PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ

CHARLES ANDRÉ BERNARD, S.J.

INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE

ad uso degli studenti

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ROMA 1993

Riproduzione anastatica: 12 febbraio 1993
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI S.GIOVANNI DELLA CROCE

1. Lo scopo p. 5
2. La Bibliografia p. 6

PRIMA PARTE
LA DOTTRINA

CAPITOLO I - **L'IDEA CENTRALE: LA TRASFORMAZIONE IN DIO** p. 7

I. IL CONTESTO STORICO
II. ASPETTI DOTTRINALI
1. Il fondamento
2. Il processo di trasformazione
III. IL CARATTERE PRATICO DELLA DOTTRINA
1. Il direttore spirituale
2. L'interpretazione speculativa e metafisica della dottrina
3. L'itinerario spirituale
4. I destinatari

CAPITOLO II - **LO SVILUPPO DELLA VITA SPIRITUALE** p. 19

I. POESIA E DISCORSO DOTTRINALE
II. LA COMPOSIZIONE DEI TRATTATI
III. IL PROBLEMA DEL CANTICO SPIRITUALE
1. Il poema
2. Il commento
3. Il cantico B
4. Conclusione pratica

CAPITOLO III - **I SENTIERI DELLA NOTTE** p.31

I. LO SPOGLIAMENTO SPIRITUALE
II. L'USO DELLE CREATURE
III. PURIFICAZIONI ATTIVE E PASSIVE
IV. LA NOTTE PASSIVA DEI SENSI: 1N
V. LA NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO

1. LA notte attiva
2. La notte passiva

CAPITOLO IV - **MEMORIA E VITA SPIRITUALE** p. 43

I. IL CONTESTO SPIRITUALE
1. Qual'è la prospettiva spirituale?
2. Il problema della speranza nella vita laicale o apostolica.
3. La finalità
II. MEMORIA E CONOSCENZA
II. MEMORIA E SPERANZA
1. Il presupposto dottrinale
2. La situazione mistica

CAPITOLO V - **AMORE E VOLONTA? DI DIO** p. 53

I. CARITA' E VOLONTA'
1. Volontà e affettività
2. Operazione della volontà e sentimento
II. APPLICAZIONI PRATICHE
1. Discernimento delle affezioni
2. Prove e tentazioni
3. Chiave di lettura del testo sulla purificazione attiva della volontà, ossia dell'affettività: 3S 16-45
4. Chiave di lettura per N.O. *lib. I*
5. Chiave di lettura per N.O. *lib. II*

CAPITOLO VI - **LA VIA DELLA CONTEMPLAZIONE** p. 67

I. IL PASSAGGIO ALLA CONTEMPLAZIONE
1. Il problema nel contesto dell'orazione mentale
2. L'analisi dei segni: 2S 13 e 14
3. Meditazione e contemplazione
II. LA CONTEMPLAZIONE MISTICA
1. La sua sostanza
III. IL CONTENUTO DELLA CONTEMPLAZIONE SANJUANISTA
1. Un'osservazione grammaticale: l'uso dell'imperfetto
2. La sorgente: il mistero della Trinità

3. Il disegno della Creazione (III)
4. La Creazione e la Sposa
5. L'Unione ipostatica
IV. L'OPERAZIONE MISTICA
1. La luce della contemplazione
2. Passività
V. AMORE E CONOSCENZA
1. Dall'amore alla conoscenza
2. Dalla conoscenza all'amore

SECONDA PARTE
L'INTERPRETAZIONE SIMBOLICA

CAPITOLO VII - SIMBOLO E VITA MISTICA p. 87

I. L'ESPRESSIONE DELLA VITA
II. LA FUNZIONE TRASFORMANTE

CAPITOLO VIII - **LA NOTTE OSCURA** p. 97

I. ANALISI DEL POEMA
II. IL SIMBOLO DELLA NOTTE
1. Il senso plurivalente del simbolo
2. Tenebra e tenebre
3. Tenebra e vita mistica
4. La notte

CAPITOLO IX - **IL CANTICO SPIRITUALE** p. 107

I. RICERCA DELL'AMATO NASCOSTO
1. Ricerca nel mondo esterno: st. 1-5
2. La sofferenza dell'amata: st. 6-10a
3. La ricerca nella fede: st. 11
II. LA PRESENZA DELL'AMATO
1. L'Amato appare e dona se stesso: st. 12-18
2. La fidanzata offre attivamente se stessa e si accorge di non essere perfetta: st. 19-23 e 24-26
III. L'UNIONE DELLA SPOSA CON LO SPOSO

1. Si compie l'unione: st. 27-31
2. L'esperienza dell'unione: st. 32-39
3. La dinamica spirituale
IV. IL SIMBOLO DELLA SPOSA

CAPITOLO X - **LA FIAMMA VIVA** p. 127

INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE

1. Lo **scopo** di queste lezioni è di introdurre alla lettura delle opere di san Giovanni della Croce, non tanto quindi di approfondire tutti i problemi posti dall'opera del Dottore mistico, quanto di permettere una lettura fruttuosa necessaria ad ogni ulteriore approfondimento.

Tale lettura è resa difficile dalla diversità stessa della composizione delle opere sanjuaniste:

* Alcuni **trattati** (*Salita del Monte Carmelo* e *Notte Oscura*) seguono un metodo quasi sistematico e presuppongono una dottrina scolastica: quella sulle virtù teologali ad esempio (notiamo però che la dottrina sulla memoria e la speranza non è tomista ma si rifà ad una tradizione agostiniana), oppure si ispirano alla dottrina stoica e classica delle quattro passioni. Entrambi i trattati si limitano a commentare le prime due strofe di un unico poema, tralasciando le ultime sei.

* Altri **libri** (*Cantico Spirituale* e *Fiamma viva*) invece seguono una interpretazione di tipo poetico-simbolica. Richiedono quindi per la loro comprensione una iniziazione al linguaggio simbolico.

Inoltre poiché tutte queste opere trattano di stati spirituali elevati, presuppongono una certa dimestichezza con la dottrina mistica e un minimo di esperienza spirituale.

* Le **opere minori**, quali le poesie, le lettere, le sentenze, aiutano a capire meglio le opere più importanti e mettono in rilievo l'aspetto vissuto e pratico della dottrina di san Giovanni della Croce. In esse si trovano anche dottrine e prospettive sui grandi misteri della Trinità, dell'Incarnazione, della Creazione, quali elementi di una scienza contemplativa, che muove dall'alto.

2. La Bibliografia

Comparirà a seconda delle necessità.

- Testo necessario: *Opere*, ed. Teresianum 1967, un volume, oltre a quello della BAC.
- *Concordancias*, ed. Teresianum 1990.

- P.P. OTTONELLO, *Bibliografia di san Juan de la Cruz*, ed. Teresianum 1967

- G.B. SCARAMELLI, *Dottrina di S.Giovanni della Croce*, Pia Società S.Paolo, Roma 1946: propone con molta chiarezza un riassunto elementare della dottrina.

- LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH, *L'Expérience de Dieu; Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris 1968.

- LUCIEN MARIE DE SAINT JOSEPH, *Oeuvres spirituelles du Bienheureux Jean de la Croix*, DDB, 1949: introduzione ai vari libri.

- La rivista *Carmelus* (dal 1954) segue attentamente gli studi su san Giovanni della Croce.

PRIMA PARTE

LA DOTTRINA

CAPITOLO I

L'IDEA CENTRALE: LA TRASFORMAZIONE IN DIO

Ci si può domandare sotto quale profilo sia proficuo considerare la dottrina di san Giovanni della Croce In continuità con tanti uomini spirituali che lo precedettero, san Giovanni della Croce tratta **della unione con Dio**. Questo concetto però è troppo generico, perché sono tanti i modi di unione con Dio.

Troviamo invece un altro concetto che caratterizza meglio la dottrina di San Giovanni della Croce e cioè quello di **trasformazione.** Alla nozione di unione, la trasformazione aggiunge un aspetto più ontologico e insiste sull'itinerario soggettivo.

I. IL CONTESTO STORICO

a) La **prospettiva mistica dei Padri Greci** era incentrata su una riflessione ontologica: sia Origene che Gregorio Nisseno o Dionigi Areopagita, muovevano da una ricerca di Dio in quanto trascendente, "al di là dell'essere" (*epekeina tês ousias*). Per loro, il cammino di ricerca soggettiva era sottomesso alle nozioni oggettive del senso di Dio quale si è rivelato, e che spesso veniva espresso attraverso categorie metafisiche neoplatoniche.

San Giovanni della Croce non ignora questa corrente mistica; egli cita infatti Dionigi, il quale, con la sua *Teologia mistica*, era l'autore di riferimento che aveva ispirato il Medioevo e l'età classica, anche se era stato attaccato dai riformatori, i quali negavano giustamente l'origine "apostolica" del testo, da molti ritenuto opera del Dionigi citato dagli *Atti degli Apostoli*.

b) Con la nozione di trasformazione, san Giovanni della Croce si rifà ad un'altra corrente, quella della **teologia monastica**, come la troviamo per esempio in

Guglielmo di san Teodorico, alcune opere del quale erano attribuite a san Bernardo e Riccardo di san Vittore.

La novità di questa scuola porta su due aspetti: da una parte, si sviluppa una teologia della grazia concepita come impulso affettivo verso Dio, ma che appare al tempo stesso come una realtà permanente che fa passare la persona, attraverso tappe diverse, verso l'unione con Dio; dall'altra, l'azione di questa grazia si coniuga con quella dello Spirito, il quale, secondo la prospettiva agostiniana, è amore del Padre e del Figlio, e quindi, l'Amore-Persona, ossia il Dono-Persona.

Gli autori monastici non cercano di distinguere la presenza attiva dello Spirito da quella della carità. Per loro la carità è il motore di tutta la trasformazione spirituale. Ritroveremo questa dottrina in san Giovanni della Croce, ma più elaborata, e completata dalla considerazione delle altre virtù teologali.

E' interessante però notare che in Riccardo di san Vittore, la vita di carità si sviluppa secondo i quattro gradi della carità ardente (*De quattuor gradibus violentae caritatis*). In tal caso la carità appare come una realtà dinamica e lo strumento principale della trasformazione spirituale.

c) Nel **Duecento e Trecento,** la spiritualità segue un'altra corrente, più oggettiva; essa è caratterizzata da un'impronta dottrinale e liturgica, che corrisponde ad una mentalità oggettivistica e realistica. Tutta la spiritualità è fondata sui dati della storia e della Sacra Scrittura e sull'efficacia sacramentale. Il Medioevo appare come un periodo di possesso tranquillo delle ricchezze della Rivelazione e della Tradizione; sebbene non manchino tensioni sociali, la società è stabile, fondata sull'alleanza stretta fra Chiesa e società civile, il che favorisce una vita spirituale serena.

Dal punto di vista dell'espressione, il senso realistico si manifesta attraverso un modo oggettivo di esprimersi: visioni o rivelazioni sul mistero della fede, sui misteri di Cristo e della sua Passione: si pensi ad esempio a santa Gertrude o alle visioni di santa Caterina da Genova sul Purgatorio.

d) Il **Quattrocento** invece è caratterizzato, nei confronti del Medioevo classico, dalla mancanza di misura. Nella liturgia si moltiplicano le ufficiature e le cerimonie in cui troveranno posto i grandi mottetti polifonici.

Il simbolismo diventa allegorico: ogni minima azione o attività monastica viene interpretata in senso simbolico e la Sacra Scrittura procura a tutti un materiale immaginativo sul quale poggia l'interpretazione allegorizzante.

Già si notano cambiamenti profondi:

* La *Devotio moderna* (l'*Imitazione di Cristo*) sviluppa una spiritualità più semplice, più affettiva, meno astratta e dottrinale.
* La mistica renana ricerca l'unione vitale con Dio; in essa troviamo i temi della nascita di Dio nell'anima e della trasformazione in Dio. "Perdere la forma delle creature, prendere quella di Cristo, essere trasformati in Dio" (Suso).
* L'orazione mentale diventa il mezzo privilegiato della vita spirituale: da questo primato deriva il gusto per le lunghe orazioni, la fioritura dei metodi di orazione e l'analisi delle operazioni mentali esercitate nell'orazione.

(Cfr. Ch.A. BERNARD *L'oraison méthodique en occident* in *Studia Missionalia* 25, 1976, p.255-277; cfr. *Gradi di perfezione* p.1078 n.9 e p. 1079 nn. 2.5.9)

In realtà, la dottrina di san Giovanni della croce riguarda soprattutto la contemplazione intesa come modo passivo di orazione. A tal proposito, egli presuppone la dottrina e l'esempio di santa Teresa d'Avila, la grande maestra dell'orazione.

(Cfr. SANTA TERESA D'AVILA, *Dimore* I,1,7 p.765)

e) Il "**Siglo de oro**" spagnolo:

Il primato del soggetto. Questo secolo vede affiorare, per poi affermarsi definitivamente il primato del soggetto sulla considerazione oggettiva. Punto di riferimento non è più solo il mistero oggettivo trasmesso dalla Chiesa, bensì l'esperienza soggettiva ed affettiva.

Già Lutero aveva affermato il primato della coscienza individuale, mentre Cartesio introdurrà il primato del Cogito per fondare la filosofia.

Santa Teresa d'Avila si era soffermata sulla pedagogia dell'orazione e sulla descrizione degli stati psicologici. San Giovanni della Croce ne seguirà le orme, ma aggiungendo altre considerazione che fanno della sua una dottrina più completa e più dogmatica: troveremo infatti una psicologia sistematica e considerazioni dogmatiche che costituiscono l'interpretazione più autorevole della spiritualità cristiana e dell'esperienza mistica.

Inoltre, essendo inserita in un ambiente culturale, la sua interpretazione richiede di tener conto dei *principi di spiritualità più comuni* di questo contesto.

Segnaliamo intanto:

* Il problema della **direzione spirituale** che occupa un posto particolare nella spiritualità di quel tempo. San Giovanni della Croce tornerà spesso sull'argomento, soprattutto quando si tratterà del passaggio alla contemplazione.

* Il discernimento degli spiriti. Questo tema è affrontato in modo sistematico da sant'Ignazio negli *Esercizi Spirituali*. Anche san Giovanni della Croce proporrà alcune regole di discernimento per i fenomeni della vita mistica.
* Il problema della collaborazione dell'uomo all'attività divina nella vita spirituale. Negli scritti spirituali di questo tempo troviamo abitualmente la nozione di *disponérse* o *disposiciòn* per qualificare tale cooperazione umana all'azione divina.
* Dal punto di vista letterario, inoltre, san Giovanni della Croce dipende, come riconosce nel Prologo della *Fiamma viva*, dalla cultura del suo tempo. In realtà, come tanti altri scrittori e poeti, egli ha attinto alla cultura poetica e musicale del suo secolo.

Lo stato della Chiesa e della cristianità. La Chiesa del Cinquecento è in preda al trauma suscitato dalla Riforma protestante che ne ha spezzato l'unità.

Le grandi scoperte geografiche portano ad un cambiamento profondo delle mentalità: accumulo di ricchezze, rivelazione di grandi civiltà non-cristiane, evoluzione della società politica ed economica, dissociarsi della vita civile dalla vita religiosa. Di fronte a questi turbamenti, la vita spirituale diventa più difficile; se ne può forse avvertire un contraccolpo nella esperienza e nella dottrina sanjuanista delle notti. La notte della fede viene vissuta con maggior intensità in particolare quale mezzo di purificazione della coscienza spirituale (la "tenebra" suscitata dall'approssimarsi all'infinità divina fu sempre riconosciuta; ma essa non è che una parte della notte dello spirito).

II. ASPETTI DOTTRINALI

L'idea centrale della trasformazione in Dio pone vari problemi che, prima di entrare nell'analisi più dettagliata, indichiamo in modo generico.

1. Il fondamento

Il fondamento altro non è che la dottrina dell'inabitazione di Dio nell'anima (Gv 14):

> Per comprendere bene, dunque, quale sia la natura di quest'unione di cui sto trattando, è necessario ricordare che il Signore sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra. E' sempre in atto un tale genere di unione fra le creature e il Creatore il quale, in

> forza di essa, conserva loro l'essere di cui sono in possesso. Se questa si scindesse, gli esseri creati cesserebbero di esistere ritornando al niente.
>
> Perciò quando parlo di essa non intendo riferirmi a quella sostanziale che esiste sempre, ma all'unione e trasformazione dell'anima in Dio, che non si verifica sempre, ma solo quando viene ad esservi somiglianza d'amore. Per tal motivo a questa darò il nome di unione di somiglianza, come all'altra ho dato quello di essenziale e sostanziale. L'una è naturale, l'altra soprannaturale e si ha quando le due volontà, quella dell'anima e quella di Dio, sono pienamente conformi perché non v'è cosa nell'una che ripugni all'altra. In tal modo, se l'anima si libererà da ciò che non è conforme e ripugna alla volontà di Dio, rimarrà trasformata in Dio per amore (2S 5,3, pp. 79-80).

In questo testo troviamo i riferimenti essenziali della trasformazione in Dio, e cioè: l'inabitazione, la presenza soprannaturale, la conformità delle volontà nell'amore:

> Quantunque sia vero, come ho detto, che il Signore dimori sempre nell'anima dandole e conservandole, con la sua presenza, l'essere naturale, non sempre però le comunica quello soprannaturale. Questo infatti viene concesso soltanto per amore e per grazia, doni che non tutte le anime possiedono; anche quelle che ne sono dotate, non li hanno allo stesso modo perché le une si trovano in un grado più alto, le altre in un grado più basso di amore. Per questo Dio si dà maggiormente all'anima che è più progredita nell'amore, cioè che ha la volontà più conforme a quella del suo Creatore, di modo che l'anima la quale in ciò è del tutto conforme e somigliante a Dio, è affatto unita e trasformata soprannaturalmente in Lui. Pertanto, da ciò risulta che un'anima, quanto più irretita, secondo l'affetto e l'abito, dalle creature e dalle *proprie capacità*, tanto minore disposizione ha per tale unione perché non dà a Dio la piena possibilità di trasformarla in modo soprannaturale. Ella dunque non deve fare altro che spogliarsi dei contrasti e delle somiglianze naturali perché Dio il quale le si è comunicato naturalmente per essenza, le si dia soprannaturalmente per grazia (2S 5,4, p. 80).

Partendo da questi testi vediamo meglio che san Giovanni della Croce approfondisce il suo disegno di teologo spirituale e fa precisazioni di tipo psicologico-spirituale.

Distinguiamo dunque bene:

La **sostanza dell'anima:** nella quale Dio abita in tutti gli uomini, e che diventa il luogo dell'unione spirituale,

Gli **atti delle potenze,** ossia delle facoltà dell'anima: è questo il livello della vita spirituale in senso stretto. La presenza di Dio per mezzo della grazia suscita una corrispondenza dell'anima che produce atti diversi nei quali si attua l'unione per amore.

Gli "**abiti**": la dottrina degli *habitus* è fondamentale per capire che cosa sia la trasformazione in Dio. Le virtù teologali sono gli abiti essenziali che attuano la trasformazione dell'anima: sono disposizioni permanenti ordinate all'azione.

L'unione non è soltanto transitoria, *ad modum actus*, ma permanente per mezzo delle virtù teologali, sempre più profondamente radicate nell'anima ed operanti con maggior frequenza.

Finalmente l'unione diventa scambio reciproco e dono delle persone:

> Intorno a tale questione è bene notare la differenza che esiste tra il possesso di Dio solo per grazia e quello per unione; l'una cosa equivale a volersi bene, l'altra a donarsi l'un l'altro; la differenza è tanta quanta ve ne è tra il fidanzamento e il matrimonio.
>
> Infatti nel fidanzamento si ha tanto un "si" scambiato e una sola volontà da tutte e due le parti, gioielli e monili da fidanzati donati gentilmente dal fidanzato; nel matrimonio invece vi è anche il dono reciproco e l'unione delle persone. Se nel primo caso avviene talvolta qualche incontro e qualche scambio di dono fra i fidanzati, non vi è però l'unione delle persone, che ne è il fine (LA 3,3,23 p. 1009).

Dal punto di vista dogmatico. La nozione di trasformazione presuppone quella di partecipazione:

> Non c'è da meravigliarsi che l'anima provi una cosa tanto sublime poiché, dato che Dio le faccia la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la SS. Trinità, in cui ella diventa Dio per partecipazione, è forse più incredibile che ella compia anche una sua azione di intelletto, di notizia e di amore nella Trinità congiuntamente con essa e come la stessa Trinità, ma per compartecipazione, dato che è dio stesso che la compie in lei? (CA 38,3 p. 959).

(La dottrina è ripresa con precisazioni teologiche nella redazione B 39,4 pp.713-714).

2. Il processo di trasformazione

Diamo per ora solo i principi del processo di trasformazione, poiché ne spiegheremo i particolari in seguito:

* L'unione è unione d'amore: solo l'amore è capacità di trasformazione spirituale:

> In questa prima strofa l'anima narra il modo che ella tenne per uscire fuori di sé e di tutte le cose, quanto all'effetto, morendo per mezzo di una vera mortificazione a tutte queste e a se stessa, per giungere a vivere una dolce e saporosa vita di amore con dio. Afferma che tale uscire da sé e da tutte le cose costituì una *notte oscura*, termine che qui ella applica alla contemplazione purgativa, come si dirà in seguito, la quale causa passivamente nell'anima la suddetta rinuncia di se stessa e di tutte le cose.
>
> Ella dice di essere potuta uscire in tal modo a causa della forza e del calore concessole a tale scopo dall'amore del suo Sposo nella contemplazione oscura di cui si parlerà. In tale strofa ella esalta la buona fortuna che ebbe di incamminarsi verso Dio per questa notte con sì prospero successo che nessuno dei suoi tre nemici, mondo, demonio e carne, (i quali sempre vi mettono degli ostacoli), glielo potesse impedire. Infatti la notte della contemplazione purificativa fece addormentare e assopire nella casa della sua sensibilità tutte le passioni e gli appetiti secondo gli appetiti e i moti contrari (1N Dichiarazione pp.351-352).

La contemplazione ne è il mezzo privilegiato.

> ...in questa notte fortunata, Dio conduce l'anima per una via di contemplazione così solitaria e segreta, remota e aliena dal senso, che nessuna cosa appartenente ad esso e nessun tocco di creatura riescono a disturbarla e distrarla dal cammino dell'unione di amore (2N 3,25,2 pp.484-485).

III. CARATTERE PRATICO DELLA DOTTRINA

Abbiamo appena visto che la dottrina di san Giovanni della Croce è dottrina teologica, anzi speculativa, sebbene sia basata sempre sull'esperienza. Vediamo ora come essa sia anche, anzi prevalentemente, pratica.

1. Il direttore spirituale

GABRIELE DI S.M.MADDALENA, *San Giovanni della Croce Direttore spirituale*, Firenze 1942.

D. GRAVISS, *Portrait of the spiritual Director in the writings of John of the Cross*, Roma 1983.

Tutti i libri di san Giovanni della Croce comprendono indicazioni precise sulla guida delle anime soprattutto negli stati elevati e nella contemplazione stessa. Ad esempio la *Fiamma* contiene un lungo discorso polemico contro i direttori che non sanno guidare le anime (LA 3,28-58).

Le *Lettere e le Sentenze*. Poche lettere ci sono rimaste; sono cioè quelle scampate alla distruzione durante la persecuzione di P. Diego Evangelista. Oltre a rivelare la personalità del Santo, contengono consigli spirituali. Come sempre in questi casi, l'interpretazione richiede un'analisi delle circostanze storiche della stesura delle singole lettere. La stessa osservazione vale per le *Sentenze* che sono frutto di una reazione ben precisa ad una determinata situazione spirituale. Non le dobbiamo quindi interpretare in senso assoluto, ma nel contesto in cui sono state redatte.

San Giovanni della Croce amava le parole brevi, le quali più che illuminazione sono indirizzo preciso e comunicazione di forza spirituale.

2. L'interpretazione speculativa e metafisica della dottrina

Se san Giovanni della Croce persegue un fine pratico, che pensare degli autori che lo interpretano in chiave quasi unicamente speculativa? Primo fra tutti BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parigi 1924; poi GEORGES MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Parigi, Aubier 3 vol. 1960. In realtà, Morel non fa altro che ricalcare le orme di Baruzi. Tuttavia mentre questi si esprimeva attraverso una filosofia di tipo kantiano, Morel segue un linguaggio che si ispira alla filosofia hegeliana. Ciononostante le conclusioni del secondo differiscono in minima parte da quelle del primo.

Bisogna riconoscere che l'esperienza mistica pone un problema di fondo: è possibile che l'uomo conosca l'Assoluto e ne faccia l'esperienza? Da questo punto di vista, san Giovanni della Croce riprende la problematica già chiaramente individuata dai filosofi neoplatonici e dai mistici speculativi che seguirono la via tracciata da Dionigi Areopagita. Il loro linguaggio è metafisico: cercano l'unione con l'Uno, con l'Essere ecc...

Con la sua dottrina della notte, san Giovanni della Croce si rifà al problema del rapporto dialettico fra negatività e esperienza della realtà trascendente. E' legittimo quindi studiare questo tema attraverso gli scritti di san Giovanni della Croce, e mettere in luce i rapporti con la mistica speculativa dei mistici dell'Europa settentrionale: Ruusbroec, Suso, Eckhart.

Per la loro impostazione, tuttavia, gli studi di cui sopra suscitano perplessità.

* La tentazione è sempre forte di ridurre il processo mistico al problema della conoscenza dell'Assoluto o di Dio, e quindi di fare della mistica cristiana una gnosi. Affermare ad esempio che il simbolo della notte significa soltanto la negatività della conoscenza, vuol dire considerarlo un concetto e ridurre il campo del simbolo notturno a quello della conoscenza, mentre esso ha ben altri significati: la notte essendo, come vedremo, anche il luogo della gestazione e del concepimento, il suo simbolo si applica anche alla vita e all'affettività.

Per quanto riguarda il libro di Morel, notiamo come l'Autore tenda a identificare metafisica e mistica:

> La conoscenza mistica (o metafisica) è la conoscenza normale (*op.cit.* II,100).

> La vita metafisica vera (o religiosa) è il Ciò riconosciuto universale. Questo movimento di andata e ritorno tra i due poli dell'universale e del singolare è quello che i mistici cristiani (e molti altri) chiamano amore (II, 60).

In tale prospettiva scompare totalmente il rapporto interpersonale fra Dio-Trinità e l'anima; la vita mistica si riduce a pensare l'universale presente nel concreto.

Senza entrare nel merito del problema della natura della metafisica, insistiamo sul fatto che la mistica cristiana è basata sull'amore interpersonale fra Dio-Trinità in se stesso e l'uomo; questo amore è perfetto quando le due volontà sono in pieno accordo. Non si può ridurre l'amore al passaggio dialettico fra la particolarità del "Ciò" e l'universalità dell'essere.

* L'esperienza spirituale è esperienza vitale che coinvolge tutto l'uomo. Non è legittimo quindi privilegiare in modo esclusivo un simbolo, bisogna tener conto della totalità dell'espressione simbolica.

* Anche se si ha della mistica un concetto molto elevato, non se ne può esagerare la portata: il valore dell'esperienza mistica cristiana non dipende tanto dalla modalità passiva della contemplazione, quanto dall'adesione di fede che la sorregge. Il sogno della conoscenza assoluta non è realizzabile in questa vita: è l'amore che conta.

In pratica

* Non prendere per guida dello studio su san Giovanni della Croce il libro di Morel. In un primo tempo dobbiamo infatti reagire contro la tendenza speculativa sviluppata durante gli studi di teologia per entrare in una ricerca più paziente del significato concreto della descrizione dell'esperienza spirituale proposta da san Giovanni della Croce.
* Comunque, data la difficoltà della dottrina e delle opere letterarie del Santo, è quasi sempre necessario servirsi degli studi di autori che introducono all'opera di san Giovanni della Croce, prima di voler fare tante speculazioni sulla vita mistica.
* Un sano metodo di interpretazione consiste nell'usare la filosofia e la teologia presupposte da san Giovanni della Croce. La traduzione in un altro linguaggio filosofico rimane infatti sempre molto delicata, tanto più che il filosofo può non avere la fede e tale carenza gli impedisce di capire l'esperienza spirituale cristiana come tale. Inoltre bisogna sottolineare che la cultura del Santo implicava una mentalità profondamente realistica: l'esperienza di fede vissuta nella Chiesa per mezzo della Rivelazione e dei sacramenti. Tale fede non si confonde con la coscienza che ne prendiamo; anzi la negatività dell'esperienza può coesistere con la certezza della fede oggettiva.

3. L'itinerario spirituale

A partire dalla critica mossa all'interpretazione metafisica della dottrina sanjuanista, possiamo cogliere meglio l'importanza della considerazione dello sviluppo spirituale e afferrare con maggior esattezza il pensiero del Santo.

L'esperienza terminale della vita mistica (espressa nel *Cantico Spirituale* e nella *Fiamma*) presuppone i lunghi periodi di purificazione e di trasformazione della volontà. Non è lecito quindi interpretarla come se si verificasse in tutti i cristiani, e tanto meno nei non-cristiani.

Distinguiamo bene la sostanza della vita spirituale, che è la stessa per tutti i cristiani, e la modalità mistica. Non possiamo applicare *simpliciter* ai principianti quanto è detto per gli stati più elevati.

Se uno volesse correggere le espressioni del Santo, o prolungarle in tutte le loro implicazioni, dovrebbe dimostrare che l'esperienza del Santo è parziale o che egli stesso non ne ha afferrato bene il significato. Da parte mia, dubito molto che coloro i quali vogliono essere più coerenti di san Giovanni della Croce abbiano un'esperienza superiore o un equilibrio dogmatico più solido o una filosofia più valida; ciò vale certamente per MOREL, *op.cit.*, e in misura minore per J. MARECHAL, *La psychologie des mystiques*, Parigi, DDB, 1937 (2 voll.).

Ad ogni momento dell'esperienza spirituale, bisogna tener conto della sua totalità. Nessuno, ad esempio, può considerare soltanto gli aspetti negativi della purificazione, senza mettere in rilievo lo sviluppo parallelo dell'attività contemplativa che porta a una conoscenza di Dio più ricca e ad un senso di presenza più intenso.

Gli atteggiamenti spirituali richiesti dal Santo dipendono quindi non solo dalla personalità cui si rivolge il direttore spirituale, ma anche dallo stato spirituale in cui si trova il contemplativo.

La trasformazione spirituale è inseparabile dallo sviluppo sia della purificazione che della contemplazione. In realtà, come vedremo meglio in seguito, essa dipende strettamente dal progresso della vita teologale.

Bisogna tener conto inoltre del fatto che san Giovanni della Croce non presenta il suo itinerario come assoluto, ma come il cammino contemplativo più comune:

> In questa maniera Dio innalza l'anima di grado in grado fino a quello più interiore. Ma non è detto che sempre si debba osservare necessariamente e con tanta esattezza questo ordine di prima e poi, poiché Dio fa a volte l'una cosa senza l'altra, o il meno interiore per mezzo del più interiore, oppure tutto insieme nello stesso tempo, secondo che Egli giudichi ciò più conveniente per l'anima o più conforme alla sua volontà a conceder grazie. Però la via ordinaria è quella di cui ho parlato prima (2S 17,4, p.140).

4. I destinatari

A chi si rivolge il Santo?

> Del resto mia intenzione principale non è quella di rivolgermi a tutti, ma ad alcune persone, frati e monache, appartenenti alla nostra santa religione dell'Ordine primitivo del Monte Carmelo, dalle quali ciò mi è stato richiesto. Costoro, che hanno avuto da Dio la grazia di essere stati posti sul sentiero che conduce alla cima del monte, perché già quasi completamente distaccati dai beni del mondo, comprenderanno meglio la dottrina intorno alla purificazione dello spirito. (S, Prologo, n.9, p.14; cfr. CA Prologo n.3, p.834).

La lettura di san Giovanni della Croce va fatta quindi ad un determinato livello spirituale.

Quali sono le condizioni di una lettura fruttuosa?

* Il desiderio di trovare Dio, unico e sommo bene.
* Il distacco dai beni del mondo.
* Un'esperienza contemplativa. Quanto più questa esperienza è profonda, tanto più le descrizioni e le osservazioni di san Giovanni della Croce acquistano peso e significato.
* Il rimanere ad un livello speculativo, impedisce invece di entrare nella sostanza della dottrina.

CAPITOLO II

LO SVILUPPO DELLA VITA SPIRITUALE

Come abbiamo notato, la considerazione del momento spirituale è sempre necessaria per valutare il significato della dottrina di san Giovanni della Croce. Inoltre, emerge a prima vista l'originalità del pensiero sanjuanista nel descrivere un itinerario spirituale preciso e completo.

Molti sono gli autori che hanno descritto lo sviluppo della vita spirituale seguendo lo schema classico: principianti, proficienti, perfetti; molti anche coloro che hanno stabilito gradi di umiltà (san Benedetto e san Bernardo), oppure di amore (Riccardo di san Vittore) ecc.

Santa Teresa d'Avila ci presenta la descrizione dello sviluppo della vita di orazione soprattutto nel libro delle *Dimore*, ossia nel *Castello interiore*. San Giovanni della Croce ha conosciuto e accettato le dottrine di santa Teresa (CA 12,6, p.880).

La sua è una dottrina più originale.

L'originalità più importante riguarda la nozione di notte dello spirito. Essa appare come un momento importante dello sviluppo della vita spirituale, perché prepara immediatamente all'unione dell'anima con Dio.

Non si tratta soltanto del simbolo della notte usato da molti per significare la trascendenza di Dio, bensì di un simbolo completo che abbraccia praticamente tutta la preparazione dell'unione e si prolunga come notte serena.

I. POESIA E DISCORSO DOTTRINALE

L'interpretazione della dottrina sanjuanista è resa più difficile dal fatto che discorso dottrinale e discorso poetico si intrecciano.

In san Giovanni della Croce il discorso poetico ha sempre il primo posto. Esso infatti può essere isolato oppure diventare il punto di partenza del discorso dottrinale (*Salita* e *Notte*).

Ad ogni modo il discorso poetico va interpretato in modo autonomo, perché il poema scaturisce da un'ispirazione interiore che segue un dinamismo proprio; in un certo senso, esso sfugge all'interpretazione del Poeta stesso.

L'osservazione ha ancor maggior valore quando si tratta di poesia mistica, come osserva il Santo stesso:

Essendo dunque queste strofe state composte in amore di abbondante intelligenza mistica non si potranno spiegare con esattezza, né questo sarà il mio intento, ma solo quello di dare qualche lume generale, come V.R. mi ha chiesto. Credo infatti che ciò sia meglio perché è preferibile lasciare i detti d'amore nella loro ampiezza affinché ciascuno ne approfitti a modo suo e a misura del suo spirito, piuttosto che restringerli a un senso a cui non si accomoda ogni anima. Perciò, quantunque vengano spiegati in una maniera, non vi è bisogno di attaccarsi a tale spiegazione giacché non è necessario capire distintamente la sapienza mistica (che si ha per amore e di cui trattano le seguenti strofe) per produrre effetto e affetto di amore nell'anima, essendo conforme alla fede, mediante la quale amiamo Dio senza comprenderlo (CA Prologo n. 2, p. 834).

L'interpretazione dottrinale fatta dal Santo non si presenta dunque come un commento necessario tale da escludere ogni altra interpretazione. In realtà, il Santo ha scelto una linea di interpretazione basata sulla considerazione psico-spirituale che prevale su ogni altra interpretazione. Incontriamo però interpretazioni di tipo teologico-speculativo suscitate dalla necessità di prendere posizione o nei confronti delle interpretazioni della mistica speculativa di fronte ai sospetti dettati da interpretazioni poco benevoli. Da questo punto di vista, l'autore del *Cantico B* presenta una stesura più precisa che si sofferma sui punti delicati della dottrina.

Per quanto riguarda il rapporto fra poesia e discorso dottrinale, vari sono i casi.

- Per la *Salita* e la *Notte* si può dire che il poema dà occasione ad un discorso dottrinale che si svolge secondo schemi non strettamente derivanti dal testo poetico. Meglio quindi considerare queste due opere trattati a se stanti, sebbene seguano entrambe il poema della *Noche Oscura* (valevole per ambedue le interpretazioni); senza dimenticare però che il secondo libro della *Notte* è più aderente al simbolismo poetico.

La *Salita* si arresta senza che si possa sapere perché il Santo abbia abbandonato il suo trattato.

La *Notte oscura* non va oltre il primo verso della 3a strofa; rimangono quindi senza spiegazione le ultime sei, come avverte il Santo stesso:

In questo libro vengono primieramente collocate tutte le strofe che devono essere spiegate; poi ciascuna viene esaminata in particolare, mettendo la strofa prima del commento; dopo, posto avanti il verso, viene spiegato. Nelle prime due strofe si parla degli effetti delle due purificazioni spirituali, quella della parte sensitiva e quella della parte spirituale dell'uomo. Nelle altre sei vengono

esaminati i vari e mirabili effetti dell'illuminazione spirituale e dell'unione d'amore con Dio (N Prologo, p. 344).

- Il *Cantico Spirituale* invece è il commento strofa per strofa e spesso verso per verso del poema. Notiamo però che il poema non è stato composto tutto di seguito e che le "canciones" che lo compongono erano cantate in modo abbastanza autonomo.
- La *Fiamma Viva* è un poema più breve che, contrariamente al *Cantico Spirituale*, non possiede un dinamismo molto marcato, perché descrive lo stato terminale della vita spirituale. Il commento è più letterale anche se contiene alcuni sviluppi più autonomi (III, 3 sul direttore spirituale). Esso fu scritto in quindici giorni.

La descrizione di san Giovanni della Croce è sistematica.

In realtà, come vedremo, è lecito considerare le opere maggiori una sola opera che abbraccia tutto il discorso spirituale sulla contemplazione.

Il posto occupato dalla *Salita* e dalla *Notte* è chiarissimo: essi formano un solo libro fondato sul commento di un solo poema "En una noche oscura".

Il problema principale scaturisce dalla situazione del *Cantico Spirituale*. Qual è il suo posto? E' la continuazione della descrizione del secondo libro della *Notte* i cui capitoli 19 e 20 elencano i 10 gradi dell'amore ma senza svilupparli. Così si può interpretare la prima redazione del *Cantico* (CA).

Invece la seconda redazione del *Cantico* (CB), si sforza di ritrovare nel *Cantico* un riassunto della dottrina dei libri precedenti.

Questo problema condiziona in una certa misura l'interpretazione della dottrina; ci soffermeremo su di esso prima di dare un prospetto generale dell'itinerario spirituale.

La *Fiamma viva*, presuppone il *Cantico* A (L Prologo n.3, p.728) e descrive la fase della trasformazione spirituale. I due testi della *Fiamma viva* A e B differiscono poco e questa duplice redazione pone pochi problemi.

II. LA COMPOSIZIONE DEI TRATTATI

Cfr. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEL, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969. Ne seguiamo le conclusioni con una riserva che riguarda il Cantico B.

La composizione dei poemi è indipendente da quella dei commenti. Il *Cantico* è nato durante la prigionia e venne ampliato in seguito (st.32-34 e 35-39; e la st.10a "Descubre tu presencia").

San Giovanni della Croce non è un autore di professione, egli non rilegge ciò che ha scritto in precedenza e non mancano quindi piccole incoerenze; la sua stesura non è senza difetti, anche per la *Salita* e per la *Notte*. Le opere si succedono nel seguente ordine (che rimane ipotetico):

- Il *Cantico* A è terminato nel 1584 (data certa)
- Nello stesso periodo il Santo scrivecritto la *Salita*, libro I;
- Poi viene la *Salita*, libro II e III: la conclusione è sconcertante (p. 340).
- La *Notte oscura*: il poema non è stato scritto durante la prigionia; il commento è stato redatto più tardi.
- La *Fiamma viva* A è redatta fra l'ottobre del 1585 e l'aprile del 1587
- Il *Cantico* B suppone la *Fiamma viva* perché vi fa riferimento.

Dal punto di vista del pensiero di san Giovanni della Croce è lecito considerare i poemi e gli altri scritti separatamente dai loro commenti. Questi infatti si presentano come una interpretazione di opere poetiche che possiedono una vita propria: così ad esempio il poema della *Notte oscura* non è stato commentato interamente. I commenti della *Salita* e della *Notte* si fermano dopo le prime due strofe; le ultime sei non sono commentate.

Più che la costruzione sistematica, mai portata a compimento dal Santo, valgono i grandi principi spirituali che ricorrono in tutte le opere, e che manifestano il suo pensiero più genuino.

III. IL PROBLEMA DEL CANTICO SPIRITUALE

Tutti coloro che vogliono studiare san Giovanni della Croce si imbattono nel problema delle due redazioni del *Cantico spirituale*.

Un problema analogo si ritrova quando si tratta della *Fiamma viva*, ma le due redazioni non differiscono sostanzialmente: non cambia né l'ordine del commento, né il contenuto dottrinale. Molto più rilevante invece appare la questione delle due redazioni del Cantico.

In realtà, del *Cantico* possediamo tre serie di manoscritti:

- il testo A, nel manoscritto di Sanlùcar contiene correzioni del Santo e la sua firma;
- il testo A', l'unico ad essere stato stampato nel '600, contiene soltanto ritocchi redazionali del testo A, ma aggiunge la strofa 10a con il commento;

- il testo B è senz'altro un'altra stesura; lo scrisse veramente il Santo?

1. Il poema

Il poema è uno solo: su questo punto sono tutti d' accordo.
Anche P. Eulogio ammette:

> "Come poema non esiste che il primo" (*op.cit.* p. 373).
> "Il secondo non è creazione, bensì distruzione, accomodazione, sacrificio dell'arte e dell'estetica sull'altare della dottrina, della scienza, della spiritualità utile e pratica" (*ibid.*).

Il poema A quindi è l'unico a darci l'espressione genuina dell'esperienza mistica di san Giovanni della Croce.

Anche il commento del *Cantico* B si riferisce all'ordine del *Cantico* A.

CB 18,3 p. 605: "Secondo le due strofe precedenti": non possono essere la 16 e la 17 che non parlano di "perenne e sicuro possesso", bensì di purificazione; si tratta invece delle strofe 29 e 30 di CA che sono trattate insieme.

CB st.24,2, p.632: "nelle due strofe precedenti": anche qui non si tratta delle strofe 22 e 23 di CB, ma di 13 e 14 di CA; la strofa 15 di CA è strettamente connessa con CA 13 e 14; cf. CA 15,6.

2. Il commento

a) Dal punto di vista dei manoscritti:

* A è attestato dalla firma del Santo;
* A' è il testo ricevuto nel secolo successivo.
* B non gode della stessa **attestazione** e anche se venisse ritenuto autentico, difficilmente si potrebbe contestare la possibilità di aggiunte o rimaneggiamenti: gli editori di quel tempo usavano grande libertà con i manoscritti. Alcuni dicono che è un testo autorizzato dal Santo.

CB Argomento p.506: difficilmente si può capire l'ultima osservazione: "Le ultime strofe parlano dello stato di beatitudine a cui l'anima, già nello stato di perfezione, soltanto aspira". Questa restrizione del significato delle ultime strofe non trova rispondenza nel testo del commento e tanto meno nel poema che scaturisce dall'esperienza mistica; inoltre la *Fiamma viva* sviluppa lo stesso tema.

b) Dal punto di vista delle edizioni:

* il *Cantico* A è il primo. Il *Cantico* A' è da situare tra il 1627 e il 1630 con l'aggiunta della strofa 10a "Descubre tu presencia";
* il *Cantico* B fu stampato nel 1703 a Siviglia; è stato però scoperto recentemente un manoscritto del 1593.

c) Dal punto di vista della critica interna:

* non si può provare che il *Cantico* B non sia uscito dalla penna di san Giovanni della Croce.

Il *Cantico spirituale* infatti non è un libro composto da un teologo, bensì il commento di un poema scritto durante una esplosione lirica, e steso poi su istanza delle Carmelitane del Convento di Beas; è dedicato espressamente alla Madre Anna di Gesù. Ritocchi e rielaborazioni sono quindi sempre ipotizzabili.

L'argomento di Vilnet, tratto dall'esame delle citazioni scritturistiche non regge: la stessa differenza esiste fra 1S e 2S 1-27 e 2S 28 - 3S.

Non si notano grandi differenze stilistiche fra CA e CB;

* neppure l'argomentazione in favore di CB è del tutto convincente.

Il ragionamento di P.Eulogio dà per scontato che quando si parla di un Cantico di 40 strofe, si tratta sempre di CB. In realtà, la modalità di composizione del Commento si oppone a che si dia troppa forza a tale argomento. La strofa 10a con il suo commento poteva esistere, senza per questo presupporre la redazione di tutto il Commento B.

Sostenere, ad esempio, che i primi editori "aggiunsero al Cantico A la strofa propria del B ecco perché affermano che il testo B è di S.Giovanni" (P.EULOGIO, *op.cit.*, p.308) lascia perplessi: infatti, la strofa 10a può esser esistita senza il Commento B; inoltre, perché gli editori, se avessero conosciuto il Cantico aumentato B, ne avrebbero preso una strofa (senza però la Nota riguardante la strofa seguente) invece di pubblicarlo per intero?

3. Il Cantico B

Prescindendo dal problema dell'autenticità, quali sono le caratteristiche del *Cantico* B?

Esso dà **un'interpretazione sistematica** nella quale viene descritto tutto il cammino spirituale: principianti - proficienti - perfetti, cioè: via purgativa, illuminativa, unitiva.

Da questo punto di vista corregge l'incoerenza del Commento A: alla strofa 17,3 p.903, il Santo asserisce che l'anima entra nel matrimonio spirituale mentre nella strofa 27 parla soltanto di fidanzamento spirituale, visto che il matrimonio spirituale avviene in quel preciso momento (strofa 27,2 p.931). Purtroppo, il CB è ben lungi dall'aver evitato incoerenze di maggior peso.

Notiamo che dal punto di vista simbolico, la differenza non è percepibile: gli stessi simboli valgono sia per l'uno che per l'altro stato spirituale. Comunque il poema porta sempre: Sposo, sposa.

Spesso l'Autore dà **consigli e incoraggiamenti** all'anima che deve proseguire in questo cammino: ad esempio, CB 3,1 p.524. E soprattutto aggiunge **considerazioni dottrinali** di tipo scolastico:

CB 22,3 p.625, aggiunge: "per questo io credo...in terra".
CB 23,2 p.629, aggiunge: "Qui Egli le ha dato... e Dio".
CB 23,6: questo paragrafo è totalmente nuovo.

In quasi tutte le strofe sono aggiunte considerazioni che fanno il punto sul cammino fin lì seguito. Ed è questo il "punctum dolens" di tutto il *Cantico* B, perché parlare della notte dello spirito non è in accordo con il poema originale che suppone un'atmosfera di giubilo.

4. Conclusione pratica

- Meglio fondare lo studio sul *Cantico* A, il quale è senza dubbio opera del Santo.

- Gli insegnamenti originali del *Cantico* B si ritrovano con maggior precisione nelle altre opere: *Salita* e *Notte oscura*.
- Se si adoperano le aggiunte del *Cantico* B tener conto della possibilità di interpolazioni.

La nostra interpretazione sarà basata sul simbolismo e quindi seguirà l'ordine del *Cantico* A.

4. PRESENTAZIONE GENERALE DELL'ITINERARIO SPIRITUALE

SALITA DEL CARMELO

ORAZIONI	STATI AFFETTIVI
LUCE DEL GIORNO *Orazione discorsiva*	CONSOLAZIONI SENSIBILI 1 N 8,3, P. 373: "Giacché... porta chiusa"
I principianti si esercitano a lungo nel cammino della virtù e perseverano nella meditazione e nell'orazione 1 N. 8	L'anima trova godimento e sapore negli esercizi e nelle opere di pietà, e così si distacca dai beni del mondo.
Passaggio alla contemplazione segni 2S, 13, 2-4, p. 116	
1) Impossibilità di meditare e disgusto nel farlo 2) Non riconoscere più in sé alcun desiderio 3) Segno più certo: gioia intima che l'anima prova nella solitudine più completa	A poco a poco Dio continua a svezzare le anime dal latte delle dolcezze. Le persone che vivono ritirate dal mondo sono sottomesse alla prova prima delle altre.
(Conoscenza attenta e amorosa di Dio che all'inizio resta quasi nascosta) 2S 14, 6: "Credo... più"	Ibid. 4, p. 374: "Alle persone devote... soggiacciono".

CREPUSCOLO	NOTTE OSCURA DEL SENSO
2S 15 Conoscenza generale e amorosa di Dio 2 S 14, 6-14, pp. 121-126	Doppia purificazione: attiva e passiva Vera e falsa aridità 1 N 9 La prima strofa è interpretata a 3 livelli

		ATTIVA	PASSIVA
Aiutarsi con il ragionamento senza sforzarsi e con moderazione	Questa conoscenza assorbe l'anima solo raramente in modo completo. Delizie e sentimenti d'amore senza che si distingua nettamente l'oggetto di questo amore. "Dormo, ma il mio cuore veglia" Infiammata di un amore ansioso 1 N 11 l'anima è innamorata senza sapere come: "L'anima mia ha sete del Dio vivente" Azione più raccolta, più delicata, più tranquilla	(Libertà di scelta) 1S E' la mortificazione volontaria di tutti gli appettiti	(Libertà di adesione) E' la purificazione subita dall'anima. 1 N Descrizione dei difetti dei principianti : 1 N 1-7. c. 13: descrizione del nuovo cammino 1 N 14 preludio alla notte. Aridità e tenebre interiori. Attacchi dello spirito di fornificazione, dello spirito blasfemo e dello spirito di vertigine

1 N 14 (preludio alla notte dello spirito)

CONTEMPLAZIONE SERENA

1. "Dio non fa entrare... divina"
2. "Perciò le comunicazioni"
2 N 1, 11-2. pp. 399-400

Cuore più dilatato e più gioioso ricolmo di delizie interiori più abbondanti,.
Contemplazione dolce e amorosa

PERIODO INTERMEDIO
2 N 1

Aridità, tenebre e angosce talvolta più intense che nella notte dei sensi.
Ma la loro durata è minore

Questo stato dura per anni

CONTEMPLAZIONE TENEBROSA PIENAMENTE PURIFICATRICE

1 - L'anima resta passiva.
Si limita ad aspettare amorosamente il Signore, ad ascoltarlo ed a ricevere le sue luci senza cercare di comprendere come avvenga questa contemplazione infusa 2 N 5

2 - Tempi di remissione 2 N 7, 4; 2 N 10,6

3 - Amore estimativo 2 N 13 e infiammazione d'amore 2 N 11 (Volontà e poi intelletto 2 N 13)

4 - Luce divina 2 N 12, luce splendida superiore a qualsiasi luce naturale

Vi sono anime che si servono sempre di considerazioni e di ragionamenti

1 N 9,9 p.379

"Invero questa notte... in quanto"

5 - Conoscenza estesa e piena di sapore delle cose divine e umane

6 - Sentimenti del tutto divini

Vantaggi c. 16: sicurezza

Risultati: un fuoco di amore si accende nell'anima favorita dalla notte crocifiggente della contemplazione.

Lo spirito è infiammato di amore veemente.

SECONDA NOTTE - NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO
Commenta le strofe 1 e 2
Imperfezioni da correggere: 2 N 1
Hebetudo mentis, difetti spirituali, Abitudini imperfette, spirito di proprietà nelle cose spirituali 2 S 1

Doppia purificazione: attiva e passiva

ATTIVA	PASSIVA
1- spogliamento da ogni conoscenza per cammi-nare nella fede 2S	Nella luce divinaa l'anima si riconosce miserabile e macchiata.
2.- spogliamento della memoria per camminare nella speranza 3 S 1-15	Timore di Dio e dell'essere respinti da Dio
3- spogliamento degli affetti della volontà per aderire soltanto a Dio nella carità: spogliamento della volontà riguardo a ogni tipo di bene 3 S 16 ss	Aridità, spogliamento, oscurità, angoscia Solitudine e abbandono Questa purificazione si prolunga per anni 2 N 1-10 Numerose tribolazioni. Per raggiungere i gradini inferiori della perfezione non è necessaria una purificazione altrettanto rigorosa.

L'anima è invasa da un'illuminazione improvvisa 2 N 11 .19	Ormai, l'anima procede al riparo delle virtù teologali: fede, speranza, carità.
TRASFORMAZIONE D'AMORE	NOTTE TRANQUILLA
2 N 17 ss Cantico Spirituale	
CONTEMPLAZIONE ILLUMINATIVA CA 1-10 st. 1-5: ricerca dell'amato st. 6-10: pena della solitudine	Impazienza e angosce. Assenza. Desiderio della gloria CA 1. Ansietà sottili LA 3,3 (Da non confondere con la prima purificazione).
Conoscenza sulla creazione CA 5	
sull'Incarnazione e su Dio CA 11	Indigenza Povertà CA 2 difficoltà e tentazioni CA 3
CA 12-26 alte conoscenze, Dio "appare" CA 13	Conoscenza di sé, cfr. LA 1,4.
FIDANZAMENTO SPIRITUALE: pace-diletto-soavità CA 13-14 Fluvium pacis - conoscenza della sapienza di Dio	CA 24-26: turbamenti, timori, immaginaioni, ricerca della solitudine interiore, aridità (diverse dalla notte dello spirito, contro l'interpretazione di CB).
MATRIMONIO SPIRITUALE	UNIONE PIENA - NOTTE SERENA
CA 27 - fine cfr. 3 L3	
CONTEMPLAZIONE ATTIVA • Trasformazione dell'anima in Dio CA 27	
• La debolezza unita alla forza di Dio	
• Comunicazione dei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione CA 29 e 37	
• Infiammazione d'amore L 1;1 il dardo del serafino L 2	acquietamento rettificazione di tutto il sensibile, CA 39; desiderio dolce e dilettevole LA 1,5.

CAPITOLO III

I SENTIERI DELLA NOTTE

Dopo aver presentato il cammino spirituale nel suo insieme, cerchiamo ora di descrivere la fase di purificazione. Su questo punto, il contributo di san Giovanni della Croce alla teologia spirituale è del tutto originale e decisivo, perché l'insegnamento del Santo è il più completo e sistematico.

La trasformazione in Dio suppone il distacco dall'amore delle creature per innamorarsi di Dio e arrivare così a riporre tutto il proprio amore in Dio.

Il distacco radicale si può chiamare "notte" (studieremo in un secondo tempo il simbolo della notte nella sua totalità):

> Chiamo "notte" quello stato in cui gli appetiti vengono privati del gusto in tutte le cose. Come quella naturale si ha quando viene a mancare la luce e con questa la visibilità di tutti gli oggetti, mancanza per cui la potenza visiva resta al buio e priva di immagini, così la mortificazione degli appetiti si può dire *notte* dell'anima, poiché questa, rinunciando al gusto sensibile in tutte le cose, resta vuota e avvolta nelle tenebre.
>
> La potenza visiva, per mezzo della luce, raggiunge e si impadronisce degli oggetti i quali, finché quella risplende, cadono sotto il suo dominio; altrettanto accade all'anima che, servendosi degli appetiti, desidera ed entra in possesso di tutte le cose che secondo le sue potenze possono essere gustate. Però quando questo gusto è spento o, meglio, mortificato, l'anima cessa di trovare il suo nutrimento nel gusto di tutte le cose e così, per ciò che riguarda gli appetiti, essa resta al buio e vuota (1S 3,1, p. 19).

L'accento è posto sulla mortificazione degli appetiti. La notte è quindi in primo luogo una realtà di **ordine affettivo.**

La trasformazione in Dio tramite lo spogliamento spirituale, ecco il fine da raggiungere.

I. LO SPOGLIAMENTO SPIRITUALE

Il distacco è la condizione necessaria per arrivare al vero amore di Dio. L'anima è posta dinanzi ad una scelta inevitabile: "dov'è il tuo tesoro, là sarà il tuo cuore".

San Giovanni della Croce adopera infatti un **principio capitale** che ritroveremo sempre: la forza trasformatrice è l'amore:

> Per poter meglio dimostrare quanto ho detto è necessario ricordare che l'affetto e l'attaccamento dell'anima per le creature, la mettono al livello e la rendono simile a queste, conformità e somiglianza che crescono con l'intensificarsi di quei sentimenti, perché l'amore produce tali effetti fra chi ama e chi è amato. Così afferma David quando parla di colore che ripongono il loro affetto negli idoli:
>
> *Similis illi fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis - Siano simili ad essi coloro che in essi ripongono il loro cuore* (Sal 113, 8).
>
> E così chi ama una creatura si pone sul piano di lei, scende anzi più in basso, poiché l'amore non solo rende uguale, ma assoggetta l'amante alla cosa o alla persona amata. Perciò allorché l'anima ripone il suo affetto nelle cose create, si rende incapace della pura unione e della trasformazione in Dio, perché la miseria delle creature è meno idonea a ricevere la nobiltà del Creatore che le tenebre ad accogliere la luce. Infatti tutti gli esseri che popolano il cielo sono un niente, se confrontati con Dio, come Geremia afferma in queste parole:
>
> *Aspexi terram et ecce vacua erat, et nihil; et caelos, et non erat lux in eis - Ho dato uno sguardo alla terra* - dice il profeta - *ed era vuota e niente; ai cieli, e ho veduto che non avevano luce* (4, 23) (1S 4,3, p. 22).

Lo spogliamento spirituale va quindi considerato una conversione: dalle creature a Dio.

* L'intensità della purificazione sarà proporzionata alle forze affettive. Chi ha maggior vitalità ed attaccamento naturale sarà costretto ad uno sforzo maggiore.

* San Giovanni della Croce suppone persone sane che riconoscono bene l'oggetto dei loro appetiti.

* Il desiderio del distacco sarà anche proporzionato al senso di Dio che l'anima possiede. Perciò la vita spirituale più intensa porta ad un senso di Dio più profondo che spinge alla ricerca della purificazione totale.

Non è **annientamento fisico** ma trasformazione delle facoltà che spogliandosi degli appetiti naturali diventano capaci di operazioni spirituali.

Ritroviamo qui l'osservazione già fatta all'inizio: ogni negatività coesiste con un aspetto positivo:

> Questa fu per me una grande fortuna, poiché, annichilite e addormentate le potenze, le passioni, gli appetiti e le affezioni del mio spirito, con le quali sentivo e gustavo imperfettamente Dio, passai dal mio modo umano di operare a quello divino del Signore, cioè: il mio intelletto uscì fuori di sé, da umano diventando divino, poiché unendosi con Dio, mediante questa purificazione, non intende più servendosi del suo vigore e della sua luce naturale, ma della sapienza divina con la quale si è unito; la mia volontà uscì di sé facendosi divina, giacché, unita con l'amore divino, non ama più imperfettamente con le sue forze naturali, ma con le forze e la purezza dello Spirito Santo: così essa nei confronti di Dio non opera più umanamente; similmente la memoria ha cambiato le proprie apprensioni in quelle eterne di gloria; finalmente tutte le forze e gli affetti dell'anima, per mezzo di questa notte e purificazione dell'uomo vecchio, si rinnovano completamente con diletti di natura divina (2N 4,2, p. 406).

Vedasi anche la similitudine adoperata nel secondo libro della *Notte* 10,1: "la luce divina si comporta come il fuoco in un legno per trasformarlo in sé".

Il legno è trasformato man mano che è purificato (Cfr. SCLAFFERT, *L'allégorie de la bûche enflammée* in RAM 33 (195) 241-263; 360-386).

II. L'USO DELLE CREATURE

Mentre, nel campo del desiderio e dell'attaccamento alle creature, la nudità di spirito ed il distacco della volontà devono essere totali, rimane l'interrogativo su come, in concreto, il contemplativo debba comportarsi nel suo rapporto con i beni che possiede.

Certe anime fanno sempre uso delle creature:

> Ho detto di proposito che la gioia sarebbe vana, qualora si fermasse su qualche cosa di quelle di cui ho parlato, mentre quando non vi si ferma per niente ma,

appena la volontà prova gusto di ciò che conosce, vede o tocca, si eleva a gioire in Dio, il che è per lei un motivo e costituisce una forza il farlo, allora è un bene. Perciò, quando esse causano questa devozione e orazione, non solo è possibile, ma è anzi necessario servirsene per uno scopo così santo, poiché vi sono alcune anime le quali si sentono portare molto a Dio, per mezzo degli oggetti sensibili.

Tuttavia conviene usare grande cautela in ciò, guardando agli effetti che se ne ricavano. Spesso infatti numerose persone spirituali usano questi diletti dei sensi sotto il pretesto di dedicarsi all'orazione e di darsi a Dio; la cosa avviene in modo tale da essere chiamata piuttosto ricreazione che orazione e da procurare maggior piacere a se stessi che al Signore. Anche se la loro intenzione è fissa in Dio, l'effetto che ne ricavano dimostra come esse agiscano in vista del diletto sensibile dal quale più che avvivare la volontà e indirizzarla al Signore ricavano fiacchezza di imperfezione.

Per tale ragione voglio dare un criterio, per sapere quando i diletti dei sensi siano vantaggiosi e quando no. Se ogni volta che, ascoltando musica o altre cose, vedendo oggetti piacevoli, percependo odori soavi, gustando sapori e tocchi delicati, gli spirituali subito al primo movimento pongono la notizia e l'affezione della volontà in Dio, ricercandone maggior gusto di quello del motivo sensibile da cui fu causato, del quale non provano piacere se non per questa causa, allora è segno che ricevono profitto da quanto è stato detto e che questo qualcosa di sensibile aiuta lo spirito.

In tal modo possiamo usare le cose sensibili perché servono allo scopo per cui sono state create e donate dal Signore, sono cioè un mezzo per conoscerlo ed amarlo di più (3S 24,4-5, pp. 285-286; cfr. 3S 26, p. 307).

Le creature sono mediazioni per andare a Dio: esse contengono una traccia del suo essere, sono l'espressione della sua volontà, ma non sono altro che mediazioni; non dobbiamo fermarci ad esse ma andare fino a Dio.

Così, nell'orazione, possiamo servirci delle immagini, anzi lo dobbiamo:

Ma è bene notare che, parlando così, io non convengo né intendo convenire nella mia dottrina con quella esiziale di coloro i quali, accecati dalla superbia e dall'invidia di Satana, vollero allontanare dagli occhi dei fedeli il santo e necessario uso e l'eccellente venerazione delle immagini di Dio e dei Santi. La dottrina da me esposta è invece molto diversa: io non dico che le immagini non siano necessarie e che non si debbano venerare; faccio solo notare la differenza che vi è fra esse e Dio e la necessità di passare attraverso di loro in modo da non trovarci

degli impedimenti per giungere alla realtà vivente, fermandovisi sopra più di quanto basti per andare allo spirituale (3S 15,2, pp. 258).

Similmente, certe anime si servono sempre di considerazioni e ragionamenti: "Perché coloro che non camminano per la via della contemplazione, hanno un modo di procedere ben diverso" (1N 9,9, p. 379).

In realtà, c'è sempre qualche uso delle creature, ma bisogna che sia secondo Dio:

L'uomo dovrebbe liberare completamente il cuore da ogni gioia concernente tali beni, se non per il suo Dio o per ciò a cui è obbligato dalla perfezione cristiana, almeno per i soli vantaggi temporali, senza contare quelli spirituali, che gliene possono venire. Infatti egli non solo si libera dai mali esiziali di cui ho parlato nel capitolo precedente, ma, togliendo la gioia dei beni temporali, acquista anche la virtù della liberalità, una delle principali qualità di Dio, la quale è del tutto incompatibile con la cupidigia. Oltre a ciò, acquista libertà di spirito, lucidità di ragione, tranquillità e pacifica fiducia in Dio, congiunte con venerazione e vero ossequio della volontà a Lui.

Consegue inoltre maggiore gioia e diletto nelle creature spogliandosi di esse, gioia e diletto impossibili qualora le guardi con spirito di proprietà, poiché questa è una preoccupazione che, come un laccio, lega lo spirito alla terra, impedendogli di dilatare il cuore.

Il distacco del cuore gli fa raggiungere una più chiara notizia di esse aiutandolo ad intendere le verità che le riguardano sia naturalmente che soprannaturalmente, per cui egli, con grande vantaggio ed utilità, le gusta in modo diverso da colui che è attaccato ad esse: l'uno le gusta secondo la loro verità, l'altro secondo la loro falsità; l'uno secondo quanto hanno di meglio, l'altro secondo il peggio; l'uno secondo la sostanza, l'altro, che vi attacca il senso, secondo l'accidente. Il senso infatti non può cogliere e giungere che all'accidente, mentre lo spirito purificato dalle nubi e dalle specie accidentali, penetra la verità e il valore delle cose, poiché questo è il suo oggetto. Tale è il motivo per cui la gioia, come la nebbia, oscura il giudizio, in quanto che non può esservi gioia volontaria di creatura senza proprietà volontaria, come non vi può essere gioia in quanto passione, senza che in cuore vi sia anche proprietà abituale. La negazione e la purificazione di tale gioia lascia chiaro il giudizio, come i vapori lasciano l'aria quando si dissipano (3S 20,2, p. 273).

L'uomo acquista la conoscenza del valore delle creature.

Quel che conta, è rinunciare all'istinto di proprietà; e non il sacrificio reale che si deve essere sempre pronti a offrire, ma che Dio non sempre richiede:

> Un altro vantaggio molto grande e importante si ha quando si distacca la gioia dalle creature: quello di lasciare il cuore libero per il Signore, il che costituisce la disposizione fondamentale per tutte le grazie che Dio farà all'anima, grazie per le quali una simile disposizione è indispensabile. Questi favori sono tali che sua Divina Maestà, come promette nel Vangelo (Mt 19,29), darà anche nel tempo il centuplo in questa vita a chi, per amore di Lui e della perfezione evangelica, avrà rinunziato a una sola gioia.
>
> Ma anche se non vi fossero questi vantaggi, la persona spirituale dovrebbe spegnere nell'anima queste gioie provenienti dalle creature, soltanto a causa del disgusto che si dà a Dio. Vediamo infatti nel Vangelo come il Signore si adirò con il ricco che gioiva di avere beni sufficienti per molti anni, annunziandogli che in quella notte stessa l'anima sarebbe stata chiamata alla resa dei conti (Lc 12,20) (3S 20,4, p. 275).

Questa conoscenza e questo uso delle creature conducono a vedere in tutte le creature una traccia di Dio. Da questo acquistano un significato simbolico: le creature sono un riflesso della bontà di Dio:

> E' dunque necessario che lo spirituale purifichi e oscuri la volontà nei confronti di questa, ricordando che la bellezza e le altre doti naturali sono terra, da cui vengono e a cui torneranno; che la grazia e l'aspetto esteriore sono fumo e aria di questa terra. Per non cadere in vanità, deve ritenerle e stimarle per quello che sono, e in esse indirizzare il cuore a Dio gioiendo e rallegrandosi che Egli sia in sé in modo eminentissimo tutte queste bellezze e grazie in maniera infinita, sopra tutte le creature *tutte le quali*, afferma David, *invecchieranno e passeranno come una veste, mentre Egli solo rimane immutabile per sempre* (Sal 101,27). Colui dunque che in ogni cosa non indirizzerà a Dio la sua gioia, sarà sempre ingannatore o ingannato. A costui va riferito il testo in cui Salomone, rivolgendosi alla gioia circa le creature dice: *Alla gioia dissi: Perché inutilmente ti lasci ingannare?* (Eccl 2,2). Ciò si verifica quando si lascia che il cuore sia attratto dalle creature (3S 21,2, p. 277; cfr. 3S 23, p. 282).

Si deve dunque sempre osservare il parallelismo: attaccamento a Dio - distacco dalle creature (cfr. 1S 13,3-6, pp. 58-59): "Imitare Cristo; tutto ordinare all'amore e gloria di Dio; scegliere la nudità e povertà."

III. PURIFICAZIONI ATTIVE E PASSIVE

Le purificazioni attive sono trattate nella *Salita*, le passive nella *Notte oscura*.

La **purificazione attiva** è la mortificazione volontaria.

Essa è necessaria tenendo conto dei mali causati all'anima dai suoi attaccamenti disordinati e dalle sue passioni (cfr. 1S 6-10, pp. 32-48).

Gli appetiti non sottomessi alla volontà di Dio provocano stanchezza, afflizione, ignoranza, impurità, tiepidezza, debolezza.

Nasce da questo l'esigenza della mortificazione totale indicata nel celebre capitolo 13 del primo libro della *Salita*.

Per ben valutare l'importanza di questa esigenza totale: tutto e niente, bisogna leggere la conclusione del capitolo dove san Giovanni della Croce indica i beni immensi che si raccolgono dalla mortificazione volontaria:

> In questa nudità lo spirito trova il suo riposo perché non desiderando niente, niente lo appesantisce nella sua ascesa verso l'alto e niente lo spinge verso il basso, perché si trova nel centro della sua umiltà. Quando invece desidera qualche cosa, proprio in essa si affatica (1S 13,13, p. 61).

Questo è il paradosso sanjuanista che ricalca il paradosso evangelico: colui che vuol salvare la propria vita la perderà.

La **purificazione attiva dei sensi**, ossia degli appetiti: 1S 13, pp. 57-61.

Per comprendere bene il significato di questo capitolo, bisogna considerare insieme le massime dei nn. 6 e 11 e gli avvisi precedenti, nn. 3 e 4, in modo tale da rimettere tutto nella prospettiva evangelica. Così troviamo:

n.3: desiderio di imitare Cristo
n.4: orientare tutta l'affettività sensibile ad onore e gloria di Dio per amore di Gesù Cristo
n.6: purificazione del rapporto con il mondo, per amore di Gesù Cristo
n. 9: ricerca dell'umiltà, accettando e desiderando le umiliazioni
n.10: rinuncia radicale, che può essere spirituale e interiore (sarà trattato nella *Notte*) o sensitiva ed esteriore, come al n.11
n.11: il paradosso evangelico: *todo y nada*, secondo 4 dimensioni:
gusto - proprietà - essere - sapere
n.12: di nuovo l'insistenza sulla rinuncia all'istinto di proprietà
n.13: cammino verso l'umiltà, che è libertà spirituale.

La necessità della **purificazione passiva** si trova giustificata in 2N 5-6 pp. 406-413.

* Si può considerarla una conseguenza dell'approssimarsi a Dio, del senso della sua santità e della sua luce. L'anima prende coscienza della sua indegnità radicale.
* La debolezza dell'anima non può sopportare la forza e l'impetuosità dell'azione divina; essa non può neppure fare quello che faceva prima, con le sue forze naturali.
* Tutta la realtà umana deve essere trasformata in Dio. Ma l'anima sperimenta che Dio la spezza, impedendole di agire come faceva prima. Bisogna passare attraverso la morte dell'uomo vecchio per accedere alla risurrezione.
* La grandezza e la maestà di Dio fanno sentire all'anima la sua miseria e la sua impotenza radicale:

> Ella infatti sente in sé un profondo vuoto e una grande povertà circa i tre generi di beni ordinati al diletto dall'anima, cioè temporali, naturali e spirituali (2N 6,4, p. 412).

Questa purificazione è proporzionata alle forze dell'anima, perché è essenzialmente il contraccolpo della presenza di Dio, mentre la mortificazione volontaria può essere eccessiva, così come la manifestazione psicologica delle deficienze intime.

IV. LA NOTTE PASSIVA DEI SENSI: 1N

Abbiamo già parlato della notte attiva dei sensi. Diciamo qualche parola sulla notte passiva.

1N 1-7, pp. 351-370: san Giovanni della Croce descrive i difetti dei principianti che la notte oscura dovrà eliminare.

Egli non fa che seguire l'elenco dei peccati capitali, aggiungendovi un vizio molto combattuto dagli antichi Padri: la tristezza spirituale, o accidia.

Nei cc. 12 e 13, pp. 385-396, abbiamo la descrizione dei vantaggi provenienti da questa purificazione: rispetto di Dio, umiltà spirituale, pazienza, amore del prossimo.

Nel c.14, sono descritte le prove spirituali che accompagnano e producono la purificazione: spirito di fornicazione, di bestemmia, spirito di vertigine che disturba il giudizio.

L'orazione che corrisponde a questa notte dei sensi è una conoscenza generale e amorosa di Dio: 1N 11,1, p. 382.

La notte del senso è comune. La sua intensità dipende dalla necessità di purificazione della personalità.

Le sue forme dipendono dalla personalità stessa e dalla storia personale: sempre però ci sarà una purificazione dell'aggressività e della sensualità. **Bisogna infatti subordinare i sensi** alla ragione e alla libertà.

Un intermezzo è descritto in 2N 1: talvolta per anni, il tempo che prepara alla notte dello spirito è più dilatato, più gioioso, anche se ci sono aridità e tenebre:

> Dio non fa entrare in questa notte oscura dello spirito l'anima che egli vuol far progredire, appena essa è uscita dalle aridità e dai travagli delle prime purificazioni o notte del senso, ma è solito far trascorrere molto tempo e molti anni, durante i quali l'anima, uscita dallo stato dei principianti, si esercita in quello dei proficienti. In esso, come colui che è uscito da un carcere angusto, ella cammina nelle cose di Dio, si muove con maggiore libertà e soddisfazione e con un più abbondante e interiore diletto di quanto non avesse fatto agli inizi, prima di entrare in questa notte. Ormai l'immaginazione e le potenze non sono più legate, come in passato, al discorso e alla preoccupazione spirituale, poiché nel suo spirito essa trova subito con grande facilità una contemplazione molto serena e amorosa ed un sapore spirituale senza la fatica del ragionamento (2N 1,1 p.399).

V. LA NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO: 2-3S; 2N

1. La notte attiva

Essa consiste:

nello spogliamento di ogni conoscenza per camminare nella fede: 2S;

nello spogliamento della memoria per entrare nella speranza: 3S 1-15;

nello spogliamento delle affezioni della volontà per attaccarsi a Dio solo nella carità; in realtà viene trattato soltanto lo spogliamento della gioia della volontà in ogni sorta di beni: 3S 16-45.

Notiamo che tale spogliamento attivo riguarda anche le grazie particolari che sono ricevute passivamente: visioni, locuzioni, ecc. Notte attiva e notte passiva sono quindi contemporanee.

Lo svolgimento della notte della fede: 2S 1-32

a) Per comprendere la struttura del secondo libro della *Salita*, bisogna premettere alcune distinzioni:

La **sostanza** della realtà può essere naturale o soprannaturale: è naturale tutto l'ordine della creazione, è soprannaturale Dio, e l'ordine divino della grazia, quindi la fede che ci fa conoscere il mistero divino è sostanzialmente soprannaturale.

La **modalità** delle operazioni mentali può essere o naturale o soprannaturale: cfr 2N 16,4-5.

La trasformazione sarà perfetta quando la modalità sarà anch'essa soprannaturale.

La fede opera naturalmente quando segue la struttura naturale della coscienza:

o della coscienza sensitiva rivolta verso il mondo percepibile

o della coscienza spirituale rivolta verso il mondo divino per mezzo delle idee chiare e distinte articolate in un discorso logico.

2S 1-9: solo la fede ci fa aderire alla sostanza soprannaturale di Dio, nella somiglianza dell'amore.

2S 10-11-12: quando la fede si esercita secondo i sensi esterni (immagini ad esempio) o secondo i sensi interni che permettono l'attività discorsiva, essa rimane divina, ma la sua modalità non è adatta al suo contenuto.

2S 13-14-15: la contemplazione costituisce precisamente la modalità soprannaturale che corrisponde al contenuto della fede: è proporzionata al suo oggetto.

San Giovanni della Croce tratta unicamente della modalità soprannaturale, tralasciando la modalità naturale (che troviamo negli *Esercizi* di sant'Ignazio).

b) Possono tuttavia esistere operazioni della coscienza che rivestono modalità soprannaturali. Il loro contenuto però è o generale o particolare: se è particolare, l'atteggiamento più giusto è di rinunciarvi; se è generale, l'operazione mentale corrispondente appartiene all'unione.

2S 16-22: tutte le apprensioni immaginative (parole o visioni) sono particolari e debbono essere rigettate: esempi tratti dalla Sacra Scrittura.

2S 23-27: per quanto riguarda le apprensioni intellettuali: o sono particolari, e debbono essere rigettate per maggior sicurezza; o come in 2S 26,1-10 sono generali e non traducibili in concetti particolari: esse sono l'unione stessa, perché toccano la sostanza dell'anima;

2S 28-31: se le parole interiori sono particolari (successive e formali) vanno rigettate; se sono sostanziali, operano ciò che significano e toccano la sostanza dell'anima; sono quindi l'unione stessa.

2S 32: i sentimenti spirituali nascono dal contatto di Dio con la sostanza dell'anima: anch'essi operano l'unione, o meglio sono l'unione: tocchi divini; consolazione senza causa.

2. La notte passiva

Le imperfezioni da correggere: 2N 2.

La notte dei sensi non è perfetta, perché, nell'unità della persona il senso e lo spirito comunicano tra loro. Finché lo spirito non è perfettamente unito a Dio, il senso non può essere totalmente sottomesso allo spirito: cfr. 2N 3.

Queste imperfezioni sono: il torpore dello spirito, l'essere poco attenti al mondo spirituale, i difetti spirituali che riguardano la vita interiore, le abitudini imperfette, lo spirito di proprietà nelle cose spirituali.

Ricevendo la luce divina, l'anima si vede tutta miserabile e macchiata: timore di Dio e della ripulsione divina: aridità, spogliamento, tenebre, angosce, solitudine e abbandono.

Questa purificazione si prolunga per anni.

In realtà, questa notte dello spirito si accompagna ad una contemplazione tenebrosa:

* essa è sostanzialmente passiva;
* comporta la presenza di una luce divina superiore a ogni luce naturale;
* una conoscenza larga e piena di sapore delle cose divine e umane;
* e sentimenti divini.

I **vantaggi** di questa notte sono descritti in 2N 16, pp. 448-455. Prima di tutto l'anima vive in una grande sicurezza: "Deriva da ciò che quanto più l'anima cammina al buio e libera dalle sue operazioni naturali, tanto più procede sicura" (2N 16,3, p. 448).

L'anima gusta le cose in modo divino:

> Da ciò si deduce che ogni bene spirituale, se dal Padre dei lumi non viene comunicato dall'alto alla volontà e all'affetto dell'uomo, non sarà gustato divinamente e spiritualmente, ma in modo umano e naturale, come tutte le altre cose, dal gusto e dalle potenze, anche se queste sono già esercitate nelle cose di Dio e quindi credono di poterle gustare; infatti i beni non vanno dall'uomo a Dio, ma da Dio all'uomo (2N 16,5, p. 450).

Tutti questi vantaggi derivano dalla presenza più intima di Dio.

L'effetto principale: l'anima è ricolma di un amore veemente.

CAPITOLO IV

MEMORIA E VITA SPIRITUALE

Memoria e speranza: il rapporto che intercorre tra esse è descritto in 3S 1-15. Questa trattazione appare caratteristica di san Giovanni della Croce e rientra nel suo schema generale: fede-intelletto; speranza-memoria; carità-volontà.

Il problema è particolarmente delicato, perché il pensiero del Santo difficilmente è paragonabile ad altre dottrine e soprattutto si discosta dal pensiero di san Tommaso sulla speranza; per questi, sede della speranza è la volontà non la memoria, considerata invece appartenente all'ordine sensibile.

Anche per noi è difficile afferrare il pensiero del Santo, perché si discosta totalmente dalla mentalità moderna che, invece di svuotare la memoria, la riempie delle cose più inutili come se fossero di somma importanza.

I. IL CONTESTO SPIRITUALE

> Dopo aver istruito la prima potenza dell'anima, l'intelletto, in tutte le sue apprensioni in relazione alla prima virtù teologale, che è la fede, affinché secondo tale facoltà, l'anima si possa unire a Dio mediante la purezza della fede, resta ora da usare lo stesso procedimento con le altre due potenze, la memoria e la volontà, purificando anche queste nei confronti delle loro apprensioni onde l'anima, secondo esse, si unisca con Dio in speranza e in carità perfetta. E' l'argomento di cui mi occuperò in questo terzo libro, ma brevemente perché, avendo già finito di parlare di quanto concerne l'intelletto, il quale, a suo modo, è sede di tutti gli altri oggetti (parlando di esso ho fatto molto cammino relativamente alle altre potenze), non è necessario che io mi dilunghi troppo intorno alla memoria e alla volontà. Se lo spirituale istruisce molto bene l'intelletto nella fede, secondo la dottrina già esposta, è impossibile che non ammaestri, almeno di passaggio, le altre potenze nelle relative virtù, poiché le operazioni delle une dipendono dalle altre (3S 1,1, p. 255).

La coscienza spirituale forma un tutto, sicché non si può separare la purificazione della fede da quella della speranza. In realtà, la notte della fede produce effetti sulla speranza, la quale dipende immediatamente dalla fede. Per capire la differen-

za, bisognerà però mettere in luce il rapporto fra la memoria e le conoscenze che vanno purificate nella notte della fede.

1. **Qual è la prospettiva spirituale?**

> E' necessario che in ciascuno di questi libri il lettore ponga mente all'intento che mi sono proposto, altrimenti gli potrebbero nascere molti dubbi relativi a quanto legge, come ora li potrà avere su ciò che ho esposto intorno all'intelletto, e che dirò sulla memoria e sulla volontà. Vedendo infatti come io annichilo le potenze nelle loro operazioni, potrà forse sembrargli che, invece di edificare, io distrugga il cammino dell'esercizio spirituale, cosa vera se in questo libro avessi l'intenzione di istruire solo i principianti per i quali è necessario disporsi per mezzo di queste apprensioni discorsive e apprensibili.
>
> Ma, poiché sto dando una dottrina onde progredire per mezzo della contemplazione all'unione con Dio, per la quale tutti questi mezzi ed esercizi sensitivi delle potenze devono essere messi in disparte e rimanere in silenzio affinché il Signore compia da sé nell'anima l'unione divina, è necessario quindi seguire questo metodo sbarazzando, vuotando e facendo rinunciare le potenze alla giurisdizione e alle operazioni naturali onde dar luogo all'infusione e all'illuminazione del soprannaturale. La loro capacità infatti non può giungere a una meta sì alta, può anzi disturbare, se non viene trascurata (3S 2,1 e 2, p. 225).

Non si tratta dei principianti: per loro invece è necessario l'uso della memoria.

Ancor meno si tratta di una prospettiva naturale non religiosa! Il vuoto della memoria presuppone la ricerca continua dell'unione con Dio.

Il Santo suppone quindi un'anima alla ricerca di Dio con **tutte le sue forze.** E' un'anima versata nella vita contemplativa, senza responsabilità mondane o apostoliche.

2. Il **problema della speranza nella vita laicale o apostolica** è diverso: l'azione infatti richiede la conoscenza di molte cose che non riguardano direttamente Dio.

La differenza è duplice:

* L'esperienza apostolica è esperienza dell'impotenza nell'ordine dell'azione e quindi la speranza viene esercitata mediante la fiducia nell'aiuto continuo di Dio.

Anche santa Teresa di Gesù Bambino, trovandosi alle prese con la debolezza e l'impotenza nell'ordine dell'azione pratica e cioè della vita morale, fonda la sua esperienza sulla fiducia nell'aiuto di Dio.

* Il distacco necessario supporrà comunque il contatto con le realtà naturali e l'ambiente in cui si svolge l'azione.

In san Giovanni della Croce l'atmosfera risulta quindi ben particolare: si dà per scontato che l'anima sia pronta a rinunciare a tutto, pur di arrivare all'unione perfetta, "elevata al di sopra di ogni conoscenza distinta e di ogni possesso apprensibile, nella somma speranza di Dio incomprensibile" (3S 2,3, p. 227).

3. **La finalità**

Scopo della purificazione della memoria è di portare l'anima alla unione perfetta, così come intelletto e volontà si uniscono a Dio nella fede e nella carità.

Si tratta quindi di "annichilire le potenze" e cioè di "metterle in silenzio": "Facendo rinunciare alla giurisdizione e alle operazioni" (3S 2,2 p.226); cfr. 3S 3,4 p. 234: "Per tale ragione è meglio che ella impari a porre in silenzio, e a tacere le potenze affinche parli Dio".

E' bene ricordare qui il principio essenziale della dottrina sanjuanista: la necessaria rinuncia a tutte le forme e conoscenze distinte. Ogni attaccamento a forme particolari impedisce l'unione con Dio, la quale viene attuata soltanto attraverso l'adesione amorosa e generale a Dio:

> Ma una volta giunta al possesso dell'abito dell'unione, che è un bene sommo, essa non ha più dimenticanze di tal genere circa quanto è proprio della ragione naturale e morale; anzi nelle operazioni necessarie e convenienti l'anima è molto più perfetta, ma non facendole per mezzo delle forme e notizie della memoria, questa facoltà viene meno col possesso dell'abito dell'unione, che è ormai uno stato soprannaturale, come vengono meno anche le altre potenze nelle loro operazioni naturali, passando dal loro limite naturale a quello di Dio, che trascende la natura. Poiché dunque la memoria è trasformata nel Signore, non si può imprimere in lei alcuna forma e notizie delle cose. A causa di ciò, le operazioni di questa e delle altre potenze in tale stato sono tutte divine perché è Dio che le muove da se stesso e comanda loro in modo conforme alla sua natura, secondo il suo spirito e la sua volontà, possedendole come assoluto Signore in quanto trasformate in Lui. In forza di ciò le azioni dell'anima non sono distinte, ma sono compiute da Dio e quindi operazioni divine poiché, come dice s.Paolo, *Chi si unisce al Signore forma un unico spirito con Lui* (1Cor 6,17) da cui deriva che le operazioni dell'anima unita al Signore sono dello Spirito Santo e quindi divine (S 2,4, p. 229).

Conforme alla dottrina generale di san Giovanni della Croce, la trasformazione non distrugge le operazioni naturali, ma le eleva a livello soprannaturale, in modo che le mozioni vengano da Dio e che l'adesione della volontà sia fissata alla volontà di Dio.

"Non faccia tesori o archivi nella memoria di tutte le cose che udrà" (3S 2,14 p. 232). Da parte sua quindi l'anima si sforzi di dimenticare tutto quanto non è di Dio né volontà di Dio.

Questa trasformazione della volontà produce sofferenza:

> Conviene soltanto osservare che, anche se per un po' di tempo non si vede l'utilità di questa sospensione di notizie e di forme, la persona spirituale non deve lasciarsi vincere dalla stanchezza, poiché Dio non mancherà di intervenire al momento opportuno e quindi, in vista di un bene sì grande, conviene perseverare e soffrire con pazienza e speranza (3S 2,15, p. 232).

II. MEMORIA E CONOSCENZA

Il processo di purificazione dell'intelletto e quello di purificazione della memoria sono molto simili e comunque il secondo suppone il primo.

Qual è il **concetto di memoria** che troviamo in san Giovanni della Croce? Come si distingue dalla semplice conoscenza? Che cosa aggiunge il fatto di ricordarsi?

L'originalità della dottrina di san Giovanni della Croce.

Cfr. H. SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, P.U.F., Parigi 1953, pp. 240-247.

A. BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix* Parigi, Beauchesne 1971. Contiene una buona esposizione del problema senza però arrivare sempre ad una profonda comprensione della prospettiva mistica di san Giovanni della Croce.

Il confronto con la dottrina di san Tommaso giova poco. Se non si considera la dottrina tomistica "la" filosofia, bisogna riconoscere che la dottrina di san Giovanni della Croce sulla memoria e sulla speranza è poco o affatto è debitrice di san Tommaso, il che non le impedisce di essere coerente e profonda.

La posizione di Maritain (cfr. BORD, *op.cit.* pp. 302-304) che distingue fra analisi speculativa (san Tommaso) e analisi pratica (san Giovanni della Croce) giunge ad una conclusione strana e cioè che l'analisi, la quale in pratica e in concreto è vera, speculativamente sarebbe falsa!

Cerchiamo di precisare prima di tutto la dottrina di san Giovanni della Croce. La memoria possiede una **duplice funzione:**

* è capacità di evocare i ricordi localizzati nel passato; fare così fare l'anamnesi della nostra vita col suo succedersi di eventi: in pratica, san Giovanni della Croce non adopera mai la parola memoria sotto questo aspetto, perché la sua è una dottrina della trasformazione degli "habitus" e non si interessa dei fatti particolari;
* è il serbatoio di tutte le conoscenze ed affetti e quindi il supporto della soggettività. In questo senso somiglia alla memoria bergsoniana che raccoglie tutto il passato, il quale preme sul presente. Per Bergson, la memoria è la facoltà di "dimenticare", che permette così alla coscienza di selezionare i soli ricordi utili per risolvere i problemi presenti.

La prospettiva di san Giovanni della Croce, in quanto considera la memoria quale soggettività profonda, è molto simile a quella di Bergson.

In questo senso la memoria non giace abitualmente sotto il dominio della volontà: "Questo ruggito genera un grande dolore poiché talvolta, per la improvvisa e viva memoria delle miserie in cui l'anima si vede..." (2N 9,7 p.427).

Sotto quale spinta i ricordi vengono alla coscienza? L'inconscio, la volontà, ma anche il demonio o Dio.

Il **problema spirituale** è dunque il seguente: da una parte, il possesso di ricordi, o di capacità attuali di conoscere e di desiderare, va considerato una ricchezza alla quale l'anima può attaccarsi, dall'altra la purificazione della memoria porta alla povertà spirituale: l'anima non vuole possedere beni naturali o spirituali, bensì unirsi a Dio nell'attualità della coscienza sottomessa all'azione dello Spirito.

Qual è il **contenuto della memoria?** Tutte le apprensioni che possono giungere alla coscienza e restarvi; esse possono essere di carattere conoscitivo o affettivo:

* **Apprensioni naturali** provenienti dai sensi esterni o dalla fantasia.
* **Apprensioni soprannaturali:**

legate all'immaginativa, in quanto provengono da un influsso di Dio, passando però attraverso i sensi naturali: a questa categoria appartengono i gusti spirituali o parole che sono il contraccolpo di un'operazione spirituale. La creazione di raffigurazioni simboliche rientra in questa categoria;

spirituali: visioni, rivelazioni, intelligenze di realtà spirituali. Parole successive, formali, sostanziali.

Le apprensioni che sono ricevute in modo totalmente passivo nell'anima portano con sé la sostanza spirituale. La percezione o il ricordo possono quindi essere mezzo di unione a Dio: 2S 30 e 31 pp. 214-222 (vedi sopra pp. 33-34).

Il valore del contenuto della memoria dipende direttamente dal valore della percezione precedente. Tuttavia il ricordo comporta **maggior pericolo di deformazione.**

Questo pericolo di falsità è denunciato più volte dal Santo:

* Per le notizie naturali: 3S 3,2 p. 233.

Il demonio può ingannare per mezzo delle notizie conservate nella memoria: 3S 4,1 p. 236.

* Per le notizie e sentimenti soprannaturali: bisogna attenersi alla regola generale: distaccarsi da tutti gli stati di coscienza che sono particolari, che cadono cioè sotto l'apprensione chiara e distinta: 3S 7,2 p. 241;

ricorre sempre il rischio dell'inganno e della falsità: 3S 8,2 e 3 pp. 242-243.

Inoltre l'attaccamento ai ricordi porta alla perdita di tempo e dà vigore all'istinto di proprietà.

Cristo è sempre in avanti: bisogna dimenticare tutto quanto sta dietro di noi per portarci in avanti.

Svuotando la memoria, non si corre forse il pericolo di distruggere la natura? L'obiezione è fatta in 3S 2,7 p. 228.

La risposta richiede:

* di tener presente il contesto spirituale: l'oblìo delle conoscenze o sentimenti distinti è sempre contemporaneo allo stato abituale di contemplazione. In tal senso la memoria non è vuota *simpliciter*; bisogna dire invece: è vuota di conoscenze distinte ma piena di Dio.

* La memoria spirituale è oggetto della mozione divina. L'esercizio della memoria non dipende più immediatamente dalla volontà personale, bensì dalla mozione divina: 3S 2,9 e 10, pp. 229-230.

* La situazione della memoria e quella dell'intelletto sono parallele:

- quando si tratta di conoscenze dell'intelletto o di affezioni spirituali particolari, il contesto è quello della contemplazione attuale. Bisogna rinunciare ad ogni stato di coscienza particolare al fine di aderire attualmente a Dio per mezzo della conoscenza generale ed amorosa: in tal modo si purifica la fede.

- quando si tratta di ricordi, il contesto è più generale: esso riguarda il contenuto globale della coscienza; quando essi diventano presenti alla coscienza (spesso involontariamente) possono apparire come apprensioni particolari - e la volontà se ne distacca; o come producenti l'amore - in tal caso contengono la sostanza spirituale e vanno accettati:

Pertanto tutto ciò che l'anima deve procurare in ogni apprensione che le viene dall'alto, sia immaginaria che di qualunque altra specie, siano esse visioni, locuzioni, sentimenti o rivelazioni, è di non far caso della lettera o della corteccia, vale a dire, di quanto essa significa, rappresenta o fa intendere; deve solo preoccuparsi di avere l'amore di Dio che esse interiormente le causano. Questa è la maniera con cui ella deve guardare a quel che sente: non deve badare al gusto, alla soavità, alla figura, ma ai sentimenti di amore che generano.

Soltanto per raggiungere tale scopo ella potrà ricordare quella immagine o apprensione che causò in lei l'amore, onde porre lo spirito nel motivo di amore. Infatti, quantunque l'effetto prodotto in seguito, quando l'anima se ne ricorda, non sia pari a quello generato la prima volta che ricevette tali favori, tuttavia il ricordo rinnova l'amore (3S 13,6, p. 254).

Tutto quanto è sostanziale produce il suo effetto nell'anima e non può né ingannare né far perdere tempo.

Così sono i sentimenti di Dio e le parole formali:

Tuttavia è possibile riconoscerle dagli effetti: quelle provenienti dalla natura e dal demonio, anche se richiamate frequentemente alla memoria, non producono alcun effetto buono e nessun rinnovamento spirituale nell'anima, la quale le guarda con freddezza. Quelle provenienti da Dio invece ogni volta che uno le ricorda, producono qualche effetto buono simile a quello che causarono la prima volta. Ma le formali, che si imprimono nell'anima, quasi sempre quando le richiama alla memoria, generano in lei qualche effetto buono (3S 13,8 p. 255).

III. MEMORIA E SPERANZA

Il nesso fra memoria e speranza è un elemento fermo della dottrina di san Giovanni della Croce che su questo punto si discosta nettamente da san Tommaso.

1. Il presupposto dottrinale

La speranza va considerata sotto due aspetti:

* il suo oggetto formale che è *Deus auxilians*. Di fronte ai pericoli o alle difficoltà della vita, Dio dà la sua grazia a chi lo prega.

Questo aspetto, fondamentale in san Tommaso o in santa Teresa di Gesù Bambino è praticamente assente da san Giovanni della Croce. Perché? La risposta è sem-

pre la stessa risposta: il contesto spirituale è quello della passività mistica; l'oggetto formale è dunque presupposto, poiché è Dio che agisce nell'anima; inutile parlarne.

* il suo oggetto materiale: per san Tommaso è ogni cosa che si presenta come bene futuro, arduo da conseguirsi.

Per san Giovanni della Croce l'unico oggetto della speranza è Dio. Tutti gli altri oggetti possono, anzi devono, scomparire:

> Questo è lo scopo della livrea verde. Poiché l'anima fissa sempre Dio, senza porre gli occhi su altra cosa, e non si appaga che di Lui, piace tanto all'Amato che ottiene da Lui quanto desidera. Perciò lo Sposo nei Cantici le dice che *con un solo sguardo gli ferì il cuore* (4,9). Senza questa livrea verde della sola speranza in Dio, non sarebbe convenuto all'anima uscire con desiderio di amare, poiché non avrebbe ottenuto niente in quanto che ciò che muove e vince ogni ostacolo è la ferma speranza.
>
> L'anima travestita con questa divisa di speranza cammina per l'oscura e segreta notte di cui abbiamo parlato, poiché (è) così vuota da ogni possesso ed appoggio, che non rivolge gli occhi su altra cosa né ha altra cura all'infuori di Dio *ponendo la bocca nella polvere per vedere se vi sia qualche speranza*, secondo l'espressione di Geremia già riferita (Lam 3,29) (2N 21,8 e 9, p. 473).

Da questo punto di vista, la speranza è l'anticipazione del possesso di Dio, della gloria a noi riservata.

La **scelta spirituale adesso appare chiara:**

* o tendere pienamente ed unicamente al possesso di Dio
* o riporre il proprio amore nel possesso di cose, magari spirituali, che non possono essere Dio.

Ora, quando la memoria si svuota di ogni proprietà particolare, l'anima prende coscienza della presenza di Dio in lei.

In altre parole, secondo l'insegnamento di sant'Agostino, la memoria fondamentale non è altro che la presenza di Dio nell'anima.

Tale presenza si fonda sulla presenza d'immensità.

Ma, in modo del tutto speciale nella vita mistica, essa si fonda sulla presenza attiva di Dio che muove abitualmente l'anima[1].

1. Il **senso della memoria** in Guglielmo di san Teodorico:

"Si può dunque dire che Dio ha creato l'uomo come un essere vivo e animato, dotato di una facoltà intellettuale di conoscere. Ora, alla sommità, per così dire, di questo essere, Dio

2. La situazione mistica

L'anima pregusta il possesso di Dio, e vive nella speranza della gloria totale:

> ...tuttavia, vivendo ancora nella speranza, in cui non si può non sentire vuoto, emette un gemito, anche se soave e delicato, in proporzione a quanto le manca per giungere al possesso perfetto dell'adozione di figlio di Dio dove, consumandosi la sua gloria, si quieterà il suo appetito. Per quanto ella in terra sia congiunta con il Signore, tale desiderio *non si sazierà finché non apparirà la gloria* (Sal 16,15), specialmente, come avviene in questo caso, allorché l'anima ne possiede già il gusto e il desiderio. Questa brama è tale che, se Dio non aiutasse il corpo sostenendone la natura con la sua destra (come fece con Mosè nella grotta del monte Sinai affinché ne potesse vedere gloria senza morire (Es 33,22), destra con la quale la natura piuttosto di danno riceve ristoro e diletto), ad ogni sua vampa la natura umana verrebbe meno e si corromperebbe, poiché la parte inferiore non ha capacità sopportare un fuoco così grande e così sublime (LA 1,22 p. 982; LB 1,27, p. 748).

Il sentimento della presenza di Dio tende a far percepire ogni attaccamento della memoria come inganno e divertimento nei confronti della ricerca dell'**unum necessarium.**

Quanto più questo sentimento è profondo, tanto più l'anima sente la necessità ed il desiderio di svuotarsi di ogni ricordo che non sia Dio, e cioè:

ha posto la memoria, cioè, secondo il senso che sant'Agostino dà a questo termine, la facoltà di ritrovare a ogni momento in sé la presenza latente di Dio, particolarmente la sua potenza e la sua bontà.

Non bisogna confondere questa memoria con un ricordo attuale di Dio, che ci permetterebbe da solo di conoscerlo; essa esprime semplicemente il fatto, per parlare ancora come sant'Agostino, che Dio è sempre con noi, anche se noi non siamo sempre con Lui. C'è dunque, alla sommità del pensiero, un punto segreto dove risiede il ricordo latente della sua bontà e della sua potenza; sempre lì vi è in noi la traccia più profondamente impressa della sua immagine, quella che evocherà le altre e finirà col renderci simili a lui.

In Dio, il Padre genera il Figlio, e lo Spirito Santo procede dall'uno e dall'altro. Allo stesso modo, in noi immediatamente e senza alcun intervallo di tempo, la memoria genera la ragione, e la volontà procede dall'una e dall'altra. La memoria possiede e contiene in sé il termine cui l'uomo deve tendere; la volontà vi tende, e queste tre facoltà sono una specie d'unità, ma trae efficacità allo stesso modo come nella Trinità divina, vi è una sola sostanza ma tre Persone"(GUGLIELMO DI SAN TEODORICO, *De nat. et dig. amoris*, II,3; P.L. 184, c. 382. Citato in GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*).

* di ogni stato di coscienza particolare che certamente non è Dio né proporzionato a Dio;
* di ogni attaccamento che impedisce il suo slancio verso Dio.

Al contrario, gli stati di coscienza che fungono da mediazioni per portare l'anima a Dio non sono oggetto di rinuncia, ma sono accettati, senza che li si ricerchi, quando si presentano alla coscienza. Ritroviamo qui, quanto abbiamo detto sulla purificazione della fede (2S).

Conclusione

In pratica:

* La purificazione della memoria significa non la distruzione o la scomparsa del contenuto della memoria, ma il ricordo costante di Dio nella misura in cui lo consente il compimento della volontà divina: appena è possibile, l'anima si ricorda di Dio, e cioè si unisce a lui mediante una certa forma di preghiera, o di aspirazione.
* La povertà spirituale considera tutti i beni, perfino i beni spirituali particolari, un ostacolo all'unione con Dio, perché arrestano il movimento spirituale verso Dio.
* La speranza profonda rende più intenso il sentimento della presenza del Dio vivente. Questo poi, porta con sé il senso della ricchezza e della gloria di Dio:

> La terza caverna è la memoria, il cui vuoto consiste nell'inquietudine e nello struggimento dell'anima per il possesso di Dio. Lo nota Geremia quando dice :*Memoria memor ero et tabescet in me anima mea - Me lo richiamerò continuamente alla memoria e l'anima mia si struggerà dentro di me* (Lam 3,20); riflettendo nel mio cuore a queste cose, vivrò nella speranza di Dio.
>
> E' quindi profonda la capacità di queste caverne, poiché profondo e infinito è colui che vi può abitare, cioè Dio; perciò la loro capacità sarà in certo modo infinita come infinita sarà la loro sete; anche la loro fame sarà infinita e profonda, e morte infinita sarà la loro inquietudine e la loro pena. Anche se in questa vita non si soffre intensamente come nell'altra, si patisce però una viva immagine di quella privazione infinita, perché l'anima possiede una certa disposizione a riceverne la pienezza.
>
> Però tale sofferenza è di altro genere, poiché si verifica nell'intimo dell'amore della volontà, che non allevia la pena, poiché quanto più è grande, tanto più è impaziente di possedere il suo Dio che aspetta sempre con desiderio ardente (LA 3, 20-21, p. 1008).

* La gloria divina appartiene in primo luogo al Padre, il quale la comunica al Figlio; ed è questa gloria che l'anima possiede già: LA 1,1 p. 973.

CAPITOLO V

AMORE E VOLONTA' DI DIO

Dopo aver studiato la purificazione dell'intelletto e della memoria, dobbiamo ora mettere in rilievo che il principio della trasformazione spirituale è l'amore. Ogni purificazione, infatti, distacca la coscienza da ogni conoscenza e da ogni possesso particolare, per portarla ad un'adesione totale e permanente per mezzo dell'amore esclusivo a Dio: l'anima deve uscire da se stessa e da tutte le cose per amare soltanto Dio, Creatore e Salvatore.

Ma la nozione di amore è complessa, e noi non la intendiamo certo allo stesso modo di san Giovanni della Croce.

Anche nel Vangelo, il vocabolario non è semplice:

* a parte la parola "eros", il desiderio amoroso, che non si trova nel Vangelo, si trova:
* "philein", amicizia, simpatia, amore che possiamo avere naturalmente per i nostri amici;
* "agapan", l'amore di carità, quello che noi dobbiamo avere anche per i nostri nemici.

San Giovanni della Croce, in 3S 16-45 si propone di trattare della purificazione della volontà da tutte le affezioni. Di fatto, però, si sofferma solo sulla purificazione della gioia, ma questa ha come conseguenza la purificazione di tutte le altre passioni.

Le passioni appartengono evidentemente all'affettività. Come purificarle senza distruggere questa? Come arrivare alla vera carità verso Dio e verso il prossimo?

I. CARITA' E VOLONTA'

1. Volontà e affettività

La volontà governa tutte le affezioni dell'anima.

Di fatto essa non le governa totalmente, ma è compito della nostra libertà, cioè della nostra volontà libera, di orientare tutte le nostre forze affettive verso la carità e di dare così alla nostra vita il suo vero significato:

Sarebbe inutile purificare l'intelletto per fondarlo nella virtù della fede e la memoria in quella della speranza, se non si purgasse anche la volontà relativamente alla terza virtù, la carità, con la quale le azioni compiute nella fede sono vive ed acquistano grande valore, mentre senza di essa non valgono niente, secondo il detto di s. Giacomo: *Senza le opere della carità la fede è morta* (2,20).

Dovendo ora trattare della notte e dello spogliamento attivo di questa potenza, per concentrarla e formarla nella virtù della carità divina non trovo autorità più conveniente di quella del Deuteronomio, al capitolo sesto, versetto quinto, dove Mosè dice: *Amerai il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze*. In questo testo è contenuto tutto ciò che l'uomo spirituale deve fare e che io devo insegnargli per avvicinarsi veramente a Dio in unione di volontà, mediante la carità. Infatti in esso viene comandato all'uomo di raccogliere in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza di essa sia indirizzata unicamente a tale scopo in conformità con quanto afferma David: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Sal 58,10).

La fortezza dell'anima risiede nelle sue potenze, nelle sue passioni e nei suoi appetiti, cose tutte governate dalla volontà. Perciò quando essa indirizza al Signore tutte queste potenze, passioni ed appetiti e le allontana da ciò che non è Dio, custodisce per Lui la forza dell'anima e lo ama quindi con tutte le forze (3S 16, 1-2 p.259).

Come solo la carità rende vive tutte le virtù, così la volontà governa tutta la nostra vita spirituale. Il grande problema sarà dunque quello della motivazione fondamentale dei nostri atti: sono essi orientati verso l'amore di Dio? O sono contaminati dall'amor proprio e in quale misura?

In mezzo alla complessità dei nostri movimenti affettivi, bisogna ritornare al principio che l'unione con Dio e la trasformazione dell'anima vengono attuate attraverso l'amore, il quale risiede nella volontà.

Questo principio già affermato chiaramente da santa Teresa, diventa fondamentale per san Giovanni della Croce, il quale distingue bene gli appetiti naturali e quelli volontari:

Ma l'anima che vuole pervenire all'unione totale con Dio, deve sbarazzarsi e liberarsi di tutti gli altri appetiti volontari anche se piccoli, sia di quelli più gravi, che tendono al peccato mortale, sia di quelli meno gravi, che spingono al peccato veniale, sia di quelli meno gravi ancora, che tendono alle imperfezioni. La ragione di ciò va ricercata nel fatto che questa unione consiste nella totale trasformazione della nostra volontà in quella di Dio di modo che in essa niente vi sia di contrario al volere dell'Altissimo, ma ogni suo atto dipenda dal beneplacito divino (1S 2,2 p. 50).

Quantunque sia vero, come ho detto, che il Signore dimori sempre nell'anima dandole e conservandole, con la sua presenza, l'essere naturale, non sempre però le comunica quello soprannaturale. Questo infatti viene concesso soltanto per amore e per grazia, doni che non tutte le anime possiedono; anche quelle che ne sono dotate, non li hanno allo stesso modo perché le une si trovano in un grado più alto, le altre in un grado più basso di amore. Per questo Dio si dà maggiormente all'anima che è più progredita nell'amore, cioè che ha volontà più conforme a quella del suo creatore, di modo che l'anima la quale in ciò è del tutto conforme e somigliante a Dio, è affatto unita e trasformata soprannaturalmente da Lui. Pertanto, da ciò risulta che l'anima, quanto più è irretita, secondo l'affetto e l'abito, dalle creature e dalle proprie capacità, tanto minore disposizione ha per tale unione perché non dà a Dio la piena possibilità di trasformarla in modo soprannaturale. Ella dunque non deve fare altro che spogliarsi dei contrasti e delle dissomiglianze naturali perché Dio il quale le si è comunicato naturalmente per essenza, le si dia soprannaturalmente per grazia (2S 5,4, p. 80).

Il matrimonio spirituale consiste in una perfetta unione delle volontà:

Similmente allorché l'anima è giunta a tanta purezza in sé e nelle potenze da avere la volontà molto purificata dai gusti e dagli appetiti estranei secondo la parte inferiore e superiore, ed ha pronunziato interiormente il "sì" riguardo a tutte queste cose, poiché la volontà di Dio e dell'anima sono una per un consenso pronto e libero, ella è giunta al possesso di Dio per forza di volontà (tutto ciò che può per mezzo di questa facoltà) e per grazia. Ciò accade perché al consenso di lei il Signore ha aggiunto il suo consenso verace e intero della grazia. E' questo un sublime stato dello sposalizio spirituale con il Verbo, durante il quale lo Sposo fa all'anima grandi grazie e la visita amorosamente, visite dalle quali ella riceve grandi favori e diletti.

Ma tali grazie non hanno niente a che vedere con quelle del matrimonio, poiché sono semplicemente delle disposizioni all'unione matrimoniale. Anche se è vero che vengono concesse all'anima molto purificata da ogni affetto di creatura (giacché lo sposalizio non si effettua se non a questa condizione), tuttavia ella ha

bisogno di altre disposizioni positive da parte di Dio, delle sue visite e dei suoi doni, mediante i quali viene resa più pura, più bella e più delicata e quindi convenientemente disposta ad un'unione così sublime (LA 3,24, p. 1009).

E santa Teresa aggiunge: "Tutto il nostro bene consiste a conformarci alla volontà di Dio..." (*Dimore* 2,1).

2. Operazione della volontà e sentimento

L'amore può essere capito in due modi: o come sentimento d'amore, o come ciò che muove ad operare; in questo caso fare del bene ad un nemico appartiene all'operazione dell'amore, e non a quella del sentimento. Dicendo che la nostra volontà deve essere mossa solo dall'amore, san Giovanni della Croce vuole parlare dell'operazione:

> Perciò, per unirsi con lui si deve vuotare e liberare da qualsiasi affetto disordinato dell'appetito o gusto di tutto ciò che può gustarsi distintamente, sia celeste che terrestre, temporale che spirituale, affinché, purificata e pura di qualunque gusto, gaudio e appetito disordinato, con i suoi affetti si impieghi tutta in amare Dio. Infatti, se in qualche maniera la volontà può comprendere Dio e unirsi con lui, ciò non avviene per qualche mezzo apprensivo dell'appetito, ma per amore. Poiché il diletto, la soavità e qualsiasi gusto che può accadere nella volontà non è amore, ne segue che nessun sentimento gustoso può essere un mezzo proporzionato perché la volontà si unisca con il Signore, ma l'opera della volontà, poiché essa è molto diversa da quella del sentimento: per mezzo dell'operazione si unisce con Dio e termina in lui, che è amore, e non per mezzo del sentimento e apprensione del suo appetito, che si colloca nell'anima come fine. I sentimenti possono servire soltanto come motivi di amare, se la volontà vuole andare avanti, e non più, e così i sentimenti gustosi di suo non fanno incamminare l'anima verso Dio, anzi la fanno fermare sopra di loro; solo l'operazione della sua volontà, che è amare Dio, serve a ciò; solo in lui l'anima pone il suo affetto, la sua afflizione, la sua gioia, il suo gaudio, contento e amore, lasciate da parte tutte le sue cose e amando sopra tutto (*Lettere* n.13, pp. 1120-1121).

Dall'operazione fatta per amore, si passa all'abitudine di agire per amore ed è allora che si può parlare della trasformazione completa della volontà in Dio. C'è uguaglianza di amore nella perfetta unione e nella conformità delle volontà:

> L'anima ora chiede l'uguaglianza di amore che ha sempre desiderato naturalmente e soprannaturalmente, poiché l'amante non può essere contento se non sa di amare tanto quanto è amato. Notando quanto veramente sia immenso l'amore con cui è amata da Dio, l'anima desidera di ricambiarlo non meno altamente e perfettamente; per questo ella brama la trasformazione attuale, giacché essa non può pervenire alla uguaglianza e integrità di amore, se la sua volontà non è trasformata in quella di Dio con un'unione tale che le due volontà ne formino una sola; solo così si ha l'uguaglianza d'amore. Infatti la volontà dell'anima, mutata in quella di Dio, non va perduta, ma diventa interamente volontà di Lui. L'anima quindi ama il Signore servendosi della di Lui volontà, che è anche la propria, e lo amerà tanto quanto è amata da Lui, poiché lo ama con la stessa sua volontà e con lo stesso amore con cui Egli ama lei, cioè nello Spirito Santo il quale, secondo s. Paolo, le viene dato: *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom 5,5), cioè: *La grazia divina è infusa nel nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo, che ci viene dato*. E così ella ama Dio nello Spirito Santo insieme con lo Spirito Santo, il quale però non è un mezzo, ma insieme con Lui, a causa della trasformazione, supplendo a quanto manca in lei, perché essa si è trasformata in Lui per amore (CA 37,2, pp. 956-957).

Non si possono separare completamente operazione e sentimento, perché l'abitudine dell'operazione conduce a una trasformazione dell'affettività: ciò che si compiva con molta ripugnanza diventa presto molto più sopportabile, e perfino ricercato.

D'altra parte, la disposizione affettiva è di grande aiuto alla volontà. Da qui nasce la necessità di trasformare poco a poco la propria affettività, affinché diventi spirituale. Alla fine non c'è molta differenza, e ancor meno opposizione tra l'affettività spiritualizzata e la volontà che cerca di vivere secondo il Vangelo.

II. APPLICAZIONI PRATICHE

Siccome il problema pratico è soprattutto quello di orientarsi nella vita spirituale, è bene che esaminiamo il caso in cui l'affettività e la volontà non sono pienamente in accordo. In questo caso si deve dare il primato alla volontà che opera secondo la legge evangelica.

1. Discernimento delle affezioni

Nei rapporti interpersonali, sarà spesso difficile discernere dove si trova il vero amore di Dio. San Giovanni della Croce ce ne dà il criterio:

> Infatti quando l'affezione è puramente spirituale, crescendo essa, cresce anche l'amore di Dio; anzi quanto più l'anima si ricorda di essa, tanto più si ricorda di quella di Dio e la desidera. Crescendo nell'una cresce anche nell'altra, poiché lo spirito divino ha la proprietà di aumentare il bene con il bene per la somiglianza e conformità che vi è fra loro.
>
> Ma quando nasce dal suddetto vizio sensuale, tale amore produce effetti contrari: quanto più l'uno cresce, tanto più diminuisce l'altro, insieme con la sua memoria. Infatti se quell'amore cresce, l'anima si accorge subito che va raffreddandosi in quello di Dio, dimenticandosi di Lui, a causa di quella memoria e sentendo qualche rimorso nella coscienza (1N 4,7 p. 363).

In pratica, conviene purificare le proprie affezioni quando sembrano non cattive in se stesse, ma ancora troppo accaparranti e ritardano lo slancio dell'anima verso Dio.

Come? Agendo secondo ciò che si deve fare: accettando gli obblighi della regola, le esigenze del lavoro o della vita spirituale, le esigenze di separazioni o del silenzio ecc... La vera affezione si purifica e cresce, pur diventando più spirituale.

2. Prove e tentazioni

Nella letteratura spirituale, si fa poca differenza tra i termini "tentazione" e "prova"; ma si dovrebbe tener conto di questa differenza per capire meglio il processo di purificazione.

Secondo san Giovanni della Croce, infatti, la notte dei sensi è caratterizzata dalle difficoltà che riguardano la purezza e l'aggressività verso gli altri e verso Dio. Ora queste difficoltà contengono evidentemente un aspetto affettivo: una certa attrattiva si manifesta per le realtà carnali; sentimenti di antipatia si risvegliano a proposito di una persona o di un gruppo di persone. E l'esperienza dimostra che non basta un atto di volontà, perché tutto ritorni normale. Le tentazioni possono durare a lungo.

La stessa cosa capita per le prove contro la fede e la speranza.

Quando la difficoltà si fa lancinante e profonda, può diventare una tentazione, cioè incitarci a porre un atto contrario alla legge evangelica.

Possiamo dunque distinguere prova e tentazione; noi diremo che la prova non intacca immediatamente la nostra volontà, mentre la tentazione è insidiosa e incita la volontà a porre un atto cattivo: la diversità è chiara quando siamo davanti ad una volontà altrui che ci incita al peccato. La tentazione fa perno sulla nostra debolezza; c'è in noi complicità con il peccato. In fondo, la tentazione indebolisce la volontà e prepara cadute più gravi.

La prova di cui trattiamo qui è quella di un'anima fervorosa che ha già impegnato la sua volontà in un progetto di vita evangelica e che non si mette volontariamente nella situazione difficile ma la subisce.

Questa prova è normale:
può essere esterna: contraddizioni, disapprovazioni dell'ambiente;
può essere fisica: malattia;
può essere morale: lutto, insuccesso...;
può essere spirituale;
è quella descritta da san Giovanni della Croce:

> Tuttavia è estremamente necessario che l'anima si comporti con grande costanza e pazienza in queste tribolazioni e in questi travagli interni ed esterni, spirituali e corporei, maggiori e minori, prendendoli tutti come provenienti dalla mano di Dio per il suo bene e per sua medicina. Non rifugga da essi, poiché sono salute per lei, seguendo il consiglio del Savio: *Se lo spirito del Potente discenderà sopra di te, non abbandonare il tuo posto* (cioè il luogo in cui è la tua salute, che è quel determinato travaglio), *poiché la prova* - prosegue - *farà cessare i più grandi peccati* (Eccl 10,4), vale a dire troncherà il filo dei tuoi peccati e delle tue imperfezioni, cioè l'abito cattivo, affinché essi non possano fare dei progressi.
>
> E così le angustie interiori e i travagli spengono e purificano gli abiti imperfetti e cattivi dell'anima; per questo ella deve essere contenta quando il Signore glieli invierà, riflettendo come siano pochi coloro che meritano di patire per uno stato così alto di giungere ad essere consumati dalla sofferenza (LA 2,26, p. 996-997).

Dopo la prova, l'anima è più forte; durante la prova essa continuava ad operare secondo la legge del vangelo senza lasciarsi sviare dalla difficoltà o dalla sofferenza, e di conseguenza acquistava maggiore forza per agire secondo le virtù morali.

Bisogna dissociare la volontà dal turbamento che prova l'anima:

> Non intendo parlare in questo luogo degli appetiti naturali involontari, dei pensieri che non oltrepassano i limiti di movimenti incontrollati e di altre tentazioni a cui non acconsentiamo, perché essi non producono nell'anima nessuno dei mali di cui è stato parlato. La persona che li subisce, a causa della passione e del turbamento causati da quelli in qualche istante, può credere che essi la insudicino e l'acciechino, ma è un inganno. Anzi producono in essa effetti contrari poiché l'anima, finché lotta contro di loro, acquista forza, purezza, luce, conforto e molti altri beni, secondo quanto Nostro Signore disse a s. Paolo che *la virtù si perfeziona fra la debolezza* (2Cor 12,9) (1S 12,6 p. 57).

In ogni prova, bisogna dunque mantenere intatta la volontà che resta orientata verso la vita evangelica; bisogna farlo pacificamente ma fermamente.

In pratica la soluzione più giusta consiste nel dissociare la propria volontà dal turbamento, anche se questo è profondo:

> L'anima che nel suo cammino verso Dio trova in sé il più piccolo desiderio di cosa del mondo, ha una impurità e una imperfezione maggiore che se fosse carica di tutte le turpi e moleste tentazioni e tenebre possibili, purché la sua volontà rifiuti di acconsentirvi. Anzi, costei può allora accostarsi con confidenza a Dio per compiere il volere di Sua Maestà che dice: *Venite a me, voi che siete affaticati e stanchi, e io vi ristorerò* (Mt 11,28) (*Sentenze* 18 p. 1085).

> Piace più a Dio quell'anima la quale con aridità e travaglio si sottomette a quanto è ragionevole che quella la quale, mancando in ciò, compie tutte le sue azioni in mezzo alle consolazioni (*Sentenze* 19 p. 1086).

Attraverso le prove, l'anima accede alla vera libertà di spirito, all'umiltà, alla fiducia assoluta nell'aiuto presente e nella misericordia di Dio.

Chiave di lettura del testo sulla purificazione attiva della volontà, ossia dell'affettività: 3S 16-45

c. 16 **Introduzione**. Lo scopo: "Amare Dio con tutte le proprie forze" e quindi dirigere tutte le energie affettive verso Dio:

> Dovendo ora trattare della notte e dello spogliamento attivo di questa potenza, per concentrarla e formarla nella virtù della carità divina non trovo autorità più conveniente di quella del Deuteronomio, al capitolo sesto, versetto quinto, dove Mosè dice: *Amerai il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze*. In questo testo è contenuto tutto ciò che l'uomo spirituale deve fare e che io devo insegnargli per avvicinarsi veramente a Dio in unione di volontà, mediante la carità. Infatti in esso viene comandato all'uomo di raccogliere in Dio tutte le facoltà e le operazioni, tutti gli affetti e gli appetiti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza di essa sia indirizzata unicamente a tale scopo in conformità con quanto afferma David: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Sal 58,10).

> La fortezza dell'anima risiede nelle sue potenze, nelle sue passioni e nei suoi appetiti, cose tutte governate dalla volontà. Perciò quando essa indirizza al Signore tutte queste potenze, passioni ed appetiti e le allontana da ciò che non è Dio, custodisce per Lui la forza dell'anima e lo ama quindi con tutte le forze (3S 16, 1-2, p. 259).

San Giovanni della Croce si prefiggeva di trattare, secondo lo schema greco-stoico, ripreso da Boezio, tutte e quattro le passioni, le quali in realtà sono strettamente connesse:

> Perciò è necessario ricordare che dovunque andrà una di esse, andranno anche con tutta l'anima, la volontà e le altre potenze; tutte vivranno prigioniere in quella passione, in cui avranno vita anche le altre tre per affliggere lo spirito con i loro vincoli e per non lasciarlo volare alla libertà e al riposo della dolce contemplazione e unione. Per tale ragione Boezio afferma[1] che se uno vuol conoscere con chiarezza la verità, deve allontanare la gioia, la speranza, il timore e il dolore, poiché queste passioni, se dominano nello spirito, non lo lasceranno nella tranquillità e nella pace richieste per la sapienza che esso può ricevere naturalmente e soprannaturalmente (3S 16,6, pp. 261-262).

1. *De Consolatione Philosophiae*, L. 2, n. 7 - ML 63, 656 -658.

In realtà egli si soffermerà solo sulla prima, la gioia, però in modo incompiuto.

cc. 17 - 19: Bisogna distinguere il godimento che si rivolge ad oggetti distinti, e che va rinnegato, mentre l'operazione della volontà deve rivolgersi a Dio, al suo onore e alla sua gloria (c. 19).

cc. 20 - 45: san Giovanni della Croce applica questi principi ai vari beni: temporali, naturali, sensibili, morali, soprannaturali e spirituali, secondo lo **schema costante**: indirizzare a Dio ogni gioia - i danni per quanti non lo fanno - i vantaggi.

Notiamo, a proposito dei beni morali (cc. 27 - 29), il pericolo del farisaismo:

> Il primo danno è costituito dalla vanità, la superbia, la vanagloria e la presunzione, poiché è impossibile provare gioia delle proprie azioni senza stimarle. Di qui nasce la iattanza e gli altri difetti, come si legge nel Vangelo a proposito del fariseo il quale si gloriava vantandosi con Dio (Lc 18,12) del digiuno e di altre opere buone che faceva.
>
> Il secondo danno è ordinariamente collegato al primo: l'anima, facendo un confronto, giudica gli altri cattivi e imperfetti, sembrandole che essi non agiscano e operino bene come lei, stimandoli di meno in cuor suo e spesso anche a parole (3S 28,2-3. p. 297).

Nei capitoli 35 - 45, il Santo tratta dei beni spirituali, premettendo una divisione: beni spirituali che muovono - che persuadono - che dirigono - che perfezionano. Mentre tratta compiutamente dei primi (cc. 37-45), si limita ad iniziare la trattazione dei secondi (c. 45), e chiude improvvisamente.

4. Chiave di lettura per N.O. *lib. I*

Notiamo subito che il cantare la notte oscura implica l'essere già passati attraverso di essa; soltanto dopo averla attraversata, l'anima ne comprende il significato.

> Prima di iniziare la spiegazione di queste strofe è necessario osservare a questo punto che l'anima le pronunzia vivendo ormai nella perfezione, che è l'unione di amore con Dio, dopo essere già passata per le strette di travagli e di angosce, mediante l'esercizio spirituale della via angusta della vita eterna di cui parla Nostro Signore nel Vangelo (Mt 7,14), via per la quale l'anima passa ordinariamente per giungere a questa alta e beata unione con Dio. Poiché tale cammino è molto stretto e pochi sono coloro che vi entrano, come dice lo stesso Nostro Signore (*Ibid.*), l'anima ritiene grande felicità e fortuna il fatto di essere giunta attraverso di esso alla suddetta perfezione di amore, come ella canta nella prima strofa, chiamando molto propriamente *notte oscura* questa via stretta, come si spiegherà poi nei versi seguenti.
>
> L'anima dunque, ben lieta di essere passata per questo cammino angusto da cui ha ricavato tanto bene, parla in questo modo... (N.O. Prologo, p. 345).

c. 1: anche se non se ne accorge, l'anima è molto fiacca ed imperfetta.

cc. 2 - 7: seguendo la lista dei vizi capitali, san Giovanni della Croce spiega come la persona che progredisce vi sia soggetta, non più nel campo degli atti peccaminosi, ma in quello delle disposizioni spirituali. Notiamo in particolare la descrizione molto realistica della lussuria spirituale: fondamento ne è l'unione stretta fra corpo e anima.

c. 8: breve presentazione della duplice nozione di notte.

c. 9: i segni dell'entrata nella notte di purificazione; essi non si immedesimano con i segni del passaggio alla contemplazione (2S 13 - 14), ma riguardano l'insieme della vita spirituale, mentre i secondi fanno parte dei primi:

aridità generale; in continuità con il ritiro dal mondo.

> Alle persone devote, dopo che si sono date a Dio, ciò accade comunemente prima che alle altre, perché sono maggiormente libere da occasioni di tornare indietro e di riformare più brevemente gli appetiti per i beni del mondo, che è quanto si richiede per incominciare ad entrare in questa fortunata notte del senso. Ordinariamente, dopo gli inizi, non passa molto tempo prima che incomincino ad entrarvi; anzi, la maggior parte vi entra presto e se ne accorgono generalmente dall'aridità a cui soggiacciono (1N 8,4).

il passaggio abituale alla contemplazione (1N 9,8).

c. 10: si definisce l'atteggiamento giusto durante il tempo dell'orazione.

c. 11: l'entrata nella contemplazione è progressiva:

> In generale, all'inizio, non viene percepita questa fiamma d'amore perché l'anima, a causa dell'impurità della natura, non ha incominciato a mettersi per quella via, o perché non capendola non la lascia agire in sé. Talvolta però, sia voluta o no, comincia subito a farsi sentire qualche ansia di Dio e, quanto più questa cresce, tanto più l'anima si sente affezionata a Dio e infiammata nel suo amore, senza sapere né come né donde le nasce tale amore e tale affetto; sente solo aumentare in sé tanto questa fiamma e questo incendio da desiderare Dio con ansia

di amore secondo quanto David, trovandosi in questa notte, dice di sé con le parole: *Poiché il mio cuore si infiammò in amore di contemplazione, mutarono anche i miei sensi* (Sal 72,21), cioè gli appetiti delle azioni sensitive passarono dalla vita sensitiva a quella spirituale, vale a dire, tutti quelli di cui stiamo parlando si inaridirono e cessarono. Ed *io*, prosegue, *fui ridotto a niente e annichilito senza saperlo*, poiché l'anima senza sapere dove va si accorge di essere annichilita circa tutte le cose celesti e terrene in cui prima era solita provare gusto, e si accorge di essere innamorata senza sapere come sia accaduto (1N 11, 1 p. 382).

cc. 11 - 13: i vantaggi che questa notte apporta all'anima; il testo segue la lista dei difetti elencati nei cc. 2 - 7 e vi corrisponde.

Conoscenza di se stessi e della propria miseria; rispetto di Dio; senso della grandezza di Dio; umiltà e amore per il prossimo.

c. 14: altre prove che preludono alla notte dello spirito, la cui durata è variabile:

Non si può dire con certezza quanti siano i giorni in cui ella debba rimanere in questo digiuno o penitenza del senso, poiché non accade a tutti allo stesso modo e non tutti soggiacciono alle stesse tentazioni, in quanto che misura di ciò è la volontà divina in conformità alle più o meno numerose imperfezioni che ciascuno deve purificare. Inoltre la umilierà più o meno intensamente, e più o meno a lungo, a seconda del grado di unione di amore a cui il Signore vuole elevarla.

Quelli che hanno più capacità e forza per soffrire, vengono purificati dal Signore con maggiore intensità e prontezza, coloro invece che sono molto fiacchi vengono condotti per questa notte a lungo con grande condiscendenza e con tentazioni deboli, poiché il Signore concede loro ordinariamente qualche sollievo al senso affinché non tornino indietro; così essi giungono tardi alla purezza di perfezione in questa vita, e alcuni di essi non arrivano mai (1N 14,5, pp. 397-398).

5. Chiave di lettura per N.O. *lib. II*

Notiamo il triplice livello di interpretazione della st. 1:

. Notte attiva del senso: 1S
. Notte passiva del senso: 1N
. Notte passiva dello spirito: 2N

La prima intenzione di san Giovanni della Croce è quella di commentare il poema; in seguito gli editori hanno aggiunto la divisione in capitoli. Il poema, infatti, porta la dottrina e ne è l'espressione simbolica.

c.1: descrizione del periodo intermedio.

c.2: tratta dei difetti dei proficienti, e giustifica la necessità della notte in funzione della struttura della coscienza; lo scopo è di giungere alla radice dei difetti:

Per dimostrare quanto sia necessaria, per chi vuol progredire, la notte o purificazione spirituale dico soltanto che nessuno di questi proficienti, per quanto bene gli sia andata, è privo di molte di quelle affezioni naturali e di quegli abiti imperfetti la cui purificazione è necessaria per giungere all'amore divino.

Oltre a ciò c'è da osservare che queste comunicazioni alle quali partecipa anche la parte inferiore, non possono essere così intense, pure e forti come si richiedono per l'unione con Dio. Per giungere ad essa, è quindi necessario che l'anima entri nella seconda notte dello spirito dove, spogliando perfettamente il senso e lo spirito da ogni apprensione e gusto, venga fatta camminare in oscura e pura fede, che è il mezzo proprio ed adeguato mediante il quale l'anima si unisce con Dio, secondo quanto Egli dice in Osea: *Io ti sposerò*, cioè ti unirò con me, *per mezzo della fede* (2,20) (2N 2,4-5, pp. 402-403).

La nostra attività libera possiede una certa capacità di sottomettere il senso alla ragione, ma non di raddrizzare le deviazioni della libertà stessa: solo Dio può giungere alle radici.

c.3: a causa dell'unità della coscienza dell'uomo, anche la parte inferiore si purifica quando lo spirito è purificato; e ciò giustifica la ripresa della stessa strofa a un secondo livello:

Nella notte di cui stiamo parlando, vengono purificate tutte e due le parti insieme. Per tale motivo è stato conveniente che il senso passasse per la riforma della prima notte e per la prosperità che ne deriva affinché spirito e senso uniti insieme si purifichino e soffrano ora con maggiore intensità. Infatti per una purificazione tanto dura e aspra è necessaria una così grande disposizione che la natura non avrebbe capacità e forza per sopportarla, se la fiacchezza della parte inferiore non fosse prima riformata e non si fosse rinvigorita in Dio con il dolce e dilettevole tratto che ha avuto con Lui (2N 3,2, p. 404).

Nel c.4 si dà la spiegazione globale della prima strofa.

cc.5-8: descrizione della notte contemplativa:

Questa notte oscura è un influsso di Dio nell'anima che la purifica dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali e spirituali; i contemplativi la chiamano contemplazione infusa o teologia mistica, mediante la quale Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione d'amore, senza che ella faccia niente e capisca come ciò avvenga.

Questa contemplazione infusa in quanto è sapienza amorosa di Dio, produce nell'anima due effetti principali: la purifica e la illumina disponendola all'unione di amore con Dio. Perciò la sapienza amorosa che purifica, illuminandoli, gli spiriti beati, è quella medesima che in questo stato purifica e illumina l'anima (2N 5,1, pp. 406-407).

Notiamo l'importanza del testo delle Lam 3,1-20, citato nel c.7. Tale testo è scritto in prima persona.

La purificazione comprende anche periodi di remissione:

Ma se essa deve essere veramente profonda, per forte che sia, dura alcuni anni. Vi sono però intervalli di sollievo, durante i quali la contemplazione oscura, per disposizione di Dio, tralascia di investire l'anima in modo purificativo per investirla in maniera illuminativa o amorosa. Allora ella come libera ormai del tutto dal carcere e dalle catene e posta in libertà e in larghezza di spirito, esperimenta e gusta una grande soavità di pace e amicizia amorosa con Dio, accompagnata da facile abbondanza di comunicazioni spirituali (2N 7,4 pp. 416-417).

c.9: descrive la trasformazione spirituale.

Notiamo nel c.10 il paragone del legno che viene trasformato dal fuoco; tale pensiero si ritroverà in LA 1,16-19.

cc.11-fine: si spiega la seconda strofa che descrive la crescita nell'amore.

CAPITOLO VI

LA VIA DELLA CONTEMPLAZIONE

Dopo aver studiato i principi fondamentali della purificazione nella dottrina di S.G.d.G., tratteremo ora dello sviluppo più positivo della vita spirituale e mistica, insistendo quindi sulla dottrina della contemplazione che ne è il centro indiscusso.

Su questo punto san Giovanni della Croce presenta la stessa dottrina di santa Teresa d'Avila nel *Castello interiore*, IV e V Dimore.

Caratteristiche della dottrina delle IV Dimore.

* Nella corrente della Devotio moderna, l'accento viene posto sulla vita interiore e sulla pratica dell'orazione mentale.

Psicologicamente, la dottrina della contemplazione contrapposta a quella della meditazione ordinaria presuppone diversi livelli della psiche: all'attività discorsiva si contrappone un'operazione più semplice di adesione affettiva ed intuitiva.

* Il problema principale è quello del passaggio all'orazione che santa Teresa chiama "soprannaturale", ossia all'orazione infusa, passiva e mistica.

Nei confronti della Madre, san Giovanni della Croce appare più sistematico e giustifica teologicamente le descrizioni più immediate della Santa.

II. IL PASSAGGIO ALLA CONTEMPLAZIONE

Sia in pratica che nella teoria, il passaggio dalle forme discorsive alle forme contemplative pone i problemi più rilevanti e più ardui. San Giovanni della Croce vi ha dedicato pagine scritte con grande accuratezza e precisone.

Testi principali:
2S 13-14, p. 176-190
1N 9 p. 374-379
Sentenze n.40, p. 1097; n. 169, p. 1317: raccoglimento interiore.
LA 3,33-44, pp. 1013-1018

Il contesto di queste trattazioni va valutato attentamente. Infatti il problema del modo di orazione deve essere visto nel quadro più ampio della vita spirituale.

Il testo della *Salita* è il più tecnico: esso riprende il problema preciso dei modi di orazione messo in luce dalla diffusione dell'orazione mentale quale mezzo privilegiato dell'unione con Dio. Come vedremo, san Giovanni della Croce riprende con decisione una dottrina già elaborata da vari maestri spirituali.

Il testo di 1N 9,8-9, pp. 378-379

Il modo di orazione è un elemento della vita durante la purificazione dei sensi sopra descritta.

Abbiamo quindi:

* l'assenza di gusto e di consolazione nelle cose di Dio così come nelle cose create;

* il ricordo abituale di Dio come "assente"; ma l'anima si nutre di un cibo sostanzioso;

* il terzo segno riguarda il modo di orazione; il passaggio alla contemplazione accompagna abitualmente l'entrata nella notte passiva dei sensi; ritroviamo allora la prospettiva di 2S 13-14.

1. Il problema nel contesto dell'orazione mentale

Lo sviluppo della vita di orazione pone il problema del passaggio alla contemplazione.

Così in un testo delle "Institutiones taulerianae" (Cfr. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, pp. 125-128):

> Tre sono i segni da cui puoi capire quando bisogna rinunciare alle immagini in modo che non le rigetti troppo presto o che non le usi oltre il tempo necessario.
>
> Il primo: quando percependo una parola o qualche pensiero, lo rigettiamo con disgusto.
>
> Il secondo: quando sentendo o capendo qualcosa, non ne ricaviamo nessun piacere.
>
> Il terzo: quando sentiamo crescere in noi la fame e la sete del Sommo bene sicché diciamo: Signore mio Dio, non posso andare oltre (*Institutiones taulerianae* in JOANNIS TAULERIS, *Opera Omnia*, Coloniae maceratae c.35, p. 770).

La somiglianza non può essere fortuita: san Giovanni della Croce deve aver conosciuto questo testo ed essersi ispirato ad esso.

Notiamo che il problema riguarda innanzitutto la pratica dell'orazione: saper riconoscere il momento giusto in cui è giusto cambiare il modo di orazione. Si tratta quindi di un discernimento spirituale anche se, dal punto di vista teorico, nessuno dubita della superiorità della contemplazione nei confronti del modo discorsivo dell'orazione, il problema concreto non va risolto a priori, ma con uno sforzo di discernimento particolare:

> Perché la dottrina esposta non rimanga oscura è necessario far intendere allo spirituale qual è il tempo e il momento in cui egli debba lasciare l'atto della meditazione discorsiva usando di immagini, forme e figure, perché non l'abbandoni né prima né dopo che lo richieda lo spirito. Infatti come per andare a Dio è necessario rinunziare tempestivamente a quelle immagini, forme e figure, perché non siano d'impedimento, così non è conveniente lasciare prima del tempo la meditazione per via di immagini, affinché non si torni indietro. Perché, se è vero che le apprensioni di queste potenze non servono ai proficienti come mezzo prossimo per l'unione, tuttavia servono ai principianti come mezzo remoto per abituare l'anima per la via dei sensi a ciò che è spirituale, e per sbarazzare questa da tutte le altre forme e immagini grossolane, temporali, mondane e naturali. Perciò ora darò alcuni segni che l'anima deve scorgere in sé per sapere se le convenga o no in un determinato tempo abbandonare la meditazione (2S 13,1, p. 115).

Non abbandonare prima del tempo: santa Teresa insiste su questo aspetto, cioè di non svuotare la coscienza prima che Dio conceda il senso della sua presenza (cfr. *IV Dimore*, c.3 pp. 882-883).

Il vuoto della coscienza come tale non è uno stato di orazione, bensì uno stato psicologico che può aiutare a trovare il raccoglimento profondo, ma che non costituisce un modo di unione con Dio.

Come ribadirà san Giovanni della Croce, i segni negativi non bastano: bisogna completarli con il segno positivo del senso della presenza di Dio.

Non indugiare né tornare indietro. E' questa la preoccupazione principale di san Giovanni della Croce: LA 3,45-47, pp. 1018-1019.

In pratica: lasciare grande libertà all'anima nel tempo dell'orazione; fuori dell'orazione insistere sull'autenticità della vita cristiana nella vita di comunità e nella carità; portare al distacco da tutte le cose.

2. **L'analisi dei segni**: 2S 13 e 14

Il primo segno (13,2): "Ella si accorge di non poter più meditare e discorrere con l'immaginazione, né provare gusto... anzi ora ella trova aridità".

Perché? La risposta è data nel capitolo 14.

L'anima ha trovato tutto il bene spirituale contenuto nell'esercizio discorsivo:

> La seconda ragione è che l'anima in questo momento possiede lo spirito della meditazione come sostanza e come abito. Infatti conviene ricordare che scopo della meditazione e del discorso sulle verità divine è quello di ricavare una qualche notizia e un po' di amore di Dio; ogni volta che l'anima, meditando, ricava tale frutto, si compie un atto. Come in ogni altro campo, molti atti vengono a generare nell'anima un abito, così molti atti di notizie amorose, che l'anima emette di volta in volta in particolare, con il continuo ripetersi fanno sì che in lei si generi un abito, il che Dio è solito fare anche in molte anime senza servirsi di tali atti, almeno di molti, come mezzo collocandole subito nello stato di contemplazione (2S 14,2, p. 119).

Il **secondo segno** (13,3): "L'anima si accorge di non avere alcun desiderio di applicare l'immaginazione e il senso a nessun altro oggetto particolare, esteriore o interiore".

Se l'immaginazione non si applica alla ricerca di Dio, a fortiori non può provare gusto nelle cose mondane (2S 14,5); tuttavia, non è soppressa la sua spontaneità.

Il terzo segno, (13,4) è positivo:

> Il terzo, e più certo, è se l'anima trova soddisfazione a starsene sola con attenzione amorosa in Dio, senza considerazione particolare, e in pace interiore, quiete e riposo, senza atto né esercizio delle sue potenze - intelletto, memoria e volontà - per lo meno senza quello discorsivo, che consiste nel passare da una cosa ad un'altra; gode invece di rimanere nell'attenzione e conoscenza generale amorosa, di cui ho parlato, facendo a meno di ogni conoscenza particolare e rinunciando a comprendere l'oggetto (2S 13,4 p. 116).

Anche se conferisce ai primi due il loro significato profondo, il terzo segno non appare con chiarezza alla coscienza. Perciò i primi due segni avvertono della possibilità del terzo.

c) **Meditazione e contemplazione**

Il succedere della contemplazione alla meditazione può avvenire secondo diverse modalità concrete:

* o un cambiamento repentino e totale;
* oppure un alternarsi di tempi di contemplazione e di meditazione:

> Riguardo a quanto è stato detto può sorgere il dubbio se i proficienti, cioè coloro che incominciano ad essere favoriti da Dio di questa notizia soprannaturale di contemplazione, una volta che abbiano incominciato ad averla, non debbano valersi più della via della meditazione, del discorso e delle immagini naturali.
>
> La risposta è che, in generale, non è mio intento di proibire a coloro che cominciano ad avere questa notizia amorosa, di servirsi ancora della meditazione, sia perché essendo ancora a principio, l'abito di essa non è così perfetto da poter passare all'atto in qualsiasi momento essi lo vogliano, né da altra parte essi sono così lontani dalla meditazione da non potere meditare e discorrere naturalmente come in passato per mezzo di figure e su verità già note, trovandovi qualcosa di nuovo. Anzi, a principio, quando si accorgeranno dai segni suddetti che la loro anima non è occupata in quella quiete e in quella notizia, essi dovranno giovarsi del discorso fino al momento in cui non ne avranno acquistato l'abito, sotto un certo riguardo perfetto, di cui ho parlato, il che accadrà tutte le volte che vorranno dedicarsi alla meditazione, si troveranno subito immersi in questa notizia e pace, senza che essi abbiano la possibilità e la voglia di meditare. Fino a tale punto, proprio dei proficienti nella contemplazione, ora si deve usare dell'uno ora dell'altro esercizio, a seconda del momento (2S 15,1, p. 127).

In questo periodo del cammino spirituale, la contemplazione non è data in modo abituale; si tratta piuttosto, come dice il Santo, di "bocconi di contemplazione" (2N 1,1, p. 400).

La meditazione è preparazione alla contemplazione: infatti, grazie alla meditazione, l'anima è entrata in un rapporto personale con Dio e ne ricava una certa conoscenza e un po' di amore di Dio (2S 14,2). (Amore = affetto cosciente di amore).

In modo più generale, l'esercizio della meditazione accompagna la purificazione attiva necessaria nei primi tempi della vita spirituale.

Quando però l'anima è entrata nella contemplazione non deve facilmente cercare di tornare all'esercizio della meditazione, anche se ne sente il desiderio:

> Impari dunque 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. E, per non disturbare e strappare l'anima alla sua gioia e alla sua pace, non vada in cerca di fantasmi, di meditazioni, o di qualche ragionamento, in cui ella trova disgusto e ripugnanza. Se avesse lo scrupolo di non far niente, ricordi come non sia indifferente il lavoro che egli compie rendendo l'anima pacifica e quieta, liberandola cioè da qualsiasi attività e appetito secondo quanto Nostro Signore chiede a noi per mezzo di David: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus* (Sal 45,11), come se dicesse: Imparate a essere liberi da tutte le cose, cioè interiormente ed esteriormente, e conoscerete che io sono Dio (2S 15,5 p. 129).

Teologicamente:
Cfr. CH.A.BERNARD, *La prière chrétienne*, DDB 1968, pp. 233-270

Meditazione e contemplazione riguardano lo stesso Mistero della fede e vanno considerate due modalità dell'orazione cristiana che è sostanzialmente una.

* La meditazione procede nel modo consueto dell'attività mentale umana, e cioè muove dai sensi e dalle considerazioni particolari per giungere ad atti di conoscenza, di amore e di decisione che portano ad un rapporto interpersonale con Dio.
* La contemplazione passiva invece trae origine dalla presenza attiva di Dio nell'anima e, mediante un'operazione più semplice di adesione e di conoscenza amorosa e generale, porta alla trasformazione della coscienza.

Da questo punto di vista, il problema della **contemplazione acquisita** ossia attiva non offre difficoltà di rilievo: quando l'anima possiede l'abito della meditazione giunge ad un atto semplice dell'intelletto e dell'affettività: tale atto semplice può essere considerato contemplazione, pur supponendo l'attività mentale propria della meditazione.

Cfr. GABRIELE DI S.MARIA MADDALENA, *La contemplazione acquisita*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1938.

Negli stati di orazione più avanzati, non si possono escludere momenti in cui l'anima torna a forme di orazione vicine alla meditazione. Rimangono in genere **atti spirituali discorsivi,** in quanto il mistico si dedica alla lettura o allo studio dottrinale o a conversazioni spirituali.

Santa Teresa d'Avila avverte bene che la contemplazione non può essere continua: quando Dio non assorbe l'anima nella contemplazione, bisogna aiutarsi con considerazioni e questo anche negli stati di orazione molto avanzati: Cfr. *VI mansioni* c.7 n.11, p. 987.

II. LA CONTEMPLAZIONE MISTICA

Cfr. CH.A.BERNARD, *Teologia spirituale*, c.16 La dimensione mistica, ed. Paoline 1989; pp. 492-524.

1. La sua sostanza

Due sono le esigenze della conoscenza mistica propriamente cristiana:

a) Dal punto di vista soggettivo, la conoscenza mistica vissuta nell'orazione (la quale, pur di sommo rilievo, è solo una parte della vita mistica), è una conoscenza "generale ed amorosa": 2S 13,4; e 14,6-14 pp. 121-127

Questa conoscenza non è né costruzione concettuale dell'intelletto, né mera operazione intellettuale, ma esperienza viva che presuppone l'adesione di tutta la coscienza spirituale; lasciando la meditazione, l'anima usa un nuovo modo di aderire alle verità dell'unica fede:

> Mi limiterò a portare una sola ragione per dimostrare chiaramente come sia necessaria al contemplativo questa notizia e avvertenza amorosa in generale di Dio, qualora egli debba abbandonare la via della meditazione e del discorso. Infatti, se l'anima allora fosse priva di tale notizia e avvertenza di Dio, sarebbe inoperosa e non possederebbe niente; lasciando la meditazione, mediante la quale opera discorrendo con le potenze sensitive, ed essendo priva della contemplazione, cioè della notizia generale di cui sopra, nella quale tiene attivamente impegnate le potenze spirituali, memoria, intelletto e volontà, unite ormai in questa notizia già prodotta in esse e da esse già ricevuta, ella resterebbe priva di qualsiasi atto nei confronti di Dio, poiché ella non può operare né ricevere ciò che viene compiuto in lei se non per mezzo delle potenze sensitive e spirituali. Infatti, per mezzo delle prime l'anima può discorrere sulle notizie degli oggetti, andare in cerca ed elaborarle; per mezzo delle seconde può godere delle notizie già ricevute nelle potenze suddette, senza che queste operino più (2S 14,6 p. 121).

b) Dal punto di vista oggettivo, il suo contenuto non è altro che quello della fede proposta dalla Chiesa:

> Poiché l'anima desidera con tanto ardore l'unione con lo Sposo e vede che nessuna creatura può esserle di mezzo per essa, si rivolge alla fede, come colei che più vivamente le può comunicare la luce dell'Amato, prendendola come mezzo per raggiungere tale scopo. Infatti in verità non ve n'è un altro di cui si possa servire per giungere alla vera unione con Dio, secondo quanto fa intendere lo

Sposo per le labbra di Osea: *Io ti sposerò nella fede* (2,20). Perciò le dice con vivo e ardente desiderio: O fede di Cristo, mio Sposo, volesse il cielo che tu mi manifestassi con chiarezza le verità del mio Amato da te infuse nell'anima mia con oscurità e tenebre, in modo da mostrarmi e scoprirmi in modo definitivo e perfetto, cambiandolo in manifestazione di gloria, quanto contieni, cioè le notizie informi (CA 11,1, p. 875).

Questa fede poggia unicamente sulla Rivelazione manifestata in Cristo e per mezzo di lui; essa è contenuta nelle proposizioni e negli articoli di fede insegnati dalla Chiesa, i quali, delimitano e nascondono al tempo stesso, la sostanza del Mistero che verrà svelato nella gloria, quando cioè la conoscenza di Dio e del suo mistero di salvezza non sarà più mediata dal linguaggio umano.

(Sulla presenza di Cristo nella contemplazione cristiana, cfr. LUCIEN MARIE, *L'expérience de Dieu*, Parigi ed. Du Cerf, 1968 c.XII, "Le Christ dans la doctrine de saint Jean de la Croix", pp. 241-281).

c) Molti credono di poter ravvisare una certa incoerenza nel pensiero di san Giovanni della Croce per il fatto che egli vuol mantenere una duplice prospettiva:

* da una parte, un'adesione a proposizioni di fede che riguardano l'evento storico di Cristo presentato dai vangeli e che costituiscono un discorso inserito in un linguaggio particolare;
* dall'altra, la ricerca dell'Assoluto mediante lo spogliamento dell'anima da tutte le realtà sensibili e dalle operazioni particolari dell'intelletto e della volontà.

Gli uni rimproverano a san Giovanni della Croce di non aver tenuto in debito conto la realtà dell'Incarnazione, gli altri di non aver osato abbandonare la sua formazione cristiana comune, per lanciarsi nella mistica trascendentale alla ricerca dell'Assoluto al di là di tutte le forme particolari o storiche.

Il principio di soluzione non può essere che questo: la vita mistica cristiana altro non è che la ricerca dell'unione con il Dio vivente, il quale si è rivelato come Dio salvatore in Cristo. In quanto dunque si tratta dell'unione con Dio, Essere assoluto e trascendente, si pongono tutti i problemi del rapporto di un essere finito con l'Essere infinito; in quanto però lo stesso Dio si è inserito nella nostra storia, si pongono i problemi derivanti dalla fede nella Rivelazione concreta e dalla partecipazione alla vita divina comunicataci nel mistero dell'Incarnazione redentrice.

4. D'altronde, gli stessi testi di san Giovanni della Croce suggeriscono una prospettiva integrativa basata sulla Rivelazione. Il Santo infatti definisce la conoscenza mistica come sapienza, e questo, stando alla dottrina scritturistica e alla teologia classica, implica la trasformazione della volontà e del cuore: sapienza, sia in Dio

che negli uomini, dice integrazione di conoscenza, di intento e di vita pratica; essa, cioè, è conoscenza operativa e trasformante.

In tal modo, l'anima gusta la sapienza divina che si estende a tutte le cose:

In questa unione divina, l'anima vede e gusta con abbondanza ricchezze inestimabili, trova tutto il sollievo e riposo che desidera e penetra i segreti e le straordinarie notizie di Dio, che sono per lei un altro cibo tra i più saporiti. Sente in Dio un potere e una forza terribili, capaci di annientare ogni altro potere e ogni altra forza, vi gusta una mirabile soavità e diletto di spirito, vi trova vera quiete e luce divina e vi gusta profondamente la sapienza di Dio che risplende nell'armonia delle creature e delle opere divine. Si accorge di essere ricolma di beni, vuota e lontana dai mali e soprattutto intende e gode un'inestimabile sazietà di amore, da cui è confermata in amore. Questo in sostanza è il contenuto delle due strofe citate. (CA 13,4 p. 884)

Ora, la sapienza divina non è solo un attributo da noi conosciuto per mezzo della contemplazione, ma è lo stesso Verbo di Dio, il Figlio unigenito per mezzo del quale tutte le cose sono state create:

Ma tu, o vita divina, non uccidi mai se non per dare la vita, come mai ferisci se non per sanare. Mi piagasti per risanarmi, o mano divina, ed uccidesti in me ciò che mi teneva morto e senza la vita di Dio, in cui ora mi accorgo di vivere. Facesti ciò con la [liberalità della tua] immensa grazia che usasti con me nel tocco con cui mi hai raggiunta *con lo splendore della tua gloria e l'immagine della tua sostanza* (Eb 1,3), che è l'Unigenito tuo Figlio nel quale, essendo Egli la tua sapienza, *tocchi con forza da un'estremità all'altra per la sua purezza* (Sap 7,24) (LA 2,15, p. 992).

Ritroviamo qui un pensiero caro ai Padri, e cioè che la Creazione venne operata per mezzo del Verbo di Dio, che è la Sapienza del Padre: mentre la parola "Figlio" si riferisce di preferenza al mistero della fecondità intratrinitaria, quella "Verbo" connota solitamente il rapporto "ad extra".

In questo contesto la conoscenza mistica va considerata una sapienza partecipata della Sapienza divina.

Per san Giovanni della Croce la teologia mistica è scienza amorosa:

La *scienza saporosa* insegnata all'anima è la teologia mistica, o conoscenza segreta di Dio, a cui gli autori spirituali danno il nome di contemplazione. Essa è

molto saporosa perché è una conoscenza che si acquista per amore, che ne è il maestro, e rende saporita ogni cosa. E' saporosa per l'intelletto, al quale come scienza appartiene, perché viene concessa all'anima per mezzo dell'amore; lo è anche per la volontà perché è comunicata con amore, che appartiene a questa facoltà (CA 18,3 p.908).

5. Da quanto abbiamo appena esposto appare chiaro che la prospettiva mistica di san Giovanni della Croce non parte dal desiderio della coscienza umana tesa verso un Assoluto, bensì dalla partecipazione dell'anima alla vita divina già attuata nel battesimo. L'anima tende verso il Dio vivente che si è rivelato per mezzo del Cristo e, percorrendo il cammino verso l'unione a Dio, lo conosce per mezzo della sapienza derivata dalla sapienza operatrice di Dio, ossia, in modo personale, dal Verbo divino che la infonda nell'anima a modo di una sua impronta.

Cercheremo ora di verificare questa dottrina, a partire dai testi di san Giovanni della Croce e in particolare l'illustrazione particolare fatta dal Santo stesso nei "romances" sull'Incarnazione.

III. IL CONTENUTO DELLA CONTEMPLAZIONE SANJUANISTA
(Analisi del "Romance" sull'Incarnazione)

Commenteremo ora il lungo poema (scritto nella forma ottosillaba detta "romance" che tratta del mistero dell'Incarnazione considerato nella sua sorgente eterna, nella formazione del Disegno divino e nella sua attuazione storica. Sebbene alcune sue parti abbiano un titolo a sé stante, ci troviamo di fronte ad un unico poema (contrariamente all'interpretazione di P. Lucien-Marie). In esso troviamo la visione teologica che è presupposta a tutti gli sviluppi dell'opera di san Giovanni della Croce: non però come se la contemplazione derivasse da una speculazione teologica previa, ma in quanto la contemplazione mistica si risolve in una visione unitaria il cui senso si ritrova di riflesso nella concezione di tutto l'itinerario spirituale.

1. Un'osservazione grammaticale: l'uso dell'imperfetto

L'uso dell'imperfetto così costante potrebbe sembrare del tutto artificioso e necessitato più dalle esigenze della prosodia che non dal senso del poema, il quale sembrerebbe richiedere spesso il presente (e infatti le traduzioni usano il presente):

(Il Padre) lo ha sempre concepito (il Verbo)

e sempre lo concepiva.
A Lui sempre sua sostanza dona
e sempre in sé la teneva (I, vv.13-16 p. 1049).

In realtà **l'imperfetto ha un duplice significato:**da una parte indica la durata eterna, dall'altra, l'imperfetto poetico indica una sfumatura affettiva che conviene al fatto che il Santo si pone idealmente nel pensiero del Padre, prima di ogni produzione "ad extra"; il punto di riferimento è quindi l'inizio del tempo storico e, in tal senso, l'imperfetto suggerisce una certa anteriorità.
Così, in questo brano:

A chi ti amasse, o Figlio
Me stesso io darei
E l'amore che io possiedo in te
Quello stesso in lui porrei (II, vv.71-74 p. 1050).

In questo senso si intende anche il brano seguente:

Nulla mi appaga, Figlio,
se non di tua compagnia;
se qualcosa mi contenta,
in te stesso io la amavo:
quei che più a te somiglia
tanto più mi dava contento (II, vv. 57-62, p. 1050).

"Più mi dava contento" cioè: da sempre e con sfumatura ipotetica, mentre i versi al presente esprimono un senso assoluto.

2. La sorgente: il mistero della Trinità

Bisogna considerare la contemplazione trinitaria di san Giovanni della Croce in se stessa, senza confrontarla ad esempio con quella di san Tommaso.

Il mistero trinitario è mistero di eternità, di vita e di felicità; principio assoluto e inizio del processo storico. Ed è anche mistero di amore interpersonale; come tale infatti viene descritta la processione dello Spirito:

Come amato nell'amante
L'uno nell'altro risiedeva
e l'amore che li unisce
conveniva nello stesso (I, vv. 21-24, p. 1049).

Amore e vita immanente e reciproca coincidono, perché è proprio l'essere divino, il quale si confonde con l'amore, "nexus" del Padre e del Figlio (*nexus = nudo* v.39):

> Perché l'amore, quanto più era uno,
> Tanto più produceva l'amore.

La contemplazione trinitaria è interamente incentrata sulla nozione di amore considerato quale dinamismo vitale, il quale contiene e possiede l'essere per comunicarlo.

Tale dinamismo vitale si manifesterà all'esterno, in funzione però della contemplazione immanente del Figlio da parte del Padre.

In effetti, nel *Romance II*, il rapporto del Padre con il Figlio è considerato sotto l'angolatura della comunicazione dell'amore (vv. 48-51).

3. Il disegno della Creazione (III)

Il passaggio dalla contemplazione amorosa del Figlio da parte del Padre all'ipotesi di amare nel Figlio qualcosa fuori della Trinità è molto sottile anzi inafferrabile: l'unica spiegazione, se così si può dire, va ricercata nell'amore reciproco del Padre e del Figlio. Il Padre vuole che il Figlio sia amato e a questo scopo gli prepara una sposa; da parte sua, il Figlio non può volere altro che la gloria del Padre di cui egli è l'unico rivelatore.

Fine della creazione deve essere la partecipazione all'amore reciproco del Padre e del Figlio: la creazione implica quindi un'alterità personale.

La creazione trova nell'amore la propria origine e il proprio fine; essa appare contenuta nello spazio misterioso dell'eterno movimento di amore che va dal Padre al Figlio e reciprocamente, cioè nello Spirito Santo. Capiamo meglio così come la Sacra Scrittura riferisca la duplice creazione (Gn 1,2 e Gv 3,5) allo Spirito Santo: *Veni Creator Spiritus*.

La descrizione della gioia del Padre, che ripone nel Figlio la propria gloria, si ispira a Gv 17. Anche qui Gesù anticipa la propria glorificazione che gli era destinata prima della creazione del mondo. L'evangelista stesso contempla il mistero di Cristo nella sua presenza eterna e ne anticipa il compimento post-storico.

4. La creazione e la Sposa

Anche se la creazione del mondo precede nel tempo quella della Sposa, nell'ordine della finalità seguito dal Santo, il creato altro non è che "un palazzo per la sposa" (IV, 1051).

Orbene, la creazione della Sposa ha l'amore come principio e come fine. L'umanità infatti, in quanto è destinata ad essere la Sposa unita al Verbo con lo stesso amore che unisce tra loro le Persone eterne, appartiene al mistero dell'Incarnazione: il Padre dà una Sposa al Verbo per glorificarlo e il Verbo l'assume personalmente perché nella natura umana sia glorificato il Padre.

Notiamo come il Santo insiste sulla comunanza di essere fra la Sposa ed il Verbo incarnato: molti sono i riferimenti alla corporeità assunta dal Verbo: le braccia dell'Amato che porta la sua Sposa, le espressioni della vita corporale come il mangiare, il bere, il vedere, il ricevere nelle proprie mani.

Alla base dell'unione fra la Sposa ed il Verbo incarnato, troviamo quindi la dottrina del Corpo mistico: Sposo e Sposa sono uniti come il capo e le membra dello stesso Corpo.

Tale dottrina, anche se tiene conto della condizione storica della Sposa sottomessa al peccato, vale in ogni ipotesi: somiglia molto quindi alla dottrina della teologia francescana che ravvisa nell'Incarnazione il senso pieno dell'atto creatore.

5. L'Unione ipostatica

San Giovanni della Croce contempla l'unione ipostatica come congiunzione dell'alto e del basso (la traduzione italiana interpreta opponendo il mondo celeste a quello umano, ma questa traduzione misconosce l'importanza dell'espressione simbolica). Questa opposizione, che si trova nel vangelo di Giovanni, ricorre spesso nelle parti IV e V del poema e si ritrova nella conclusione tanto espressiva nella sua brevità:

> (La Madre) vedeva il pianto dell'uomo in Dio
> E nell'uomo la gioia
> Ciò che dall'uno e dall'altro
> Soleva essere così alieno (IX, p. 1057).

Per mezzo dell'Incarnazione, il Verbo rivela il Padre e in particolare manifesta gli attributi che ne guidano l'azione: la bontà, la potenza, la giustizia, la sapienza, la bellezza, la dolcezza, la maestà (VII, p. 1055-1056).

Anche qui si ritrova la prospettiva dell'evangelista Giovanni:

> "Dio nessuno l'ha mai visto
> proprio il Figlio unigenito
> che è nel seno del Padre
> lui lo ha rivelato" (Gv 1,18).

La contemplazione del Santo si sofferma infine sul Mistero della Madonna, Madre e sposa di Dio. Ella infatti è il testimone privilegiato dell'Incarnazione e, nell'umanità, ne è la protagonista indiscussa: a questa sua funzione si rifanno i misteri della sua Immacolata Concezione e della sua Maternità.

IV. L'OPERAZIONE MISTICA

1. La luce della contemplazione

Come il *lumen fidei* è infuso nella nostra anima dalla grazia di Dio, così la luce della contemplazione infusa dà all'anima un nuovo modo di percepire la realtà in Dio e la presenza di Dio stesso.

La luce della fede di per sé non è direttamente percepibile, ma permette di percepire le realtà spirituali e di formare giudizi evangelici; essa opera mediante l'attività connaturale dell'uomo di fronte a problemi di ordine speculativo e pratico. Grazie alla fede, l'uomo, aderendo alla parola di Dio, possiede il vero senso di Dio e dei misteri della salvezza; ne deriva la capacità di giudicare le cose e le situazioni particolari.

Potremmo dire che la luce della contemplazione altro non è che la presenza attiva dello Spirito Santo nell'intimo dell'anima. Questa luce della contemplazione investe per primo lo spirito dell'uomo, ossia l'apice della mente e da quest'apice influisce sull'intelletto, ponendolo nella notte delle conoscenze naturali, e sulla volontà, svuotandola dei desideri e degli affetti non ordinati a Dio.

Di per sé non è percepibile nella sua entità ma tramite i suoi effetti: oltre al suo effetto di oscurare la luce naturale, essa è capace di illuminare soprannaturalmente le situazioni e di dare una certa intelligenza del contenuto della fede e perfino di aiutare la conoscenza naturale:

> Per far comprendere più chiaramente le cose mi servirò di un paragone con la luce naturale.

> Il raggio di sole che entra da una finestra tanto meno è visibile quanto più è mondo e puro da pulviscolo; invece tanto più sembra luminoso all'occhio, quanto più l'aria è ingombra di pulviscolo. Ciò accade perché non è la luce che si vede per se stessa, ma è il mezzo con il quale si vedono le altre cose che investe; allora viene percepita anche essa, ma solo a causa del riverbero che in quelle produce; se infatti non le colpisse, non si vedrebbero né essa né le cose. Allo stesso modo, se un raggio di sole, entrando dalla finestra di una stanza l'attraversasse da una parte all'altra senza incontrare alcun ostacolo o pulviscolo dell'aria in cui riverberare il raggio, non sarebbe più visibile né la stanza sarebbe più illuminata di prima. Anzi, se si osserva bene, vi è più oscurità dove c'è il raggio, perché questo diminuisce e oscura alquanto ogni altra luce; esso poi non si vede perché, come ho detto, non vi sono oggetti visibili su cui posare.
>
> Allo stesso modo si comporta con l'anima il divino raggio della contemplazione. Investendola con la sua luce divina, ne trascende quella naturale e con ciò la oscura e priva di tutte le apprensioni ed affezioni umane che prima riceveva mediante la luce naturale. Così non solo la lascia oscura, ma anche la vuota secondo la potenza e gli appetiti sia spirituali che naturali. E, lasciandola così vuota e al buio, la purifica e la illumina con la divina luce spirituale, senza che l'anima si accorga di possederla; sa soltanto di essere al buio, come ho detto del raggio il quale, se è puro e non incontra alcun oggetto, non è visibile quantunque attraversi la stanza. Ma quando la luce spirituale da cui l'anima è investita trova qualche cosa in cui riverberarsi, cioè quando le si offre da intendere qualche perfezione o imperfezione spirituale o da fare qualche giudizio intorno al falso e al vero, allora ella vede e intende [molto] più chiaramente di quanto non vedesse e intendesse prima di trovarsi in queste tenebre. Parimenti conosce la luce spirituale che possiede per capire con facilità l'imperfezione che le si presenta, come il raggio di cui ho parlato il quale non si vede se sta oscuro nella stanza, ma se viene fatto attraversare da una mano o da qualche altro oggetto, subito rende visibile la mano e fa capite che lì c'era quella luce del sole.
>
> Essendo quindi questa luce spirituale tanto semplice, pura e generale non legata particolarmente a un determinato intellegibile naturale o divino, giacché l'anima ha tutte le potenze spoglie e annichilite circa tutte queste apprensioni, ne segue che con grande facilità e universalità conosce e penetra qualunque cosa divina o terrena che le si offra. Perciò l'apostolo dice che *l'uomo spirituale penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio* (1Cor 2,10). Di questa sapienza generale e semplice va inteso quanto lo Spirito Santo dice per mezzo del Savio: *Arriva do-*

vunque per la sua purezza (Sap 7,24), perché non si polarizza in nessun intelligibile e in nessun affetto particolare.

Questa è la proprietà dello spirito purificato e annichilito circa tutte le particolari affezioni e conoscenze il quale, perché non vuole gustare e intendere niente in particolare e perché se ne rimane nel suo vuoto e nelle sue tenebre, ha grande disposizione per abbracciare tutto, onde si verifichi in lui il detto dell'Apostolo: *Nihil habentes et omnia possidentes* (2Cor 6,10), felicità che conviene a tale povertà di spirito (2N 8,3-6, pp. 420-422).

Essendo un influsso dello Spirito Santo, la luce della contemplazione ha una portata universale e quindi abbraccia i vari aspetti del Mistero di salvezza, svelandoli gradualmente alla coscienza spirituale.

Ora, se consideriamo l'attività spirituale della Chiesa, sempre illuminata dalla fede viva e sorretta dalla presenza inalienabile dello Spirito Santo, possiamo dire che essa possiede un senso infallibile sia per interpretare e dichiarare il contenuto genuino della Rivelazione, che per giudicare autenticamente della consonanza o meno delle situazioni e delle concezioni umane con il messaggio della fede.

Come si distingue la luce della contemplazione da quella della fede?

* Non secondo l'oggetto, che è per ambedue il Mistero della salvezza;
* ma secondo il modo; è una co-percezione della presenza attiva di Dio nell'atto di formare affetti e notizie spirituali; inoltre, la luce della contemplazione suppone una prima negazione dell'esercizio normale della luce della fede attraverso le strutture naturali della coscienza, perché l'anima possa poi esercitare conoscenza ed affetto secondo un modo più semplice e non meno universale.

2. Passività

Cfr. Ch.A. BERNARD, *Attività e passività nella vita spirituale*, in *L'antropologia dei maestri spirituali*, a cura di Ch.A. BERNARD, Ed. Paoline, Milano 1991; pp. 351-365.

Questa luce è ricevuta passivamente; così la contemplazione è detta **passiva** non nel senso che non ci sia nessuna attività mentale, ma perché l'inizio dell'attività non sta sotto il dominio della libertà (mentre l'esercizio della fede segue il corso dell'attività normale); il proseguimento della contemplazione non richiede un grande sforzo dell'intelletto o atti particolari della volontà: tutto procede in un modo più semplice che appare come riposo.

Il percepire la verità oggettiva nella contemplazione non dipende abitualmente dalla nostra libertà ma dall'iniziativa di Dio.

Molti sono i gradi e i modi: si avvertono variazioni nella durata, nell'intensità, nella frequenza, negli effetti.

La passività dà il senso della gratuità dell'amore di Dio che intreccia una simile relazione con l'anima.

V. AMORE E CONOSCENZA

Cfr. Ch.A. BERNARD, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, in E. ANCILLI, *La Mistica*, II, 253-293, ed. Città Nuova, Roma 1984.

L'attività mistica cristiana è sempre, allo stesso tempo, amore e conoscenza perché la conoscenza deriva dall'amore, principio di tutto il processo mistico:

Geremia dice chiaramente che l'anima mentre viene illuminata è anche purificata dal fuoco della Sapienza divina. Dio infatti non dà mai la sapienza mistica senza l'amore dal quale viene infusa, quando afferma: *Mandò fuoco nelle mie ossa e mi ammaestrò* (Lam 1m13). David poi dice: *La sapienza di Dio è argento provato nel fuoco* (Sal 11,7), cioè in quello purificatore dell'amore. Infatti questa contemplazione oscura infonde insieme nell'anima amore e sapienza a ciascuno secondo le proprie capacità e necessità, illuminando l'anima e purificandola dalle sue ignoranze come il Savio dice essere accaduto a lui (Eccl 51,26) (2N 12,2, pp. 436-437).

1. Dall'amore alla conoscenza

L'amore è principio efficiente dell'unione senza la quale la conoscenza è inutile; essa infatti deriva dalla presenza dello Spirito Santo, il quale è l'amore del Padre e del Figlio:

E' bene sapere che molte anime riescono ad entrare nelle prime cantine, ciascuna in quella corrispondente alla perfezione di amore che possiede , poche invece arrivano all'ultima e più interna in cui avviene l'unione perfetta con Dio alla quale viene dato il nome di matrimonio spirituale: di esso l'anima parla in questo luogo (CA 17,3, p. 903).

Come la bevanda si sparge per tutte le membra e le vene del corpo, così questa comunicazione di Dio, sostanzialmente, si diffonde in tutta l'anima o, per dir meglio, è piuttosto l'anima che si trasforma nel Signore, trasformazione secondo la quale, in conformità con la propria sostanza e con le proprie potenze spi-

rituali, ella beve del suo Dio. Infatti secondo l'intelletto beve sapienza e scienza, secondo la volontà beve amore soavissimo, secondo la memoria beve gioia e diletto nel ricordo e nel sentimento della gloria.

Che l'anima riceva e beva sostanzialmente diletto, lo dice nel Cantico: *Anima mea liquefacta est, ut Sponsus locutus est* (5,6) - *L'anima mia si sciolse in delizie appena lo Sposo parlò*. Lo Sposo parla quando si comunica all'anima.

Che l'intelletto beva sapienza viene affermato dalla sposa nel medesimo libro dove si legge che, desiderando giungere a questo bacio di unione, lo chiede allo sposo dicendo: *Ibi me docebis, et dabo tibi poculum ex vino condito* (8,2), cioè: *Ivi mi insegnerai* sapienza e scienza amorosa, *ed io ti darò una bevanda di vino condito*, cioè ti darò il mio amore condito con il tuo, vale a dire, trasformato nel tuo (CA 17,4, pp. 903-904).

2. Dalla conoscenza all'amore

Il primo stadio della conoscenza è la contemplazione nella fede della presenza di Dio nella natura; da questa scaturisce l'azione di grazie:

In questo verso viene espressa la considerazione che solo la mano dell'Amato Dio ha potuto fare e creare queste varietà e queste meraviglie.

Perciò si deve osservare come di proposito l'anima dice: *dalle mani dell'amato*, poiché, quantunque Dio faccia molte altre cose per mano di altri, cioè per mezzo degli Angeli e degli uomini, non ha mai fatto né fa servendosi di altri, ma solo da sé, l'opera della creazione. Perciò l'anima si sente fortemente spinta verso l'amore del suo Amato Dio dalla riflessione sulle creature, vedendo che sono state create dalla mano di Lui (CA 4,3, p. 861).

Vengono poi le creature razionali: angeli e uomini, che partecipano di più all'essere divino e comunicano la luce:

Nella strofa precedente l'anima ha dimostrato di essere ammalata e ferita d'amore per il suo Sposo, a causa della notizia di Lui ricevuta per mezzo delle creature irrazionali. Nella presente fa capire di essere *piagata* di amore a causa di una notizia più sublime dell'Amato, che riceve per mezzo delle creature razionali, gli Angeli e gli uomini, più nobili delle altre. Non dice solo questo; afferma anche di essere sul punto di *morire* di amore a cagione di una ammirabile immensità che le discopre, non però interamente, per mezzo di queste creature, immensità a cui

l'anima perché non riesce ad esprimersi dà il nome di *un non so che*, tale da farla morire d'amore. (CA 7,1 p. 866)

E' proprio della fede portare all'amore:

Poiché l'anima desidera con tanto ardore l'unione con lo Sposo e vede che nessuna creatura può esserle di mezzo per essa, si rivolge alla fede, come colei che più vivamente le può comunicare la luce dell'Amato, prendendola come mezzo per raggiungere tale scopo. Infatti in verità non ve n'è un altro di cui si possa servire per giungere alla vera unione con Dio, secondo quanto fa intendere lo Sposo per le labbra di Osea: *Io ti sposerò nella fede* (2,20). Perciò le dice con vivo e ardente desiderio: O fede di Cristo, mio Sposo, volesse il cielo che tu mi manifestassi con chiarezza le verità del mio Amato da te infuse nell'anima mia con oscurità e tenebre, in modo da mostrarmi e scoprirmi in modo definitivo e perfetto, cambiandolo in manifestazione di gloria, quanto contieni, cioè le notizie informi (CA 11,1, p. 875).

Amore e conoscenza non crescono sempre nella stessa proporzione:

6 - Perciò riguardo a quanto dicono alcuni che la volontà ama solo ciò che è appreso dall'intelletto, è necessario osservare che tale detto va inteso in senso naturale. Infatti, naturalmente parlando, è impossibile amare una cosa prima di averla conosciuta, ma soprannaturalmente Dio può benissimo infondere e aumentare amore, senza infondere e aumentare la conoscenza distinta, come è facile capire dal testo allegato.

Ciò viene sperimentato da molte persone spirituali che spesso si accorgono di ardere di amore di Dio senza avere una conoscenza più distinta di prima: possono capire poco e amare molto, capire molto e amare poco. Anzi d'ordinario quegli spirituali che non hanno una conoscenza troppo profonda di Dio, sogliono progredire nella volontà; basta loro la scienza infusa per mezzo della scienza d'intelletto, mediante la quale il Signore infonde loro carità e gliene aumenta l'atto, cioè quello di amare, anche se, come è stato detto, non ne aumenta la conoscenza. Così la volontà può bere amore senza che l'intelletto acquisti nuove cognizioni, quantunque nel caso presente in cui l'anima dice di *aver bevuto dal suo Amato*, trattandosi di unione *nell'interior cantina*, la quale unione si verifica secondo le tre potenze dell'anima, esse bevano insieme (CA 17,6, p. 904).

SECONDA PARTE

L'INTERPRETAZIONE SIMBOLICA

Dopo aver esposto a grandi linee la dottrina di san Giovanni della Croce, ora ci accingiamo a riprenderla dal punto di vista dell'interpretazione simbolica.

In un primo momento determineremo il senso del linguaggio simbolico, seguendo innanzitutto il Prologo del *Cantico Spirituale* in cui san Giovanni della Croce spiega il significato del simbolismo nell'espressione della vita spirituale e mistica.

Daremo una spiegazione letteraria dei grandi poemi: *Notte oscura, Cantico, Fiamma viva,* seguendone lo sviluppo simbolico. Anche se dovremo tener conto dell'interpretazione data dal Santo stesso, la nostra sarà un'interpretazione autonoma. Il poeta che usa il linguaggio simbolico non prende infatti necessariamente coscienza di tutte le implicazioni delle sue scelte. Anzi, si può constatare spesso che i grandi artisti usano il linguaggio simbolico senza esplicitare chiaramente il contenuto; dal canto suo, l'interprete dell'opera d'arte sarebbe il più delle volte incapace di creare un linguaggio poetico. Si tratta quindi di due funzioni diverse: la creazione artistica e poetica da una parte, l'interpretazione dell'opera d'arte o del poema dall'altra.

Attraverso la spiegazione dei poemi incontreremo necessariamente simboli più ricchi ed importanti (la notte, la sposa) o categorie simboliche più generali. La loro interpretazione ci consentirà di penetrare nella sostanza stessa del messaggio di san Giovanni della Croce.

Per quanto riguarda il *Cantico*, abbiamo già precisato la nostra posizione: dal punto di vista dello sviluppo poetico, simbolico e spirituale, solo il CA. contiene il messaggio originale di san Giovanni della Croce.

Quali sono i principi dell'interpretazione simbolica? Cfr. E. LECLERC, *Il cantico delle creature*; e G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*; inoltre CH.A. BERNARD, *Teologia Simbolica*, ed. Paoline, Milano 1981.

* Quanto più il simbolo è semplice, tanto più è atto a significare la partecipazione alla vita divina.

* Il passaggio da simboli che derivano dall'attività umana a simboli che rimandano alla natura significa la semplificazione della coscienza spirituale e la sua riconciliazione interiore ed esteriore.

* Il rapporto interpersonale con Dio è simboleggiato da tutte le espressioni dei rapporti interpersonali e, in modo del tutto privilegiato, da quelle dell'amore umano - sponsale.

CAPITILO VII

SIMBOLO E VITA MISTICA

Prima di iniziare il nostro commento simbolico, presentiamo una riflessione generale sul rapporto fra simbolo e vita mistica, basata in gran parte sul Prologo del *Cantico spirituale.*

A colui che frequenta la letteratura mistica si impone una constatazione comune: quella della presenza privilegiata dell'espressione simbolica. Evidente in san Giovanni della Croce, il quale nei prologhi del *Cantico spirituale* e della *Fiamma viva,* si sforza di giustificarla, un simile impiego dei simboli si ritrova anche presso i mistici speculativi del XIV secolo: Maestro Eckardt parla della nascita di Dio nel profondo dell'anima, verginale e fecondo. Ed è impossibile enumerare quanti hanno commentato il *Cantico dei Cantici* per descrivere, a partire da questo testo eminentemente simbolico, l'avventura dell'anima alla ricerca di Dio.

Sebbene non commenti in modo continuato il *Cantico dei Cantici,* san Giovanni della Croce vi fa certo riferimento quando afferma che la Sacra Scrittura, precisamente perché rivela il mistero divino, deve fare appello al linguaggio simbolico, piuttosto che al linguaggio comune o al linguaggio dottrinale astratto:

> Queste similitudini sembrano spropositi piuttosto che detti ispirati dalla ragione, se non si leggono con la semplicità di spirito e di intelligenza che contengono, secondo quanto possiamo osservare nel divino Cantico di Salomone e in altri libri della Sacra Scrittura dove lo Spirito Santo, non potendo farci intendere l'abbondanza del suo senso con termini volgari e usuali, rivela i misteri usando figure e immagini strane (CA Prologo, 1, p. 833).

Il ricorso alle immagini e ai simboli deriva non da una povertà di senso che non accederebbe al concetto, ma dalla sua abbondanza che i termini comuni non possono contenere.

I. L'ESPRESSIONE DELLA VITA

Senza voler definire l'essenza della mistica, possiamo metterne in rilievo due elementi. Prima di tutto essa comporta la ricerca di un aldilà della realtà percepita abitualmente e cui attinge secondo una modalità intuitiva e affettiva; inoltre, in

quanto cristiana, essa suppone una presa di coscienza della presenza attiva di Dio nell'anima; senza uscire dall'ordine della fede né raggiungere un'altra sostanza spirituale che non quella data nei sacramenti, essa ne afferma un certo modo di presenza, di cui chiarezza e intensità sono estremamente variabili.

Cominciamo dunque col dire che se il simbolo caratterizza il linguaggio mistico, è perché, come questo, si riferisce ad un modo di apprensione semplice ed affettivo. Grazie all'espressione simbolica, il mistico si sforza di non tradire la ricchezza di una vita spirituale di cui non è possibile dissociare i diversi aspetti: conoscenza, affettività e dinamismo creatore.

Parliamo di simbolo, infatti, quando una forma sensibile (immagine, gesto, proiezione dell'inconscio, figura eroica) diviene portatrice di una pluralità di significati o, per parlare più precisamente, di referenti: lo sportivo scala la montagna, l'ambizioso raggiunge il culmine degli onori, il mistico sale la montagna del Monte Carmelo. Tale pluralismo di significato si appoggia sulla varietà dei livelli di vita che il simbolo mette in comunicazione.

Questo parte dal livello sensoriale elementare, quando l'uomo, grazie al suo corpo, entra in relazione con il mondo; passa in seguito al livello etico-spirituale e a quello delle relazioni interpersonali. Non ci si stupisca di veder uniti qui i due livelli etico e spirituale. Simbolicamente, le loro strutture sono assolutamente simili; in qualunque contesto ideologico o religioso ci si trovi, l'accesso alla libertà e all'unità utilizza lo stesso simbolismo.

Certo, le rappresentazioni simboliche particolari sono legate alle culture e partecipano alla loro diversità nel tempo e nello spazio; non sembra dunque indicato cercare di ordinare l'attività simbolica partendo dal pullulare delle rappresentazioni elementari. E' preferibile ritrovare il fondamento della simbolica, reso più evidente nella mistica, e che consiste nella presenza di un dinamismo vitale che spinge la coscienza a stabilire una comunicazione figurata da un livello di vita all'altro. Più che in qualsiasi altro campo, il simbolo appare, nella letteratura mistica, non come un'immagine statica, ma come il supporto di un movimento spirituale complesso.

In funzione di questi dinamismi organizzatori, sarebbe possibile stabilire molti collegamenti tra le diverse culture malgrado la varietà delle figure significanti e, poiché il corpo serve da mediazione necessaria per passare dall'immagine sensibile al referente spirituale, il migliore schema tipologico resta quello che segue i tragitti dell'essere corporale verso il mondo.

La visione mistica non si oppone alla scelta di un supporto corporale. Altrettanto e più di un altro forse, il mistico raccoglie tutte le sue forze al fine di pervenire all'unione con Dio e conquistare l'unità interiore. Ogni mistico subordina tutte le proprie aspirazioni vitali al perseguimento dell'assoluto. Il suo sforzo spirituale si

situa di conseguenza non solo a livello dell'intelligenza e della volontà, ma a quello della memoria, della sensibilità e del corpo; egli perviene così, per quanto è possibile, all'unità della coscienza.

Ci si può chiedere allora quale senso attribuire alla mistica apofatica che rigetta ogni intervento del senso e delle immagini, ancorandosi fermamente nella negazione; "nada" dice san Giovanni della Croce L'interrogativo è vasto e difficile. Forse qui è sufficiente notare che lo sforzo di negazione porta prima di tutto, se non esclusivamente, sulle conoscenze (immagini e concetti) particolari come pure sugli affetti determinati. Nessuna rappresentazione particolare, infatti, come nessun affetto, è adeguato all'essere infinito di Dio; solo la conoscenza generale ed amorosa ne costituisce l'autentico raggiungimento contemplativo. Il processo di negazione si impone dunque ineluttabilmente a chi non voglia fermare il movimento verso Dio.

Ma che cosa significa questo? La negazione di ogni simbolo oppure l'assunzione di simboli sempre più semplici e più generali? La notte, che attende già il risveglio dell'aurora, la fiamma di fuoco, l'aria sottile, l'acqua viva? Il mistico non può rinunciare ad ogni supporto reale ed espressivo del suo movimento verso "l'al di là di tutto". Anche se entra nel silenzio, questo non è assenza di comunicazione ma pienitudine di una presenza, quel profondo silenzio "che deve essere nell'anima, quanto ai sensi e allo spirito, per poter intendere il linguaggio così profondo e delicato di Dio quando parla al cuore in quella solitudine" (LA 3,32, p. 1013). La negazione rigetta il particolare per assumere, senza mai potervisi fissare, una rappresentazione più generale.

Strettamente legato all'aspetto vitale, anche l'aspetto affettivo richiede che lo si consideri attentamente. Il mistico più astratto non sfugge alla necessità di esprimere una certa vibrazione della sua esperienza interiore: Dio, per Dionigi Areopagita, è tenebra luminosa dalla quale scaturisce un raggio che giunge al centro dell'anima. Come l'esperienza mistica sarebbe vita se non generasse una reazione affettiva? L'affettività può infatti essere descritta come la risonanza, nella coscienza, della situazione del vivente in rapporto al suo ambiente, naturale, interpersonale e divino. Il mistico, proprio in quanto prende coscienza dell'energia spirituale della vita di grazia e della presenza viva delle Persone divine, risente profondamente la gioia e la pace, e tutti gli altri moti affettivi, positivi e negativi, a seconda che la presenza divina illumini il suo spirito, rischiari la sua miseria di peccatore o appaia sottrarsi ad un desiderio ardente e doloroso. La rappresentazione simbolica di Dio come padre, sposo, buon pastore, luce, fiamma, ecc. risveglia una risonanza affettiva intensa e pura. Contrariamente al concetto che estenua la carica affettiva sopprimendo la particolarità del rapporto al sensibile, il simbolo la intensifica.

Di questo fatto, san Giovanni della Croce fornisce la giustificazione nell'ordine della vita cristiana: "Poiché lo Spirito del Signore che, dimorando in noi, aiuta la nostra fiacchezza, chiede per noi con gemiti ineffabili (Rm 8,26), quanto noi non possiamo intendere e comprendere bene per manifestarlo" (CA Prologo, 1, p. 833), il mistico deve esprimere questa sovrabbondanza di vita allo stesso modo in cui lo Spirito Santo lo esprimeva nella Scrittura, cioè simbolicamente. In realtà, una certa connaturalità si stabilisce tra l'anima e lo Spirito Santo mediante la carità; donde la corrispondenza affettiva stabilita dall'espressione simbolica.

E' un fatto estremamente significativo che, finora, per la descrizione del simbolismo mistico non abbiamo fatto riferimento ad un oggetto che dovesse essere rappresentato, ma al movimento vitale che, dalle immagini, passa al contenuto spirituale. Non rischiamo di eliminare in tal modo il contenuto noetico che ogni simbolo comporta?

Per abitudine forse, il teologo vorrebbe che ogni conoscenza mirasse direttamente a Dio e ritiene con predilezione i simboli che si riferiscono a Dio. Ma si può già notare, in san Giovanni della Croce e in santa Teresa, che la simbolizzazione porta su numerosi aspetti della vita spirituale: la purificazione dell'anima, la sua centrazione, la sua dilatazione, i suoi moti come il rapimento o il volo, la sua relazione a Dio. La rappresentazione simbolica è essenzialmente dinamica; essa non inquadra un oggetto, tanto meno Dio, come tenderebbe a farlo il concetto.

Filosofi, come Cassirer, si sono resi conto che il simbolo è dinamico e la loro teoria ha permesso di restituire una funzione noetica a numerosi modi espressivi abbandonati: il mito, l'arte figurativa, la gestualità. In questa prospettiva, linguaggio comune e linguaggio simbolico appaiono più vicini: sono come due direzioni divergenti di una stessa attività di conoscenza e i loro legami non si riducono soltanto alla loro unità di origine, ma si allacciano intorno a continui passaggi dal concetto al simbolo, dal simbolo al concetto.

Per incominciare, cerchiamo dunque di precisare la direzione simbolica dato che, in rapporto al discorso dottrinale, propria essa determina l'originalità dell'espressione mistica.

Mentre la teologia dogmatica si sforza di elaborare un discorso articolato su Dio, considerando, per esempio, il suo *ipsum esse subsistens*, la sua perfezione, la sua bontà, la sua volontà, la sua intelligenza, ecc..., l'espressione simbolica si riferisce innanzitutto alla relazione viva che si instaura tra l'anima e Dio; quel che viene simbolizzato non è Dio direttamente, ma il rapporto con Dio. Così Maria dell'Incarnazione descrive una sua esperienza:

> Le viene di nuovo aperto lo spirito per farla entrare in uno stato come di luce. Dio le fa vedere che è come un grande mare e che, come il mare elementare non può sopportare nulla di impuro, così questo Dio di purezza infinita non vuole e non può sopportare nulla di impuro, ma rigetta fuori di sé tutte le anime morte, fiacche e impure (*Autobiografia mistica*, n. X, Ed. Paoline, Milano 1987, pp.56-57.)

Si noterà in questo testo l'affermazione di un'azione speciale di Dio che "apre lo spirito" ad una conoscenza non libresca ma vissuta. Quanto all'espressione "mare elementare", essa non rimanda ad una nozione concreta, ma ad un simbolo archetipale. Con questo esempio, si vede che il simbolo non deve essere separato dal movimento spirituale che è sua funzione di esprimere e che il mistico accoglie passivamente.

L'originalità dell'espressione simbolica non introduce una scissione assoluta in rapporto al linguaggio dottrinale. Ci limiteremo a prenderne come prova l'esplicita affermazione di san Giovanni della Croce nel Prologo al *Cantico spirituale* di cui, praticamente, facciamo il commento:

> Perciò, quantunque si tocchino qui alcuni punti di teologia scolastica circa il tratto interiore dell'anima con il suo Dio, spero che non sarà inutile averne parlato alquanto in tal maniera all'intimo dello spirito (CA Prologo, 3 p. 834).

E' fin troppo chiaro infatti che poema e commento si richiamano continuamente l'un l'altro, si interpenetrano e si completano su due registri differenti. Il commento dottrinale si riferisce ai dati della teologia classica, ma anche a dottrine psicologiche che san Giovanni della Croce utilizza con fermo discernimento.

Cerchiamo ora, tenendo conto dei suoi limiti, di evidenziare la ricchezza e la qualità propria dell'espressione simbolica.

Il fatto, già rilevato, del riferimento del simbolo alla relazione a Dio realizzata nella fede spiega l'abbondanza e la profusione del simbolismo mistico. Tutte le situazioni umano-religiose sono suscettibili di essere simbolizzate e, in pratica, lo sono nell'esperienza dei mistici che le hanno vissute con intensità e grande purezza spirituale: santa Teresa di Gesù Bambino ha potuto sedersi "alla tavola piena di amarezza" (*Manoscritti autobiografici*, C 16 r°) dove i peccatori mangiano "il pane del dolore" (*ibid.*,C 16 r°) ed essere, anche lei, consumata dalla dolce fiamma della carità. La testimonianza dei mistici arricchisce così il senso teologico della Chiesa, facendo risplendere il contenuto vissuto della fede.

Per la vita mistica in sé, il problema più delicato rimane quello di esprimere il movimento spirituale senza fermarlo o chiuderlo in limiti troppo stretti. Essa ha bisogno di trovare una modalità espressiva che favorisca la capacità di rinnovamento della vita spirituale e mantenga l'apertura infinita della percezione del mistero: sarà precisamente il simbolo, come nota con forza san Giovanni della Croce, il quale ravvisa nella necessità di esprimere l'infinitudine il motivo del ricorso al simbolismo.

Percorrendo le testimonianze dei mistici, si ammetterà volentieri l'apertura indefinita del movimento spirituale che descrivono. Il concetto lo avrebbe messo alle strette; il simbolo, invece, lo porta sempre più in avanti, seguendo il proprio dinamismo, che è quello della vita.

II. LA FUNZIONE TRASFORMANTE

Molti filosofi hanno pensato che bastasse mettere in valore l'apertura e la pluralità di senso della funzione rappresentativa del simbolo per rendere giustizia alla sua profonda originalità e al suo valore insostituibile. Ma veramente questo è sufficiente, e in modo particolare quando si tratta dell'ordine mistico? In realtà, bisogna ancora considerare un'altra funzione di cui testimoniano gli autori spirituali; per essi, l'attività simbolica è trasformante:

> Perciò, quantunque (i detti d'amore) vengano spiegati in una maniera, non vi è bisogno di attaccarsi a tale spiegazione giacché non è necessario capire distintamente la scienza mistica (che si ha per amore e di cui trattano le strofe seguenti) per produrre effetto e affetto di amore nell'anima, essendo conforme alla fede, mediante la quale amiamo Dio senza comprenderlo (CA Prologo,2 p. 834).

Analogamente alla Scrittura, cui il nostro Dottore mistico vuole espressamente riferirsi, il linguaggio simbolico mira non soltanto a illuminare, ma a suscitare e accompagnare il movimento spirituale di adesione e di trasformazione.

Di questo meccanismo trasformatore, se così si può dire, si presentano due giustificazioni generali. Da una parte, ogni immagine suscita un movimento verso il possesso e si rivela come il veicolo di un trasferimento di energia, dall'altra, se si considera più specificamente la sfera affettiva nella quale si iscrive, essa è luogo di passaggio verso l'oggetto dell'amore. Secondo l'adagio scolastico, *amor transit in conditionem objecti*, l'amore fa passare il soggetto dalla parte dell'oggetto; il simbolo aiuta questo movimento di superamento della coscienza verso il suo esterno.

Nella vita spirituale, il fondamento di questa azione trasformante deve essere situato nella comunicazione che si stabilisce tra diversi livelli di vita. Senza una certa continuità vitale, non si capirebbe la fecondità di una espressione simbolica. Bisogna pure che colui che desidera, per esempio, la vita eterna, concretizzi già questa tensione partendo dalla coscienza che ha del proprio slancio vitale; provando fame e sete, egli può orientare il movimento della coscienza verso Dio desiderato come acqua viva e pane sostanziale.

Certo, all'inizio della vita spirituale, l'unità della coscienza non è ancora realizzata e si osserva una separazione tra i diversi livelli di vita. Per giungere al senso di Dio, si impone dunque un primo atteggiamento di rinuncia, perché bisogna evitare ad ogni costo la confusione tra la soddisfazione sensibile, quale ne sia l'oggetto, e l'adesione a Dio nella fede; a questo livello, appariranno i simboli di aridità, di imprigionamento, di notte. Ma il movimento spirituale supera questo primo stadio; esso tende infatti all'integrazione della coscienza. Si comprende allora il ruolo svolto dai simboli primordiali, quelli della liturgia per esempio: essi introducono al senso dell'unità personale e già la operano. A mano a mano che si sviluppa l'integrazione di sé, l'attività simbolica diviene più facile e più ricca. Infine si contempla il rapporto con Dio, con il cosmo e con gli altri in una profonda continuità. Unica a questo riguardo è la testimonianza di san Francesco d'Assisi.

Se si osserva che, nell'ordine sacramentale, la continuità tra l'espressione simbolica e la sua efficacia è assicurata da una volontà particolare di Cristo, il quale continua ad agire nei sacramenti della Chiesa, si ammetterà facilmente che questi ultimi costituiscono la forma fondamentale della trasformazione spirituale. Ne rendono testimonianza i Padri, che hanno scritto trattati sui misteri, come pure i mistici. Ma per il fatto di dipendere maggiormente dalle disposizioni soggettive e dalla libera generosità di Dio, la trasformazione spirituale nell'ordine dell'attività simbolica non è meno reale. La sua efficacia deriva dalla presenza attiva delle Persone divine, presenza di cui l'anima prende una coscienza più intensa e alla quale l'espressione simbolica conferisce una forma spirituale:

> Trovandosi in un così acceso grado di fuoco parla l'anima, già trasformata e perfezionata interiormente nel fuoco dell'amore il quale, non solo la tiene a sé congiunta, ma fa sprigionare in lei vive fiamme. Così ella esperimenta e afferma con intima e delicata soavità di amore in queste strofe dove esalta alcuni effetti prodotti in lei dalla fiamma di cui arde (LA Prologo,4 p.970).

Si possono distinguere molti gradi tra gli umili inizi e il compimento qui descritto, ma è la stessa irradiazione sacra a trasparire nelle immagini: quelle della

Scrittura, quelle dei simboli poetici, quelle delle icone. La differenza di percezione proviene dai veli che vengono interposti.

La simbolizzazione presuppone ed esercita l'unità sostanziale dell'anima e del corpo, dello spirito e della sensibilità. Non vi è di che sorprendersi perciò, se san Giovanni della Croce insiste sulla spiritualizzazione della sensibilità. Incontriamo qui la dottrina dei sensi spirituali già abbozzata in san Giovanni, sviluppata in Origene, sistematizzata dagli autori spirituali. Basti citare sant'Agostino, così attratto dalle bellezze sensibili e che scopre, al momento della sua conversione, sensi interiori che Dio stesso risveglia:

> Tardi ti ho amato, Bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amata! Ed ecco tu eri dentro, e io fuori, e là io ti cercavo; e verso quelle forme belle che tu hai fatte, deforme io mi slanciavo. Tu eri con me e io non ero con te; mi trattenevano lontano da te, queste cose che, se non esistessero in te, non esisterebbero. Hai chiamato, hai gridato, hai infranto la mia sordità; hai brillato, hai rifulso e hai fugato la mia cecità; hai liberato la tua fragranza, e ho respirato e anelo a te; ho gustato, e ho fame e sete; mi hai toccato, e mi sono infiammato per la tua pace (*Confessioni* X, XXVII,38).

Giungendo all'unità interiore, il mistico raggiunge la pacificazione della sua personalità. Il *Cantico spirituale* descrive questo stato unificato. Ed è a tale stato che, secondo la testimonianza dei mistici, tende la vita spirituale.

CAPITOLO VIII

LA NOTTE OSCURA

Il Santo stesso offre una prima interpretazione globale: cfr. N. Prefazione.

Spiegazione delle strofe le quali contengono il modo tenuto dall'anima nel cammino spirituale per giungere alla perfetta unione di amore con Dio, quale può aversi in questa vita.

Si parla anche delle proprietà che possiede in sé chi è giunto a tale perfezione, secondo quanto è contenuto nelle medesime strofe (Titolo p. 343).

In questo libro vengono primieramente collocate tutte le strofe che devono essere spiegate; poi ciascuna viene esaminata in particolare, mettendo la strofa prima del commento; dopo, posto avanti il verso, viene spiegato. Nelle prime due strofe si parla degli effetti delle due purificazioni spirituali, quella della parte sensitiva e quella della parte spirituale dell'uomo. Nelle altre sei vengono esaminati i vari e mirabili effetti dell'illuminazione spirituale e dell'unione di amore con Dio (Prologo p. 344).

I. ANALISI DEL POEMA

St. 1 e 2: l'uscita da casa.

1 - In una notte oscura,
con ansie in amori infiammata,
- oh, felice ventura! -
uscii, né fui notata,
stando già la mia casa pacificata.

2 - Al buio uscii e sicura,
per la segreta scala, travestita,
- oh, felice ventura! -
al buio e ben celata,
stando già la mia casa pacificata.

Questa prima parte è caratterizzata:

* da simboli che descrivono il risultato dell'attività umana: casa, scala, travestimento;
* e dall'importanza riconosciuta agli stati affettivi: ansia, d'amore infiammata, felice ventura, sicura, pacificata.

La casa, costruita dall'uomo, riassume tutto il simbolismo della coscienza che anch'essa, si è formata a partire dalla natura, dall'educazione, dall'autoformazione.

Situazione spirituale: il punto di partenza è la costruzione alquanto artificiale della coscienza spirituale. La purificazione dei sensi e dello spirito implica lo sforzo per raddrizzare la personalità che non tende né direttamente né totalmente a Dio.

Le distorsioni possono provenire dal temperamento (la "casa della sensualità"), o dall'attività personale o dalla formazione ambientale.

Tale purificazione può essere attiva o passiva.

D'altronde, l'affettività suppone il rapporto con l'ambiente. L'anima deve uscire verso un mondo diverso, e cioè verso Dio; perciò è estremamente sensibile alla risonanza affettiva del suo cammino. Sente l'ansietà di abbandonare il suo modo consueto e quieto di vivere nel mondo, senza poter ancora percepire il nuovo equilibrio che si sta formando.

St. 3 e 4: camminare nella notte.

3 - Nella felice notte,
segretamente, e nessuno mi vedeva,
ed io non guardavo nulla,
senza altra luce e guida
fuor di quella che ardeva nel cuore.

4 - Questa mi guidava
più sicura che il sole di mezzogiorno,
là dove mi attendeva
Chi bene io conoscevo
e dove nessuno appariva.

L'anima, per arrivare all'incontro personale cammina nella solitudine, la quale è essenziale anche per chi sta in mezzo alle occupazioni esterne.

Non si tratta soltanto dell'oscurità e della luce, che potremmo intendere in modo astratto, bensì dello sguardo che significa l'aspetto personale della ricerca.

L'interiorità della luce è significata dal simbolo del cuore che anch'esso comporta un carattere affettivo.

Situazione spirituale: la ricerca intrapresa dall'anima deve portarla fino alla sfera divina.

La luce interiore scaturisce dalle virtù teologali infuse da Dio. Questa sfera divina è presente nell'anima, in quanto Dio fa la sua dimora in noi. L'uscita dell'anima non è un protendersi verso il mondo, ma un uscire da un modo basso e imperfetto di conoscere ed amare Dio, per trovarlo nel modo adeguato proprio della contemplazione.

Spinta da un dinamismo interiore che produce luce e felicità, l'anima va incontro all'Amato, il quale però è già presente come guida e con il suo amore prevenente.

St. 5: inno alla notte.

5 - O notte che mi hai guidato!
O notte più amabile dell'aurora!
O notte che hai congiunto
l'Amato con l'amata,
l'amata nell'Amato trasformata!

La **natura amica** comincia a entrare nell'apprensione dell'anima: è notte e aurora al tempo stesso.

La personificazione della notte significa la presenza divina: la guida può essere: o la notte o la luce del cuore. E ciò significa che la notte è luce e viceversa: "*et nox illuminatio mea in deliciis meis*" (Salmo 138,11 citato nell'inno pasquale).

L'unione e trasformazione dell'anima porta da un primo stato artificiale ad un secondo più vicino alla condizione originale, quando la natura e l'uomo erano in sintonia.

La luce della contemplazione è ad un tempo conoscenza e amore (*ardìa*=ardeva): luce e fuoco.

St. 6-7-8: Il riposo nell'unione.

6 - Sul mio petto fiorito,
che intatto per lui solo avea serbato,
Ei posò addormentato,

mentre io lo vezzeggiava
e la chioma dei cedri ventilava.

7 - Degli alti merli l'aura,
quando i suoi capelli io discioglievo,
con la sua man leggera
il mio collo feriva
e tutti i miei sensi in sé rapiva.

8 - Giacqui e mi obliai,
il volto sul Diletto reclinato;
tutto cessò, e posai,
ogni pensier lasciato,
in mezzo ai gigli perdersi obliato.

Molti sono i simboli che si riferiscono alla natura umanizzata: fiorito - il ventaglio dei cedri - l'aria degli alti merli - con la sua mano leggera - in mezzo ai gigli: "*en mi pecho florido*".

L'aria (che è brezza, cioè aria in movimento) è simbolo della sfera spirituale; il movimento leggero significa l'inizio di una vita nuova (cfr. CA 38).

L'unione è scambio di amore personale con insistenza sulla testa (capelli - collo - volto) e cioè sulla parte più spirituale della persona.

Situazione spirituale: viene descritta una prima trasformazione. Nell'unione spirituale è già iniziata una prima riconciliazione con la natura, però non ancora in profondità, perché la natura è considerata non nei suoi elementi più fondamentali, ma nel suo aspetto ornamentale.

L'unione è raggiunta e appare come riposo caratterizzato da uno scambio d'amore nella compiacenza mutua. Tutto però rimane incoativo: non si è ancora dispiegata la vita dell'amore.

Già si avvertono le premesse per sviluppi più drammatici: "feriva - rapiva i sensi". La ferita sarà sempre presente: CA st. 1 e 6-9; ferita soave: L st. 1 e 2.

L'amore è sempre un amore redento.

II. IL SIMBOLO DELLA NOTTE

Ora precisiamo il significato del simbolo della notte che fa da sfondo ai primi due libri: *Salita* e *Notte oscura*.

1. Il senso plurivalente del simbolo

Nell'interpretazione metafisica di san Giovanni della Croce (Baruzi, Morel), la notte è considerata il "simbolo dei simboli"; si nota qui la tendenza a restringere il senso del simbolo, limitandone il significato alla negatività nell'ordine della conoscenza.

Un'analisi attenta dei testi porta invece alla considerazione di una pluralità di significati.

Possiamo già distinguere vari termini: "la tenebra -le tenebre -la notte", ed anche: "l'oscurità - al buio" (*a oscuras* 2N):

> Spiritualmente parlando, altra cosa è stare al buio, altra cosa trovarsi fra le tenebre. Trovarsi fra le tenebre vuol dire essere ciechi e, come ho detto, in peccato, mentre si può stare al buio senza essere in peccato. Ciò avviene in due modi e cioè circa l'ordine naturale e soprannaturale, secondo che si è privi della luce di alcune cose riguardanti l'uno o l'altro ordine. L'anima qui afferma che il suo intelletto, prima di questa preziosa unione, era allo scuro dei due ordini di cose di cui si è parlato (L 3,71 p. 814-815).

Anche se la distinzione fra "tinieblas" e "tiniebla" non è sempre costante, la si ritrova in contesti abbastanza significativi:

> Di qui il dubbio: perché dato che essa è luce divina (la quale, come ho detto, illumina e purifica l'anima dalle sue ignoranze), l'anima in questo luogo la chiama *notte oscura*?
>
> A questo dubbio si risponde che due sono le cause per cui questa sapienza divina è per l'anima non solo notte e tenebra (*tiniebla*), ma anche pena e tormento; l'una da parte dell'altezza della sapienza divina che trascende la capacità dell'anima per la quale quindi diventa tenebra; l'altra da parte dell'imperfezione e impurità di quest'ultima e in tale maniera essa le è penosa e causa di afflizione oscura (2N 5,2 p. 407).

Il simbolo della notte invece è più primitivo, e il suo senso più complesso:

Queste tre parti costituiscono una sola notte la quale ha tre momenti come quella naturale. Il *primo* di essi, quello del *senso*, corrisponde al calar delle tenebre e si verifica quando le cose umane cominciano a sparire dalla nostra vista; il *secondo*, quello della *fede*, è simile alla *mezzanotte* in cui l'oscurità è profonda, e il *terzo*, quello *di Dio*, somiglia all'alba allorché sta per spuntare la luce del giorno (1S 2,5, p. 18).

2. Tenebra e tenebre

Questa distinzione è da molti ignorata; eppure si verifica in modo abbastanza costante negli scritti di san Gregorio Nisseno, e corrisponde ai termini: *skotos* e *gnophos*; *skotos* connota il peccato, *gnophos* dice soltanto la trascendenza divina:

> Il passaggio dalle tenebre (*skotos*) alla luce è la prima separazione dalle false idee su Dio. L'intelletto più attento alle realtà nascoste, conducendo l'anima dalle cose visibili alla realtà invisibile, è come una nube che oscura tutto il sensibile e abitua l'anima alla contemplazione di ciò che è nascosto. Infine l'anima, la quale ha camminato per queste vie verso le cose di lassù, dopo aver abbandonato le cose terrestri, per quanto è possibile alla natura umana, penetra nei santuari della conoscenza di Dio, avvolta da ogni parte dalla tenebra (*gnophos*) divina (*Com. in Cant*: P.G.XLIV, 1000 C-4..

Tre sono i gradi: le tenebre, la nube, la tenebra.

Le tenebre sono causate dal peccato: sia dai nostri peccati e cattive disposizioni, sia dal mondo del peccato cui partecipiamo: la notte oscura infatti dovrà purificare l'intelletto e privare gli appetiti dal gusto di tutte le cose (1S 3,1 p. 19); la nube significa l'oscurità del cammino.

3.Tenebra e vita mistica

San Giovanni della Croce si rifà esplicitamente a Dionigi Areopagita quando tratta della teologia mistica. Ecco il testo decisivo dell'Areopagita:

> Trinità che trascendi l'essere, il divino e il bene, guida della divina saggezza dei cristiani, guidaci verso la vetta più alta degli oracoli mistici, che trascende l'inconoscenza e la luce, là dove i misteri semplici, assoluti ed immutabili della teologia sono nascosti nella tenebra (*gnophon*) più che luminosa del silenzio: è

> nel silenzio infatti che si imparano i segreti di questa tenebra della quale diciamo poco quando affermiamo che risplende della luce più sfolgorante in seno alla più fonda oscurità e che, pur rimanendo essa stessa perfettamente intangibile e perfettamente invisibile, riempie di splendori più belli della bellezza le intelligenze che sanno chiudere gli occhi.
>
> E' questa la mia preghiera. Quanto a te, caro Timoteo, esercitati incessantemente nelle contemplazioni mistiche, abbandona le sensazioni, rigetta tutto ciò che appartiene al sensibile e all'intelligibile, spogliati totalmente del non-essere e dell'essere ed elevati quanto puoi fino ad unirti nell'ignoranza a Colui che è al di là di ogni essenza e di ogni sapere. Poiché è uscendo da tutto e da te stesso in modo irresistibile e perfetto, che tu ti eleverai in un'estasi pura fino al raggio soprasostanziale della divina tenebra (*toù theiou skòtous actina*), tutto avendo abbandonato e di tutto essendoti spogliato (PSEUDO DIONIGI AREOPAGITA, *De theologia mistica*, c.1; PG 3, 997 B - 1000 A).

Notiamo in questo testo le espressioni simboliche che hanno attraversato i secoli:

"il raggio della divina tenebra";
"la tenebra più che luminosa del silenzio";
"l'uscita da sé stessi e da tutte le cose".

Al testo di Dionigi hanno fatto ricorso tutti i mistici di tipo speculativo. In realtà, attraverso Gregorio Nisseno il contesto ritrova Filone e la mistica neoplatonica. Ed è normale quindi che il simbolo della tenebra sia stato adoperato a significare lo spogliamento da tutte le operazioni particolari riguardanti il sensibile e l'intelligibile, in un contesto di mistica e di speculazione astratta (Cfr. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix...* pp. 105-109).

Bisogna però tener conto degli altri simboli che insistono sull'aspetto interpersonale, il quale implica ascolto e rapporto personale con Dio.

* **Il silenzio** si riferisce alla parola che è mezzo privilegiato dello scambio interpersonale; esso implica ascolto e rapporto interpersonale.

Ciò si verifica nella purificazione della memoria:

> Per tale ragione è meglio che ella impari a porre in silenzio, e a tacere le potenze affinché parli Dio, perché, come ho detto, per giungere a questo stato è necessario perdere di vista le operazioni naturali, cosa la quale si realizza allorché l'anima, come dice il profeta, giunge secondo queste potenze alla *solitudine* in cui *Dio le parla al cuore* (Os 2,14) (3S 3,4, p. 235).

E si ritrova negli stati più elevati:

> Se, come è vero, l'anima riceve tale notizia passivamente e secondo il modo soprannaturale di Dio e non secondo il suo, ne segue che per riceverla ella deve essere molto libera, riposata, pacifica e serena, conforme a Dio, come l'aria che è tanto più illuminata e riscaldata dal sole quanto più è pura, limpida, serena. Così l'anima non deve attaccarsi a niente, né a meditazione, né a gusto, sia sensibile che spirituale; questo stato esige infatti lo spirito tanto libero e annichilito che qualunque pensiero, discorso o gusto a cui ella si volesse appoggiare, le sarebbe di impedimento e di inquietudine e produrrebbe del rumore nel profondo silenzio che le conviene avere, secondo il senso e lo spirito, per una profonda e delicata audizione di Dio, il quale, come dice Osea (2,14), *parla al cuore in questa solitudine*, in somma pace e tranquillità, mentre l'anima ascolta, come David (Sal 84,9), ciò che Dio dice, poiché in questa pace Egli parla all'anima.
>
> Quando accade all'anima di sentirsi sprofondare nel silenzio e di essere costretta ad ascoltare, essa deve dimenticare anche l'avvertenza amorosa di cui ho parlato, onde restarsene libera per ciò che allora si vuole da lei. Infatti deve usare di quella avvertenza amorosa soltanto quando non sente di essere messa nella solitudine, nel riposo, nella dimenticanza, o di dovere ascoltare in maniera spirituale, cose tutte che accadono sempre per mezzo di qualche rapimento interiore (LA 3,32 p.1013).

Il silenzio precede la comunicazione e significa quindi una fecondità che è interiore prima di manifestarsi esteriormente. In Dio tutto è silenzio: "Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima" (*Sentenze* 21, p. 1095).

* **Il raggio di tenebra:** anch'esso connota una comunicazione: come l'anima esce da se stessa e da tutto, così il raggio di tenebra esce da Dio per raggiungere l'anima nella luce.

4. La notte

Cfr. E. T. REIMBOLD, *Die Nacht im Mythos, Kultus und Volksglauben*, Wison, Colonia, 1970.

Prima di appartenere all'ordine conoscitivo, il simbolo della notte è un simbolo vitale dal significato molto comprensivo:

> La notte simboleggia il tempo delle gestazioni, delle germinazioni che stanno per scoppiare alla luce in manifestazione di vita. Essa è ricca di tutte le virtualità dell'esistenza. Entrare nella notte, significa tornare all'indeterminato. Essa è immagine dell'inconscio e, nel sonno della notte, l'inconscio si libera (J. CHEVALIER, *Dict.simb.*, voce: *Nuit*).

Per questo san Giovanni della Croce intende la notte non solo in senso conoscitivo ma anche in senso affettivo:

> Chiamo "notte" quello stato in cui gli appetiti vengono privati del gusto in tutte le cose. Come quella naturale si ha quando viene a mancare la luce e con questa la visibilità di tutti gli oggetti, mancanza per cui la potenza visiva resta al buio e priva di immagini, così la mortificazione degli appetiti si può dire *notte* dell'anima, poiché questa, rinunciando al gusto sensibile in tutte le cose, resta vuota e avvolta dalle tenebre.
>
> La potenza visiva, per mezzo della luce, raggiunge e si impadronisce degli oggetti i quali, finché quella risplende, cadono sotto il suo dominio; altrettanto accade all'anima, che servendosi degli appetiti, desidera ed entra in possesso di tutte le cose che secondo le sue potenze possono essere gustate. Però quando questo gusto è spento o, meglio, mortificato, l'anima cessa di trovare il suo nutrimento nel gusto di tutte le cose e così, per ciò che riguarda gli appetiti, essa resta al buio e vuota (1S 3,1 p. 19).

La notte può essere: oscura, felice, serena, amabile, pacificata : "notte pacificata molto vicina al sorger dell'aurora" (CA 14,22).

Inoltre, il simbolo della notte si rifà chiaramente all'esperienza dell'Esodo. Il racconto dell'Esodo non solo è citato espressamente, ma fa da sfondo alla descrizione del cammino spirituale.

Così 2S 3,4-6, p. 72-73: il Santo accumula le citazioni della Sacra Scrittura che descrivono la notte salvatrice.

"*Et nox illuminato mea in deliciis meis*": questa citazione del Sal 138,11 si trova nell'inno del cero pasquale: la notte di contemplazione si può quindi considerare una partecipazione al mistero pasquale di passione-morte- risurrezione.

Invece di considerare il simbolo della notte un simbolo a se stante, meglio considerarlo in tutto il contesto dell'Esodo che costituisce la figura più completa della descrizione della via della contemplazione.

CAPITOLO IX

IL CANTICO SPIRITUALE
(CA e st. 10a)

Seguendo la redazione A (alla quale aggiungiamo la st. 10a: "Scopri la tua presenza"), cerchiamo di dare un commento simbolico del testo nella sua dinamica interiore e senza essere schiavi dell'interpretazione del Santo.

Anche attenendoci al Commento A del manoscritto di Sanlùcar non mancano le difficoltà di interpretazione del testo che non è né bene né definitivamente stabilito.

Qual è la dinamica generale? Seguiamo qui il testo del Santo stesso:

> Per spiegare più chiaramente l'ordine di queste strofe e per far intendere la via per cui generalmente l'anima passa fino a che non giunge al matrimonio spirituale, che è lo stato più sublime di cui con l'aiuto di Dio ora devo parlare, c'è da notare che prima ella si è esercitata nei travagli e nelle amarezze della mortificazione, di cui ha trattato dalla prima strofa a quella che inizia: *Mille grazie spargendo*, poi è passata attraverso le pene e le strettezze dell'amore delle quali è andata raccontando nelle strofe seguenti fino a quella che dice: *Allontanali, Amato*.
>
> Oltre a ciò, ella narra di avere ricevuto grandi comunicazioni e molte visite dell'Amato durante le quali si è perfezionata nel'amore per Lui tanto che allontanandosi da tutto e da se stessa, si è data a Lui per unione di amore nel fidanzamento spirituale, in cui come se fosse già sposata, ha ricevuto dall'Amato grandi doni e gioielli, come ci ha narrato cominciando dalla strofa: *Allontanali, Amato* [in cui è avvenuto il fidanzamento] spirituale. Delle proprietà di esso ha trattato fino a questo momento, quando lo Sposo ne ha fatto menzione - perciò in quella strofa si tratta di queste proprietà - fino alla presente che incomincia: *Entrata ormai è la sposa*. Resta da parlare del matrimonio spirituale fra l'anima e il Figlio di Dio, suo Sposo, il quale matrimonio è molto più importante del fidanzamento, poiché è una trasformazione totale nell'Amato (CA 27,2, p. 931).

St. 1-5

Secondo il testo precedente, la st. 5 "Mille grazie" dovrebbe far parte della sezione seguente; ma non si vede come la si possa separare dalla st. 4: "O boschi e selve ombrose" di cui costituisce la risposta.

E' certo che le "pene e angustie dell'amore" vengono esposte a partire dalla st. 6: "Ah! chi potrà sanarmi?"

St. 6-11: le sofferenze dell'amore.

Secondo il senso la st. 11 fa da perno e appartiene già alla sezione seguente.

St. 12-26: il fidanzamento spirituale.

St. 27-39: il matrimonio spirituale.

Sia in CA che in CB, non c'è perfetta coerenza nell'uso dei termini "fidanzamento" e "matrimonio"; ne parleremo più avanti.

Seguendo questo schema introdurremo sottosezioni secondo il senso del poema.

I. LA RICERCA DELL'AMATO NASCOSTO

1. La ricerca nel mondo esterno; st. 1-5

St.1 preludio; st. 2 e 3 conoscenza attiva; st. 4 e 5 conoscenza mediante le creature.

La Sposa chiede alla propria attività conoscitiva mediante la rivelazione e alle creature di portarla all'Amato.

Ritroviamo in questo primo tratto alcuni simboli della *Notte* e ne incontriamo di nuovi.

L'uscita: verso l'Amato. L'uscita non è più, come prima, qualificata dal punto di partenza; in effetti l'anima secondo l'insegnamento di Dionigi Areopagita deve uscire da tutte le cose e da se stessa:

> C'è da notare che questo uscire va inteso in due modi: primo, come un uscire da tutte le cose, il che si fa disprezzandole e aborrendole tutte; secondo, come un uscire dell'anima da se stessa mediante l'oblio e la noncuranza di sé, il che si attua per aborrimento santo di se stessi nell'amore di Dio. Questo amore solleva l'anima in maniera tale da farla uscire da sé, dalle sue inclinazioni e dai suoi modi naturali, gridando per amore di Dio. A questi due modi di uscire allude qui l'anima quando dice: *uscii*, perché di tutti e due c'è bisogno per andare dietro a Dio ed entrare in Lui (CA 1,11 p. 852).

Questo movimento corrisponde a quello di Dio che si nasconde; in realtà, Dio non si nasconde quanto, piuttosto, è nascosto: il Verbo infatti è nascosto nel seno del Padre e nell'anima.

La ferita: già presente nella *Notte* st. 7, questo simbolo si ritrova praticamente in tutto il poema e anche nella *Fiamma viva*.

Esso indica la debolezza dell'anima che non può essere autosufficiente. Quando invece è applicato a Dio, simboleggia il fatto che Dio si è reso vulnerabile per amore. La ferita è reciproca (st. 12). Perché si apre all'altro, l'amore introduce un momento di passività (e quindi di passione) nella coscienza. Per questo Dionigi Areopagita diceva: "*patiens divina*".

Ogni volta che l'anima patisce, si può parlare di ferita o di piaga; questo simbolo aggiunge la considerazione dell'azione di un'altra persona.

Natura e attività umana: mentre nella *Notte* la situazione spirituale era in partenza di tipo artificiale, in quanto supponeva l'attività umana, qui si mescolano i simboli naturali: "monti - rive - fiori - fiere - boschi - selve", e quelli che denotano la presenza dell'uomo e la sua attività: " pastori - stazzo - forti - frontiere".

La situazione descritta appare quindi più complessa: la coscienza esce dalla condizione naturale e sociale alla ricerca di Dio.

L'azione di Dio è descritta con categorie umane: "piantate, è passato, guarda". L'attrattiva di Dio si contrappone alle attrattive delle creature.

D'altronde, questi simboli sottolineano il senso personale di Dio. Lo sguardo della persona significa l'attenzione amorosa. Non può essere uno sguardo oggettivo e freddo; quello di Dio contiene una forza silenziosa di comunicazione di vita e di bellezza. Egli, inoltre, guarda tutto attraverso il Figlio diletto. (Cfr. *Romance sull'Incarnazione*).

2. La sofferenza dell'amata: st. 6-10a

Un'osservazione preliminare: questo gruppo di strofe non contiene nessun riferimento al testo del *Cantico dei Cantici*.

Perché? Il fatto è che san Giovanni della Croce descrive le sofferenze dell'amata in una prospettiva soggettiva, mentre la sposa del *Cantico dei Cantici* parte alla ricerca dell'Amato e, come avviene nelle tragedie antiche, spetta al coro manifestare i sentimenti dei protagonisti. Nel *Cantico spirituale* invece, conforme all'uso della poesia galante, il Santo si sofferma sulla descrizione dei moti affettivi dell'amore (cfr. CA 9,6 p. 872).

Le frasi interrogative ed esclamative indicano un certo sdoppiamento della persona, che è effetto dell'amore. Anche se molti sono i gradi di intensità dell'amore vissuto, tutti presuppongono che l'amore fa uscire la persona da sé, portandola verso l'altro. Di per sé l'amore è estatico, e ciò vale soprattutto per l'amore divino:

Per capire questi versi è necessario sapere che l'anima, più che nel corpo da lei animato, vive in ciò che ama; ella non ha la sua vita nel corpo, al quale anzi la comunica, ma in ciò che ama. Però, oltre a questa vita d'amore in forza della quale ella vive in qualunque cosa sia da lei amata, l'anima naturalmente e radicalmente, come tutti gli esseri creati, ha la sua vita in Dio. Lo afferma san Paolo (Atti 17,28): *In ipso vivimus, movemur et sumus*, vale a dire: *In Dio abbiamo la nostra vita, il nostro moto e il nostro essere*, e san Giovanni (1,4): *Quod factum est, in ipso vita erat*, cioè: *Tutto ciò che fu fatto, era vita in Dio*. Vedendo dunque l'anima di avere la sua vita naturale in Dio per l'essere ricevuto da Lui e quella spirituale per l'amore con cui lo ama, si lamenta di dovere ancora rimanere in terra, poiché la vita fisica le impedisce di vivere dove ha la sua vita vera per essenza e per amore (CA 8,2, p. 870).

Simbolicamente il furto, così come il ratto, significa il distacco violento operato dall'amore: "strappandolo al suo potere".

Non dovrebbe meravigliare il fatto che per esprimere l'amore soprannaturale ed infinito di Dio i mistici si ispirino a canzoni comuni. La struttura dell'espressione affettiva è uguale nell'uno e nell'altro caso. Il ritmo musicale soprattutto si può applicare a contesti diversi (cfr. santa Teresa d'Avila e santa Teresa di Gesù Bambino, che cantavano cantici spirituali su melodie comuni).

Il simbolismo di queste strofe, applicandosi alla descrizione di stati psicologici complessi e ricercati, si muove in un contesto artificiale e usa il manierismo dei poeti galanti: "sanare - inviare messaggeri - le frecce - piagare - rubare".

Lontananza e avvicinamento

Un primo elemento del rapporto amoroso, che lo fa somigliare al gioco espresso dalla danza, è quello del succedersi di momenti di allontanamento e di avvicinamento; questo ritmo accresce il desiderio del possesso e fa prendere coscienza della reciproca dipendenza. Ritroviamo così il senso simbolico della ferita e della freccia.

I messaggeri delle st. 6-7 annunciano l'Amato, ma sono incapaci di far conoscere la sua dimensione segreta ed infinita e soprattutto di renderne "la presenza e la figura": la vita spirituale non è solo desiderio di conoscenza, ma anche di unione interpersonale.

Nelle st. 8-9 l'attenzione si rivolge allo stato affettivo interiore; nelle st. 10 e 10a, invece, troviamo i simboli dello sguardo e della luce propri del senso della vista; quest'ultima è il senso della lontananza degli oggetti (nella st. 16 troveremo i sensi del tatto e dell'olfatto che significano la prossimità dell'oggetto e riguardano la vita immediata del corpo).

Vita, amore e morte: ferita (*herida*), piaga (*llaga*), morte.

La vita spirituale si svolge ad un livello diverso da quello della vita naturale, e ciò viene espresso in quella formula che sa di preziosità: "O vita, non vivendo dove vivi".

Il passaggio da un livello di vita all'altro può considerarsi una morte.

L'antinomia vita-morte è espressa più completamente nel verso preso da un poema del tempo che fa da ritornello al poema "Vivo sin vivir en mi" (pp. 1043-1044).

Notiamo che lo stesso testo ha ispirato santa Teresa d'Avila (poesia n.1 in *Opere*, p. 1551). Si tratta di un procedimento letterario diffuso, che consiste nel prendere le mosse da un ritornello popolare per darne un commento poetico. Il movimento è del tutto spontaneo.

San Giovanni della Croce ha conosciuto il libro di Sebastian de Cordoba che pubblicava le poesie di Garcilaso de la Vega e di Boscan e ne ha fatto una trasposizione *a lo divino* (cfr. ALONSO DAMASO, *La poesia de san Juan de la Cruz*, Madrid 1942, tradotto in italiano).

La vita naturale impedisce la vera vita che è vita di Cristo in noi: "*vivit in me vero Christus*".

Essendo tensione verso l'Amato, e cioè uscita dal proprio Io, e desiderio di unione totale, l'amore richiede il superamento delle condizioni di questa vita per giungere al possesso della vita eterna.

Di per sé l'amore è vita, perché fa entrare nella vita stessa di Dio; la morte necessaria per far giungere alla vita eterna diventa morte d'amore, non perché le condizioni fisiologiche non siano uguali per tutti, ma perché il significato profondo dell'evento della morte viene cambiato: da necessità fisica resa dolorosa ed oscura dal peccato di cui è stipendio, diventa slancio di amore verso la vera vita:

L'anima non si lamenta di essere stata piagata, poiché la persona innamorata è tanto più contenta quanto più è ferita, ma perché lo Sposo, avendole piagato il cuore, non l'ha risanata, finendo di ucciderla. Le ferite d'amore sono così dolci e gustose che non possono soddisfare l'anima, se non la conducono a morte; le sono però tanto gustose che ella desidera che la piaghino in maniera tale da toglierle la vita. Per questo ella dice: *Dopo aver piagato questo mio cuor, perché non lo sanasti?* Quasi dicesse: Poiché tu l'hai ferito fino a piagarlo, perché dunque non lo risani, facendolo morire d'amore? Poiché tu hai causato la piaga nella pena d'amore, sii anche la causa della salute nella morte di amore, poiché in tal modo il cuore piagato dal dolore della tua lontananza, risanerà con il diletto glorioso della tua dolce presenza (CA 9,2, p. 871).

E così la morte di anime simili è dolce e soave, più di quanto non lo sia stata la loro vita: esse muoiono infatti con impeti e con dolci amplessi amorosi, come il cigno che canta più dolcemente quando è sul punto di morire. Per questo David afferma essere *preziosa la morte dei giusti* (Sal 115,15) poiché per loro i fiumi dell'anima sboccano nel mare dell'amore, ed anzi sono allora tanto ampi e immobili da sembrare già mari. Si riuniscono lì, il primo e l'ultimo, per accompagnare il giusto che parte per il suo regno, mentre si odono le loro lodi fino all'estremità della terra, il che costituisce la gloria del giusto (LA 1,24 p. 884; testo diverso in LB 1,30 p. 750).

Tale fu, malgrado le sofferenze e la violenza subita, la morte d'amore di Gesù come ricorda santa Teresa di Gesù Bambino e anch'ella ha conosciuto la stessa morte d'amore.

3. La ricerca nella fede: st. 11

La st. 11 manifesta già la scoperta dell'Amato. Seppure sia ancora oscura e solo specchio della luce divina, poiché non dà la presenza totale, la fede contiene la presenza sostanziale di Dio nell'anima, la cui manifestazione è descritta nelle strofe seguenti.

Notiamo l'espressione "all'improvviso" (*exaiphnès*), prossima a quella della strofa seguente: "ché prende il volo". Inizia qui l'aspetto proprio della vita mistica: un evento repentino che indica il rapimento dell'anima nella sfera divina.

Anche qui, bisogna insistere sull'aspetto interpersonale della ricerca di Dio: nella fede si formano "gli occhi desiderati" e nell'amore, il disegno è più fermo: si tratta quindi di una presenza fondata sulla comunicazione di vita. Siamo entrati in una fase nuova, definitiva.

II. LA PRESENZA DELL'AMATO: IL FIDANZAMENTO SPIRITUALE (st. 12-26)

Dopo l'introduzione (st. 12) sotto forma di dialogo, la descrizione del fidanzamento spirituale è un lungo canto dell'amata; successivamente, nel matrimonio spirituale, il canto diventerà di nuovo responsoriale.

1. L'Amato appare e dona se stesso: st. 12-18

A partire dalla st. 12, ritroviamo le espressioni del *Cantico dei Cantici*. Il poema scritturistico infatti descrive la ricerca movimentata dell'Amato da parte dell'amata. Il ritmo del testo sacro non è lineare, ma a più riprese si articola sullo schema del rapporto di amore interpersonale: ricerca ansiosa - incontro - compiacenza mutua. San Giovanni della Croce invece descrive un itinerario unico sorretto da un dinamismo progressivo: ricerca ansiosa - incontro nella fede - fidanzamento - unione sponsale.

Fanno eccezione al riferimento scritturistico le st. 13-14: in esse san Giovanni della Croce descrive simbolicamente la realtà spirituale. Degno di nota il contrasto fra la realtà della vita interiore, indicata anche nella st. 12 che parla della colomba riparata nell'arca, e la descrizione per mezzo di simboli naturali che servono ad esprimere la vita spirituale divina.

St. 12: il simbolo del volo così come, nella strofa precedente, quello dello specchio nell'acqua limpida, indica una certa distanza: Dio è oggetto di conoscenza e di amore, pur rimanendo separato nella sua trascendenza (sul simbolo dello specchio cfr. ALONSO DAMASO, *op.cit.*, pp. 50-58).

Ora, il poema allude contemporaneamente all'interiorità: "nel mio intimo", "la colomba nell'arca", e alla trascendenza. Ed è appunto questa la prospettiva del *Cantico spirituale*: l'unione si effettua con il pervenire all'intima connessione fra la trascendenza di Dio e la sua immanenza.

La colomba è simbolo portatore di pace, di armonia e di quella purezza alla quale giunge l'anima; ed è anche simbolo di bellezza.

Il cervo invece significa la vita e la luce; è anche un'immagine arcaica del rinnovamento ciclico.

St. 13-14: l'esperienza della trascendenza e immanenza di Dio si esprime in una duplice strofa (come precisa il Santo stesso). Non che, come avverte san Giovanni della Croce, tutti sperimentino la totalità degli aspetti della vita spirituale; molti ne godono solo una parte:

Si deve inoltre notare che in queste due strofe si parla di tutto ciò che Dio può comunicare all'anima in questo tempo. Però non si deve credere che a tutte le anime le quali giungono a tale stato sia concesso tutto ciò di cui si parla né in una stessa misura di conoscenza e di sentimento, poiché alle une viene dato più alle altre meno, a queste in una maniera a quelle in un'altra, anche se tutte queste varie specie di comunicazione appartengono al fidanzamento spirituale. Ora parlerò

di tutto ciò che può essere comunicato e che comprende in sé tutto il resto (CA 13,1 p. 883).

Notiamo nella st. 14 la coesistenza dei contrari:

"la notte vicina al sorger dell'aurora";

"la musica silenziosa";

"la solitudine sonora".

Queste antinomie traducono l'opposizione dei vari livelli psicologici nell'esperienza spirituale e la forza integrativa del divenire spirituale.

Mentre nella st. 13 i simboli riguardano la natura nel suo aspetto diurno, quelli della st. 14 riguardano l'aspetto notturno.

Una successione simile si trova fra la st. 16 (la corsa all'aperto) e 17 (nell'intima cantina); così come fra la st. 20 (l'attività esterna) e 21 (l'ornamento interiore); e anche fra la st. 35 (sul monte o alla collina) e la st. 36 (le caverne celate).

La lode di Dio viene quindi espressa attraverso un "Cantico delle creature" che unisce i vari elementi naturali. Lo sguardo passa da un elemento all'altro: non siamo ancora giunti al riposo della perfetta unione, quando saranno presenti gli elementi semplici: l'acqua - l'aria - il fuoco (st. 35-39).

Questo significato è rafforzato dall'uso dei simboli che nelle st. 14-15 significano l'attività umana ed i rapporti sociali: la cena - il letto - le tendine - gli scudi. Tutto ciò significa la trasformazione dell'anima, trasformazione che però rimane relativamente superficiale e ornamentale.

St. 16-17: ora compaiono simboli che significano l'attività dell'olfatto e del gusto. Il rapporto spirituale diventa quindi più interiore: in quanto emissioni, il balsamo e il profumo sono indizi dell'avvicinarsi della persona.

Ne segue una conoscenza saporosa che è conoscenza vitale e vivificante.

St. 18: la risposta dell'armata sigilla il fidanzamento spirituale già iniziato nella st. 12.

2. La fidanzata offre attivamente se stessa e si accorge di non essere perfetta: st. 19-23 e 24-26.

La fidanzata descrive la sua attività, la quale non è più esterna (st. 19-20) ma interna (st. 21). La rottura con il mondo sociale, espressa nella st. 20, è completa e la fidanzata la considera giocosamente: "*me hice perdidiza e fuì ganada*", ho giocato facendo apposta a perdere, ed essendo vinta, ho vinto io.

St. 21: qui ogni pietra preziosa è simbolo di trasformazione spirituale.

Lo smeraldo è spesso in rapporto con la primavera e più precisamente con la rugiada di maggio. E infatti il commento di san Giovanni della Croce allude alla primavera (Ca 21,3 p. 915).

Si fa presente la natura amichevole e primitiva, segno della riconciliazione incoativa.

St. 22-23: lo scambio dell'amore mediante lo sguardo significa l'amore trasformatore: cfr. st. 24 "grazia e beltà in me ha lasciato".

"Da un occhio mio": l'occhio unico simboleggia l'unità della conoscenza e dell'amore oppure, come spiega san Giovanni della Croce, la fede che prorompe in amore. Poi nella st. 23, gli occhi che adorano significano la totalità dell'amore e della conoscenza.

Il capello è simbolo di partecipazione e di potenza, qui di amore vigoroso (CA 22,2 p. 918).

St. 24-26: la fidanzata non è perfetta: non si tratta più però della bruttura del peccato, ma dell'imperfezione della natura che va purificata. I simboli infatti sono quelli della natura che agisce in modo disordinato: il sole ha bruciato la pelle; le volpi danneggiano; il boréa morto fa appassire i fiori.

CA 24,3 p. 923: "La viltà della condizione naturale";

CA 25,1 p. 924: "gli altri moti naturali".

CB interpreta tale purificazione come se si trattasse della notte oscura. Non si vede però in queste strofe la descrizione di momenti "orribili"; l'atmosfera poetica, infatti, rimane molto positiva:

"e grazia e bellezza in me hai lasciato" (st. 24);

"e l'amato passerà in mezzo ai fiori" (st. 26).

I simboli della natura umanizzata "vigna - rose - orto" indicano l'approssimarsi alla trasformazione spirituale operata dallo sguardo dell'Amato.

Il rapporto personale è sottinteso dai versi:

"dopo avermi guardata";

"non compaia nessuno sulla collina";

"e l'Amato passerà in mezzo ai fiori".

III. L'UNIONE DELLA SPOSA CON LO SPOSO: st. 27-39

1. Si compie l'unione: st. 27-31

Per descrivere lo stato di matrimonio spirituale, che è lo stato supremo dell'unione con Dio, san Giovanni della Croce usa il simbolo dell'ingresso nel giardino.

* **Il giardino** : cfr. J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, voce: *jardin*.

Precisiamo alcuni aspetti di questo ricchissimo simbolo che si trova in tutti i contesti mistici.

Il simbolo, ricordiamolo, non descrive Dio quale realtà oggettiva, bensì il nostro rapporto con Dio:

> Si è trasformata nel suo Dio che qui chiama giardino ameno, per il dolce e soave riposo che l'anima vi trova (CA 27,3 p. 932).

Come spiega J. Chevalier:

> Il giardino è simbolo del Paradiso terrestre, del Cosmo di cui è centro, del Paradiso celeste di cui è figura, degli stati spirituali che corrispondono alle dimore paradisiache (*op. cit*, p. 428).

Il giardino appartiene anche alla categoria simbolica della natura umanizzata e allora simboleggia "il potere dell'uomo e in particolare il suo potere sulla natura selvatica" (*ibid.*).

Il simbolo del giardino fa quindi riferimento allo sfondo naturale della vita spirituale e contemporaneamente all'azione di Dio e dell'uomo: Dio agisce sulla natura che è il suo primo dono.

Da parte dell'uomo, entrare nel giardino non può essere altro che il risultato di una trasformazione spirituale molto profonda: nel giardino crescono i fiori con il loro profumo, simboli della bellezza e della vitalità.

St. 27-28-29: vengono descritte le componenti dello stato spirituale della Sposa entrata nel giardino.

> La mia natura ormai sola e spoglia di ogni impurità temporale, naturale e spirituale si unisce con te solo (CA 27,6 p. 933).

In realtà, queste tre strofe descrivono i tre aspetti dell'unione.

* **Il rapporto spirituale** con l'Amato: "riposo - inclinando il collo". La Sposa abbandona la sua forza e cioè:

> unisce la propria forza o meglio la propria debolezza, alla forza di Dio; poiché le braccia di Dio simboleggiano la forza; reclinata e trasformata in essa, la nostra fiacchezza acquista la forza di Dio stesso (CA 27,6 p.933).

* **L'aspetto storico,** con riferimento al mistero del peccato e della Redenzione grazie al quale la natura è restaurata nello stato primitivo, anzi in uno stato migliore.

Il simbolismo si rifà direttamente al racconto della Sacra Scrittura.

* Poi vengono **i simboli della natura primitiva:** il ritmo sincopato indica la spontaneità e la varietà dei moti naturali.

Il plurale, soprattutto quello applicato agli elementi naturali: "acque - aure - ardori", dà a questi simboli della natura un significato insolito: non sono i simboli elementari della vita spirituale ma simboli particolari, il cui significato viene accentuato e precisato dall'ultimo verso: "i timori delle notti vigili".

St. 30: l'Amato scongiura questi moti che scattano spontanei "per le soavi lire e il canto delle sirene". Queste espressioni significano l'ammansirsi della natura.

L'immagine pagana delle sirene (molto usata nella poesia di questo tempo e proprio in quella di Garcilaso de la Vega) insiste sull'aspetto primitivo della natura prima che fosse viziata dal peccato. La natura addomesticata deve lasciare la Sposa tranquilla e nel sonno, cioè nel silenzio dei moti naturali.

St. 31: la Sposa invoca a sua volta le "ninfe di Giudea", espressione tratta anch'essa da Garcilaso. Si mescolano dunque l'aspetto cristiano (spirituale) e quello pagano (la carne).

Alla fine della strofa, i simboli dell'attività umana rammentano l'importanza dell'impegno attivo dell'anima: l'ambra significa l'attrattiva delle realtà celesti.

L'anima torna quindi

> allo stato d'innocenza dove l'intera armonia e capacità della parte sensitiva dell'uomo in pace e in concordia con quella superiore, gli serviva di maggior diletto e come aiuto per conoscer ed amare Dio (CA 31,5 pp. 942-943).

* **L'interpretazione psicologica**

San Giovanni della Croce interpreta in modo allegorico i vari simboli, la cui capacità di evocazione supera di gran lunga il campo psicologico.

In questo caso, l'interpretazione simbolico-poetico-cosmica appare più suggestiva e più ricca che non l'allegorismo applicato alle strutture psicologiche (e che già si trovava in Gregorio di Nissa).

Esiste qualche rapporto fra l'interpretazione psicologica e la prospettiva cosmica? In realtà, il simbolismo che manifesta la riconciliazione dell'uomo con se stesso suggerisce un parallelismo stretto con quello che manifesta la riconciliazione con la natura. La corrispondenza, lungi dall'essere fortuita o forzata, è fondamentale: il simbolismo è basato sul senso della solidarietà radicale dell'uomo con il cosmo, e ciò sotto due aspetti:

- Il microcosmo è riproduzione del macrocosmo: guardando se stesso l'uomo scopre la realtà universale, materia e spirito. Così in Platone i vari temperamenti sono immagine delle varie classi sociali.

- La riconciliazione dell'uomo con se stesso si accompagna sempre ad una riconciliazione con l'universo: le immagini cosmiche sono simboli in sintonia con le forze primitive dell'anima.

I vari elementi cosmici sono come cifre della vita profonda, figure della libido, del desiderio e dell'eros (cfr. E. LECLERC, *Le Cantique des Créatures*, p. 241).

Il passaggio dall'unità interiore all'armonia cosmica è quindi fondamentale nella simbologia (cfr. CH.A. BERNARD, *Symbolisme et présence au monde*, in *Gregorianum* 55, 1974 pp. 749-771).

- Notiamo inoltre che nella letteratura cavalleresca contemporanea di san Giovanni della Croce, il tema dell'armonia fra corpo ed anima era molto diffuso; lo si trova in particolare in Sebastian de Cordova che è una fonte letteraria di san Giovanni della Croce.

2. L'esperienza dell'unione: st. 32-39

Con il godimento dell'unione assistiamo al **rovesciamento della situazione di partenza.**

Nella st. 1, l'Amato si nascondeva in un nascondiglio sconosciuto ed esteriore all'anima; qui invece l'anima chiede all'Amato di nascondersi "nel più intimo nascondiglio".

Nella st. 13, l'Amato suggeriva i simboli delle montagne e delle isole strane e lontane; qui l'Amato ormai posseduto rivolge il volto verso le montagne, mentre l'anima se ne va verso le isole.

L'isola è simbolo del centro spirituale primordiale dove, dopo aver attraversato l'oceano delle passioni e delle tribolazioni, l'anima ha trovato la sua stella polare e il riposo, nella luce della coscienza sfuggita alle tenebre dell'inconscio.

Nella st. 3, l'amata passava per i monti e le rive e nella st. 13 "la colomba dell'anima volava per le aure dell'amore sulle acque del diluvio delle fatiche e delle ansie" (CA 13,2 p. 883); ora ella ha trovato riposo sulle rive feconde, riparandosi nell'arca.

Nella st. 34 bisogna tradurre:

"In solitudine viveva
E in solitudine ha posto il suo nido
In solitudine la guidava

Da solo a sola il suo Amico
Anch'egli ferito d'amore in solitudine".

Nelle st. 6-10 l'amata lamentava la sua solitudine, perché l'Amato si era allontanato mandando inviava soltanto dei messaggeri; e nella st. 14 la solitudine sonora faceva presagire l'incontro intimo; qui, invece, l'Amato è nascosto nell'anima e la solitudine riguarda solo le creature che stanno fuori della coscienza. "Da solo a sola": unita all'Amato, l'amata vive nell'amore reciproco; l'Amato infatti si è reso vulnerabile ed è ferito d'amore.

St. 35: ora la Sposa penetra nella bellezza dell'Amato, mentre nella st. 5, l'Amato aveva rivestito di bellezza le creature e nella st. 24 aveva infuso la bellezza nell'amata.

Ormai il penetrare nella bellezza di Dio e nel folto del mistero è azione congiunta compartecipata (CA 36,5 pp. 954- 955).

St.36: accentuando l'interiorità del nascondiglio della st. 17, "nella intima cantina", l'amata rimane ora nascosta con l'Amato e gusta non il vino rafforzato, ma solo il succo naturale di melograna, prima che fermenti.

St.37: lo Sposo ormai è diventato vita della Sposa, mentre nella st.8 la vita non era autentica, essendo separata dalla vera vita.

3. La dinamica poetica e spirituale

Nella descrizione dell'unione perfetta appaiono soltanto simboli della natura pacificata ed amica (eccetto la ferita dell'Amato, che ricorda il dramma dell'amore redentore): "l'acqua pura - il folto bosco - le caverne della pietra - lo spirare dell'aurora - l'usignolo - la notte serena".

Le profonde caverne della pietra (cfr. Ct.2,24: "dal cavo della rupe"; ma qui lo Sposo chiedeva alla colomba di uscire, mentre ora si tratta di entrare, e di nascondersi insieme. La pietra naturale non è quella lavorata; è sinonimo di pienezza, di saldezza e di libertà.

La pietra è diversa dalla terra, che è luogo della corruzione. Se è associata all'acqua (come qui), la pietra è simbolo di sapienza perenne e l'acqua di sapienza viva (CA 36,1 e 2 pp. 953). San Giovanni della Croce applica infatti alla pietra il tema della sapienza personificata nel Cristo.

Nella *Fiamma viva* st. 3, le profonde caverne saranno quelle del senso umano: intelletto, memoria, volontà. Alla penetrazione nei profondi misteri del Cristo fa riscontro l'approfondirsi della coscienza spirituale.

St. 39: la solitudine è completa. Il nemico non compare più. Di nuovo l'acqua viva, simbolo privilegiato della vita:

> Per acque qui si intendono i beni e i diletti spirituali di Dio dei quali l'anima gode in questo stato, per *cavalleria* si intendono le potenze, sia interne che esterne, della parte sensitiva.
>
> La sposa dice che esse discendono a vedere le acque spirituali, poiché la parte sensitiva dell'anima è già in qualche modo spiritualizzata talché ella con le sue potenze sensitive e le sue forze naturali si raccoglie per partecipare e godere a suo modo delle grandezze spirituali che Dio sta comunicando allo spirito, secondo quanto vuol far comprender David quando dice: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (Sal 83,3) - *Il mio spirito e la mia carne goderono e si rallegrarono nel Dio vivente.*
>
> C'è da notare come la sposa dica che la cavalleria discendeva non "a gustare" ma *alla vista* delle acque. Infatti la parte sensitiva con le sue potenze essenzialmente e propriamente non può gustare i beni spirituali (poiché non ha una capacità proporzionata a ciò né in questa né nell'altra vita) ma per una certa ridondanza dello spirito ne riceve sollievo e diletto, in forza del quale le potenze e i sensi corporei sono attratti al raccoglimento interiore, in cui l'anima sta bevendo i beni spirituali. Ciò è piuttosto un discendere alla vista che al gusto essenziale di loro; ma, come è stato detto, gustano ciò che dall'anima ridonda in essi.
>
> La sposa dice che *discendevano* e non usa altro vocabolo per far comprendere come tutte queste potenze discendano dalle loro operazioni naturali, cessando di agire, al raccoglimento dello spirito. (CA 39,5-6 pp. 964-965)

IV. IL SIMBOLO DELLA SPOSA

A. PEREZ DE VISCAYA, *El matrimonio espiritual*, Barcelona 1508
CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Ed.Paoline, Roma 1985, pp. 318-328

Il simbolo della sposa come tale non si trova spesso nelle spiritualità non cristiane. Ci sono nella mitologia greca, delle divinità femminili, le quali rappresentano il principio femminile che completa il principio maschile, a significare la totalità del mondo spirituale. Ma il rapporto del principio femminile con il principio maschile non riveste l'aspetto di un rapporto interpersonale di ricerca e di mutua compiacenza.

Non si deve confondere il simbolo della sposa con quello della donna-madre che significa la fecondità del rapporto carnale e si avvicina a quello della terra-madre, fondamentale nelle civiltà agrarie.

Come avveniva nelle culture naturiste dei popoli della terra di Canaan (e di quella che sarà la Terra Santa), l'aspetto naturista della fecondità e l'esaltazione del rapporto carnale conduceva agli usi della prostituzione sacra. In questo caso si opera la dissociazione tra la persona della donna e la sua funzione biologica, mentre nella **Genesi**, la donna è presentata come la compagna di Adamo, "carne della sua carne e ossa delle sue ossa". Nella prima coppia, c'è uguaglianza radicale dell'uomo e della donna e nello stesso tempo una complementarità essenziale: si spiega così la monogamia primitiva che significa questa uguaglianza personale davanti a Dio.

A tali condizioni, si capisce che l'Antico Testamento non ricorra praticamente mai al simbolo della madre (se non in quanto ama il suo figlio già presente); bisogna evitare ad ogni costo la contaminazione dei culti naturistici (cfr. l'episodio del vitello d'oro nell'*Esodo*). Ogni infedeltà e ritorno ai culti pagani è presentata dai profeti come una prostituzione. La rivelazione di Dio infatti è una rivelazione spirituale, dall'alto, che giunge nella storia degli uomini.

Dio crea tramite la sua parola, vale a dire tramite un atto di libertà, e agisce nella storia senza essere condizionato dalle leggi naturali che, al contrario, gli sono sottomesse: a riprova, abbiamo il racconto di nascite concesse a donne sterili, e infine, l'Incarnazione nel seno di una Vergine. I simboli dello Spirito (il fuoco, l'acqua, il soffio) si oppongono al simbolo della terra e ne sono l'antitesi.

Invece, il simbolo che definirà per così dire il rapporto di Dio con gli uomini è quello dell'Alleanza; questa implica un rapporto interpersonale di mutuo impegno e fedeltà.

Il tema dell'Alleanza richiama il simbolo delle nozze; lo troviamo in Osea 1-3.

In questi capitoli, l'unione con Gomer simbolizza il tradimento di Israele infedele all'Alleanza, mentre Jahvè dimora fedele. Dopo aver chiuso tutte le vie alla donna infedele, Jahvè ritroverà il suo popolo.
Os 2,16: "La condurrò nel deserto e là parlerò al suo cuore".
Os 2,21: "Ti fidanzerò a me per sempre; ti fidanzerò nella giustizia e nel diritto, nella tenerezza e nell'amore":

E' importante notare che la prima applicazione del simbolo delle nozze è quella all'alleanza tra il Popolo eletto e Jahvè:

* Questo elimina a priori i temi naturisti e sessuali. Ciò che viene considerato è il rapporto interpersonale: l'Alleanza.

* In questa prospettiva si può interpretare il *Cantico dei Cantici*. Tale è l'interpretazione di Feuillet nella Bibbia di Gerusalemme. Ma è certamente forzato considerare questa interpretazione l'unica possibile, anche se così i Rabbini hanno interpretato il Cantico.
* L'interpretazione personalistica individuale è giustificata dal fatto che il membro del Popolo eletto partecipa alla condizione del Popolo eletto. L'Alleanza conclusa da Dio con il suo Popolo eletto è valida anche per le membra del Popolo e in particolare per il cristiano.

Ciò che viene in primo luogo è l'interpretazione comunitaria, e proprio questa deve servire come punto di riferimento nell'interpretazione.

L'interpretazione patristica (a partire da Origene)

I Padri hanno applicato il simbolo della Sposa prima alla Chiesa poi all'anima cristiana.

I testi neo-scritturistici autorizzano questa interpretazione:

* Cristo stesso si presenta come lo sposo: Gv 3,29.
* La Chiesa è considerata la sua sposa: Ap 21,2-4; 22,17.

Dal senso ecclesiale, si passa al senso personale. Questo passaggio è già chiaro in Origene o in san Gregorio di Nissa.

Nel Medioevo, diventerà sistematico. Così Dionigi il Certosino interpreta il testo del *Cantico* applicandolo: alla Chiesa - alla Vergine Maria che ne è il tipo - e all'anima cristiana che ne fa parte.

L'interpretazione mistica

Durante il Medioevo, in san Bernardo per esempio, il tema delle nozze è visto globalmente per descrivere la condizione spirituale dell'anima cristiana. Certo, si avverte un progresso nell'unione a Dio, ma fin dall'inizio, il simbolo della sposa è applicato alla persona in cammino.

Più che la descrizione dell'unione compiuta, ciò che interessa i mistici, è la descrizione del cammino per arrivarci.

Ritroviamo allora il *Cantico* che tanti Padri e tanti autori mistici si sono compiaciuti a commentare.

Anche se si accetta l'interpretazione che riferisce l'unione all'Alleanza di Dio con il suo Popolo, si deve tener conto che il primo senso del poema è la descrizione dell'amore umano seguendo il ritmo: ricerca ansiosa, incontro, mutua compiacenza. Si può osservare che non c'è veramente unione carnale. I titoli stessi dati alla sposa suggeriscono che si ricerca soprattutto di descrivere lo sviluppo del rapporto interpersonale: "sorella mia, fidanzata". Ora, questo rapporto interpersonale è quello che si applica con maggior verità all'unione con Dio.

Il simbolo della sposa non è però l'unico: per esprimere il rapporto con Dio, la coppia Padre-figlio è ugualmente fondamentale. Ma questo ultimo rapporto significa una condizione stabile e non suggerisce uno sviluppo progressivo: si prende sempre più coscienza della propria condizione di figli di Dio. Tranne la separazione del peccato, questo rapporto è in qualche modo stabile, mentre quello dell'unione sponsale suppone una realizzazione che si effettua in un lungo lasso di anni.

I grandi mistici non hanno dato del *Cantico* una interpretazione allegorica che segua il testo passo passo per ritrovarvi tutte le componenti della vita spirituale.

San Giovanni della Croce, in particolare, si ispira liberamente al *Cantico*; descrive il processo di trasformazione dell'anima e introduce l'idea di un processo lineare: questo, dagli inizi della vita spirituale, giunge al compimento che, seguendo santa Teresa, san Giovanni della Croce chiama matrimonio spirituale. In tale modo, questi due autori danno al simbolo dell'unione sponsale un valore per così dire tecnico: il matrimonio spirituale è il punto d'arrivo del processo di unione e trasformazione; è preparato da uno stato d'unione meno profonda e meno costante che si chiama fidanzamento spirituale.

Il matrimonio spirituale come grado di unione a Dio

Con santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, l'espressione "matrimonio spirituale" assume un significato tecnico: conviene infatti distinguere il matrimonio spirituale dal periodo che lo precede: il fidanzamento; questo costituendo a sua volta il punto d'arrivo di un periodo di unione in senso più largo.

L'immagine del matrimonio

> Avrete spesso sentito dire che Dio si sposa spiritualmente con le anime. Sia benedetta la sua misericordia per tanta umiliazione!...
>
> Si tratta di un paragone grossolano; eppure non trovo nulla che faccia meglio intendere queste cose come il sacramento del matrimonio. Certo che la differenza è molto grande, perché nell'alleanza di cui parliamo non vi è nulla che non sia spirituale: quella corporea ne rimane molto lontana, e lontane le mille miglia dai gusti e dalle consolazioni spirituali che qui il Signore concede, sono pure le soddisfazioni di chi contrae il matrimonio. E' l'amore che si unisce all'amore, e si hanno operazioni cosi' pure, delicate e soavi da non aver parole per esprimersi. Ma il Signore sa farle sentire benissimo (*Dim* V,4,3, pp. 849-850).

Le componenti dello stato del matrimonio spirituale sono di diverso ordine e non si riducono solo al modo di orazione o d'unione a Dio.

La descrizione si trova nelle VII *Dimore*.

* Dal punto di vista dell'operazione interiore, il matrimonio spirituale è caratterizzato dall'esperienza trinitaria:

> Una volta introdotta in questa dimora, le si scoprono, in visione intellettuale, le tre Persone della SS. Trinità, come in una rappresentazione della verità, in mezzo a un incendio, simile a una nube risplendentissima che viene al suo spirito. Le tre Persone si vedono distintamente, e l'anima, per una nozione ammirabile di cui viene favorita, conosce con certezza assoluta che tutte e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio. Ciò che crediamo per fede, ella lo conosce quasi per vista, benché non con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, non essendo visione immaginaria. Qui le tre Persone si comunicano con lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui il Signore disse nel Vangelo che Egli col Padre e con lo Spirito Santo scende ad abitare nell'anima che lo ama ed osserva i suoi comandamenti (*Dim* VII,1,5 pp. 938-939)

* In rapporto al fidanzamento, il matrimonio spirituale introduce in un'unione più costante:

> Non è così nel fidanzamento spirituale nel quale spesso i due soggetti si separano, come nemmeno nell'unione, nella quale, pure avendosi congiunzione di due cose in una, tuttavia queste si possono dividere, e sussistere ognuna da sé. Ordinariamente infatti si tratta di una grazia che passa rapidamente, lasciando l'anima priva della compagnia che aveva: priva nel senso che non la sente più. Non così invece nel matrimonio spirituale, perché l'anima rimane sempre in quel centro con il suo Dio (*Dim* VII,2,4 pp. 943-944).

* L'unione è più costante perché si effettua nel centro dell'anima, nello spirito.

> Se ho detto che non ha bisogno di alcuna porta, è perché nelle grazie fin qui descritte i sensi e le potenze gli erano come di mezzo, ai quali doveva pur ricorrere quando appariva nella sua sacratissima Umanità. Ma ben diversa è la cosa nell'unione del matrimonio spirituale. Il Signore appare nel centro dell'anima - non per visione immaginaria ma intellettuale - in un modo più delicato che non in quello già detto, come apparve agli apostoli senza passare per la porta, quando disse loro: *Pax vobiscum!* (Gv 20,19) (Dim VII,3 p. 943).

* Dal punto di vista degli effetti (*Dim* VII,3): oblio di sé, sete di soffrire, gioia interiore, servizio.
* Dal punto di vista del senso spirituale: l'unione non ricerca il godimento ma porta alle opere:

> - Oh, sorelle mie! Come deve trascurare il proprio riposo l'anima che vive così unita al Signore! Come non si deve curare dell'onore! Come deve essere lontana dal desiderare d'essere stimata in qualche cosa! Sì, se ella s'intrattiene spesso con Lui, come sarebbe doveroso, finisce col dimenticare se stessa per esaurire ogni sua preoccupazione nel cercare di maggiormente contentarlo e nel conoscere in quali cose e per quali vie possa mostrargli l'amore che gli porta. Questo è il fine dell'orazione, figliuole mie. A questo tende il matrimonio spirituale: a produrre opere ed opere, essendo queste, come ho detto, il vero segno per conoscere se si tratta di favori e di grazie divine (Dim VII,4,6, p. 958).

La dottrina di san Giovanni della Croce riproduce sostanzialmente quella di santa Teresa, ma descrive lo stato di matrimonio con una maggiore precisione psicologica e teologica, e lo stato di trasformazione spirituale che è proprio del matrimonio spirituale: CA 27-39 e *Fiamma viva*.

In realtà, la sostanza del matrimonio spirituale consiste nella conformità delle volontà nell'amore. Le manifestazioni interiori possono dunque essere più o meno intense; non sono sufficienti però a definire lo stato del matrimonio spirituale.

Il fatto poi che una persona non situi la propria vita spirituale nel quadro simbolico dell'unione sponsale non significa che non ne possiede la sostanza. Si può ad esempio insistere sull'idea di servizio, o su quella di abbandono di fiducia, e di adozione filiale ecc.

In definitiva, il simbolo della sposa rimanda a quello dell'Alleanza.

CAPITOLO X

LA FIAMMA VIVA D'AMORE

In queste strofe sono descritte le operazioni dell'unione d'amore senza che si possa discernere un progresso preciso. Se di progresso si può parlare, esso riguarda la sottile acutezza di queste operazioni, confrontandole con le descrizioni della *Notte* e del *Cantico spirituale.*

Molti sono i termini qualificativi: "teneramente - soave - deliziosa - blanda mano - delicato - dolce" che si applicano però ad operazioni assai profonde: "nel più profondo centro - uccidendo - le profonde caverne - di bene e gloria pieno".

1. Riguardo alla situazione descritta precedentemente, quella della *Fiamma* costituisce un rovesciamento completo che tiene conto del progresso segnato dal *Cantico spirituale.*

* Il **fuoco** della contemplazione prima distruggeva (N.), in CA 38 consumava senza far pena, e ora non è più crudele ma tenero:

> - Infatti, essendo ella purificata e monda secondo le sue potenze e la sua sostanza, viene assorbita dalla fiamma della Sapienza divina in maniera profonda, sottile e sublime. Tale Sapienza *per la sua purezza va da una estremità all'altra* (SAp 7,24) e in seguito a questo assorbimento lo Spirito Santo mette in atto le vibrazioni gloriose della sua fiamma, di cui è stato parlato. Il che è una cosa tanto soave che l'anima subito dice:
>
> *Poiché non sei più schiva,*
>
> vale a dire, poiché ormai non affliggi, non opprimi e non affatichi come facevi prima. E' necessario sapere che, quando l'anima si trovava nello stato di purificazione spirituale, ossia allorché stava movendo i primi passi nella contemplazione, questa fiamma non era tanto amabile e soave, come è ora nello stato di unione (LA 1,14-15, pp. 978-979).
>
> Per il momento basti sapere che quel Dio il quale vuole entrare nell'anima per unione e trasformazione d'amore è quello stesso che prima l'ha investita e l'ha purificata con la luce e il calore della sua divina fiamma, come il fuoco che penetra nel legno è il medesimo che ve lo ha disposto, prima di entrarvi. Per ciò quella fiamma che ora è soave per l'anima, prima le era molesta.
>
> Pertanto è come se dicesse: giacché ormai non mi ferisci più all'oscuro come prima, ma sei divina luce del mio intelletto, con la quale ti posso guardare, e

poiché non solo annulli la mia debolezza ma sei anzi la forza della mia volontà con cui io ti posso amare e ti posso godere, essendo tutta trasformata nel'amore divino, poiché non sei più di peso e di angustia per la sostanza dell'anima mia, ma gloria, diletto e libertà, sicché si può cantare di me ciò che si dice nel Cantico divino: *Chi è colei che sale dal deserto, ricolma di delizie, appoggiata al suo Diletto, spirante intorno amore?* (Cant 8,5) (LA 1,21, p. 982).

* La **morte**, che in CA 8 era lontananza dalla vera vita, ora è diventata vita:
"Morte in vita hai tu cambiato"
"*Dux vitae mortuus, regnat vivus*".

* L'**oscurità** e l'**accecamento dell'anima** si sono trasformati in splendori, in calore e in luce.

* L'**Amato** che in CA 32 si era nascosto e guardava in silenzio verso le montagne ora si risveglia nel cuore dell'amata.

2. **I temi simbolici:** st. 1 e 2: la fiamma dà vita; st. 3 e 4: luce e amore:

Si tratta di esprimere non un progresso, ma aspetti di uno stato spirituale molto elevato. In realtà i simboli sono quelli che si applicano particolarmente alla persona dello Spirito Santo: fiamma, luce, spirare dell'aria.

* **La fiamma** è l'anima del fuoco, significa cioè il fuoco attivo e vivo ed è quindi lo stesso Spirito Santo, il quale è principio di operazione vitale:

> Questa "fiamma d'amore" è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo, che l'anima sente già in sé non solo come fuoco da cui è consumata e trasformata in soave amore, ma anche come fuoco che arde in lei e getta fiamme, le quali alla loro volta irrorano l'anima di gloria e la temperano di vita divina.
>
> Tale è l'azione dello Spirito Santo nell'anima trasformata in amore che gli atti interiori compiuti da lei sono un fiammeggiare, sono cioè vampe d'amore, e la volontà del'anima unita con quelle fiamme, con le quali diventa una stessa cosa, ama in modo sublime.
>
> Perciò tali atti di amore emessi dall'anima sono preziosissimi ed uno di essi merita e vale molto di più di quanto ella abbia fatto in tutta la vita senza tale trasformazione., per quanto grande possa essere stato.
>
> La differenza che esiste fra l'abito e l'atto vi è anche tra la trasformazione in amore e la fiamma di amore; la stessa sussiste pure tra il legno acceso e la fiamma che ne sprigiona; la fiamma è l'effetto del fuoco acceso che vi è dentro (LA 1,3, p. 974).

Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *La Gerarchia celeste*, c. 15,2 (PG 3, 328D-329C): il fuoco è simbolo per eccellenza di Dio.

Notiamo la differenza fra i simboli del fuoco-calore e della fiamma viva: mentre il primo si apparenta al seno materno caldo e fecondo, il secondo significa l'amore attivo che si dirige verso l'alto ed è quindi simbolo di purificazione e di illuminazione.

In effetti, in 2N 10 (e in altri passi) il fuoco investiva e purificava il legno con grandi travagli; qui invece la fiamma si sprigiona e, sebbene abbia una funzione purificatrice, vive per se stessa.

Nella st. 1, i due simbolismi si completano: "che soave ferisci dell'anima mia il più profondo centro".

L'unificazione fra trascendenza e immanenza è compiuta.

* **La lampada:** di per sé la lampada è simbolo della manifestazione luminosa; qui però è lampada di fuoco ed è quindi ancora fiamma viva sotto l'aspetto più specifico dell'illuminazione.

L'illuminazione raggiunge le profonde caverne, come prima la fiamma raggiungeva il più profondo centro.

* **Il risveglio:** il simbolo del risveglio appartiene al simbolismo dell'iniziazione.

Ma qui l'iniziazione è addirittura l'anticipo concreto della vita eterna: come il Verbo vive nel seno del Padre, così si risveglia nel seno della Sposa. Inizia allora l'attività spirituale che è partecipazione alla vita trinitaria mediante la spirazione dello Spirito Santo.

Ogni crescita di coscienza viene assimilata ad un risveglio:

> Numerosi sono i modi con cui Dio si risveglia nell'anima, sono così tanti che non finirei di enumerarli, ma questo, di cui parla l'anima, che viene fatto dal Figlio di Dio, è, a mio parere, uno dei più sublimi e quello che produce in lei beni maggiori. Esso infatti, è un movimento che il Verbo fa nella sostanza dell'anima ed è di tanta grandezza, potenza, gloria e soavità da sembrare a lei che tutti i balsami, tutte le spezie odorifere e tutti i fiori del mondo vengano scossi per spargere la loro fragranza. Le pare inoltre che tutti i regni e i domini della terra, e tutte le virtù e i poteri del cielo si muovano; le sembra infine che tutte virtù, le sostanze, le perfezioni e le grazie di ogni cosa creata risplendano e facciano insieme lo stesso movimento.
>
> Poiché, come afferma san Giovanni: *Tutte le cose in Lui sono vita* (1,3), e, secondo l'Apostolo, *in Lui vivono, sono e si muovono* (Atti 17,28), avviene che, muovendosi questo grande Signore nell'anima, il quale come dice Isaia, *porta il suo dominio sulle spalle* (9,6), che sono i regni celeste, terrestre e infernale, e

quanto in essi si contiene *sostenendoli tutti*, come afferma san Paolo, *nel Verbo della sua virtù* (Eb 1,3), sembra che tutte queste cose si muovano insieme, come insieme con la terra si muovono anche tutte le cose materiali contenute in essa come se fossero un niente. Così accade quando si muove questo Principe il quale, anziché esserne portato, porta con sé tutte le sue cose (LA 4,4 p. 1031).

In questo momento del suo sviluppo la vita spirituale può considerarsi la presa di coscienza della vita divina partecipata. Ora, questa vita divina è vita intratrinitaria ed è proprio ad essa che l'anima diventata sposa del Cristo partecipa in modo attivo.

* **L'impotenza del linguaggio**: notiamo infine come, per descrivere questi stati elevati, ogni linguaggio appaia limitato ed approssimativo:

Io non vorrei, anzi non voglio, parlare di questo *spirare di Dio*, poiché vedo chiaramente di non saperlo fare e, se ne parlassi, sembrerebbe meno di quello che realmente è: si tratta infatti di un respirare di Dio nell'anima. In questo risveglio dell'alta conoscenza della divinità, lo Spirito Santo aspira nell'anima con la stessa proporzione della conoscenza con cui l'assorbe profondamente in sé, innamorandola soavemente secondo ciò che ella ha veduto in Dio. Infatti essendo tale aspirazione piena di bene e di gloria, lo Spirito Santo riempie l'anima di bontà e di gloria, innamorandola così di sé più di quanto si possa dire o sentire, immergendola nelle profondità di Dio.

Perciò lascio l'argomento a questo punto (LA 4,17, p. 1036).

E' inspiegabile come nel'anima avvenga questa conoscenza, mentre Dio è immutabile poiché, anche se in realtà Egli non si muove, a lei invece sembra il contrario. Ella infatti è rinnovata e mossa da Dio, affinché goda di questa vista soprannaturale, e riceva la rivelazione affatto nuova della vita divina dell'essere e dell'armonia di tutte le creature con il loro moto in Dio. Perciò le pare che sia Lui che si muova e che la causa assuma il nome dell'effetto prodotto; pare quindi che Dio si muova, secondo il detto del Savio: *La sapienza è più mobile di tutte le cose mobili* (Sap 7,24). ciò avviene, non perché la sapienza è cosa che si muova, ma perché è principio e radice di ogni movimento; rimanendo immutabile in se stessa, soggiunge il Savio, rinnova tutte le cose, volendo affermare con ciò che essa è più attiva di tutte le cose attive. Dobbiamo dunque concludere che in questo movimento l'anima è colei che viene mossa e che dal sonno della vita naturale viene chiamata alla vita soprannaturale. Per questo ella applica con proprietà a tale movimento il nome di *risveglio* (LA 4,6, p. 1036).