione con le sue espressioni più basse, la bestemmia che c'insinua ovunque nella mente, lo "spiritus vertiginis" di Isaia, cioè di dubbio e incertezza con scrupoli e incertezze) si scatenano spesso, specialmente se Dio prevede di far provare anche la notte dello spirito. L'anima infatti va fortemente esercitata e provata: quindi deve conoscere la tentazione. "Che cosa sa chi non è tentato?" (Eccl. 34,9-10). Dio ammaestra con le sue tipiche prove.

3.-6. Quanto dura questo "digiuno" o questa "penitenza" del senso? Secondo il bisogno di ciascuno e secondo il grado di unione d'amore a cui Dio vuole elevarlo. I più capaci di soffrire vengono provati e purificati con più sbrighatività e impeto; i più fiacchi sono trattati con condiscendenza, arrivando più tardi, anzi alcuni non arrivando mai poiché non stanno né dentro né fuori di questa notte (infatti Dio sa che si perderebbero di coraggio con tentazioni violente). Il principio comunque è che chi è chiamato alla esperienza sublime dell'unione divina, anche se Dio mostra come d'aver fretta, di solito stanno a lungo in queste aridità e tentazioni.

LIBRO SECONDO:
NOTTE OSCURA DELLO
SPIRITO

*Capitolo 1: UNA TREGUA, CON UN
ALTERNARSI DI LUCE E OSCU-
RITÀ*

1. Sperimentata la notte oscura del senso, l'anima non si trova subito di fronte a quella dello spirito. Di solito corrono molti anni durante i quali l'anima ritrova pace e anche soddisfazione: le riesce facile la contemplazione serena e amorosa. Ma è solo tregua, non perfezione (la quale arriverà, anche per la parte del senso, solo dopo la notte dello spirito). È una tregua con varie interruzioni in cui tornano aridità e tenebre, a volte molto violente, che sono presagio della fase seguente o per lo meno completamento della precedente. È un alternarsi di giorno e notte che Dio permette.

2.-3. L'anima è comunque più serena, gusta maggiormente le cose spirituali senza attaccarsi a tale sensazione perché è purificata. Le esperienze spirituali forti incidono di più sul corpo stesso che è più debole (mal di stomaco, deperimento, fiacchezza); e il corpo debole influenza lo spirito. Estasi, svenimenti e slogamenti d'ossa sono tipici di questo periodo e confermano questa fragilità della persona. La quale è esposta ad alcune imperfezioni.

*Capitolo 2: I RISCHI DI UNA "HE-
BETUDO MENTIS" ANCORA PRO-
FONDA*

1. Restano imperfezioni abituali, che sono come ostinate radici sotterranee non raggiunte dal diserbante-notte oscura; o possono paragonarsi a macchie ben penetrate nel tessuto e che solo una lisciva forte può togliere. Ora la notte del senso adatta la carne allo spirito, ma non arriva a pulirlo perché s'unisca a Dio.

2. I partecipanti conservano una radicale "hebetudo mentis", una rozzezza naturale o resistenza alla grazia per via del peccato. Spiritualmente sono distratti e superficiali. Solo la notte con le sue prove li chiarisce e fa raccogliere. Se non progrediscono ulteriormente, non potranno conoscere l'unione.

3. Capitano poi imperfezioni non di fondo o abituali, ma momentanee solo. Le anime sono esposte a lasciarsi sempre avvicinare e ingannare da visioni e conseguenti piaceri e quindi a non umiliarsi né a difendersi attentamente con la fede nuda. Le visioni peraltro possono essere del tutto false perché suscitate dal demonio, che cerca di inoculare con esse superbia e presunzione. E, dato che queste persone di per sé sono sulla via giusta, rischiano di crederci: dimenticando il santo timore, cadono così in eccessiva sicurezza e in vanagloria. Il loro ritorno al vero spirito diventa molto dubbio.

4.-5. Ma, anche senza questi estremi, nessun proficiente per

quanto abbia compiuto progressi è libero da attaccamenti naturali e da abitudini poco buone: così l'amore vero e forte in lui è impossibile. Un'ulteriore purificazione, quella dello spirito, è perciò necessaria.

Capitolo 3: SENSO E SPIRITO VANNO PURIFICATI INSIEME. MA A TUTTO SI DECIDE NELLO SPIRITO.

1. L'anima del principiante attraverso la prima notte armonizza alquanto senso e spirito. Congiunti in qualche modo, essi sono preparati a soffrire la dura purificazione che, per sé riservata allo spirito, deve trovare l'appoggio della parte sensitiva: ma la purificazione è veramente valida quando si passa a quello spirito e poi si estende alla realtà fisica. In verità, la notte del senso più che purificazione è imbrigliamento dell'appetito. Dopotutto il vero disordine e la radice delle imperfezioni è nello spirito, dove si decide il bene e il male: nello spirito, ossia nel profondo della persona.

2. Senso e spirito devono essere elevati e purificati insieme. E la notte dello spirito farà questo. Il senso è già stato preparato ad accogliere le esigenze spirituali. Ora tutt'e due dovranno sostenere insieme una purificazione tanto aspra che risulterebbe insostenibile per la natura se appunto la parte sensitiva non fosse stata preparata.

3. I proficienti di questo stadio non hanno ancora l'oro dello spi-

rito ben purificato; né si sono del tutto rivestiti dell'uomo nuovo. Dio per questo li priverà d'ogni gusto perché è la purificazione uno dei principi e metodi dell'unione d'amore. E quindi proveranno ancor più la "contemplazione oscura", che scenderà nella zona più profonda del loro essere.

Capitolo 4: LA META: LA LIBERAZIONE DA SE STESSI

1. "Notte oscura ... uscii ... casa addormentata". La strofa già nota va applicata anche per la purificazione dello spirito. È l'anima a cantare la sua liberazione avvenuta nell'aridità più dolorosa, nella fede più oscura. È uscita fuori, cioè s'è scossa di dosso il suo io, il suo fiacco sentimento d'amore a Dio. Né la sua sensibilità né il demonio l'han potuta fermare.

2. "Felice sorte!" L'intelligenza s'è come superata: è diventata divina, avendo assimilata la sapienza di Dio. La volontà s'è fatta anch'essa divina, poiché non ama più soltanto con le sue forze naturali ma con la forza dello Spirito Santo. Perciò nascono opere non più soltanto umane. E anche tutte le altre facoltà e i sentimenti hanno un'impronta diversa.

Capitolo 5: PER AMORE, DIO SCEGLIE MODI FORTI PER PREPARARE AL SUO MISTERO

1.-3. Dio irrompe nello spirito e lo purifica dalle sue ignoranze. La

sapienza amorosa di Dio concessa al proficiente è la medesima luce che Dio dona agli spiriti beati. Ma qui in terra diventa, paradossalmente, notte. Come mai? E perché porta pena? Si sa che una luce quanto più è viva tanto più accieca chi non vi è preparato; come una verità tanto più è alta e più fa pensare chi la deve capire. Uno, avvolto da questa nuova sapienza-luce, finché non ci si ambienta, trova che è un "raggio di tenebra", come dice S. Dionigi. La nostra intelligenza umana è tanto debole di fronte al mistero di Dio che il mistero riesce come oscurità.

4.-5. Il fatto è questo: da una parte stanno le infinite qualità di Dio, dall'altra le pesanti miserie dell'uomo; e nel contrasto l'uomo non può non soffrirne. Peraltro gli occhi umani non sono solo limitati, ma malati: per cui la luce facilmente li fa soffrire e riesce come nemica. Fuori metafora, all'anima Dio sembra dapprima nemico. Ma intanto l'anima comprende sempre meglio la sua condizione di povera, si sente indegna di Dio e di tutti: e il Signore non smette di porle tutte le sue magagne sotto gli occhi.

6.-7. La nuova esperienza arriva con un impeto e peso tremendi. Dio sceglie di tirare fuori dalla fiacchezza l'anima con modi forti e questa soffre e agonizza tanto che pensa che la morte sarebbe un sollievo, un po' come Giobbe. Non s'immagina affatto d'essere favorita. La sua debolezza e insie-

me la sua impurità sono tali che, mentre la mano del Signore è di per sé blanda e soave, l'anima la trova pesante: eppure Dio la sfiora con tocco di misericordia, non con l'intento di castigarla, ma di aiutarla e favorirla.

Capitolo 6: LA GRAZIA AGISCE NEL PROFONDO DELL'ANIMA E SEMBRA DISTRUGGERLA

1.-3. Un'altra pena viene all'anima dall'incontro del divino con l'umano. Ora il divino è tanto nuovo e diverso che è come un fuoco che investe e consuma una casa. E difatto l'anima si sente come struggere e cacciare dentro le proprie miserie, come in un sepolcro di morte, da dove poi risorgerà. Si crede riprovata da Dio e gettata nelle tenebre per sempre. Sentirsi senza Dio è davvero morte e inferno. Al quale sentimento si lega quello di essere abbandonata dalle creature, specialmente dagli amici.

4. Di fronte poi alla maestà e grandezza di Dio le insorge in cuore un'altra pena: quella di vedersi estremamente povera e misera, priva d'ogni tipo di bene e piena solo di imperfezioni. Questa è un'esperienza tra le più tremende con cui il Signore vuole compiere l'opera necessaria di rendere spoglio e vuoto il proficiente per predisporlo a nuove grandezze.

5. L'anima viene a percepire tutto ciò in una contemplazione netta e forte che porta però sgomento: è "oscura". Si vede come sollevata

in alto, dove le manca ossigeno per respirare; si sente attaccata dalle fiamme, come il fuoco agisce con la ruggine. È tutto questo in una forma assolutamente che scava e perfora, perché Dio penetra nell'intimo della persona. È il momento tipico dell'oro del crogiuolo, quando pare che esso venga distrutto. L'anima è talmente umiliata e prostrata che morrebbe in pochi giorni, se Dio non allentasse la prova a intervalli. Ella fa davvero quaggiù il purgatorio che dovrebbe fare nell'aldilà: ma un'ora qui le giova più che molte ore di là.

Capitolo 7: UN'AMAREZZA E UNO SGOMENTO TERRIBILI: E NON VALGONO RAGIONAMENTI PER CONFORTARE

1.-2. Un'afflizione in più si ha per l'anima nel ricordo della prosperità passata, quando Dio le riusciva così vicino e godibile. Essa prova tutto quanto si trova scritto in Giobbe 16,13-17 e anche nelle Lam 3,1-20 di Geremia: "Mi ha condotto nelle tenebre e non nella luce... in luoghi oscuri. Ha sconvolto i miei sentieri... Mi ha riempito d'amarezza e abbeverato d'assenzio".

3. In queste immense pene, sola e abbandonata l'anima non trova conforto e sostegno né in dottrine né in maestri spirituali. Quando qualcuno le fa notare i motivi di gioia che vi sono in quelle croci, non vi può credere. I ragionamenti degli altri per lei non valgono perché - obietta - essi non sanno:

le aggiungono dolore a dolore. Come un prigioniero legato mani e piedi in un oscuro sotterraneo, è senza speranza d'aiuto. Dio la sta purificando e addolcendo, pur con una prova così difficile.

4. Si danno momenti di sollievo in cui al sistema purificativo Dio fa subentrare quello illuminativo. Ciò arriva come indizio e preannuncio di tempi di prosperità. Nella vita spirituale l'anima è indotta a pensare che, provando sofferenza, non se ne libererà mai, ma, provando benefici, questi dureranno sempre. È un modo naturale di giudicare da parte dello spirito non ancora ben purificato. In verità però sono rare le esperienze soavi così abbondanti da nascondere la radice di impurità che le resta. Piuttosto percepisce dentro di sé una specie di nemico che, pur calmo e addormentato, può destarsi e compiere una delle sue bravate. Infatti spesso, quando si dà per più sicura, la notte ripiomba e la sconvolge e la ributta nella convinzione che non ritroverà i beni d'un tempo.

7. Succede come per le anime del Purgatorio che, pur avendo le virtù teologali, non ne ricavano vero conforto, essendo prese dal soffrire e in più dal non sapere quando tutto finirà e se saranno mai degne di Dio. Qui l'anima s'accorge di amare Dio, ma non ne ha conforto perché si vede così misera da non poter credere che Dio l'ami. Infatti in se stessa non trova ragioni per essere amata, ma piuttosto per essere respinta.

Capitolo 8: UNA PREGHIERA NUOVA, DOVE NON È TEMPO DI PARLARE MA DI UMILIARSI: E L'ANIMA DIVENTA PIÙ ACUTA

1. Quanto alle preghiere, l'anima ha l'impressione che il Signore le abbia posto davanti una nube perché la sua orazione non passi, secondo le parole di Geremia (Lam. 3,44). Se riesce a pregare qualche volta, lo fa senza forza e gusto, perché appunto si crede inascoltata. Ma in verità questo non è tempo di parlare a Dio, ma di umiliarsi: che è lo stesso un pregare. È Dio medesimo che opera nell'anima. Essa invece è come svuotata anche nelle attività concrete.

2.-4. Non può pensare, né volere, né applicarsi. È anche nella memoria viene purificata: sperimenta il "nescivi" del Salmista (72, 22), perché non ricorda nulla, dato che è tutta assorbita da un raccoglimento interiore, tipico della contemplazione oscura. La luce di Dio tanto più ottenebra l'anima quanto è più pura e chiara, secondo ciò che è stato già notato. E d'altra parte le realtà soprannaturali sono tanto più oscure al nostro intelletto quanto più sono evidenti e vere. In questo contesto, uno è totalmente frastornato. Anche il raggio della luce fisica chiede, di per sé, di non trovare ostacoli per illuminare perfettamente l'oggetto su cui è diretto; se, invece, trova o pulviscolo o vetro, è trattenuto e perde forza. Il raggio divino della contemplazione vuole viaggiare

anch'esso nel buio e intende lasciare al buio l'anima, e intanto riesce a purificarla e compenetrarla. Se però incontra imperfezioni o altro, mette in evidenza tutto questo. Così che poi si avverte più l'imperfezione che la luce stessa; ma in verità è la luce il vero dono "oscuro".

5. Questa luce spirituale, così pura e semplice, dona all'anima la capacità di tutto penetrare e comprendere, anche le profondità di Dio (1 Cor 2,10). Così l'anima credente, pur sembrando annichilita, acquista una immensa ampiezza così da poter abbracciare tutto: sembra non avere niente e invece possiede tutto (2 Cor 6,10).

Capitolo 9: UN DOLOROSO ESO-DO, IMPOSTO DA UN DIO SEVERO MA MUNIFICO

1. Si può domandare: forse Dio prova tanto una persona per dominarla? No, certo, ma per perdonarla. Le vuole infondere luce (grazia, santità) in tutte le direzioni e in tutti gli ambiti. L'umilia per elevarla; l'impoverisce e svuota per arricchirla e farla capace di maggiore gioia. Ma perché lo spirito entri in vera comunione con tutto deve liberarsi dal suo egoismo, come per unire un elemento fisico con altri, magari con tutti, deve ben fondersi con essi e non far prevalere le sue peculiarità, ma metterle a servizio.

2. Comunque non si può restare attaccati alle cipolle d'Egitto, col

rischio di non partire mai, quindi di non diventare liberi e di non trovare la manna. Nei contrari, ciò che è superiore (la manna, il soprannaturale) deve far abbandonare l'inferiore (le cipolle, il naturale). La luce della notte oscura è un'altissima luce divina che si distacca del tutto da quella umana.

3. L'uomo naturale è ben attaccato alla sua intelligenza e intende usarla a modo suo. Dio per questo gliel'accieca con la luce-tenebra penosissima dal nuovo lume: la fede. Parallelamente, nell'affetto l'uomo è attaccato alla sua volontà e alle sue inclinazioni: quindi ben purificato anche lì.

4.-6. L'anima prima di una gloriosa magnificenza dovrà conoscere la povertà di spirito che permetterà poi di vivere la vita nuova. Dato che poi gusterà cose sublimi, deve prima affinarsi e rendersi sensibile ad esse, dimenticando quelle più basse e tanto diverse a cui è naturalmente richiamata da una memoria ingannevole. La notte ha la funzione di far abbandonare il modo comune e troppo naturale di sentire e di introdurre uno nuovo, divino. L'anima prova la sensazione di diventare estranea alla realtà e alla vita ordinaria: ed è davvero così, perché Dio la colloca in una vita più celeste che terrena.

7.-9. Ma prima Dio le fa provare le doglie del parto; e le toglie quella pace che, basata su imperfezioni non riconosciute ma vere, non era pace. Come Davide, l'anima eleva

lamenti laceranti. Ma anche il Signore proruppe in forti gemiti e lacrime al tempo della sua Passione. È un dolore terribile, prodotto da una notte che ancora nasconde le speranze della luce del giorno. Dio agisce con energia, volendo bella la sua creatura: perché quanto essa è destinata a possedere beni straordinari, tanto deve prima provare povertà e distacco.

10.-11. Resta sempre la domanda: perché una notte che è contemplazione così soave e dolce (infatti è quella che porterà all'unione) reca, almeno in principio, effetti così dolorosi? La ragione di tanta pena è solo la debolezza e l'imperfezione dell'anima, che, investita dalla luce divina, deve necessariamente soffrire per giungere ad adeguarsi ad essa.

Capitolo 10: NESSUNO PROVA PIÙ DI DIO, NÉ CONSOLA MEGLIO DI LUI

1.-2. Dio È come il fuoco, che prima di bruciare un pezzo di legno ne caccia tutta l'umidità e lo scurisce e aggredisce e contorce: per poi renderlo simile a sé; e alla fine esso brucia e illumina. L'anima, sottoposta all'azione purificatrice di Dio, annerisce e sembra perfino peggiore di prima, almeno ai propri occhi, dato che non si conosceva qual era.

3.-5. Ma a investirla è sempre quella luce e sapienza d'amore di cui s'è parlato. L'anima a poco a poco capisce che le pene vengono

dall'essere fiacca e imperfetta e le accetta, pur di raggiungere il grande bene che l'attende. Comprende che è come in Purgatorio, da cui uscirà quando tutto sarà stato purificato.

6.-8. Avviene pian piano il "novum": a mano a mano che si purifica, l'anima s'accende d'amore ed entra nella vita divina. Non percepisce sempre quello che le succede, ma in certe pause di oscurità sì, quando s'accorge del bene che le viene donato. È come quando un'opera viene ripulita dalle scorie o sottratta per un poco al fuoco e allora si vede a che punto sta. Le pause, però, preludono sempre a una crescita ulteriore di prova e di purificazione: il fuoco d'amore torna a ferire, trovando l'anima più disposta. E non c'è fuoco più violento di Dio: fuoco consumatore ("ignis consumens"). Come non c'è alcuno che consoli più di Lui.

9.-10. L'anima peraltro si va facendo sempre più cosciente di quanto le occorra la purificazione. La parte in lei più predisposta al Signore si rende conto di quanto l'altra parte debba passare per il fuoco anch'essa. E, tra timore e sgomento, ella attende che si compia l'opera, sebbene nel mezzo della prova si disorienti molto e creda d'aver perduto tutto. È un'altalena di brevi gioie e tristissime ambascie che il verso poetico esprime in sintesi: "con ansie, d'amori infiammata".

Capitolo 11: L'ANIMA CHE SI RISERVA SOLO PER DIO DIVENTA SEMPRE PIÙ CAPACE DI COSE GRANDI

1. Si ricordi: l'incendio di cui si parla avviene non per la parte sensitiva, ma spirituale: perciò è assai diverso, più grande e più nobile. L'anima è tutta avvolta dal fuoco dell'amore di Dio; e se ne accorge, quantunque la sua intelligenza umana resti "abbagliata". Irrompe una travolgente passione d'amore che prelude già all'unione divina.

2.-4. L'anima però, che non ha fatto niente, ha da restare passiva. Se semplicemente dà il proprio assenso, Dio si unisce a lei gradualmente. Quanto più essa è mortificata e incapace ormai di gustare sia le cose della terra che del cielo, tanto più la compenetra il calore e la forza dell'amore divino. Deve riservarsi solo per Dio, separata da tutto e intenta completamente al suo Signore, amandolo con tutte le forze, ripetendo: "Custodirò le mie forze per te" (Sal. 58,10). È l'adempirsi del primo comandamento: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima e tutte le forze" (Deut. 6,5).

5.-7. Preparata in tutto, ormai, all'amore, ferita dall'amore ma non ancora soddisfatta perché sta nell'oscurità, l'anima dice a Dio la sua sete di Lui e il suo sentirsi morire per lui (cf. salmo 62,2). Ama e cerca Dio in tutte le maniere, non si accontenta di qualche tentativo (è "con ansie, di amori

(molteplici) infiammata”). Essendosi dilatata nella capacità, tutto le risulta angusto: la sua persona, il cielo e la terra. È in un'angustia di tipo un po' nuovo, ora che l'amore l'ha pervasa e fatta crescere. È ancora nelle tenebre spirituali, ma l'amore di Dio già la stimola e sospinge: nel più intimo sente che una certa compagnia e una forza segreta l'assiste. Senza quelle tenebre si sentirebbe paradossalmente vuota e debole: perché quelle tenebre sono luce, pur accecante, e fuoco che riscalda.

Capitolo 12: UNA SAPIENZA NUOVA, UNA CONTEMPLAZIONE AMOROSA PUR TRA ANGUSTIE

1. “Crea in me un cuore puro” (Sal 50,12). “Beati i puri di cuore (Mt 5,8). La purezza e la beatitudine si ottengono solo attraverso l'amore (qui in terra, mentre nell'aldilà si danno anche per il fuoco-pena-). La notte oscura è questo fuoco amoroso che penetra nel profondo: è terribile e crea, come noto, quasi un accecamento, ma infonde nell'anima amore e sapienza. È la stessa sapienza che dona agli Angeli la conoscenza che possono avere e che essi poi si trasmettono tra loro. Gli Angeli sono illuminati e purificati da Dio. Più vicini a Lui, ricevono più luce dell'uomo e non ne restano accecati. Dio illumina l'uomo ottenebrandolo e accecandolo, perché deve purificarlo. Per cui s'è ripetuto che l'anima ottiene la contemplazione amorosa “con ansia” e con angustia.

5.-6. L'incendio d'amore divino con il passare del tempo si fa sentire. Accade così che una mistica e amorosa teologia infiammi non solo la volontà, che s'infervora, ma anche la intelligenza. Queste due potenze così si influenzano reciprocamente. Tale incendio apporta grandi ricchezze spirituali. Esso è un certo contatto con la Divinità, cui alcuni per grazia di Dio giungono a prezzo di lunghi travagli. A questi beni infusi l'anima giunge spesso con la volontà, senza che la sua mente capisca, come la mente può a volte capirli senza che la volontà ami. Non è dissociazione: è situazione di pura passività, cioè l'anima non fa nulla e il Signore fa tutto, a suo piacimento.

Capitolo 13: SI PROFILA UN'AUDACIA D'AMORE TUTTA NUOVA

1.-3. Ormai la notte oscura produce già alcuni effetti piacevoli, tra cui quella mistica conoscenza che si fa soave, anche se l'anima resta piuttosto arida in una situazione ancora indefinibile. Se però la luce di Dio irrompe anche sulla volontà, l'amore arde in maniera tenera e forte. Ma è più frequente il clima ancora incerto. Sta il fatto che la volontà e l'intelletto reagiscono in modo diverso davanti al grande dono e il risultato per l'anima non è uguale. La volontà non sceglie, ma è travolta dalla veemenza dell'amore, al di là d'ogni suo atto libero. L'intelletto invece può anche essere toccato

da questa luce, ma se la volontà non è ancora purificata, l'anima non ne gode.

4. Va ricordato che qui si tratta sempre della notte dello spirito, in cui, se anche il senso prende parte, è assai diversa dalla notte di quello. Qui la sete o privazione di Dio è molto più tremenda perché lo spirito è più delicato e soffre assai di più.

5.-6. Tra gli effetti buoni del processo purificativo c'è che il Signore dona all'anima, prima ancora che il fuoco divino la muova ad operare, un "amore estimativo" di Lui. Essa sente l'importanza vitale di Dio per lei e prova un'attrazione veemente. Però Dio insieme la sottopone al "dubbio tormentoso" di averlo perduto e d'esserne stata allontanata. Non sa che Dio ha scelto questa prova per il suo vantaggio e che la ama: lo sapesse, non si angustierebbe e accetterebbe ogni prova. Ma intanto essa cresce nella stima e nell'affetto per Dio tanto che compirebbe, in un'audace ebbrezza d'amore, anche gesti insoliti pur di incontrare Lui, l'Amato. Così fece M. Maddalena che, presa da una audace ebbrezza d'amore, affrontò i convitati nell'episodio delle lacrime e del balsamo e ancor più, quando Gesù fu posto nel sepolcro, in cuor suo non si pose neppure il problema delle guardie e della pietra tombale, desiderando ungere il crocifisso con altri profumi. E, cieca d'amore, scambiando Gesù per l'ortolano gli fece domande assurde.

7.-8. Ma l'amore forte e veemente ha questo di bello: che tutto gli sembra facile e crede che tutti si preoccupino del suo oggetto. È l'amore della sposa dei Cantici che cerca il suo Amato per piazze e strade: amore che Maria Maddalena interpretò molto esattamente. L'anima è molto cresciuta ormai è ben purificata. Ferita da Dio, va in giro con un amore quasi felino e comunque impaziente tanto che, se non viene presto soddisfatta, preferisce morire.

9.-11. Essa, pur sempre indegna di Dio, s'è fatta tanto audace da aspirare all'unione con Lui. È appunto effetto dell'amore imprimere uno slancio nuovo e spingere l'amante a unirsi e farsi simile all'amato. L'anima ormai è desiderosa di tutto, anche se cosciente d'essere incapace di tutto o quasi. Vede infatti assai più chiari di un tempo i propri limiti, perché Dio la illumina appunto su questi che sono la più immediata esperienza e costituiscono la prima fondamentale scoperta, per cui entra anche in crisi. Ma, purificata alquanto, vede anche i beni di Dio, che diventano sempre più la ragione dei suoi slanci e desideri. Insomma, ripulita e purgata da Dio con sistemi assai vigorosi, provata da tenebre e oscurità, resa padrona, a prezzo di molte rinunce, dei propri gusti e affetti, essa è ringiovanita, è fatta creatura nuova. Mente, volontà, memoria: tutte le facoltà sono ormai tali che ella è celestiale, più divina che umana. La tempesta è stata

terribile; ma essa può dire: "Oh, felice ventura!"

Capitolo 14-15: COMINCIANDO A ESSERE LIBERA, L'ANIMA CAPI- SCE QUANT'ERA SCHIAVA

1. La poesia continua: "Uscii, né fui notata:/già la mia casa stava acquietata". È un partire eroico, un lanciarsi dietro l'Amato, un gesto radicale che taglia netto con tutto quanto nell'anima sa di umano, di domestico (soprattutto i suoi sentimenti più intimi di povera creatura). Bisogna che ella sia sottomessa e passiva.

2.-3. E difatti Dio ha operato praticamente tutto. E che grande grazia per una persona essersi liberata dalla "casa" della sua sensualità! Non lo può capire chi non l'ha provato. Uno non sa mai quant'è schiavo fino a che non giunge a quella libertà piena che la vita dello spirito dona.

1. (Capitolo 15) Uscendo verso l'Amato, l'anima non ha corso il pericolo di perdersi? Al contrario. S'è liberata da ogni ostacolo verso il suo bene. S'è servita della "scala segreta" della fede: tanto segreta che neppure quelli di casa la conoscevano. Cioè: la fede sfugge alle capacità e anche ai controlli dell'uomo. È un dono misterioso, pieno di valori fuori dalla portata umana.

Capitolo 16: IL RISCHIO DEL NUOVO CHE PORTA A DIO

1.-3. C'è ancora un'oscurità che avvolge l'amante, in cerca dell'A-

mato? Certo. Si può dire che al buio s'aggiunge una densa nube. In una notte in cui tutti i "domestici" e familiari, cioè tutti gli elementi propri della natura sono addormentati, anzi come narcotizzati, l'amante procede tremebonda ma insieme sicura. Affidandosi a sé, vivrebbe una falsa sicurezza con frequenti flessioni e deviazioni. Libera da se stessa e da ogni altra cosa (mondo, demanio), sa che almeno da questa parte non sarà ingannata. Si stacca dalla saggezza umana e prova la saggezza succosa e ricca di Dio, arrivando a capire quanto le era dannosa l'altra. Adesso le virtù in lei possono crescere.

4.-6. Difatti crescono le virtù, però l'anima s'è vista obbligata a staccarsi dalle cose non solo naturali, ma anche spirituali. Come mai? Perché essa era talmente imperfetta che anche le cose buone le avrebbe accolte e usate male. Ciò che è troppo umano non può accogliere il divino. Da qui le "tenebre" cui il Signore ha sottoposto in questa fase l'anima. Non è teoria questa, ma pratica concreta che Dio sceglie per educare i suoi figli. Il Padre d'ogni lume e d'ogni bene dona prima questa grazia, in modo che poi le altre siano bene sfruttate. L'uomo può illudersi di sapere come ricevere i doni: però, come i doni non vanno dall'uomo a Dio ma da Dio all'uomo, così anche la capacità di usarli. Molti possiedono una certa attitudine quasi naturale alle cose divine. Ma anche per loro occorre la purificazione, perché sono

chiamati a vivere in tutt'altra dimensione. Queste anime devote si convincono che Dio, togliendo loro di mano beni e doni, va liberandole dal loro egoismo e dalla loro presunzione di camminare da sole.

8. Un'anima, privata delle sue capacità e messa su una via oscura, è naturalmente portata a credersi impoverita e defraudata e di averne svantaggio. La via è talmente nuova che si trova spesso come un viandante incerto che deve informarsi sulla direzione e poi camminare verso l'ignoto. È il rischio del nuovo che uno, orientato a mete grandi - Dio! -, deve affrontare. Il Signore è sua guida e non si perderà: Egli è più sicuro di ogni altro.

9. E il nostro pellegrino che va a Dio procede franco anche perché soffre molto: infatti il cammino del patire è il più certo e vantaggioso. Nel patire uno trova nuove forze spirituali; invece nel godere va incontro alle proprie debolezze. Il dolore dona saggezza e prudenza.

10.-14. L'anima che vive nella notte dello spirito è come un malato molto caro preso in consegna e custodito con somma attenzione perché non soffra aria, né luce forte, né rumori urtanti; e perché si nutra con i cibi più sostanziosi che saporiti. Dio è appunto colui che prende in consegna così l'anima. Ed essa, così vicina al suo Dio, è certo più sicura. Dio le sta accanto e, data la potenza della sua luce, la pone come nella ceci-

tà dell'abbaglio. Ciò che in Dio è luce, dice San Paolo, per l'uomo è buio assoluto (1 Cor 2,14). Oh, sì, la condizione di noi è davvero misera poiché viviamo fra tanti pericoli e conosciamo la verità con molta fatica, trascinati a seguire più ciò che ci danneggia. E davanti a Dio non possiamo che essere accecati, per cui c'è chiesto di procedere a occhi chiusi o, per usare un'altra immagine biblica, a entrare nelle acque oscure di Dio e proteggerci dentro la sua tenda misteriosa. Ma così, pur nel buio, l'anima è protetta davvero. Deve diffidare dell'immediato e consegnarsi al mistero. Ne guadagnerà in forza, fedeltà, capacità di servizio, sollecitudine. Davvero cambierà: "sicura e ... travestita".

Capitolo 17: SEMPRE PIÙ IN UN ABISSO DI SAPIENZA MISTERIOSA

1. "Scala segreta". Tale è non solo la fede in generale, ma anche la contemplazione accecante, che i teologi chiamano teologia mistica o anche sapienza segreta: infatti è sconosciuta all'uomo naturale e viene infusa dallo Spirito Santo. L'anima con le sue potenze nulla fa e comprende; né il demonio stesso vi riesce, poiché il Maestro che insegna questa sapienza, Cristo, sta nella profondità ("sostanza") dell'anima dove egli solo può giungere.

3.-5. Segreta per questo, lo è pure per i suoi effetti inesprimibili, tanto che l'anima non può spiegarla e

neppure lo desidera, comprendendo che è ineffabile. Né l'intelletto né l'immaginazione sanno come poterla comunicare. È una realtà misteriosa cui non si sa dare il nome. L'anima qui resta ammutolita davanti a un nuovo linguaggio di Dio: perché questa contemplazione è davvero un linguaggio di quel Dio che è puro spirito e sfugge ai nostri sensi. Per questo ci sono persone, davvero ben avviate su questa strada, che non sanno rendere conto delle loro esperienze ai propri direttori e provano perfino ripugnanza a farlo. Sanno solo ripetere che sono quiete e tutto va bene. Se però ricevono qualche visione o simile, possono descriverla un po' perché in un certo modo vi partecipano i sensi.

6.-8. Questa sapienza mistica o segreta ha la particolarità di nascondere in sé l'anima, di collocarla molto lontano da tutto il creato e farla sprofondare in una solitudine vasta e inaccessibile, in un deserto sconfinato, tanto più piacevole quanto più amoroso. È un abisso di sapienza che innalza ed eleva l'anima e le fa conoscere l'infinita distanza di ciò che è conoscenza e linguaggio umano.

7. Questo è così per sua natura: infatti per la strada dell'unione l'uomo deve camminare non sapendo e divinamente ignorando. I mistici dicono che le gioie di Dio non si comprendono nel momento della ricerca o delle loro fruizione, ma dopo che le si è trovate e godute. Questa via che porta a Dio è

tanto misteriosa per l'anima quanto lo è quaggiù il mare in cui non si conoscono né sentieri né piste. Dio non lascia orme visibili, comprensibili all'uomo.

Capitolo 18: SALIRE VERSO DIO, SCENDERE NELLA PROPRIA REALTÀ: DOLCEZZE E PENE

1.-2. Questo è così per sua natura: infatti per la strada dell'unione l'uomo deve camminare non sapendo e divinamente ignorando. I mistici dicono che le gioie di Dio non si comprendono nel momento della ricerca o della loro fruizione, ma dopo che le si è trovate e godute. Questa via che porta a Dio è tanto misteriosa per l'anima quanto lo è quaggiù il mare in cui non si conoscono né sentieri né piste. Dio non lascia orme visibili, comprensibili all'uomo.

1.-2. Questa sapienza segreta si può chiamare anche "scala". Infatti per essa si intraprende una vera scalata ai tesori della fortezza divina. Essa prevede che - come su dei gradini - si salga nei riguardi di Dio e si scenda e ci si umili nei riguardi della natura. Qui infatti discendere è salire e salire discendere, secondo i principi della Bibbia: "Chi si umilia sarà innalzato e chi si innalza sarà umiliato" (Lc 14,11) e: "Prima di essere esaltata, l'anima viene umiliata" (Prov. 18,21).

3.-4. L'anima che sperimenta la contemplazione oscura vive continui alti e bassi, con tempeste e bonacce. Finché non raggiunge lo

“stato di quiete”, conosce tutto un su e giù. Infatti per amare in modo perfetto Dio e rinnegare se stessa deve conoscere Lui e sé: e il Signore a volte propone la dolcezza della sua compagnia e altre volte la amara bassezza della sua condizione. Ed eccola ora innalzata e ora abbassata. Per natura l'uomo vorrebbe sempre salire; ma non capisce che il perdere e annichilire se stesso è per lui di maggior profitto. Comunque è solo l'amore (e la contemplazione è questa scienza d'amore che Dio infonde) a far salire di grado in grado fino a Dio Creatore. Solo l'amore a Dio unisce l'anima a Lui.

Capitolo 19: UNA SANTA INQUIETUDINE: “DITE CHE LANGUISCO D'AMORE”.

1. Il primo grado della scala mistica, secondo la tradizione, è quello che vede l'anima ammalata d'amore. È una infermità che non porta alla morte, ma alla gloria di Dio. Frattanto però essa perde gusto e appetito di tutto, come s'è ripetuto già (“Dite che languisco d'amore”).

2. Secondo grado: l'anima cerca incessantemente l'Amato; e per questo corre di cosa in cosa senza fermarsi. Nei pensieri, nelle parole, nelle azioni è sempre rivolta al suo Dio.

3. Terzo grado: l'anima si lancia a lavorare per il Signore. Già l'amore umano è capace di promuovere gesti stupendi; e anche il timore positivo (“figlio dell'amore”) infon-

de di una grande brama di operare. Qui, l'anima, sospinta dall'amore forte per Dio, vuole fare il più possibile e s'addolora di arrivare a poco, sentendosi inutile. L'amore operoso è molto educativo per l'anima in quanto non la rende presuntuosa, ma al contrario le chiarisce quanto dovrebbe fare per Dio e quanto il suo modo di agire sia indegno di un Signore così grande.

4. Quarto grado: l'anima non fa che protendersi verso l'Amato e soffrire per Lui. Le pare di poco conto quanto fa; e non vuole che piacere a Dio, trovando che troppi cercano il proprio interesse anche nei riguardi di Lui e pensano che Egli doni poche grazie; mentre il problema è che essi non usano per la sua gloria le molte grazie che ricevono. L'anima devota è già ad un grado molto alto: segue fedelmente Dio con un sano spirito di sofferenza e il Signore le risponde spesso con la gioia, visitandola con amore soave.

5. Quinto grado: così infiammata d'amore, l'anima acquista una fretta, un'impazienza veementi nella brama di raggiungere l'Amato. O vedere l'Amato o morire: è questa l'alternativa imperiosa che nasce da un amore avido e prepotente.

Capitolo 20: IN UN CRESCENDO VERTIGINOSO, L'ANIMA DIVENTA SIMILE A DIO

1. Sesto grado: l'anima ora procede speditamente verso Dio, corre,

vola. Questa agilità nell'amore viene dalla capacità che Dio le ha donato e da una aumentata larghezza di cuore.

2. In questo processo ormai accelerato di avvicinamento a Dio l'anima si fa oltremodo ardita, vincendo la vergogna antica. Tutto crede e spera, tutto ama e domanda: pretende il "bacio" di Dio, con un'audacia che Dio stesso le concede. Ed è il settimo grado.

3. Continuamente, ella si afferra a Dio, stringendolo a sé, come dice la sposa dei Cantici (3,4). Ma è un'esperienza che non può durare a lungo, comportando una gloria celeste, che è insostenibile a lungo quaggiù. Ed abbiamo così l'ottavo grado.

4. Ormai l'anima ha preso letteralmente fuoco: arde con soavità per amore. E i beni spirituali che raccoglie in questo nono grado sono del tutto inesprimibili.

5.-6. A questo punto, per la chiara visione che l'anima ha ormai di Dio, si separa realmente dal corpo e, senza passare per il Purgatorio, entra nella vita celeste, dove realizza quanto detto dall'Ev. Giovanni: "Diventeremo simili a Dio" (1 Gv 3,2): sarà somigliante a Lui per una certa partecipazione, la massima possibile a una creatura. Così ha percorso tutti i dieci gradini (questo è l'ultimo) della scala che ormai non è più segreta, dato che niente è più nascosto all'anima. Ella non ha neppure più bisogno di chiedere nulla, perché tutto le è dato in anticipo.

Capitolo 21: VESTITA DA/DI DIO, L'ANIMA CONQUISTA IL SUO SIGNORE E NE È CONQUISTATA

1.-3. C'è, nel canto dell'Amata, un concetto particolare: "Uscii ... travestita". Di che si tratta? Ci si traveste quaggiù o per apparire ed emergere e attirare l'attenzione o, al contrario, per non apparire affatto e sfuggire ai propri emuli. L'anima, desiderando conquistare il cuore di Dio, si veste per piacergli e indossa una livrea con i tre colori (bianco, verde e rosso), che sono poi le tre virtù teologali: fede, speranza, carità.

3.-5. La fede è come una tunica interna tanto candida da abbagliare la mente umana e anche l'astuta e maligna intelligenza del demonio. Non c'è di meglio della fede per conseguire la grazia dell'unione con l'Amato. Senza di essa non si può piacere a Dio; con essa si è come sposati a Dio. Questa virtù nella notte oscura non dava soddisfazioni sensibili; ma ora che l'anima ha sostenuto con perseveranza le prove, per tale virtù diviene sposa di Dio.

6.-9. Dopo la fede, ecco la veste della speranza, che dona una tale vivacità e un tale coraggio nell'aspirare alle cose eterne che il mondo, secondo grande nemico, è vinto. L'anima smette completamente le vesti umane, cioè le abitudini terrene, e cammina tanto al di sopra del mondo che la bassezza di questo non la può toccare. In S. Paolo (riportato dalla Regola Carmelitana) la speran-

za è detta elmo di salvezza (1 Tess 5,8) che protegge la testa completamente, concedendo agli occhi di guardare dalla parte giusta: in alto, verso Dio. E Dio è come ferito da uno sguardo così fiducioso e pieno d'amore, per cui le concede davvero tutto.

10.-12. Dopo le due vesti già dette, ecco la splendida toga rossa della carità che rallegra e perfeziona la grazia dell'anima. La carità non solo difende dal terzo nemico dell'uomo - la carne -, ma completa il valore e la forza delle altre virtù. Alle nuova sapienza della fede, alla libertà nella speranza, segue il più teologale dei doni, la carità appunto, che apporta la sua carica immensa d'amore nuovo, per cui ogni altro amore viene tolto o riformato perché si volga a Dio. E così l'unione è davvero possibile.

Capitolo 22: ORMAI L'ANIMA È "SOLO" CAPACE DI DIO!

1. Che "sorte felice", che grazia immensa quella della libertà di spirito - che tutti vorrebbero -, concessa all'anima che ha affrontato la notte oscura e ha vinto demone, mondo e carne!

2. Ormai, introdotta a conversare con Dio, l'anima è solo capace di ricevere beni celesti.

Capitolo 23: IL DEMONIO PUÒ ANCORA DISTURBARE, MA POCO: DIO È LA DIFESA SICURA DELL'ANIMA

1.-3. Quest'anima, sebbene al buio dal punto di vista umano, è ben "celata", ossia protetta di fronte ai suoi nemici. Neppure il demone, angelo del male ma intelligente, può arrivare a conoscere quanto Dio ha compiuto. La parte sensitiva umana non può neanche recare disturbo né essere usata dal demone in modo negativo.

4.-5. A volte il demone si accorge del bene che l'anima gode e, sebbene non possa impedirglielo entrando in lei, tenta e riesce un poco a turbare la parte sensitiva, con dubbi o con timori. Ma, se la contemplazione investe puramente lo spirito con forza, l'anima è come richiamata ancor più nella profondità del suo essere e gode la pace deliziosa dello Sposo nascosto in lei.

6.-10. Dio permette ordinariamente che il demone veda alcune grazie concesse all'anima. Perché? Dio ha stabilito (mistero!) che satana tenti l'uomo, avendo però collocato accanto a questo un angelo custode, che è poi un mediatore della sua grazia. L'uomo con la grazia è più forte del demone; e, una volta sottoposto a prove e riuscito vincitore - non per suo merito, peraltro -, riceve un premio più grande. Da questa economia divina viene che anche l'angelo cattivo può inventare fal-

se visioni che all'anima possono sembrare vere se essa si comporta incautamente. Sono visioni corporee quelle che il diavolo può imitare. Egli con comunicazioni spirituali non riesce altrettanto; ma può assalire l'anima con turbamenti molto penosi: l'angelo di luce la sta educando, ma ella non sempre riesce a sottrarsi al diavolo, per cui il suo tormento è gravissimo, avvenendo nella sfera spirituale. L'angelo di luce lo permette per la legge notissima della purificazione, da cui viene poi più vita e gioia. Infatti per queste vie di tentazione e disturbo demoniaco l'anima si affina ed educa ulteriormente.

11.-12. Quanto detto vale per i casi in cui l'anima non è ancora del tutto protetta dal buio-luce della fede ed è visitata dall'angelo buono, ma non da Dio stesso. Se poi è Dio stesso a farsi presente, certo il demonio non può disturbare. Le comunicazioni dirette di Dio sono totalmente sovrane; i suoi tocchi sostanziali di unione divina sono quanto di più sublime esista nel rapporto con Lui. L'anima è intima con Dio e libera di fronte a tutto ciò che non è Dio, tanto che il demonio non può raggiungerla affatto.

13. Però arriva a questo stadio avanzato solo attraverso la purificazione, la nudità e il distacco: il tutto compreso dall'espressione "al buio" o "notte oscura". Se invece non è abbastanza purificata, può essere ancora toccata nella parte sensitiva, ma senza che ciò

abbia a che fare con quella spirituale: infatti la persona è come spezzata in due, dissociata.

Capitolo 24: FINALMENTE IN PACE, VERSO L'UNIONE PIENA!

1. Passata la guerra della notte oscura sia del senso sia dello spirito, l'anima si trova finalmente in pace in quanto ormai tutto in lei è ordinato e sotto controllo e l'unione divina con Dio è ben possibile. Si può parlare di una perfetta "quiete della casa spirituale", in cui avverrà il divino sposalizio fra l'anima e Cristo. Come la liturgia, ispirandosi a Sap 18,14, dice che l'Incarnazione del Verbo - cioè lo sposarsi di Dio con l'umanità - è avvenuto in un profondo e quieto silenzio, così qui si ha finalmente la casa dell'anima ben acquistata. La purità dell'anima è perfetta perché grande è stata la purificazione. Ora può davvero andare incontro allo Sposo.

Capitolo 25: GLI OCCHI FISSI SOLO NELL'AMATO (DIO)

1.-2. La notte oscura, dunque, ha portato e porta i suoi frutti. In sintesi: innanzitutto nessuna creatura disturba o distrae più l'anima nel cammino dell'unione.

3. Poi, camminando l'anima come all'oscuro rispetto al mondo e nella luce rispetto a Dio, non fissa gli occhi che su di Lui solo.

4. Infine Dio stesso, l'Amato, la sollecita in cuore ad amarlo total-

mente e a farsi portare fuori, verso la piena unione. Tutto questo è ben detto nella strofa terza: "Ero in una gaudiosa notte / e in tal

segreto che non mi si vedeva, / né io guardavo nulla, / senz'altra luce e guida / che quella che nel cuore ardeva".

(A cura di M. R. G.)

Messaggi di S. Giovanni della Croce

L'ANIMA S'ACCORGE

Allorché l'anima riflette su quanto è obbligata a fare, si accorge che la vita è breve (Giob 14,5), il sentiero della vita stretto (Mt 7,14), il giusto a stento si salva (I Piet 4,18); conosce che le cose del mondo sono vane ed ingannevoli, che tutto finisce e viene a mancare come l'acqua che scorre (2 Sam 14,14), che il tempo è incerto, rigoroso il giudizio, la perdita molto facile e la salvezza molto difficoltosa. D'altra parte pensa al grande debito di gratitudine che ha verso Dio, per averla creata solamente per sé, onde gli deve il servizio di tutta la vita, e per averla redenta solo per sé, in forza di cui gli deve tutto l'affetto del cuore; riflette ai mille altri benefici per cui si sente obbligata a Dio prima ancora di nascere, mentre gran parte della sua vita è trascorsa invano, cosa di cui dovrà rendere strettissimo conto fino all'ultimo quadrante (Mt 5,26), nel giorno in cui il Signore scruterà Gerusalemme con lucerne accese (Sof 1,12), perché è tardi, forse l'ultima ora del giorno (Mt 20,6). Per rimediare a tale male e danno, tanto più che sente che Dio è molto irato e nascosto perché ella si è voluta dimenticare di Lui in mezzo alle creature... con ansie e gemiti sgorgati dal cuore ferito ormai di amore di Dio, comincia ad invocare l'Amato dicendo: Dove ti nascondesti / in gemiti lasciandomi, o Diletto? / Come il cervo fuggisti, / dopo avermi ferito; / ti uscii dietro gridando: ti eri involato ...