

GIOVANNI DELLA CROCE

**"un uomo celestiale
e divino"**

Editoriale

“Un uomo celestiale e divino”. La definizione è di S. Teresa per il “santerello”, il “gran servo di Dio”, il “piccolo Seneca”, il suo confessore e padre spirituale Giovanni della Croce.

Noi moderni siamo spesso alla ricerca esasperata di formule e slogan folgoranti che dicano ciò che sta dietro a fatti e persone. Riguardo al Dottore mistico del Carmelo non abbiamo più né bisogno né diritto di ciò: già la Madre Riformatrice dell'Ordine ha detto tutto. Noi dovremmo come lei entrare nello spirito e nello stile di vita di quel “cuore generoso”.

Coscienti di averlo troppo trascurato, ora, avvicinandosi il Quarto Centenario della sua Morte (1591 - 1991), siamo protesi a un recupero che non dev'essere però affannoso e di convenienza, ma metodico, intelligente e soprattutto amoroso. “Amoroso” è uno degli aggettivi che, assieme a “innamorato” e, riferito all'anima, “innamorata”, caratterizza il vocabolario del Santo di Fontiveros.

In questo numero di Q.C. si ha una Prima Sezione dedicata a una veloce e pratica ricostruzione della storia, delle vicende esterne e un poco anche interne di Giovanni. Si è tra la classica biografia e l'identikit moderno.

Nella Seconda Sezione si propongono degli studi inperniati soprattutto sulla “Salita del Monte Carmelo”. La scelta di quest'opera sta nel fatto che la provincia Veneta durante l'anno sociale 1988 - 1989 si è assegnata quel testo come filo conduttore di una ricerca e meditazione del pensiero del proprio Padre e Patrono (S. Giovanni infatti è protettore speciale della Provincia, nata il 1677 dalla Provincia Lombarda). Tuttavia in questa parte non si trascura di analizzare la produzione poetica di S. Giovanni; infatti è il più grande lirico religioso della letteratura spagnola.

Nella terza Sezione si studiano alcuni aspetti dottrinali delle opere del Santo: per esempio le radici bibliche del suo messaggio, le ascendenze non solo filosofiche e le scoperte non semplicemente psicologiche quando egli scandaglia il cuore dei credenti, ma anche e soprattutto il suo cristocentrismo.

“Non c'è membro della Chiesa che non debba qualcosa al Carmelo”: la notissima frase d'un autore insospettabile come T. Merton potrà in un prossimo futuro ispirare un numero di Q.C. anche in relazione a Giovanni. Intanto nella Quarta Sezione di questo numero si analizza quanto Teresa del B. G., Elisabetta della Trinità e Teresa Benedetta della Croce (E. Stein) abbiano imparato dal loro naturale Maestro: carmelitane straordinarie che hanno poi saputo reinterpretare la dottrina di Giovanni in modo tanto personale, stimolando noi a fare altrettanto, ricordandoci però che una reinterpretazione non potrà mai essere soltanto di tipo intellettuale, ma anche vitale, cioè accompagnata da una reale santità di vita.

La Quinta Sezione, come d'uso, è dedicata a recensioni e informazioni bibliografiche che riusciranno utili a chi non intenda limitarsi a occasionali e svelte riverniciature circa il Riformatore del Carmelo.

“Sì, sono dotto per mia sfortuna” disse una volta S. Giovanni a una penitente che dubitava della sua preparazione culturale. Fu una di quelle battute che il dolce carmelitano non aveva troppo frequenti, ma che sapeva cavare dal suo repertorio di “anima mite e umile”. Fu una semplice battuta, perché egli per primo nella sua vita capì l'importanza della cultura, dell'intelligenza e dell'incessante cercare. Cercare: “buscar”. Non quel cercare laico e vanaglorioso, che spesso si sente nominare; ma il cercare spirituale-religioso improntato all'umiltà del credente. Inoltre il cercare fondato sull'amore più che sulla ragione, cioè fatto con l'occhio della fede.

Ragione e fede: ecco il tema grandioso che però il Dottore della Chiesa non risolve con un equilibrio teorico più o meno azzeccato, bensì risalendo al punto nodale del Cristianesimo: la Presenza-Inabitazione-Grazia. In una parola, la Santità di Dio, dono al mondo redento.

SEZIONE PRIMA

Vita e personalità di Giovanni della Croce

1. Giovanni de Yepes nel suo tempo
2. Il "cuore generoso" di Giovanni della Croce
- Profilo biografico -
3. Identikit di Giovanni della Croce secondo
Teresa di Gesù

TI VEDANO I MIEI OCCHI!

Ah, chi potrà sanarmi?
Decidi e donati per davvero
e smetti d'inviarmi
da ora un messaggero
che non sa mai dirmi ciò che spero.

Tutti quelli che vagano,
mille elogi su te tessendo,
ancora più mi piagano
e, me a morte spingendo,
un non so che van balbutendo.

Or come puoi ardire,
o vita, di vivere dove vivi?
Motivo per morire
è ogni freccia che arrivi,
al saper dell'Amato in cui confidi.

Ma tu che m'hai piagato
il cuor né l'hai sanato,
tu, rubato che me l'hai,
perché, così guastato,
con te non l'hai, rubandolo, portato?

Spegni i miei tormenti
che nessuno estinguer mai potrebbe.
Ti vedan gli occhi miei:
altra luce non vorrei
e solo verso te stan essi intenti.

(S. Giovanni della Croce, *Cantico spirituale* 6-8)

GIOVANNI DE YEPES NEL SUO TEMPO

(Tavola con le date degli avvenimenti principali che riguardano la Chiesa, il Rinascimento, la Spagna, l'Ordine Carmelitano, la sua Riforma - e in particolare S. Giovanni della Croce e S. Teresa di Gesù).

1° DATE E FATTI ANTECEDENTI

- 1452:** Nasce Leonardo da Vinci.
- 1452-1456:** Gutenberg inventa i caratteri mobili della stampa: esce la Bibbia delle 42 linee.
- 1466:** Nasce Erasmo di Rotterdam.
- 1469:** Matrimonio di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, i "Re Cattolici".
- 1471:** *Muore il carmelitano beato Giovanni Soreth (n. il 1395), promotore di un vasto movimento di riforma nel suo Ordine.*
- 1475:** Nasce a Caprese (Arezzo) Michelangelo Buonarroti.
- 1476:** Prima Bibbia stampata in Spagna.
- 1481:** Creazione dell'Inquisizione spagnola "moderna": è molto indipendente da Roma e si guida con criteri regi (politici).
- 1483:** Nasce ad Eisleben Martin Lutero.
- 1491:** Nasce S. Ignazio di Loyola.
- 1492-1503:** Alessandro VI Borgia è Papa.
- 1492:** Conquista di Granada da parte dei Re Cattolici. Espulsione degli Ebrei dalla Spagna. Scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo per conto del Regno di Castiglia.
- 1494:** Trattato di Tordesillas per la divisione delle zone di influenza tra Spagna e Portogallo.
- 1501-1502:** O conversione o esilio per i Musulmani di Castiglia.
- 1503-1513:** Giulio II Della Rovere è Papa.
- 1504:** Napoli e Sicilia diventano domini spagnoli, governati da vicerè.
- 1506:** Il Card. Cisneros è reggente di Castiglia: la regina Isabella è morta già nel 1504.
- 1509:** Caterina d'Aragona (1485-1536) sposa Enrico VIII Tudor, che contemporaneamente sale al trono d'Inghilterra.
- 1509:** Nasce a Noyon J. Cauvin (Calvino), che morrà il 1564.
- 1510:** Introduzione in America dei primi schiavi negri.
- 1511:** Erasmo pubblica *L'elogio della pazzia* polemizzando contro il dogmatismo, le evasioni mistiche, il fanatismo.

- 1513-1521:** Leone X Medici è Papa.
Grande momento del Rinascimento italiano: Machiavelli scrive *Il Principe* (1513); Tiziano dipinge *Amor sacro e Amor profano* (1515); Michelangelo lavora per la *Sacrestia di S. Lorenzo* (1516); Leonardo va alla corte di Francesco I di Francia; Raffaello prepara i suoi arazzi per la Sistina.
- 1515:** *Ad Avila S. Teresa di Gesù nasce il 28 marzo.* A Firenze nasce S. Filippo Neri, che muore a Roma il 1595.
- 1515:** A Luigi XII succede Francesco I (1494-1547): la Francia domina o influenza l'Italia del Nord (Milano, Genova, Parma).
- 1516:** Muore Ferdinando d'Aragona: gli succede Carlo I.
I Portoghesi raggiungono Canton in Cina.
- 1516:** *Muore il Beato Battista Spagnoli (nato il 1447 a Mantova), grande esponente della Riforma mantovana dell'Ordine Carmelitano.*
- 1517:** A marzo Leone X promulga le indulgenze. Il 1° novembre a Wittenberg M. Lutero espone le 95 tesi circa le indulgenze.
- 1518:** Concilio Lateranense IV.
- 1518:** Lutero per la prima volta parla al Duca di Sassonia di un'azione di "Riforma".
Erasmus pubblica *I colloqui*.
- 1519:** Muore Massimiliano I imperatore; gli succede Carlo I di Spagna col nome di Carlo V.
Muore in Francia Leonardo da Vinci.
- 1519:** F. Cortés conquista il Messico, detto "Nuova Spagna".
- 1520:** Lutero brucia in pubblico la bolla papale di scomunica.
Muore a Roma Raffaello: ha 37 anni.
- 1520-1566:** Sultano di Costantinopoli diventa Solimano il Magnifico.
- 1521:** Lutero pubblica opere incendiarie, incomincia la traduzione tedesca della Bibbia e viene convocato a Worms da Carlo V.
- 1522:** Zwingli si avvia allo scisma.
- 1522-1523:** È Papa Adriano VI°.
- 1523-1534:** È Papa Clemente VII Medici.
- 1525:** In Germania Lutero è contro le bande dei contadini insorti nel 1524.
Battaglia di Pavia: Francesco I va prigioniero a Madrid.
- 1525:** Lutero sposa Caterina von Bora e compone il *De servo arbitrio*.
- 1526-1529:** Seconda guerra tra Francesco I e Carlo V. Durante questa, nel 1527, i Lanzichenecchi saccheggiano la Lombardia e Roma.
- 1527:** Nasce il domenicano Luis de León, che muore il 1591.
- 1528:** Genova entra con Andrea Doria nell'orbita spagnola.
Nasce Domenico Bañez, grande teologo che contrasterà le tesi di Molina (1588), sarà confessore di Teresa d'Avila e morrà il 1604.

- 1528-1531:** *Teresa d'Avila si riprende dagli sbandamenti affettivi entrando nel collegio delle Agostiniane.*
- 1529:** Trattato di Barcellona tra Carlo V e Papa Clemente VII.
Crisi tra Enrico VIII e il suo Cancelliere, cardinale Wolsey, cui succede Th. More (1478-1535). Scontro tra Zwingli e Lutero a Marburg. Si conia il nome di "protestanti", ai quali Carlo V consente un culto proprio.
- 1531:** Si consuma di fatto lo scisma della Chiesa d'Inghilterra che riconosce come suo capo Enrico VIII. Però l'atto ufficiale della nascita della Chiesa Anglicana è del 1534.
- 1532:** Francesco I si allea con il Sultano contro Carlo V.
F. Pizarro conquista per la Spagna l'impero degli Incas.
- 1533:** Calvino aderisce alla Riforma e scrive *I principi della religione cristiana*.
- 1534:** Ignazio di Loyola fonda la Compagnia di Gesù. Lutero pubblica la sua traduzione della Bibbia: nasce la lingua tedesca moderna.
- 1534-1549:** È Papa Paolo II Farnese.
- 1535:** *Il 2 novembre Teresa d'Avila fugge di casa per farsi monaca all'Incarnazione.*
- 1536:** Muore Erasmo: e muore anche il poeta lirico Garcilaso de la Vega (n. 1503).
Ginevra sceglie il protestantesimo e chiama Calvino.
Teresa d'Avila prende l'abito di novizia carmelitana. Fa la professione dopo un anno, il 3 novembre 1537.
- 1536-1538:** Terza guerra tra Francesco I e Carlo V.
- 1536-1541:** Michelangelo dipinge *Il giudizio universale* della Sistina.
- 1538-1540:** *Teresa di Gesù, colpita da una malattia misteriosa, rischia la morte (verso l'Assunta del 1539). Ripresasi, familiarizza con testi spirituali sulla preghiera, come il "Tercer abecedario" di F. de Osuna. Rientra in monastero pur non completamente guarita.*
- 1538-1541:** Calvino, espulso e poi richiamato a Ginevra, vi instaura un governo teocratico severissimo.
- 1538-1561:** Altro grande momento del Rinascimento italiano: Tiziano dipinge la *Venere degli Uffizi* (1538), Tintoretto comincia a lavorare a Venezia (1540), Cellini è in Francia (1540-45) e poi a Firenze (1545-54), il Veronese imposta i suoi affreschi della villa Maser.
- 1539:** *Nicolò Doria nasce a Genova: si farà scalzo a Seviglia nel 1577, professerà nel 1578, sarà già priore nel 1579, subito aiutando Teresa con la sua esperienza di banchiere e organizzatore; sarà il leader degli osservanti.*
- 1541:** Nasce il pittore El Greco, che opera soprattutto a Toledo e muore il 1614.
Muore lo scrittore Fernando de Rojas, nato il 1465.
- 1542:** Paolo IV istituisce l'Inquisizione romana, meno dura della spagnola. J. Boscán, poeta lirico di impostazione rinascimentale, nato il 1495, muore in questo anno.

II° - CRONOLOGIA DI GIOVANNI TRA GRANDI, MEDI E PICCOLI FATTI (1542-1591)

- 1542:** *San Giovanni della Croce nasce a Fontiveros (Toledo) da Gonzalo de Yepes e Caterina Alvarez: ultimo di tre figli.*
- 1543:** Filippo II quindicenne sposa M. Emanuela del Portogallo, che muore il 1545. Nicolò Copernico, nato il 1473, muore e il suo testo sulla concezione eliocentrica, cioè il *De revolutionibus orbium coelestium*, viene pubblicato.
- 1544:** *Teresa d'Avila, dopo la morte del padre (1543), entra in una decennale crisi dove alle sue miserie si contrappongono sollecitazioni di Dio. Legge S. Agostino.*
- 1545:** Inizia finalmente il Concilio di Trento.
Giovanni, alla morte del padre, si trasferisce con mamma e fratelli a Torrijos; ma rientra presto a Fontiveros. Nasce il futuro scalzo P. Girolamo Gracián, che sarà espulso dalla Riforma e morrà il 1614.
- 1546:** Lutero muore a Erfurt.
- 1547:** Muore Enrico VIII di Inghilterra, nato nel 1491, "defensor fidei" nel 1521 e scismatico nel 1534.
Nasce ad Alcalá de Henares il grandissimo M. de Cervantes Saavedra, autore soprattutto del *Don Chisciotte* (1605-1615).
- 1548-1551:** *Giovanni abita con i suoi ad Arévalo, sospinto dalla grande indigenza.*
- 1551:** *Giovanni a Medina del Campo comincia a ricevere una formazione di base e a prepararsi al lavoro presso il Collegio della Dottrina.*
- 1554-1559:** *Giovanni fa l'accollito e l'aiutante di pulizie e di vari servizi presso la chiesa di S. Maddalena.*
- 1555:** Pace di Cateau-Cambrésis.
- 1556:** Emanuele Filiberto di Savoia vince per la Spagna contro la Francia la battaglia di S. Quintino.
- 1559-1560:** *Teresa, dopo l'Indice di F. Valdés, è privata dei suoi libri spirituali preferiti; conosce Pietro di Alcántara che le fa da guida.*
- 1558:** È regina d'Inghilterra Elisabetta I Tudor (1533-1603).
- 1559-1563:** *Giovanni fa l'infermiere all'Ospedale dei Bubbboni di Medina e intanto studia "umanità" presso i Gesuiti.*
- 1560:** Caterina de' Medici diviene reggente di Francia alla morte di Francesco II° e il paese si divide ancor più tra le fazioni dei Guisa (cattolici) e dei Borboni (ugonotti). Teresa se n'addolora.
- 1561:** Muore Alonso Berruguete, grande pittore nato il 1486.
- 1561-1562:** *Teresa si orienta per la fondazione di un piccolo Carmelo; il 24 agosto inaugura, con i debiti permessi ma pure tra grossi ostacoli, il monastero di San Giuseppe in Avila.*

- 1562:** *Pietro d'Alcántara, confessore di Teresa, nato il 1499, muore santamente; muore pure il superiore generale del Carmelo P. Nicolò Audet, nato circa il 1480 e ininterrottamente alla guida dell'Ordine dal 1523.*
- 1563:** *Giovanni nell'estate, terminati i corsi di studio, entra presso i Carmelitani di S. Anna in Medina, prendendo il nome di Giovanni di San Mattia. Professa l'anno seguente.*
- 1563:** *Il 4 dicembre si chiude il Concilio Tridentino. Filippo II inizia, per ricordare la vittoria di S. Quintino, la costruzione dell'Escorial.*
- 1563-1567:** *Teresa esercita il suo carisma di maestra e riformatrice-fondatrice; redige nel 1565 il testo definitivo dell'autobiografica "Vita"; scrive nel 1566 il "Cammino di perfezione" e nel 1567 le "Costituzioni"; incontra il P.G.B. Rossi generale dell'Ordine dal 1564.*
- 1564-1568:** *Giovanni, emessa la professione, passa a compiere gli studi universitari a Salamanca: è "artista" nel primo triennio e "teologo" nel quarto anno.*
- 1567:** *Pier Luigi da Palestrina (1525-1594) compone la Missa pro Papa Marcello. Giovanni in aprile è designato dal Capitolo Provinciale quale Prefetto degli Studenti di S. Andrea (collegio carmelitano); in luglio è ordinato sacerdote, in agosto canta la Messa solenne a Medina, dove in settembre-ottobre incontra per la prima volta S. Teresa.*
- 1568-1571:** *Rivolta dei "moriscos" di Spagna, che saranno espulsi nel 1609.*
- 1568:** *Da gennaio a luglio Giovanni segue un ultimo corso di università a Salamanca; in agosto rivede Teresa e fa un piano per la Riforma dei Frati Carmelitani, accompagnando la Santa a Valladolid per fondare quel monastero. Agli inizi di ottobre si porta da Valladolid a Durvelo (Toledo) per approntare la prima casa della Riforma, che il 28 novembre 1568 è inaugurata quale primo convento degli Scalzi.*
- 1569:** *Giovanni è Vice-priore e Maestro dei Novizi in Durvelo e si prepara per trasferirsi a Mancera.*
- 1570:** *Filippo II sposa Anna d'Austria. Chiusa Durvelo, Giovanni passa in giugno a Mancera de Abajo (Salamanca).*
- 1570-1575:** *Teresa fonda monasteri di Suore a ritmo crescente: Salamanca (1570), Segovia (1574), Beas (1575), Caravaca e Siviglia (1575). È anche imposta dai superiori come priora dell'Incarnazione (1572-75) e inizia il racconto delle "Fondazioni".*
- 1571:** *Giovanni in gennaio collabora con Teresa a fondare il monastero di Alba de Tormes; in aprile è primo "Rettore" del neonato collegio degli Scalzi ad Alcalá de Henares.*
- 1572:** *Giovanni a fine maggio è confessore e "vicario" del monastero dell'Incarnazione di Avila, dove è priora S. Teresa; svolge questo compito fino al*

dicembre del 1577 e comincia a comporre molti "detti" (che verranno poi in seguito raccolti) e alcune poesie di non facile individuazione (forse "Entréme donde no supe" e "Vivo sin vivir en mí").

- 1572:** A Parigi il 24 agosto avviene la strage degli Ugonotti nella "Notte di S. Bartolomeo".
- 1572:** A ottobre vittoria navale di Lepanto (Corinto) della flotta cristiana contro quella turca.
- 1574:** *Giovanni in marzo accompagna S. Teresa a Segovia per quella fondazione. A Pastrana i novizi Scalzi sono quest'anno quasi 50: alcuni vengono dai Calzati.*
- 1575:** *Giovanni fa un viaggio a Medina, dove incontra probabilmente sua madre. Al capitolo Generale dell'Ordine tenuto a Piacenza si prendono severe misure contro gli Scalzi perché "disobbedienti, contumaci, ribelli". Teresa, già felicissima per il lavoro di Giovanni ad Avila, incontra a Beas il P.G. Gracián che l'affascina subito.*
- 1576:** Tiziano Vecellio (n. 1490) muore a Venezia. Giovanni Bodin scrive i *Sei libri della repubblica* sulle origini e sui limiti della sovranità.
- 1576:** *Rapito in gennaio dai Calzati e portato da Avila a Medina, Giovanni viene però presto rilasciato per intervento del Nunzio Ormaneto.*
- 1576-1579:** *Teresa si ritira nel 1576 a Toledo dove, su richiesta di P. Gerolamo Gracián (ora suo confessore), scrive "Il modo di visitare i monasteri". Tra giugno e novembre del 1577 compone "Il castello interiore" e in quell'anno sente maggiori le difficoltà per la Riforma, femminile e maschile, dell'Ordine.*
- 1577:** *In maggio-giugno Giovanni partecipa al Capitolo degli Scalzi in Almodóvar, rientrando poi ad Avila. La notte del 2 dicembre viene sequestrato dai Calzati e portato a Toledo, dove resta prigioniero nel loro convento per nove mesi. Qui compone su fogli di fortuna le prime 31 strofe del "Cantico Spirituale" e alcune "Romances" (tra cui quelle sulla Trinità e sul Salmo "Super flumina").*
- 1578:** *Muore a Roma il Generale dell'Ordine P. Giov. B. Rossi (n. il 1507). Gli succede il P. Giov. B. Caffardo, che morrà il 1592 da Generale. Giovanni nella notte tra il 16 e il 17 agosto (durante l'ottava dell'Assunta) attua la fuga dalla prigione, rifugiandosi nel monastero delle Scalze di Toledo. Fino a tutto settembre resta nascosto e curato da Don Pedro Gonzáles in Toledo. Forse fa una capatina a Medina. In ottobre viene eletto Superiore ("Vicario") del Convento andaluso del Calvario (Jaén), dove arriva in novembre.*
- 1579:** *In aprile-maggio Giovanni prepara, con viaggi frequenti, la fondazione del collegio per studenti carmelitani in Baeza (Jaén): il 14 giugno inaugura la nuova casa, di cui è Rettore.*
- 1580:** Il Portogallo è formalmente unito alla Spagna di Filippo II.

Giovanni viene a conoscenza del decreto di Gregorio XIII in data 22 giugno con cui è concessa agli Scalzi una provincia indipendente, retta con Costituzioni proprie. Durante questo anno del "catarro universale" muore in Medina Caterina Alvarez.

1580-1581: *Gli Scalzi sono circa 300 con P. Gracián provinciale dinamico e sereno, però molti di loro hanno avuto una formazione frettolosa e non conoscono Teresa. Questa intensifica la sua corrispondenza ("Lettere") e riprende le fondazioni dei monasteri con Villanueva de la Jara, Palencia (1580) e Soria (1581).*

1580-1588: *Michel de Montaigne (1533-92) scrive i Saggi.*

1581: *Il nostro Santo partecipa al Capitolo di Alcalá (3-16 marzo) dove è eletto III° Consigliere e riconfermato Rettore di Baeza, mentre Padre Gerolamo Gracián è il primo Provinciale degli Scalzi. In giugno Giovanni è a Caravaca per l'elezione della Priora, Madre Anna di S. Alberto, una delle sue più care figlie spirituali.*

Nei mesi estivi compie molti viaggi in Andalusia per fondare monasteri di Scalze. In novembre è ad Avila per trattare con Teresa la fondazione delle monache di Granada; poi rientra a Baeza; a dicembre è a Beas. Già da superiore al Calvario e poi di Baeza è andato preparando le "Cautele" (1578-1581).

1582: *Giovanni in gennaio va da Beas a Granada con Madre Anna di Gesù per fondare un monastero. Alla fine di gennaio prende possesso del suo nuovo ufficio di priore a Los Martires di Granada.*

1582: *Teresa lavora per aprire il monastero di Burgos; termina la stesura delle "Fondazioni"; il 21 settembre arriva stremata ad Alba de Tormes e vi muore il 4 ottobre (non risulta quando Giovanni venga a saperlo). Il giorno dopo, per la riforma del calendario voluta da Gregorio XIII, è il 15 ottobre.*

1582-1586: *Giovanni attende ora a comporre liriche mistiche ("El pastorcico", "Tras un amoroso lance"), ora a impostare le maggiori opere in prosa: "La Salita", "Il Cantico spirituale" e "La fiamma d'amor viva".*

1583: *Giovanni partecipa in maggio al Capitolo di Almodóvar e viene confermato nel suo compito di Priore di Granada.*

1585: *Giovanni in febbraio è a Málaga, in maggio a Lisbona per il Capitolo (viene eletto II° Consigliere con P. Nicolò Doria Provinciale); in giugno-luglio è a Siviglia e Málaga; ad agosto parte per la Castiglia in vista della seconda parte del Capitolo Provinciale (già iniziato e poi interrotto a Lisbona) che si conclude a Pastrana nel mese di ottobre.*

1585: *La "Consulta" di cui è membro Giovanni decide di far pubblicare la "Vita" di S. Teresa. Primi scontri tra Doria e Gracián specialmente sull'impegno missionario.*

1586: *Giovanni, designato come Vicario Provinciale per l'Andalusia, in gennaio è*

- a Granada e in altre comunità andaluse di Suore e Frati: a maggio inizia una girandola di viaggi che lo porta a compiere in dodici mesi oltre 4500 Km.*
- 1587:** *Giovanni ad aprile nel Capitolo Provinciale di Valladolid cessa nei suoi compiti di superiore maggiore, ma è rifatto Priore di Granada.*
- 1588:** *Catastrofe della "Invencible Armada" di Filippo II. Scoppia il "caso Molina", la grande questione tra Gesuiti e Domenicani sulla grazia e la predestinazione.*
- 1588:** *A giugno Giovanni partecipa a Madrid al primo Capitolo Generale della Riforma ed entra nel Consiglio Generale come terzo "Definitore"; in agosto è designato pure superiore di Segovia, dove il Consiglio Generale, costituito in "Consulta", prende sede; però Giovanni si reca colà solo nel marzo del 1589.*
- 1589:** *In Francia Enrico IV (1553-1610) da ugonotto si fa cattolico ("Parigi val bene una messa").
Come priore di Segovia Giovanni svolge un intenso lavoro nella comunità religiosa e presso la gente.*
- 1590:** *Nel Capitolo Generale straordinario di giugno Giovanni si oppone a certe innovazioni autoritarie del P. Doria, Generale della Riforma.*
- 1591:** *W. Shakespeare (1564-1616) rappresenta la sua prima opera, *La commedia degli equivoci*. Muore Luis del León, nato il 1527.*
- 1591:** *Giovanni a giugno è a Madrid per il Capitolo Generale ordinario, dove decade dai vari incarichi, rientrando a Segovia come semplice suddito (ha rinunciato al priorato in quella casa); a luglio, dopo una prima destinazione per il Messico, riprende la strada per l'Andalusia: arriva in agosto a La Peñuela (Jaén); in settembre è preso da febbriciattole ("calenturillas") e si reca per cure a Ubeda, dove trascorre i suoi ultimi mesi di vita; allo scoccare della mezzanotte tra il 13 e il 14 dicembre muore all'età di 49 anni.*

III° - DOPO LA MORTE DI GIOVANNI

- 1591-1592:** *P. Gracián viene imprigionato dal giugno 1591 al febbraio 1592 e poi espulso dalla Riforma.*
- 1593:** *In maggio viene trasportato da Ubeda a Segovia il corpo (conteso) di Giovanni.*
- 1598:** *Muore Filippo II.*
- 1600:** *Clemente VIII istituisce la Congregazione degli Scalzi di S. Elia o d'Italia.*
- 1614:** *Paolo V proclama Teresa beata.*
- 1618:** *"Editio princeps" delle opere di Giovanni.*
- 1622:** *Il 12 marzo Gregorio XV canonizza Teresa con Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Isidoro di Madrid e Filippo Neri.*

- 1675: *Giovanni è beatificato il 25 gennaio da Clemente X.*
1726: *Giovanni è canonizzato il 27 dicembre da Benedetto XIII.*
1926: *Giovanni è proclamato Dottore mistico il 24 agosto da Pio XI.*
1970: *Paolo VI il 27 settembre proclama Teresa Dottore della Chiesa.*

A cura di P.R.

È UNO SCANDALO!

E ora un frate, ch'è venuto per assolvere le religiose, le ha talmente importunate, senza regola né giustizia, che sono grandemente afflitte, né libere in alcun modo dalle pene precedenti, a quanto mi è stato detto. Per di più il nuovo venuto (che si dice sia stato eletto vicario provinciale e dev'essere vero, perché è indicato più d'ogni altro a seminare mártiri) ha tolto ad esse i confessori e li tiene prigionieri nel loro monastero dopo aver scassinato le porte delle loro celle e preso, dove c'erano, le loro carte.

Tutta la città è scandalizzata di come, non essendo un superiore (poiché i due Scalzi sono soggetti al Commissario Apostolico) e senza mostrare su quale diritto si appoggiasse, gli sia stata possibile tanta imprudenza, in una città così vicina alla residenza di vostra maestà; i Calzati non sembrano temere che vi sia una giustizia né Dio. Io sono molto angosciata di sapere quei padri nelle mani di costoro che da tempo si auguravano di imprigionarli, e preferirei ch'essi fossero fra i Mori, i quali, forse, ne avrebbero maggior pietà. Inoltre il padre suddetto, così gran servo di Dio, è talmente debole per tutto quello che ha sofferto, che temo per la sua vita.

Per amor di nostro Signore, supplico vostra maestà di ordinare che sia subito liberato e che tutti questi poveri Scalzi non debbano patire tanto da parte di «quelli del panno». Essi non fanno che tacere e soffrire, certo guadagnando molto, ma è uno scandalo per la gente. Lo stesso Calzato ch'è qui ha tenuto prigioniero quest'estate a Toledo fra Antonio di Gesù - ch'è un santo vecchio, il primo di tutti gli Scalzi - senza alcuna ragione; vanno inoltre dicendo che li distruggeranno tutti, perché tale è l'ordine del Tostado. Benedetto Iddio! Coloro che dovrebbero essere il mezzo per impedire che il Signore venga offeso, sono essi stessi la causa per cui si commettono tanti peccati, e ogni giorno faranno peggio, se la maestà vostra non ordina di porvi rimedio; non so davvero dove andremo a finire, poiché non abbiamo nessun altro appoggio sulla terra.

(S. Teresa di Gesù a Filippo II, *Lettera del 4/12/1577*)

IL “CUORE GENEROSO” DI GIOVANNI

- Profilo biografico - *

Al solo aprire a caso le opere indiscutibilmente più personalizzate di S. Giovanni della Croce, cioè le sue liriche religiose e le raccolte di sentenze, anche il lettore più estraneo e sprovvisto avverte subito di trovarsi davanti non soltanto a un poeta e pensatore che manifesta apertamente i suoi sentimenti, ma a un uomo travagliato da un bisogno immenso di Dio e mosso da una ricerca incessante di libertà interiore. Crolla di colpo un falso cliché creato chissà come e perché (infatti anche i suoi grandi “trattati” in prosa e poi le copiose testimonianze raccolte dai suoi migliori biografi pure antichi non lo giustificano): quello d’un santo dagli occhi asciutti e severi, dall’atteggiamento quasi aspro (alla S. Girolamo?), dalle richieste impossibili.

Infatti egli stesso ha scritto: “L’anima innamorata è un’anima dolce, mite, umile e paziente”. Oppure: “Prendi Dio per sposo e amico con cui stare sempre: non peccherai e saprai amare”. O ancora: “Perché indugi a lungo, potendo tu subito amare Dio dentro il tuo cuore? Miei sono i cieli e mia la terra, miei sono gli uomini, i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli Angeli sono miei e la Madre di Dio, tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me. Che cosa chiedi dunque e che cosa cerchi, anima mia? Tutto questo è tuo e tutto per te. Non ti fermare in cose meno importanti e non contentarti delle briciole che cadono dalla mensa del Padre tuo. Esci fuori e vai superba della tua gloria”.

* Opere e studi consultati:

- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 2.a ed., Madrid 1980 (a cura di J.V. Rodriguez e F. Ruiz Salvador)
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid 1976 (a cura di Autori Vari)
- BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *San Giovanni della Croce*, Postulazione Generale OCD, 1963
- CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di San Giovanni della Croce* (traduzione di P. Ferdinando di S. Maria), Ancora Milano 1955
- RUIZ SALVADOR F., *San Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema*, Ed. Teresianum, Roma 1973
- RODRIGUEZ J. V., *San Juan de la Cruz profeta enamorado de Dios y maestro*, Ed. Instituto de Espiritualidad, Madrid 1987
- VIAN CESCO, *Storia della letteratura spagnola*, Fabbri Ed., Milano 1969
- ELLIOTT J. H., *La Spagna imperiale 1469-1716*, Il Mulino, Bologna 1982
- BENNASSAR B., *Il secolo d’oro spagnolo*, Rizzoli Ed., Milano 1985
- DE ROSA GABRIELE, *Storia moderna*, 3.a ed., Minerva Italica, Bergamo 1982
- MARTINAG G., *La Chiesa nell’età della Riforma*, (L’età dei Concili), 5.a ed., Morcelliana, Brescia

Uno che ci confida un simile travolgente entusiasmo, scrive solo quello che vive: non è comunque una persona distante e fredda. E se, oltre allo stupendo *Cantico spirituale* (“Ah, dove ti celasti, / Amato, me in gemiti lasciando? / Come cervo n’andasti, / avendomi piagato: / t’uscii dietro chiamando, / ma eri fuggito”), il lettore anche improvvisato saggia le altre sue poesie, avverte immediatamente la presenza di un vero genio religioso che, innamorato di Dio, proclama il suo amore con misteriosa semplicità e autorità, con commozione che da personale diventa universale e si fa voce per te e per me. I suoi stessi paradossi quali “Vivo senza vivere in me” e “Muoi perché non muoi” suonano non come giochi letterari, ma come documenti d’un’esperienza incandescente e come tentativi di sintesi di una vita vissuta.

Giovanni de Yepes: ecco il maggior rappresentante non solo del Carmelo maschile riformato, in coppia inscindibile con Teresa d’Avila, ma della Chiesa intera nel suo recupero, all’inizio dei tempi moderni, della propria identità di Corpo Mistico. Egli sembra a prima vista offrire una storia mediocre e senza episodi sgargianti, tranne forse qualcuno. Difatti non si può senz’altro paragonare a Teresa di Gesù, molto popolare in vita e in morte, non soltanto in Spagna, per tutta quella sua aneddotica simpatica e fortunata. Ma anch’egli, a ben guardare, presenta un’insospettata ricchezza di fatti, di risvolti e sentimenti interiori, di esperienze umane e soprattutto cristiane, di dedizione apostolica, di viaggi spossanti e istruttivi, di impegno nell’insegnamento, di paziente stesura di opere poetiche e di scritti teologici. Offre specialmente la sua figura di uomo di Dio o, per usare le sue parole, di “anima innamorata, dolce, mite, umile e paziente”.

Addentrarsi nella sua vita intima è più difficile che entrare in quella di Teresa, tanto per mantenere un parallelismo quasi necessario. La santa di Avila, indotta sia dai suoi confessori che dal suo stesso temperamento a seguire la tendenza tipica dei nuovi tempi che è di raccontare di sé (la “memorialistica”), ci espone il suo mondo in maniera diretta. Giovanni no: ma per tanti segni egli si lascia leggere dentro con grande trasparenza. La sua storia spirituale è là nelle sue opere, dove anche il dottrinale è, per sua esplicita confessione, frutto di esperienza personale ed è trasferito sapientemente sul pentagramma non ancora del rendiconto narrativo, ma neppure di una pura esposizione distaccata e fredda, bensì di una trattazione carica di un pathos affascinante.

Per santità e genialità Giovanni è senza dubbio uno degli uomini più rappresentativi della sua epoca, già tanto stipata di figure straordinarie sotto vari aspetti, spesso tristi e tragici. Per cui viene istintivo stabilire anche confronti: ad esempio se egli non sia, per caso, il vero contrario di Lutero per temperamento e spiritualità; o magari l’opposto o il completamento di Erasmo, visto che quell’umanista raffinato sa intervenire ironico e tagliente quando c’è da analizzare e dubitare, ma abile si defila subito quando occorre scegliere e vivere. Questi richiami o raffronti potrebbero già aprire un dibattito pieno di suggestioni, ma anche scivolare nel contrappunto negativo e urtante.

Giovarebbe allora insistere più sul positivo e stabilire agganci tra Giovanni e altre figure-chiave della storia spirituale cristiana. Il piccolo frate di Fontiveros appare somigliante

tissimo al fragile e adamantino Francesco d'Assisi, che lo precede di tre secoli e mezzo. Stile mite e fermo insieme, tenerezza per gli altri e severità per se stesso, amore assoluto a Dio e quindi povertà e spogliamento radicale, entusiasmo per il creato ed elevata sensibilità poetica, nella condanna netta dei vari egoismi ed individualismi della propria epoca: ecco alcuni valori che essi hanno in comune. Per esperienze concrete, poi, essi si distinguono molto, ma anche in tale sede mostrano significative somiglianze. Per esperienze mistiche, l'uno e l'altro sono i "feriti" da Cristo Crocifisso: uno lo "stigmatizzato" della Verna, l'altro "el herido" di Toledo e di Ubeda.

Spostandoci tre secoli dopo Giovanni, è spontaneo accostarlo alla maggiore maestra spirituale dei nostri tempi, Teresa Martin. Essa ha avuto un'infanzia e un'adolescenza marcatamente diverse da quelle di Giovanni, ma non per nulla l'ha preso come proprio maestro preferito. Lo ha scoperto in occasione del terzo centenario della morte del Santo, durante la propria formazione primaria al Carmelo. Identica è la loro naturale sensibilità, diversi però gli sviluppi; uguale la decisione di essere totalmente di Dio senza fare rimandi e senza porre condizioni; somigliantissimo lo stile e il metodo di non accettare né grossi né sottili lacci nel volo verso l'Amato. In tutt'e due c'è un deciso donarsi nel poco e nel molto per vivere solo di Amore. Davvero è padre e maestro quel piccolo Giovanni per la piccola Teresa.

I° "DIETRO LE TUE ORME" (Cantico, 16)

Fuga di notte

Meno di altri santi, Giovanni non è riducibile a qualche episodio devoto o ad alcuni aforismi incisivi. Vediamolo già quando, nella prigione di Toledo, lo circonda una fama meritata di uomo di Dio mentre altri uomini troppo uomini (pur vestiti dell'abito religioso) lo stanno letteralmente schiacciando. Non immaginano però l'impennata di concreto coraggio che egli mostrerà presto. Perché Giovanni è del parere che è necessario nella vita consacrata di convento che "tutti ti lavorino e ti esercitino nella virtù", dato che Dio te li ha messi accanto: infatti "sono strumenti, e lo sono davvero, per esercitarti nel bene". Però con questo non è affatto uno che rinunci a sfoderare non solo la sua tenacia (che i suoi avversari chiamano ostinazione), ma pure la sua inventiva, unita ad autentica audacia, per sottrarsi al loro astio assassino. L'hanno sequestrato dalla sua casetta di Avila, intendendo colpire in lui l'intero partito della Riforma iniziata dieci anni prima. Da ormai nove mesi lo tengono chiuso in un buco del convento, un cesso d'un metro per un metro e venti, senza aria e senza luce. Gli concedono qualche raro momento di libertà e, dandogli pochissimo cibo tra molti sgarbi, gli garantiscono a malapena la sopravvivenza.

Lo insultano e spaventano ogni giorno con vero metodo scientifico, che per le forme di vile crudeltà è presto trovato. Non gli concedono neppure di lavarsi e di cambiarsi la camicia.

Giovanni, piccolo ed esile di persona, da lungo tempo assai parco in tutto, è però ormai ridotto allo sfinimento. A volte ha veri assalti di disperazione e di terrore. Ma non intende mollare, non vuole rinnegare la scelta della Riforma e quindi la scelta di una vita più impegnata, che i Superiori hanno concesso a lui e ai suoi, a denti stretti all'inizio, poi con rammarico.

Però, fatto di carne anche lui, è colto dal dubbio di essersi sbagliato; e poi anche dalla sensazione che perfino i più fedeli l'abbiano dimenticato e abbandonato.

È preso inoltre dal turbamento fisico-psicologico di morire e di essere fatto sparire nel nulla secondo i sistemi spicci di un'epoca e di gruppi molto rozzi. A volte prova una paura ancora più profonda: si sente prostrato e svuotato nel centro del suo essere, perché, pur sapendo bene che Dio lo ama e lo segue con più tenerezza che mai, non ne sperimenta se non a tratti la presenza e si trova nel tremendo buio della notte dello spirito.

In tale dramma Giovanni mostra la sua tempra, la sua autenticità di santo. Non cessando di pregare, continua sempre a costruirsi un sistema difensivo anche psicologico per non perdere l'equilibrio. Ripassa con amore i testi biblici che conosce a mente (anche il breviario gli è stato negato); si sforza di pensare non solo a Dio, ma anche alle spaziose pianure della sua Castiglia, ai paesaggi verdi o assolati che le varie stagioni gli suggeriscono. Compone (e questa non è l'ultima risorsa) con concentrazione e meticolosità di stilista alcune poesie che nascono dalla sua fede e dall'esperienza mistica vissuta, impastandole di lirismo sentito. Un uomo che si comporta così non è certo un collo torto secondo i triti clichés: è un uomo davvero nuovo, un autentico spagnolo del tempo delle conquiste ardite e purtroppo violente e sanguinarie di Cortés e Pizarro, però enormemente più magnanimo e vero di loro pur tanto audaci. Distinguendosi da quei temerari, è un campione di carità che arricchisce se stesso al "di dentro" e arricchisce ugualmente tutti quelli che incontra, anche i suoi aguzzini.

La vera carità paolina suggerisce a Giovanni di non lasciarsi andare, né di cedere, ma anzi di osare. E, contro l'ordinaria prudenza umana, contro le nostre idee sui santi, tenta la fuga dal carcere, in parte improvvisandola e in parte programmandola con acume.

Si affida a una corda improbabile che risulta troppo corta per calarsi nella notte da un vertiginoso balcone, da dove egli, tanto stremato di forze, non sa dove lasciarsi cadere. Ma gli va bene, in modo certo provvidenziale. Prima si ripara nell'atrio del palazzo d'un cavaliere indulgente, che lo lascia sonnecchiare fino a mattina; poi raggiunge il monastero delle sue care Monache, cui si presenta, larva umana, per trovare soccorso ma non compassione.

È conveniente ricordare che negli stessi anni il trentenne Cervantes, non santo ma genio lucido e sostanzialmente onesto anche se piuttosto disordinato nella vita, sta ripetutamente insistendo a imbastire fughe da Algeri dov'è prigioniero dei saraceni, mostrando anche maggior coraggio di Giovanni e incontrando assai minor fortuna, perché i "moros" riescono a riacciuffarlo sempre, permettendogli di rientrare in patria solo dietro un fortissimo riscatto nell'ottobre 1580.

Nella fuga di Giovanni possiamo vedere abbastanza la caratura di questo Santo, mite e sottomesso come il suo Maestro, ma anche deciso e coraggioso quando i valori di carità, di

giustizia e di difesa dell'Ordine gli ricordano che il cristiano è chiamato tanto a offrire la vita, se ciò è necessario, quanto a difenderla se è possibile.

Casi emblematici di autonomia

Prima di quella notte di mezza estate del 1578 Giovanni ha già dato prova di quale tempra egli sia. A 21 anni, in fase di ricerca della sua vocazione o meglio del luogo per realizzare la chiamata che già sente per la vita religiosa, viene blandito e ricercato almeno da due parti: dal direttore dell'ospedale in cui a Medina egli presta il proprio servizio esemplare; e dai giovani padri Gesuiti del Collegio dove contemporaneamente sta studiando. Il direttore, fervoroso cavaliere che non stenta a vedere le ottime qualità del giovanottino (Giovanni è e resterà sempre minuscolo nella persona, ma non un bambolino per nessuno), gli presenta proposte chiaramente allettanti: pochi anni di studio e poi una cappellania con sicure prebende e, ovviamente, un serio apostolato. I Gesuiti invece gli fanno probabilmente inviti più cauti e generici, ma appetitosi. Altri Ordini presenti in Medina non risultano fare niente. Giovanni, con grande indipendenza, presi dei contatti così discreti e liberi da non lasciar nessuna traccia presso i suoi migliori amici e futuri testimoni, sceglie l'Ordine del Carmelo, attratto (si vedrà dopo) dalla figura della Vergine che il Carmelo onora particolarmente.

Compie dunque la sua scelta nell'età ottimale, preparandola nel modo più coperto, secondo il suo carattere riservato. Ma ecco che a 26 anni, nel 1567, consacrato sacerdote da qualche mese, manifesta una seria insoddisfazione non già di chi si volge indietro, ma di chi vuole qualcosa di più di quanto il Carmelo sembri potergli ormai offrire. E così risfodera il suo carattere di uomo indipendente e deciso. Non fa per niente lo scontroso, o il nevrotico: anzi tutti lo trovano pieno di carità e di fervore, ricco di preghiera e di impegno nella vita conventuale e nella frequenza dell'università di Salamanca. Avendo già mostrato chiaramente le sue preferenze per una vita non semplicemente ritirata, ma per una vita interiore-contemplativa in senso forte, manifesta almeno ad alcuni intimi la sua risoluzione di cambiare istituto, passando ai Certosini. Più che le concessioni, sostanziali o marginali, che la "mitigazione" della Regola ha introdotto nel Carmelo (dal 1432), Giovanni non accetta quel clima ben stabilizzato che neppure i decreti del recentissimo Concilio Tridentino (1545-1563) gli sembra possano mutare: un clima di scarsa radicalità nella povertà e nell'"unum necessarium", in contrasto con il compito di libertà e di dedizione contemplativa che il Carmelo dovrebbe perseguire.

Infatti poche sono le case e pochi i religiosi nella sua provincia religiosa di Castiglia: e poi si vive con una rassegnazione che non rende affatto probabile una ventata di impegno nuovo. Senza ancora saperlo, Giovanni pensa come Teresa: con "il mondo in fiamme" per via del Protestantismo, che però non ha quasi toccato la Spagna, i Carmelitani, arrivati più tardi che altrove nella penisola iberica, dovrebbero sentirsi riprendere da quel fervore santamente guerriero proprio dei loro primi padri, ex-crociati in Terra Santa a cavallo del XII-XIII secolo. Giovanni non vuole fare il piccolo David che peraltro rifiutava di vestire

armature pesanti: vuole sperimentare semplicemente un “di più”, un qualcosa che la Certosa gli pare che abbia, ma che probabilmente gli sfugge ancora nelle modalità e nelle quantità che deve assumere, non però nel motivo. Questo motivo è Cristo inteso quale centro della esistenza. Giovanni non cerca Cristo alla maniera presuntuosa e solo umanamente geniale, ma in pratica esaltata e contraddittoria, con atteggiamenti ora tragici e ora concessivi, di un Lutero e di un Calvino; bensì con la semplicità di un Francesco, completata dalla lucidità di un Domenico. Innamorato di Cristo e della sua Chiesa, non fa né contestazioni né sommosse, non s'accoda a bandiere né a principotti di Sassonia o di Castiglia, ma segue solo Cristo.

Ecco Giovanni de Yepes, il santo “padre” del nuovo Carmelo, il suo vero formatore: pietra angolare dell’edificio della Riforma a 27 anni, educatore non per semplice emergenza ma per capacità riconosciuta a 28, perno per sempre della piccola realtà promossa da S. Teresa di Gesù, sostenuta autorevolmente dal generale P.G. Battista Rossi, attuata in principio da poche persone e senza troppi progetti, bastando quello fondamentale: “cominciamo adesso”, come proclama Teresa e come prontamente accetta Giovanni, appena l’ascolta.

II° “IL NIDO” E “LE DOLCI BRACCIA” (Cantico 27-34)

Di padre nobile e madre popolana

In un imprecisato giorno (forse di giugno) del 1542, l’anno in cui Paolo III convoca il Concilio che poi sarà a Trento, nasce Giovanni a Fontiveros. Questo paesuccio si trova nella provincia di Toledo, l’antica e gloriosa capitale del regno di Spagna che però nel 1561 passerà la mano alla città dei tempi nuovi, Madrid.

Il padre di Giovanni è Gonzalo de Yepes: un piccolo nobile, la cui famiglia abbastanza spocchiosa ha posseduto qualche castello dalle parti appunto di Yepes, sempre nel toledano. Essa non ha accettato che Gonzalo verso il 1529, incontrata a Medina nei suoi viaggi d’affari una laboriosa e bella ragazza del popolo, Caterina Alvarez, l’abbia voluta sposare. La parentela è insorta: invece di elevare, assimilandola, la semplice Caterina, ha abbassato, diseredandolo completamente, il tenace Gonzalo che ha accettato la sfida con spirito di indipendenza e certo anche di romanticismo.

Hanno messo su una povera casa in quell’angolo di mondo prevalentemente agricolo tra Avila dei cavalieri e Medina dei mercanti. Fontiveros non è su misura né per un uomo di lane e tessuti come Gonzalo né per una donna abile al telaio come Caterina. È un luogo di campagna che per artigiani come gli Yepes accentua la povertà e la rende miseria.

Peraltro sono gli anni bui della recessione di una Spagna che, pur dominatrice in Europa e ricca per conquiste e per oro fresco delle Indie, nel concreto del suo popolo è però drenata da guerre e carestie continue: guerre all’estero, carestie in casa. Sebbene demograficamente in crescita (il regno di Castiglia conta circa 9 milioni di abitanti), vede l’esodo dei suoi giovani, abbastanza (ma non quanto s’è detto a volte) assorbiti nelle spedizioni d’oltreoceano

o negli impegni militari (però i famosi “tercios”, i valorosi corpi di fanteria, accolgono solo volontari, che spesso sono volontari stranieri).

Nel 1530 arriva in casa Yepes il primogenito Francesco; dopo qualche anno (ma morrà in tenera età nel 1551) Luigi: certamente amati entrambi, ma sempre poco nutriti per la estrema indigenza. Giovanni, nato per ultimo nel 1542, è al momento il più deboluccio: però in seguito, pur non crescendo molto in statura e restando segaligno per costituzione e anzi facendosi macilento per penitenze volontarie, mostrerà una resistenza fisica imprevedibile.

Le difficoltà per poveri come i de Yepes sono documentatamente durissime, mentre per i de Ahumada, che devono solo moderare il tenore di vita, non esistono. Già nel 1520, proprio a Toledo, i disperati “comuneros” si sono sollevati in una rabbiosa rivolta. Anche i contadini tedeschi, affascinati dapprima dalle novità fatte baluginare da Lutero, si sono scatenati nel 1534-35; e contro di loro, con l’approvazione del riformatore stesso, i principi hanno sguinzagliato le truppe, ed è stata una carneficina con migliaia di morti. Tanto in Germania come in Spagna comanda l’identico re-imperatore Carlo V e la situazione resta assai dura per chi è povero, abbastanza favorevole a impinguarsi per chi è già sazio (per esempio, i banchieri tipo Fugger).

Caterina, donna piena di dignità

In piena crisi economica, nel 1544 la famiglia de Yepes sembra toccare il fondo perché Gonzalo, già malato da circa due anni, muore. Se Caterina Alvarez non fosse una madre di biblica forza e nella sua semplicità popolana di un’incomparabile nobiltà d’animo, avverrebbe la fine. Infatti la ricca parentela di Gonzalo, che ostenta magari devozioni cristiane, non si scompone affatto davanti alle richieste di questa madre.

A Caterina però non mancano la speranza in Dio e il coraggio concreto. Per questo, certamente, tanto Francesco come anche e più Giovanni, toccati da una povertà umiliante che li potrebbe incattivire e poi privati anche della figura paterna che potrebbe indurli a insicurezze o almeno tristezze, in definitiva cresceranno con relativa stabilità e solidità psicologica, che la grazia di Dio aiuterà a migliorare facendoli uomini di carità e consolazione per altri poveri.

Con tre figli (uno di 14, uno forse di 6-7, uno di 2 anni) la povera Caterina percorre decine e decine di Km a piedi o con mezzi di fortuna (trova a volte carrettieri benevoli di passaggio) per andare prima a Torrijos, un bel centro pieno di storia della regione di Toledo, poi a Galvez. Per viaggio chiede con umiltà e dignità il pane di porta in porta, protesa tutta verso il tale o talaltro parente o amico. Domanda lavoro per sé e magari anche per Francesco, che c’è già allenato. E Francesco viene accolto dal medico Giovanni de Yepes (zio omonimo del nostro Santo), che, non avendo figli, si propone di farlo studiare e di costituirlo erede universale. Caterina è felicissima per questa insperata soluzione di uno dei suoi problemi; rientra a Fontiveros per tessere al telaio quel poco che i tempi le consentono. Ma Francesco si ferma

dallo zio solo un anno fra molte lacrime, perché la moglie di quell'uomo è aspra e insensibile: né lo manda a studiare, né bada a nutrirlo e tanto meno ad amarlo. Caterina, accorsa a vedere, se lo riporta a casa.

Ecco che poco dopo Luigi, il secondogenito, muore e Caterina lo seppellisce accanto al marito, con dolore rinnovato. Dobbiamo pensare che gli occhi di Giovanni siano in questo momento come più tardi quelli di Teresa Martin: vedono tutto e mandano a mente queste scene. Giovanni stesso peraltro rischia di morire annegato in uno stagno dov'è scivolato giocando; e da adulto confiderà di una luminosa Signora che lo voleva soccorrere sott'acqua, ma egli non osava tendere il suo braccino per non sporcarle la mano di fango; intanto giunsero i soccorritori che lo agganciarono con una pertica.

Caterina nel 1548 lascia l'amara Fontiveros, puntando sulla piccola ma fastosa Arévalo, crocevia di molti mercanti e produttori di seta e lana diretti a Medina del Campo. Trova un po' di lavoro per sé e mette Francesco a bottega da un artigiano. Quel primo figliolo non è portato allo studio, ma non è neppure uno sciocco (fra qualche anno si presenterà, ma rovesciato, il problema per Giovanni: poco tagliato per il lavoro manuale, non è certo un incapace). Piacevole d'aspetto, ballerino e strimpellatore di qualche strumento, Francesco s'imbarca nella solita brigata dalle avventure stupide più che cattive. Però una sera, dopo aver straziate le mandorle acerbe d'un contadino, sente il bisogno di confessarsi. Richiamato fermamente da un buon sacerdote, s'accorge con che gente s'è imbrancato: cambia registro, mostrando che i fondamenti dell'educazione familiare ci sono. E da allora è tutto preghiera, lavoro, carità, vita austera. Conosciuta Anna Izquierdo, una giovane ricca di equilibrio interiore e di carità per i poveri, la sposa, ma rimane con la madre e Giovanni. Dei numerosi figli che avrà, una sola ragazzina sopravvivrà e si farà monaca carmelitana: gli altri voleranno presto in cielo, ingoiati dall'altissima mortalità infantile dell'epoca.

La svolta di Medina

Gli Yepes restano ad Arévalo per tre anni. Nel 1551, spinti dal bisogno, cercano un po' di lavoro della seta e così tentano la carta di Medina del Campo, uno dei più importanti mercati del mondo per i tessuti.

A Medina avviene per Giovanni la svolta provvidenziale, pur senza miracolismi. Anzi al principio c'è un supplemento di sofferenza per lui, che conta già nove anni e si trova nel turbine della difficilissima vita del suo secolo sfarzoso ma insieme povero. Staccandosi dalla cara mamma, per la quale mostrerà in molte occasioni un affetto e un'attenzione senza aggettivi, entra come convittore nel *Collegio della Dottrina* (la denominazione è ricorrente in quest'epoca e anche nelle seguenti, tanto in Spagna come nelle colonie). In esso ai fanciulli orfani si impartisce un'istruzione di base specialmente attorno alle verità cristiane e li si addestra a un mestiere. È qui che, fin troppo rimarcato dai biografi, il giovinetto svela i suoi limiti nei lavori pratico-manuali. In verità, mentre sappiamo che Giovanni è tendenzialmente

un intellettuale, non possiamo sottolineare troppo la sua inattitudine ai mestieri. In ogni pre-adolescente e adolescente restano inesplorate certe capacità; Giovanni poi in questo periodo dev'essere estremamente timido in tutto e frenato nelle manifestazioni affettuose, per cui il suo rendimento è logicamente ridotto. Da adulto però mostrerà di essere molto concreto e affezionato a certe manualità, non solo per spirito di generosità e povertà, ma anche per qualcosa di nativo. Comunque ora viene saggiato in vari mestieri: falegnameria, sartoria, intaglio, pittura; e la sua resa è precaria. Per cui compie quella veloce rotazione di esperienze, non senza che gli restino, almeno per scultura e pittura, delle sicure tracce per quando dovrà spiegare le cose che insegna o avrà un ritaglio di tempo per realizzare qualche schizzo.

Della sua vita nel Collegio non conosciamo quasi niente. Ma egli cresce in età, in grazia e un poco anche in statura. Sappiamo che trova assicurato il pranzo e la cena, che è già un elemento concreto rilevante; e riceve un po' di istruzione. Il resto ci sfugge. Conosciamo molto di più quello che oltre vent'anni prima ha provato in un educando di Agostiniane di Avila la espansiva Teresa; e anche le segrete passioni e lacrime presso le Benedettine di Lisieux da parte della timida Teresina, che nel temperamento è molto affine al nostro Giovanni de Yepes.

I suoi educatori devono essere comprensivi, rispettosi e anche forniti di acume, perché a un certo punto lo dirottano con altri tre suoi compagni al servizio, per quattro ore ogni mattina, presso la vicina chiesa del monastero di S. Maddalena dove c'è da servire le sante Messe e dare una mano nel riordino della sacrestia. Le Monache, le prime con cui ha a che fare il nostro Santo, moltiplicano le lodi per il suo contegno e la sua laboriosità tanto che gli procurano nuovi compiti delicati: ad esempio la questua in Medina per racimolare elemosine per il collegio e il monastero.

Giovanni non è però un ipermaturo sbagliato che non conosce il gioco. Proprio mentre si diverte con dei compagni, l'acqua gli fa un altro scherzo, perché egli finisce in un pozzo senza sponde. Tutti lo penserebbero annegato e invece anche se in ritardo lo ripescano incolume e parlano di miracolo. Giovanni stesso, sempre così restio a narrare di sé, confiderà più avanti che Nostra Signora l'ha salvato davvero in modo miracoloso per la seconda volta. Sebbene non si debba vedere tutto soprannaturale (Giovanni insegnerà a diffidare del soprannaturale facile), certo lui ne terrà conto, per esempio nella scelta dell'Ordine di Maria in cui entrerà.

Né sventato né grullo, però forse un pochino impacciato anche nel gioco, Giovanni è sempre il gracile ma simpatico giovane che sui 16-17 anni ha la sua saggezza acquistata tra stenti e speranze. E a questo punto ecco un messaggero provvidenziale di Dio: don Alonso Alvarez, amministratore di uno dei 14 ospedali di Medina, sorti tutti per iniziativa privata e sull'onda della carità cristiana. Questo cavaliere ha sentito parlare molto bene, soprattutto dalle monache della Maddalena, di questo giovane straordinario per bontà e ingegno. Gli propone di prestare servizio all'Ospedale detto, senza metafore, "dei bubboni" (delle piaghe purulente): in compenso gli pagherà gli studi presso i Gesuiti, che hanno un collegio aperto solo dal 1551.

Il nostro giovanottino è affascinato da entrambe le cose: dal servizio ai malati (e in seguito si mostrerà un delicatissimo frate infermiere) e dallo studio, assicurato dalla serietà dei giovani religiosi della Compagnia, verso i quali terrà più tardi rapporti di stima e insieme di giusta critica. Anche il suo mecenate fa i propri calcoli: vede in Giovanni la stoffa del futuro cappellano dell'ospedale e quindi spera di garantire alla sua istituzione un sacerdote sensibile e preparato.

III° “L’ANIMA MIA SI È DATA AL SUO SERVIZIO” (Cantico,19)

Libri e “bubas”

È il 1559. Giovanni lavora nell'ospedale non con l'aria di chi si adatta, ma con profondo amore cristiano. Affascinato però anche dal sapere, si butta sui libri con un progetto non forse del tutto ben delineato, comunque non per vanità o per semplice opportunismo di chi mira magari anche al sacerdozio per trovare uno sbocco alla povertà che da sempre affligge i suoi familiari, piegati sui telai a fare i “burateros”, i fabbricanti di lana scura (da lutto).

Dunque: riceve lezioni di vita contattando i malati più repellenti; e lezioni per la vita ascoltando maestri provetti in grammatica e logica, studiando per di più fino a notte per approfondire quanto la scuola gli propone in tre ore mattutine e tre pomeridiane. Il ritmo è molto duro, ma con un suo bel significato. Le orride piaghe da curare in ospedale possono mettere in crisi il sensibilissimo Giovanni, che però all'appello alle sue riserve di autocontrollo aggiunge un amore già indiscutibile per Dio e quindi anche per i fratelli. Alla severità della scuola dei quattro giovani Gesuiti, non ancora sacerdoti, che seguono programmi ferrei (impostati dalla Compagnia sui modelli umanistici di tutta Europa, specialmente d'Italia), il nostro Giovanni, assieme agli altri quaranta coetanei che frequentano il Collegio, tiene testa con le ottime doti intellettuali, con la tenacia del carattere e ancora con l'amore a Dio. E così entra senza albagia e senza pretese nel mondo riservato delle persone colte.

Nei quattro anni di frequenza (1559-1563) approfondisce le lettere studiando gli autori specialmente classici della latinità e gremità, ma anche quelli più moderni e vivi della sonora lingua castigliana; e affronta pure le altre discipline di contorno, in particolare le “arti” che in Spagna in questo momento indicano la filosofia perenne. Il livello di cultura è alla fine molto buono e sfiora quello stesso delle università.

A 21 anni Giovanni arriva affinato nelle sue capacità di riflettere, parlare, scrivere; possiede un bagaglio di conoscenze pari o anche superiore ai migliori giovani europei, per esempio a quelli dell'Italia, ancora febbrilmente ma già anche sterilmente dotta, o a quelli di Francia e Germania, che sono le due grandi realtà politiche anti-spagnole del momento.

Una coincidenza che vale però limitatamente: nel 1563 egli termina i suoi studi umanistici nel momento che il Concilio Tridentino finisce i suoi travagliati lavori di chiarificazione teologica e di re-impostazione missionaria (pastorale e disciplinare) della Chiesa.

In quel 1563, con i suoi promettenti 21 anni, che deve fare, ossia che vocazione deve seguire? Se, chiuso in un bugigattolo d'una fredda legnaia, ha consumato molte preziose candele per trovare concentrazione negli avari spicchi di tempo per lo studio, egli non ha certo sognato di diventare un "letrado" nel senso più stretto, cioè un esperto in diritto e in materie di governo ecclesiastico o profano, né di sgomitare furbescamente nel nuovo mondo di burocrati che la Spagna di Filippo II ricerca.

Meno ancora ha pensato ad avventure nel Nuovo Mondo, per il quale molti giovani spagnoli si stanno esaltando; e tanto meno ad avventure militari nei "tercios" (lui è fisicamente svantaggiato, oltre tutto, per un servizio che comunque è sempre volontario).

In casa sua la povertà endemica ora ha risvolti meno grifagni. Caterina, Francesco ed Anna stanno conducendo uno stile di vita ammirevole: si sono imposti un supplemento di attenzione verso i più bisognosi di loro, specialmente verso i bambini esposti, cioè abbandonati alle porte delle chiese. Essi prendono a curarli meglio che possono quasi come in un secondo lavoro di volontariato-apostolato, cominciando con il tenerli a battesimo in veste di padrini e madrine, come attestano spesso i registri delle varie parrocchie; e anche Giovanni risulta padrino di alcuni bimbeti battezzati.

Consacrato nel Carmelo mariano

Francesco, dopo le sciocchezze accennate, sposatosi a circa 20 anni, ha trovato il giusto equilibrio cristiano tra la dedizione alla sua famiglia e la cura dei bisognosi. Giovanni, arrivato adesso anch'egli all'età del matrimonio, non prova alcuno spregio o alcuna paura verso quell'esperienza così naturale, secondo l'opinione del volgo, così santa e nobile, secondo il giudizio di uno come lui, che già ha capito bene i misteri cristiani e il significato delle vocazioni che Dio dispensa a ciascuno.

E allora? Potrebbe in breve tempo farsi ordinare sacerdote: i suoi studi glielo permetterebbero e i suoi amici lo introdurrebbero senza esitazioni. Come altri due giovani che con lui hanno terminato i corsi presso i Gesuiti, stabilisce invece di entrare, nel giugno-luglio 1563, nel piccolo e provvisorio convento dei Carmelitani di Medina, arrivati in città solo da tre anni.

Parlando con qualcuno di quei quattro o cinque religiosi, ha trovato le ragioni convincenti per preferire l'Ordine dei Fratelli della Vergine Maria del Monte Carmelo. Gli altri Ordini o Istituti, per quanto esteriormente più solidi e pubblicamente più acclamati, non lo attraggono così tanto. Certo, non è solo questione di simpatia-attrazione di Giovanni: è questione davvero di vocazione di Dio, che provvidenzialmente inserisce nella storia del Carmelo un uomo così umile e straordinario che poteva capitare, diciamo noi, dai Gesuiti o dai Certosini e lasciarsi abbozzolare da loro.

E accenniamo ai Certosini non per caso, ma perché fra qualche anno verranno in mente a Giovanni stesso. Il quale per intanto non li trova in Medina, dove ci sono invece monaci affini a questi, cioè i Premonstratensi, che appartengono come i Cistercensi al nuovo filone

eremitico dei secoli XI-XII, quando nascono anche i Certosini. Questi, peraltro, nati con la Grande Chartreuse nel 1084, hanno una regola somigliantissima a quella dei Carmelitani, nati oltre un secolo dopo sul monte biblico di Elia: stesso tipo di sistemazione logistica con ciascuno nella propria cella o casetta, stessi appuntamenti comunitari per la liturgia quotidiana, stesso tono di rigoroso silenzio, di mortificazione e di impegno di contemplazione. Così almeno sulla carta, cioè leggendo la Regola dei due movimenti spirituali. Dei Certosini si va comunque ripetendo, un po' idealizzandoli: "Numquam reformati, quia numquam deformati" (mai riformati perché mai deformati).

Giovanni non sembra aver esitazioni circa i Carmelitani, che pur qualche mitigazione (non chiamamola trasformazione) l'hanno ufficialmente ottenuta dalla Chiesa stessa, ma che a Medina si propongono a lui con uno stile di povertà, per esempio, che è avvincente.

Così che, dopo poche settimane di prova, nella stessa estate del 1563 egli comincia già il noviziato canonico e, passato un anno, a metà circa del 1564 emette la sua professione di religioso, firmando il solenne documento con cui si "sposa" irrevocabilmente (ai suoi tempi non si dà professione temporanea) a Cristo e alla Chiesa con il nome rinnovato di fra Giovanni di S. Mattia.

Entra così in uno dei grandi Ordini Mendicanti. Della storia e dello spirito del Carmelo, a cui chiede "la comunione con i fratelli", apprende i punti qualificanti: l'origine eremitica in Palestina, il desiderio di imitare il Profeta Elia, vissuto come uomo di contemplazione ("Viva Dio alla cui presenza io sto!") e di azione ("Brucio di zelo per il Dio degli eserciti"), uomo che diventa padre spirituale e prototipo del vero carmelitano. Sostenuta da una discutibile ma anche commovente intelaiatura di pie tradizioni, la vita del carmelitano gli viene presentata come una vita legata alla Famiglia di Nazaret (il Carmelo, si sottolinea volentieri, è un monte vicino ai luoghi dell'infanzia di Gesù e quindi alla casa di Maria e Giuseppe): e questa famiglia rappresenta come il modello da ripetere in ogni casa religiosa, riservando alla Madre, ossia alla Madonna, il posto di Regina della casa. È appena morto da qualche anno e ha le sue opere diffuse con rapidità e fortuna straordinarie il piccolo, nervoso, abile e stimatissimo umanista carmelitano di origine spagnola, il beato Battista Mantovano (1447-1516), definito da Erasmo il "Virgilio cristiano". Orbene egli ha trasferito in poesia tutte le tenere tradizioni che il Carmelo ha creato per esprimere la propria qualità di Ordine mariano e altamente "nazaretano" (oggi diremmo, Ordine biblico).

Dunque eliano, mariano, biblico, quest'Ordine non è ancora quello che, proprio per l'apporto immenso di Teresa de Ahumada e di Giovanni de Yepes, farà dire al trappista Thomas Merton: "Non c'è membro della Chiesa che non debba qualcosa al Carmelo". Ma ha già un suo timbro, una sua presenza: o meglio, quando Giovanni vi entra, l'ha avuta con uomini a volte sfuggiti al notaio della storia, altre volte invece rimasti famosi, a partire da Gerardo da Bologna, uno dei primi carmelitani teologi di Parigi già nell'anno 1299, per continuare con l'olandese Baconthorp (1290-1348), che, almeno in Spagna, ottiene le preferenze e viene studiato con attenzione precisamente ai tempi del nostro Santo, il quale presto ne approfondirà il pensiero su questioni di teologia mistica.

IV° LA SPAGNA: “NON SAPEVO DOVE STAVO” (Poesia “Entra in luogo ignoto”)

La Spagna nuova dei Re Cattolici

Giovanni di S. Mattia nasce esattamente 50 anni dopo la riconquista di Granada, con la quale, abbattuto l'ultimo baluardo arabo, la Spagna ha raggiunto una chiara fase di unità nazionale, impostandosi come stato moderno. I protagonisti della nuova Spagna del 1492 sono stati Ferdinando e Isabella, chiamati ufficialmente Re Cattolici nel 1494 dal Papa spagnolo Alessandro VI. Essi, colta la buona occasione -di carattere ancora medioevale- di unificare i loro regni col matrimonio, hanno compreso abbastanza l'urgenza di un nuovo stile di governo. Naturalmente hanno ridato lustro all'autorità piuttosto compromessa della monarchia e, almeno in Castiglia, hanno gettato le basi d'uno stato forte.

In questo sono stati favoriti da una accentuata fierezza nazionale popolare, maturata durante la secolare “reconquista” anti-musulmana; e poi dalle recenti e appetitose possibilità d'un tratto apparse con le scoperte transoceaniche.

Unendo la corona di Aragona con quella di Castiglia, Ferdinando e Isabella hanno avviato a una certa unità le varie regioni della penisola iberica, senza riuscire però a dissolvere distanze, differenze e perfino chiare opposizioni tra zona e zona e senza raggiungere una uniformità di leggi e di amministrazioni. Per contratto di matrimonio Isabella stessa s'è riservata dei diritti personali e ha escluso l'introduzione di cambi, per esempio, nella successione al suo regno. Dentro questa logica, le Indie scoperte da Colombo sono state annesse formalmente solo alla Castiglia.

Dunque la patria in cui Giovanni nasce solo cinquant'anni dopo la scoperta dell'America e in cui i suoi genitori Gonzalo e Caterina crescono tra fresche memorie di Ferdinando il Cattolico (1452-1516) e anche di Isabella seppure scomparsa prima (1451-1504), è una Spagna rinnovata dall'intelligente conduzione di questi due eccezionali sovrani e preparata a diventare poi, quasi improvvisamente, il fulcro d'Europa. Gli osservatori di quel momento non meno degli storici di oggi lo capiscono tanto bene che nel 1513, scrivendo di getto il suo discorso *Il Principe*, l'acuto Machiavelli afferma: “Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragona, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché di uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani”.

Tanto Ferdinando che Isabella nutrono in sé senza finzioni e coltivano in tutti quelli che li attorniano un concetto altissimo del loro compito, che immaginano divino (mentre Machiavelli sta invece riducendolo a qualcosa di sfacciatamente pagano); però, con fiuto politico, accettano soprattutto nei territori di recente conquista le “capitulaciones”, che sono vere riduzioni del potere della corona di fronte ai vecchi diritti di principotti e di popolazioni a tendenza centrifuga sostenuta.

In ogni caso la Spagna impostata dai Re Cattolici, in particolare la Castiglia, che è la terra del nostro Giovanni de Yepes, è una realtà nettamente cambiata. Ed è appunto la Castiglia di

Isabella a imprimere alla Spagna riunita un carattere fortemente militare, quasi crociato, che risale al Medioevo; e, fatto ancor più singolare per una regione non costiera, è la Castiglia a perseguire una politica marinara che formalmente inizia nel 1482 quando essa strappa le Canarie alla concorrenza del Portogallo, utilizzandole per operazioni di espansionismo, come quella di Colombo del 1492.

Veramente questi antecedenti, legati ai Re Cattolici, sembrano toccare solo marginalmente la vita di Giovanni de Yepes. Ma di fatto sia le scelte militari di questi famosi sovrani, sia le spedizioni coraggiose verso le Indie, con un crescente drenaggio di giovani (generalmente celibi provenienti dalla piccola nobiltà castigliana: gli "hidalgos"), sia una trasformazione squilibrata per il cambio da un tipo di colture ad un altro (da una agricoltura buonina si passa alla pastorizia, che sembra offrire maggiori vantaggi economici e invece, lasciando incolti i terreni e inutilizzate le braccia, buone poi per le armi, porterà a gravi carenze di grano): sia altri fenomeni, già intravisti nella fanciullezza e giovinezza di Giovanni, risalgono diritti ai Re Cattolici. Vent'anni e più dopo la loro scomparsa, Gonzalo de Yepes soffre la ricaduta di quella loro politica sulla sua oscura vita di commerciante di lana; e Caterina Alvarez, apparentemente avvantaggiata da una promozione della lana, viene coinvolta nella gravissima crisi dei prezzi e nella carestia insistente e non casuale che la vede vagare con i figli per la Castiglia.

E Giovanni? All'inizio non sa nulla di queste questioni economico-politiche, ma col tempo imparerà a non sorvolare allegramente sui fatti e a non "battezzare" (il verbo è suo) come cristiano ciò che è solo umano. Con la sua grande attitudine ad analizzare il cuore dell'uomo, può già intuire, per esempio, che i giovani "hidalgos" partono per le Indie ad esportare più ambizioni, abitudini e pregiudizi del loro mondo che non fede e civiltà. Infatti, a parte i frati mendicanti, specialmente quelli della prima ora, che difendono i poveri Indios generalmente sconosciuti, quasi tutti gli altri compiono misture pericolose di sacro e profano, di religioso e politico. Adesso Giovanni questo non lo può sapere bene; ma domani concorrerà a denunciarlo quando ricorderà con dottrina forte e severa come sia facile sfruttare per se stessi perfino i misteri di Dio, anzi Dio stesso.

Suddito di Carlo V

Nel 1542 Giovanni nasce suddito di Carlo V, il fiammingo che a poco a poco si avvicina sempre più alla Spagna, importando caratteristiche chiaramente asburgiche che durano oggi ancora. È un uomo in apparenza greve e lento; in realtà riempie tutta la prima metà del secolo XVI con le sue intuizioni, le sue decisioni e i suoi errori. Negli anni della dolorosa infanzia di Giovanni, questo imperatore è credente sì, ma certo non molto ossequiente al Papa. È lui anzi a umiliare duramente Clemente VII e a permettere il sacco di Roma nel 1527, come peraltro a sostenere la convocazione del Concilio Tridentino, pretendendo però di dettargli temi e iniziative - prima la disciplina, poi il dogma - e soprattutto traguardi. Egli vive poco in Spagna: il più a lungo è dal novembre 1541 al maggio 1543, e dalla abdicazione al trono

nel 1556 alla morte nel 1558. Ma, pur da lontano, questo grande del mondo decide su molte lacrime e anche su qualche sorriso del piccolo Giovanni, perché senz'essere un principe umanista ha grande acume nello scegliere uomini come il Gattinara e il Cobos che governano la penisola.

Salito al trono di Spagna nel 1516, ancora negli anni 1540-50 è sospettato da molti spagnoli perché lo vedono il sovrano di un immenso aggregato di territori diversi (asburgici, borgognoni, spagnoli) caduti in sua mano quasi fortuitamente, ma non il loro re. Anche molti dotti non capiscono che vantaggio politico ne venga alla Castiglia se egli conserva e allarga le conquiste aragonesi in Italia o ingaggia un duello estenuante con la Francia. Dal suo oscuro mondo Giovanni non deve udire o se non altro capire molto tali critiche; però qualcosa certo prova. Non essendo né un egocentrico né uno sciocco e rimanendo sostanzialmente un tipo spirituale e attento "al divino", è un giovane che non rinuncia all'uso della riflessione e si sforza di far entrare i principi di fede nella vita e di interpretare la realtà in cui è collocato.

Il respiro europeo, lo spirito umanistico che permette fra l'altro agli educatori di Giovanni di non lasciarsi distanziare dai metodi di altre regioni (Italia, Francia, Paesi Bassi, ecc.) che non hanno risentito dei problemi della presenza araba in casa propria, sono in gran parte merito di Carlo V. E se il sanguigno Lutero o il freddo Calvino non esportano fino in Spagna le loro insoddisfazioni esplosive verso la Chiesa romana, è in parte ancora per questo occhiuto imperatore, che, pur con tutta la sua impronta nordica, si ispira piuttosto alla fedeltà dei Re Cattolici. E il nostro santo, inconsapevole, gode provvidenzialmente dei vantaggi d'una personalità così rara.

Certo che, come già Costantino e Carlo Magno, questo imperatore amletico miscela fede e politica a modo suo. Persegue un programma di guerre che spesso gli è imposto dagli avversari (primo fra tutti il bizzoso Francesco I), ma che gli proviene anche dalla sua visione che sta tra l'utopia e il dominio. Programma guerre su più fronti, con vari obiettivi, uno dei quali è piegare l'orgoglio dei principi tedeschi e un altro proteggere l'Impero, inclusa naturalmente la Spagna, dai Turchi. Questi con Solimano il Magnifico riprendono la sfida dell'Islam con l'Europa cristiana, trovando paradossalmente l'alleanza di un Francesco I di Francia ("primogenita della Chiesa" anche in questo momento?) e dei Principi tedeschi sostenuti da Lutero (riformatore religioso o non piuttosto politicante non meno di Clemente VII?).

Negli anni perciò della prima formazione di Giovanni spira in Castiglia un clima assai particolare, che si ricapitola nella persona di Carlo e che si trasmette anche ai piccoli della terra come sono gli Yepes: un clima di crociata anti-musulmana, di euforia da sacro romano impero, di baldanza e spensieratezza per le ricchezze delle terre d'oltremare. Ed esso lascia il segno un po' su tutti, sui migliori e sui peggiori; e quanto ai migliori, anche su Ignazio di Loyola, su Teresa d'Avila, su Francesco Saverio. Per ciò che riguarda Giovanni, forse è l'idea della crociata (lui fra non molto diventerà Giovanni della Croce) a influenzarlo di più, ma solo nel senso positivo ed evangelico, cioè di prendere la croce quale unico vero metro della vita.

Per il resto egli è l'opposto di Carlo V e probabilmente in tutta la sua vita non si vanta mai d'averlo avuto come suo re, se è vero che non si preoccupa mai né si esalta di fare amicizie con principi potenti, anche se gli tocca averle. Carlo infatti è uomo di guerra, Giovanni è uomo di pace. Carlo imposta flotte armate, rafforza "tercios", premia "hidalgos" (oppure ironizza su di essi e su pretendenti cavalieri: "Todos caballeros" dice ai suoi sudditi sardi, non concedendogli però niente); invece Giovanni è ben lontano dagli ideali di quegli uomini pur coraggiosissimi ma dediti ad interessi bassamente umani, sebbene camuffati di fede.

Sotto "el rey prudente"

A Carlo V succede nel 1556 il figlio tutto spagnolo Filippo II, che regnando fino al 1598 viene a stendere la sua ala su tutta la vita adulta del nostro piccolo Giovanni de Yepes. È "el rey prudente" per antonomasia presso il suo popolo, che ama e da cui è amato senza riserve. Non eredita l'intero immenso dominio di suo padre, ma si rifà abbondantemente e con un certo vantaggio (cedere a Ferdinando d'Asburgo il sacro romano impero è liberarsi dello spinoso problema germanico), conquistando nuovi spazi non solo in America ma anche nel lontano Oceano Pacifico (le Filippine) e fagocitando il vicino Portogallo. Dotato di un alto senso della propria funzione, incarna in modo esemplare virtù e anche difetti del sovrano cristiano della Controriforma. Sinceramente religioso, tutto dedito al controllo e al perfezionamento della macchina amministrativa, "il miglior segretario di se stesso", ha un'impressionante capacità di lavoro in cui più che genialità esprime costanza fin quasi alla pignoleria. A differenza di suo padre, che era in perenne movimento per sorvegliare il vastissimo impero, governa o da Madrid o dall'Escorial. Teresa d'Avila può incontrarlo e gli scrive più d'una volta: e c'è da credere che egli legga personalmente le infiammate lettere della santa, riguardo al nostro Giovanni rinchiuso nella prigione dell'antica capitale, Toledo.

Filippo II rappresenta l'apice politico, ma anche il principio del declino della Spagna. Egli può vantare il grande successo non però risolutivo contro i Turchi a Lepanto (1571) - e la fantasia dei contemporanei resta fortemente impressionata sia dalla concentrazione delle forze che si scontrano, sia dal numero di morti e prigionieri: basta guardare i quadri del Veronese o leggere le pagine del Cervantes; in Giovanni della Croce invece non troviamo alcuna traccia, né potremmo sperare di trovarla. Però gli obiettivi principali della sua politica Filippo II li vede franare quasi tutti: nei Paesi Bassi, nel duello sui mari con l'Inghilterra di Elisabetta I, nella successione al regno di Francia, nell'impostazione dei problemi economici interni della Spagna stessa.

Nonostante le montagne di lingotti d'oro e d'argento che i conquistatori riescono, superando la pirateria olandese e inglese, a far approdare in patria, Filippo II si trova a vivere in mezzo ai debiti e a dichiarare fallimento per tre volte, come un privato cittadino. La ricchezza passa per la Spagna e la impoverisce paradossalmente. Filippo II, negato ai problemi dell'economia, non s'accorge che la sua gente resta ferma ai sistemi di produzione antichi e quindi viene sorpassata. Una piccolissima percentuale di persone (nobili od

ecclesiastici di alto rango) comprano con l'oro americano i manufatti e i beni di consumo esteri, e non si curano se l'agricoltura e l'industria spagnole non tengono il passo, così che le Caterine Alvarez e i Franceschi de Yepes lavorano in perdita come tantissimi altri contadini e mercanti.

La Spagna di Filippo II e di Giovanni de Yepes è congiunturalmente il più ricco e potente paese del mondo; ma rischia di illudersi. Tutto sommato la sua prosperità, concentrata in poche mani più assai che in Olanda, Inghilterra, Francia e altrove, le viene da fuori. Il suo territorio in gran parte arido o esausto conta un 10% di suolo roccioso, un 15% di terre povere e antieconomiche, un 45% di campi dalla scarsa produttività e invece solo un 10% di buone zone. Questa penisola iberica, che i Pirenei e il mare sembrerebbero tagliar fuori dall'Europa, già al proprio interno (come constaterà nei suoi viaggi Giovanni assai più di Filippo II) non gode di buone vie di comunicazione. Così non arriva ad una reale fusione di stirpi e civiltà, che infatti più che altro si sovrappongono.

È una penisola affascinante ed ostica insieme: balzata d'un tratto in prima fila nella storia dell'Occidente, dovrebbe ora essere curata con particolare oculatezza. Da poco più che espressione geografica nel suo rapporto con l'Europa durante tanti secoli, adesso ne è il cuore e il cervello. Ma dovrebbe anche possedere una struttura ossea e muscolare, altrimenti, pur potendo conoscere ancora per anni un avanzamento artistico e culturale ("el siglo de oro", il periodo fiorente tocca di fatto anche la prima parte del 600), è condannata ad afflosciarsi su di sé.

In teoria Filippo II può ben capirlo; in pratica non ci riesce. Lo può capire perfino un Giovanni de Yepes che, a vent'anni appena suonati, nota certamente tutti gli sfarfallii poco convincenti della ricchezza, ma pure gli scenari più crudi e abituali della povertà. Lo può capire pur senza afferrare bene né le cause né le conseguenze più profonde. Egli può già dedurre, con quella logica che il Vangelo rende ancor più lucida, come simile ricchezza e simile povertà materiali non possono giustificarsi e non portano a Dio né il ricco né il povero.

Come già ai tempi di Carlo V, sono le guerre a complicare terribilmente i problemi a Filippo II. Dal 1520 al 1610 la Spagna non conosce alcuno scontro militare con eserciti stranieri sul proprio territorio. Ma "il re prudente" ingaggia all'estero guerre quasi in continuità; e il loro prezzo è altissimo. Non è che l'onere in uomini spagnoli impegnati sui vari fronti o di stanza nelle regioni presidiate (per esempio a Napoli o Milano) sia così pesante come a volte s'è detto. Infatti verso il 1570 l'esercito di veri spagnoli s'aggira sui 70 mila soldati; e anche le altre nazioni non puntano su contingenti più numerosi. Spesso i "tercios" sono costituiti da iberici solo al 15-18% degli organici, tranne in casi particolari quando lo esigono ragioni di fedeltà e di addestramento. Ma se gli uomini in armi prelevati dalla Spagna sono relativamente ridotti, le guerre restano un dissanguamento economico terribile. Teresa d'Avila con il suo spirito "hidalgo" ricorre abbastanza disinvolta alle immagini di battaglie e castelli assediati; Giovanni invece usa più frequenti i concetti di spoglie, di spogliazioni e di povertà: certo entrambi parlano sotto la impressione di quanto le molte guerre del loro tempo suggeriscono a chiunque.

Un'epoca splendida ma dura

È forse Teresa più che Giovanni a comprendere un altro fenomeno che contrassegna l'epoca loro: il rinnovamento politico-amministrativo; Giovanni lo avverte solo quanto basta a un fraticello con i compiti che Dio gli affida. Si tratta di un vero e positivo rinnovamento, iniziato già con Ferdinando e Isabella, promosso da Carlo V e ora quasi compiuto dal "re burocrate" Filippo II. Il nostro Giovanni stesso s'imbatte nella nuova burocrazia sia a Medina, che non può farne a meno con i mercati, le botteghe, i collegi, gli ospedali e le varie realtà in espansione, sia a Salamanca con tutta la trafila della vita universitaria. Così s'accorge della serietà della nuova società che si struttura e coordina, ma s'imbatte pure negli impacci d'un vivere dove ormai alla parola "detta" si sostituisce la parola "scritta", con molto disagio per i più poveri e meno istruiti. Dalla solidarietà-lealtà medioevale si sta passando al rigore-controllo dei funzionari: e un uomo sostanzialmente semplice, sensibile e libero - un poeta e un mistico - come Giovanni deve soffrirne parecchio. All'inizio della sua storia ci sono in verità poche carte: soltanto quelle della sua chiesa parrocchiale, con un archivio che però un incendio malauguratamente distrugge verso il 1550. Ma più avanti, sempre per la nuova mentalità dei dossier e degli incartamenti, egli sarà perseguitato proprio con le deposizioni astiose e false che i frati stessi raccoglieranno burocraticamente contro di lui. Egli poi reagirà bruciando sia le documentazioni che gli amici gli hanno procurato perché si discolpi e sia le lettere, per nulla burocratiche ma personali, che conservava come segno di affetto, per esempio quelle ricevute dalla Madre Teresa.

Dunque con Filippo II la rete organizzativa dello stato si va perfezionando. A livello più alto stanno i vari "consejos", in particolare delle Finanze e delle Indie, cui giungono i dispacci del sovrano e dei nove vicerè (di Aragona, Catalogna, Valenza, Navarra, Sardegna, Sicilia, Napoli, Nuova Spagna o Messico, Perù). Che interessano ai poveri e ai piccoli, frati o non frati, queste carte ora intelligenti, ora troppo astute e ora perfino crudeli? Ecco un caso, un po' antecedente al regno di Filippo: nel 1540 viene ripresa una legge del 1387, caduta in disuso, che fissa pene severe non solo per i vagabondi, ma anche per i mendicanti ridotti alla miseria dai disastri frequenti: e tra questi mendicanti sappiamo che ci sono Caterina e i suoi figli. La legge prevede come misura positiva, però senza riscontri pratici nonostante l'impegno e la spinta autorevole del pensatore umanista Juan Luis Vives, un'assistenza pubblica: essa per Giovanni non arriva mai perché tanto il Collegio della dottrina come quello dei Gesuiti sono istituzioni private, sostenute dalla Chiesa.

La promozione, per così dire, umana e sociale che anche il nostro Giovanni trova provvidenzialmente quando Filippo II comincia a regnare, coincide con l'assalto alle università da parte di migliaia di altri giovani che nella mutata situazione stanno fiutando il vento propizio per inserirsi nei nuovi posti, specialmente di notai e giuristi, che la Spagna ora offre. Purtroppo è un'arrampicata sociale quella cui assiste Giovanni chissà mai con quale sentimento e quale valutazione. Essa avviene malauguratamente più sul versante della burocrazia e del potere politico che non sul versante dell'industriosità e imprenditorialità. Si

vuole appunto arrivare ad essere notai e giuristi per entrare nel giro del potere. Anche le facili ricchezze delle Indie-Americhe attirano; ma verso il 1570 coloro che si sono insediati nel nuovo mondo risultano un 120 mila coloni soltanto su una popolazione della madre-patria che oscilla tra gli 8 e i 9 milioni d'abitanti. Secondo un rilevamento fatto un anno prima della nascita del nostro santo, cioè nel 1541, la popolazione del regno di Castiglia è per l'appunto su questa cifra (lo stato burocratico s'interessa di saperlo); per un certo tempo tende perfino a crescere, nonostante la crisi economica, per poi regredire alquanto. Prole vuole dire braccia per lavorare e sopravvivere. Ma se l'agricoltura, che in verità non interessa direttamente gli Yepes, è trascurata dalla politica di Filippo II; se l'afflusso di metalli preziosi da oltreoceano non invoglia i grandi proprietari a recuperare i terreni già trascurati prima e ora addirittura danneggiati con forsennati disboscamenti (per costruire la Grande Armata), allora i contadini muoiono letteralmente di fame per la scarsità di grano e gli artigiani devono chiudere per i prezzi impazziti, in una economia confusa e disastrosa.

Il ramo dell'attività tessile, che riguarda più da vicino casa de Yepes, conosce per un momento una certa espansione, data la accresciuta domanda del mercato interno e delle Indie; ma non è della migliore qualità, perché è un'industria non competitiva, non avendo una tradizione. Negli anni 1556-1558 è poi colpito da una regia regolamentazione che sta tra la sfiducia e il protezionismo, permettendo l'esportazione solo in zone spagnole. Filippo II si fa manovrare dai pescicani fiamminghi e italiani, che riattualizzano il detto oraziano: "*Graecia capta ferum victorem cepit*".

Queste note sono certo opportune per illuminare non solo la infanzia e adolescenza di Giovanni, ma pure la sua vita adulta, quando egli sarà obbligato a visitare in lungo e in largo non semplicemente la sua Castiglia assolata d'estate e vitrea d'inverno, ma pure l'Andalusia agricola e marinara (con Siviglia, il più grande porto dell'epoca) e lo stesso Portogallo. Insistendo sugli aspetti difficili d'un'epoca in sostanza splendida ma dura quale fu quella di Filippo II, non s'intende accettare una storiografia antipatica, che ha sistematicamente attaccato quel re perché avrebbe incarnato ottusamente la Controriforma. Una storiografia più equanime, anche di parte spagnola, oggi sente che egli, uomo chiuso e anche scostante, fu grandissimo, però con vari limiti; e spesso furono questi più che i suoi meriti a toccare Giovanni. Probabilmente Teresa d'Avila direbbe che non è vero; Giovanni invece si asterrebbe da giudizi non sentendosi in grado di darli. Ma si sa che anche i santi hanno preferenze e lacune per quanto riguarda la loro epoca.

V° "LA SUA SCIENZA CRESCE TANTO..." (Poesia "Entra in luogo ignoto")

Un "diablo", cioè un antipatico?

Giovanni è entrato al Carmelo perché gli è parso un Ordine mendicante che gli garantisce una vita mariana di preghiera con giusti spunti di apostolato. Non si butta a fare

il frate con quel fasullo entusiasmo iniziale che poi si sgonfia e si rifugia negli accomodamenti e nei compromessi. Non è nel suo carattere. Ma non si comporta neanche da volontarista (non troppo raro) che vuole realizzarsi assurdamente a colpi di dovere e di osservanza spietata. In verità una testimonianza di un suo connovizio potrebbe dar adito per un attimo a simile interpretazione, perché ce lo presenta come uno che compie tutto così seriamente da riuscire urtante. Di fatto Giovanni è un tipo fermo e forte; ma prima ancora è umile e dolce. La sua serietà non è affatto di rimprovero, ma di esempio e quindi anche un poco di richiamo: quel richiamo che il bene fa di per sé senza tuttavia emettere giudizi e senza pretendere di stabilire metri di paragone. Un “Andiamocene di qui, ché viene quel ‘diablo’ di fra Giovanni” deve essere pur detto da qualche suo compagno, ma prova soltanto la mediocrità di quell’anonimo novizio, non già la maniera esagerata e antipatica di fare il frate da parte del santo. Il quale, peraltro, non va canonizzato già subito al suo primo anno di esperienza religiosa: infatti qualche cosa di difettoso, anche solo nel tono che dà al suo stile asciutto e penitente, deve averlo anche lui di certo.

I primi biografi di Giovanni insistono che egli è tutto preso da un forte bisogno di penitenza. Ora lui è un castigliano cresciuto in una terra aspra e obbligato dalle circostanze (dalla Provvidenza, cioè) a sostenere privazioni e fatiche che gli hanno certamente inoculato una visione austera della vita. E non è poi un male. Dopotutto non può credere di essere diventato frate per soffrire meno privazioni. Se il convento gli garantisce (alla maniera di quei tempi) casa, cibo e “compagnia dei fratelli”, egli però deve pensare - perché è leale e pieno di sincero amore per Dio - che non può approfittarne per farsi un comodo nido e starci ben riparato. Se il convento gli assicura una vita serena, lui non sarà però un uomo tranquillo e riposato: sarà un uomo pronto a offrire a Dio quante più generosità possibili. In una parola: per nascita, per storia personale, per carisma che Dio gli dona fin dagli inizi, Giovanni è uno che ama anche le forme forti della penitenza perché gli urge in cuore un bisogno di donazione e di purificazione. Non è un fachiro; non è quel tipo spagnolo mezzo “hidalgo” e mezzo bèrbero (in Spagna al suo tempo sono molti i metà-ebrei e i metà-arabi) che si potrebbe teoricamente immaginare. È un vero discepolo di Cristo che ricorda il principio del Maestro: “Arriverà il tempo in cui sarà loro tolto lo sposo: e allora digiuneranno”.

“Vita comoda e orazione non vanno d’accordo”, sta insegnando nello stesso tempo la Madre Teresa a quelle sue monache con cui ha cominciato la umile riforma l’anno prima che Giovanni entri in noviziato, il 24 agosto 1562. L’orazione cui si riferisce Teresa è un po’ la stessa cui si affida con semplicità Giovanni: è l’orazione che scaturisce dalla Eucarestia. Tutti gli attribuiscono, durante l’anno di noviziato e anche negli anni successivi, una caratteristica: di vivere profondamente la S. Messa. Le molte Messe servite da giovinetto alla Maddalena pare non siano state principalmente questione di pagnotta, ma di fede.

Il conventino dei Carmelitani di S. Anna in Medina, fondato solo da tre anni, accoglie una comunità ridotta, dove i giovani (cinque professi già prima di Giovanni) sciamano automaticamente verso Salamanca per gli studi, lasciando i religiosi maturi e due altri novizi

con i quali il santo divide la sua prima esperienza. Come le altre comunità, anche quella di Medina non ha accettato le impostazioni riformatrici del Generale P. Nicola Audet del 1548. Ma non è detto che sia una comunità rilassata. Giovanni è soddisfatto di questa casa in cui il Signore l'ha mandato: si dice infatti che componga alcune poesie, ora perdute, per esprimere la sua gratitudine a Dio e l'entusiasmo nel trovarsi "sotto la protezione della sua Santissima Madre".

Universitario a Salamanca

Salvo interpolazioni, è interessante una testimonianza secondo cui Giovanni, sempre gracilino, ottiene dopo la professione di osservare la Regola primitiva, seguendo gli indirizzi dell'Audet. Questo avviene nel 1564, quando egli riprende gli studi nientemeno che a Salamanca, nel collegio carmelitano di S. Andrea, voluto già nel 1548 ancora dall'Audet quale centro interprovinciale carmelitano di cultura nel Carmelo iberico.

Coincidenza, ma anche fascino degli accostamenti: in quello stesso 1564 il neo-eletto P. Generale Gian Battista Rossi, mostrando di recepire il decreto del Tridentino sui Seminari (1563) e preoccupandosi della formazione nell'Ordine dei candidati al sacerdozio, insiste sul potenziamento dello "studium generale" di Salamanca e convalida la frequenza dell'"Alma Mater", ossia della università più antica di Spagna, fondata il 1218.

In uno spirito già spontaneamente, almeno in Spagna, di Controriforma tridentina, i giovani studenti di S. Andrea sono chiamati a una vita molto impegnata e austera. Essa rientra nelle modalità del tempo almeno per la fervorosa terra di Filippo II dove, se col Protestantismo in qualche momento si sono messe in discussione le "opere" e le "osservanze", poi la fede le ha rafforzate per una convinta reazione dei cuori ad opera dello Spirito Santo, anche se rispuntano spesso le pretese umane, come sperimenterà presto anche S. Giovanni.

"Quod natura non dat, Salmantica non praestat": ciò che non ti dona la natura non te lo concede l'Università di Salamanca; quando non hai talenti, frequentare una scuola famosa ti serve poco. Ma Giovanni è di grande talento anche intellettuale, specialmente nel campo della speculazione e dell'indagine psicologica. Quest'ultima non ha ancora un suo spazio preciso, ma è molto valutata in autori che l'hanno esercitata con metodi di intuizione personale, come il grande S. Agostino e, in tempi più recenti, scrittori spirituali di impostazione soprattutto fiamminga. Teresa d'Avila, riconoscendo in Giovanni questa attitudine, andrà a ripescare un nome antico e pagano, quello del cordobese romanizzato Seneca (60 aC - 40 dC) e lo chiamerà "piccolo Seneca".

A Salamanca è tornato a insegnare, dopo le pesanti sanzioni dell'Inquisizione, l'agostiniano fray Luis de León, molto colto e ricco di empito poetico: egli s'è avventurato a tradurre dall'ebraico e a commentare a suo modo (libera interpretazione del suo confratello Lutero?) il *Cantico dei Cantici*, testo biblico che conquisterà in modo particolare anche Teresa e Giovanni. Ma gli illustri teologi e filosofi sovrabbondano qui, nel cuore della cultura

spagnola. Alcuni di essi hanno partecipato come esperti al Concilio di Trento e sono appena rientrati, come il domenicano Juan Gallo, che però ha ceduto la sua cattedra al Guevara, agostiniano anch'egli.

A Salamanca si studia tutto ciò che lo scibile può proporre e la vita richiedere, perché la grande tradizione e i professori ("Maestri") ci sono non solo per la teologia, ma anche per le altre facoltà: cioè arti, diritto, medicina.

I settemila studenti che, giungendo da ogni regione della penisola con un'età minima di 18 anni, rendono variopinta la città con i loro costumi e accenti, sono in maggioranza laici, ma spesso anche religiosi consacrati.

I Domenicani sono un duecento, i Francescani poco meno, i Carmelitani forse una cinquantina, per non parlare dei preti delle singole diocesi. La Spagna in questo periodo non scarseggia di clero se è vero che i soli canonici arrivano a 7.000 (il capitolo di Toledo ha sessanta canonici, un centinaio di beneficiari, duecento cappellani). I membri degli Ordini monastici sono quasi 4.000, tra cui il piccolo numero dei Certosini: 125. Gli Ordini mendicanti toccano punte a volte da capogiro: Francescani 6.800, Domenicani 2.500, Carmelitani 650, Gesuiti 1.000 circa. Comprendendo anche altri, in tutto si hanno in Spagna 15.000 religiosi. E parecchi di essi arrivano, a piccole ma valide ondate, a Salamanca.

Gli studenti laici vengono per lo più da famiglie benestanti; ma non mancano i figli del popolo che s'industriano a spersarsi negli studi. Generalmente vivono da convittori in collegi universitari, in cui seguono regole quasi claustrali, abbastanza tranquillamente accettate. Non tutto infatti dev'essere così formale e imposto se spesso questi giovanotti cercano poi una direzione spirituale e nel solo 1569 si fanno religiosi in seicento. C'è dunque il gruppo dei fortunati che studiano perché paga il blasone e l'oro delle Indie; c'è il gruppo degli arrivisti o almeno degli intraprendenti che del sapere vogliono servirsi come scala per salire (la salita, la salita, deve pensare Giovanni); ma c'è anche il gruppo che alla vita e allo studio intende dare un significato cristiano.

Giovanni si trova a Salamanca evidentemente per prepararsi al sacerdozio, che ha chiesto di ricevere quando è entrato nella vita religiosa. Avrebbe potuto, imitando S. Francesco, rinunciare e rimanere semplice fratello "converso" (e la parola in Spagna ha richiami alle conversioni più o meno tardive e imposte, nel secolo precedente, agli ebrei e ai musulmani); invece ha serenamente puntato al sacro ministero. E ora nella cittadella degli studi più completi di Spagna riceve, dopo aver frequentato il Collegio di Medina, la formazione più conveniente per il sacerdozio.

"Grandi cose ho capito" (Poesia *"Entrai in luogo ignoto"*).

Nei primi tre anni segue un programma misto di arti (di letteratura e filosofia, diremmo oggi semplificando) e di teologia. Nonostante la Inquisizione che a volte è arcigna, i suoi professori non temono né lo spirito umanistico venuto specialmente dall'Italia (dove ha

assunto però ormai toni stupidamente paganeggianti), né una ricerca libera e ben informata circa le discipline religiose, che hanno subito uno scossone terribile con le idee dei “novatores” di Germania, Francia e Svizzera. Il nostro Santo viene così a confrontarsi con lo spirito del suo tempo.

In Spagna non si è pregiudizialmente né anti-cattolici, né anti-romani, né anti-ecclesiali: si è attenti però ai movimenti culturali e spirituali dell’Europa, non si sta al carro di nessuno, si impara ciò che non si sa e si avanza secondo la propria tradizione e genialità. Inizia il “siglo de oro”, che è tale soprattutto per la esplosione dell’arte e della letteratura spagnola, ma pure per la capacità di rivedere il pensiero sia filosofico che teologico con autonomia sana e gagliarda. Giovanni stesso sta per portare il suo contributo di genialità tanto per la poesia quanto per la teologia mistica e anche per l’antropologia, rivissuta dentro la esperienza più alta dell’unione con Dio.

A Salamanca egli intanto impara a spaziare da Aristotele a Tommaso, da Platone ad Averroè ed Avicenna, da Pier Lombardo a Scoto, che sono gli “autores” cui i suoi Maestri di università si rifanno. Lui, che più tardi i biografi si compiaceranno di descrivere così povero e distaccato che si trasferisce da un convento a un altro con un fagottino di pochi stracci e con solo la bibbia e il breviario, non può permettersi tanti libri perché ancora costosissimi. Ma può e certamente sa consultarli nelle biblioteche messe a disposizione degli studenti. In esse i libri stampati prevalgono già su quelli manoscritti. Dopo il primo libro stampato in Spagna nel 1476, ogni città importante cura le sue pubblicazioni e, secondo le statistiche degli studiosi, dal 1566 al 1600 a Siviglia escono 751 libri e a Salamanca certo non meno. Se ancora relativamente pochi spagnoli sanno leggere e scrivere (i nobili al 90%, i “letrados” e gli “infraletrados” tutti, gli artigiani, i piccoli commercianti e i piccoli proprietari terrieri fanno al 30/50%, le loro donne però assai meno, i giornalieri e i manovali quasi niente: ma queste cifre potrebbero comodamente essere prese per tutta Europa), Giovanni è sicuramente un attento e assiduo lettore non solo per dovere scolastico, ma per interesse vivo e personale.

O già a Medina nel Collegio dei Gesuiti, o qui a Salamanca nelle lezioni dei tre anni di “arti”, Giovanni fa il suo incontro non smodato e senza garbo, che la sua cristiana sensibilità gli proibirebbe, ma neppure scioccamente tremebondi, con gli autori profani che stanno donando alla Spagna una lingua volgare quasi perfetta. Sono gli autori che preparano non solo Giovanni, ma Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina e tutti i migliori che strariperanno nel secolo seguente soprattutto con il loro teatro esuberante, sentito e fascinoso.

Poiché la fama d’un libro in quest’epoca non è così rapida a diffondersi (e neppure a morire) come oggi, forse alcuni testi “troppo” contemporanei a Giovanni non arrivano a tempo nelle sue mani. Ma, concesso questo, egli apprende il suo fluido castigliano accostando probabilmente *La Celestina* di Fernando de Rojas (1465-1541), il primo capolavoro della letteratura spagnola moderna; senz’altro consultando i testi limpidi e “erasmiani” dei due fratelli Valdés (Alfonso morto a Vienna nel 1532, Juan morto a Napoli il 1541); e ancor più

immergendosi nelle musicali e chiare liriche di J. Boscán (1495-1542), iniziatore del petrarchismo spagnolo e splendido traduttore del *Cortegiano* del nostro B. Castiglione. Nelle sue letture entrano pure il canzoniere del quasi insuperabile Garcilaso de la Vega (1503-1536) e i dialoghi e le sentite poesie di fray Luis de León (1527-1591), suo professore proprio a Salamanca in questi anni.

Giovanni legge, tanto da solo come con i suoi professori, anche testi dove circola quel disagio, che però non deve intaccare più di tanto la sua personalità autonoma, a proposito di Umanesimo, Riforma e Controriforma. Non possiamo pensare che sottovaluti il problema quasi che non lo riguardi, ma certamente non accetta le soluzioni del primo o dell'ultimo arrivato. La vita lo porterà a doversi poi occupare di altro e quindi a non permettergli risposte su questi temi se non in modo indiretto, cioè con il suo apporto concreto di uomo di fede, di cultura e poesia, impossibilitato a presentare una sua specifica posizione.

Nella Salamanca dove giganteggia fray Luis de León, Giovanni accresce la sua capacità di giudizio personale, come anche la sua sottomissione alla Chiesa di Cristo e ai dogmi della fede, trovando tutto vero prima per esperienza che per studio. E così prepara il suo prossimo magistero orale e scritto, in cui con l'equilibrio della santità armonizzerà obbedienza di credente e libertà intellettuale, affascinando i posteri più di tutti i suoi pur famosi maestri.

Dopo aver sostenuta la discussione pubblica d'una tesi, nel 1567 passa dalle arti alla teologia. È di tale ingegno e di così esemplare profitto che, nominato "prefetto degli studenti", ossia loro guida e rappresentante, non incontra ostacoli alla promozione. Viene subito immatricolato in teologia, per specializzarvisi: e il suo tema preferito, dicono i testimoni, è presto quello mistico, che corrisponde al tema della grazia e della inabitazione, ma che per lui diventa quello della contemplazione e poi della unione divina.

La letteratura sull'argomento sta moltiplicandosi in maniera stupefacente in Spagna (oltre 3.000 opere pubblicate nell'arco del 1500), ma non per le ragioni d'un prolungarsi di spinte medioevali (mistica musulmana, agostinanesimo, francescanesimo, dottrine di Raimondo Lullo), bensì per cause nuove legate al Rinascimento. C'è il neoplatonismo di Leone l'Ebreo, la diffusione della "devozione moderna" di stampo fiammingo, il profetismo savonaroliano, l'umanesimo cristiano degli erasmiani, "cristiani nuovi" spesso intaccati dalla presunzione. In mistica si hanno due principali tendenze. C'è quella ascetica, ma non solamente tale, che fa leva principalmente sulla meditazione e sulla rinuncia consapevole: a sostenerla sono in particolare i Gesuiti con Alonso Rodriguez, Luis de la Puente e altri commentatori degli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio de Loyola. E si ha la tendenza strettamente mistica che addita la meta, possibile però solo per la grazia, dell'unione dell'anima con Dio quando l'anima sia infiammata d'amore. E a scrivere su ciò sono soprattutto, all'inizio, i francescani Francesco de Osuna, Bernardino de Laredo, Pedro de Alcántara, cui si uniscono gli agostiniani Hernando de Talavera, Luis de León, Alonso de Orozco e qualche domenicano come Luis de Granada, discepolo di Giovanni di Avila e come lui eloquente predicatore e forbito scrittore. Già in questo campo i Gesuiti appaiono i nuovi maestri, che

però non trovano il consenso di quelli delle scuole tradizionali, come non hanno troppi sostegni neppure da Filippo II influenzato da Melchor Cano e Arias Montano. Essi però non sembrano preoccuparsene molto, ottenendo larghi privilegi direttamente da Roma. Nel 1588, cioè vent'anni dopo gli studi di Giovanni a Salamanca, verranno attaccati senza esclusione di colpi per l'opera di Luis Molina *Concordia liberi arbitrii*, dove però si sarà già fuori del tema amato dal nostro Santo e dove la diatriba sulla grazia-carità non offrirà begli esempi di amore cristiano.

Dicono i testimoni che Giovanni studia questo problema, vitale per lui, soprattutto nei Padri e nei Dottori. E intanto diventa sempre più un uomo non di pure preghiere, ma di preghiera (al singolare): cioè con una mentalità d'amore che lo spinge a dedicare a Dio lunghi tempi gratuiti di adorazione e di lettura della parola biblica. È così che la sua vita non è solo quella di uno studente di teologia, ma autenticamente teologica in profondità. I suoi superiori e condiscepoli lo trovano esemplare per le virtù e autorevole nel senso più positivo. Come capita, qualcuno l'ha anche in uggia per quel suo stile austero che è messo a torto in evidenza per primo: "Non c'è frate che non dica bene di lui, perché la sua è una vita di grande penitenza", annoterà anche S. Teresa (*Lett.* 10). Più che riuscire un leader che aggrega altri, sembra ancora uno che riscuote ammirazione e consenso, ma è lasciato solo con le sue penitenze. Il che può indurre a pensarlo arcigno, mentre è un uomo dolce e mite, ma sobrio fino alla severità con se stesso, leale fino ad affrontare apertamente un confratello in errore quando l'errore riesce piuttosto rilevante e ragione di scandalo.

Nella primavera del 1566 il P. Generale Gian Battista Rossi arriva in Castiglia e visita lo "studium" di S. Andrea di Salamanca, incontrando anche Giovanni. Un testimone garantisce che "el Padre Rubeo" ricorderà a lungo quel giovane religioso per la fama di santità che già l'attornia. Infatti il Generale dell'Ordine a Salamanca resta colpito dall'umile fraticello. Ma resta totalmente catturato dalla personalità travolgente di Teresa d'Avila.

VI° "È UN UOMO DI CORAGGIO" (S. Teresa)

Teresa e il Generale

Ad Avila nell'aprile 1567, in un intervallo del Capitolo dei frati carmelitani, il P. Generale visita il conventino di S. Giuseppe, dove Teresa di Gesù fin dal 24 agosto 1562, con il dovuto permesso dell'Ordine e del Vescovo, ma con l'ostilità viscerale di monache, frati, preti e beate di turno, ha avviato un nuovo genere di vita carmelitana. Ella dice anzi di essere tornata alle origini; e difatti ha impostato un ritmo di vita di maggior silenzio, di stretta povertà e più fedele orazione. La Madre, piuttosto cauta all'inizio col suo Superiore Maggiore che non conosce e non la conosce, cauta ma leale, rende conto di quanto sta avvenendo in fatto di semplicità, umiltà, ritiro, obbedienza e spirito di preghiera nel suo piccolo monastero di tredici suore. Sono tredici, ma potrebbero essere molte di più, perché altre chiedono di partecipare a quella vita umanamente inspiegabile, cristianamente straordinaria.

Il P. Generale approva tutto e incoraggia S. Teresa ad allargare l'iniziativa. Il 16 maggio le firma una "patente" (ecco l'inevitabile burocrazia) perché fondi in Castiglia nuovi monasteri. "Fare un po' di bene con la preghiera" (*Fondazioni*, 1,7) è l'unica cosa che questa donna magnanima desidera, sentendola come la maniera più efficace e autentica di aiutare una Chiesa che sta rinnovandosi dopo i gravi problemi messi in evidenza, anzi alimentati dalla aggressività protestante, diventata eresia e tragedia in Germania, in Svizzera, in Francia stessa e in tante altre regioni del Nord Europa.

Teresa ha notizie sul Concilio Tridentino perché incontra famosi teologi: sa dunque che c'è tutto un programma di ricostruzione affidato soprattutto agli Ordini e Istituti religiosi. Il P. Generale che le parla è lì a confermarglielo: quel Generale verso cui sente già stima e - manco a dirlo - affetto. Ma ella non osa ancora proporgli ciò che le ronza in mente e che ha un po' abbozzato colloquiando con uomini eminenti come il francescano Alfonso Maldonado, Commissario Generale per le Indie: dare inizio anche per i suoi confratelli carmelitani ad una riforma, ora che il Tridentino l'ha proclamata in termini precisi e ortodossi.

Guidata dal suo fiuto, la riformatrice di monache preferisce spingere il suo Vescovo, mons. Alvaro de Mendoza, che l'ha già decisamente sostenuta per S. Giuseppe, a farne parola al P. Rossi. Il P. Generale, stando alle stesse parole della Santa nelle *Fondazioni* (2,4-5), "avrebbe voluto acconsentire, ma siccome nell'Ordine aveva trovata opposizione, lasciò la cosa in sospeso per non turbare la provincia. Trascorsi alcuni giorni, cominciai a pensare a quanto sarebbe stato necessario che, fondandosi conventi di monache, se ne fondassero pure di frati della stessa Regola, tanto più che i religiosi di questa provincia erano così pochi che pareva stessero per finire".

Teresa ha chiara l'idea che senza fondazioni di tipo diverso i frati di Castiglia né si riprenderanno come numero né avranno alcuno slancio ma continueranno a languire. Fra Giovanni forse non s'è posto ancora la questione della quantità, ma certo s'è già accorto della qualità allarmante. Non intende abbandonare la nave prima che affondi, badando a se stesso soltanto; ma non accetta di rimanere impaniato nelle mediocrità. Teresa comunque ha una visione più ampia: pensa a una riforma dei padri facendo non dei calcoli d'interesse per le sue monache, ma di vocazione di tutto l'istituto. Non vuole semplicemente procurarsi dei frati che aiutino le sue suore, ma progetta un Ordine della Vergine del Carmelo dove il ramo femminile, organizzato e coordinato alquanto tardivamente (dal beato Giovanni Soreth) e cresciuto tra molte sbavature, sia ora con la propria impostazione fortemente contemplativa in strettissima relazione con il ramo maschile, che non deve delegare alle monache la contemplazione ma nell'azione portare la loro provocazione contemplativa. Quindi l'Ordine deve pure mantenere i due rami, ma insistere maggiormente sull'unità di vocazione nella diversità dei compiti, così che non si possa mai parlare del Carmelo senza l'uno o l'altro ramo.

È questo progetto a rendere impaziente la Madre, che, rompendo gli indugi, scrive personalmente al P. Generale "supplicandolo nel modo migliore e mostrandogli quanto Dio ne sarebbe glorificato". Poi, ansiosa d'una risposta ma pungolata da impegni, parte per

Medina; e il 14/8/1567 è nella patria adottiva di Giovanni quando il P. Generale le manda da Barcellona lo storico sì, che tuttavia le giunge un po' più tardi. "Da uomo cui premeva molto la maggiore perfezione dell'Ordine, mi inviò la licenza di fondare due conventi di frati. Ma per evitare questioni, mi rimise al consenso del Provinciale in carica e di quello precedente. Vedevo anch'io che un tal consenso sarebbe stato difficile da ottenere, ma siccome avevo avuto il più, ebbi la speranza che il Signore facesse il resto. E così fu, perché, grazie all'intervento del Vescovo che considerava l'opera come sua, i Provinciali acconsentirono".

Abilità e fascino della Santa, serietà e convinzione del Generale, stato d'animo nuovo un po' in tutti dopo il Concilio Tridentino, soprattutto opera dello Spirito nella Chiesa attraverso le vie ora più straordinarie e ora più semplici: tutto questo sta alla base del nuovo Carmelo che dopo Teresa troverà come padre fondatore e punto-leva Giovanni, quasi suo malgrado.

Teresa, sperimentate ma non tutte superate le difficoltà delle "carte", s'accorge quasi di colpo che il vero problema è trovare gli uomini, anzi l'uomo che avvii l'impresa. "Se da una parte mi consolavo per le autorizzazioni avute, dall'altra mi angustiavo per non aver in tutta la provincia un religioso adatto a dar principio all'opera". Ma essa è arrivata appunto a Medina, grande mercato di tessuti e svariate altre merci, dove il Signore le fa incontrare il frate dalla stoffa giusta.

Veramente all'inizio le si offre, lasciandola prima lieta e poi perplessa, il torreggiante e azzimato priore di S. Anna, P. Antonio de Heredia. Con lui Teresa si confida prima ancora, pare, che le arrivi la lettera del Generale, perché una santa (o meno santa) impazienza la sospinge. Però quel buon uomo, già attempato, dato che naviga verso i sessant'anni, pur sembrandole sincero (vorrebbe passare ai Certosini), non le ispira fiducia. "Lo ascoltai volentieri, ma senza sentirmi soddisfatta. Lo pregai di attendere un poco, consigliandolo nel contempo di esercitarsi in quelle pratiche che avrebbe dovuto promettere".

"Affare fatto!"

Teresa va cercando un uomo più giovane, ma soprattutto più affidabile, più temprato a quello stile vigoroso e maschio di vita che lei ha già conosciuto, per esempio, in Pietro d'Alcántara; perché quanto ad età lei stessa ha già 52 anni suonati ed è molto malata, tanto che qualche riga più avanti deve ammettere (ma mentre scrive non è più nel 1567, bensì nel 1573): "Non so quanta vita il Signore mi riservi ancora".

Adocchia allora un certo P. Pietro de Orozco, il quale bellamente dribbla la Madre e il suo progetto, dirottandola però verso padre Giovanni di S. Mattia, arrivato a Medina ormai sacerdote per cantare la prima Messa solenne d'uso. "Poco dopo venne a Medina un giovane padre, ancora studente a Salamanca. Si chiamava fra Giovanni della Croce (*in verità ancora di S. Mattia*) e ci veniva come compagno di un altro religioso, dal quale seppi grandi cose sul suo genere di vita. Gli volli parlare e rimasi molto soddisfatta, ringraziandone il Signore.

Seppi che anch'egli voleva farsi certosino, ma io gli esposi i miei disegni e lo pregai pressantemente di attendere fino a quando Dio ci avesse provvisti di un convento. Gli feci peraltro notare il gran bene che ne sarebbe venuto e il servizio che avrebbe reso al Signore se, desiderando di condurre una vita più perfetta, lo avesse fatto nel suo stesso Ordine. Egli mi promise di aspettare, purché non si rimandasse molto. Quando vidi che già avevo due religiosi per cominciare, mi parve che l'affare fosse fatto, anche se ancora non ero molto soddisfatta del priore, per cui attesi un poco di tempo; e poi anche per aver qualche elemento da cui partire”.

“Negocio hecho”! Affare fatto, sul mercato di Dio, nell'estate avanzata del 1567. Il ventiquattrenne neo-sacerdote Giovanni è avanti nella vita di grazia, più ancora che in quella semplicemente ascetica, tanto che il giorno della prima messa, secondo sue confidenze posteriori, “viene posto da Dio nell'innocenza di un bimbo di due anni... e confermato in grazia come gli Apostoli”. Se anche questo dono straordinario non fosse vero, ci basterebbero le parole sicure della Madre: *“Contentóme mucho”*: “Mi soddisfece molto”.

Da una parte sta la Madre già esperta e matura; dall'altra il piccolo Giovanni, molto profondo ma ancora alle prime armi. Si riconoscono e si accordano di botto, per un colpo di folgore divina. Però debbono tenere segreto il loro progetto per rispetto all'autorità, che su Giovanni fa altri calcoli: infatti a novembre egli è iscritto per un ultimo anno scolastico a Salamanca.

L'accordo comunque tra Teresa e Giovanni avviene: è impegnativo per loro e decisivo per la storia dell'Ordine intero, anzi per la Chiesa. Il loro piano al momento può sembrare uno dei tanti che in varie zone del mondo spuntano con più o meno fortuna; ma in seguito si vedrà che costituisce una svolta fondamentale. Infatti c'è di mezzo non la grande santità soltanto e neanche la ulteriore magisterialità efficace e “fortunata” di questi due personaggi, ma una novità - un “novum” - per la spiritualità del Carmelo e della Chiesa. Se si guarda alla maniera umana, ecco che Teresa ha già realizzato il suo desiderio di un “piccolo collegio” di monache e sta loro distribuendo a piene mani le ricchezze della sua esperienza mistica (in forma però quasi solo orale, per ora): perciò si potrebbe dire che ella anche senza Giovanni sarebbe quella che conosciamo. Giudicando ancora con lo scarso metro della ragione, si ha un Giovanni che non ha impostato nessuna riforma, ma è talmente preparato da prove, da esperienze e soprattutto da doni di fondo che assai probabilmente non tarderà a crescere, anche senza Teresa, nella direzione giusta. Però, a parte il principio indiscutibile che conta ciò che è stato e non ciò che forse poteva succedere se e se..., è certo che, qualora queste due vite preziose fossero rimaste parallele così da non incontrarsi, il Carmelo maschile sarebbe stato ben altro e quello femminile non avrebbe trovato in Giovanni un appoggio essenziale quanto quello di Teresa; e la Chiesa intera ne avrebbe scapitato.

Quel “negozio” di Medina, dunque, è tra i più importanti mai avvenuti nella spiritualità cattolica. Assomiglia pure a molti altri avvenuti prima e dopo (e gli esempi si sprecano); ricorda in modo particolare quello, dal grande peso storico e vicino nel tempo, di Ignazio nel

1534 a Parigi con i suoi compagni; ma in verità sul piano dell'“unum necessarium” proclamato da Cristo è un caso a se stante, irripetuto e quasi irripetibile.

Riprendendo la narrazione, dall'estate 1567 si arriva all'estate 1568, quando la Madre rivede P. Antonio de Heredia più convinto e più convincente, ma soprattutto risente Giovanni di S. Mattia, del quale ha tessuto elogi sperticati alle sue monache. Parlando con entrambi, deve ammettere che, come è poco ottenere il permesso entusiasta del Generale senza quello dei Provinciali (il nuovo e quello appena scaduto), è ancora poco strappare la concessione scettica o benevola di costoro senza disporre di persone concrete; e inoltre è poco aver due uomini (o “uno e mezzo”, cioè un omone alto e un fraticello bruno e minuto) senza contare su un convento o comunque su un tetto passabile.

Però spunta fuori un nome: Duruelo, un paesetto sconosciuto all'estremità occidentale della provincia di Medina, dove esiste una casa di campagna fatiscente al massimo. Ma “l'importante era cominciare” (*Fondazioni*, 13,4), scrive la Santa insistendo sul principio della fretta e della furbizia cristiana. Infatti aggiunge poco avanti: “Al P. Antonio dissi che, se avessimo cominciato con una casa ben fatta, a parte pure di non sapere come procurarcela, i due Provinciali, quello scaduto e quello in carica, la cui autorizzazione ci era indispensabile, come ho detto all'inizio, mai avrebbero acconsentito, mentre per una fondazione in quel luogo e in quella piccola casa non si sarebbero adombrati. Però il Signore dava a quel padre maggior coraggio che a me e mi rispose che non soltanto sarebbe andato in quella casa, ma anche in un porcile. Fra Giovanni era del medesimo parere”. Quasi traffichina e certo abile la Madre, disponibilissimi i due iniziatori della riforma. La quale sembra nascere all'insegna della povertà più spinta non per un rigore programmato, ma per non insospettire i “soddisfatti”, quando invece sarà proprio il nuovo stile molto austero (sebbene successivamente corretto) a urtare i frati ordinari, che saran detti “quelli del panno” (del buon vestito): infatti si sentiranno come giudicati.

“En profunda soledad”: Duruelo

Arrivato il permesso dei due Provinciali (e l'azione provvidenziale si accoppia ancora con l'intraprendenza della Santa cui non sfuggono le buone occasioni per muovere il Vescovo di Avila e qualche nobildonna influente), il vecchio e il giovane padre sono esortati con femminile concretezza a preparare qualche cosa di utile per la fondazione del primo convento. Ma Teresa ora sfodera l'ultima e più convinta preoccupazione: quella di trasmettere la sua idea di riforma, cioè di far capire il taglio nuovo che deve avere la vita che ella immagina anche per i religiosi del nuovo Carmelo.

Puntando chiaramente le sue carte soprattutto su Giovanni, fa in modo che le stia vicino, liberato com'è ormai dall'incarico di assistente, ossia di insegnante in S. Anna di Medina: perché sarebbe questa la destinazione o “conventualità” ch'egli ha ricevuto a studi ultimati in Salamanca. Vuole che discorra con lei e con le sue suore (incantate!), che capisca ed

esperimenti la loro vita. Lo trattiene perfino all'interno del monastero di Valladolid dove gli chiede che l'accompagni: "Là, non essendoci clausura per un certo tempo a causa degli operai che lavoravano per sistemare la casa, approfittai per far conoscere a padre fra Giovanni della Croce il nostro sistema di vita, badando che comprendesse bene ogni nostra pratica, tanto per la mortificazione che per la cordialità dei rapporti e la maniera in cui passiamo la ricreazione... Il padre era così buono che avevo da imparare almeno io da lui più che lui da me. Ma non era questo che andavo cercando, bensì che afferrasse lo stile di comportarsi delle sorelle" (*Fondazioni*, 13,5).

Giovanni fa davvero un secondo noviziato, in mano a una Madre e a delle sorelle. Teresa è tanto sicura della nuova impronta data alle sue comunità, specialmente circa il tono di gioia carica di umiltà e semplicità, da volerla travasare anche nelle comunità dei frati. E se lei è Maestra di così grande autorevolezza e capacità, Giovanni è ottimo discepolo, perché sa imparare senz'essere pedissequo e infantile: infatti egli sa che un metodo di vita non si copia né si prende a prestito, ma si inventa.

Il 30 giugno del 1568 Teresa visita Duruelo, dopo molte "giravolte" per la campagna assolata e deserta. L'accompagna suor Antonietta dello Spirito Santo e il P. Giuliano d'Avila, cappellano di S. Giuseppe. Tutti, vedendo la casetta destinata alla fondazione dei padri della riforma, hanno un tuffo al cuore perché è tanto sudicia e mal ridotta, specialmente in quel periodo della mietitura. "Aveva un passabile portico, una camera divisa in due con un solaio e una cucinetta: quella costruzione era tutto il nostro convento".

Siamo davvero ai "fioretti" più autentici del primitivo Carmelo teresiano. Come un tempo Francesco d'Assisi, ora tra settembre e ottobre il nostro Giovanni va a Duruelo per il compito più elementare e umile: lavorare assieme ad un operaio così da sistemare un poco quella topaia, dove alcune immagini devote di carta non possono certo dare dignità di casa a una bicocca abbandonata. Ma, come sempre quando si ama, Giovanni non vede tanto le difficoltà quanto l'ideale che muove lui, la Madre e anche P. Antonio. Quella Madre che scrive negli stessi giorni all'amico don Francesco de Salcedo in Avila: "Parli per favore con questo padre (Giovanni) e gli sia di aiuto in questa impresa, perché, quantunque piccolo di statura, sento che è grande agli occhi di Dio. Certo qui ha da lasciare un grande vuoto... Ha coraggio; ma, dato che è solo, occorre che Nostro Signore gliene dia ancora per prendersi a cuore in tal modo la impresa".

"Animo lleva": uomo di coraggio! Infatti deve innanzitutto andare controcorrente, rompere gli schemi tranquilli d'un mondo fratesco particolarmente suscettibile davanti a proposte che accennino a maggior rigore e a espressioni di fede più decisa. Deve cominciare un'avventura che, per quanto vera, non sa che sbocchi reali avrà, se otterrà consenso presso le nuove leve o resterà invece prigioniera delle buone intenzioni.

Ma, alla maniera degli antichi profeti che compivano tutto senza capire nulla, limitandosi a segni assai poveri e rudimentali, Giovanni si porta a Duruelo, prepara calce e pietre da costruzione, suda, si rompe le mani, si immerge nella preghiera quando l'operaio va a

riposare, e mangia quasi solo pane, benché i contadini siano caritevoli con lui perché così umile e disarmato, così simile ai veri poveri. Egli comincia già non solo la vita di ritiro e penitenza, ma anche quella di apostolato, sapendosi egregiamente gestire da solo. Come frate infatti è solo; c'è con lui però l'anonimo muratore e a un certo punto anche suo fratello Francesco, che comincia a lasciarsi coinvolgere.

Il 28 novembre 1568 avviene l'inaugurazione del convento; si dà inizio ufficiale alla nuova vita, di cui è segno chiaro il rozzo abito che P. Giovanni veste con P. Antonio (che finalmente è arrivato, ma arrivato per secondo: e questo gli brucerà abbastanza a lungo, come a chi ha raggiunto per secondo l'Everest) e con un nuovo adepto, fra Giuseppe. È l'abito che la Madre Teresa ha una volta fatto provare a P. Giovanni in Valladolid avendolo preparato lei con le sue sorelle. Il momento è solenne e storico e lo avverte bene anche il Provinciale, fr. Alfonso González, giunto con qualche altro frate, al punto che si commuove fino alle lacrime, perché è "santo, vecchio e molto buono", come lo definisce Teresa. I tre religiosi riformati rinunziano pubblicamente e solennemente alla mitigazione della Regola del 1432 e cambiano significativamente il nome: Giovanni è per sempre Giovanni della Croce. Il Provinciale designa come superiore (detto "vicario" perché la casetta non è ancora priorato) P. Antonio di Gesù.

Come vivano e che impressione forte, quasi violenta facciano alla stessa Madre Teresa, che già li ha desiderati coraggiosamente dediti alla preghiera, alla carità e alla penitenza, ce lo racconta lei stessa, che li visita nel marzo del 1569. È un altro squarcio di fioretti non poetici né fantasiosi, ma accattivanti, dove però quell'entusiasmo quasi incosciente dei tre frati commuove ma lascia pure perplessi. Anche Teresa, al di là di alcuni lati umoristici ("tante croci e tanti teschi") e di una consolazione globale, manifesta l'impressione appunto che essi estremizzino la faccenda della penitenza. La rallegra molto invece vedere che, capitati in una zona priva di assistenza religiosa, essi si prestano alla predicazione, affrontando lunghe camminate anche tra la neve e sempre a piedi scalzi.

A primavera inoltrata passa anche il P. Provinciale, che, ugualmente soddisfatto, eleva la casa a priorato: e per la legislazione d'allora ciò è tutto in quanto permette che i riformati ricevano novizi, dei quali P. Giovanni diventa il Maestro autentico e vero della Riforma, cominciando a plasmare con il suo inconfondibile stile i giovani che Dio manda quasi subito, verso settembre-ottobre del 1569.

Dio si serve della santità di Giovanni per attirare forze fresche. Si serve anche del tipo affascinante qual è P. Antonio per procurare ai frati simpatia da parte dei signori e un posto dove stabilirsi con più agio e con a disposizione una chiesetta per l'attività pastorale. Questo posto è Mancera de Abajo, piccola località a circa sei km. da Duruelo, dove il mecenate don Luigi di Toledo, conquistato dalle maniere urbane di P. Antonio, offre una casa più ampia che sta nell'abitato, accanto al suo palazzotto. Dopo alcuni mesi di lavori di riattamento, si apre così l'11 giugno 1570 il secondo convento della Riforma, chiudendo e dimenticando il primo. (Nell'agosto 1600 anche Mancera, non troppo salubre, verrà abbandonata per Avila, dove press'a poco sul luogo della casa natale della Madre Teresa si costruirà un convento).

La vera riforma

Solitamente dire riforma è pensare a quella protestante: il che è un grave errore. Questa parola quasi magica è la più frequente almeno da un secolo e mezzo prima di Lutero e corre sulle bocche e negli scritti di sinceri cattolici più che di anticlericali ed eretici.

Una riforma vera, cioè cattolica, si ha cronologicamente dopo le grandi spallate di conio protestantico; ma si avvia segretamente e fruttuosamente, come il buon grano, già prima per proprio conto, non venendo influenzata se non più tardi dai protestanti. Stando ai rilievi degli storici, si attua sul piano pratico-organizzativo prima che su quello teologico-dogmatico e parte dalla periferia verso il centro. E ancora, ha inizialmente un carattere conciliativo di fronte alle forme urtanti del Protestantesimo; ma poi diventa accentuatamente polemica anch'essa, con toni di controffensiva, così da diventare controriforma o anche (ma, detto meno cordialmente) restaurazione cattolica.

Fin dall'inizio del 1400 serpeggia in tutta la Chiesa un bisogno di rinnovarsi, di ricominciare: quello che Teresa d'Avila riassumerà poi con il suo famoso: “*Ahora començamos*”. E questo bisogno investe quasi più le associazioni laiche, che oggi chiameremmo movimenti ecclesiali. Esse nascono lentamente e sul finire del secolo XV° si assegnano due precisi scopi: un'azione di carità (non ancora di giustizia sociale) e un'azione a dimensione contemplativa (specialmente con forme di pietà eucaristica). Questo sia in Italia che Spagna, Francia e altrove. I malati da assistere sono sempre più quelli del “morbo gallico”, impressionante quanto l'Aids moderno. I membri delle associazioni, dette spesso “compagnie”, fanno ogni mese la confessione e quattro volte l'anno la comunione. Rifiutano nettamente la pubblicità, imponendosi una grande segretezza. Costituite in maggioranza da laici, contano anche sacerdoti, vescovi e cardinali, i quali finiscono varie volte con il fondare veri istituti religiosi, come Gaetano Thiene e G.P. Carafa, futuro Papa Paolo IV.

L'opera di riforma ha quindi una sana indole popolare e segue il principio: “*Non reformare sacra per homines, sed homines per sacra*”, cioè non partire da un intervento e una contestazione diretta della gerarchia e della struttura della Chiesa per migliorare poi i fedeli, ma agire su questi per giungere a una riforma degli ecclesiastici. Non parla di una Chiesa salvata dal sentimento religioso della gente anziché dall'autorità dei pastori; parla, abbastanza irenicamente e ottimisticamente, di una mobilitazione generale in cui alla fine tutti pensano che il cambio deve avvenire “nel capo e nelle membra”, magari prima nel capo (il Papa, la Curia, i Vescovi), ma intanto si comincia là dove concretamente c'è un credente disponibile.

È pericoloso semplificare con superficialità; ma sta il fatto che il bisogno è davvero ecclesiale e quindi dello Spirito, con misture e convergenze molteplici e apporti spesso modesti e inavvertiti, ma alla fine importanti. Accanto alle “compagnie” laiche di carità-

preghiera stanno i circoli dell'evangelismo, che puntano su un culto più autentico e interiore. Da essi scaturisce la *devotio moderna* dei Paesi Bassi, a cui appartiene l'autore dell'*Imitazione di Cristo*. La riforma è un "vento" misterioso di Dio.

Ci sono anche gli apporti dei singoli o dei gruppi che coltivano un *umanesimo cristiano* e per questo inculcano lo studio della Scrittura e dei Padri insieme a quello dei classici pagani. Desiderano soprattutto rinnovare la scolastica diventata artificiosa e arida. Nel 1500 emerge in Olanda e Germania il famoso Erasmo (influyente molto anche in Spagna, specialmente sui fratelli Valdés che usciranno dall'orbita cattolica), in Francia Lefèvre d'Etaples e Guillaume Briçonnet, in Italia Battista Spagnoli, un convinto carmelitano, un po' incerto però tra l'ammirazione per Cicerone (il mezzo) e la devozione a Cristo (il fine).

Ma anche influenti vescovi, liberi dai pantani che imprigionano molti loro colleghi in errori morali e preoccupazioni terrene, convocano sinodi, promuovono un'evangelizzazione assidua (le predicazioni), tentano di rinnovare e formare il clero. Fin dalla metà del 400 emerge il card. Nicolò Cusano, che estende la sua azione oltre la sua diocesi di Bressanone, arrivando in Baviera e Olanda dove è legato della S. Sede. In Spagna emergono il "gran cardenal" Pedro Gonzales de Mendoza, l'arcivescovo di Granada Francesco Talavera e soprattutto il cardinale di Toledo, Ximenes de Cisneros. In Italia Matteo Giberti, vescovo di Verona, imposta una pastorale che il Tridentino prenderà a modello; e già prima S. Antonino di Firenze ha compiuto cose straordinarie nella difficile capitale dell'umanesimo.

Si sa: il problema è il Papato e la Curia romana. Uno striscione pungente esposto durante l'incoronazione di Leone X nel 1513 dice: "Regnava una volta Venere (Alessandro VI), poi Marte (Giulio II), ora stringe lo scettro Pallade (Leone X, letterato e gran cacciatore)". Ma Paolo III (1534-1549), pur con le sue debolezze, chiude la serie dei pontefici rinascimentali-mondani e si circonda di cardinali veramente degni, applicandosi a preparare il Tridentino.

Però la vera riforma, ancora una volta, trova negli Ordini religiosi, spina dorsale della Chiesa, la forma più sicura e chiara. Sia quelli monastici che quelli mendicanti hanno tutti più o meno un'impennata di rinnovamento. Magari con tante scorie, come nel caso classico dei Cappuccini: nascono dalla irrequietezza più che dal programma spirituale di Matteo da Bascio, son messi a repentaglio dalle ambizioni dello stesso Matteo e da Umberto da Fossombrone, inquieto e scomunicato, e rischiano tutto con il loro quarto superiore generale Bernardino Ochino, che nel 1542 si fa calvinista; infine vengono salvati sotto Paolo III dall'equilibrio e dalla santità di Francesco da Iesi. Ma anche i Gesuiti non sono indenni da momenti difficili, finché il beato Rodolfo Acquaviva nel 1542 non privilegia l'aspetto giuridico su quello carismatico, dando alla Compagnia una struttura forse troppo rigida, ma coerente e rassicurante.

La riforma dei religiosi comincia quando sorgono qui e là case che si propongono un'osservanza più netta e rigorosa, con fedeltà alla vita comune specialmente nella preghiera, povertà, clausura, penitenza, lavoro ecc. Queste case, cresciute di numero, vengono spesso riunite in una "congregazione" riformata con un "vicario generale", che frequentemente non

nasconde la tendenza a una piena autonomia. Nel Carmelo si ha per esempio la Congregazione Mantovana, retta per lunghi anni dal beato Battista Spagnoli, morto poi Generale di tutto l'Ordine nel 1516 - e Teresa d'Avila nasce il 1515. Il fenomeno, che si diffonde non senza contrasti, tocca tutti i paesi d'Europa: Italia, Francia, Spagna, Germania, Paesi Bassi; e interessa tutte le realtà antiche o meno antiche: i monaci benedettini, i canonici regolari detti agostiniani, i grandi ordini mendicanti.

Le donne e l'osservanza nella riforma

Quanto alla vita religiosa nel suo ramo femminile, vari pregiudizi hanno già mortificato, frenano ora e purtroppo continueranno a comprimere per vario tempo le donne consacrate. Per loro la vita attiva è fieramente esclusa: è concessa solo quella contemplativa con clausura. I voti solenni e la clausura papale (che prevede l'uscita di convento solo per incendio, lebbra, malattia epidemica) ne sono gli elementi essenziali, che Pio V conferma in modo fermissimo, dati tanti abusi, nel 1566 (e S. Teresa ha cominciato la sua riforma nel 1562). S. Angela Merici (1474-1540) non meno di Mary Ward (1585-1645) azzarda formule di vita attiva; e ugualmente S. Francesco di Sales (1567-1622) e poco più tardi S. Vincenzo de' Paoli (1581-1660). Ma si trovano di fronte all'alternativa: per le donne o la vita religiosa contemplativa senza azione apostolica, o l'azione apostolica senza vita religiosa. Per il momento non c'è che da ripiegare sui voti privati, per questo così cari a S. Vincenzo per le sue figlie. Lo Spirito Santo, ma dopo più di due secoli, aprirà nuove strade.

La riforma di tutti gli Ordini religiosi, femminili o maschili, Carmelo compreso, parte da una urgenza immediata che preme sul cuore di una certa fascia di persone generose: l'urgenza di recuperare la propria identità di gente che non si sente parte del "secolo" perché è "consacrata" a Dio. Soggiace qui l'idea classica negativa della "fuga mundi", ma ancor più quella positiva del "dicare se Deo".

Tutti gli Ordini, nati dalla fede robusta di uno o più fondatori, hanno provveduto o subito (S. Domenico) o un po' dopo (S. Francesco) non solo a ottenere un riconoscimento formale della Chiesa, ma a darsi una regola precisa, necessaria per neutralizzare la forza centrifuga dell'interpretare in modo soggettivo il carisma iniziale e del voler fare aggiunte più capricciose che ispirate. Nel 1500, nel sussulto provvidenziale d'un recupero della propria identità, è fin troppo logico rivalutare quella regola d'ogni singolo istituto e impegnarsi nella sua osservanza più fervorosa. Il fervore è amore, che è il fine; l'osservanza è la concretezza pratica, che resta mezzo. Tutti comunque, se puntano a una riforma, parlano di osservanza.

L'osservanza è l'eseguire fedelmente i gesti tipici e abbastanza veri, ma pure circoscritti, della vita di convento o di eremo. Avviene che quell'eseguire fedelmente, quel vivere secondo l'orario (che contempla molte cose, ma in definitiva prevede un tipo di vita autarchica) può portare molti a giustificare la loro giornata con l'orario, a muoversi in maniera abbastanza artificiale e a pensare in termini piuttosto solipsistici. Un orario osservato giustifica un frate.

Una buona riforma naturalmente prevede che la ripresa della regola porti a una ripresa anche apostolica: dia uno slancio ecclesiale, dunque. Però ammonisce molto spesso che nell'apostolato s'annidano pericoli, sottolineati più di quelli nascosti nell'osservanza vista in se stessa. Infatti è un dato d'esperienza che ci si può lasciar prendere dai pretesti dell'azione, che sa mascherarsi abbastanza a lungo come zelo per Dio, più che dai pretesti della contemplazione, che se inautentica si svela molto presto come pigrizia e vuotaggine.

Seguendo l'indole dell'epoca piuttosto ruvida ed elementare, nelle varie riforme si taglia corto imponendo un ritmo severo, esaltando la penitenza e il ritiro, inculcando una puntualità molto materiale, specialmente circa il coro e l'ufficio divino in comune (che però gli istituti totalmente di nuovo conio prima imitano da quelli vecchi e poi lasciano da parte). Così ci si augura - e avviene abbastanza frequentemente - che il singolo religioso cresca nella carità verso Dio e che la comunità proceda severa e ben compaginata, anche se magari i rapporti interpersonali sono troppo ridotti e l'individuo vive una solitudine esistenziale che oggi nessuna ascetica evangelica potrebbe accettare.

Come si vedrà a suo luogo un poco, tanto Giovanni che Teresa eviteranno molti di questi limiti nella loro riforma, che per questo non sarà una delle tante, ma qualcosa di santamente originale. Infatti essi intenderanno chiaramente l'osservanza e quindi l'ascesi come una "sequela Christi". Innesteranno il tema della Croce su quello della Resurrezione, la quale da essi verrà chiamata "unione" o "comunione" con Dio, "inabitazione" della Grazia. Avranno l'intuizione e l'ardire di proporre una riforma non in nome della ascesi, ma della mistica intesa come il patrimonio "normale" dell'uomo redento.

Giovanni subito riformatore perché formatore

Anche Mancera è un convento piccolo e povero. Per noi resta difficile immaginare dove si inventino le celle private per i postulanti e novizi in arrivo: secondo lo spirito della Regola primitiva si deve infatti garantire uno spazio di ritiro personale tanto quanto si domanda la fedeltà alla vita comune.

Nel frattempo sorge quasi improvvisamente Pastrana. Perché Teresa stessa sta guadagnando adepti: sono i napoletani Ambrogio Mariano Azaro, già valente ingegnere (ha lavorato a canalizzare il Guadalquivir) e Giovanni Narducci, pittore di seconda tacca che prenderà il nome di fra Giovanni della Misericordia. Eremiti per loro conto nella Sierra Morena, prendono ora l'abito della Riforma nel giugno del 1569 a Pastrana. E questa casa assurge subito a primo grande noviziato degli Scalzi, dato che è vicina ad Alcalá, da cui arrivano vocazioni promettenti. Prima P. Antonio, poi P. Giovanni come maestro dei Novizi (ottobre 1570) vengono prelevati da Mancera e portati a questo romitorio, intitolato a S. Pietro, in Pastrana. È una vecchia colombaia che appunto prende il titolo di "colombaia della Vergine" con la sua quindicina di Novizi guidati dal mite e fermo P. Giovanni. Egli a ventotto anni deve formare giovani ragazzi ventenni e anche uomini maturi e culturalmente preparati (hanno

spesso frequentato l'Università di Alcalá); ma è così umile e insieme sicuro che non si può desiderare di meglio. Sa avviare le nuove leve allo stile severo, su cui sente di dover insistere, ma più ancora alla vita di preghiera, partendo magari dalla contemplazione della natura. Vuole che imparino il nuovo modo di essere carmelitani per convinzione e per un bisogno interiore di libertà in Cristo. Dà fiducia a fra Gabriele dell'Assunta come aiuto Maestro e lo prepara con preveggenza.

Lui ha cercato nel Carmelo riformato la solitudine per la preghiera: e la preghiera la trova perché sa ritagliarsela in tutti gli spicchi di tempo possibili; la solitudine poco. E sarà un po' sempre così. La stessa M. Teresa viene a stanarlo per la fondazione d'un monastero ad Alba de Tormes (25 gennaio 1571): egli l'accompagna, lavora come manovale e istruisce anche le giovani novizie di Teresa "con dolce mansuetudine". È già maestro sicuro per tutt'e due i rami della Riforma.

Gli Scalzi, dando spazio ai giovani di fresca professione, messi a dirigere nuove case, nel novembre 1570 pensano a una fondazione ad Alcalá de Henares, che vanta l'università fondata dal Cisneros e verso cui quasi naturalmente la Riforma si volge per attingere vocazioni e per formarvele. Il Commissario Apostolico che sovrintende alla Riforma, udito il parere di molti, decide che sia ancora P. Giovanni l'educatore che imposti la vita del nuovo centro giovanile. Nell'aprile del 1571 egli è là, obbediente e insieme autorevole.

Al bel gruppo di religiosi studenti, che frequentano i corsi all'università, il giovane Maestro, per completare il loro programma carmelitano, impartisce lezioni in casa, badando soprattutto a formarli alla vita interiore. Insiste molto sul dovere culturale, ma precisa le priorità: "Religioso e studente, ma religioso primariamente". E ci tiene che, quando con lui si recano all'ateneo, tengano un contegno austero e facciano "la predica di san Francesco", quella del comportamento che conquista. E difatti altri giovani entrano tra gli Scalzi.

Qualcuno arriccias il naso sul suo metodo, che sarebbe troppo austero. Il Commissario Apostolico corre a vedere e approva tutto. È altrove, invece, che si esagera per davvero: a Pastrana. P. Angelo di S. Gabriele, già novizio del nostro, fa compiere cose strane e contraddittorie a dei giovani ancora fragili e inesperti: ora li umilia insensatamente, ora li fa esibire in città, ora li espone alla dissipazione della questua. Un tipo come Girolamo Gracián, non sopportando quei fervori a sproposito, sta per andarsene. Teresa ha esposto il problema al famoso teologo domenicano P. D. Bañez, che le ha risposto netto: "P. Angelo è troppo sicuro, proprio lui che, come mi si dice, è tanto giovane e inesperto. Se cerca delle mortificazioni, eccone una forte: accetti di essersi sbagliato".

Per porre rimedio, si pensa di nuovo a Giovanni, che è certamente ancora giovane, ma esperto perché conosce il vero indirizzo della Riforma e ha un'indubbia saggezza. Nella primavera del 1572 egli si trattiene per un congruo periodo a Pastrana: modera il Maestro, ridona serenità ai novizi. Poi rientra ad Alcalá con i suoi giovani, ben più calmi perché meglio diretti. Essi nelle mattinate di scuola gli permettono di riservarsi ore di tranquillità, di cui

approfitta dentro una grotta scavata nella roccia. A trent'anni sta maturando sotto lo sguardo di Dio, sta affilando anche le sue armi di teologo e psicologo, che scruta le possibilità e le insidie della vita spirituale.

Certamente in un'Alcalá così viva e pulsante egli sente quanto i tempi siano difficili; non resta indifferente per il pericolo dei Turchi e neppure davanti alla importante vittoria di Lepanto (7/10/1572).

Lotta e vittoria di Avila

Di Avila scrive in questo tempo Teresa: "Mi ha provato questa terra come se sembrasse che non vi sia nata". I superiori le hanno imposto ormai da sei mesi di fare la priora dell'Incarnazione, cioè di quell'alveare grande e confuso che ella dieci anni prima ha lasciato per il suo piccolo S. Giuseppe. A parte i disturbi seri di salute, ha dovuto sostenere un primo impeto di ostilità da parte di molte monache del suo monastero d'origine, anche se lei si sforza di vederle come "buone serve di Dio" e di capire quanta fatica durino a cambiare ritmi e abitudini di vita.

Ora la Riformatrice pensa all'aiuto di uno scalzo, perché le pare che sia questa la logica della Riforma di tutt'e due i rami. Pensa a quel carmelitano davvero nuovo e diverso che è Giovanni. Fa pressioni sul Commissario Apostolico e anche sul Nunzio e ottiene che *el santico* (il santerello) sia destinato come confessore aggiunto per il monastero dell'Incarnazione.

È già la fine del 1572 e Giovanni arriva ad Avila e alloggia presso i Calzati, dove si trovano anche altri "riformati" o Scalzi. La sua posizione è scomoda sia di fronte ai religiosi che alle religiose della "antica osservanza" che provano antipatia verso questo gruppo di fervorosi. Per grazia di Dio, Teresa ha già lavorato molto presso le monache. Giovanni poi vi mette tale tatto e saggezza che abbastanza celermente convince le suore, cominciando dalle più giovani, ad accogliere i suoi criteri di maestro spirituale severo ma rasserenante. A un certo punto rimane il confessore unico della grande comunità. È la sua piccola Lepanto, di cui può rallegrarsi con Teresa.

Una Teresa di ormai 57 anni compiuti e un Giovanni di appena 30 imprimono decisamente un passo più libero e sciolto a quel nugolo di monache invischiate in vecchie costumanze sballate, impantanate in deprimenti miserie umane, poco attente alle leggi sulla clausura. Non si può dire di chi siano i meriti principali, se di Teresa o di Giovanni; né si può pensare che la trasformazione sia così automatica e miracolosa. Giovanni all'inizio, con quel suo viso macilento e grave (la barba nasconde la magrezza e accresce la severità), ha tutta l'aria d'un intransigente: e, senz'essere colpa, questo è un leggero limite iniziale che si porta dietro da tempo e che conserverà a lungo. Ma presto una o due, poi dieci s'avvedono che non perché è un santo dev'essere un tipo che non capisce le debolezze umane; al contrario. Cadono i sospetti e lui esprime tutta la sua ricchezza di umanità non meno che la profondità

affascinante della sua dottrina spirituale, che possiede per scienza ed esperienza. S'interessa delle inferme, intuisce i bisogni di quelle che sono esposte a una povertà per loro troppo dura (procura perfino sandali e cibo a proprie spese), conforta con dialoghi e biglietti personali, spiega, sostiene, incoraggia. Vince non con la osservanza, ma con l'amore, il quale poi è capace di portare anche all'osservanza. "Dove non c'è amore, metti amore e ricaverai amore" è già il suo principio.

Tutte presto gli vogliono bene. Lui commenta: "È Dio che fa tutto e costringe le suore a volermi bene". In definitiva, dopo il primo impatto, egli risulta così amabile con tutti che una giovane ricca, bella ma certo squilibrata lo tenta platealmente nella castità: scavalca il muro del monastero, entra nella casuccia dove egli ormai abitualmente vive (perché così è più vicino al luogo di lavoro e più lontano dagli indispettiti Calzati) e gli fa profferte poco spirituali. Ovviamente egli la respinge con forza, ma anche con carità, inducendola a riconoscere il suo errore e a ritirarsi. Veramente gli succede altre volte di essere preso di mira da donne appassionate. Come gli succede in Avila e anche altrove di distogliere dal vizio qualche poveretta: per esempio, una monaca dalla doppia vita, che arriva a staccarsi da un ricco cavaliere, il quale si rifà su Giovanni con una forte bastonatura di manzoniana memoria.

Giovanni è convinto di quanto va affermando Teresa: che per guidare alla virtù bisogna farsi amare e non già temere. E per farsi amare bisogna donare non solo il proprio servizio, ma la propria persona arrivando a lasciare che gli altri capiscano chi si è, rinunciando a fare i riservati e i misteriosi. Per questo, senza esibizionismi certamente, egli confida alle sue penitenti alcune esperienze spirituali, come quella della visione di Cristo in Croce, dopo la quale ha buttato già uno schizzo di quanto ha contemplato in estasi: il famosissimo suo Cristo, che ai nostri tempi ha ispirato Salvador Dalí.

Teresa è la più grande ammiratrice del "piccolo Seneca", come da tempo lo definisce. E nei due anni in cui lo può godere come collaboratore diretto all'Incarnazione approfondisce il suo rapporto con lui, passando lietamente (anche se alcune sue monache se ne rammaricano o almeno meravigliano) dal ruolo di "madre" a quella di "discepola" del giovane scalzo. In Avila è lui il suo unico maestro e confessore, mentre fino a quel momento ella ha cambiato spesso direttori spirituali. Il 4/10/1578 scriverà: "Dopo che se ne è andato di là, non ne ho trovato un altro come lui in tutta la Castiglia".

Nel 1572-74 i due Santi stanno entrando sempre più nelle esperienze soavissime e tremende della vita mistica; e per Teresa è importantissimo trovare in Giovanni chi la capisca e, come egli stesso affermerà nelle sue opere di voler fare con tutti, la sostenga e non la freni. Magari a volte la riprende nel giusto modo, per esempio non cedendo sul piano delle consolazioni, così che un giorno alla comunione le dà apposta mezza ostia quando Teresa se ne attenderebbe due addirittura, perché è grande festa e vorrebbe godersi di più la presenza eucaristica. Se parlano insieme del "più grande Santo del Cielo", ossia della SS.ma Trinità, vanno entrambi in estasi e poi se ne vergognano quasi d'una colpa. Comunque, sentirsi abitati da Dio: ecco il punto in comune dei due Riformatori, che terranno questo mistero come centrale in tutta la loro vita e nei loro scritti.

Giovanni, cosciente d'essere abitato da Dio, sa riconoscere di colpo un'anima abitata dal demonio, anche quando famosi teologi, come fr. Luis de León, si lasciano incantare da falsi fenomeni mistici. Proprio in Avila, al monastero delle Agostiniane, il piccolo frate scopre gli inganni d'una monaca che parrebbe baciata dalla grazia. Lui non vorrebbe impicciarsene, ma, costretto dall'obbedienza, smaschera ed esorcizza la sciagurata, liberandola dal Maligno. Il fatto corre sulla bocca di tutti anche a Salamanca, tanto più che il mite fraticello si ripete in altre occasioni.

Egli stesso di notte, secondo sue ammissioni, viene malmenato dal diavolo perché serve fedelmente Dio. Ma per lui, al contrario da come molti immaginano nella sua epoca, non c'è sempre e solo il demonio. "Non c'è ossessione, ma isterismo" sentenzia quella volta che si porta fino a Medina per un'altra monaca. (E in quell'occasione probabilmente visita la cara mamma Caterina, che ora vive accanto al monastero delle Scalze).

Giovanni è una garanzia per Teresa anche nelle nuove fondazioni, così che egli l'accompagna per aprire il monastero di Segovia, la cittadina suggestiva dove tornerà più tardi come superiore del convento e dove da morto avrà gloriosa sepoltura. Intanto vi trova difficoltà e umiliazioni, secondo il racconto spigliato della Madre nelle sue *Fondazioni* (c. 21), spiraglio di quell'epoca ora generosa e ora brutale cui i due grandi mistici appartengono e che con la loro grandezza redimono.

VIII° "IMPIEGATO TUTTO AL SUO SERVIZIO" (Cantico, 19)

Diritti confusi, orgogli malcelati

Giovanni, uomo certo di chiostro ma non poi così pacifico e tuffato solo in affari spirituali, viene presto preso nel vortice delle rivalità tra uomini che vantano confuse autorità, dove la macchina del potere religioso misto a quello politico evidenzia la pesantezza della burocrazia, con permessi dati e ritirati.

Nel primo periodo che sta in Avila (dal settembre 1572 al dicembre 1576) è abbastanza al riparo dai contrasti che stanno montando tra Calzati e Scalzi. Frati e suore non gli risparmiano sicuramente domande su quanto sostiene una parte e quanto l'altra, sia che resti in Avila e sia che faccia delle rapide sortite a Medina o Segovia. Cosa risponda, non sappiamo. Vediamo invece che lui stesso si trova in una posizione anomala: né vive in convento, ma in una casetta addossata all'Incarnazione, né opera in modo diretto alla diffusione della Riforma se non in sporadiche occasioni. Riforma che intanto veleggia abbastanza bene, accogliendo stagionati religiosi di vari Istituti e giovani di città e campagna, che però ricevono una formazione affrettata e approssimativa e spesso non sanno chi siano Teresa e Giovanni.

Questi riformati sono portati dall'onda favorevole, per il primo quinquennio almeno. Il P. Generale ha autorizzato fino a sei conventi in Castiglia, però solo lì. Il re Filippo II, cioè

di fatto il Nunzio Ormaneto con due Commissari Apostolici, agendo in modo indipendente dallo stesso Generale dell'Ordine, permettono nuove fondazioni anche in Andalusia, nelle appetitose Siviglia e Granada e nella sconosciuta La Peñuela; anzi concedono agli Scalzi un potere sopra i Calzati. Naturalmente questi se ne adombrano e preoccupano. I cinque Provinciali iberici (compreso quello del Portogallo), in data 3/8/1574 ottengono da Roma, attraverso il portoghese P. Gerolamo Tostado, un documento papale che passa attraverso il Generale P. Rossi e annulla le nomine volute da Ormaneto e dai suoi Commissari. Il Nunzio tira fuori le unghie e nel settembre del 1574 crea con la sua autorità, anch'essa pontificia, nuove figure giuridiche, alla faccia di codici e carte romane: al posto dei Commissari mette dei Riformatori, che il Papa in dicembre conferma. Tra essi c'è l'emergente Scalzo padre Girolamo Gracián, pupillo di Teresa, che l'ha da poco scoperto a Beas.

Giovanni resta ai margini di tutte queste schermaglie; ma in Avila è costretto a sopportare gli strali dei Calzati. La dignità offesa dei Calzati offende a sua volta la persona e l'onore degli Scalzi, naturalmente non tutti miti e prudenti come Giovanni: a Roma arrivano proteste (giuste), a Madrid vere diffamazioni (ingiuste) contro i riformati. Un detto popolare insegna: *"De Roma vien lo que va"*, da Roma arriva ciò che si manda. Il Generale con due lettere (dell'ottobre 1574 e del gennaio 1575) chiede conto a Teresa: è il meno che possa fare con una donna che sta alle origini di tutto e gode tanta stima. Ma la Santa riceve solo nel giugno 1575 questa posta; e quindi tiene un silenzio involontario ma dannoso.

Così sincera e autorevole, non può rimediare al clima sfavorevole che aleggia nel Capitolo Generale del maggio 1575 a Piacenza, quando si prendono drastiche misure contro gli Scalzi, tra cui smantellare i conventi nati senza autorizzazione del Generale. Gli Scalzi risultano dei ribelli da annientare: e il compito viene affidato al temibile P. Tostado nominato Visitatore dell'Ordine. Ma in Spagna conta molto, anche in materia religiosa, il Consiglio Reale che, mosso dall'Ormaneto, non concede il visto al Tostado e al momento lo blocca, accrescendo animosità e confusione. Il Nunzio poi nomina come Visitatore il P. Gracián, imponendogli di riunire ad Almodóvar una "giunta" (consesso) dei superiori delle case di Scalzi perché preparino la loro difesa.

Benché non vero superiore d'una casa, ma solo cappellano di Avila, anche Giovanni, convocato come primo Scalzo, arriva nella città della Mancha nel settembre 1576. Sa che gli Scalzi rischiano molto: lui stesso in gennaio l'ha sperimentato in Avila quando è stato catturato dai Calzati e portato non molto garbatamente a Medina; ma poi, alla reazione della gente e alle proteste del Nunzio, è stato liberato, così che a febbraio Teresa poteva scrivere: "Gli Scalzi sono tornati". È stato però un preavviso molto serio perché Giovanni, che conta solo 34 anni, è limato pericolosamente anche nella salute. Scrivendo a Filippo II, il "re prudente" che legge possibilmente tutta la corrispondenza in arrivo, Teresa ha affermato di Giovanni: "Temo per la sua vita".

Nella riunione di Almodóvar gli Scalzi parlano non come gente che deve sparire, ma che vuole espandersi. Discutono delle nuove Costituzioni, abbozzate dal Gracián in modo del

tutto differente da quelle preparate per loro dal P. Rossi: si rifanno piuttosto alle prime esperienze e istruzioni di Giovanni e compagni e anche alle indicazioni di Generali riformatori come Soreth e Audet. Affrontano il tema, che poi continuamente tornerà, se sia preminente la contemplazione o l'azione, cioè l'apostolato. Abusi di contemplazione non se ne vedono; di apostolato sì. O meglio, si notano pretesti per sciamare dal convento così che anche l'apostolato viene molto sospettato, quando la questione sarebbe di vedere quant'è autentica la vita contemplativa se porta a quelle furbizie. Giovanni interviene a difendere ritmi prevalentemente contemplativi, perché chi ha scelto il Carmelo s'è assunto il compito preciso di "vacare Deo"; ma accetta un moderato apostolato, mentre non approva il moltiplicarsi, forse sotto la spinta del rito gerosolimitano vigente, di preghiere e canti a danno del tempo di meditazione.

Ma il problema immediato e concreto è quello dei rapporti con i Calzati. Come difendersi dai loro attacchi? Ricorrere al Papa o alla Corte? Si propone molto, si realizza poco. Dopo quanto è capitato a Giovanni in Avila, si penserebbe di ritirarlo di là; ma le monache pregano il Nunzio di lasciarcelo. E il Santo per il resto del 1576 e quasi tutto il 1577 è di nuovo all'Incarnazione: proprio chi lo ama di più lo sta esponendo alle ire di chi l'ama di meno.

Tutto è già nell'aria, dato che, morto Ormaneto, il Nunzio che gli succede, mons. Segá, è favorevole ai Calzati che riconfermano contro il primo Scalzo i loro terribili propositi. Perfino il popolino, nonché i cavalieri di Avila hanno capito il pericolo e montano di notte la guardia per sventare ogni insidia. D'altronde i superiori hanno ormai destinato Giovanni a Mancera come priore; ma non fanno a tempo a mandarcelo. La notte del 2/12/1577 un gruppo di Calzati con un manipolo di laici loro partigiani sfondano la porta della casupola dove Giovanni si trova insieme al confratello di turno. Costui tenta di resistere; il Santo invece pronuncia un pacato e coraggioso: "Ebbene, andiamo", che è così simile all'"Andiamo a morire per il nostro popolo" di E. Stein in tempi più vicini e tristi.

Viene trattenuto un poco nel convento dei Calzati abulensi; poi a marce forzate, con un itinerario insolito e durissimo per aggirare i centri abitati, in giornate di freddo tagliente, perfino in una tempesta di neve della Sierra de Guadarrama, viene trascinato a Toledo. Consegnato a frati passionali e violenti, che l'epoca rozza e le confusioni su diritti e doveri delle due parti giustificano un poco, comincia il tragico periodo della sua prigionia già descritta sopra. "Vorrei saperlo piuttosto in mano dei mori" (ossia degli arabi del Nord Africa, quelli che hanno catturato il Cervantes) scrive Teresa a Filippo II.

La Madre e le sue monache usano tutte le strade e tutte le arti per scoprire dove sia stato portato. I frati Scalzi invece - così sembra a prima vista - molto meno. Il Visitatore P. Tostado e il priore Calzato di Toledo, P. Maldonado, affondano giorno dopo giorno la lama della loro durezza ingiustificata. Il piccolo e fragilissimo Scalzo è sempre umile, ma non ritratta nulla e non si riconosce colpevole e disobbediente in niente. La brutalità dei suoi fratelli forse lo spezzerà, ma mai lo piegherà. La volontà di vivere, il proposito di portare avanti la causa della Riforma lo spingono a un certo punto a tentare la fuga nella notte di mezz'agosto del 1578.

E prodigiosamente ci riesce. Egli deve dare ancora molto all'Ordine e alla Chiesa: deve per esempio consegnare le sublimi poesie mistiche che la sofferenza toledana gli ha fatto maturare nella mente.

Sicuro, ma lontano: in Andalusia

C'è anche della beffa nella fuga di Giovanni: appena scappato se ne sta per due mesi in Toledo a poche centinaia di metri dai suoi carcerieri, difeso e curato dal canonico Pedro González de Mendoza. A ottobre, non ancora rimesso, passa ad Almodóvar nel momento che i suoi confratelli Scalzi stanno riunendosi in Capitolo per vedere come frenare le furie del Nunzio Segá e come ridare slancio alle case della Riforma, che stanno pericolosamente disgregandosi. Teresa, saputo che Giovanni è fuggito ma che è ancora molto debole, ricorda al Gracián: "Le dico che, se muore, le restano pochi frati come quello". Il P. Girolamo si prende affettuosamente cura del Riformatore; e così tutti gli altri capitolari di Almodóvar.

Per Teresa è poco chiaro se quel capitolo sia legittimo, mentre i frati Scalzi pensano di arrivare ad eleggersi un Provinciale proprio e di chiedere a Roma, per mezzo di abili negoziatori, la separazione giuridica dai Calzati. Anche P. Giovanni ha la sensazione che tutto sia affrettato ed imprudente. Difatti il Nunzio, incontratosi con Antonio di Gesù eletto Provinciale, lo investe con parole infuocate, scomunicando tutti quelli che hanno partecipato a quell'elezione: scomunica anche P. Giovanni, che forse però non viene neppure a saperlo perché s'è già avviato per l'Andalusia. È l'ottobre del 1578 e questo castigliano riservato e dritto come una lama di Toledo si trova trapiantato, a 36 anni, in un mondo assai diverso, nel sud profondo, sebbene in questo momento il sud sia forse, per commerci e imprenditorialità, la parte più vivace della Spagna.

Sospinto dalla sua simpatia per le figlie di Teresa, il Riformatore passa per Beas e visita le monache. Esse in questo primo incontro non lo valorizzano, certo perché lui è fin troppo silenzioso per lo sfinimento e forse anche perché lo paragonano al P. Gracián.

Al Calvario egli arriva come fratello e come guida di una trentina di religiosi. Sono di impostazione accentuatamente eremitica, poverissimi fino alla miseria nera, penitenti all'estremo limite tanto che Giovanni, che a Duruelo ha esagerato di più, deve frenarli.

Per lui è il secondo periodo di superiorato tra frati: però ora sono in gran parte adulti. Tutte le testimonianze sottolineano il suo stile assai umano con loro, il suo consegnarsi totale alla comunità. Esce a passeggio per contemplare la natura e per offrire una merenda, trascorre deliziose ricreazioni in cui narra anche le sue recenti avventure toledane, ma senza rancori, affascina tutti per il modo di parlare di Dio senza forzature e senza stereotipi.

È insieme un superiore che non cerca consensi facili, non lascia andar le cose, non abbandona i confratelli alla diabolica routine, ma li segue con responsabilità, affetto e anche severità.

Su invito di Teresa, si dedica anche al monastero di Beas come confessore e direttore, andandoci a piedi ogni sabato e tornandosene tra sentieri montuosi il lunedì. È ormai

interiormente così ricco che subito è maestro sicuro di tutta la comunità, che gli diventa di colpo devota e ascolta e prende appunti a tutte le sue prediche, in cui emergono i maggiori temi delle sue prossime opere scritte. È a queste sorelle che non teme di far conoscere le composizioni poetiche spirituali che gli fluiscono dalla penna, non senza lunga meditazione ed elaborazione.

Intanto le vicende della Riforma volgono pian piano al meglio. Nel suo quasi isolamento, così proficuo per la dottrina che sta elaborando, Giovanni non è chiamato in causa e non si affanna più di tanto, anzi infonde speranza ai soliti pessimisti e depressi con parole che risulteranno anche profetiche.

Ma, come già un tempo, viene affidata a lui, con tutte le carte in regola, la fondazione della prima casa di studi in Andalusia: a Baeza, nella primavera del 1579. Nella popolosa cittadina dai molti ricordi arabi, dotata di fondachi e mercati e anche di una università, Giovanni appronta per mezzo giugno il collegio intitolato a S. Basilio e vi si insedia lui, eletto superiore, con sei religiosi. Allarga a dovere i locali per accogliere in autunno i giovani che arrivano dal Calvario e dalla Peñuela; organizza poi i loro studi presso l'università, ne completa la preparazione carmelitana con lezioni e anche esercitazioni accademiche in piena forma. In esse è come obbligato a uscire allo scoperto con la sua grande preparazione culturale che attira l'ammirazione di vari professori universitari, divenuti presto amici. Ma sono tanto cavalieri che popolani, signore mature e insicuri giovanotti a chiedere la direzione spirituale del Santo, spesso con l'intenzione di entrare al Carmelo. Baeza con P. Giovanni è una casa di grande promozione vocazionale.

Colpisce favorevolmente tutti il suo stile di celebrare la Messa. Invece all'inizio c'è il solito timore di confessarsi da lui perché passa per dotto. "Figlia mia, sono dotto per mia disgrazia", dice frizzantino il Santo a una ragazza che però ha il problema contrario: pensa che non sia dotto abbastanza. Lo si teme perché pare forte. Ma egli ha idee chiare senza presunzione: indulgente al massimo sul passato, esigente senza finzioni sul futuro. Come egli stesso confesserà, qualche volta è anche troppo consolatore e per questo il Signore permetterà una volta che non comprenda un'anima. Ma di solito non si lascia incantare da chi esibisce doni speciali ed esperienze straordinarie. Alla Madre Anna di Gesù, priora di Beas e sua vera grande amica-sorella in Cristo, dice a proposito di una monaca che si dà arie di mistica: "Non abbiamo bisogno delle sue estasi, ma che lavi bene i piatti".

Frequenta ancora abbastanza regolarmente le monache di Beas, facendosi i suoi bravi chilometri a piedi per educarle ad essere "spose di Cristo, sua corona e delizia, mortificate in quel poco che ancora possa essere rimasto a impedire la resurrezione interiore dello Spirito", come insisterà nell'86. È questo il nucleo della dottrina che sta accingendosi a scrivere e che nasce da un rapporto vivo tra lui e Dio e tra lui e le persone con cui tratta. Tratta per esempio con le monache appunto di Beas oppure con quelle più lontane di Caravaca, cui la solita Teresa lo indirizza dopo averlo elogiato in modo sperticato: "Fate conto che sia io stessa: apritegli con semplicità l'anima, consolatevi con lui che è una persona a cui Dio comunica

il suo spirito". Consolare! È quanto Giovanni si propone (cfr prologo della sua *Salita*) e quanto Teresa ha tanto cercato per sé e si augura per le sue monache. Eppure tutt'e due questi mistici radicali vogliono il Dio delle consolazioni, ma non le consolazioni di Dio.

Quanto tempo può restare a Giovanni per i suoi frati? Chi ama sa che il tempo ha molte tasche, ha scritto un tale. Certo Giovanni non trascura né i sani né soprattutto i malati, per i quali (lui antico infermiere di Medina) arriva alle tenerezze più libere e commoventi. E anche agli sprechi più spropositati: sessanta reali, una somma altissima, per una medicina che sa inutile per la guarigione d'un confratello, ma capace di sollevare almeno un poco l'infermo.

Nel terribile 1580 molti frati sono colpiti dal "catarro universale", un'epidemia che fa anche di Beas un grande ospedale. Il ritirato Giovanni visita molte case dei laici malati. Ma non vuole che si portino fuori convento i suoi confratelli bisognosi: esige che siano seguiti da vicino e senza paura da chi può reggersi in piedi. E mentre si dedica così a tutti, gli giunge notizia che sua madre Caterina è morta d'epidemia in Medina del Campo, giusto in quel difficile 1580. Su incarico di Teresa, le monache han pensato di seguirla e curarla, seppellendola poi nella loro chiesa: madre santa d'un figlio santo.

A Baeza Giovanni resta dal 1578 al 1582 e la sua carità, la sua rettitudine, la fermezza nella soavità, la laboriosità intellettuale e spesso anche manuale, la magnanimità di cuore che gli viene dalle virtù teologiche (fede, speranza e carità che Dio in lui esalta in forme ed esperienze particolari che un poco egli ci lascia intendere) sono un punto di riferimento per la cittadina di allora e per ogni credente di sempre.

"Cessino le vostre ire" (Cantico, 30): Scalzi liberi!

Giovanni non è dunque l'uomo che in nome della preghiera e della vita ritirata si barrica nella sua celletta. Chiamato dall'obbedienza (lui il vero Fondatore-Riformatore e peraltro l'obbediente senza indugi) ad affrontare i fatti minimi e concreti della vita quotidiana fratesca, non fa l'assente nei momenti storici importanti.

L'ostile mons. Sega, Nunzio Apostolico che nel 1577 ha esautorato il P. Gracián e l'ha per un po' fatto imprigionare, ha parlato di Teresa come di "una donna inquieta e vagabonda" e le ha imposto di ritirarsi in S. Giuseppe d'Avila. C'è stata sofferenza per tutti, certamente anche per Giovanni che però non ha mai disperato, anzi ha presentita la soluzione. Nel 1579 lo stesso Filippo II ha parlato con equilibrio e chiarezza al Nunzio solitamente irrigidito e lo ha convinto a riesaminare onestamente il problema. Infatti ecco costui proporre l'erezione d'una Provincia autonoma degli Scalzi, con un loro Provinciale che renda conto soltanto al P. Generale. A Roma il progetto subisce ancora altalene e incertezze; ma poi, su istanza di Filippo II, riceve l'approvazione con il breve pontificio del 22/6/1580, di cui Giovanni viene a conoscenza il 5 agosto.

Ad Alcalá de Henares si ha nel marzo 1581, tra il giubilo di tutti ma specialmente di Teresa, il Capitolo degli Scalzi che si costituiscono legittimamente in realtà autonoma,

sebbene non ancora in forma pienissima. Cosa singolare: sia Giovanni della Croce che Antonio di Gesù, i due iniziatori, arrivano al Capitolo dopo l'avvio dei lavori, a separazione già sancita dal Commissario Apostolico. Tutta la città con i suoi esponenti più alti e con il popolino partecipa in vario modo all'avvenimento; il Re stesso sostiene tutte le spese del Capitolo. Provinciale è il P. Girolamo Gracián.

Il P. Giovanni è eletto consigliere della nuova Provincia e viene confermato superiore-rettore del collegio di Baeza, dove appunto rientra quanto prima.

Il primo scalzo comincia ad avere responsabilità di governo su scala più ampia. Per cui a giugno del 1581 è a Caravaca per questioni di monache; a novembre si reca ad Avila per discutere con la Madre Teresa (e questo è il loro ultimo incontro) sulla fondazione d'un monastero di suore a Granada, la splendida città piena di testimonianze della dominazione araba, dove appunto nel gennaio 1582 l'opera è in piedi per l'abilità e il coraggio tanto di Giovanni che di Madre Anna di Gesù (quella di Beas).

È il periodo dei viaggi faticosi per tutta l'Andalusia: Giovanni si sposta in continuità per fondare, visitare, animare case di frati e di monache. Così si immerge sempre più nella realtà andalusia, che però non riesce ad assimilare e accettare mai del tutto, lui così castigiano di carattere. Eppure proprio Granada, espressione prima di quel mondo, diventa per sei anni la sua nuova città, dove a partire dal 1582 comporrà le sue principali opere. Certo non è tutta questione di simpatia o antipatia in senso umano quella che prova Giovanni verso quella terra fascinosa con gente piena di vitalità e calore. C'è qualcosa che non riusciamo a ben capire; comunque, secondo la testimonianza di Teresa, il sensibilissimo Giovanni ha bisogno di venir consolato dalla Madre e di ricevere la promessa che prima o poi lo si riporterà in Castiglia. Forse c'è anche un disagio che proviene dalla sua sensibilità di credente: infatti deve notare da una parte che il cristianesimo in quella terra, particolarmente in Granada, mostra ancora troppi segni di forzatura perché la popolazione "morisca" l'ha spesso subito; e poi deve avvertire che sono sempre in atto arresti, processi, condanne e perfino spedizioni punitive verso le numerose comunità cripto-islamiche, che a volte vengono duramente smantellate.

Nel gennaio 1582 il piccolo Riformatore porta a compimento l'erezione del monastero delle Carmelitane in Granada, superando le malavoglie del vescovo emotivo e bizzarro. E intanto visita i confratelli già presenti a Granada nel convento detto dei Martiri (infatti lì c'è stato un eccidio di cristiani sotto la dominazione araba). Il convento è su una collina avara ma ora dissodata; ed è abitato da una diecina di religiosi, che presto arriveranno a una ventina.

Quei frati, approfittando del diritto vigente, chiedono e ottengono che Giovanni diventi loro superiore. Così da Baeza egli è trapiantato a Granada, dove s'impegna a condurre la comunità sulla falsariga di quanto ha già mostrato altrove. Usa quella sincerità e concretezza che lo rende così vero: raccomanda a un religioso di non mangiare con voracità nervosa, a un altro che si distrae ad attizzare le candele durante l'ufficiatura ricorda con tono pacato: "Lasci perdere e pensi a ciò che sta facendo". A un novizio dice serio e paterno: "Ne faccia

un'altra come quella!" (una scappatella combinata in assenza del priore): e se lo fa così amico che poi quello gli confiderà tutte le sue preoccupazioni e Giovanni gli dirà in modo sicuro e spiccio: "Ma via, sciocco, ch  non   niente!"

Insomma, "tratta sempre i religiosi con carit  e amore" confermano le testimonianze. Piuttosto di cogliere in fallo qualcuno, preferisce di lontano scuotere la rumorosa corona del rosario come preavviso. Bada ad educare alla povert  e non vuole che ci si preoccupi troppo se non c'  niente in convento: infatti che cosa c'  nelle case dei poveri in quel momento critico della politica di Filippo II? Ma   molto attento che i suoi confratelli non soffrano l'indigenza. Con se stesso, nonostante la salute tutt'altro che brillante,   sempre austero; con gli altri sa misurare le richieste di sacrificio secondo le capacit  di ciascuno, senza stabilire regole uguali per persone disuguali, senza pensare mai al metodo inquisitorio e poliziesco del voler rincorrere i suoi sudditi e riprenderli subito e sempre. Grande uomo di libert , punta ad avere uomini liberi, non bambini. Uomo di misura e coraggio insieme, sa rianimare e riprendere, specialmente nei colloqui che a turno riserva a tutti in un rapporto veramente diretto e personale.

In Provincia persiste la diceria che egli   un superiore da non augurarsi mai; poi, fatta l'esperienza, ciascuno a volta a volta capisce che quello   il superiore da contendersi, il padre che non si vorrebbe che si assentasse mai di casa, l'uomo che, dedito alla preghiera diurna e notturna, ha sempre tempo da dedicare ai bisognosi.

Certo, senza volerlo e senza metterlo in evidenza,   diverso da molti, da tutti.   sopra tutti per le sue esigenze di preghiera, per la fede, per il timbro di austerit , per la ricchezza dei sentimenti, per la dottrina e le stesse estasi in cui a volte viene sorpreso. Ma non per questo si tira fuori del gregge, anzi sta con esso: per esempio consulta fraternamente tutti, attende che maturino insieme le decisioni. Dentro una struttura molto severa qual   quella conventuale della sua epoca, educa alla responsabilit  che nasce da dentro. Condizionato anche lui da leggi a volte opinabili, a volte smaccatamente pesanti e urtanti (la flagellazione in pubblico, per esempio, d'un colpevole), supplisce con la sua tenerezza paterna.

Nel maggio 1583 deve intervenire ad un Capitolo in Almodóvar e, secondo l'uso, deve sottostare alle correzioni e critiche che si fanno ai superiori uscenti. A lui si rimprovera di non promuovere abbastanza le elemosine con visite personali a certi benefattori insigni. Chiesto il permesso di giustificarsi, procedendo con un ragionamento di fede che pochi altri condivideranno in pieno bench  sia inconfutabile e inattaccabile, dimostra che   meglio pregare che il Signore smuova i benefattori a donare piuttosto che uscire spesso di convento e strisciare presso i ricchi.   poi il pi  convinto sostenitore che si debba modificare la norma delle Costituzioni circa i superiori da rieleggere: pensa cos  di tornare semplice suddito. Gli danno ragione, ma poi di fatto lo rieleggono per Granada. Quasi tutti lo ascoltano con rispetto anche sulla vita apostolica della Riforma. Egli crede di vedere che gi  dalla Regola primitiva i Carmelitani devono essere di vita mista (cio  contemplativa e attiva): essa   pi  perfetta e Cristo stesso l'ha seguita. In parte   con P. Nicol  Doria, ma non attacca come costui quel

piccolo e affascinante vulcano che è il Provinciale P. Gracián. Circa le missioni e la fondazione di case in regioni non preparate, richiama alla prudenza, non volendo avventure.

Rientrato al convento dei Martiri (e i confratelli lo accolgono con una festosità commovente), riprende il suo posto. Da circa mezzo anno è scomparsa la grande Madre Teresa e sarebbe il momento di raccoglierne tutti i ricordi. Ma proprio adesso Giovanni strappa e brucia un plico voluminoso di lettere della Santa, temendo di affezionarsi a cose non necessarie e probabilmente volendo per umiltà lasciar cadere i meriti e le lodi annotati dalla Riformatrice a favore del suo *santico*.

Da parte sua è questo il tempo della sua migliore produzione di scrittore. È un eccellente maestro a voce, anche se non è un oratore nel senso classico, né un parlatore che affascini dal pulpito (lui peraltro sulla bravura del predicatore ha delle riserve, temendo che l'arte umana rischi di sostituirsi alla grazia). Però ora come scrittore sta impegnandosi negli spazi liberi e sta producendo la maggior parte delle sue opere, che in un "dotto per sua disgrazia" qual è lui seguono un piano abbastanza programmato, ma, nascendo come per Teresa da un'esperienza di vita, non sono rigidi trattati.

Le monache, in particolare quelle di Granada dove ora si trova Madre Anna di Gesù che a lui dà e da lui riceve le più belle confidenze spirituali, sono le prime destinatarie del suo magistero orale e scritto. Esso si compendia in un principio evangelico di portata grandiosa, il principio primo di tutta la fede: per Gesù Cristo Risorto noi siamo abitati da Dio e dobbiamo fare sempre più spazio alla sua presenza, fino ad arrivare alle sue massime espressioni, che sono impensabili per il mediocre e sono esaltanti e insieme terribili come un fuoco consumante per il vero credente.

Mentre elabora queste opere decisive per la spiritualità cattolica, non sa chiudere né gli occhi né le mani (come potrebbe, dopotutto?) davanti al crescente pauperismo che sospinge verso il suo convento vere teorie di poveri ora dall'aria stracciona e ora con i segni ultimi d'una precedente agiatezza. Il figlio di Caterina Alvarez preferisce farsi ingannare piuttosto che negare un aiuto. E dona in continuità, senza che in convento manchi mai il necessario. Nessuno capisce da dove spunti tutto quello che il priore può dispensare ai miserabili: molti sono convinti che egli compia veri e propri miracoli.

IX° "TI VEDANO I MIEI OCCHI!" (Cantico, 17)

Moltissimi viaggi (1585-1588): "Seguivo il gregge" (Cantico, 17).

Se già in precedenza è stato spesso sulle strade della sua glaciale o torrida Spagna, ora deve fare la trottola. Con cadenze e stili di viaggio per noi superati, è però un vero viaggiatore: a piedi, a dorso d'asino o di cavallo, su carri contadini o meglio predisposti alla bisogna ma sempre rigidi e lenti, scendendo o guadando fiumi, mai invece andando per mare, è un

messaggero di unità ecclesiale, di fraternità religiosa, di animazione, di cultura. Lo è in un'epoca delle più vivaci quanto a movimento, ma raramente costruttiva con questi intenti.

Nonostante evidenze sempre più i segni d'una salute malferma in un corpicciolo per sè resistente e asciutto, non rinuncia negli stessi viaggi a penitenze con digiuni e cilici sconcertanti. Soprattutto non rinuncia alla preghiera, standosene a volte con aria troppo disinvolta in groppa a una cavalcatura che non manca di imbizzarrirsi e scodellarlo a terra. Ma in genere non fa l'estatico a sproposito, studia la strada per evitare i briganti o attraversare i torrenti insidiosi, rimanendo però qualche volta travolto pericolosamente dalle acque. Alloggiando in locande di fortuna, gli capita di avere gli incontri più sgradevoli, come con giovani e vecchie baldracche che spudoratamente attentano alla sua castità.

Nella primavera del 1585 deve portarsi fino a Lisbona, senz'altro una bella camminata, per partecipare al Capitolo in cui il P. Nicolò Doria succede nel provincialato a P. Girolamo Gracián che ne sostiene ingenuamente la candidatura. Giovanni ammonisce profeticamente il Gracián: "Lei ha fatto provinciale uno che le toglierà l'abito". Nella capitale del Portogallo (che è già anche politicamente nell'orbita spagnola, sebbene non ancora in modo pieno) il Santo si trova eletto secondo consigliere e deve attendere a lungo e invano che giunga il nuovo provinciale, il Doria, che è ancora a Genova. Ha il tempo di passeggi anche in faccia all'Atlantico per meditare la Bibbia e contemplare la natura, che sempre l'attira. Ovviamente la soprannatura l'attrae ancor più, ma quella autentica e non quella sospetta. Per lui è sospetta in una suora domenicana che fa esibizioni di estasi e stimmate: tutti corrono a visitarla, mentre lui, invitato più volte, si rifiuta di incontrarla, fiutando l'inganno che poi si scoprirà.

Da Lisbona è chiamato per l'inizio dell'estate a Málaga presso un monastero che egli stesso ha fondato qualche mese prima. Ad ottobre è al Capitolo di Pastrana, dov'è giunto da Genova il P. Doria. Per raggiungere la seconda casa della storia della Riforma impiega due mesi perché visita anche altri conventi di frati e di monache, come Baeza, Caravaca, Madrid. Al Capitolo vede un P. Doria mattatore che, in nome dell'osservanza, sta inoculando un triste spirito di riflusso. P. Giovanni non è certo meno desideroso di santa osservanza, ma con altro atteggiamento. Per una significativa coincidenza, dopo questo Capitolo il Santo richiama i confratelli di Siviglia per alcune irregolarità e ricava in contraccambio più irritazione che sottomissione: irritazione che si prolungherà per anni e umanamente gli costerà cara.

Fatto responsabile, col titolo di Vicario Provinciale, dell'Andalusia, deve percorrerla in lungo e largo. E anche questo contribuisce a farlo cadere seriamente malato già per due volte nel 1585: a Guadalcázar in primavera, a Toledo in piena estate. La prima volta fa temere i suoi confratelli di perderlo; ma egli stesso, che ha solo 43 anni, li rassicura che non è ancora il momento. La seconda volta è quando deve trovarsi a Madrid per vedere il provinciale e gli altri consiglieri e trovare poi un Doria che sospetta che il suo ritardo sia perché non intende pronunciarsi contro Gracián. Ma egli non è un vile da temere di esprimere il proprio pensiero, quando occorre.

In questo periodo svolge un'azione di autentico fondatore di case per frati e suore. E si mostra accorto e non meschino, uomo pratico in forma non inedita perché anche in

precedenza ha saputo muoversi bene nel quotidiano. È un 'affarista' non proprio come Teresa, ma chiaro e spigliato, con sani criteri nello scegliere i terreni intesi come spazi vitali (soprattutto per le monache), nel cogliere l'occasione di acquistare "alcune bellissime case" a Siviglia (sempre per le monache), intentare perfino un processo ai padri della Compagnia per altre case sottratte in Valladolid alle monache. E così predispone le fondazioni dei padri a Cordova, a La Manchuela, a Caravasca, a Bujolance; ed è lui stesso a portare per la prima volta le monache a Madrid.

Si muove sempre in accordo e dipendenza umile con il P. Doria. Però nel raduno di Madrid dell'agosto 1585 si riserva di dissentire dal Provinciale circa il passaggio dal rito gerosolimitano al rito romano (che il Doria ritiene faciliti la diffusione della Riforma), mentre è pienamente d'accordo sulla proposta di stampare le opere della Madre Teresa.

A Segovia "solitudine sonora"; poi l'opposizione

Il lungo trapianto di questo apparentemente fragile ma adamantino uomo di Castiglia in terra di Andalusia viene interrotto il 1588, l'anno durissimo della Invincibile Armata che fa incupire Filippo II e l'anno del Capitolo degli Scalzi a Madrid. Questo Capitolo si può dire non solo provinciale, ma generale in quanto gli Scalzi possono eleggersi un Vicario Generale, che risulta lo straripante P. Nicolò Doria. Il nostro Santo è scelto non solo come terzo consigliere generale, ma anche come superiore di Segovia, nella cara sua terra di Castiglia.

Gli è affidato il compito di rinnovare e ampliare quel convento ereditato dai Trinitari e destinato a casa centrale della Riforma perché in esso risiederà la "Consulta", lo staff dei superiori generali. Egli, che ha dovuto affrontare più volte lavori di ristrutturazione e s'è forse buscato un po' di "mal della pietra", si applica con grande sacrificio (bisogna ricordare che è tendenzialmente un intellettuale) a impastare calce e trasportare pesanti sassi per tutto il giorno, sapendo capire anche quando gli impegni immediati possano avere una precedenza sulle due classiche ore di meditazione (che lui però recupera di notte). Per un certo tempo ha vicino a sè l'affezionatissimo fratello Francesco, col quale lavora e anche contempla in silenzio il cielo stellato. "Solitudine sonora"!

Da una battuta riportata da un testimone, sembra che, mentre il lavoro manuale lo affatica ma lo soddisfa, gli uomini lo infastiscano: e a 46-47 anni può darsi anche questo. "Mi lasci in pace, per amor di Dio: io non sono fatto per trattare con gli uomini", dice un giorno quando lo si cerca. Ma se la carità lo esige, eccolo pronto a prendersi i suoi bravi fastidi con gli uomini. Infatti è anche supplente del P. Vicario Generale e presidente della Consulta: deve perciò rispondere a molte questioni di governo che gli vengono poste specialmente dalle monache. Le poche lettere che conserviamo di lui riguardano questa fase della sua vita. Al P. Doria, che sta a Genova, riferisce con pacatezza non burocratica il giudizio della Consulta circa possibili novizi italiani: "I padri non vorrebbero che venissero da noi molti italiani". E infatti basta ben un Doria.

A Segovia passa un triennio sostanzialmente felice (1588-1591). Nella cittadina dai grandiosi resti romani egli opera con tanta dedizione e saggezza da venire subissato da mille impegni sia all'interno che all'esterno del convento. Governo della casa, direzione e pratica realizzazione dei lavori, confessionale, ascolto di gente di rango e di poveretti (c'è una donnina del popolo che, malata di mente, cerca spesso il priore che l'ascolta con grande pazienza), direzione spirituale delle monache scalze: la sua giornata è piena e la sua fama in Segovia è tale che, quando egli morrà a Ubeda, si vorrà a ogni costo erigere qui il suo sepolcro.

Ma mentre raccoglie tanti consensi ed è sulla cresta dell'onda presso la gente e i confratelli, avverte che sta per addensarsi su di lui la tempesta e la prova. Al Capitolo del 1590 è eletto primo consigliere: dopo il P. Doria è, anche sotto il profilo giuridico, il più in alto; quanto ad autorità morale è senza dubbio il primo in assoluto. In verità però questa autorità non fa mai scattare nella mente degli altri la volontà (che Giovanni certamente cercherebbe di annullare) di eleggerlo Vicario Generale. Cosa trattenga molti dal tentare una simile scelta e cosa li spinga invece a sostenere la figura, forte senza dubbio ma anche assai meno garantita di un P. Nicolò Doria o di un P. Gracián, è un lato misterioso della psicologia e della fede stessa dei primi Scalzi, nati da questo piccolo-grande uomo. La ragione esterna più probabile è che lo vedono malaticcio; però tiene poco, dato che in un modo o nell'altro l'hanno obbligato a cose faticose.

Nel 1591, all'inizio di giugno, nuovo rimpasto di governo con i frati riuniti in Capitolo. Il P. Doria sempre Vicario Generale avanza alcune proposte che vorrebbe imporre dispoticamente. Pretenderebbe sottomettere le monache scalze di Teresa alla intera Consulta. Ora quelle temono che ciò significhi un prossimo cambio delle loro Costituzioni e, se non altro, un trovarsi troppo esposte agli interventi dei padri nelle loro faccende. A loro sembra sufficiente che il solo Vicario Generale entri a conoscere i loro problemi in via paterna. Il Doria si indispettisce che P. Giovanni sostenga le ragioni delle suore e parla allora di disinteressarsi completamente delle figlie di Teresa: soluzione che il nostro Santo trova ugualmente errata; e lo dice a viso aperto.

Ancora leale e coraggioso è a proposito delle misure disciplinari che il Doria sta ventilando contro il Gracián: infatti intenderebbe espellerlo dalla Riforma per alcuni suoi comportamenti definiti scandalosi. Giovanni trova tutto esagerato e passionale. E lo fa sapere sia a voce che per lettera al P. Doria, che si indispettisce ancor più con il mite Giovanni. Pochi però, pur non approvando il Doria, si espongono a difendere Giovanni. Anzi qualcuno coglie l'occasione per vendicarsi di lui, come il P. Diego Evangelista, rimproverato a Siviglia dal Santo per eccessive assenze dal convento.

“Non temerò le fiere” (Cantico, 3)

P. Giovanni viene accantonato dal Doria, che non vuole neppure che venga scelto, secondo quanto invocano le monache, come loro Commissario. Il Santo non cerca troni o

poltrone, ma cerca la verità: e nell'aula capitolare esprime con misura e dignità i suoi punti di vista, disapprovando tra l'altro quel moltiplicare leggi a getto continuo, come sta facendo il Doria. Questi, per levarsi d'intorno una presenza così scomoda, escogita di spedirlo nella Missione del Messico. È peraltro il Santo, che pure intuisce la manovra ma non vuole badarci ("Non pensi male, perché perderà la purezza del cuore: è meglio lasciarsi ingannare", ha detto a un confratello poco prima), a offrirsi per quella spedizione. Poi però, caduto il pericolo che il Capitolo debba nominare un Commissario per le monache perché da Roma sono arrivate altre disposizioni, il P. Doria ripiega sulla proposta di rieleggere Giovanni priore di Segovia.

Non per amarezza o sdegnosità superba, ma per bisogno di tranquillità e per poter finalmente "pensare alla sua anima", come va ripetendo, P. Giovanni rinuncia a quella carica anche quando il Doria insiste: "Faccio di tutto per esimermi anche da questo impegno", scrive a Madre Anna di Gesù. Risputa allora l'Andalusia, cioè l'esilio. A P. Giovanni pesa grandemente e lo fa intendere velatamente in una lettera, annotando che non è però questo ciò che deve contare: "Questa vita, se non si impiega nell'imitare Cristo, non vale niente". In un'altra lettera della stessa data (6 luglio 1591), sapendo che molti frati e moltissime suore sono spiacenti per come è stato trattato, raccomanda: "Non si dia pena, perché io non me ne do affatto... Non pensi altro se non che tutto è disposto da Dio. E dove non c'è amore, metta amore e trarrà amore".

"Non c'è amore". Madrid è stata una tappa amara dal punto di vista umano, ma assai nobile per lo spirito di donazione a Dio e l'atteggiamento di carità che Giovanni persegue ormai da anni in opere e parole. Sensibilissimo com'è, tuttavia non può perdere la pace per una minoranza prepotente e ostile che trova in P. Diego Evangelista lo scudiero fedele di P. Doria, colui che si permette di zittire superbamente il padre della Riforma in piena aula capitolare.

Il quale padre, costretto a ripartire per l'Andalusia ma poi ipocritamente invitato dal Doria a scegliersi il convento, risponde con semplicità al suo diretto superiore, il P. Antonio divenuto provinciale appunto di quella zona: "Lei mi dica dove andare e andrò". E nell'estate del 1591 va a La Peñuela, dove in verità viene accolto con grande affetto dai confratelli. Ai piedi della Sierra Morena, quel convento è il luogo giusto per un uomo stanco fisicamente, ma spiritualmente desideroso di solitudine e di preghiera e forse già illuminato da Dio sulle prossime grandi scadenze che lo attendono: la malattia e la morte.

Approfitta di quell'ambiente, fatto su misura di contemplativi, per salire a volte sulla montagna a pregare più appartato e poi rientrare solo a sera. Se invece si trattiene in cella, ritocca le sue opere (come *Il Cantico Spirituale*) e s'immerge nella Bibbia. Quando occorre, compie qualche sortita apostolica nei paesi vicini, sebbene sia assai debole. Ha trovato i ritmi di vita d'osservanza tanto desiderati e quasi mai potuti seguire ed è sereno. Compie atti di bontà spiccata e anche mezzi o interi miracoli, come testimoniano i suoi confratelli a proposito di quando blocca con l'ostensorio eucaristico un fuoco che avanza paurosamente dalle stoppie verso il convento.

A La Peñuela per sè, dunque, tutto fila bene; ma lontano si ordisce contro di lui addirittura per cacciarlo dalla Riforma. Egli lo sa, ma rinuncia a difendersi, limitandosi a commentare con tristezza: “*Filii matris meae pugnaverunt contra me*”. P. Diego Evangelista, nominato consigliere generale, tenta di raccogliere calunnie infamanti, facendo aperte pressioni perfino sulle monache che il Santo confessava. Ma lo stesso P. Doria non può immaginare che qualcuno prenda sul serio quel dossier di sciocchezze inventate contro un uomo come P. Giovanni.

Ai primi di settembre del 1591 una gamba infiammata con febbre insistente dà l'avvio al calvario del fragile *santico*. Gli propongono di recarsi in un posto più salubre, magari a Baeza. Ma egli là è troppo benvenuto e quindi, quando lo sollecitano, decide: “Andrò a Ubeda, perché a Baeza ho troppe conoscenze mentre in Ubeda non mi conosce nessuno”. Sembra chiedere la *soledad sonora*: e invece, avendo ben chiaro chi è il priore di Ubeda, sta cercando il “patire ed essere disprezzato per te, Signore” come ha pregato ad Avila quindici anni prima. Compie a piedi la discreta distanza che c'è per la cittadina di Ubeda. A un certo momento, affaticato più che mai, chiede al confratello che l'accompagna di poter avere degli asparagi, perché li desidera tanto anche se sa che non è la loro stagione: e su un sasso, a pochi metri, ecco un mazzetto di asparagi per quel Santo sempre così sobrio e penitente.

“Ti vedano i miei occhi” (Cantico, 10)

A Ubeda è ricevuto con amore da una comunità ben disposta verso il primo Scalzo, ancora abbastanza giovane (49 anni) ma stremato. Il priore P. Francesco Crisostomo, richiamato a suo tempo dal Santo assieme al P. Diego Evangelista, usa subito modi screanzati e impositivi: comanda allo stanco Giovanni di seguire a puntino la vita regolare e lo riprende aspramente in pubblico. Ma la malattia arriva a scavalcare la stupidità crudele di quel priore e la volenterosità umile di Giovanni: egli presto è costretto a mettersi a letto per non rialzarsi più. Un foruncolo al collo del piede è diventato un tumore vero e proprio, con cinque piaghe disposte a croce (“Oh, dolcissima piaga!”).

Secondo l'atroce chirurgia dell'epoca, il medico seziona in profondità e raschia vigorosamente la ferita, dolorosissima per Giovanni (“Oh, cauterio soave!”), stranamente profumata di rose per i confratelli.

In città, attraverso soprattutto le testimonianze del chirurgo, si sparge presto la voce su quel frate umile e pazientissimo. La gente diventa amica di un Santo che le è nuovo e non vede mai. Al convento piovono regali, unguenti e garze, addirittura pietanze calde per il malato. C'è chi, sempre senza aver mai incontrato Giovanni, gli scrive messaggi sperando d'ottenere risposta e di possedere così una reliquia. Dei giovani, incoraggiati dal fratello infermiere, sarebbero pronti a salire nella cella del Santo per rallegrarlo con le loro musiche; e in un primo momento Giovanni, che ama la musica (e forse sa eseguire qualche pezzo su strumenti a corda), accetta; ma poi rinuncia.

Il priore è sempre brusco, anzi spietato: se la prende anche per le spese (molto ridotte) della malattia. Qualcuno informa il Provinciale P. Antonio, l'ormai anziano e non più tanto geloso compagno di Giovanni in Duruelo. Sono passati ventitre anni pieni dal novembre 1568, e i due primi Scalzi, rivedendosi in condizioni tanto mutate, ricordano quella data con commozione. P. Antonio però è tanto ciarliero che Giovanni, propenso a seppellire quella storia che gli fa troppo onore, vorrebbe che smettesse di rivelarne i particolari.

Il Santo vuole staccarsi sia dalle buone memorie che dalle cattive: per questo fa bruciare un fascio di lettere di amici che lo informavano via via delle stupide mene di P. Diego Evangelista. Poi, il 13 dicembre, prega il priore di andare da lui: vuole chiedergli perdono se per la sua malattia gli ha procurato molestie. Con umiltà e misura lancia il suo messaggio: "Dove non c'è amore...". P. Francesco Crisostomo esce piangendo dalla celletta del Santo: è vinto e nelle ore successive corre ripetutamente al capezzale del malato.

Giovanni rivolge spesso la domanda se sia arrivata la sua ora: è la stessa domanda di altri santi e sante, per esempio di Teresa di Lisieux. Soffre indicibilmente e nella sua umiltà e umanità ben armonizzate si scusa col P. Provinciale: "Mi perdoni, padre, se non posso risponderle, ma sono sopraffatto dal dolore". Ma avvicinandosi la mezzanotte tra il 13 e 14 dicembre, Giovanni sente che arriva l'Amato del *Cantico dei Cantici* e annuncia: "Stanotte devo andare a dire Mattutino in cielo". E difatti, quando suona la campanella per chiamare i religiosi a questa tipica preghiera notturna, bacia il crocifisso e, ripetendo le migliori espressioni salmiche, spira senza rantoli e sofferenze. È il 14 dicembre 1591: conta appena 49 anni. Egli stesso ha scritto nella sua *Fiamma* 1,34: "Il Signore è solito chiamare a sè prima del tempo le anime che molto ama, portando in esse a perfezione in breve tempo attraverso l'amore ciò che con passo ordinario avrebbero pure potuto raggiungere".

Nel 1593 il suo corpo viene trasferito dal sepolcro di Ubeda a quello di Segovia: è un trasferimento profetizzato dal Santo e conteso da molti, tanto che è probabile che il Cervantes alluda ad esso nel suo capolavoro.

Nel 1614 ha inizio per la sua beatificazione il processo che nel 1627 da diocesano diventa apostolico (cioè presso la S. Sede in Roma). La sua glorificazione davanti la Chiesa terrena non è così rapida e folgorante come quella di Teresa (già Santa nel 1622). Giovanni è beatificato il 25/1/1675 e canonizzato il 27/12/1726. Solo il 24/8/1926 viene proclamato Dottore da Pio XI, il papa entusiasta della piccola discepola di Giovanni, cioè Teresa del B. Gesù.

Ma gli scritti del Santo hanno cominciato a diffondersi abbastanza presto: nel 1618 ad Alcalá de Henares in edizione incompleta, nel 1622 a Parigi con il *Cantico spirituale* tradotto in francese; nel 1627 in edizione "princeps" spagnola a Bruxelles e in edizione italiana a Roma; nel 1630 in Spagna con la edizione ufficiale che raccoglie gli scritti maggiori.

E da quel momento in poi il piccolo frate di Fontiveros diventa uno dei più grandi maestri spirituali della Chiesa, conosciuto magari limitatamente nella sua realtà storica, ma seguito nelle linee di sottomissione a Cristo e insieme di libertà interiore che egli ha così efficacemente proclamato e vissuto.

X° IL MESSAGGIO D'UN "CORAZÓN GENEROSO"

Vorremmo ora capire un poco il messaggio specifico di Giovanni. Ma non senza qualche osservazione preliminare.

L'esperienza di oggi (quella di ieri ci sfugge quasi del tutto) mostra che numerosissime persone spirituali, venute a conoscere prima Teresa d'Avila con i suoi scritti e poi Giovanni, arrivano a "tradire" la Madre per eleggere il *santico* a proprio autore e maestro preferito. Questo è stato notato specialmente presso le donne. Come mai?

Escludiamo tassativamente ogni interpretazione psicologista, tanto più se di marca freudiana. Ci atteniamo non al messaggio in sé dei due Riformatori del Carmelo (messaggio che pure ha le sue differenze), ma alla loro personalità spirituale e allo stile con cui essi trasmettono la loro esperienza. Teresa è, per così dire, un "cuore fluviale": vive, agisce, parla e scrive con la maestosa pienezza d'un grande corso d'acqua ampio come il Rio delle Amazzoni. Rotonda e semplice insieme, immediata e profonda, ordinaria e straordinaria.

Giovanni non è, per usare una sua espressione, solo una "cristallina fonte": anch'egli infatti è straripante e pieno; quindi un grande fiume. Però, integrando ciò che i testimoni diretti hanno visto in lui con quello che egli lascia intravedere di sé nelle sue opere, deve essere definito un *corazón generoso*, un cuore ardente e generoso. Ma rispetto a Teresa ha anche qualcosa di più riservato, più pensato e più contenuto, soprattutto di più rassicurante; così che gli succede oggi di venire preferito alla debordante Madre.

L'intera sua vita così chiaramente aperta a Dio e ai suoi fratelli, tutto il suo insegnamento che sembra all'inizio puntiglioso e da carta vetrata e poi invece si scioglie subito in flessioni di affetto e "ansia" piena di "tenerezza", lo propongono come un santo nient'affatto volontarista e geometrico, ma appassionato e cordiale (però senza certi ribòboli tipici di Teresa) così che facilmente cattura l'intelligenza e il cuore di chi lo incontra.

Il P. Girolamo Gracián, da oltre vent'anni cacciato dalla Riforma eppure sempre affezionato ad essa e interessato, con punte magari di pettegolo, alle sue vicende, nel 1614 è a Bruxelles e riceve da Roma una lettera in cui gli confidano che, proprio nell'anno della Beatificazione di Teresa, gli Scalzi di Spagna tramano, in un certo modo, contro la loro Madre. Insistono presso la S. Sede perché non Teresa, ma Giovanni venga dichiarato loro "fondatore" (*fundador*).

Il tiro non onora certo quei frati che mostrano di ignorare i fatti e di ridurre i meriti della grande Riformatrice d'Avila; ma, sebbene in modo sgradevole, onora il loro "padre" Giovanni.

Almeno cronologicamente, Giovanni arriva dopo Teresa; e pure programmaticamente. Dal punto di vista spirituale, procede insieme con lei nella Riforma del Carmelo. Già

abbastanza orientato verso la Certosa, unico istituto cui il diritto canonico permetta in quel momento a uno già religioso di passare, Giovanni si lascia convincere dalla Madre a un ripensamento. Nel giro di un anno e mezzo è il primo Scalzo di Duruelo.

All'inizio i Calzati debbono pensare (e a Teresa ancor più che a Giovanni fa molto comodo) che questo fratino già noto per le sue preghiere prolungate sia un nostalgico alla maniera di un Nicolò Gallico, l'autore aggressivo (Giovanni invece è mite) della *Ignea Sagitta*: nostalgico di una vita eremitica ormai irrevocabilmente abbandonata. Gli concedono, tra la comprensione e la sufficienza, che riviva in proprio o con qualche altro compagno il "die ac nocte in lege Domini meditantes" della Regola con ogni altro "di più" (*supererogaverit*). Essi useranno della *discretion*, mentre Giovanni farà il tipo singolare e peregrino. Tutto lì, secondo i Calzati. E non c'è da meravigliarsi che non intuiscono il resto.

Dopo Giovanni e Antonio arriva un gruppo sempre più consistente, che prende il nome di Scalzi, che è tipico dei gruppi riformati e non piace ai Calzati che preferirebbero, tutto sommato, che si chiamassero "contemplativi" (così non ci sarebbero allusioni a cambi forti, ma soltanto a opzioni personali e libere, già previste nel quadro dell'Ordine).

Ma ormai è proprio *renovación*, come spesso ripete Teresa soprattutto nel suo epistolario: è davvero cambio. Solo che Teresa s'accorge abbastanza presto che proprio gli Scalzi, e spesso quelli più influenti (P. Antonio de Heredia, per esempio), non hanno capito l'ampiezza del suo "proposito". Sono proiettati a far rivivere l'osservanza circa la solitudine e la povertà, ma si fermano ad essa. Anche Giovanni all'inizio punta molto su quella; ma poi dimostra che, pur accentuando anche con esagerazioni passeggiare quell'aspetto, egli ha colto il nocciolo e può praticamente fin dall'inizio dirsi il portatore vero dei valori della *descalçez*, andando oltre la materialità esterna della osservanza.

A soli trent'anni, Giovanni è *el santico* nel senso più accreditato e serio. Altri uomini, altri pezzi preziosi della scacchiera della Riforma possono essere più affascinanti, più svelti e attivi, più atti a tener le redini del governo in momenti in cui occorre acume e nerbo. Ma circa la santità, che è ciò che conta di più per chi come Teresa non pensa alla santità come a una posizione di collo torto o a una fuga dalla realtà, ma al fattore più ricco e più solido di una persona e di una comunità, Giovanni è l'esponente indiscusso. E questo dato, congiunto ai precedenti, lo consacra presso tutti o quasi tutti (gli sciocchi, gli invidiosi e i vendicativi ci sono dappertutto) come il "riformatore" riconosciuto degli Scalzi.

Da qui discendono fatti altrettanto convincenti: Giovanni è il faro educativo sia dei frati che delle monache, sia dei giovani che degli adulti, per quel suo insegnamento incessante (non però asfissiante) espresso soprattutto a voce, ma anche con scritti (che però solo delle minoranze privilegiate possono leggere finché egli è vivo). Quindi, in forza soprattutto della coerenza che c'è tra quanto dice e quanto vive, egli ha una autorità morale senza confronti in seno alla Riforma.

Lo si vede nelle sedi ordinarie, quali sono le comunità conventuali in cui egli è superiore; e nelle sedi straordinarie, cioè i Capitoli Provinciali in cui si raduna il meglio della *descalcez*: quantunque queste seconde, nonostante la loro importanza giuridica, risultino una tribuna sostanzialmente meno efficace e meno adatta agli insegnamenti di Giovanni, mentre riescono più idonee alle impostazioni, alle decisioni e anche ai metodi satrapeschi di tipi come il Doria.

I contemporanei e poi, con convinzione crescente in base soprattutto alla lettura delle opere di Giovanni, i posteri gli danno perciò quel giusto tributo che nel nome di Dio egli s'è meritato. Egli è davvero il padre "riformatore".

Giovanni: fedeltà alla Regola e scoperta di un carisma nuovo

Nel primo abbozzo di Costituzioni, steso dal P. Gracián per il capitolo di Almodóvar del 1576, gli Scalzi si sforzano di mostrare la loro originalità con un testo che, ignorando una precedente traccia del P. Rossi, propone stili e costumanze di Duruelo, Pastrana e altri centri di formazione. In tali ambienti l'animatore è stato il P. Giovanni.

"Santi costumi", si dirà in seguito con riferimento soprattutto a ciò che non è tanto norma costituzionale strettamente intesa, ma consuetudine nata dalla creatività dei frati (e a volte anche delle monache) e purtroppo poi pietrificata dalla routine. Comunque, Giovanni stesso si mostrerà affezionato tanto a ciò che è vera legge quanto a ciò che è costumanza pura e semplice; e trasmetterà con fedeltà ogni cosa.

Costituzioni e santi costumi degli Scalzi: per lui tutto può essere un buono strumento, però sempre relativo, non per rivivere la Regola con aggiunte semplicemente quantitative e con interpretazioni fervorose ma soggettive, bensì per raggiungere pian piano il cuore della Regola stessa. E questo cuore, il Santo lo intuisce fin dagli inizi ed è la ragione dell'avvio della Riforma, è il cuore che una lunga tradizione di commentatori della stessa Regola ha a volte appena sfiorato, a volte invece messo un pochino a fuoco. Comporta il raggiungere la libertà evangelica conformandosi a Cristo e il vivere intensamente la Presenza di Dio, per poi essere attendibili annunciatori della sua Parola.

Ecco dunque Giovanni assumere il testo, splendido e semplicissimo, della Regola che lo provoca nel senso più bello: non lo porta a prendere toni bellicosi come quelli di Nicolò Gallico, ma a trovare sempre più spazi per una fedeltà che di natura sua dev'essere crescente, cioè non limitata alla pura lettera ma allo spirito; e quindi illimitata.

È in questo che il Santo diviene un vero difensore della Regola. Appena professò ha chiesto di poterla seguire integralmente. Nelle sue spirituali confabulazioni con Teresa ha messo tra le proposte di base la rinuncia alla mitigazione del 1432. Probabilmente edotto dalla lettura del commento alla Regola di Giovanni Ribot (+1391), un catalano di grandi qualità, col passare del tempo sente che dal testo albertino gli è permesso aspirare non tanto alla solitudine materiale, ma alla impostazione mistica dell'esistenza carmelitana, come anche il suo amato Bakonthorp (+1348) gli suggeriva ai tempi di Salamanca. Non è però che voglia

opporre vita mistica a vita apostolica, ch  anzi, nel Capitolo di Almodóvar, si avventura, certamente dopo essersi documentato, in una interpretazione della Regola favorevole all'apostolato, che egli giudica positivo e necessario.

Egli dunque difende la Regola, ma aprendosi di pi  di quanto immediatamente essa non sembri e chiedendo a se stesso e anche agli altri di pi  di quanto quella strettamente esiga.   del tutto sicuro che lo spunto per una volont  di Riforma egli lo assume molto da una amorosa fedelt  a questa "vitae formulam". Per tutta la vita, sia da suddito che da superiore,   l'"obsequium" a G. Cristo a preoccuparlo totalmente:   questo il suo "propositum", che, a parte l'eremitismo, era pure dei primi abitanti presso la Fonte di Elia. Entrando al Carmelo e accettandone la Regola, egli sceglie coscientemente di impegnarsi per sempre in una vita di castit , povert  e soprattutto obbedienza alla maniera Carmelitana, sebbene poi gli succeda di venir definito ribelle e ostinato (addirittura da un Capitolo Generale).

Onorando sinceramente, come chiede Alberto nella Regola, i suoi superiori,   sollecito a vedere in essi la persona di Cristo pi  che quella d'un vecchio Provinciale dei primi anni di Duruelo o d'un giovane quale P. Gracián nel successivo periodo della Riforma. Quando tocca a lui comandare, usa davvero discrezione e umilt , in vero spirito evangelico; per  comanda. E cos  guida tanto la vita di preghiera come i gesti della mensa o della ricreazione delle comunit ; e si preoccupa della vita ritirata e studiosa dei suoi sudditi. Nella sua solitudine si nutre della Parola di Dio, mentre con tutti attende alla salmodia dignitosa e celebra l'Eucarestia. Seguendo la Regola, si confronta con i confratelli sui problemi di vita conventuale e su quelli spirituali e apostolici.

Digiuna secondo gli usi severi dei monaci orientali e occidentali e si attiene - ecco un punto famoso di osservanza - alla astinenza totale dalle carni. Come vero povero e come uomo cui piace operare, si applica nelle varie mansioni e sfrutta saggiamente il tempo, sentendo di doversi oltre tutto meritare il pane. Ma il suo impegno principale n    lavorare per poter mangiare n  mangiare per vivere, ma   vivere di Dio e in Dio, libero dal male e tuffato nella realt  suprema del suo Signore.   convinto che il giorno del giudizio, come ricorda Alberto, egli sar  giudicato sull'amore che avr  o non avr  donato. Per questo il suo impegno   amare, e quindi fare ogni giorno "di pi " (*supererogare*).

Qui sorge una domanda: Giovanni, cos  ligio alla Regola, non potrebbe davvero riuscire a viverla, con il coraggio e la fedelt  che Dio gli dona, rimanendosene nel campo dei Calzati? Certamente, se la questione fosse solo quella di vivere con fedelt  la Regola: perch  troverebbe delle difficolt  concrete, ma alla fine riuscirebbe a imporre la sua scelta di grande osservante. Ma Giovanni   ben pi  di un semplice recuperante o di un restauratore:   un innovatore.

Un particolare balza agli occhi: se a lui premesse la Regola cos  come sta, si dedicherebbe a commentarla, sottolineando alcuni punti preferenziali, ma restando nella assodata tradizione. Invece, come Teresa con le sue monache non si attarda tanto sulla Regola, ma scrive lei stessa il *Cammino di perfezione*, cos  Giovanni inventa la sua *Salita del Monte*

Carmelo. Teresa si preoccupa dapprima di dare alle consorelle certe indicazioni vitali e turgide sulla comunione fraterna e sullo scopo fondamentale per cui Dio le chiama ad una vita di oranti; e poi imbecca la strada del commento al "Padre nostro", con un trapasso inaspettato e insieme elementare, stupendamente evangelico, spalancando nuovi orizzonti per l'esperienza del dialogo con Dio qual è precisamente la preghiera.

Giovanni, come appena detto, compone la *Salita*, che poi completa legandola alla *Notte oscura* e alla *Fiamma di amor viva*. Egli pure dà una virata formidabile a tutto il sistema dei commenti o non commenti precedenti. Da autentico carmelitano, però con un'intuizione affatto nuova che praticamente condivide solo con Teresa, sente che urge assegnare al suo Ordine, sebbene non più eremitico, o forse proprio per questo, un compito che, presente in germe nella Regola, non è stato ancora approfondito: il compito di scandagliare sempre più nel mistero dell'uomo redento e insieme tanto meschino; e inoltre di tuffarsi coraggiosamente nel mistero della Grazia, della Inabitazione, della Presenza dell'Assoluto. Solamente così Giovanni può passare dal mondo della Legge (Mosè) e dei Profeti (Elia) al mondo della libertà dei figli nel Figlio per la Morte-Resurrezione di Cristo, che ormai è l'unica vera misura della storia.

In un mondo ascetico-drammatico come quello spagnolo, sarebbe umanamente logico per Giovanni insistere ancora sui motivi ascetici; e infatti la prima impressione è che faccia questo. Invece egli, sospinto da Dio, da Teresa, dal suo genio religioso (carisma personale) imbecca la nuova strada: quella del mistero. La Regola viene così scavalcata? No, viene straordinariamente adempiuta. Resta l'antico, ma entra il nuovo che dà un altro sapore anche all'antico. Adesso più che i moralismi, i prontuari, le formule di comportamento, importano i grandi valori sepolti nel campo che è appunto la Regola: conta il discepolato, lo stare con Cristo, l'accogliere la sua Parola e farne ragione e fondamento d'una sapienza irremovibile, l'usare quella Parola per aprire il dialogo con il Padre e lo Spirito; capire che c'è anche uno spirito maligno, ma più ancora che c'è un dono ineffabile, quello della fede che, attraverso la autentica e plenaria povertà e il silenzio delle creature, porta all'incontro con la Trinità.

Il pur "umile", come si definiva, ma caustico Nicolò Gallico scriveva che "ci siamo impegnati a vivere secondo una Regola colma di osservanze". E subito aggiungeva: "I precetti generali della nostra professione sono tre: obbedienza, castità, rinuncia alla proprietà; e sono precetti comuni ad ogni professione religiosa: per cui da questo punto di vista nessun Ordine religioso differisce dagli altri se non nell'abito... A questi precetti generali se ne aggiungono altri particolari, per rafforzare l'osservanza dei primi, sia nel nostro che in ogni altro Ordine". L'autore della *Ignea Sagitta* credeva così di compiere due operazioni utili: mostrare la peculiarità e quindi la distinzione tra la vita consacrata e quella ordinaria dei laici; e chiarire la differenza tra i vari Ordini. Ma egli come tanti altri arrivava solo a separare il fedele dal fedele: il fedele del convento dal fedele delle case comuni; e induceva a pensare che gli Ordini o Istituti fondano la loro differenza su un fardello molto o poco pesante di regole particolari più che su una storia di fede e sul carisma dato da Dio secondo situazioni diverse.

Giovanni, che giunge dopo Lutero, sa che questo discorso può reggere assai poco ed anzi é controproducente. Ha ben chiaro che la vita consacrata è una vocazione-missione di alcuni per mettere in evidenza quello che è proprio di tutti i credenti in Cristo; e ha il compito di unire e rilanciare la Chiesa in ciò che è fondamentale per tutti e viene dal Vangelo: la vita di Grazia. Al Carmelo Riformato in particolare egli sente che è chiesto di applicarsi con nuovo zelo ad annunciare questa verità, senza cui non c'è futuro per la vita consacrata e anzi neppure per la vita cristiana.

Il suo confratello e conterraneo Giovanni Ribot forse gli ha offerto lo spunto, ancora in un commento alla Regola: “Dobbiamo arrivare alla perfezione profetica e raggiungere il fine della vita religiosa eremitica, che è duplice. Uno, che è raggiungibile con il nostro sforzo nell'esercizio delle virtù e con l'aiuto della grazia divina, sta nell'offrire a Dio un cuore santo e puro, libero dal peccato... L'altro fine, concesso per puro dono di Dio, consiste nel gustare in qualche modo nel cuore e sperimentare nella mente, anche in questa vita e non già soltanto dopo morte, la forza della divina presenza e la dolcezza della gloria superna”.

Assunto dal Ribot o intuito per grazia personale, Giovanni scopre il punto-leve per un Carmelo che deve non solo rifarsi il belletto, ma rifondarsi davvero in Cristo. E infatti il Santo, partendo da qui, esclama: “Che cosa chiedi dunque e che cosa cerchi, anima mia? Tutto ciò è tuo e tutto per te. Non ti fermare in cose meno importanti e non contentarti delle briciole che cadono dalla mensa del Padre tuo. Esci fuori e vai superba della tua gloria. Nasconditi in essa e gustala e otterrai quanto chiede il tuo cuore” (*Orazione dell'anima innamorata*).

Giovanni e il suo “sistema” teologico

La Riforma diventa con Giovanni (e Teresa) un nuovo viaggio, faticoso e fascinoso, per le vie del mistero di Cristo: quel mistero che già Paolo, il principale ispiratore della Regola albertina, voleva sempre più conoscere. Anche Giovanni, desideroso di entrare in esso, di fatto lo esperimenta e poi lo illustra in forma culturalmente degna e rinnovata.

La Riforma potrebbe qui sembrare a qualcuno che diventi una questione di genialità teologica da parte di un mistico privilegiato. In verità, con il suo principale esponente la Riforma conosce ciò che, per via d'esempio, si vede nella scoperta del nuovo mondo da parte di Colombo: il mettere questo mondo a disposizione di tutti. Giovanni (con Teresa) non riforma il Carmelo perché scrive; piuttosto scrive i suoi testi magnifici perché vive nel Carmelo un'esperienza che egli trova perfettamente corrispondente agli ideali antichi dell'Ordine e unica vera ragione della continuazione di questo Istituto nella Chiesa.

Ovviamente, per non ridursi a ripetitore di realtà sublimi ma anche generiche e astratte, Giovanni sente il bisogno di presentarle con l'apparato della riflessione teologica, condotta soprattutto sulla scorta della Parola di Dio, la Bibbia. Nasce così una serie di scritti che assumono pure la forma di ricerca metodica e di verifica puntuale, dandoci alla fine un certo sistema.

Giovanni compone innanzitutto degli scritti che sono nientemeno che poesie altissime. In particolare compone *Il cantico spirituale*, che noi italiani potremmo annoverare tra le grandi odi, e poi un mazzo, non vastissimo, di altre dieci composizioni che gli spagnoli distinguono in “poemas” e “romances”, mentre noi dobbiamo denominare con termini più nostri: magari liriche e meditazioni o ballate religiose.

È chiaro che, prevalendo in esse la emozione e il sentimento sul ragionamento, il messaggio è portato sulle ali, fragili e possenti insieme, d’un’ispirazione non vincolata a logica rigorosa. Qui siamo fuori d’ogni sistema.

Ci sono poi le opere in prosa severa e insieme pacata e traslucida, dove il tono è da trattato e il metodo è sistematico. Giovanni usa però scrivere i testi in prosa come commenti alle sue poesie. Avviene perciò che a volte carica di eccessivi significati dottrinali le composizioni poetiche che a tutta prima c’erano sembrate più ricche se lasciate sgombre da tante intenzioni un po’ forzate. Però spesso mette anche nella prosa una commozione e un fervore lirico-spirituale che lo rendono non già ragionatore, ma cantore del mistero.

In verità Giovanni è un raro impasto di poeta, filosofo, psicologo, teologo, esegeta biblico: perciò va affrontato in maniera tutta propria. A volte ci pare che neppure lui stesso sopporti i trapassi e le insistenze didascaliche che egli moltiplica attorno a quegli sprazzi di luce che intuisce per santità ed espone col suo migliore genio, quello poetico.

Se vogliamo poi scendere a quello che è il canovaccio del suo sistema dottrinale, dobbiamo ricordare che rischiamo di fare ciò che Giovanni non intendeva: arrivare cioè a genericismi urtanti e triti. Per cui diremo qualcosa di ciò che i migliori studiosi di questo maestro hanno saputo, specialmente in questi ultimi sessant’anni (a partire dall’agnostico Baruzi), mettere a fuoco, però convinti che ciò sarà solo un balbettio.

A) Il Dio della fede - la fede in Dio

- Giovanni non ha altro Dio che il Dio svelato in/per Gesù Cristo. Non ha un Dio senza forma (alla maniera “coranica”: l’Islam non lo influenza) o dalle formule astratte del ragionamento: ha un Dio Uno-Trino, Padre Figlio e Spirito Santo, secondo la Chiesa e la Bibbia.
- È il Dio della rivelazione (arrivata alla sua pienezza in Gesù Cristo) che un poco l’uomo con la sua ragione intravede anche nella creazione. È il Dio che scende incontro all’uomo più che quello che l’uomo per suo conto cerca. È il Dio della fede-speranza-carità, cioè di un principio “nuovo” che non contrasta e annulla la natura, ma la supera e adempie, portandola ad una esperienza assolutamente diversa.
- La fede: è una luce, ma luce laser accecante e tagliente. Essa non abolisce l’umano vero, ma non ammette nessun attaccamento neppure all’umano vero, perché è adesione totale a Dio al di là d’ogni comprensione. È questo il suo scandalo e la sua grandezza. Ora con

chi tratta l'uomo che vive di fede? Con il buio e la tenebra, o magari con un altro tipo di astrazione e di impalpabilità? No, egli non è in simile situazione triste e poco attraente; al contrario è in un mondo estremamente ricco ma diverso, dove il centro non è lui, l'uomo, neppure l'uomo religioso, ma Dio Uno-Trino con il suo sconfinato mistero d'Amore illimitato.

- La fede chiama amore e l'amore purifica e accresce la fede. La fede-amore verso Dio esclude e insieme include ogni altro amore. Esclude l'amore a se stessi, alle proprie sensazioni, curiosità, soddisfazioni, ai propri gusti religiosi e non religiosi, alle stesse esperienze spirituali. All'anima completamente distaccata dona tutto, Tutto.
- Domanda: l'uomo di fede deve essere un uomo che non usa la propria intelligenza? No, certamente. È questa l'accusa degli increduli, ma Giovanni la respinge con forza. Però sostiene che l'uomo di fede sente che non può misurare tutto secondo la sua intelligenza: e sottolinea che il mistero, che a volte razionalmente intuisce, non è un condizionamento, ma l'ambito nuovo del suo pensare e vivere.
- Per Giovanni, chi crede obbedisce; chi obbedisce crede: cioè l'uomo di fede torna alla docilità e umiltà perdute. Così il credente è profondo e semplice insieme. Non dà niente per scontato e non pretende che tutto gli sia spiegato. La fede diviene in lui un'attesa certa e serena, come stare in una stanza ora forse molto buia e ora troppo luminosa.
- Ogni fede crea una morale; e viceversa. La fede in Cristo crea opere di Cristo. La fede anzi è la prima opera, che si trasforma in carità e vita di Chiesa. La fede cristiana fa opere che per il mondo sono sprecate: la lode, il sacrificio, i voti religiosi, la scelta della vita umile e libera dal successo. È tutta una serie di concretezze della fede che, vissute senza moralismi e senza pretese, fanno l'uomo e il suo mondo sempre più veri. La vita cristiana in genere e quella consacrata in particolare esigono questo realismo "vittorioso" della fede, questa capacità di agire sul mondo. Altrimenti cadono nell'intimismo, nell'astrazione, nell'esaltazione religiosa di stampo pagano.

B) L'uomo naturale e l'uomo redento

- Una convinzione molto forte di Giovanni è che l'uomo, anche se già entrato nel sistema della redenzione-fede, è sempre esposto ad essere più "naturale" che "sopranaturale". Tutto sembra dipendere da una opposizione radicale tra uomo "corporeo" e uomo "spirituale"; per cui il problema sembrerebbe quello antico dei filosofi: che il grande nemico dell'uomo è il suo corpo. Ma un esame più profondo mostra che le insidie immediate vengono, sì, dal senso, ma la radice di tutto è la corruzione-ribellione dell'"io" profondo. Dove l'uomo è davvero tale, là è anche minato.
- L'uomo naturale, cioè l'uomo che presume, benché non lo possa di fatto, di rimanere da solo, è un essere ancora profondamente richiamato verso Dio, è un essere con un

imperioso senso religioso. Ma poi in concreto la sua religiosità naturale diventa un grosso ostacolo alla unica religiosità che salva, quella soprannaturale (dono di Dio). L'uomo naturale si crea idoli a suo uso e consumo; e così perde il suo vero fine, il Dio unico e vero.

- La ragione dell'uomo, costituzionalmente limitata, si fa peccaminosamente presuntuosa tendendo a costituirsi come misura di tutto, specialmente di ciò che le sfugge: specialmente Dio. Le sfugge tra l'altro il controllo del "corporeo", dei cosiddetti sensi interni e della sua volontà che, non bene armonizzata e peggio informata, accampa pretesti che la ragione non sa correggere.
- La svolta radicale si ha nell'uomo quando, per la fede, si cede a Gesù Cristo (nella sua Chiesa): quando si converte. Questa svolta è tanto possibile quanto è difficile. È possibile: altrimenti Gesù Cristo, se dagli atei viene detto inutile, per i credenti (sbagliati) resta un estraneo. È però rara e difficile, nel significato espresso da Cristo stesso a proposito del ricco che non entrerà senza un duro prezzo nel regno dei cieli; ma con Dio ci arriverà. L'uomo veramente cristiano non è per Giovanni un esemplare introvabile; ma è un essere tutto da costruire, senza l'illusione che poche pratiche pie e qualche compromesso bastino; è un uomo da educare dalla Chiesa.
- Giovanni toglie all'uomo dell'ultimo Medioevo, come a quello del Rinascimento e a quello di oggi, ogni tipo di illusione o presunzione o riduzionismo. Non si è cristiani né per automatismi pelagiani o semipelagiani, né per una pura simpatia culturale o un gusto devozionale. Si è cristiani perché si è redenti, perché ci si lascia liberare dall'unico Salvatore che tanto ci mette del suo Sangue e della sua Risurrezione quanto richiede della nostra libertà e della nostra pelle, facendoci attraversare un deserto dove ci nutre e disseta e insieme ci prova.
- Per la maggioranza dei cristiani questo viaggio è piuttosto inconsapevole e si svolge dentro il movimento di tutto un popolo in cammino, con fatiche, consolazioni e sussulti che sembrano essere semplice storia umana, mentre sono storia sacra. Ma per alcuni, specialmente i contemplativi e i grandi apostoli-guide, questo viaggio evidenzia tutta la sua durezza ed esige un sostegno particolare di Dio e anche un particolare conforto dei fratelli (della Chiesa). È il viaggio dei grandi innamorati che Dio purifica con le difficili esperienze dei contemplativi.
- Solo un uomo innamorato, e innamorato perché è stato investito dalla Grazia e l'ha accolta, può diventare ciò che Giovanni richiama: un uomo che sceglie l'opposto del puro naturale. Un uomo innamorato sul serio dimentica se stesso, mettendo Cristo al posto dei propri piccoli ideali di godimento e di gusto. L'uomo credente e innamorato non nega ciò che è bello, vero, valido; ma è ben vigilante e si dà torto, si mette in discussione, non accetta le apparenze; per cui adotta uno stile di contro-corrente: "Non il più facile, ma il più difficile...".

- Essere di Cristo a un certo momento vuol dire non adattarsi alle mediocrità: perché uno sente il bisogno di mettersi in rapporto con Dio e di conformarsi a lui e non già con l'andazzo degli altri. Egli aborrisce un'esistenza cristianamente sprecata. È un ben povero amore, invece, quello che si riduce a centellinature e a calcoli. L'amore è un abbandonarsi totale. E questo avviene per Grazia di Dio in chi diventa (magari molti anni dopo il battesimo o i voti) cristiano per davvero: in chi riscopre tutta la verità di Cristo, cioè l'essere abitati dal Padre, Figlio e Spirito Santo.

C) Unione con Dio

- Dio Uno-Trino, Colui che è il lontano e il vicino, il Tutto in sè e il Tutto per tutti, il generoso e l'esigente per definizione, il Dio geloso dell'Antico Testamento e il Dio tenero del Nuovo Testamento, il gratuito e il necessario: Lui è il fine della nostra esistenza, il fine nel senso più vitale in quanto l'unione con Lui è la meta ordinaria per ciascuno di noi.
- Ma questo in che senso è vero? Nel suo mistero Dio è il Presente a noi perché da Lui siamo continuamente conservati nell'essere. È questa l'unione vera anche per le creature non intelligenti-coscienti, unione non per questo meno immensa. È la grazia della Creazione, che per l'uomo diventa occasione di gratitudine e lode verso l'Onnipotente e il Provvidente: così il "fatto" si trasforma in "affetto".
- Ma Chi ci ha creati ci ha poi ri-creati, ossia redenti e liberati; e per di più ci ha dato di essere "figli nel Figlio". Questo è un dono già accertato e sicuro nella nostra storia: Dio l'ha fatto e non lo ritirerà mai. Però vuole che, più ancora che per quanto concerne la Creazione, noi lo accogliamo e lo viviamo. Alla grande grazia della natura Dio aggiunge la Grazia della soprannatura per la quale ci viene depositato nell'anima tutto un sistema di esistenza nuova, che ci permette un'intimità misteriosa, non sensibile, non razionalizzabile ma nient'affatto vaga e astratta. Anzi non c'è niente di più concreto di essa.
- La condizione è sempre una sola: che a fare da centro della vita del credente sia Dio; che la carità sia totale e senza condizioni; che le esperienze più o meno sensibili o più o meno interiori che possono scaturire da Creazione e Redenzione non portino il cuore dell'uomo a cercare i doni di Dio, ma invece solo Dio stesso, fonte di tutto. La carità dunque deve come un fuoco bruciare ogni scoria e ogni imperfezione derivante dal naturale egoismo umano. Dio, paziente e impaziente allo stesso tempo in forma infinita, torchia duramente proprio chi ha meglio accettato di arrivare alla meta della intimità con Lui. La purificazione evangelica portata alle estreme conseguenze spinge l'anima a diventare perfetta non già a propria soddisfazione, ma a pura gloria di Dio, di Cristo, della Chiesa.

- Così nasce l'uomo spirituale, che nell'unione con Dio acquista una conoscenza inespri-
mibile di Lui, si consuma in un'affezione immensa per Lui, opera senza risparmio
per il suo regno, gode di una libertà suprema, di un vero dominio su tutto e su tutti. La
vita dell'uomo redento diventa vita divina, o meglio trinitaria: il Padre, il Figlio e lo
Spirito Santo compiono nell'anima una trasformazione, realizzano una intimità o
unione che prelude da vicino a quanto avverrà in cielo.
- Quando parla di questo, Giovanni ha presente il Vangelo (soprattutto dell'Apostolo
prediletto) e le lettere di Paolo. Ma sente che gli uomini, mossi più dalle loro furbizie o
paure che dal senso religioso inscritto nella loro struttura, elevano continui altari qui e
là, riservandone per cautela uno anche al Dio Ignoto. Ma non è Ignoto, reagisce il nostro
Santo. Ingolfati nei loro meschini affari, gli uomini non sono capaci di percepire la
Presenza di Dio; ma essa è là. E qualcuno, magari nel Carmelo, gliela deve ricordare in
maniera decisa.
- Anche per la Creazione le stesse anime spirituali non seguono un atteggiamento
cristiano giusto: la sentono vagamente "segno della Gloria di Dio"; si innamorano molto
della Natura, molto poco del Creatore. La salvezza che con Cristo è potuta irrompere in
tutta la realtà è scarsamente considerata; e il Salvatore è più personaggio che vera
Persona vivente, cioè il Risorto. Occorre invece ricentrare tutto il Lui, porre il Signore
come quello nel quale è stato tutto "ricapitolato", portato a sintesi e perfezione. Allora
si può diventare, senza schizofrenie, cantore lirico del mondo e di Dio.

D) Sponsalità e Presenza di Dio

- Oggi più che ai tempi di Giovanni la filosofia parla di cause ultime della esistenza; la
scienza parla di leggi matematiche della natura; la psicologia di aspirazioni, desideri,
valori; la teologia poi del Cristianesimo parla di Presenza. Ed è tale Presenza il cuore
della proposta del Dottore mistico.
- Essa pervade specialmente le sue poesie. È una Presenza non tranquilla e non senza
ansie; all'opposto è ragione di continua ricerca e preoccupazione, perché non tocca solo
la mente, ma anche e soprattutto il cuore dell'uomo: e quando c'è di mezzo il cuore, cioè
l'amore, si ha l'inquietudine ora sana e ora nevrotica: qui evidentemente sana.
- Per riuscire a rendere questo tema fondamentale, Giovanni si affida nel linguaggio al
gioco di frequenti antinomie già presenti nella Bibbia stessa: luce-tenebre, verità-men-
zogna, tutto-nulla; vi fa poi le aggiunte della grande tradizione mistica e delle sue
invenzioni personali, sostenute felicemente dall'esperienza vissuta. Per lui la notte è
oscura, ma anche la luce è davvero oscura; il giorno è luminoso, ma anche accecante;
la strada è una via diritta, ma anche una salita ripida. Il Dottore mistico è il cantore degli
splendori e delle luminarie, ma pure del buio fondo e della notte drammatica, degli occhi

che scrutano e sono scrutati e dei fuochi lontani con gli annunci delle albe promettenti, dei piccoli segni dell'Amato dentro un paesaggio misterioso e delle immensità delle pianure che si aprono all'uomo che cammina, che sale, che rincorre, che domanda, che s'abbatte, che s'infervora. Con un linguaggio semplice ed efficacissimo, misurato senza farsi mai lambiccato, comunque sempre insoddisfatto, egli sa rendere tutta la tensione della ricerca di questa Presenza, di questo Dio Amato che ha scritto messaggi per ogni uomo nella Natura e nella Storia.

- Ispirandosi al *Cantico dei Cantici*, come tutti i mistici soprattutto se dotati di talento poetico (e spesso lo sono), Giovanni percorre in modo personale una sua via: infatti alla grande commozione, che è fondamentale in un poeta e più ancora in un credente, aggiunge una moderna drammaticità del *buscar*, del cercare. Non già alla maniera laicizzata e razionalistica che, a parte Pascal, intriderà di pessimismo il pensiero dei nuovi tempi, ma alla maniera del vero cristiano che sta sempre all'erta perché "Dio viene", non nel senso che sia imminente la fine della storia, ma che l'amore è possibile e doveroso dato che uno è bitato dalla Trinità. Giovanni si presenta perciò come un santo e un poeta affascinante per un ottimismo-pessimismo spirituale dai toni particolari: è soddisfatto e insoddisfatto del vivere, perché l'unione con Dio gli appare a volte vicina e travolgente ma altre volte lontana o, se non altro, incompiuta; è cantore del vivere-amare e del morire-incontrarsi, di "thanatos" ed "agape".
- L'unione! In Giovanni ha un nome preciso: matrimonio dell'anima con Dio. La vocazione d'ogni uomo è davvero sponsale perché è proprio esatto che "non è bene che l'uomo resti solo", non tanto sul piano dell'esperienza naturale, quanto su quello dell'esperienza soprannaturale. L'esperienza naturale uomo-donna è solo una piccola efficace immagine dell'altra esperienza più alta, Dio-anima. Cercare l'Amato e lasciarsi inseguire, sapere che l'Immenso sfugge alle possibilità umane ma s'è promesso Egli stesso all'anima, non trovare collaborazione efficace per incontrarlo in nessuna creatura, ma domandare affannosamente di Lui a tutti; e poi scoprire che Egli è là ad attendere per l'unione. Infatti lo Sposo-Dio abbraccia l'uomo e con grande concretezza lo fa entrare nel suo mondo più tenero ed intimo: *nuestro lecho florido - en la interior bodega*: "il nostro letto fiorito - nel segreto albergo". E l'uomo si perde in Lui con un amore folle e umanamente insensato: *diréis que me ha perdido; que andando enamorada me hice perdida*: "direte che mi ha traviato, che perché innamorata mi ha fatta una donna perduta". L'Israele antico che, seguendo gli idoli, si era ridotto a triste meretrice ora viene sostituito in una perdizione nuova e più passionale dal vero amante di Dio, che per il mondo è un essere perduto, ma per Dio e l'autentico pazzo-saggio.
- C'è un tono molto carnale e sanguigno, c'è una concretezza senza preoccupazione di castigatezze nel nostro Giovanni quando vuole proclamare nel modo più incisivo la verità d'un Dio che non è disposto a rimanere astratto e a ciascun uomo chiede di realizzare una vera "incarnazione", un rapporto misterioso ma realissimo che può

sembrare eccessivo a chi pensa l'uomo con soli occhi umani. E il punto è precisamente questo: né su Dio, né su l'uomo spetta all'uomo dare il giudizio: e il giudizio è uno solo: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio" e darlo non in modo estrinsecista e come in prestito, ma pienamente e sponsalmente. Giovanni quindi non può che usare il linguaggio dell'esperienza di massima intimità che quaggiù si esperimenti, cioè quella di chi è travolto dall'amore sponsale: *Vivo sin vivir en mí*: "Vivo senza vivere in me". Ricorrono in lui anche altre espressioni e altri termini chiave tanto nelle poesie come nelle prose: per esempio la parola socratica "verità", quella platonica "bellezza", quella biblica "pace" assieme a quella universale dei filosofi, dei santi e dei disperati stessi "solitudine". Ma alla fine l'idea è resa in modo plastico e immediato da tutto l'apparato di immagini e parole dell'amore non già platonico ma realistico e concreto di "matrimonio": amore intimo e profondo, ma anche visibile e fisico. È il modo più diretto ed efficace per rispondere alle domande sulle cause ultime (la filosofia perenne), sul significato non solo utilitaristico del mondo (la scienza aperta al pensiero), sulle speranze, le emozioni e i valori depositati nel cuore (la psicologia del profondo), soprattutto sulle promesse della ricerca cristiana (la teologia della Presenza).

XI° "COSÌ ALTO, COSÌ ALTO VOLAI . . . " (Poesia "Dopo d'amore un impeto")

Quell' "uomo celestiale e divino" è moderno

Teresa d'Avila riserva varie definizioni laudative a Giovanni: "santo", "santerello", "piccolo Seneca", "uomo celestiale e divino", "grande servo di Dio", ecc. La Madre manifesta per il suo discepolo-maestro un entusiasmo diverso da quello, per esempio, per G. Gracián: più contenuto e composto, ma più profondo. E quell'entusiasmo di una donna così acuta contagia ancora oggi.

Forse però noi siamo sempre frenati da una sottile riserva. A prima vista, infatti, nonostante che attorno a Giovanni dobbiamo vedere le Americhe, il Rinascimento, la Riforma, la Spagna grandiosa in politica e cultura, la Chiesa piena di pecche ma anche di santità e fervore, ci pare che lui resti un piccolo uomo "provinciale", angustamente "ecclesiastico" e per di più "fratesco"; quindi lo prendiamo più come un esponente d'un mondo umanamente circoscritto, con qualità sia pure di "mistico", ma in definitiva di uomo praticamente "medioevale".

Ora è pur vero che il nostro Santo non è Ignazio, né Francesco Saverio né Bellarmino, in cui si notano più nettamente i fattori dell'epoca moderna presa nelle sue realtà più manifeste ed esteriori. Ma non c'è dubbio che per sensibilità culturale, per comprensione dei bisogni nuovi dell'uomo del proprio tempo (cui è strettamente legato l'uomo di oggi), per apertura alle urgenze della Chiesa circa l'apostolato e l'interiorità egli è un esponente dei più validi.

Quanto alla cultura, sappiamo già la novità del suo linguaggio e quindi della sua disponibilità a entrare nelle forme più forti ed espressive del sentimento e della psicologia che il suo secolo trasmette a noi. Ma insistiamo su quel linguaggio, anzi sull'uso concreto della lingua castigliana perché è un ottimo spiraglio per capire Giovanni come uomo moderno.

Egli è un umile figlio del popolo, anche se potrebbe appellarsi a qualche titoluccio di nobiltà (in base a suo padre). Dunque, per storia e situazione di base parla come tutti i poveri. Ma sui diciassette anni diviene uno dei privilegiati, dato che può accedere al mondo di quella cultura che ai suoi tempi è già, anche in Spagna, un po' arrivata ai ceti medi e a volte bassi. Impara molte cose, tra cui il latino. Secondo un moderno ma pericoloso e trito cliché, con questa lingua egli imparerebbe seppure inconsciamente a pensare e a stare con i forti. Nel suo caso lo confermerebbe, se si accetta quel pregiudizio laicista, il fatto che prima nel Collegio della Dottrina viene educato in modo repressivo (quindi sarebbe un ragazzo inibito) e poi dai Gesuiti, già tutti orientati a elaborare modelli formativi per le sole classi dirigenti. Ma giudicare così è molto anti-storico perché riduttivo, tanto più nel caso di Giovanni.

Egli, sempre povero per origini e spesso emigrante per necessità, è uno che, conoscendo le sofferenze degli umili, non si mette mai, neppure dopo aver raggiunta la migliore cultura (di cui il latino è espressione perfetta), contro o anche solamente in disparte rispetto ai suoi simili. Se il latino, per esempio, è spesso nel 1500 ancora ragione di discriminazione e di prestigio, egli certo non lo usa in tal senso. Per una storica evoluzione della lingua volgare presso tutti, in città e campagna, e per una istintiva solidarietà personale di Giovanni verso ogni persona che incontra, egli è pronto, prontissimo a maneggiare la lingua del popolo, alla quale reca straordinari contributi di limpidezza e perfezione, in poesia e prosa, che lo proclamano maestro d'un castigliano "castizo" (genuino, senza interpolazioni), ma non manierato. E con questo strumento linguistico terso e accessibile non cerca di avvantaggiarsi su nessuno, ma solo di servire, di amare tutti.

Quanto al tenore di vita che conduce nella fase pre-fratesca, egli mangia e veste poveramente, come un popolano comune: panni personali e arredi casalinghi presso i de Yepes hanno il semplice valore d'uso, non certo il valore dello "status-symbol" che invece assumono presso i nobili. Le cose sono per Giovanni a misura di praticità, di utilità semplice e, se vogliamo, di umile comfort; non certo di vanto. Così avverrà più ancora quando egli si farà frate. Egli è dunque un uomo libero nella povertà e non già uno schiavo di essa, né tanto meno del benessere o della ricerca di esso. Un vero esempio per tutti i tempi.

È molto moderno, cioè vicino a noi, per il senso dello spazio, per l'allargamento di esperienze in molte città e regioni che visita e frequenta. Così che nei suoi frequenti viaggi per oltre mezza Spagna (non va mai nelle terre proprie di Ferdinando, cioè verso l'Aragona, la Catalogna o il Nord), egli acquisisce il senso di uomo mediterraneo, con una stupenda capacità di cogliere paesaggi e valori della natura.

Il suo rapporto con questa natura, è di una straordinaria ed esemplare sintonia. Guarda, ammira, nomina dettagliatamente cose, alberi, animali. Va oltre le conoscenze scolastiche, immette le sue esperienze personali su colori, odori, sapori. La *hermosura*, la bellezza del mondo l'affascina. Non è un moderno nel senso che misuri o calcoli il mondo per scoprire altre utilità e per raggiungere altre tecniche, alla Leonardo o alla Copernico; non è neppure un artista "pagano" alla Tiziano o Raffaello o Botticelli; né un "mitizzatore", come tanti svolazzanti scrittori rinascimentali, che esaltano la natura come il regno di Venere e Amore, quali in Italia il Poliziano e il Bembo. È un credente che, per attrazione serena verso la natura e per evocazioni di fede, ama l'opera del Creatore. È quindi un lirico che canta lo splendore del mondo non con la struggente (ed affascinante, ma per sé contraddittoria) forza dei futuri romantici, che dentro l'incanto della natura scoprono il tarlo della "inutilità del tutto", ma piuttosto biblicamente inneggia al Creatore che ha impresso una chiara orma di sé in tutto il creato. Risantifica con la poesia religiosa questa terra che progressivamente il paganesimo, ora dissipatore, ora calcolatore e mercantilista, ora anche intelligente scopritore di leggi matematiche, sta tutto sommato profanando.

Nella natura, l'uomo. Giovanni segue forse quel rozzo "antropocentrismo" di cui alcuni atei moderni accusano i credenti perché questi avrebbero rimesso l'uomo come re della terra e la terra come centro del mondo senza pensare quanto le cose siano infinitamente più vaste e quanto l'uomo sia sempre più insignificante? Giovanni non può porsi il problema se ci siano per caso altri mondi abitati da esseri intelligenti, cui Dio manderebbe o meno il proprio Figlio. Però non pensa affatto che l'importanza dell'uomo come persona cresca o diminuisca perché sulla terra ci sono 200 milioni di uomini o magari addirittura cinque miliardi; né crede che il Figlio di Dio sia mandato nel nostro mondo perché conta quaranta milioni di metri di circonferenza o perché è molto di più. Egli sente che a contare è l'uomo pensante: e questo significa che le misure da tenere in considerazione non sono quelle materiali ma spirituali. Quindi è un difensore dell'uomo più di ogni altro pensatore del Rinascimento pagano o delle correnti moderne senza anima.

Anche lui diffida dell'uomo per la sua fragilità, il suo orgoglio, le sue passioni, i suoi "appetiti" (e dicendo "appetiti" si rifà al termine di matrice latina che anche Macchiavelli sente il bisogno di usare, per smascherare l'uomo avido di potenza); ma poi non lo condanna senza appello né lo assolve con facile tolleranza (Lutero), né lo vede con triste spirito di fatalismo (Macchiavelli ancora); ma lo prende in consegna per educarlo secondo la "sapienza" (sapiduria) di Cristo. Il mito moderno della scienza per Giovanni cade e lascia il posto al dono divino della "sapienza del cuore".

Tempo, fortuna, "virtù" (cioè capacità), gloria: al tempo di Giovanni é in atto, anche nella sua Spagna ancora così graniticamente cattolica, una visione disincantata su tutti questi elementi della vita e storia dell'uomo. Per lui però il tempo resta evangelicamente una fase di operosità e di attesa, non una parentesi di pure finalità terrene, ed è una fase di prova e non di fuga nell'uso delle "virtù" della persona. Dentro il tempo è l'uomo che si muove, ma è Dio

che presiede. Appunto Dio, e non quella ambigua "Fortuna" intesa già da troppi politici e filosofi come il non-conoscibile, il non-immaginabile, il non-esistente; e da altri vista come una strega invereconda da afferrare abilmente per riuscire nelle imprese.

La vita non è affidata a pure forze fisiche che schiacciano, né a volontà malefiche o a irrazionali sbandamenti del "Caso". La vita è dono, sempre dono: ed è affidata all'uomo operoso.

Quanto alle "virtù" o capacità depositate nell'uomo, anche - soprattutto! - Giovanni mette in evidenza la virtù dell'amore, senza cui un uomo non è più un uomo. Egli pensa specialmente all'amore di Dio infuso per grazia; ma non dimentica quello che è già per natura nell'anima. L'uno e l'altro non sono astratti, come pensano sia il volgo che il *letrado*, che spesso attribuiscono solo agli ardori della carne il valore della concretezza. Se per Giovanni l'amore nella sua ampiezza è un bisogno urgente più ancora della verità, è pure qualcosa di tremendamente corposo e vivo. Per questo egli lo presenta con un tono epitalamico. Vorrebbe che finalmente i credenti mostrassero che non c'è solo l'amore dagli occhi malati e voraci, l'amore più o meno deviante della carne senza lo spirito; vorrebbe che l'amore spirituale invadesse la vita intera, anche quella fisica. Non è d'accordo con i neo-platonici espliciti o meno che pensano a un amore "sobrio" e misurato (come dice il nostro Castiglione, tradotto in spagnolo da Boscán), così che questa forza dirompente diverrebbe "razionale"; egli invece pensa ad un amore per sua natura travolgente, senza respiro: un amore che uccide. Amore del quale solo vivere e per il quale solo morire: amore unificante, sponsale, sintesi di tutte le forze: questo è quanto la Bibbia gli ricorda non per comodo antropomorfismo, ma per vero realismo della rivelazione, specialmente dopo la venuta di Cristo.

A questo punto la modernità di Giovanni diventa una ripresa dei valori della fede; e la sua riforma è un ritorno a Cristo senza del quale oggi non si parlerebbe certamente né di dignità umana, né di libertà vera, né di interiorità (non solo psicologica) della persona.

Quell'uomo è totalmente di Cristo

Dunque, Giovanni è indubbiamente un uomo moderno, attuale anche per noi; e ciò per la sua appartenenza a Cristo, condizione per riuscire sempre veri in ogni epoca. Ma allora egli deve essere definito soprattutto un uomo totalmente cristiano. In una sua poesia (*Sin arrimo y con arrimo*: "Con sostegno e senza sostegno"), esteticamente mediocre ma spiritualmente importantissima per gli accenti autobiografici, ci confida: "Senza luce e vivendo al buio, / mi vado tutto consumando": consumando per Cristo. In parallelismo con il suo autore preferito, Paolo di Tarso, che già si definiva "prigioniero di Cristo" e proclamava il famoso "Vivo, ma non io, bensì vive in me Cristo", ecco Giovanni scrivere: "Vivo senza vivere in me ... Più io vivo, più muoio ... Io muoio perché non muoio" (dalla poesia: *Vivo sin vivir en mí*). In lui l'amore di Cristo è davvero una "fiamma viva" che lo consuma rapidamente.

Le poesie del Santo si presterebbero molto a farci comprendere questa sua incondizionata cessione di sé a Cristo: “La mia anima si è consegnata / con ogni altro bene al suo servizio” (*Cantico spirituale*, str. 28). Ma anche le poche, purtroppo, e spesso frammentarie lettere del Santo possiedono una ricchezza insospettata in questo senso. Sono un commovente spiraglio della sua azione di amico, direttore spirituale, superiore; ma per di più sono la sua voce diretta per l’ultimo e più delicato periodo della sua vita. Da esse si possono trarre le considerazioni finali attorno alla sua figura di credente, di “fedele discepolo” di Cristo (come già anche S. Francesco fu spesso definito: e questa parentela con il Serafico di Assisi è senz’altro molto simpatica).

La trentina di lettere sopravvissute risultano a volte stilate con cura, altre volte con fretta o magari pure di malavoglia chiaramente confessata (L 1: *No tengo gana*: “non ci ho voglia”), poche volte redatte con impostazione burocratica. Ma in ogni caso ci svelano la tipologia straordinaria della sua persona e, nella scarsità dei testi, ce lo rendono ancora più avvincente e insieme misterioso.

Egli, lasciandoci dei documenti personali, non manca di dirci qualcosa di sé e della sua Riforma, ma evidentemente in maniera molto monca e ridotta: c’è però di bello che, per uno scherzo della storia, ci svela i sentimenti del suo ultimo periodo di vita, a partire da tre anni avanti la sua morte. Ci fa poi un certo effetto che, dopo anni dalla prigionia di Toledo del 1578, egli ricordi ancora quel periodo usando un linguaggio biblico: “Mi trovo più esiliato di lei e solo in questi luoghi. Dopo che quella balena mi inghiottì e mi vomitò su questo porto straniero, non ho meritato di vedere né Nostra Madre né i santi di costà” (L 1). Nel quale testo aleggia una certa amarezza che non toglie nulla alla scelta cristiana di Giovanni, anzi l’accresce con un nuovo tasso di umanità: infatti egli è solo e si vede in terra straniera (l’Andalusia) e quasi ironizza sul non aver meritato d’incontrare Teresa, la quale sfila solenne sullo sfondo.

Oltre a Teresa, Giovanni nomina i più importanti “santi” della Riforma: P. Gracián, sul cui caso nel 1588 (quando è scoppiato il contrasto con il Doria) “non c’è niente di nuovo” (L 10), il P. Doria stesso (L 18), il P. Antonio di Gesù (L 26), il P. Ambrogio Mariano (L 10). Ma sono le monache Scalze, non casualmente, a ottenere la parte più abbondante di questo ridottismo carteggio: specialmente quelle di Beas (L 7-9) e di Córdoba (LL 14-17).

Con sguardo amoroso verso la sua Riforma si preoccupa dei novizi che non vorrebbe veder “passare per molte mani ed essere sballottati da troppi educatori” (L 10); e parla anche della “penuria di religiosi per il gran numero di fondazioni che si fanno” a soli dieci anni da Duruelo (L 10). Quanto a fondazioni, egli si mostra interessato di un contratto andato a vuoto “con i Padri della Compagnia, perché credo che sia gente che non mantenga la parola” (L 6).

Queste sono alcune schegge di fatti e di persone che con piglio vivace e concreto egli affronta. Ma molto più importanti sono i principi che ispirano la sua vita di consacrato totale a Cristo e che propone, con fermezza e dolcezza, a quanti si affidano a lui. In verità non

vorrebbe perdersi molto a dire e a scrivere: “Se non ho scritto, non è dipeso da mancanza di volontà - poiché desidero per voi ogni bene - ma dalla convinzione che è già stato detto e scritto assai per fare ciò che importa; ciò che manca (se pur manca qualcosa) non è la parola o lo scritto, che anzi ordinariamente sovrabbondano, ma il silenzio e l’azione” (L 8). È sazietà per la parola, data l’inflazione che in tutti i tempi essa subisce? In parte sì, anche se egli stesso si augurerebbe che le lettere “non fossero tanto brevi” (L 11), ma evidentemente più per rinfocolare amicizia che per sperdersi in chiacchiere o dottrinarismi. Ma è appunto con la stessa corrispondente, a cui domanda se possibile lettere più estese, che egli affonda senza complimenti la lama della chiarezza: “Quale ideale ha della vita e in qual modo crede di poterlo attuare qui in terra? Che pensa che sia il servire a Dio? ... Di che cosa dobbiamo assicurarci se non di andare per la via piana della legge di Dio e della Chiesa, di vivere solo con fede oscura e vera, con speranza certa e con carità perfetta? ... Si affidi a Dio che le ha dato segni di conoscere che ella può fidarsi e molto bene, e anzi deve farlo” (L 19).

Fidarsi, consegnarsi, vivere secondo le virtù teologali; ma soprattutto buttarsi in Dio, nutrirsi della presenza di Cristo crocifisso: “Egli la protegge e non la dimenticherà. Non pensi che egli la lasci sola, che sarebbe un’offesa a lui” (L 20). Su questa base teologale, che costituirà la “scoperta” di Teresa di Lisieux, egli fa poggiare le conseguenze di vita completamente purificate: “Non si preoccupi di niente, perché non v’è ragione ... Abbia coraggio e si dia molto all’orazione, dimenticando ogni cosa, che in fondo non abbiamo altro bene, né sostegno, né conforto che questo, cioè che, dopo aver abbandonato tutto per Dio, è giusto che non cerchiamo sostegno, né conforto in cosa alcuna se non in lui” (L 22).

Non c’è tanto la logica stringente a carattere stoico, quanto l’amore profondo a Cristo con conseguente vigilanza: “Anche se ciò che ha lasciato le è costato molto, non è niente, poiché ciò presto deve essere lasciato in un modo o nell’altro. E per avere Dio in tutto, conviene non avere niente in tutto, poiché il cuore che è di uno come può essere totalmente dell’altro?” (L 17). *Ser del todo*: totalità!

La totalità si lega al principio universale e assoluto dell’amore: “Se in qualche modo la volontà può comprendere e unirsi a Dio, ciò non può avvenire se non per amore. Il diletto, la soavità, ogni tipo di gusto che può verificarsi nella volontà non è amore ... Per cui sarebbe molto insipiente che, dato che gli mancano soavità e diletto spirituale, credesse che gli manca Dio; e quando invece fosse in possesso di quel diletto, gioisse e si rallegrasse pensando di possedere Dio” (L 13). Insomma, nonostante i propositi di non perdersi in dottrina, questa è appunto quella dottrina che Giovanni non può trattenersi dal ricordare all’anonimo confratello che gliela domanda; e soprattutto non può smettere di attuarla nella sua vita.

Infatti ormai è vicino il tempo in cui per Giovanni avviene ciò che temeva dieci anni prima, sebbene già allora sentisse che si trattava del punto più alto: “L’abbandono è una lima e il sopportare tenebre prepara una grande luce. Piaccia a Dio che non ci troviamo in esse!” (L 1).

Anch'egli, in definitiva, teme la grande prova: ma dopo tutto l'ha temuta anche Cristo. Però quando essa arriva, egli l'accetta e la supera con quell' "amoroso slancio" che ha nominato già nelle sue poesie e che nelle lettere si configura più nettamente come un "non preoccuparsi per amore di Dio di ciò che gli altri possono fare a uno, poichè egli non appartiene a sè, ma a Dio" (L 9). "Chi è lei per avere cura di sè? Andrebbe a finire bene!" (L 19). La verità vissuta è che "il povero di spirito nella necessità è più costante e allegro, avendo posto il suo tutto nel poco o nel nulla, e così in tutto trova la libertà di cuore. Beato nulla e beato nascondiglio del cuore!" (L 16).

Questo Giovanni lo scrive da Segovia nel 1589, quando ha un'ultima piccola parentesi di onori e soddisfazioni umane, di cui tuttavia non fa personalmente alcun conto poichè lui per primo segue la norma che detta agli altri: "Traggano profitto ... per intraprendere di nuovo il cammino di perfezione (*el camino de perfección*) con tutta umiltà e distacco interno ed esterno, non con animo infantile, ma con volontà profonda ... Cerchino invece la sofferenza in Dio e fuori di lui nel silenzio, nella speranza e amorosa memoria" (L 16).

E così Giovanni entra davvero nella grande prova, che le ultime sue lettere scandiscono come un rapido racconto condotto sulla falsa riga della passione di Cristo. La preghiera di Gesù nell'orto (il Maestro l'ha anticipata per i suoi discepoli nel "Pater") si sente in Giovanni quando scrive: "Dio ci liberi da noi stessi. Non v'è ladro peggiore di chi ci sta dentro casa" (L 23). La consegna di Gesù ai suoi terribili avversari, permessa da Dio stesso, per Giovanni è sorretta dal medesimo principio: "Certe cose non sono per opera degli uomini, ma di Dio, il quale, sapendo quant'è conveniente per noi, dispone tutto a nostro bene" (L 25). Il santo, ormai a La Peñuela, riprende espressioni simili e insieme rovesciate rispetto a quelle di Gesù: "L'anima è molto povera ... Avvenga quel che deve ... È bello maneggiare queste creature mute (gli ortaggi), meglio che essere maneggiati da quelle vive" (L 26).

Cristo sbeffeggiato fu incoronato: e Giovanni per suo conto dice: "Tutto si muterà in corona" (L 27). Gesù soffrì terribilmente nel suo corpo prima ancora che i suoi nemici lo torturassero e sudò sangue; Giovanni è assalito da "febbriattole" che non devono essere però cosa da poco se "mi tormentano da otto giorni" (L 28). Oramai è il tempo della immolazione: stanno per comparire piaghe crudeli a trafiggerlo al collo del piede; crocifisso, non prova altra preoccupazione che di "arricchire in fretta l'anima", in un'offerta sacerdotale cui pensa espressamente (L 28). "Siamo sottoposti a molti travagli. Dio li permette per la gloria dei suoi eletti" (L 29), commenta. Ma i suoi avversari lo vogliono svestire, come già Cristo prima della crocifissione; egli però consola chi si preoccupa per tale eventualità: "Figlio, non si addolori per questo, poichè l'abito non me lo possono togliere che per incorreggibilità o disobbedienza, mentre io sono prontissimo a emendarmi in tutto ciò in cui avessi mancato e a sottostare a qualsiasi penitenza che mi sarà imposta" (L 31).

È l'atto più nobile e più libero di tutta la sua vita, proprio quando sembra schiavo. Tale prontezza e umiltà non gli vietano di esclamare dolente: "Filii matri meae pugnaverunt contra

me" (L 33). Ma è come il congedo dal mondo nel segno del perdono. Il più grande mistico della Chiesa cattolica lascia al mondo il messaggio più cristiano: quello della uniformità assoluta al suo Maestro. E così ottiene il diritto di annunciare Cristo all'uomo di oggi e di sempre.

P. RODOLFO GIRARDELLO

ORAZIONE DELL'ANIMA INNAMORATA

Mio Signore, mio Amato, se non compi quello che io ti chiedo perché ancora ti ricordi dei miei peccati, fai pure, o Dio mio, riguardo ad essi la tua volontà, che è quanto io cerco di più; usa la tua bontà e misericordia e sarai conosciuto in essi. E se tu attendi le mie opere per concedermi ciò di cui ti prego, concedimele e compile tu e vengano pure le pene che tu desideri accettare da me; ma se tu non aspetti le mie opere, che cosa aspetti, o clementissimo mio Signore Perché tardi? Se infine deve essere grazia e misericordia quella che ti chiedo nel tuo Figlio, accetta il mio piccolo contributo perché lo vuoi e concedimi questo bene, poiché vuoi anche questo.

Chi potrà mai liberarsi dal suo modo di agire e dalla sua condizione imperfetta, se tu, o Dio mio, non lo sollevi a te in purezza di amore?

Come si innalzerà a te l'uomo generato e cresciuto in bassezza, se tu, o Signore, non lo sollevi con la mano con cui lo creasti?

Non mi toglierai, Dio mio, quanto una volta mi hai dato nel tuo unico Figlio Gesù Cristo, nel quale mi hai concesso tutto ciò che io desidero; perciò io mi rallegrerò pensando che tu non tarderai, se io attendo.

Perché indugi a lungo, potendo tu subito amare Dio dentro il tuo cuore?

Miei sono i cieli e mia la terra, miei sono gli uomini, i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli Angeli sono miei e la Madre di Dio, tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me.

Che cosa chiedi dunque e che cosa cerchi, anima mia? Tutto ciò è tuo e tutto per te.

Non ti fermare in cose meno importanti e non contentarti delle briciole che cadono dalla mensa del padre tuo.

Esci fuori e vai superba della tua gloria. Nasconditi in essa e gustala ed otterrai quanto chiede il tuo cuore.

(S. Giovanni della Croce)

IDENTIKIT DI GIOVANNI DELLA CROCE

SECONDO TERESA DI GESÙ

PREMESSE

Il termine inglese del titolo è scelto proprio per delimitare la riflessione sul rapporto: Teresa de Ahumada e Giovanni de Yepes.

L'intento è di definire l'opinione che la riformatrice del Carmelo ha sul *primo frate carmelitano scalzo*, accettando però solo le testimonianze pervenute a noi negli scritti teresiani. Escludo di proposito i giudizi riportati da altri testi che conobbero i due santi, per il motivo che risentono inevitabilmente della stima postuma.

I passi di Teresa, che riguardano Giovanni della Croce, sono numerosi ed espliciti. Rientrano nell'arco di 14 anni e cioè dal primo loro incontro (lei ha 52 anni e lui 26), a Medina del Campo (sett.-ott. 1567), alla lettera del 24 marzo 1581, scritta da Teresa al p. Girolamo Gracián.

Ella fa rilievi su Giovanni con il realismo, la finezza e la spontaneità che le son connaturali e le derivano dalla eccezionale intelligenza, provvista d'intuizione e di logica, in un contesto psicologico di simpatica femminilità castigliana di quel tempo.

Teresa possiede caratteristici criteri di valutazione sulle persone, sui loro fatti; sono categorie indotte in lei dall'ambiente familiare e sociale in cui cresce e opera. Possono essere considerati pregi o difetti a seconda della prospettiva storica in cui ci si pone. Teresa stessa nei momenti di verifica ascetica sa bene valutare e ridurre l'incidenza di quei valori che possono contare nella società disimpegnata dall'ascesi di perfezione evangelica, ma non valgono nell'ascesa alla santità (Cfr. R 8; C 27, 6; 36, 6; 31, 30; F 15, 15-16, ecc.). Tuttavia, inconsciamente, anche in lei sono operanti, come non è difficile rilevarlo nei suoi scritti. Eccone alcuni.

Teresa apprezza la nascita da genitori di pura razza castigliana o ispanica, senza commistione di antenati ebrei o arabi o indios (*la limpia sangre* o *la sangre ilustre*: F 22, 6; 27, 12). È un punto a favore delle persone che possono vantare un albero genealogico di purezza razziale.

Ella ha presente anche il criterio estimativo, diffuso tra la gente del secolo XVI, della nobiltà della stirpe (*nobleza del linaje* o della *gente tan delicada y noble*: C 5, 7; F 28, 21). Al suo tempo, l'applicazione di esso nei giudizi sulle persone ha molta importanza, mentre per la nostra cultura ne ha poca.

Un'altra categoria di stima, permeata di sacralità, è il *regalismo*, ossia la grandezza del re, della corte reale e di tutti quei personaggi che hanno rapporto con essi. Teresa più volte

commiserà la condizione di vita dei re (V 21, 1; 37, 5), ma riconosce ad essi il diritto a una corte, ad insegne esteriori, al rispetto (V 37, 6.9). In particolare, quando scrive a Filippo II, re di Spagna, non nasconde la sua ammirazione fino a definirlo *il nostro santo re don Filippo* (F 28, 31). Tutte le persone che si riferiscono direttamente al re e alla sua corte risentono di questa rispettabilità e crescono nella stima di Teresa. Così sarà un punto a vantaggio di p. Ambrogio Mariano Azzaro, di p. Girolamo Gracián, di p. Nicolò Doria, ecc.

È nota la forza morale di Teresa. In lei c'è anche una innata estimazione della virilità: "Donne in nulla... ma uomini forti" (*mujeres en nada... sino varones fuertes*) dice alle sue monache (C 7, 8), pur ammettendo che Dio predilige di più le donne (V 40, 8) che gli uomini. Tuttavia la forza, la prestantza, la resistenza dell'uomo valgono un altro punto a favore delle persone che hanno tali caratteristiche.

Essendo inoltre donna di somma intelligenza, autodidatta, attivissima, non può che apprezzare la cultura scientifica delle persone che incontra. I letterati (*los letrados*) hanno un grande vantaggio anche nel cammino della perfezione (V 13, 16). Ella li cerca avidamente e se li tiene cari (V 13, 18); non opera se non con il loro consiglio (V 36, 5; R 3, 7; 4, 3) e li sceglie tra i migliori (*los mejores*). Anche i titoli (licenziato, teologo, maestro, predicatore, ecc.) contano nella valutazione d'una persona.

Si farebbe un grave torto a Teresa, se tra i criteri di valutazione non si supponessero al primo posto i valori dell'equilibrio personale, delle virtù cardinali, dell'impegno ascetico, della volontà di perfezione cristiana. Per lei la persona vale primariamente per la sua santità; tuttavia a lei non dispiacciono gli altri valori che completano e incorniciano opportunamente la persona cristiana.

Quando Teresa muore (4 ott. 1582) Giovanni della Croce non ha completato le sue opere fondamentali, anche se ha già distribuito a qualche monaca poesie e pensieri da lui composti. Teresa non arriva a conoscere il prezioso patrimonio dottrinale che Giovanni lascerà al Carmelo e alla Chiesa, quando lui morrà (14 dic. 1591). Se potesse valutare gli scritti di Giovanni, lo metterebbe al vertice della classifica dei grandi personaggi del suo tempo. Ella può valutarlo per gli incontri con lui, per le sue lettere, per la convivenza di alcuni anni al monastero dell'Incarnazione di Avila, dove lei è priora e Giovanni confessore, dal giugno 1572.

L'importanza del giudizio teresiano su Giovanni è intuibile perché egli sarà: il primo dei figli della riforma carmelitana; il primo educatore dei novizi carmelitani scalzi; il superiore di diverse comunità del nuovo Carmelo; un membro del consiglio generale; il prototipo del carmelitano scalzo; un maestro di spiritualità di valore universale.

La prima valutazione

Teresa di Gesù, nell'autunno del 1567, è a Medina del Campo, per la fondazione del suo secondo monastero (il primo, quello di s. Giuseppe d'Avila, è stato eretto cinque anni prima). Dal padre generale dell'Ordine ha ottenuto il consenso per istituire altri monasteri e due conventi di frati. Ciò dà ali alla fondatrice. Con l'aiuto dei padri gesuiti e dei carmelitani di

Medina del Campo ha trovato una casa per le sue monache. Qui Teresa pensa concretamente al primo convento di frati; ne parla al priore del Carmelo di Medina, p. Antonio de Heredia, che si rende lui stesso subito disponibile per l'impresa. La fondatrice lo soppesa: è un uomo sui 57 anni d'età, alto di statura, buono, raccolto, molto studioso, amante della cella e istruito," ma non mi pareva l'uomo - ella scrive nel libro delle *Fondazioni*, 3, 16 ss - che potesse dar principio a una tal opera, né in possesso di tanto spirito da promuovere le austerità necessarie, essendo di complessione delicata e non preparato a praticarle". Teresa temporeggia un anno perché p. Antonio si alleni alla nuova vita che ella intende instaurare nella riforma dei frati carmelitani.

Durante questa permanenza a Medina del Campo la fondatrice si fa premura d'incontrare il neo-sacerdote fra Giovanni di s. Mattia, carmelitano; un suo compagno le ha tessuto l'elogio come di un religioso perfetto. Teresa si vede dinanzi un frate di 25 anni, basso e mingherlino, studente all'università di Salamanca, dal volto intelligente e dall'animo deciso, che le confida di volersi ritirare, terminati gli studi, in una Certosa per condurre vita più austera. Teresa lo persuade ad attendere e a impegnarsi per l'opera di riforma del suo stesso ordine; ottiene la promessa di aspettativa "purché non si andasse troppo per le lunghe". La fondatrice afferma: "Rimasi molto soddisfatta" (*contentóme mucho*), mentre di p. Antonio era rimasta "non del tutto contenta" (*no estaba tan satisfecha del prior*).

Quando Teresa si reca a Valladolid per fondarvi il quarto monastero (10-15 agosto 1568: Giovanni ha terminato gli studi a Salamanca), porta con sé il piccolo carmelitano, perché si informi "della nostra maniera di procedere in questi affari" (*que se informaba de nuestra manera de proceder en estas cosas*). Giovanni dovrebbe essere il primo a iniziare un convento di carmelitani riformati: è giusto che abbia una conoscenza concreta della vita austera delle carmelitane riformate (pratiche di mortificazione, cordialità dei rapporti, modo di fare ricreazione, rigore nell'osservanza della regola primitiva; cfr F 13, 5), e del modo di fondare una casa religiosa. Teresa scrive da Valladolid (sett. 1568) all'amico Francesco de Salcedo tessendo il panegirico di Giovanni: "La prego di voler trattare con codesto padre e aiutarlo in quanto intende fare. È piccolo di statura, ma credo molto grande agli occhi di Dio... è pieno di saggezza, fatto apposta per il nostro genere di vita (*es cuerdo y proprio para nuestro modo*). Credo che Dio l'abbia destinato a questa impresa. Non v'è religioso che non ne dica bene, per le molte penitenze che ha fatto, nonostante la sua giovane età. Pare che il Signore lo sostenga con la sua mano" (*Lett.* 11, p. 53). Le annotazioni sulla statura, l'età e qualche divergenza pongono in risalto le virtù singolari di Giovanni. In prossimità della fondazione del primo Carmelo di frati riformati Teresa appare più soddisfatta dei padri Antonio e Giovanni (F 13, 1): il primo è stato sottoposto dal Signore in tutto l'anno precedente ad alcune gravi affezioni e le ha superate con perfezione; il secondo non ha avuto bisogno di prove, perché è vissuto con molta fedeltà alla regola (*mucha perfección y religión*). Ambedue sono decisi a iniziare la riforma, costi anche un grosso prezzo di sacrifici (F 13, 4). Ed ella conclude con un tocco d'umiltà e di ammirazione per il *chico* Giovanni: "Era tanto buono che, almeno io, potevo molto più imparare da lui che egli da me" (ib 5).

L'ammirazione di Teresa cresce per i due primi carmelitani scalzi, quando fa loro visita a Duruelo; anzi è presa dalla commozione (F 14). Essi hanno imboccato la strada della povertà e dell'umiltà, e, pur soffrendo, sono nella soavità e nella gioia; sono dediti alla mortificazione, all'orazione e all'apostolato nei dintorni. Teresa maternamente li esorta a "moderare alquanto le austerità, perché eccessive". La fondatrice dissente dal rigore penitenziale dei suoi primi figli, perché teme che il demonio prepari con ciò un tranello per fiaccarli e impedire così l'inizio della riforma tra i frati.

Nei quattro anni successivi (1568-1572) ci sono testimonianze indirette di Teresa su Giovanni. Ella consiglia di inviarlo al convento di Pastrana (il secondo fondato da Teresa per i suoi frati) per impostare la vita carmelitana dei numerosi novizi; vi rimane un mese (ott-nov. 1570). Teresa si fa aiutare da Giovanni nella fondazione del monastero di Alba de Tormes (genn. 1571), dove il santo appare alle monache molto consueto.

Collaborazione

Quando Teresa di Gesù, per comando del commissario apostolico p. Pietro Fernandez o.p., viene inviata come priora al monastero carmelitano dell'Incarnazione di Avila (circa 130 monache: ott. 1571), chiede al commissario due padri carmelitani scalzi, come "confessori ordinari": uno è p. Giovanni della Croce, che giunge ad Avila nel giugno del 1572. Da questo momento fino alla fuga dal carcere di Toledo (agosto 1578) gli encomi per Giovanni sono ricorrenti nella penna di Teresa.

In una lettera alla sorella Giovanna de Ahumada (Lett. 40, p. 116, 27-9-1572) Teresa, dopo appena tre mesi di presenza di p. Giovanni al monastero dell'Incarnazione, scrive: "Fa un gran bene il carmelitano scalzo che confessa qui". L'anno seguente, scrivendo (Lett. 43, p. 120, 12-2-1573) al p. Gaspare de Salzar, già suo confessore, lo informa che il commissario ha mandato ad Avila alcuni carmelitani, tra cui p. Giovanni della Croce e di lui attesta: "Qui da tempo (*Acà ha dias*) confessa uno di essi molto santo (*harto santo*) che ha già fatto un gran bene". Il mese seguente a una monaca di Medina spedisce un biglietto (Lett. 44, p. 122): "Figlia mia, mi affligge molto la malattia di sr. Isabella di s. Girolamo. Le mando il santo fra Giovanni della Croce a cui Dio ha dato la grazia di liberare gli ossessi dal demonio. Ha finito ora in Avila di scacciare tre legioni da una sola persona. Comandò a ciascuno in nome di Dio di dire il proprio nome, e fu subito ubbidito". La monaca risulta a Giovanni non un'indemoniata, ma una nevrastenica e scriteriata. Ancora Teresa lo prende come aiuto per l'erezione del monastero di Segovia (F 21, 5 - marzo 1574). Al termine del suo triennale mandato ella torna nel monastero di s. Giuseppe e s'impegna nelle fondazioni di Beas e di Siviglia. Da questa città scrive a p. Girolamo Gracián che si trova a Madrid (Lett. 81, p. 211, 27 sett. 1575) esortandolo a provvedere al buon andamento del monastero dell'Incarnazione (che dopo la sua partenza ha ripreso lo stile di vita alquanto rilassata), mettendo come "vicario" di esso p. Giovanni, perché "basterebbero otto gioni di sua presenza" per acquietare le monache, le quali si acquietano quando sono guidate da un uomo saggio (*como vean cabeza se rinden presto*). Più tardi (Lett. 164, p. 444, 17-1-1577) si compiace con suo fratello, Lorenzo de

Cepeda, perché ha aperto la propria coscienza a Giovanni: “Godo che si senta compreso da p. Giovanni, perché ha esperienza”.

Le attestazioni teresiane a favore di Giovanni divengono più emotive e spontanee nel tempo della sua prigionia a Toledo, avvenuta nel confuso periodo dei contrasti giuridici tra i padri dell’antica e della nuova osservanza. Più facilmente nelle guerre vanno di mezzo i più deboli; anche p. Giovanni è coinvolto nella contesa tra i figli di s. Teresa e i confratelli del vecchio Carmelo. Una prima volta (gennaio 1576) Giovanni viene di forza trasferito nel convento di Medina del Campo; per intervento del nunzio, mons. Nicola Ormaneto, ritorna al suo compito di confessore in Avila. Teresa vi accenna in una lettera al p. generale dell’ordine, (*Lett.* 93, p. 240, febr. 1576) e in quella al re Filippo II (*Lett.* 205, p. 542, 4-12-1577). È tenuta informata sull’andamento del monastero dell’Incarnazione anche da p. Giovanni della Croce che le invia qualche letterina (“*Come hoy me escribe en ese billete fray Juan*” -*Lett.* 200, p. 537)

Di questo tempo (dicembre 1576 - gennaio 1577) è l’episodio del *certame spirituale*. Teresa è a Toledo e avverte, durante l’orazione, una frase del Signore: “Cercati in me (*Búscate en mí*). “Ella chiede spiegazione a suo fratello Lorenzo de Cepeda, il quale, incapace di darla, si rivolge agli amici della sorella, tra i quali Giovanni della Croce. Le risposte, date in scritto, sono spedite a Toledo. Teresa commenta quella di Giovanni, asserendo che è uscito dal tema proposto, benché abbia un’eccellente dottrina sulla necessità “di unirsi a Dio e di farsi una cosa sola con lui... nella contemplazione perfetta” (*Opere*, Ed. S. Lega Euc., Milano 1932, p. 1755).

Accade che nella notte del 2^a dicembre 1577 p. Giovanni della Croce e il suo compagno p. Germano di s. Mattia vengono prelevati di forza dalla casetta che sta presso il monastero dell’Incarnazione e trasferiti in diversi conventi. Giovanni, nascostamente e, a termine di leggi istituzionali, è imprigionato in quello carmelitano di Toledo perché riconosciuto “ribelle” ai superiori, che è reato gravissimo. Teresa è subito informata perché è ad Avila nel suo monastero di s. Giuseppe. Due giorni dopo (4 dic. 1577) prende la penna e scrive al re Filippo II: la lettera è un capolavoro di orazione o arringa difensiva a favore dei padri imprigionati. In riferimento a Giovanni scrive: “È un gran servo di nostro Signore, che edifica molto le monache e suscita ammirazione presso la cittadinanza per il gran bene che compie, al punto che viene considerato un santo (*y así le tienen por santo*) e, secondo me, lo è e lo è sempre stato per tutta la vita... Questo frate, vero servo di Dio, è già così debole per gli strapazzi sofferti, che io temo per la sua vita”. Nello scritto, sulle parti letterarie (*captatio benevolentiae*, introduzione, antefatto, fatto, conseguenze, supplica, denuncia, commiato) emerge la tenerezza della fondatrice verso Giovanni, al punto da enfatizzare alquanto le accuse contro i confratelli carmelitani che lo detengono prigioniero. (*Lett.* 205, p. 541). In un’altra lettera alla priora di Siviglia, Maria di s. Giuseppe (*Lett.* 208, p. 550, 10 - 1577), afferma: “Io non mi darò pace fino a quando non li saprò liberi al punto che preferirei saperli in mezzo ai mori (*que mas lo quisiera verlos en tierra de moros*)... Le monache dicono che sono santi. In tanti anni che li ebbero a confessori, nulla hanno mai visto in essi che non fosse

da apostoli...” Più particolarmente al vescovo di Evora, Teutonio de Braganza (*Lett.* 211, p. 560, 16-1-1578), dà notizia che uno “chiamato fra Giovanni della Croce, è ritenuto da tutti per santo, e credo che non sbaglino. Secondo me è una perla (*es una gran pieza*)”. Raccoglie tutte le notizie che si diffondono sul suo conto, anche quella falsa che sia stato mandato a Roma (*Lett.* 219, p. 383).

A p. Girolamo Gracián esprime il timore che p. Giovanni sia oggetto di nuove calunnie ed esclama: “Dio tratta terribilmente i suoi amici! Non c’è da meravigliarsi perché ha trattato così anche suo figlio “ (*Lett.* 220, p. 585, 11-3-1578). Sollecita lo stesso perché lui e p. Mariano Azzaro parlino al re Filippo II “supplicandolo del suo favore e ricordandogli insieme la lunga prigionia in cui è tenuto quel santarello di fra Giovanni della Croce (*que está preso aquel santico de fr. Juan* - *Lett.* 225, p. 597, 15-4-1578). Nel *postscriptum* accenna al pianto delle monache dell’Incarnazione e della signora Guiomar. In maggio si stupisce del silenzio intorno alla prigionia di Giovanni (*Lett.* 233, p. 620). Il 14 agosto, ignorando che il prigioniero sta per fuggire, scrive a p. Girolamo Gracián perché ne parli a corte (*Lett.* 343, p. 647) e dolorosamente commenta: “Non so proprio spiegarmi perché non ci sia uno che voglia occuparsi di quel santo” (*Lett.* 244, p. 652, 19-8-1578). Quando sa della libertà conseguita, scrivendo a p. Girolamo Gracián, lo informa delle sofferenze patite da Giovanni: “Io lo invidio moltissimo. Sia benedetto il Signore che lo ha trovato degno di un tale martirio!... Si dovrebbe aprire un’inchiesta per far sapere al nunzio quello che hanno fatto a codesto santo di fra Giovanni, senza che ne avesse colpa. È veramente esecrabile” (*que es cosa lastimosa* - *Lett.* 247, p. 657 - agosto 1578). Per Teresa egli assurge a martire e lo raccomanda vivamente alla sollecitudine di p. Girolamo Gracián: “Piaccia al Signore che non ci muoia... Procuri che lo fermino ad Almodóvar e che lo trattino bene se mi vogliono far piacere... Se muore, gliene rimangono pochi come lui” (*Lett.* 248, p. 658). In quell’anno (ottobre 1578) Teresa pone Giovanni nella terna dei probabili superiori provinciali, dopo il p. Girolamo Gracián e il p. Antonio de Heredia “tutti gran servi di Dio” (*Lett.* 252, p. 667).

L’anno 1578 è veramente quello della canonizzazione di Giovanni della Croce da parte di Teresa di Gesù: egli è un carmelitano scalzo, efficace nella direzione spirituale, prudente, provvisto del carisma del discernimento degli spiriti, esorcista, virtuoso sempre e dovunque, vittima innocente di un conflitto giuridico, santo, molto santo. I termini più inequivocabili a lode di Giovanni sono quelli che la fondatrice scrive ad Anna di Gesù, priora di Beas, già figlia spirituale del santo e alla quale dedicherà il Cantico Spirituale. Anna si lamenta con Teresa di non aver direttori spirituali per le monache; questa le risponde che si meraviglia di ciò, dato che ha, a pochi chilometri da Beas, il p. Giovanni della Croce, priore nel convento del Calvario, del quale afferma: “È un uomo celestiale e divino.. non c’è in tutta la Castiglia un altro come lui e che tanto infervori nel cammino del cielo... Ha un gran tesoro in codesto santo... È il padre dell’anima mia, uno di quelli che mi hanno giovato di più... è molto spirituale, di grande esperienza e dottrina... Conosco la sua grande carità” (*Lett.* 262, p. 686 - dicembre 1578). Teresa arriva perfino a identificarsi con Giovanni. Scrivendo a sr. Anna di s. Alberto, priora del monastero di Caravaca, le annuncia l’invio di fra Giovanni per

consulenza spirituale, ed esorta: “Si aprano a lui con sincerità, come fossi io stessa (*como si yo misma fuera*)”, e aggiunge senza accorgersi di lodarsi: “Perché ha lo spirito di nostro Signore” (Lett. 301, p. 781). Dissipa i sospetti che p. Girolamo Gracián ha su Giovanni, quasi questi fosse geloso della sua amicizia con la fondatrice o non favorisse i progetti del p. Gracián. Teresa afferma - è disposta a giurare - il contrario, anzi p. Giovanni sarebbe pronto a dare la vita per il confratello (Lett. 212, p. 817).

Al quinto posto gerarchico

Negli ultimi anni di vita Teresa segue le vicende di p. Giovanni con affetto materno. Dopo la costituzione dei carmelitani scalzi in provincia autonoma (22 giugno 1580), e dopo il primo capitolo legale (Alcalá de Henares, 3-16 marzo 1581), al quale partecipa anche p. Giovanni, questo viene eletto definitore e torna a Baeza, in Andalusia, nel collegio da lui fondato nel giugno del 1579 e di cui è rettore. Però in Andalusia egli non si trova bene, e confida alla fondatrice il suo disagio. Ella promette d’interessarsi presso il padre provinciale, Girolamo Gracián; di fatto gli scrive a Madrid: “Mi dimenticavo di chiederle un favore che terrò come il mio dolce di Pasqua (*en hornazo* = come omaggio di Pasqua). E piaccia a Dio che lei abbia ad ascoltarmi! Sappia dunque che tempo fa, consolando p. Giovanni della Croce per la pena che sentiva di trovarsi in Andalusia, la cui popolazione non gli va molto a genio, gli ho promesso che se il Signore ci avesse fatto la grazia di costituirci in provincia, mi sarei adoperata per farlo richiamare in Castiglia. Ora mi prega di mantenere la promessa. Teme che lo rieleggano a Baeza, e mi scrive perché supplichi vostra paternità a non confermare l’elezione. Se la cosa è possibile bisogna consolarlo, perché è un pezzo che soffre” (Lett. 359, p. 939, 23-24 marzo 1581).

Solo dopo sei mesi p. Giovanni riceve il *precetto* di recarsi ad Avila, dal p. vicario provinciale di Andalusia, Diego della Trinità, per trattare con la fondatrice l’erezione d’un monastero carmelitano a Granada. Dopo quattro anni Teresa e Giovanni si incontrano e fanno preparativi per la nuova casa. È pieno di *humor* il brano della lettera, indirizzata al p. provinciale, in cui descrive Giovanni alle prese con i suoi risparmi per inviare un contributo al superiore che deve stampare le costituzioni a Salamanca: “P. Giovanni della Croce sperava di poterle mandare del denaro: ha contato *varie volte* per vedere se poteva risparmiare su quanto aveva per il viaggio, ma non gli è stato possibile. Credo che le manderà qualche cosa più tardi” (Lett. 394, p. 1018, 29-11-1581). Teresa accenna, per l’ultima volta, a Giovanni della Croce, nella lunga lettera al padre provinciale, Girolamo Gracián: in essa invia - un mese prima di morire - un rispettoso saluto: “*Al padre fray Juan de la Cruz mis encomiendas*” (Lett. 435, p. 1106).

Nessuna lettera di Teresa a Giovanni è pervenuta a noi; nessuno scritto di Giovanni a Teresa è stato conservato. Egli, nei suoi scritti, richiama la memoria di Teresa due volte: nel Cantico Spirituale (13, 7): “La beata Teresa di Gesù, nostra madre, ha lasciato degli scritti mirabili intorno a questi fatti dello spirito (*estas cosas de espíritu*), scritti che presto, spero, verranno pubblicati”. Un accenno alla madre fondatrice in una lettera a suor Caterina di Gesù

in cui si rammarica di non aver meritato “di vedere né nostra madre (*nunca mas merecí verla*) né i santi di costà” (*Lett.* 1, p. 1107).

Riassumendo i giudizi della fondatrice su p. Giovanni della Croce, fatti in continuità senza reticenze, ripensamenti e correzioni, egli è più che “*Séneca contentísimo*” (*Lett.* 83, p. 214 - ottobre 1575), è: uomo molto perfetto e religioso, buono, grande agli occhi di Dio, gran penitente, di molta orazione, gran santo per tutta la vita, provvisto del carisma del discernimento degli spiriti e di scacciare i demoni, un amico di Dio, un vero gioiello, un grande tesoro, un martire, un grandissimo servo di Dio, celestiale e divino, zelante guida nel cammino del cielo, padre “dell’anima mia”, persona di grande esperienza e cultura, il primo carmelitano scalzo.

Tuttavia la fondatrice rileva in ordine al governo dei carmelitani scalzi, che a p. Giovanni della Croce manca qualcosa che altri posseggono, pur sapendo che egli è stato più volte a capo di comunità di frati (rettore del collegio di Alcalá, 1571; priore del Calvario, 1578; rettore del collegio di Baeza, 1579). In una lettera a Roco de Huerta (*Lett.* 252, p. 667 - ottobre 1578) ella raccomanda alla “*guarda mayor de los montes y notario*” che sostenga per la designazione a superiore provinciale degli scalzi la terna: p. Girolamo Gracián, p. Antonio de Heredia, p. Giovanni della Croce, tutti “gran servi di Dio”. Tre anni dopo Teresa muta consiglio e, scrivendo al p. Gracián in prossimità del capitolo provinciale di Alcalá del marzo 1581 (*Lett.* 351, p. 917 - febbraio 1581), propone all’ufficio provinciale: p. Girolamo Gracián, p. Nicolò Doria, p. Giovanni Roca; esclude esplicitamente p. Antonio de Heredia e tace sul nome di Giovanni della Croce che parteciperà a quel capitolo e sarà eletto terzo definitor. Nel giudizio della fondatrice che cosa gli altri hanno in più di Giovanni?

Dopo quanto ella ha ribadito sulla vita teologale e morale di Giovanni, aureolandolo, non resta che ripiegare su valori marginali di funzionalità nel governo di quei frati, a quel tempo emergenti. Di p. Antonio de Heredia, “Macario”, dice crudamente: “Non è atto a provinciale: i fatti lo dimostrano e gliene ho date le prove... Che danno ne verrebbe!”. C’è il nome di p. Giovanni Roca; questo è un figlio di nobili, maestro in teologia, amico di Gracián, professato a trent’anni (1573), priore a Mancera, poi delegato a Roma per trattare gli affari della *descalcez*; è “un tipo che ragiona e accetta consigli” - dice Teresa - anche se “non ha il dono del governo”; tuttavia lo segnala per “non sembrare che mi fermassi a due soli”.

Il p. Nicolò Doria, il secondo candidato di Teresa, è la nuova stella nell’orizzonte carmelitano della fondatrice; rampollo della nobile famiglia genovese, *financiero*, consulente dell’arcivescovo di Siviglia e del re Filippo II, trentannenno professa tra gli scalzi (25-3-1578); “uomo di grande perfezione e prudenza... scelto dal Signore per essere di sostegno alla riforma durante le persecuzioni... Fece molto per essa. È uno dei religiosi che stimo e amo molto nel Signore” (F 30, 5-6); uomo di tanto merito e virtù (*Lett.* 282, p. 737), di sua piena soddisfazione e gran servo di Dio (*Lett.* 283, p. 741); “*hombre de substancia y muy humilde y penitente y puesto en la verdad (= sincero)*” e fascinatore di animi, molto

saggio (*Lett.* 285, p. 747); è un prezioso aiuto al padre provinciale (*Lett.* 435, p. 1101). Teresa ne è affascinata e lo considera una sicurezza dell'opera sua.

Il primo nella classifica di Teresa, il migliore, resta P. Girolamo Gracián; gli dedica il capitolo 23 delle *Fondazioni* e parte del seguente. Si conservano ben 110 lettere a lui indirizzate delle 468 scritte da Teresa e a noi pervenute. Del p. Gracián ha visioni (o.c. R. 39, p. 1519): Gesù congiunge la destra di Teresa con quella del Gracián (R 44, p. 1525), Gracián bello, incoronato, cammina verso la gloria celeste in un corteo di fanciulle (R 59; R 60) e fa voto di obbedirgli in tutto (R 40, p. 1521; R 41). Teresa copre di fiori il suo prediletto: figlio di nobili favoriti da Carlo V e da Filippo II, brillante maestro in teologia, sacerdote a 25 anni (1570), carmelitano scalzo due anni dopo, a 28 anni inizia la carriera di superiore, uomo di grande dottrina, intelligente, modesto ed esemplare per virtù, di preghiera, di costumi puri e perfetti, innamorato della Madonna, zelante del bene delle anime, di dolce conversazione, affabile, amabile, vigilantissimo del bene dei suoi sudditi, valoroso capitano dei figli della Vergine, buon oratore (F 23; 24; *Lett.* 383, p. 741; *Lett.* 304, p. 790; *Lett.* 306, p. 796; *Lett.* 351, p. 917). Teresa ne è "incantata".

La fondatrice dei carmelitani scalzi aveva, nel paradigma esperienziale di se stessa, un ideale grandioso del carmelitano riformato: la santità, espressa significativamente dalle virtù della carità, umiltà, obbedienza, povertà e dall'orazione, è la sostanza del figlio carmelitano. Però ella, stimolata anche dalle situazioni disagiate in cui la sua riforma cresceva, lo sogna dotto (perfino con un titolo universitario), intelligente, con prestigio sociale per motivi di virtù, di cultura, di nobile parentela, di amicizia altolocata, di abilità nelle pubbliche relazioni, di valente oratoria, di affabilità, di prestanta esteriore.

Teresa non poteva prevedere il futuro dopo la sua morte (1582): p. Girolamo Gracián, espulso dall'ordine dei carmelitani scalzi solo dieci anni dopo (1592); p. Giovanni della Croce onorato dai suoi confratelli con l'edizione delle sue opere ad Alcalá (1618); p. Nicolò Doria valutato contraddittoriamente dagli storici dell'Ordine; gli altri allineati nella comune memoria di personaggi mediocri.

Teresa de Ahumada scorge in p. Giovanni della Croce il carmelitano scalzo ideale nella sua essenzialità in dimensione esterna poco appariscente; in p. Girolamo Gracián ella esalta l'ideale del carmelitano scalzo in formato affascinante.

P. GRAZIANO G. PESENTI

IL SANTO PIÙ ACCESSIBILE

Affermando che San Giovanni della Croce mi sembra il Santo più accessibile, confesso in altri termini che è il mio Santo preferito, assieme ad altri tre che considero egualmente avvicinabili: San Benedetto, San Bernardo, e San Francesco d'Assisi. E in effetti, le persone con le quali si stringe amicizia sono quelle che ti ricevono volentieri in loro compagnia. Ma, oltre a ciò, mi sembra che San Giovanni della Croce sia di per se stesso un Santo accessibilissimo. A molti questo parrà un assurdo paradosso. Eppure è vero, se si considera che pochi Santi, forse nessuno, hanno mai aperto agli uomini così remote profondità delle proprie anime. San Giovanni della Croce vi ammette nella "fiamma vivente", nel "più profondo centro" della sua anima, nelle "profonde caverne" in cui lampade di fuoco, gli attributi di Dio, splendono misteriosamente fra le ombre metafisiche. Chi altri ha fatto tanto? San Giovanni si rivela a noi non in allegoria, come fa Santa Teresa nelle Mansioni, ma in simbolo. E il simbolo è un mezzo di gran lunga più potente ed efficace dell'allegoria. È più vero perché è più diretto e più intimo. Non ha bisogno di essere elaborato e applicato alla ragione. I simboli che balzano dal profondo del cuore di San Giovanni della Croce risvegliano simboli affini nelle profondità del cuore di chi lo ama.

(Th. Merton, *Santi che amiamo*)

SEZIONE SECONDA

Opere di un dottore

1. "Cantico Spirituale":
il cammino per incontrare Cristo
2. Il primo libro della "Salita del Monte Carmelo"
(note prelie alla lettura)
3. La poesia di San Giovanni della Croce
4. Le romanze trinitario-cristologiche
"In principio erat verbum"

HO TROVATO

È appena un anno che mi ha introdotta nell'arca benedetta e ora, come dice il mio beato Padre S. Giovanni della Croce nel suo Cantico: «la tortorella ha trovato sulle rive verdeggianti il suo compagno tanto desiderato»! Sì, «ho trovato colui che la mia anima ama», quell'unico necessario che nessuno mi può rapire. Oh, com'è buono, com'è bello! Io vorrei essere tutta silenziosa, tutta adorante per poter penetrare sempre più in lui ed essere tanto piena di lui da poterlo donare mediante la preghiera a quelle povere anime che ignorano il dono di Dio!

(B. Elisabetta della Trinità, *Scritti* L 115)

“CANTICO SPIRITUALE”: IL CAMMINO PER INCONTRARE CRISTO

Il Cantico Spirituale è fra le opere di S. Giovanni della Croce quella che offre la sintesi di tutto il suo sistema di pensiero e della sua capacità espressiva. Infatti egli si riferisce a tutto l'itinerario di fede del cristiano, a partire dalla conversione all'amore di Dio (cfr 1,1), fino all'amore che pregusta ormai la gloria (38-39). Inoltre in nessuna altra opera il Santo manifesta una pari ricchezza di espressione poetica che egli poi interpreta con una prosa asciutta e didascalica¹.

Per queste ragioni e allo scopo di conoscere in sintesi il pensiero di Giovanni della Croce, è opportuna una breve rilettura del *Cantico* con l'intento di riandare alle vere ragioni che stanno alla base dell'opera e alle intuizioni pedagogiche in essa espresse (Prol 2).

PREMESSA

A due questioni ci sembra opportuno accennare come premessa.

Anzitutto alla questione della *poesia*. Essa è la vera sorgente della genialità dell'opera. “Le poesie sono in Giovanni della Croce le asserzioni decisive, invece i commenti alle poesie stanno molto indietro: sono, anche secondo suo avviso, inadeguati ed incapaci a riesprimere tutto il contenuto incluso nella parola ispirata. I commenti rimandano il lettore alle più dense e pregnanti ‘*figuras, comparaciones y semejanzas*’: queste si schiudono, dice il poeta, alla semplicità dello spirito di amore; senza di questo spirito «esse sembrano discorsi stravaganti piuttosto che ragionevoli»².

Afferma in proposito il Santo: “Essendo esse (le poesie) composte nell'intuizione mistica e ricca di amore, non è mai possibile spiegarle perfettamente... poiché la mistica sapienza di cui si tratta in queste strofe viene intesa per mezzo dell'amore e non ha bisogno di esplicazione concettuale per operare nell'anima l'effetto e l'affetto dell'amore; essa è in questo simile alla fede con cui noi amiamo Dio senza comprenderlo” (Prol. 2). Dal punto di vista del metodo la lettura della poesia dovrà perciò ricoprire il primo posto. Solo così si può

¹ Ci riferiamo alle 40 strofe del Cantico B con gli arricchimenti che la 2a redazione ha offerto anche nella prosa.

² H. U. VON BALTHASAR, “Giovanni della Croce” in *Stili Laicali*, pag. 111. A questo proposito l'autore afferma che non v'è “nessun dubbio circa il fatto che alla negazione dei riformatori protestanti il riformatore del Carmelo risponde con la bellezza e che alla parola dialettica che tutto frantuma risponde con la parola poeticamente riuscita”.

compiere una lettura sapienziale dell'opera, tenendo conto del tema dei versi che si riferiscono, attraverso il simbolo, all'inesprimibile avvenimento dell'amore tra l'uomo e Dio, argomento che è origine di uno stupore senza fine (cfr 27,1; 25,4; 31,8; 39,7) e tenendo pure presente il fatto che ogni considerazione sull'Amore di Dio e sulla Sua opera nell'anima è un fatto già presente nella sua pienezza in noi fin dal battesimo. Infatti, scrive Giovanni, "lo spotalizio fatto sulla croce non è quello di cui stiamo parlando, poiché esso è stato fatto una volta sola e in esso Dio ha donato all'anima la prima grazia, che viene concessa ad ognuno nel battesimo. Il presente invece avviene per via della perfezione e si verifica a poco a poco secondo propri gradi, *anche se si tratta di una stessa cosa (es todo uno)*" (23,6).

Per questo possiamo leggere la poesia e intuire in essa la realtà che ci è donata: la profondità dell'amore, nel linguaggio sanjuanista le "subidas cavernas" che sono il *mistero di Gesù Cristo*. Esiste una certa sintonia col mistero, anche se non ancora svelato, che ci permette di intuire nella *hermosura* della poesia il disegno di Dio. Non a caso il Santo afferma nel prologo la necessità di non legarsi solamente alla sua interpretazione dei versi proprio perché questa deve essere intesa "per mezzo dell'amore".

Un'altra osservazione è importante premettere: è nota la funzione del *simbolo* in S. Giovanni della Croce³. La necessità del simbolo è data dalla ineffabilità propria dell'amore: "È del tutto impossibile dire ciò che Dio comunica all'anima in questa intima unione. Non se ne può dire niente" (26,4). Dunque è necessario, proprio come accade nella Bibbia, il ricorso alla simbologia. Da qui il Santo annota che "queste similitudini sembrano spropositi piuttosto che detti ispirati dalla ragione" (Prol. 1); e che occorre la "semplicità dello spirito di amore e di intelligenza" per comprendere il mistero dentro le "strane figure e somiglianze" (ib.). È proprio dell'esperienza estetica evocare e suggerire, attraverso l'immagine, realtà molto più elevate e intuizioni profonde e oscure di verità non spiegabili in termini umani e che emergono in immagini legate secondo una certa logica propria dal simbolo stesso. Il ricorso all'immagine è frequentissimo nel *Cantico Spirituale*, indice della ricchezza dell'esperienza trasmessa e del necessario continuo riferimento ad un senso superiore contenuto in tutte le affermazioni.

Seguendo l'esempio della Scrittura e dei Padri, Giovanni sceglie come simbolo-base per esprimere l'unione dell'uomo con Dio il Matrimonio. Subito egli chiarisce che tema dell'opera non è l'amore in sé, ma la ricerca dell'amato e che questi è Gesù Cristo (cfr 1,2). Grazie a questa immediata e ricorrente chiarificazione, il simbolo dell'amore nuziale va sempre afferrato e spiegato a partire appunto dalla vita e dai misteri del Signore. La persona di Gesù Cristo è infatti la realizzazione del simbolo; non solo, ma è realizzazione sovrabbondante. Il simbolo viene esaurito e in certo modo svuotato dalla superiore realizzazione umano-divina della salvezza. Per questo è importante attenersi al simbolo e ancora più - come fa il Santo - alla Parola definitivamente pronunciata da Dio, in cui il simbolo è svelato.

³ Sul simbolo cfr. RUIZ F., *Introducción a S. Juan de la Cruz*, pag. 111.

Finalmente un'ultima premessa: il tema di tutto il *Cantico* è evidenziato nel commento alle prime strofe in cui viene espressa la decisione di ricercare Dio-l'Amato. Questa decisione è una domanda di "presenza e chiara visione" della essenza del Verbo, della persona stessa di Cristo al di là delle percezioni che di lui possiamo avere. Poiché Egli è nascosto, è nel nascondimento "dell'imitazione vera della vita del Figlio di Dio suo Sposo" che l'uomo potrà "unirsi e trasformarsi per amore nel Figlio di Dio". La fede, come adesione piuttosto a "ciò che di Lui non puoi capire", e l'amore, che non sopporta di avere "il cuore attaccato ad altra cosa fuori di Lui", sono il metodo del cammino. Transitorietà della vita, "debito di gratitudine", "ira e nascondimento di Dio" per l'accidia dell'anima, "paura e vivo dolore", "ansie e gemiti", "pericolo grave di perdizione" sono la descrizione della situazione dell'uomo che finalmente mette in movimento la sua umanità domandando a colui che da troppo tempo lo insegue: "*Adonde te escondiste, amado?*" Gesù Cristo, l'Amato, è adeguata risposta all'uomo che, finalmente desto, è in ricerca.

Lo sguardo fisso alla Sua persona è l'atteggiamento vero che esprime il compimento della vocazione dell'uomo.

Che tutto l'uomo incontri Gesù Cristo potrebbe essere espressione sintetica del *Cantico*, inverata nella struttura stessa dell'opera: infatti essa ha per tema l'"*ejercicio de amor entre el alma y su esposo Cristo*". L'amore a Cristo è l'argomento centrale della vocazione dell'uomo. Lo sviluppo di questo amore fino all'incontro e alla progressiva assimilazione alla persona del Signore segna le tappe del cammino, come pure segna la progressiva dignificazione della persona.

Diciamo subito che questa tesi ha un valore universale e per tutti i tempi; in particolare essa è una risposta alla visione dell'uomo rinascimentale che si va imponendo nell'Europa del XVI secolo, portatrice di una sorta di autonomia dell'umano da Dio, attestata ampiamente nella crisi protestante.

Questo nostro tempo rivive con anche maggiore drammaticità lo stesso problema. Che tutto l'uomo cammini verso Cristo è il compito di ogni persona che intende prendere sul serio tutta la sua umanità, come profeticamente afferma il papa Giovanni Paolo II⁴: "L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso... L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo... deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve appropriarsi ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione"⁴.

Vi è una profonda sintonia di esigenza tra queste affermazioni del Papa e le prospettive sanjuaniste del *Cantico*. È quello che vogliamo ricercare leggendo quest'opera del Santo spagnolo, presso cui ci affascina alcune forti affermazioni relative a Cristo.

⁴ *Redemptor Hominis* n.10.

Tema dell'opera, come dicevamo, è infatti l'amore ansioso che cerca il Suo Amato, Cristo.

C'è un cammino in questa ricerca dell'Amato: ed esso segna la struttura dell'opera. Tradizionalmente il *Cantico* viene diviso in 4 parti:

- strofe 1-12: la ricerca ansiosa dell'Amato;
- strofe 13-21: il primo incontro e il fidanzamento con Cristo;
- strofe 22-35: il matrimonio e i suoi frutti;
- strofe 36-40: l'amore di gloria.

Si noti che il discorso su Cristo diventa esplicito nei punti nevralgici del passaggio dall'uno all'altro stadio. "In corrispondenza alle varie fasi abbiamo aspetti diversi del mistero: nella prima fase (str. 1) Egli è oggetto di tutto l'amore dell'uomo; nella seconda è Signore della creazione e del cuore (str. 13-15); nella terza è il Redentore totale (str. 22-23); nella quarta Cristo è *hermosura* e sintesi di tutto il mistero (str. 36-39)⁵.

Tenendo conto soprattutto dei momenti più importanti in cui appare il discorso su Cristo, riassumiamo l'insegnamento del *Cantico* in tre grandi affermazioni che spieghiamo qui sotto.

L'AMORE: LA GRANDE DOMANDA UMANA

L'amore a Dio nasce dalla riflessione sulla precarietà della vita e dall'accorgersi di esistere totalmente per grazia ("gratitudine per averlo creato solamente per sé, per averlo redento solo per sé in forza di cui Gli deve tutto l'affetto del cuore": 1,1). Immediatamente questo amore diventa domanda di rapporto: "*Adonde te escondiste, / amado... / salí tras ti clamando...*" (str. 1). Afferma il Santo: "Scopo principale dell'anima nel verso presente è... quello di domandare la presenza e la chiara visione della sua essenza" (1,4). L'Amato è Dio, il Dio di Gesù Cristo; perciò "gli domanda di mostrarle l'essenza del Verbo divino, poiché il Padre non si pasce in altra cosa che nell'unico suo Figlio che è la sua gloria" (1,5 cfr 3,1; 11,12; 12,3-7...).

Proprio perché l'Amato è Dio, Egli conduce fino alla sua più grande esigenza l'amore stesso: fa emergere chiaramente le dimensioni di questo amore che lega Dio all'uomo, conducendo quest'ultimo alla pienezza. Tali dimensioni sono varie.

1. Anzitutto il *principio dell'appartenenza*:

"L'anima vive in ciò che ama più che nel corpo da lei animato" (8,3 cfr 11,10; 12,7). Appartenere è dunque più importante che vivere, perciò l'amore è il "caso serio" della vita e solo Dio è capace di saziare le abissali esigenze di un cuore così fatto. Afferma Giovanni: "La ragione va cercata nel fatto che il cuore non può stare in pace e in riposo senza possedere qualcosa... Se poi esso non possiede perfettamente ciò che ama, non può essere esente da un

⁵ RUIZ F., *S. Giovanni della Croce, iniziazione* (pro manoscritto) pag. 21.

dolore tanto grande quanto la mancanza che lo separa dal possedere e dall'esserne sazio" (9,6). In questo modo amare è "ricompensa di sé con se stesso" (9,7).

2. Proprio per il fatto che l'amore attinge il livello profondo dell'essere, esso richiede la *totalità*:

"L'anima lo può chiamare veramente Amato, allorché dimora interamente in Lui, non avendo il cuore attaccato ad altre cose fuori di Lui" (1,13).

"L'anima è simile ad un inferno molto stanco il quale, perduto il gusto e l'appetito, ha fastidio di ogni genere di cibo... La ragione è che, essendo la volontà dell'anima già toccata e saporosa dell'amore di Dio in ogni cosa o persona che le si presenta, immediatamente si volge a cercare e godere il suo Amato" (10,2).

Riecheggiano qui i famosi moniti del Santo sulla necessità del distacco da ogni cosa e di una radente frantumazione di tutto ciò che "non si confà, non si addice, non conviene con ciò che si ama" (10,5). Questa totalità non è durezza: essa esprime la legge necessaria ad ogni amore e all'amore per il Creatore in particolare. "Il vero amore riceve con uguale serenità, anzi con gioia e piacere, tutto ciò che gli viene da parte dell'Amato, sia le avversità che le prosperità, i castighi stessi e qualunque cosa gli piaccia mandargli" (11,10). Chi ama si sottomette: l'amore a Cristo tende a rendere tutto l'uomo obbediente al suo Signore: "*Cazadnos las raposas / ...no parezca nadie en la montaña*" (16); "*O ninfas de Judea... / no queráis tocar nuestros umbrales*" (18), (cfr 20,21). Per questo il Santo domanda una serietà di scelta fin dall'inizio: "Alcuni chiamano Amato il loro sposo, ma non lo amano veramente perché il loro cuore non è tutto per Lui e la loro richiesta non ha molto valore al cospetto di Dio e non viene esaudita finché... non riescono a stabilirvi il cuore con affetto totale" (1,13 cfr 3,10).

3. Altro fattore importante è la *dinamica del desiderio* (cfr 11,12-13), espressione di una persona desta e tesa verso l'incontro e della impossibile quiete dell'uomo, che è provocato ad incedere sempre più ardentemente fino a che non trovi il suo appagamento adeguato.

Il desiderio condiziona il dono: infatti "le grazie che Dio fa all'anima sogliono essere grandi quanto i fervori e le ansie amorose da cui sono state precedute" (13,2). Il desiderio umano è l'atteggiamento capace di accogliere il desiderio salvatore di Dio, permettendogli di conservare la qualità di libero amore. Il grande ruolo ricoperto dal desiderio nell'economia del *Cantico* permette di identificare in esso anche la categoria del cammino spirituale, poiché il Santo dice: "L'amore è fiamma che arde accompagnata dal desiderio di ardere sempre di più" (13,12).

Il desiderio è quel dinamismo umano che permette di iniziare subito il cammino con la domanda alle creature, che contengono già le orme di Cristo: "*consola su figura / vestidos los dejó de hermosura*" (5) È la prima interpretazione della *hermosura* come dignificazione delle cose dovuta all'Incarnazione che tutto ha innalzato alla bellezza di Cristo (5,4). Questa bellezza è anche il balbettio delle creature ragionevoli (*un no sé qué que quedan balbuciendo*), che rende ancora più ardente la ricerca perché è l'orma dell'amore.

4. L'Amore è sete di *presenza*. Giovanni parla di un livello di presenza di "affezione spirituale" desiderata dall'anima, che è ormai domanda di svelamento totale dell'Amato: *O cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que llevo en mis entrañas dibujados* (12). Si squarciasse il velo che copre quell'ineffabile presenza "che sembra la stia sempre guardando" (12,5).

Diventasse manifesto per noi ciò che già c'è interamente da parte di Dio, "in maniera così viva e perfetta da poter dire con verità che l'Amato vive nell'amato e questi in quello" (12,7). Segue l'allusione al testo di Paolo in Gal. 2,20, che esprime lo stato di ogni battezzato: "La vita di Paolo e quella di Cristo per l'unione d'amore erano un'unica cosa".

La coscienza attuale della presenza di Cristo è l'obiettivo vero dell'amore: essa permette finalmente all'uomo di identificare il contenuto del vero suo io: *Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus*. Questa coscienza provoca finalmente lo svelamento dell'amore ancora più ansioso dello Sposo, che è simboleggiato dal cervo che, vivendo sull'altura, "se ode il lamento della compagna e sa che è ferita, corre subito da lei, l'accarezza e la vezzeggia, come se dicesse: - Torna indietro verso di me, o sposa mia, poiché se tu sei ferita dall'amore mio, anch'io come il cervo ferito da questa piaga vengo a te" (13,9).

La consapevolezza della presenza segna la nascita dell'uomo alla novità dell'amore di Dio; a partire da qui tutta la realtà viene interpretata, ora non più come richiamo a Lui, ma come presenza di Lui: "La sposa afferma che il suo Amato in sé e per lei è tutte queste cose, ella comprende la verità del detto di S. Francesco: "Mio Dio e mio tutto"... Poiché l'anima nel presente caso si unisce con il Signore, si accorge che tutte le cose sono Lui" (14-15,5).

È lo stato del fidanzamento spirituale. I versi incalzanti delle strofe 14-15 descrivono la notte che ormai "non è del tutto notte né del tutto giorno, ma fra due luci" (14-15, 23); è la situazione dell'uomo che intravede la verità di tutte le cose.

GESÙ CRISTO: AMORE TROVATO

"Desta veramente meraviglia vedere il piacere e la gioia che prova l'amoroso Pastore e Sposo dell'anima nel constatare che in questa unione ormai ella è sua, perfetta e posta sui suoi omeri e presa da Lui per mano" (22,1).

Il grado più elevato dell'amore in questa terra è il Matrimonio con Dio: "In esso l'una parte si dà all'altra in possesso totale con una certa consumazione di unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione" (22,3). Questo legame tanto straordinario con Dio sembra riservato a pochi; e tuttavia il Santo afferma: "Tutto il desiderio e il fine dell'anima e di Dio in tutte le opere di lei è la consumazione e la perfezione di questo stato" (22,6).

L'unione con Dio è dunque il senso della vita di ogni uomo, ad essa egli deve tendere e tale grandezza sempre desiderare.

Il frutto di novità e il cambiamento nell'uomo è tale che avverte "ormai unita la propria forza, o meglio la propria debolezza, alla forza di Dio" (22,8) come se gli fosse riservato il compito di realizzare opere di cui solo la grandezza di Dio è capace⁶.

Il Matrimonio con Dio comprende pure una iniziale rivelazione del mistero, infatti il vero e intero amore non sa tenere celato nulla alla persona amata" (23,1). Qui è dato di comprendere cosa significa il dono dell'unione di Cristo con ogni uomo, cioè la salvezza. Questa salvezza è quel troppo grande amore "per cui il Figlio di Dio ha redento la natura umana, sposandosi con essa e in conseguenza con ogni anima alla quale nella croce Egli dà grazia" (23,3).

L'amore di Cristo è il "novum", l'ineliminabile dato oggettivo che non è scalfibile dalla altrettanto ineludibile mancanza di risposta di ogni uomo.

Essendo già realizzato in noi questo dono "al passo di Dio, cioè tutto in una volta", è dunque intera in noi la Salvezza, ben presente in ogni momento. Perciò il Matrimonio spirituale rende evidente che tutti gli avvenimenti devono essere percepiti come occasione di Salvezza, sempre e continuamente riscattati dalla potestà redentrice di Cristo.

"Il Signore - spiega il Santo - rivela all'anima l'ordine e la disposizione della Sapienza facendole capire come Egli sappia saggiamente e bellamente far nascere il bene dal male e ordinare a maggior bene ciò che è stato causa di male" (23,5).

Da questo stabile stato di unione con Dio derivano i frutti che in modo incipiente nel Battesimo ci sono dati. Alcuni di quelli che il Santo mette in evidenza sono il timore, lo stupore, la fruttuosità.

- IL TIMORE FILIALE. *En la interior bodega bebí* (26). La "bodega" interiore è l'ultimo dono dello Spirito Santo, cioè il timore filiale: "Il timore perfetto del figlio nasce dall'amore perfetto del padre" (26,3). Questo timore è la scoperta della propria identità di figli, un gusto (*sabor*) della tenerezza paterna di Dio che dona sapore alla vita intera: infatti "*donde no se sabe a Dios, no se sabe nada*" (26,13).

- LO STUPORE. "Dio si comunica all'anima con amore così vero che non vi è affetto di madre che con uguale tenerezza accarezzi suo figlio, né amore di fratello e di amico con cui si possano confrontare. A tanto giungono la tenerezza e la sincerità dell'amore con il quale l'immenso Padre ricrea e solleva l'anima umile ed amante - o cosa mirabile e degna di ogni timore ed ammirazione! - da sottomettersi veramente a Lei per elevarlo, come se Egli fosse il servo e lei il Signore" (27,1).

⁶ C'è una sintonia in questo discorso con l'esperienza del Matrimonio Spirituale in Santa Teresa: "Le disse essere tempo che ella si curasse delle cose di Lui come fossero sue proprie, mentre Egli si sarebbe interessato delle sue" (7 M 2,1). Analoga è anche l'impostazione delle narrazioni del Matrimonio Spirituale: nel primo capitolo Teresa presenta l'ingresso nelle Settime Mansioni prevalentemente come fatto di trasformazione in Dio: nel secondo capitolo e nel "verbum crucis" del capitolo quarto, il Matrimonio è visto nella prospettiva cristologica e trinitaria, in corrispondenza alle strofe 22 e 23 del *Cantico*.

La larghezza dell'amore di Dio è l'unica origine di un amore altrettanto assoluto nell'uomo. A lui, del tutto indegno, è stato riservato il destino di una comunione con Dio la cui sola intuizione non può non muovere a stupore e gratitudine.

Anzitutto per il metodo di questo amore: la vicinanza di Cristo. Scrive il nostro grande mistico: "Il mirare di Dio è amare, per cui se Egli nella sua grande misericordia non ci avesse prima guardati ed amati, come dice S. Giovanni, e non si fosse abbassato, 'il volo del capello' del nostro vile amore non avrebbe fatto in Lui alcuna presa" (31,8).

Ancora più potente è la libertà dell'amore che rende "schiava" la persona amata: "Grande è il potere e la tenacia dell'amore che conquista e lega Dio stesso; fortunata l'anima che ama, poiché ha il Signore come prigioniero" (32,1).

Amare ed essere amati da Dio è storia di grazia che il Signore crea quando amorosamente guarda (cfr. 33,1; cfr. 23, citando Ez 16) e quando predilige una persona. Allora la grazia rende tale persona piena di *fortaleza y majestad* e le ottiene una munificenza ancora più grande di "regali inestimabili" destinati ad esaltarla: "Chi potrà dire - esclama il Santo - dove giunge la munificenza di Dio nell'esaltare un'anima, quando si compiace di lei? Non si può neppure immaginare, poiché Egli, per dimostrare chi è, agisce come solo Dio può fare" (33,8).

- LA FRUTTUOSITÀ. Ogni opera che nasce da una persona trasformata da Dio viene compiuta ormai con Dio: "Correremo entrambi - commenta S. Giovanni -: ciò significa l'operare di Dio e dell'anima insieme" (30,6). L'opera che compie l'uomo spirituale è la passione stessa di Cristo e della Chiesa: la salvezza delle anime: "Questo versetto si può assai propriamente riferire a Cristo e alla Chiesa, la quale, volgendosi a Lui, dice *haremos las guirnaldas*: intendendo per ghirlande tutte le anime sante generate da Cristo nella Chiesa" (30,7).

L'opera più feconda nella Chiesa è l'amore più puro. Qui il Santo fa una delle affermazioni più vere ed essenziali della dottrina cristiana quando ricorda che "non vi è opera migliore e più necessaria dell'amore, infatti è più prezioso al cospetto del Signore e dell'anima e di maggior profitto per la Chiesa un briciolo di puro amore che tutte le altre opere insieme, quantunque sembri che l'anima non faccia niente" (29,2). In altri termini: andare al cuore del proprio agire vivendolo come offerta a Dio e ossequio alla sua volontà è il vero fecondo lavoro apostolico, la ruota che muove tutti gli ingranaggi della Chiesa e del mondo: infatti "per questo fine di amore siamo stati creati".

Fruttuoso ed esaltante è dunque affidarsi all'amore di Gesù Cristo con totalità e quanto mai ragionevole è vivere questo legame con colui che il nostro cuore "ragionevolmente" cerca. Conclude il Santo: "Non attribuire nulla a sé, ma tutto all'Amato è cosa che avviene nell'amore umano: tanto più dovrà verificarsi in quello di Dio *donde tanto obliga la razón*" (32,2).

GESÙ CRISTO: AMORE DEFINITIVO

“Una cosa sola resta da desiderare: quella di goderlo perfettamente nella vita eterna” (36,2). La conclusione del *Cantico* è tutta protesa al possesso definitivo dello Sposo, il Verbo.

Dio ha aperto gli occhi dell'anima e questa vede le cose “in una incomparabile novità”, contempla il Signore in una “*notizia mattutina*”, che è la conoscenza di Cristo possibile per fede su questa terra.

Questa conoscenza è “dolce e piena di amore”: è la *hermosura* di Dio.

“La *hermosura* rappresenta la più alta formula riguardo Dio: bellezza è per Giovanni una ossessione, è per lui meta, ma anche via”⁷. È il nome nuovo che assume la realtà, rivisitata dall'incontro tra Dio e l'uomo.

“Soltanto là dove l'amante cerca lo sguardo aperto dell'Unico-amato, possono aprirsi anche a Lui gli occhi verso tutta la luce di bellezza che l'amato ha suscitato nel mondo con lo sguardo dei suoi occhi. Qui scaturisce senza sosta la parola 'bellezza' dalla penna di Giovanni; ne resta come inebriato: *Y vámonos a ver en tu hermosura*, su andiamo a vederci nella tua bellezza. Ciò significa che noi dovremo essere simili nella bellezza e che questo deve avvenire nella tua bellezza, così che se l'uno guarda l'altro, tu solo appari nella tua bellezza e l'uno vedrà l'altro nella tua bellezza”⁸.

L'ingresso nella profondità della bellezza di Cristo è senza fine poiché essa “è immensa e contiene delle ricchezze incomprensibili” (36,10). Bellezza è Gesù Cristo, il cammino senza fine dell'uomo verso Dio è l'entrare progressivo in questa bellezza, è la grazia di contemplare il mistero della divina umanità di Gesù Cristo, la gloria di Dio Padre.

Questa è vita eterna, cioè la vita da ora e per sempre: “Cristo stesso, parlando con il Padre, dice in S. Giovanni: ‘Questa è la vita eterna: che conoscano te, unico vero Dio e il tuo Figlio Gesù Cristo che hai inviato’” (37,1). Al tema della conoscenza di Cristo è dedicato tutto il commento alla strofa 37: “*Y luego a las subidas / cavernas de la piedra nos iremos*: le profonde caverne sono i misteri sublimi, alti e profondi della Sapienza divina nascosti in Lui, che riguardano l'unione ipostatica della natura umana con il Verbo divino, la relazione che esiste tra queste e l'unione degli uomini con Dio”.

Profonda caverna è la conoscenza della divina umanità di Cristo e la salvezza degli uomini. Tutto ciò è “come una miniera ricca di immense vene di tesori, dei quali, per quanto si vada a fondo, non si trova la fine”.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.* pag. 138.

⁸ *ib.* pag. 144.

L'unica via per penetrare in questa conoscenza di Cristo sta nel lasciarsi generare alla "esperanza de la cruz: infatti il dolore più puro porta con sé una conoscenza più intima" (36,12)⁹.

È una conoscenza rivolta verso la morte d'amore sulla croce e all'imitazione in direzione della croce: "L'immagine valida di Dio nel mondo è l'immagine dell'amore crocifisso. Null'altro. Tutta la ricchezza delle immagini del *Cantico* mira soltanto ad una interpretazione e giustificazione dei tesori nascosti di tale unica immagine. Giovanni ha disegnato un piccolo schizzo ovale con inchiostro di china, della misura media di cinque centimetri, in cui egli raffigura il corpo pendente di Cristo in uno scorcio così vertiginoso che la tecnica presuppone di per sé una lunga pratica. L'immagine risulta intelligibile solo se ci rappresentiamo il corpo non pendente in senso verticale (come nei soliti disegni della croce), ma vediamo i bracci della croce giacenti orizzontalmente e vediamo il corpo pendente come via di lì e che con le mani e i piedi va sprofondando nelle tenebre della notte di Dio, del mondo e dell'inferno"¹⁰.

Con questo sguardo sul dono della conoscenza di Cristo che nella sua croce ha conosciuto noi, si conclude l'opera maestra del Santo carmelitano, che giunto alla conclusione della contemplazione delle meraviglie di grazia riservate da Dio a chi lo ama esclama: "O anime create per queste grandezze e ad esse chiamate, cosa fate? In che cosa vi intrattenete? Le vostre aspirazioni sono bassezze e i vostri beni miserie. O misera cecità degli occhi dell'anima vostra, poiché siete ciechi dinanzi a tanta luce e sordi dinanzi a così grande voce" (39,7).

CONCLUSIONE

Da questa breve lettura dell'opera di S. Giovanni della Croce emergono due osservazioni.

1. *Ogni ricerca umana* è riconducibile *alla domanda di amore*, anzi dell'Amore-Gesù Cristo e della conoscenza di Lui.

Il problema "affettivo" è indagato fino alle radici e palesa che la legge che sostiene l'essere è la legge di appartenenza (di chi sono?). Essa riceve un adempimento radicale nella rivelazione di Gesù Cristo, che ha collocato la sua carità proprio nella radice dell'essere sposando, unendo a sé ogni uomo.

⁹ Le vere ragioni per cui il dolore è fonte di conoscenza e genera dunque maggiore amore è intravista in *Salita II* 7, 11 dove il Santo svela il segreto del maggiore amore nella massima *kénosis* dell'abbandono di Cristo: "Fu costretto a gridare 'Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato': quello fu l'abbandono più desolante che avesse sperimentato nei sensi durante la sua vita e, proprio mentre ne era oppresso, Egli compì l'opera più meravigliosa di quante ne avesse compiute in cielo e in terra durante la sua esistenza terrena ricca di miracoli e di prodigi, opera che consiste nell'aver riconciliato e unito a Dio per grazia il genere umano".

¹⁰ VON BALTHASAR, *o.c.* pag. 149.

Il tempo della vita è dato alla persona per ricercare ansiosamente, domandare e desiderare (sapendosi però già oggettivamente posseduta) questo amore nella "notizia mattutina" della Incarnazione del Signore, cioè nelle orme che di sé ha lasciato.

Il metodo della ricerca è dettato dal modo in cui la sua presenza si è lasciata incontrare, ossia nel fatto che Egli s'è fatto compagno di ogni uomo. Comprendere come e quanto Egli è presente e vicino è impossibile; si può però approfondire sempre più la verità dell'Incarnazione accogliendo senza difese (il peccato) la sua presenza. Condizione per progredire è che la ricerca sia sempre viva. Questa è la legge dell'amore "che vive nell'anima dell'amato più che nel corpo che anima". Forte dovrà esser il desiderio e tenace l'attesa, perché grande possa essere poi l'appagamento. Il Santo descrive con rara efficacia nel libro della *Notte* l'insistenza della ricerca: "L'anima è simile alla leonessa e all'orsa che con la forza della sua disperazione corre dietro al piccolo che le è stato rapito e non lo trova più. Così è l'anima che si consuma come alla ricerca del suo Dio: ella è nelle tenebre, si sente separata da lui e cercandolo si ammala di amore per Lui" (N 15,8).

2. *La divina Umanità di Gesù Cristo* è il punto di sintesi di tutta l'umanità redenta.

Il matrimonio di Dio con l'uomo, cioè il dono della redenzione, è la restituzione che il Signore ha fatto ad ogni uomo della sua piena umanità. Giovanni della Croce riprende l'interpretazione cara ai Padri, che vedeva nella croce lo sposalizio di Cristo con gli uomini. Dono del matrimonio è la riunificazione di tutta la persona che viene attratta nell'amore troppo grande del Signore e per la quale ogni momento importante o transitorio ormai è trasferito "nell'Umanità del Signore", nella sua croce e nella sua gloria. Questa è la preziosità di ogni gesto umano. L'uomo è finalmente riportato, rigenerato alla sua qualità di figlio. La parola che esprime più compiutamente il vivere umano è la *hermosura* di Gesù Cristo: infatti ora è solo il tempo di contemplare tutto come riflesso dell'*hermosura* del Signore, senza soluzione di continuità in nessun momento della vita e dopo di essa.

Il compito umano ora è il guardare ammirato. Dice il mistico di Fontiveros: "Guarda a Cristo che si è fatto uomo e troverai in Lui più di quanto hai mai pensato di trovare, come anche l'apostolo dice: in Lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (2 S 22,9).

IL PRIMO LIBRO DELLA “SALITA DEL MONTE CARMELO”

(Note previe alla lettura) *

Quando fra Giovanni della Croce scrive la *Salita del Monte Carmelo* ha ben presente la delicata realtà religiosa del suo tempo, pervasa di un ambiguo spiritualismo tutto teso alla ricerca di esperienze straordinarie o pseudomistiche. Ma egli sa bene che una tale ricerca - qualunque esito abbia - non rende ragione della realtà della fede: è necessario scavare più in profondità.

Bisogna ricordare tutto ciò quando Giovanni afferma che la *Salita* si rivolge comunque «non a tutti, ma ad alcune persone, frati e monache» (I S, 1,9) che hanno già compiuto «i primi passi nella via della virtù» (I S, 1,3); altrimenti si rischia di prendere quel linguaggio come ostico e rivolto ad una “élite” di religiosi impegnati, mentre al contrario Giovanni intende porsi proprio alla radice del problema umano e religioso, valido per tutti. L’argomento che Giovanni della Croce antepone all’opera ne esprime con chiarezza lo scopo: «Viene spiegato il modo di raggiungere la cima del monte, cioè l’alto grado di perfezione, che in questo libro io chiamo unione dell’anima con Dio». Da parte di chi si accinge alla lettura, perciò, la perfezione deve costituire il vero e forte desiderio del cuore.

Nella Sacra Scrittura la perfezione di Dio si manifesta nell’Emmanuele, il ‘Dio-con-noi’; di conseguenza la nostra perfezione è ‘noi-con-Dio’. La perfezione di entrambi i movimenti si compie in Gesù Cristo. La sua stessa Persona è il luogo della nostra perfezione, poiché - prima ancora - Egli è la Gloria di Dio, è la bellezza visibile del troppo grande amore di Dio manifestato agli uomini.

Perciò - seguendo San Giovanni lungo la *Salita* che egli ci spinge a percorrere - si deve salutarmente evitare fin dall’inizio ogni forma di moralismo. La perfezione non è il risultato di una buona formula di vita, né il cammino verso il successo spirituale; il metodo della perfezione è il conformarsi a Cristo, il quale per primo ha portato a noi, con la sua venuta, la perfezione di Dio: «Dobbiamo aderire a quanto Cristo ci ha insegnato e niente è tutto il resto, a cui non si deve prestar fede se non è conforme a quello» (II S 22,8).

* Le riflessioni qui raccolte sono nate dal lavoro educativo svolto nella nostra Provincia Veneta su S. Giovanni della Croce. Sono in parte appunti tratti da alcuni incontri tra p. Gianni Bracchi e gli Studenti di filosofia a Trappeto (Catania) e in parte appunti di un analogo lavoro svolto da p. Giuseppe Pozzobon con i Novizi a Trento.

1. IL PROLOGO: LA DECISIONE DI “ENTRARE NELLA NOTTE”

Scriva Giovanni nel Prologo della *Salita*: «Sono stato spinto a comporre quest'opera... per la necessità che ne hanno molte anime» (ivi, 3).

Egli è convinto che vi sia nel cammino della fede un momento discriminante, un momento in cui, «avendo fatto i primi passi nella via della virtù» (ivi), è richiesto a tutti un salto di qualità, una decisione di affidamento e di appartenenza completa a Dio, pur dentro il limite e il peccato che ognuno si porta addosso. È il momento in cui non basta più una adesione magari anche ricca e virtuosa, ma parziale: il Signore della fede adesso chiede il pieno assenso di tutta l'umanità: l'intelligenza, la creatività, l'affezione, il sentimento, i sensi. È il momento «in cui Nostro Signore vuol farci entrare nella Notte Oscura» (ivi) poiché bisogna *passare dalla affermazione di sé alla affermazione di Dio*, e questo comporta una fatica, una oscurità, un morire a se stessi e alla propria misura delle cose.

Il Signore però, nel suo infinito amore, ci lascia liberi se seguirlo o meno in questo passo decisivo: ma ci attrae a sé con la sua Grazia, “rende il nostro cuore inquieto finché non riposa in Lui”, però non coarta la nostra libertà.

Il Dottore mistico sottolinea come, stando questo processo di libertà e inquietudine, troppe anime, giunte a tale decisivo momento, «non fanno alcun progresso», oppure «camminano a passi lenti resistendo a Colui che le conduce», e addirittura «ne ostacolano l'azione, simili in ciò ai bambini che, quando la madre vorrebbe prenderli in braccio, pestano in piedi e piangono, ostinandosi a camminare da sé, impedendole così di muoversi o, se camminano, costringendola a procedere al loro passo» (ivi). A tutte queste anime è idealmente dedicata la *Salita*, perché «imparino a lasciarsi condurre dal Signore, quando Egli vorrà che vadano avanti, confidando nel suo aiuto» (*Prol.*, 4). Ma il Santo tiene ad avvertire che «non si esporrà una spiritualità facile e gustosa per tutte le persone che provano gusto di andare a Dio per vie dolci e dilettevoli, ma una dottrina solida e sostanziosa per tutti coloro che vorranno sottomettersi alla nudità di spirito di cui si tratta in questo libro» (*Prol.*, 8). S. Giovanni non intende mascherare l'asprezza della *Salita*; non desidera che la sua dottrina sia considerata «facile e gustosa», anzi si dichiara in anticipo d'accordo col lettore che la troverà «un po' dura a capirsi» (ivi.). Pretende insomma che si comprenda di trovarsi di fronte alla estrema serietà della sequela cristiana, esposta con la stessa «nudità di spirito» con cui Cristo invitava i suoi a lasciare padre, madre, fratelli, sorelle, casa e campi.

Giovanni Paolo II, nell'incontro del 10/6/1987 con i giovani, disse molto bene: «Quando ero giovane come voi e leggevo il Vangelo, per me l'argomento più forte a favore della veridicità di ciò che stavo leggendo era che nel Vangelo non c'è nessuna celata lusinga. Nessuna celata lusinga! Cristo ha detto ai suoi discepoli una verità assolutamente dura (...) Questo mi convinceva molto, perché normalmente gli uomini cercano di attirare gli altri con delle false promesse». Allo stesso modo, la dottrina del mistico carmelitano appare convincente proprio perché non fa sconti a nessuno.

Ricapitolando, possiamo dire che Giovanni della Croce parla alle anime giunte alle pendici del Monte Carmelo e presenta un bivio: o intraprendere un sentiero a forte pendenza che si preannuncia decisamente faticoso, o continuare per la strada più piana e di certo meno problematica. Egli descrive l'esito dei due possibili percorsi *collocando il lettore dove egli già si trova, ovvero sulla vetta del monte*, allo stato di perfetta unione con Dio.

Da qui - seguendo lo snodarsi delle due strade - si vede prima che quella più ampia e meno faticosa non conduce alla fine in nessun luogo, ma gira contorcendosi su se stessa; si vede poi che la *Salita* è l'unica via che vale la pena percorrere e sulla quale vale la pena faticare.

2. IL SIGNIFICATO DELL'ASCESI

S'è detto all'inizio che il nostro cammino di perfezione è il cammino stesso di Cristo. Il nostro metodo deve essere perciò il suo metodo: la *kénosis*, il suo aderire a tutte le circostanze della condizione umana, fino ad essere «provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (*Eb.* 4,15).

Che cosa davvero abbia voluto dire per Cristo reimparare tutta la realtà - che in Lui era stata fatta - nella sua carne di uomo (nel sentimento, nella emozione, nella gioia, nel dolore: i Vangeli ne sono documento fedele), è per noi impensabile. Ha scritto H. U. von Balthasar, contemplando il mistero della nascita di Gesù: «Adesso questa Parola onnipotente deve essere un neonato che ancora non può neppure farfugliare. Non in una lenta discesa, ma in una caduta infinita dall'onnipotenza all'impotenza. Ed è solo l'inizio dell'impotenza, la quale si sprofonderà ancora di più nel rifiuto dell'accoglienza da parte dei suoi, nel nascondimento e nello sfiguramento, fino a diventare irriconoscibile», ed è questa la ragione dell'«umano pianto in Dio» che Giovanni della Croce scorge negli occhi di Gesù Bambino, in una Romanza cristologica.

Cristo ha dovuto re-imparare tutto, anche l'obbedienza al Padre, attraverso gli umani sensi (interni ed esterni). Il lavoro che a noi resta da fare è quello di rieducare i nostri sensi come risposta alla sua «caduta infinita». Perciò, dice il Santo, l'anima «rinunzi a qualunque piacere sensibile che non sia puramente a onore e gloria di Dio» (I S 13,4). Per questo San Giovanni non teme di indicarci un cammino molto impervio e una notte assai oscura: la sofferenza è stata la condizione necessaria per il cammino umano di Cristo, e non sarà meno necessaria per il nostro cammino fuori da noi stessi, verso di Lui. Egli ha segnato per noi, con il suo sangue, una strada sulla quale il dolore è il varco aperto verso la perfezione, una strada che comincia col farci sentire bisognosi e l'invocare la sua Salvezza. Questa strada è la *via crucis*, la via dell'abbandono di sé nell'obbedienza al Padre, che porta inevitabilmente verso la morte dell'«uomo vecchio, con la condotta di prima» (*Ef.* 4,22), di cui ogni terreno desiderio «deve venir *strappato alla radice*, se si vuol fare spazio a Dio nell'anima. Corrispondere a questa esigenza, significa intraprendere una *lotta senza quartiere* contro la

propria natura, prendere la propria croce e abbandonarsi alla crocifissione» (E. Stein, *Scientia crucis*).

Allora tutto il cammino ascetico che il Santo ci chiede ha una *strada* e una *meta* precise.

La *strada* è Cristo stesso, che, come amavano dire i Padri, è diventato uomo perché noi potessimo diventare Dio. Per questo bisogna «imitare Cristo in ogni sua azione» (I S 13,3), ma facendo costantemente memoria che Cristo per primo «ha assunto la condizione di servo, divenendo simile agli uomini» (*Fil.* 2,7), altrimenti il nostro lavoro ascetico diventa uno sforzo moralistico e sostanzialmente vano. Giustamente Péguy scrisse che «*prima* di quella perpetuamente imperfetta imitazione di Gesù Cristo, di cui gli uomini parlano sempre, ci fu quella *perfettissima*, quell'*inesorabile imitazione*, da parte di Gesù Cristo, della miseria mortale e della condizione dell'uomo».

La *meta* prefissa è la perfezione, l'unione con Dio. È bene ripeterlo ancora, poiché l'ascesi si mantiene viva nel non dimenticare mai la meta: ciò che dà forza al pellegrino è la memoria della meta che lo attende, e vale la pena camminare solo se ogni passo porta con sé l'eco della meta, dell'ideale che ci spinge avanti. Perciò l'unione perfetta dell'anima con Dio è il perché di ogni ascesi cristiana.

Si usa dire che è un uomo dalla vista corta e dal desiderio rattrappito colui che, se gli si indica la luna con un dito, si ferma ad osservare il dito e non volge lo sguardo alla luna. Non sarebbe meno corto chi, avendo come meta l'unione con Dio, si soffermasse ad una sterile ascesi fine a se stessa. Il dito deve solo indirizzare lo sguardo verso la luna e l'ascesi condurre l'uomo verso la perfezione che Dio ha preparato per lui dall'inizio del tempo.

L'ascesi non è un lavoro di disprezzo nei confronti della condizione creaturale, né l'allenamento della natura umana chiamata a realizzare un compito sempre più difficile e contrario alle proprie inclinazioni; ma è la *condizione necessaria* perché si realizzi l'unione di due realtà tra loro così distanti: Dio e l'uomo. C'è una sproporzione tra il Creatore e la sua creatura, una distanza apparentemente incolmabile, che lascia ammutolito l'uomo veramente religioso, qualunque sia la sua confessione religiosa. Ancor più ammutolito resta il cristiano davanti al progetto del suo Dio, che liberamente ha deciso di colmare tale distanza con l'infinità della sua Grazia: Gesù Cristo. Perciò è la stessa Grazia che giustifica, che rende possibile e che porta a compimento il nostro cammino ascetico. Di fronte a ciò l'atteggiamento più ragionevole è l'umiltà e la mendicanza della meta, che nulla toglie alla serietà dell'ascesi, ma anzi la rende più vera e appassionata.

3. LA RAGIONE E GLI APPETITI

La *Salita* si apre con una energica condanna «degli appetiti e delle imperfezioni proprie della parte sensibile dell'uomo, disordinata perché non vuol sottostare alla ragione» (I S 1,1). La ragione umana, illuminata e guidata dall'incontro con Cristo, comprende che il destino dell'uomo, il suo pieno e definitivo compimento stanno nell'unione beatificante con Dio. Ma

dopo il peccato originale la ragione è disordinata, soggetta alle passioni e agli appetiti della nostra natura ferita, per cui l'uomo rivolge uno sguardo sostanzialmente impuro verso tutte le cose create, che in realtà sono tutte graziose e di una bellezza indicibile (cfr *Cantico Spirituale*, st. 5 e 29). In fondo l'uomo - ottenebrato dal peccato - non sa quello che realmente desidera: si rivolge, colmo di confusione, verso le creature e infine si perde, sviato dai suoi appetiti, né mai trova ciò a cui realmente aspira.

Anzi, quanto più cresce l'insoddisfazione e il vuoto, tanto più si abbandona ai suoi appetiti, con disperato accanimento. A questo riguardo l'analisi di S. Giovanni è di una attualità imprevedibile, descrivendo esattamente la situazione dell'uomo contemporaneo.

Dunque, poiché l'amore «produce conformità e somiglianza... tra chi ama e chi è amato», quando l'uomo ripone il suo affetto nelle cose create, si rende incapace della pura unione e trasformazione in Dio (I S 4,3). Tutto ciò è detto e ripetuto senza tentennamenti: «Se le creature sono un niente, l'attaccamento a quelle è meno di niente» (*ivi*). La logica ferrea del Santo non ammette ambiguità su tale questione, che considera del tutto ineludibile. «Pertanto è segno di somma ignoranza il pensare di poter giungere a questo alto stato di unione con Dio, senza aver liberato prima l'appetito... da ogni attaccamento alle cose naturali e soprannaturali che possono essere di impedimento» (I S 5,2). Si tratta, pedagogicamente, di *essere liberi da* (appetiti, beni temporali, imperfezioni) al fine di *essere liberi per* (la perfetta unione con Dio, la totale appartenenza a Cristo).

Possiamo dire allora che l'unico appetito che a buon diritto deve essere mantenuto è il desiderio di seguire Cristo e di essergli sempre più fedeli; o ancor meglio, che tutti gli appetiti vanno recuperati e sublimati in quanto esprimono alla radice il desiderio umano di pienezza e di felicità che solo in Cristo trova compimento: «O Signore, mio Dio, chi ti cercherà con amore puro e semplice senza trovarti molto conforme ai suoi gusti e ai suoi desideri?» (*Sentenze*, 2).

Se comprendere tutto ciò, e quindi abbandonare gli appetiti e camminare spediti verso l'unione con Dio, è possibile solo attraverso la Grazia di Cristo, San Giovanni non manca di sottolineare - e questo può stupire - anche la necessità di un uso corretto della ragione, che dal versante dello sforzo umano verso Dio (infatti di ciò si occupa la *Salita*) è strumento principe ed irrinunciabile: «Fai un patto con la tua ragione di compiere quanto ella ti dice nel cammino di Dio: ciò presso di Lui ti varrà più di tutte le opere che fai senza tale riflessione e di tutti i gusti spirituali che tu desideri» (*Sentenze*, 41).

Il Santo - accordandosi con la grande tradizione della Chiesa, dai Padri a S. Tommaso d'Aquino - è persuaso che Dio non si è rivelato all'uomo se non dopo averlo dotato di una ragione capace di accogliere tale divina Rivelazione. L'uomo è "capace di Dio" perché la sua ragione è capace di desiderarlo appassionatamente, di ricercarlo con accanimento, di accoglierlo lasciandosi da Lui riempire; perciò paradossalmente Pascal potrà dire senza errore sia che «la ragione comanda molto più imperiosamente di un padrone», sia però che «il supremo passo» che essa può compiere «sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano». La ragione è signora nel suo ambito. Renderla padrona indiscussa - come fece

l'Illuminismo - o privarla della sua dignità - come pretese Lutero - equivale sempre a distorcerla e infine a rovinarla.

Per San Giovanni della Croce farsi guidare dalla ragione vuol dire invece accorgersi della ragionevolezza e della profonda convenienza che c'è per l'uomo nel riporre in Gesù Cristo tutto il proprio amore e nell'abbandonare ogni appetito che ci trascini lontano da Lui: poiché in questo consiste la verità della esistenza umana.

Tale è il ruolo della ragione, che però non è sufficiente.

Quando l'oscurità della notte è totale, il lume della ragione non basta: «La notte inghiotte le cose - scrive Edith Stein - e minaccia di inghiottire anche noi... Ci toglie l'uso dei sensi, ci blocca i movimenti, ci paralizza le energie, ci confina nella solitudine, riducendo anche noi ad ombre e a fantasmi vaganti nel buio. È quasi un presagio della morte» (*Scientia Crucis*).

Se la ragione ci permette di intuire e di imboccare la strada buona - la *salita* - l'energia del camminare nasce in noi solo da una reale affezione a Cristo. L'amore per Cristo è in S. Giovanni «la fiamma più potente di un amore maggiore», necessaria perché l'anima abbia «il coraggio e la costanza di rinnegare senza difficoltà tutti i piaceri» (I S 14,2). In questa «fiamma più potente» brucia e si consuma ogni nostra resistenza, che altrimenti creerebbe una barriera tra noi e la notte oscura che conduce a Dio. La condizione necessaria però è che l'amore non sia tiepido ma bruciante: «Non basta che l'anima ami semplicemente il suo Sposo, ma si richiede che arda di amore ansioso per Lui» (I S 14,2).

Per il nostro Santo, l'amore è l'energia del nostro movimento verso Dio: infatti «tutto si muove per amore e nell'amore» (*Cantico* 29,3): esso è la positiva forza centrifuga che ci fa uscire da noi stessi e ci spinge verso la perfezione divina; ma, molto di più e molto prima, è la forza centripeta di Dio che ci attrae irresistibilmente verso di Lui, perché «se l'anima cerca Dio, molto più il suo Amato cerca lei» (*Fiamma* 3,28).

C'è qualcosa nella dottrina sanjuanista della *Salita* che stride decisamente col nostro modo di vivere la fede e di affrontare la vita religiosa, spesso così tranquillo, pago di sé e poco addolorato di non corrispondere al disegno di santità che è stato preparato per noi. Abbiamo - forse non in teoria, ma assai spesso in pratica - una concezione *statica* della nostra vita e della nostra vocazione, fatta di doni che abbiamo ricevuti e di peccati che ci portiamo inevitabilmente sulle spalle. E se ancora - dopo anni di vita religiosa - c'è qualche appetito verso cui la nostra volontà si piega con facilità, non ci affliggiamo più di tanto: siamo fatti così, tutti peccatori, pensiamo.

Al contrario, san Giovanni ha una immagine estremamente *dinamica* della vita di fede, poiché essa è cammino verso Dio che non ammette soste: «Nella via dello spirito, chi non va avanti torna indietro e chi non cammina guadagnando cammina perdendo» (I S 11,5). Perciò chi crede di essere ben fermo al suo posto, in realtà sta lentamente ma inesorabilmente perdendo terreno: «Conosco molte persone che Dio con la sua Grazia aveva fatto molto progredire nel distacco e nella libertà di spirito; queste, credendo di far bene, hanno cominciato a lasciarsi vincere da un piccolo attaccamento, un'affezione, una conversazione o un'amicizia, e *a poco a poco* hanno perduto il gusto delle cose celesti e della santa

solitudine, hanno lasciato venir meno la gioia e la fermezza che avevano nelle pratiche di pietà e hanno proseguito su questa china *fino alla perdita di tutto*» (ivi).

Allora «chi vuol giungere al termine di questa via deve *camminare sempre, senza mai fermarsi*, deve cioè lavorare instancabilmente... per estirpare gli affetti disordinati: perché, se non li distrugge tutti, non potrà raggiungere la meta» (I S 11,6).

Non esistono mezzi termini o scappatoie: non c'è altro da fare che mettersi in cammino - anche se la strada è erta -, domandando al Signore la forza di perseverare fino in fondo, perché solo «quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi» (Is. 40,30-31), mentre «l'anima che non respinge e non spegne l'appetito cammina verso Dio come colui che tira un carro su per una salita» (Sentenze, 53).

A cura di Fr. DAVIDE ZORDAN

ELOGIO DELLA RAGIONE

- Convinciti che non entrerai nel sapore e nella soavità di spirito, se non ti darai alla mortificazione di tutto ciò che desideri.
- Ricordati che il fiore più delicato più presto appassisce e perde il profumo, perciò guardati dal camminare per le vie del gusto ché non sarai costante. Scegliti invece uno spirito robusto, distaccato da tutte le cose e troverai dolcezza e pace in abbondanza: infatti i frutti saporiti e duraturi si raccolgono in un terreno freddo e arido.
- Lo spirito buono nasce solo dallo spirito divino, il quale non si comunica né per mezzo del mondo né per mezzo della carne.
- Fai un patto con la tua ragione di compiere quanto ella ti dice nel cammino di Dio: ciò presso di Lui ti varrà più di tutte le opere che senza tale riflessione tu fai e più di tutti i gusti spirituali che tu desideri.
- Felice colui che, messi da parte i propri gusti e le proprie inclinazioni, prima di agire considera le cose al lume della ragione e della giustizia.
- Chi agisce secondo la ragione è come colui che si nutre di cibi sostanziosi; chi invece si muove dietro al gusto della volontà è come chi si nutre di frutta fradicia.
- Un solo pensiero dell'uomo vale più del mondo intero: perciò Dio solo è degno di esso.

(S. Giovanni della Croce, *Sentenze*)

LA POESIA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE

La trasparenza, l'incontro, il canto in un'anima come quella di San Giovanni della Croce domanderebbero ali non comuni per essere osservati anche solo da lontano. A noi sia concesso un semplice sguardo.

MISTICA E POESIA

Quando, nel monastero di Beas, a Maddalena dello Spirito Santo, che, ammirata per il linguaggio delle poesie, gli aveva chiesto se era stato Dio a suggerirgli quelle parole così ricche di significato e di armonia, San Giovanni della Croce rispose: "Figlia, qualche volta me le suggeriva Dio e altre volte me le cercavo da solo.", egli, con la sua fine sensibilità e la sua umile ma sicura autocoscienza, sembrò averci fatto intravedere in prospettiva quel crinale che è come la pista di lancio o di ritorno su cui si muove il poeta mistico, tanto più se le colleghiamo con i passi dove afferma di attendere, per scrivere, "un certo fervore di amore di Dio... per cui l'anima che ne è informata e mossa, porta nel suo eloquio la medesima abbondanza e lo stesso impeto"¹. Si riferisce qui ai commenti, ma "la linea originale del messaggio è racchiusa nei poemi. E questi sono nati per uno sfogo, per l'intimo bisogno sentito dal loro autore di dar corpo concreto all'esperienza di Dio. Esulava dal suo pensiero l'idea di comporre un poema didattico. Egli si mantiene, conseguentemente, come finalità primaria, sulla linea della manifestazione."²

San Giovanni della Croce è portato al lirismo per istinto, per struttura psichica, per sedimentazione esperienziale, per empito spirituale, per capacità espressive, ma specialmente per un vitale abbandono allo Spirito, di cui tutta la sua umanità diviene come uno strumento musicale.

Teso all'assoluto, all'unione con Dio perseguita con una radicalità informata dall'amore, travalicando fino all'annientamento di sé ogni possesso che non sia, unico (e inaccessibile se non come dono), quello di Dio, Giovanni ha percorso le vie dello spirito in un panorama di tenebra, di crepuscolo, di fiamma, e ce ne ha lasciato una traccia, mirabile e potentemente allusiva, nei suoi poemi.

Possiamo tentar d'inseguire il percorso di un mistico poeta?

¹ *Cantico spirit.* - Prol., 1

² FEDERICO RUIZ, *S. Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema.*

Tra Dio e l'anima sembra esserci come una zona intermedia, non di luogo, non di tempo³, ma di possibilità, di disponibilità alla comunione, che, per iniziativa di Lui, viene assorbita nel riconoscimento e nella successiva immersione. È l'atto creativo che si ripropone e si fa conoscere nella sua realtà, nell'apertura ad un intraducibile amore: ma è conoscenza-amore che, verificandosi sul piano dell'Essere⁴, trascende le facoltà psicologiche umane in se stesse e nel loro Oggetto, e di conseguenza, per una pienezza indicibile, nel loro operare: che può esplicarsi, all'uscita, in una specie di ebbrezza.⁵ È in questo momento, talora prolungato e tanto più prolungato e risorgente e "possibile" quanto più alta e continua diventa l'unione, che l'espressione non è soltanto della creatura, ma anche e preponderatamente di Colui che l'ha presa in Sè e ne fa ora come suo strumento, esaltandone le capacità naturali.

Diventa un canto all'unisono: come afferma più volte il nostro Santo (p.es. in C.A., 38, v. 2). Ricordiamo solo quando, tra gli splendori della "Fiamma", cesella di comunione inimitabile quel verso: "... *calor y luz dan junto a su Querido!*".

"Di lì è passato lo Spirito di Dio, abbellendo e santificando tutto": così si esprime il massimo critico spagnolo, Menéndez y Pelayo, parlando della poesia di San Giovanni della Croce e riconoscendo che "non è possibile misurarla con criteri letterari".

POESIA MISTICA?

"Del tutto indicibile è ciò che si sente e conosce dell'eccellenza di Dio in questo risveglio di Lui nella sostanza dell'anima."⁶ È l'ineffabilità: tormento comune a tutti i mistici di non poter descrivere l'esperienza vissuta. Unico mezzo, il ricorso all'espressione poetica: che, per la sua necessaria inadeguatezza, alcuni critici hanno detto non essere valida. Ma "l'essenziale è che possa essere chiaramente e liricamente detta e cantata tale inesprimibilità."⁷ Così, nella sua tensione ad esprimersi, il contenuto mistico cerca l'ausilio, su piani di crescente valore, alla comparazione, all'allegoria e soprattutto al simbolo.⁸

Il simbolo è un'intuizione radicale, anteriore al lavoro delle facoltà, che racchiude una potenza originaria ed espressiva tale, da escludere da sé la forza di altre immagini reali e ogni loro possibile allusività. Così, per esempio, il simbolo della "notte" in San Giovanni della Croce nasce "nell'istante fuggitivo in cui il pensiero non si commenta ancora da sé" e fiorisce

³ S. AGOSTINO, *Le Confessioni*. Libro X. Cap. XXVI

⁴ ADRIENNE V. SPEYR, *Il mondo della preghiera*, a c. di H. Urs V. Balthasar, Milano 1982, pag. 409

⁵ S. TERESA DI GESÙ, *Vita*, 16,4: "...Che è mai un'anima in questo stato! Vorrebbe cambiarsi in tante lingue... So di una persona che, pur non essendo poeta, improvvisava allora strofe molto espressive..."

⁶ *Fiamma viva* 4, v. 1

⁷ G. GETTO, *La letteratura religiosa* - in "Questioni e correnti di storia letteraria", Milano 1949, pag. 886

⁸ F. RUIZ, o.c. pag. 128

dalla “negazione del mondo sensibile”, dall’ardente evasione fuori dalle nostre vie interiori”, dall’esperienza abissale”, dalla “repentina scoperta, nell’assoluto mistico, di quella stessa bellezza plastica, prima rifiutata con un gesto tanto reciso.”⁹

Ma c’è un miracolo in San Giovanni della Croce (che altri ha sottolineato in riferimento al suo genio capace di trasfigurare con la sua impronta qualsiasi modello sia di contenuto che di stile)¹⁰: quella radicalità che potrebbe portarlo ad espressioni di colore metafisico, ma quelle analogie, che potrebbero suggerirgli soluzioni manierate, sembrano scomparire dentro ad una poesia che ha, specialmente nei grandi poemi o in certi squarci dei commenti¹¹, i caratteri del canto puro. È poesia così essenziale e lieve, così ferma e allusiva, così tesa e musicale, così emergente dall’essere e così “leggibile” anche in modo distaccato, che potrebbe narrarci molto su di lui e sulla validità della sua dottrina. Troviamo nei suoi versi la schiettezza di una persona abituata a muoversi sul piano entitativo¹², la trasparenza di chi ha fatto scelte radicali e rinunce altrettanto radicali, l’incisività e la dolcezza di chi usa dell’arte poetica con raffinata conoscenza ma anche con una intuizione fontale.

E non è difficile indovinare cos’è che “detta dentro”. Infatti, quali che siano gli elementi strutturali, intrinseci e esterni delle sue opere, unico è il motivo conduttore che le edifica e le finalizza nel profondo: la tensione dell’anima all’unione con Dio. Ed a noi è caro leggere le poesie con lo sguardo a questi nuclei di unione intorno a cui si conformano e donde si dipartono, con vitale e libera consonanza, il periodo poetico, la visione e il sentimento dell’immagine, il ritmo; nuclei d’unione che, per il *Cantico spirituale*, potrebbero essere l’incontro-scomparsa anteriore all’inizio, l’incontro fuggitivo alla “fonte cristallina”, l’incontro misterioso nell’orto desiato”; per la *Notte* le ultime strofe, che sembrano rifluire, con una sottile vena di gioia dinamica, nell’ombra densa del percorso precedente; mentre in tutta la *Fiamma* c’è come una penetrazione trinitaria, un anelito alla completezza nell’incontro ultraterreno: prospettive diverse di un unico tema e - perché non pensarlo? - momenti della vita mistica di San Giovanni della Croce, effusi in canto nella loro realtà attuale o riaccesa in un fuoco di nuova esperienza.

LE POESIE

L’opera poetica di San Giovanni della Croce è breve, ma offre dei gioielli giudicati tra i più splendidi della lingua spagnola. Comprende:

⁹ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Paris 1924, pagg. 336 - 338

¹⁰ DAMASO ALONSO, *La poesia di S. Giovanni della Croce*, Abete Ed., Roma 1965, pag. 145 e passim

¹¹ Cfr. G. CASTRO, *Las oraciones de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo 95, Burgos 1987, pag. 265

¹² Cfr. J.M. LE BLOND, citato in F. Ruiz o.c., pag. 332

- cinque poemi: *Cantico spirituale*, *Notte oscura*, *Fiamma viva d'amore*, la *Fonte*, il *Pastorello*;

- dieci "romances": nove sui misteri della Trinità e dell'Incarnazione, uno sul Salmo 136 "Super flumina Babylonis".

- cinque glosse: *Vivo ma non vivo in me*, *Me ne entrài dove non seppi*, *Dopo un amoroso slancio*, *Per tutta la bellezza*, *Senza aiuto e con aiuto*;

- due brevi canti: *Del Verbo divino*, *Somma della perfezione*.

Poeta sommo, vediamo in San Giovanni della Croce afflato divino unito a tecnica consumata e libera, creatività e lirismo, disegno di immagini forti o lievi, ma ben definite per colore e chiarezza, vive di un loro peculiare movimento, una lingua musicale nel ritmo del verso e della strofa, nell'accentuazione, nella scelta dei vocaboli, un'espressione consonante col tempo interiore, ed essenziale. La sua poesia dà un senso di chiarezza, di verità sorgiva, esercita un fascino accentuato dal simbolismo che la informa.

Sente l'influsso, nelle opere minori, specialmente della poesia popolare e colta della Spagna cinquecentesca; nelle opere maggiori, di quella di Garcilaso de la Vega, letta nella versione *a lo divino* (cioè volgente a significato religioso un tema profano) di Sebastián de Córdoba, e sottilmente profumato di aria rinascimentale italiana. Spontaneo e frequente, vitale e trasfigurato è l'affiorare di elementi biblici.

L'INIZIO

Toledo. Uno stambugio tetro, cui manca respiro e luce; intorno, silenzio o parole sprezzanti o rimproveri; nessuna notizia certa, nessun appoggio se non l'atteggiamento fraterno di un carceriere; una assidua sofferenza interiore. Nove mesi lenti, da spezzare qualsiasi fibra: ma il piccolo frate della Riforma rincorre, nelle profondità di questa notte che lo coinvolge in tutta la persona, la nudità dello spirito; accoglie, nell'adesione a Cristo, una "viva morte di croce" e ne uscirà mite e luminoso, ancor più unito a Dio. Gli giunge nell'ombra il mormorio delle acque fonde del Tago, o il ritornello smorzato d'una canzone: e prenderà a cantare, anche lui, la lotta e l'ardore dell'anima, sui ritmi popolari che ama o sulle onde della poesia di Garcilaso ritrovate in Sebastián de Córdoba. Vive il suo Natale prigioniero componendo le nove Romanze trinitarie, intense, chiare, il suo "Corpus Domini" senza Messa riversando una profonda esperienza di fede nei fermi liquidi versi della *Fonte*.

La bellezza che, dalle lontananze della rinuncia egli attinge al contatto con Dio, la riversa nelle strofe del *Cantico spirituale*, sostanzinandole di luce, di colore, di musica, di profumo, di vasti spazi, di una sotterranea, persistente allusione.

Ma il fiore cupo della notte gli rimarrà nell'intimo, e attraendo con empito cosmico l'ansia del divino e il venir meno di tutto il sensibile sboccherà nel poema della *Notte oscura*.

LA "NOTTE OSCURA"

Le otto bellissime strofe descrivono in modo simbolico il cammino della purificazione e l'incontro con Dio.

"En una noche oscura": con un lento attacco sinfonico il simbolo nasce, trema e fiammeggia, vestito di ricordo, si ancora un attimo in quell'unico verbo, *salí*, che sostiene le prime tre strofe, e s'inoltra nello scomparire di tutte le cose, come in un profondo assorbimento interiore, inabissandosi in termini di ombra, di nascondimento, di segreto, ma rivelando insieme, pur con una vibrazione d'ansia, l'ardore intrepido che lo informa. Dopo quel guizzo di luce nel cuore, un altro sprazzo meridiano, ed ecco la meta, nella solitudine: *"adonde me esperaba / quien yo bien me sabía"*.

Ormai l'incontro è vicino, anzi è già avvenuto, e il suo ricordo si rifrange lungo questa tremenda, magnifica notte. È una musica trasognata, pur nel suo tremito esclamativo: *"¡ oh dichosa ventura!"* ... *"En la noche dichosa..."*: riaffiora, in frasi uguali, come il tema di una sinfonia, fin che esplode dal sottofondo: *"¡ Oh noche que guiaste! ¡ Oh noche amable más que el alborada! ¡ Oh noche que juntaste..."*

È come un profumo che, accordatosi, discreto, col dinamismo della fuga e della ricerca, infine si effonde, dilatandosi verso la sorpresa e la pace dell'unione avvenuta.

Pur mantenendo una nota di vigore, la musica sembra ora disciogliersi in una pastorale: la rinuncia, la negazione (*para él solo*) sono rievocate come in un sospiro gioioso, quasi trattenuto, mentre l'alto sommesso ventaglio dei cedri sembra confondere il suo respiro con quello dell'Amato dormiente. Siamo ancora in toni d'ombra.

La torre merlata, su cui gioca la brezza, dà un presentimento di lontananze, nella notte tranquilla; e il reclinare del volto della sposa, in estatico abbandono, si vela d'ineffabile, dà il senso dell'"oltre": la levità, l'inatteso, con quel profumo di gigli che esala, trasparente e insieme sperduto, verso ignoti cieli unitivi.

Saldo nel compenetrarsi delle parti, il poema trova, con la sua forte simbolizzazione, abissali risonanze e sconfinati orizzonti, che a noi sembrano attingere, nelle ultime strofe (cui manca il commento), altissime, evanescenti vibrazioni trinitarie.

IL "CANTICO SPIRITUALE"

Composto in carcere fino alla strofa 31 e terminato probabilmente a Beas fino alla 39 (C.A.), fu poi assiduamente rimaneggiato e riordinato in 40 strofe (C.B.), con intenti anche dottrinali. Seguiremo la prima stesura.

Il poema percorre simbolicamente, in forma dialogica, il cammino dell'anima (la Sposa)

verso Dio (l'Amato). Il simbolo nuziale che lo informa¹³, pur celando la sua natura religiosa, non è sempre così assorbente, irradiante ed esclusivo come quelli della *Notte* e della *Fiamma*; è affiancato da simboli minori e cade a volte nell'allegoria. Può essere questo, però, un giudizio superficiale, quando si guarda a quella cascata iridescente di immagini cercandovi un nesso costante di valore metafisico; che forse non è sempre indispensabile nella poesia, anche mistica. Qui tuttavia possiamo cogliere un altro tema, quello dell'assenza, giocato all'inizio sul "fortissimo" e ripreso con diversa intensità e colore nei progressivi piani dell'unione.

Ci sono alcuni elementi del carme di cui tener conto: come le condizioni in cui è nato (carcere di Toledo), con i loro richiami esperienziali, psicologici, spirituali, con la loro tensione conglobante le ricchezze di tutto l'essere.

C'è il riferimento al *Cantico dei Cantici*: e la Bibbia nell'anima di San Giovanni della Croce non è soltanto lo scorrere di acque profonde affioranti sulla linea delle risorgive, ma è spirito del suo spirito: è l'amore del suo cuore, è la parola che nasce dal suo respiro, confuso col respiro di Dio.

C'è poi sentore di egloga, movimento bucolico, nostalgia campestre; e qualche risonanza di classiche cetre.

C'è la sua propensione per il canto¹⁴ che, fusa con l'empito spirituale, dona a queste strofe una trasparenza ineffabile.

C'è l'avverarsi e il ritornare dell'incontro mistico¹⁵, che unifica questi elementi, configurandoli in sequenze vibratili, secondo la linea di una realtà liricamente espressa: così le immagini, se non sono sempre univoche nella potenza del simbolo, sono scorrenti, come le perle di una collana, nel filo di un saldo ed allusivo dinamismo interiore.

Il gemito, il grido che si perde, inutile, dietro chi è scomparso: l'anima invoca Dio che l'ha ferita ed esce a cercarlo interrogando le creature, in dieci strofe senza respiro. L'aprirsi di orizzonti al cammino dei greggi sulle sierre, la verde bellezza dei boschi e lo smalto dei prati in fiore le rispondono soltanto riflettendo lo splendore di quello sguardo fuggitivo; e quant'altri lo vorrebbero descrivere, non riescono a formulare che un informe balbettio.

La sofferenza diviene implorazione e sembra condensarsi nello slancio accorato di una fiducia che conosce la propria cecità, che cerca sulla superficie argentea di una fonte cristallina il disegno degli occhi amati.

Dio risponde: e la sua presenza è così folgorante e improvvisa che l'anima vorrebbe pregarlo di allontanarsi. Eppure è apparso soltanto sul ciglio della collina, ferito anche lui d'amore. Una strofa che si spezza nel dialogo descrive l'incontro.

¹³ Una bella giustificazione e difesa del simbolo nuziale in: EDITH STEIN, *Scientia Crucis*, Milano 1960, pagg. 259-260

¹⁴ M.A. DIEZ, *Desafío de unas preguntas del Beato Brandsma*, Monte Carmelo 93, Burgos 1985, pagg. 430 - 432

¹⁵ "La poesia.. è germoglio di contemplazione ed è germe di una nuova esperienza contemplativa": A. CAPOCACCIA QUADRIO, *L'opera poetica di S. Giovanni d. Croce*, Milano 1977, pag. 14.

L'urto dell'assenza-presenza sommerge l'anima in una vibrazione estatica: "*Mi Amado, las montañas...*"; nessun verbo, l'esplosione trasognata, in una sfumata terminologia, di immagini che captano sfondi fortemente evocativi. Lo splendore della natura, abbandonata in fase di ricerca, riemerge con l'incanto e l'irradiazione di una sostanzialità recuperata e ravvivata nell'amore: le valli solitarie e boschive, le isole lontane... la musica silenziosa, la solitudine sonora, la cena ricreante nell'intimità: "I segreti e le straordinarie notizie di Dio".

Il canto prosegue, brilla nei versi, la cui musica racchiude cenni di danza, soste immemori, l'ebbrezza dell'incontro e l'ineffabilità della conoscenza, l'entrata in un mondo che si è fatto diverso, l'incanto di giochi tra gemme e fiori, il mormorio di svagate parole, lo scongiuro di un pericolo, la fermezza di un desiderio: virtù e doni, unione e trasfigurazione di amore, diletto e sapienza, oblio d'ogni cosa...

A confermare l'avvenuta unione, riecheggiando i motivi della sposa, ecco la voce serena dello sposo, non più schiva al colloquio: che ora diviene alterno, più spiegato, più intimo ed alto: ricordo ed aspirazione alla solitudine (come un sospiro che s'immerge nel silenzio), amore scambievole e totale.

Ma l'intensità dell'incontro è inesauribile nel desiderio. Il cantico inebriante della bellezza divina, l'inesausta domanda di entrare nel folto dei misteri, di conoscere l'inesprimibile, fioriscono dal cuore della sposa. Chiede, con una levità che è impossibile non collegare col commento, la spirazione di Dio a Dio, il giubilo nella lode e nella contemplazione, la fiammante trasformazione in Lui. Al culmine dell'amore, ella è lontana da tutte le cose. Però, a ricordarle che non è ancora nel lume di gloria, ecco, richiamo di lontano tremore, l'immagine assente di Abinadab, il nemico; ma tutto è calmo, ormai, e discende alla visione delle pacifiche acque: "i beni e i diletti spirituali di Dio".

Un ineffabile cammino, nell'altalenante ricchezza della fantasia creatrice, ancorata all'intimo fluire dell'unione: ricerca veloce ed ansiosa, primo incontro, canto gioioso della sposa, incontro definitivo, dialogo alterno, desiderio di intensificata unione, discesa nella pace.

"L'intera struttura della poesia... è letterariamente perfetta...: colui che poteva svolgere un così lungo tema con impeto tanto intenso ma tanto controllato, con classica sicurezza e con tanto fuoco spirituale, era un perfetto artefice letterario."¹⁶

LA "FIAMMA VIVA D'AMORE"

"Con fiamma che consuma e non dà pena": così, volgendo lo sguardo all'"amore di Dio già perfetto nell'anima", il *Cantico spirituale*, prima di dissolversi in un sospiro di pace, sembra indugiare sulla vetta mistica (C. A. 38, v. 5); e il commento al C.B. precisa: "per

¹⁶ DAMASO ALONSO. o.c. pag. 176

fiamma l'anima intende l'amore dello Spirito Santo, che, pur essendo 'fuoco che consuma', in lei non fa altro che rifinire e ristorare." (39, v. 5). Ci può essere qualcosa di più della trasformazione in amore? San Giovanni della Croce viene preso da un'esperienza traboccante. I fiumi della gloria di Dio si riversano in lui, viene assorbito e investito da tale sovrabbondanza d'amore che non sa bene se stia per oltrepassare la soglia della beatitudine. "Trovandosi in così acceso grado di fuoco parla l'anima". Ed è la sua: ecco la genesi della *Fiamma*. "Si ha l'impressione che non solo le quattro strofe del poema, ma l'intero commento siano una esplosione della *Fiamma viva d'amore*¹⁷. Una penna intinta nel fuoco e nella luce, per cui le stesse profondità dell'ombra diventano laghi d'amore.

Ma come spalancare gli occhi su questa pace fiammeggiante, come continuare a vivere, quando questa vita si slancia già oltre la vita? Lo stupore adorante: o fiamma d'amor viva! La strofa di Garcilaso "al divino", con la creativa aggiunta di quell'endecasillabo finale, si dipana lenta, solenne, viva, tutta intrisa di quell'unione. "La imperturbabile serenità dell'unione mistica rimane sigillata in questa sensazione di infinito allargamento che il sesto verso produce: il traboccare intimo, quasi insostenibile, si sparge nella cascata di esclamazioni ed apostrofi che colmano i versi."¹⁸

¡ O llama de amor viva! Impeto ed estasi; il simbolo raccoglie un delicatissimo senso di unione personale, che, nella lenta cadenza del primo verso respira, s'innalza, vibra, scorre, per intensificarsi poi su quella carezza di fuoco, che "in vampe tenerissime di delicato amore" diventa una ferita, investendo in limpido e concentrato gioco l'anima nel suo intimo, con un movimento che le parole plasmano e seguono, ondeggiando e sprofondando.

Non reca più dolore come in passato, quella fiamma così impetuosa e chiara: e al sommo del gaudio e dell'anelito l'anima chiede il valico dell'ultima frontiera, in un verso che si rompe fra il grido implorante e la dolcezza umile: "*acaba ya, si quieres*: finisci ormai, se vuoi"; grido e dolcezza che ritornano e si stemperano, prolungandosi, nel verso finale.

Quale l'intensità della risposta? Che inesplicabile dinamismo d'amore in quella serenità? A quali profondità l'unione? Effondersi esclamando: "niente più". La delicatezza che si riversa nella trasparenza; la personificazione dei rapporti in una realtà che richiama l'eterno, lo splendore di cui si vestono le vie della risurrezione. E, in un verso che si apre con pesanti parole di morte, la vita, sorpresa nell'emergere da una cruenta immersione. Immersione nel preveggenza amore. La trasformazione fiammante.

"*¡ Oh lámparas del fuego!*" : la fiamma entra nella luce, moltiplicando i suoi ardori: e in quel lungo termine, "*resplandores*", sembra dilatarsi, impendere verso quell'ombra delle caverne, che compaiono qui, notturne, dense di cecità, ma solo, in plastico contrasto, nel fondo del ricordo: colme di fuoco e di luce, li riflettono ora verso quel fuoco e quella luce che

¹⁷ EDITH STEIN, o.c. pag. 209

¹⁸ EULOGIO PACHO, *Quarto centenario de la "Llama de amor viva"*, Monte Carmelo 93, Burgos 1985, pag. 116

le hanno trasfigurate. L'amore diventa una festa, forza data e ricevuta, immenso dono che ritorna alla sua origine, coinvolgendo ogni essenza e possibilità personale, fino alla comunione pura. "L'uomo viene introdotto nell'intimo e nel vivo di questo mondo divino, l'assimila e ne viene assimilato... Dio e l'anima si amano alla stessa maniera."¹⁹

E allora... il Volto sembra svelarsi, nella solitudine in cui riposa ogni pienezza: diventa respiro. Innamorato respiro di eterna gloria.

POESIE "MINORI"

I poemi

"Que bien sé yo la fonte". Notte di Toledo... acque scorrenti del Tago... ma qualcosa di più: l'anima del prigioniero bramava l'Eucarestia. Così al vivo da vederla, da sentirla il richiamo verso tutte le creature. E quanto il pensiero e lo sguardo interiore avevano colto di Dio, lo fuse nel simbolo della fonte. Raccolti in una nuova scorrevole strofa, i bellissimi versi sono come incastonati nella fermezza della fede in quel ritorno martellante (anche se in variato consonare) di quell'"*aunque es de noche*", che solo una volta cambia, dopo il richiamo eucaristico, in "perché è notte". La nascosta fonte che è Dio, scorre, nella sua eternità, bellezza, infinità, nel suo splendore, nel suo riversarsi potente e creativo, nella sua processione trinitaria, fino a quel pane vivo che attende per vivificare: la percezione del poeta, che è penetrata dapprima, in clima notturno (sta consolidandosi il simbolo della "notte") nel lunghissimo, infinito corso, sembra ora procedere in compagnia di quel pane, dal quale è spiritualmente partito ed a cui ritorna. Egli ora non soltanto "sa", come ripete ad ogni strofa: ora egli "vede". È il cantico della fede divenuta luminosa. "Il Santo supera d'impeto il desiderio di Dio nell'esperienza di un suo possesso nell'oscurità della fede".²⁰ Il simbolo pieno di fascino dell'acqua corrente è come accompagnato dalle salde murate di quella fede.

"Un pastorcico"

Volta "al divino" da un tema profano, con l'aggiunta dell'ultima strofa in cui il pastorello innamorato sale su un albero, distende le braccia e muore, cambia significato e tono: l'albero è la croce, la pastora l'anima, il pastore Dio. Meno incisiva sia letterariamente che misticamente degli altri quattro poemi, trattiene però una sua delicatezza di egloga, densa di lirismo, e fa fiorire miracolosamente dall'allegoria simbolica il tema dell'Incarnazione.

¹⁹ ROBERTO MORETTI, *Al vertice dell'esperienza trinitaria. Riflessioni sulla "Fiamma viva"* di S. Giovanni della Croce. Rivista di Vita Spirituale, 2, 1985, pagg. 182-83

²⁰ DIVO BARSOTTI, *Benché sia notte*, Brescia 1982, pag. 102

Le Romanze.

Le nove romanze sulla Trinità e l'Incarnazione formano un ciclo unico. Canintima di Dio, la creazione, il progetto dell'Incarnazione e la sua attesa nell'umanità, la sualizzazione. Sono state definite alquanto rustiche e monotone. Forse occorrerebbe ritornare a qupolari che San Giovanni della Croce aveva ascoltato e che, ora, nel carcere di Toledo, ripeteloro cadenze e nelle rime, che a un lettore solo "lettore" possono suonare stucchevoli, per cogli quella rustica poesia della ripetizione, magari intensificata, o solo "scivolata" che è nel cantare semplice: a noi fa pensare a quel "giubilo" senza parole che descrive S. Agostino. Teologicamente chiare, venate di alti momenti mistici, vivificate da pennellate di finissima osservazione, testimoniano anche, specialmente le tre ultime, della delicatezza di sentire di San Giovanni della Croce.

"Super flumina Babylonis"

Scritta a Toledo. Correnti, quelle dei fiumi di Babilonia, a cui si mescolano le lacrime dell'esule. In questi versi, che vogliono ricordare la Gerusalemme celeste, la nostalgia bagna le verdi fronde dei salici, le vesti festive, tinge il desiderio della patria lontana. Ma alla fine del salmo entra, irresistibile, un'atmosfera di Nuovo Testamento: la speranza che i piccolini di Babilonia, insieme col poeta che ha pianto, saranno riuniti alla pietra, Cristo.

È un lungo canto spiegato, palpitante.

Glosse

La glossa è lo svolgimento di un tema, annunciato all'inizio, e ripetuto all'ultimo verso di ogni strofa o alla fine. Se è stata traslata in senso spirituale da un tema profano vien detta *glosa a lo divino*.

"Entréme donde no supe"

Me ne entrai dove non seppi. È il tormento di dire l'ineffabile, un continuo tentativo, in veri sprazzi poetici di luce-ombra, che si concentra alla fine in versi: *en un subido sentir / de la divinal esencia*.

"Vivo sin vivir en mí"

Vivo ma non vivo in me. È una vita sentita come morte, perché non riesce a possedere Dio; è la speranza; e persino il timore di perderlo se raggiunto. Vibrazione di sentimento, espresso nel discorso diretto.

"Tras de un amoroso lance"

Dopo un amoroso slancio. Insolito come tema, il tentativo di raggiungere Dio nel volo simbolico della caccia al falcone: lo slanciarsi così in alto da perdere di vista se stesso, da rimanere accecato, da trovarsi abbattuto: e tanto abbattuto da perdere ogni speranza, ma poi, stranamente, da quell'abbattimento raggiungere lo scopo, facendo mille voli in uno.

Una poesia che dà un senso di vertigine, non solo per la forza descrittiva ma anche per la sintesi di sentimenti che trascina in sé, e che la scelta e il movimento verbali sottolineano.

“Sin arrimo y con arrimo”

Senza aiuto e con aiuto. Distacco, oscurità, pace: conosciuto l'amore *en su llama sabros*, l'anima del Santo si va consumando.

L'esposizione richiama la dottrina, ma è percorsa da una forte verità esistenziale.

“Porque si de luz carezco, tengo vida celestial.”

“Por toda la hermosura”

Per tutta la bellezza. Una volontà toccata da Dio non può gustare che la Divinità, ma tale bellezza non può essere gustata che per la fede, da un innamorato che non potrà più gustare nessun'altra bellezza se non questa, che si raggiunge per ventura. Uno slancio verso quel “non so che”, quella Bellezza divina che è, si può dire, l'essenza stessa della contemplazione del Santo.

“Avventurosamente lanciato nel più folto del mistero”.²¹

CARMELO DI MONSELICE

ECCO LA VITA DEL CARMELO

Ascolti quello che dice il nostro Padre Giovanni della Croce che è pure il suo Padre dal momento che lei è assolutamente la mia sorellina: «Tu che sei la più bella delle creature, anima che desideri così ardentemente conoscere il luogo dove si trova il tuo Diletto per cercarlo e unirti a lui, tu sei, tu stessa, l'angolo del suo rifugio, la dimora ov'egli si nasconde. Il tuo Diletto, il tuo tesoro, la tua unica speranza, è tanto vicino a te che abita in te stessa; e, a dir la verità, tu non potresti essere senza di lui!». Ecco tutta la vita del Carmelo: vivere in lui! Allora tutti i sacrifici, tutte le immolazioni divengono divine, l'anima scorge in ogni cosa colui che ama e tutto la porta a lui: è un continuo cuore a cuore! Come vede, le è possibile essere già carmelitana nell'anima.

(B. Elisabetta della Trinità, *Scritti* I 113)

²¹ JOLE GALOFARO, *La cristallina fonte*, Milano 1965, pag. 89

LE ROMANZE TRINITARIO-CRISTOLOGICHE “IN PRINCIPIO ERAT VERBUM”

Quando durante l'ottava dell'Assunta del 1578 il padre Giovanni della Croce giunse al monastero delle Scalze di Toledo, dopo l'avventurosa fuga dal carcere in cui i Calzati l'avevano costretto nove mesi prima, portava tra le mani un *quadernillo*. Erano pochi fogli ottenuti da un carceriere condiscendente, sui quali il Santo aveva fissato alcuni versi, forse già composti in precedenza nelle lunghe ore di solitudine e subito mandati a memoria.

Su quelle pagine insieme ad alcune strofe del *Cantico Spirituale* e al *Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per fede*, vi figuravano anche dieci *Romanze*: una di commento al Salmo 136 *Super flumina Babylonis* e nove sul prologo del Vangelo di san Giovanni *In principio erat Verbum*¹.

I. OBLIO E RISCOPERTA

Il genere letterario utilizzato per questi ultimi versi, il *romancero*, non ha certamente favorito la loro fortuna. Il carattere popolare dello stile, la presenza di alcune asprezze e differenze di metro danno un tono di rusticità e bassezza del tutto estranee all'opera poetica complessiva di san Giovanni².

Certo, riconosce Damaso Alonso, “le Romanze non si possono paragonare alle alate strofe del *Cantico*, della *Nocte*, della *Fiamma*; ma pur nella loro rusticità e monotonia non mancano di una loro trasparenza, di una sorta di difficile verginità e di agreste incontro. Appartengono al tipo di romanza con rima consonante estremamente monotona, usata fin dal XV secolo; e ripetono frasi ed espressioni delle romanze vecchie e giullaresche”³.

Tuttavia non si può attribuire lo scarso successo incontrato da questi versi solo alla loro monotonia ritmica e alla grezza elementare semplicità. Forse molto è dipeso dalla scarsa consonanza da parte degli studiosi con le **tematiche teologiche** ivi presentate. Un indizio di

¹ L'origine toledana delle Romanze è ben documentata in E. PACHO, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid 1969, pagg. 99-156.

² Tale giudizio peggiorativo è del P. Andrea dell'Incarnazione, curatore delle opere di san Giovanni nel sec. XVIII. È ricordato da D. ALONSO, *La poesia di san Giovanni della Croce*, Roma, 1965, pag. 86.

³ *Ibidem*, 87. Tutte le rime, ai versi pari, suonano in “ia”. Gli ottonari mancano di fluidità e di varietà nei movimenti e negli accenti. Il discorso diretto è spesso introdotto con un verso stereotipato (“*de esta manera se decia*”).

ciò si può vederlo negli studi che hanno riproposto l'importanza dei contenuti dottrinali delle Romanze⁴.

A nostro avviso essi non sono stati generati dalla riflessione su temi tradizionalmente ritenuti "sanjuanisti", ma da problematiche suggerite dalla teologia contemporanea, quali il cristocentrismo, la dottrina del Corpo Mistico, la concezione misterica della Chiesa.

Ed effettivamente questi sono i contenuti delle nove Romanze che, avendo come punti di riferimento i cardini del Prologo giovanneo - "In principio era il Verbo" e "Il Verbo si fece carne" - si svolgono secondo uno schema storico salvifico. Dopo la descrizione della preesistenza del Verbo divino e la comunicazione delle tre Persone, si racconta la creazione, l'attesa dell'antico Israele, la decisione del Figlio di incarnarsi, l'annuncio alla Vergine e, da ultimo, la nascita di Gesù a Betlemme.

II. LE FONTI DELLE ROMANZE

La ricchezza dottrinale di queste poesie, finora poco sfruttata⁵, può essere evidenziata in vari modi. Interessante si prospetta la ricerca delle fonti. In questo lavoro non si vuole esaurire il compito, ma semplicemente suggerire una strada.

Nei prologhi delle opere maggiori è lo stesso san Giovanni a denunciare le fonti cui abitualmente attinge⁶. Pur usando scienza ed esperienza per proporre la sua dottrina, non si fida totalmente di esse. Specialmente nelle verità più difficili a capirsi si servirà della sacra Scrittura, sotto la cui guida non si può errare, perché parola ispirata, letta secondo il retto giudizio e la sicura dottrina della santa Chiesa cattolica.

Tale metodo traspare anche nelle Romanze trinitario-cristologiche: il mistero di Dio e della sua condiscendenza sono descritti con abbondanza di citazioni scritturistiche e con richiami alle ricerche della scienza teologica, sfociate nelle conclusioni dei Concili medioevali.

1. Meditando la sacra Scrittura

All'interno della già citata cornice attinta ai primi versetti del quarto Vangelo, è riproposta in maniera esplicita la dottrina paolina sulla Chiesa, corpo e pleroma di Cristo (R

⁴ Alludiamo agli articoli di P. ~~LEONARDO~~ DEL SS. SACRAMENTO, *La doctrina del Cuerpo Mistico en san Juan de la Cruz*, RevEsp 3 (1944), pagg. 181-211; 4 (1945), pagg. 77-104; 251-275; e di P. JOSE' VICENTE DE LA EUCARISTIA, *Christus in oeconomia salutis secundum sanctum Joannem a Cruce*, EphCarm 16 (1965), pagg. 313-354; ~~La doctrina de la Iglesia en san Juan de la Cruz~~, EphCarm 17 (1966), pagg. 368-408; 18 (1967), pagg. 91-137; e JOURNET, *La teologia della sposa nelle Romanze di san Giovanni della Croce*, in 'Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza', Napoli 1972, pagg. 284-291.

⁵ Cf. F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Il santo, gli scritti, il sistema*, Roma 1973, pag. 185.

⁶ S pr. 2; CB pr. 4; FB pr. 1.

4)⁷; numerosi poi sono i riferimenti al **Vangelo dell'Infanzia** secondo Luca (R 6,8 e 9). Non manca il richiamo ad Eb 1, 3, testo caro al Santo Dottore e altrove ampiamente commentato. Qui il Verbo viene descritto come "**splendor gloriae (Patris) et figura substantiae eius**"⁸.

Altro tema caratteristico è quello della **sapienza (sabiduria)** si presta bene alla rima). In particolare sembra essere Prov 9,1-5 il testo richiamato: là dove la sapienza si costruisce la casa ed invita a condividere i beni della sua tavola⁹. Già il Nuovo Testamento e poi i Padri della Chiesa avevano ripreso questo testo in chiave cristologica. L'intero dialogo intratrinario è costruito con riferimenti biblici. La compiacenza del Padre verso il Figlio non è altro che il riflesso eterno delle teofanie del battesimo e della trasfigurazione di Cristo¹⁰, mentre i decreti divini della creazione e dell'incarnazione riprendono ancora espressioni giovannee¹¹.

Infine l'attesa del Salvatore, descritta nella quinta Romanza, è un commento poetico alla liturgia dell'Avvento¹². È una attesa colmata nella **pienezza dei tempi** (*Ya que el tiempo era llegado*), quando Dio finalmente manda il Figlio a riscattare la Sposa dal duro giogo della legge mosaica¹³.

Si può dunque notare, dopo questa breve indagine, come gran parte dei testi citati si riferiscano al Verbo preesistente e alla sua attività mediatrice non solo nella redenzione, ma anche nella creazione.

In questo san Giovanni si dimostra **erede della teologia monastica medievale che ribadisce continuamente la centralità di Cristo nell'intera opera divina**.

D'altro canto i testi biblici utilizzati dal Santo Dottore sono gli stessi che il moderno cristocentrismo cita a dimostrazione dell'unità in Cristo del disegno salvifico di Dio.

2. Nel solco della tradizione ecclesiastica

Il richiamo al magistero ecclesiastico si preannuncia nel riferimento al Credo Niceno-costantinopolitano, che il Concilio di Trento poco tempo prima aveva posto all'inizio dei suoi pronunciamenti¹⁴.

⁷ Citeremo le Romanze con la sigla R cui seguirà il numero d'ordine della Romanza e quello dei versetti. Quest'ultimo però è unico per tutte e nove le Romanze. Quanto al testo, di regola seguiremo quello italiano secondo la traduzione di P. Ferdinando di S. Maria, in S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma 1975.

⁸ I due temi sono legati assieme in R 1, 15.20. Ancor più esplicito R 2, 69: "*figura de mi sustancia*". Eb 1, 3 viene valorizzato nelle sue conseguenze antropologiche in CB 5, 4; 11, 12 e FB 2, 16.

⁹ R 4, 104-105 (2, 68; 7, 254) e 3, 81-84.

¹⁰ "In te solo io mi compiaccio" (2, 65; cf. 2, 70)

¹¹ R 2, 71-74 e 7, 245-249 riprendono rispettivamente Gv 14,23 e Gv 17. Il tema della volontà di Cristo è valorizzato per la sua funzione esemplare, ad esempio in S 1, 13, 4.

¹² Cf. Gen 3, 18; Is 4, 2; 11; 1; 45, 8; 63, 19; Ger 23, 5.

¹³ I primi versi di R 7 riprendono Gal 4, 4-6. La dimostrazione dei limiti della legge antica di fronte alla pienezza della rivelazione di Cristo ritorna in particolare in S 2, 22.

¹⁴ R 2, 67: "Sei la luce di mia luce".

Occorre però a questo punto una precisazione. Non interessa qui ricercare le fonti precise cui Giovanni della Croce attinge la dottrina sulla Trinità e l'Incarnazione, ma semplicemente dimostrare che nella stesura delle Romanze “il miglior giudizio” della santa Chiesa cattolica non è rimasto solo una sorta di limite da non scavalcare, ma è stato assunto come elemento integrante del sapere teologico-mistico del Santo, al punto da diventare poesia¹⁵.

Seguiremo lo schema offerto dalle Romanze stesse: Trinità, Creazione, Incarnazione.

a. Vita intratrinitaria

Sembra essere il *Decretum pro Jacobitis* del Concilio di Firenze la fonte principale della prima Romanza. Lo si rileva per la ripresa del termine “principium” e per la dottrina della pericoresi, anche se san Giovanni la esprime giocando sul termine “amore”:

“Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium”.¹⁶

Invero san Giovanni è sobrio nell'uso dei termini tecnici. Poche volte utilizza essere, essenza e sostanza, mentre sono assenti persona, natura, relazione. In particolare il versetto **“A Lui sempre sua sostanza dona e sempre in sé la tiene”** (R 1, 15-16) richiama questo testo del **Lateranense IV**: “Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit... Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia”¹⁷.

Anche l'unità di Dio descritta come **“un nodo ineffabile, che dir non si può... poiché un solo amore i Tre hanno, che essenza si dice”** (R 1,39-44), ha già dei precedenti, ad esempio nell'XI Concilio di Toledo: “... Sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum

¹⁵ Al limite non interessa nemmeno sapere se san Giovanni abbia espressamente nella memoria dei pronunciamenti magisteriali o se si tratti di reminiscenze dei suoi studi teologici. Sono per comodità abbiamo privilegiato la prima ipotesi. D'altra parte i richiami alla dottrina trinitaria e cristologica utilizzati nelle Romanze sono frutto di un ampio dibattito che hanno visto coinvolte sia magistero come teologia medievali.

¹⁶ DS 1331.

¹⁷ DS 805; cf. XI Concilio di Toledo, DS 526.

Sanctum, unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius quoque maiestatis atque virtutis (...) Ipse quoque Pater est essentiae suae, qui de ineffabili substantia Filium ineffabiliter genuit nec tamen aliud quam quod ipse est genuit: Deus Deum, lux lucem”¹⁸.

b. Creazione

L’**origine trinitaria della creazione**, la sua bontà, il duplice piano in cui è strutturata è un insegnamento costante della Chiesa, soprattutto nei momenti di ripresa del dualismo manicheo: “... Unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem: qui quando voluit, bonitate suas universas, tam spirituales quam corporales, condidit creaturas”¹⁹.

Privata dei suoi aspetti polemici questa dottrina costituirà la struttura della **quarta Romanza**.

c. Incarnazione

È uno della Trinità colui che si incarna (“Unam ex Trinitate personam”) ²⁰: “Incarnationem divinitatis non in Patre neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum”²¹.

Così san Giovanni:

*“... el misterio se hacía;
en qual la Trinidad
de carne el Verbo vestía;
y aunque tres hacen la obra,
en el uno se hacía”* (R 8, 272-276).

Ma ancor più fedelmente sembra riproporre lo schema della ottava Romanza questo testo del **XVI Concilio di Toledo**: “Unde, licet inseparabilia sint opera Trinitatis, tamen fideliter profitemur..., quod non tota Trinitas susceperit carnem, sed solus Filius Dei, qui est ante saecula ex Dei Patris substantia genitus, in fine saeculorum de virgine Maria evangelio est teste enixus, qui ait: “Verbum caro factum est et habitavit in nobis”... Angeli oraculum, cum Spiritum Sanctum superventurum in ea dicit, et virtutem Altissimi, qui est Dei Patris Filius, obumbraturum eam praemonuit, eiusdem Filii totam Trinitatem cooperatricem esse monstravit”²².

Tutto questo avviene quando il **tempo giunge a compimento** (cf. R 7,221; 9,287): nel grembo di Maria come in un talamo il Figlio di Dio si unisce alla natura umana sua sposa (R

¹⁸ DS 525.

¹⁹ Si tratta ancora del *Decretum pro Jacobitis*, DS 1333, cf. DS 800.

²⁰ DS 1337; Si riprendono le conclusioni del Concilio Costantinopolitano III^a, cf. DS 553.

²¹ DS 791 (È la professione di fede di Innocenzo III per i Valdesi.)

²² DS 571.

9,290). Avviene così l'unione definitiva tra Dio e l'uomo (R 8,285; 9,306; 4,140) come testimonia il Concilio di Firenze con una terminologia che mantiene tutto il sapore patristico:

“Unam ex Trinitate personam, verum Deum, Dei Filium ex Patre genitum, Patri consubstantialem et coaeternum, in plenitudine temporis, quam divini consilii inscrutabilis altitudo disposuit, propter salutem humani generis veram hominis integramque naturam ex immaculato utero Mariae Virginis assumpsisse et sibi in unitatem personae copulasse tanta unitate, ut quidquid ibi Dei est, non sit ab homine separatum; et quidquid est hominis, non sit a deitate divisum; sitque unus et idem indivisus, utraque natura in suis proprietatibus permanente, Deus et homo, Dei Filius et hominis filius, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: immortalis et aeternus ex natura divinitatis, passibilis et temporalis ex condizione assumptae humanitatis”²³.

Così

*“Colui che solo il Padre
fino ad ora avea,
una Madre quindi acquista”* (R 8,279-281)

riprende la dottrina della duplice generazione: “Ambae tamen in illo generationes mirabiles, quia et de Patre ante saecula sine matre est genitus, et in fine saeculorum de matre sine patre est generatus”²⁴.

Questa unità del disegno salvifico si riflette nel dialogo intratrinitario, là dove il Figlio dimostra di compiere tutto e solo quello che il Padre vuole²⁵.

Il costante riferimento alla dottrina ecclesiastica, fa delle Romanze, anche perché poste in qualche modo all'inizio dell'opera sanjuanista, una professione di fede.

Insieme si nota lo sforzo di piegare il rigido linguaggio teologico alle esigenze della poesia mistica. Il risultato, dal punto di vista letterario - già è stato notato - non è del tutto soddisfacente. Occorrerà attendere che nella poesia, accanto, o meglio, oltre l'oggettivo enunciato della fede cattolica, entri anche l'esperienza dell'uomo che di queste verità vive soggettivamente. Allora anche la lettera potrà esprimere in modo più compiuto le sublimità dello spirito. In altre parole le Romanze potranno essere valorizzate fino in fondo solo se vengono lette non come un masso erratico all'interno della produzione di san Giovanni, ma strettamente legate alle altre opere “maggiori”²⁶.

²³ DS 1337.

²⁴ XI Concilio di Toledo, DS 536.

²⁵ XVI Concilio di Toledo DS 572.

²⁶ JOSE VICENTE DE LA EUCARISTIA, *El tema Iglesia*, o.c., 370, definisce le Romanze come una specie di “auto sacramental”.

III. SPUNTI DI DOTTRINA SANJUANISTA

Lo studio delle fonti fa emergere alcuni aspetti originali delle Romanze. Possiamo concentrarli attorno a due gruppi di parole:

- quelli relativi al tema dell'*amore*;
- quelli relativi al tema dello *sposalizio*.

Sono i termini che ricorrono di più. Il verbo **“amare” e derivati ritorna 25** volte, per lo più nelle prime Romanze²⁷ e ha come soggetto d'azione quasi sempre Dio. I termini relativi **al matrimonio - ricorrenti 22 volte** - sono presenti a partire dalla terza Romanza per descrivere il rapporto tra il Verbo e la Chiesa sua sposa. Elemento di congiunzione può essere visto il v. 3,77: **“Una sposa che ti ami”**.

1. La somiglianza per amore

Se è esatta la cronologia degli scritti proposta da E. Pacho, appare enunciato qui per la prima volta quel principio che tanta parte avrà nell'opera di san Giovanni, **la somiglianza per amore**:

*“Or nell'amore perfetto
questa legge si richiede:
che perfetta somiglianza
tra l'amante sia e l'amato,
quanto più questa è perfetta
tanto più sarà il diletto” (R 7,235-240).*

Questa legge si riconosce osservando la vita stessa di Dio. La somiglianza per amore altro non è che ~~la vita trinitaria~~ colta nella sua intimità. E insieme è **la condizione perché possa esistere qualcosa di diverso da Dio stesso eppure in comunione con Lui**:

*“Se qualcosa mi contenta
in te stesso io la amo;
quei che più a te somiglia
tanto più mi rallegra” (R 2, 61-64).*

In altri termini solo se Dio è Trinità può essere pensata la creazione: un mondo costruito **perché** l'uomo che lo abita entri in comunione con Dio; vale a dire, un mondo fatto per ospitare la Chiesa (“Un palazzo per la sposa”).²⁸

²⁷ Nella prima Romanza è presente tredici volte, mentre nella quinta, sesta, ottava e nona è del tutto assente.

²⁸ Cit. in O. CLEMENT, *L'altro sole*, Milano 1977

Ma il principio della somiglianza per amore viene soprattutto enunciato per giustificare l'incarnazione. Il Verbo di Dio per amore si rende simile agli uomini, anzi, secondo quanto viene enunciato in S 1, 4, 3, "colui che 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".

L'infinita distanza tra Dio e la carne viene finalmente colmata. Cristo è quel pastorello che per amore della sua fanciulla si lascia maltrattare in *tierra ajena*, quella terra di esilio nella quale nemmeno si può cantare, ma con la venuta del Salvatore diventa essa pure terra di giubilo e di letizia²⁹.

Nelle Romanze, per la prima e l'unica volta, questo principio della somiglianza è applicato al Verbo di Dio fatto uomo.

Forse è alla luce di questa prima applicazione che occorre rileggere la successiva applicazione in senso antropologico: la purificazione che l'anima deve compiere e insieme lasciar compiere non può mai essere un passaggio dalla concretezza ad uno spiritualismo astratto. Il passaggio da ciò che è carnale a ciò che è spirituale coincide con l'adesione alla carne così come è stata assunta dal Verbo, secondo un rovesciamento della concezione di imitazione, resa in modo insuperabile da questa espressione di C. Péguy:

"Prima di quella perpetua, quell'imperfetta, quella perpetuamente imperfetta imitazione di Gesù Cristo, ci fu quella perfettissima imitazione dell'uomo da parte di Gesù Cristo, quella inesorabile imitazione, da parte di Gesù Cristo della miseria mortale e della condizione dell'uomo"³⁰.

Per questo ogni spiritualizzazione indebita va corretta a partire dai misteri di Cristo vissuti nella sua carne una volta per tutte (cf. S 2,22)³¹.

2. La Chiesa, sposa fin dalla fondazione del mondo

Quando Dio esterna la sua vita, la realtà che si manifesta assume una struttura sponsale, relazionale: "Una sposa che ti ami" (R 3,77). Questo principio segna in modo indissolubile la creazione. Essa viene espressa da quella nostalgia di infinito che rende struggente l'attesa degli uomini (R 5-6) e che si placa solo quando nel talamo che è il grembo di Maria si compie l'unione fra il divino e l'umano (R 9), in un *mirabile commercium* fra il pianto umano e la pace divina.

Nel resto della produzione sanjuanista l'immagine sponsale è meno ecclesiologico-cristologica e più antropologico-cristologica. Della Chiesa, sposa di Cristo, fuori delle Ro-

²⁹ Si allude alla poesia *Il Pastorello* e alla romanza *Super flumina Babylonis*.

³⁰ C. PÉGUÉ, *Il mistero dei SS. Innocenti*, in ID. *I Misteri*, Milano 1984, pag. 297.

³¹ Sul tema dell'imitazione di Cristo cf. S 1, 13, 3; CB 1, 10.

frase
l'eff
nell
uol
C383

manze, si accenna **un paio** di volte³². Il termine "~~sposa~~", utilizzato soprattutto nel *Cantico Spirituale*, descrive l'avvincente **rapporto** tra l'anima e Cristo.

Del resto l'intera tradizione interpretativa del *Cantico dei Cantici*, da Origene e Ippolito in avanti, aveva sempre oscillato tra una lettura ecclesiologico-mistica e una lettura antropologico-morale-anagogica. Inoltre, ferma restando la tensione tra singola anima e Chiesa, era sempre stato riconosciuto legittimo il passaggio tra una realtà e l'altra, secondo il principio che considera l'autentico fedele cristiano una "anima ecclesiastica"³³.

Giovanni della Croce, nel suo *Cantico Spirituale*, sottolinea **esclusivamente la dimensione sponsale dell'anima**. Questo ha portato vari interpreti dell'opera sanjuanista a stigmatizzare l'assenza di una ecclesiologia. La risposta a queste obiezioni giustamente deve prendere avvio dalle Romanze, ma non può fermarsi ad esse. Neppure è sufficiente recuperare nei commentari tutti gli elementi relativi strutturali della Chiesa (magistero, gerarchia, aspetti sacramentali). Una ricerca sulla ecclesiologia sanjuanista, in base al principio sopra ricordato, non può prescindere dal *Cantico Spirituale* e dalla *Fiamma viva*, e proprio in relazione al tema centrale da loro svolto: il rapporto del fedele cristiano con il suo Signore.

Così come si può lamentare il fatto che le Romanze, alla maniera di altre poesie, non siano state commentate³⁴; ma non sono proprio gli altri commentari il luogo nel quale questo commento può essere ricostruito? Non può ritrovarsi qui quella che agli inizi del nostro secolo Romano Guardini chiamava la "~~Chiesa~~ delle anime"? Evidentemente questo è solo un suggerimento. La strada dovrebbe poi essere percorsa ulteriormente.

In conclusione occorre affermare che le Romanze trinitario-cristologiche sono tra le composizioni di san Giovanni della Croce **quelle di maggior densità dottrinale**. La descrizione della mirabile avventura del Verbo divino e dell'Amore divino nella sua ostensione è un elemento non solo di grande suggestione, ma anche di profonda teologia. L'approfondimento **dei legami fra questi testi e l'intera opera di san Giovanni, anzitutto, e poi i confronti con le cristologie ed ecclesiologie a lui contemporanee certamente potranno far emergere l'originalità e la ricchezza del nostro santo Dottore anche in questo ambito teologico.**

P. GIUSEPPE FURIONI

³² CB 36,5; cf. 23, 6. In 28, 1 si definisce "sposa del Figlio di Dio" con un termine che significa "uguaglianza con Lui".

³³ L'espressione è di Origene.

³⁴ Cf. F. RUIZ, *o.c.*, pag. 185.

SEZIONE TERZA

Dottrina di un maestro

1. Le radici bibliche della "Salita del Monte Carmelo"
2. Sapienza e ascetica in Siracide 6,18-22
e "Salita"
3. Le purificazioni mistiche in Giovanni della
Croce

RIPOSARE IN DIO

- L'anima innamorata è un'anima dolce, mite, umile e paziente.
- L'anima dura indurisce nel suo amor proprio. Se tu, o Gesù, nel tuo amore non la rendi dolce, ella resterà sempre nella sua durezza naturale.
- Non ti conoscevo, o Signore mio, perché volevo ancora conoscere e gustare le cose.
- Che cambi pure tutto, o Signore Dio, purché noi troviamo riposo in te,
- Tu, Signore, sollevi di nuovo con gioia e con amore chi ti offende e io non sollevo e onoro di nuovo chi mi irrita.
- Il mio spirito si è inaridito, perché si dimentica di riposare in te.
- Tu non troverai quello che desideri o maggiormente brami, né per questa tua strada né per quella dell'alta contemplazione, ma in una grande umiltà e sottomissione di cuore.
- Lo spirito puro non si distrae in estranee attenzioni né in considerazioni umane ma, stando solo, nella solitudine di tutte le forme, con saporosa quiete interiore comunica con Dio, la cui conoscenza avviene soltanto nel silenzio divino.

(S. Giovanni della Croce, *Sentenze*)

LE RADICI BIBLICHE DELLA "SALITA DEL MONTE CARMELO" *

Lo scopo del presente lavoro è quello di mettere in luce i principi biblici che sono alla base del sistema ascetico di S. Giovanni della Croce. Vari studi sono già stati dedicati al tema della presenza della Bibbia nell'opera del primo carmelitano scalzo: si tratta per lo più di ricerche settoriali, o di indagini riguardanti la presenza quantitativa del libro ispirato.

In questa nostra indagine vorremmo tentare un passo ulteriore, non tanto fermandoci all'analisi dei testi biblici più frequentemente citati e nemmeno restringendoci all'analisi dell'influsso biblico su tematiche particolari; nostro intento è quello di condurre una ricerca di eventuali presupposti biblici dell'ascetica di Giovanni della Croce. A tale scopo la nostra analisi verterà sulla struttura organica di un'opera, con l'intento di voler determinare se e in che misura idee bibliche svolgono nel sistema del santo una funzione creativa e strutturante.

Scegliamo come campo d'indagine la *Salita del Monte Carmelo*, in quanto quest'opera presenta un piano strutturale e tematico organico (la *Notte oscura*, anche se tematicamente forma un tutt'uno con la *Salita*, presenta un'impostazione del tutto differente). Inoltre, essendo la *Salita* un'opera primariamente ascetica, trattante cioè dell'attività umana nella via della perfezione, si presta meno delle altre opere strettamente mistiche a indebite spiritualizzazioni o allegorizzazioni del dato biblico.

Dopo aver brevemente analizzato la nota struttura della *Salita*, entreremo nel vivo del nostro tema ricercando le idee teologiche che si innestano nel tutto organico di detta struttura e individuando i presupposti biblici che con tali idee teologiche sono connessi.

Anteporremo alla ricerca vera e propria, come introduzione, l'analisi delle affermazioni programmatiche fatte da Giovanni della Croce nel prologo della *Salita* sul ruolo svolto dalla Bibbia nel complesso della sua opera. Esse sono come la legittimazione di partenza per la nostra ricerca.

INTRODUZIONE: LA BIBBIA COME GUIDA NELLA VIA DELLO SPIRITO

L'importanza della Bibbia come testo ispiratore della dottrina spirituale di Giovanni della Croce è messa in risalto nel complesso organico dell'opera del santo non solo dalla

* Questo articolo è apparso su *Carmelus* 28 (1981), pp. 226-255. Lo riproponiamo sia per il suo valore intrinseco, sia per onorare il giovane autore, P. Fabrizio Foresti, scomparso prematuramente il 14/9/1987. Ringraziamo vivamente i Padri Calzati che ci hanno permesso la ristampa.

frequenza delle citazioni scritturistiche, ma pure dall'affermazione programmatica che Giovanni fa all'inizio della sua opera. Nel prologo al dittico *Salita-Notte* Giovanni afferma che la dottrina spirituale che egli sta per esporre non è una sistematizzazione di dati esperienziali e neppure è frutto di studi personali, ma si basa in ultima analisi sulla Bibbia.

Ecco quanto il santo afferma: «Volendo dire qualcosa di questa notte oscura, non mi fiderò né di esperienza né di scienza, perché l'una e l'altra possono venir meno e ingannare; invece, pur servendomi in ciò che mi sarà possibile di queste due cose, userò per quanto con l'aiuto divino avrò da dire - almeno per ciò che è più importante e oscuro a capirsi - della divina Scrittura; avendo questa come guida non potremo errare, poiché in essa parla lo Spirito Santo. Ma se io sbaglierò in qualcosa, non comprendendo bene ciò che vi si dice, o in altra cosa detta senza di essa, (dichiaro che) non è mia intenzione scostarmi dal retto giudizio e dalla dottrina della santa madre Chiesa Cattolica; in tal caso mi sottometto e mi rimetto totalmente non solo alla sua decisione, ma a chiunque ne giudichi con maggior competenza» (S Prol., 2 = *Salita*, Prologo, nr. 2).

Il santo ripete la stessa affermazione nei prologhi al *Cantico* (C Prol., 4) e alla *Fiamma* (F Prol., 1). Così tutta la trilogia sangioannista si trova unificata in questa scelta metodologica: la Bibbia deve costituire il centro generativo e la base comprovante della sintesi spirituale che viene esposta.

Dei tre prologhi quello della *Salita* è il più esplicito: Giovanni si servirà della Bibbia «*para todo*» di quanto intende esporre, «almeno per ciò che è più importante e oscuro a capirsi». Questa affermazione di principio è della massima importanza: la Bibbia non è una semplice fonte ausiliare della sintesi del santo; ne è il testo ispiratore. La nostra ricerca quindi non è vana in partenza: Giovanni della Croce stesso ci indica che questa è la via da lui seguita. Esperienza e dottrina rivestono un'importanza di secondo grado: queste potranno essere accolte nel sistema nella misura in cui si integrano con il messaggio biblico e da esso sono autenticate.

L'atteggiamento risoluto del santo nel rifiutare ogni conoscenza distinta soprannaturale come guida all'unione con Dio pone in evidenza la sua concezione teologica della Bibbia: questa è la fonte unica ed esaustiva per l'uomo per conoscere Dio. Alla persona che pretende da Dio nuove notizie, una rivelazione ulteriore nell'ambito della morale o del mistero divino, Giovanni replica che «non v'è alcuna necessità di ciò, perché abbiamo la ragione naturale e la legge e la dottrina evangelica con cui ci possiamo sufficientemente regolare... Dobbiamo anzi servirci della ragione e della dottrina evangelica in modo tale che se, volendo o no, ci fossero rivelate soprannaturalmente alcune cose, dovremmo accettare solo quelle conformi alla ragione e alla legge evangelica» (2S 21,4 = libro 2° della *Salita*, cap. 21, nr. 4; sottolineature mie).

La risposta più elaborata viene data a tale proposito nell'importante capitolo 22 di 2S, ove Giovanni parla di Cristo pienezza e culmine della rivelazione di Dio: ora non si deve più «consultare» Dio perché *tutto* ci è già rivelato nel Cristo. Questa rivelazione piena e definitiva

è ora concretamente presente nella «*ley evangélica*» (2S 22,3), cioè nel Nuovo Testamento. La Bibbia dunque, in quanto tutta orientata verso la pienezza della rivelazione, contiene tutto ciò che Dio ha detto e può dire di se stesso. Di conseguenza essa è unica ad offrire un criterio di verifica di ogni conoscenza soprannaturale. Alla base di ogni sintesi spirituale, che traccia la via che la persona deve seguire per giungere all'incontro con Dio, sarà necessario porre la S. Scrittura: è la condizione per garantire alla trattazione una struttura scientifica e un contenuto oggettivo.

La rivelazione divina trasmessa dalla Sacra Scrittura non è un semplice resoconto d'un evento passato. Giovanni è cosciente che la forza vitale della Bibbia sta nel suo essere rivelazione attuale, contemporanea a ogni credente: «in essa *parla* (tempo presente!) lo Spirito Santo» (S Prol., 2, sottolineatura mia). Conseguentemente il santo, introducendo molte citazioni bibliche, le presenta come parola attuale dello Spirito Santo: così in 2S 22,2; 17,2; 16,8.9; C Prol., 1; F 1,34. Altre volte il testo biblico è riferito come parola di «*Nuestro Señor*» (1S 5,2 ecc.), di «*Nuestro Salvador*» (1S 6,2 ecc.), di «*Su Majestad*» (2S 7,6; 3S 20,4 ecc.), della «*Sapienza*» (2S 29,7 ecc.).

Giovanni è conscio dell'obiezione che potrebbe essere mossa alla sua pretesa di servirsi della Bibbia come unica fonte normativa della sua dottrina spirituale: chi garantisce che il suo uso della Scrittura non sia arbitrario, una specie di libero esame protestantico? La risposta che il santo dottore ci dà rivela la sua concezione ecclesiale della Bibbia. Egli, sia come maestro spirituale che come interprete della Parola di Dio compie un'opera che è primariamente propria della Chiesa; di conseguenza la sua dottrina e la sua esegesi non vogliono essere che quelle della Chiesa (vedi sopra S Prol., 2; cf C Prol., 4; F Prol., 1).

Questa posizione del dottore mistico illumina un'altra verità del dogma cattolico: la Scrittura può essere interpretata autorevolmente solo dalla Chiesa, a cui, fin dalla sua origine, appartiene. La Scrittura è nata dalla Chiesa e ad essa è stata destinata; Bibbia e Chiesa non possono essere divise, e anche nelle vie dello spirito ambedue insieme devono essere usate come criterio di verifica. Così si esprime Giovanni in 2S 22,7: «perciò dobbiamo in tutto lasciarci guidare dalla *legge di Cristo* (cioè il Vangelo) e *della sua Chiesa e ministri* in modo umano e visibile» (sottolineature mie; cf. pure 2S 22,11; 2S 27,4). Le prime guide spirituali che Dio ha stabilito sono queste due; esse si integrano a vicenda e formano come un tutt'uno: la Parola di Dio fatta libro, la Parola di Dio fatta corpo, Cristo e Chiesa. La persona spirituale giungerà alle vette dell'unione con Dio solo restando in ascolto di quest'unica Parola che il Padre pronunzia e sempre ripete nell'eterno suo silenzio (cf. *Parole di luce e d'amore*, «Spunti d'amore», nr. 21). Parola che a lui perviene grazie alla mediazione della Chiesa.

I - IL PIANO ORGANICO DELLA "SALITA"

Il libro della *Salita* è strutturato sullo schema delle facoltà umane. Essendo esso una guida per introdurre l'uomo nella notte purificativa, è spiegabile che l'autore consideri

distintamente le varie componenti della persona con lo scopo di presentare i mezzi purificativi più idonei per ognuna delle facoltà. Facendo sue le categorie scolastiche, Giovanni distingue nell'uomo una sfera sensitiva e una sfera spirituale: la purificazione dovrà essere rivolta ad ambedue. In particolare ognuna delle tre facoltà dello spirito, intelletto, memoria e volontà dovrà essere sottoposta al lavoro purificativo. Questo è compiuto mediante l'esercizio delle tre virtù teologali: la pratica della fede fa entrare l'intelletto nella sua notte; l'esercizio della speranza pone la memoria nella notte; la carità purifica e induce nella notte la volontà.

Così fede, speranza e carità, che secondo la dottrina di S. Paolo sono i tre elementi costitutivi dell'antropologia soprannaturale, sono pure i fattori purificanti delle tre componenti dell'anima umana. Il piano di Giovanni della Croce mette in luce come tra antropologia soprannaturale e antropologia naturale non solo c'è simmetria costituzionale, ma pure c'è integrazione e sublimazione reciproca: nel profondo essere dell'uomo santificato dallo Spirito uomo-spirituale e uomo-naturale formano un'unità profonda. Quest'unità è insieme tensione, in quanto l'essere spirituale e le sue componenti restano sempre in un rapporto dialettico con la corrispettiva parte naturale. La vera purificazione o notte è attuata dall'agire di questa tensione che è qualcosa di costituzionalmente presente nell'uomo santificato dalle virtù infuse. La notte dello spirito è la vocazione o potenzialità radicale insita nel più profondo dell'essere del credente.

Come si integra la notte del senso nel contesto organico delle notti dell'intelligenza, memoria e volontà? È nostra opinione che finora i commentatori di Giovanni della Croce non hanno sottolineato sufficientemente l'unità che la notte del senso forma con le notti dello spirito, cioè l'unità del primo libro della *Salita* con i due successivi.

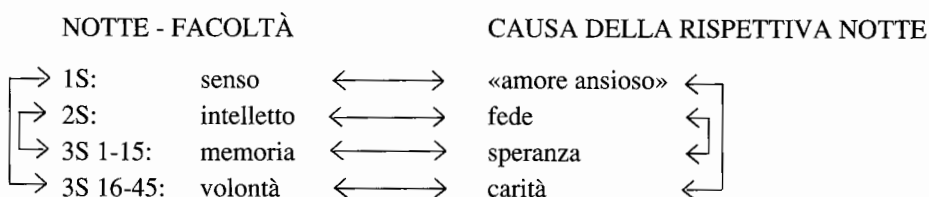
L'integrazione armonica della notte del senso, 1S, nella notte dello spirito, 2-3S, è messa in luce da un'indicazione di carattere strutturale. Tale indicazione nasce dal confronto strutturale delle notti del senso e dello spirito: mentre per lo spirito fede, speranza e carità sono rispettivamente le cause della notte di intelletto, memoria e volontà, per il senso qual'è la virtù alla base e all'origine della sua notte, dal momento che essa sembra mancare? La risposta ci è data da Giovanni quasi di sfuggita alla fine della trattazione sulla notte del senso, 1S 14,2: tale virtù è «l'amore ansioso» («*amor y ansias*»), in forza del quale l'anima rinuncia all'appello seducente dell'amore sensibile per seguire Gesù. Dice Giovanni: «Era necessaria all'anima la fiamma più potente d'un amore maggiore, cioè quello del suo sposo, perché ella, riponendo in lui il proprio gusto e la propria forza, avesse il coraggio e la costanza di rinnegare senza difficoltà tutti gli altri piaceri. Tuttavia per vincere la forza degli appetiti sensitivi non basta che l'anima ami semplicemente il suo Sposo, ma si richiede che *arda di amore ansioso per lui*» (sottolineatura mia; cf. anche 2S 1,2).

Da tale testo risulta come Giovanni della Croce considera tutta la sfera dell'attività sensitiva nella prospettiva centrale ed unificante dell'amore. Di per sé i sensi sono primariamente strumenti di conoscenza; secondariamente sono mezzi di soddisfazione e di piacere.

Tuttavia la notte del senso, 1S, riguarda direttamente questa seconda funzione della vita sensitiva; consequenzialmente il termine sangiovanista «appetito», con cui viene designata la tendenza del senso alla sua soddisfazione, caratterizza il senso nella sua dimensione volitivo-affettiva (cf. 1S 4,1-3). La notte del senso è praticamente *notte dell'affetto sensibile*. Il senso come mezzo di conoscenza rientra nella grande discussione della notte dell'intelletto, 2S.

La purificazione dell'amore sensibile è l'argomento sul quale Giovanni si sofferma all'inizio del suo itinerario spirituale: la notte purificatrice di tale amore sensibile è causata dall'«amore ansioso», cioè da un amore appassionato e sensibile per Gesù lo Sposo. Il santo però non vuole parlare di quest'argomento (cf. 1S 14,3 fine) e forse a motivo di questo suo voluto silenzio anche gli studiosi del dottore mistico non integrano la virtù dell'«amore ansioso» nella struttura della *Salita*.

La *Salita* si articola secondo questo schema organico:



Questo schema mostra una chiara struttura concentrico-inclusiva: «amore ansioso» e carità sono tra di loro affini, essendo il primo compreso nel secondo. Tale affinità sussiste pure a livello di facoltà: l'attività sensitiva considerata dal santo in 1S rientra nel grande campo dell'affettività umana e appartiene quindi alla sfera della volontà.

Senza pretendere d'entrare nella dibattuta questione della distinzione di memoria e intelletto, diremo che pure tra queste ultime due facoltà sussiste una chiara affinità: la memoria trasmette una conoscenza del passato, l'intelletto una conoscenza presente. E corrispettivamente, mentre la fede mi offre delle conoscenze soprannaturali nel mio presente esistenziale, la speranza mi rende presenti, anticipandole al mio oggi, le realtà future soprannaturali, contrapponendosi così, come elemento di contrasto, al movimento retrospettivo della memoria.

Da queste osservazioni si può rilevare che la struttura profonda della *Salita* è binaria. Essa corrisponde in ultima analisi al binomio specificamente antropologico d'intelligenza e volontà (amore). Tale binomio si sdoppia in ognuno dei suoi elementi: l'amore si articola in amore sensibile e in amore di pura volontà; l'intelligenza si distingue, secondo la linea del tempo, in conoscenza attuale (intelletto) e conoscenza passata (memoria). Così le corrispondenze inclusivo-concentriche tra gli elementi dei due binomi mettono in evidenza l'unità strutturale del piano della *Salita*.

II - UNICITÀ DI DIO E PRIMO COMANDAMENTO

Dopo aver visto la struttura unitario-concentrica della «Salita», passiamo ora alla individuazione dei principi teologici e biblici che sono alla base del pensiero di s. Giovanni della Croce.

A tale scopo sarà necessario non solo isolare delle verità, bibliche e teologiche, che informano settori importanti della sintesi del santo; bisognerà verificare se tali verità si innestano nei puntichiave dell'insieme strutturale della *Salita*. In una prima parte (Sez. II.A) metteremo in evidenza l'importanza svolta, sia a livello tematico che strutturale, dai principi, tra di loro connessi, di trascendenza e unicità di Dio; in una seconda parte (Sez. II.B) seguiremo un analogo itinerario per individuare e caratterizzare strutturalmente la conseguenza comportamentale che deriva dalle verità teologiche messe in luce nella parte A.

A. Trascendenza ed unicità di Dio: motivi centrali delle notti del senso e della volontà

Nel capitolo quarto di 1S, cioè all'inizio della notte del senso, Giovanni enuncia un principio teologico che non solo è alla base di tutta la notte del senso, ma che fa da presupposto generale a tutta la sua opera ascetica: si tratta della verità della trascendenza di Dio rispetto alle creature. Tra l'essere di Dio e il mondo creato sussiste una distanza infinita. Dice il santo: «Tutto l'essere delle creature, paragonato con quello infinito di Dio, è niente» (1S 4,4); Dio e mondo costituiscono «due contrari» (1S 4,2; cf. 1S, 5,1.2; 6,1).

Il santo dottore, per illustrare questa verità, si serve del concetto biblico di «luce»-«tenebre» (Io. 1,5; 2 Cor. 6,14; Ier. 4,23): Dio, luce increata, è tanto distinto dal creato come la luce si oppone alle tenebre (1S 4,2-3). Nella seconda parte del capitolo quarto (1S 4,4-8) l'autore mostra in dettaglio come nessun aspetto, anche nobile ed elevato, della realtà mondana ha in sé la capacità di riflettere adeguatamente l'essere divino: la bellezza del mondo di fronte a Dio è «somma deformità» (1S 4,4); la gentilezza e grazia delle creature, confrontate con gentilezza e grazia divine, sono «somma scortesia e goffaggine» (ibid.); ogni bontà creata è malizia di fronte a Dio (ibid.); ogni sapienza e abilità umane sono «pura e somma ignoranza» (ibid.); ogni dominio e libertà del mondo sono «somma angustia, soggezione e schiavitù» (1S 4,6); tutti i dilette e i gusti terreni sono pena, tormento, amarezza e afflizione (1S 4,7); ricchezza e gloria del creato sono grande povertà e miseria paragonate a quelle divine (1S 4,7-8).

Mediante questa esemplificazione Giovanni della Croce vuole mostrare come di tutto ciò che è onorato e stimato nel mondo, nulla può in qualche modo essere confrontato con Dio: l'infinita distanza abbraccia tanto le vette come le bassezze del creato. Di fronte all'infinito, grandezze e mediocrità sono livellate in un comune anonimato.

Asserire l'infinita trascendenza di Dio significa contemporaneamente sottolineare la sua unicità: Dio in quanto Sommo ed Eterno è unico e non ci può essere un altro all'infuori di lui.

Se il santo in 1S 4 non tratta formalmente dell'unicità di Dio, ciò dipende dal fatto che egli è innanzitutto interessato all'affermazione dell'unicità pratica, esistenziale di Dio nella vita dell'anima. Ora tale affermazione pratica ricorre come un leitmotiv lungo tutta la notte del senso: il tutto di Dio non può stare insieme col nulla delle creature (1S 4,2.3.4; 5,2ss; ecc.). «Dio non può tollerare che qualche cosa abiti con lui nello stesso luogo» (1S 5,8).

Nel momento in cui qualche cosa è posta accanto a Dio, essa viene elevata al rango di idolo, come competitorice e rivale dell'unico Dio. «Colui che desidera amare altra cosa insieme con Dio, fa certamente poco conto del Signore, perché pone sullo stesso piano con Dio ciò che ... dista grandemente da lui» (1S 5,4). Se l'appetito o l'affetto indebito per le creature tende ad associare a Dio altri valori finiti, questo atteggiamento è essenzialmente identico all'idolatria, nella quale la persona indirizza la propria attitudine cultica, cioè il suo amore totale, verso un oggetto diverso dal suo fine ultimo. Giovanni della Croce sottolinea l'identità radicale tra appetito e idolatria non solo mediante la dettagliata analisi che egli dà degli appetiti (cf. 1S 5,4-5), ma anche mediante testi biblici riferentesi, per lo più, al culto degli idoli (Ps. 113,8; 1 Sam. 5,2-4; Ier. 2,24; Ez. 8,10-16, testi citati in 1S; vedi sotto).

Il grande principio, dunque, posto da Giovanni della Croce come base della notte del senso, in 1S 4, è la verità dell'unicità del Dio trascendente: quest'affermazione offre il principio motore di tutta la sintesi sangiovannista. Qui ha origine il sistema del santo e da qui esso nutre continuamente la sua forza e la sua radicalità.

Sul tema dell'appetito come idolatria il santo dottore ritorna in un'altra parte della *Salita*, nel contesto della notte della volontà, in 3S 16-45; cf. 3S 19,2ss.9; 22,4; 28,5.6; 35,4; 38,3. Anche qui l'idea di fondo è quella della necessità incondizionata che Dio sia effettivamente l'unico nella vita del credente. Dio dev'essere il solo a polarizzare la sfera affettivo-volitiva della persona, a esclusione di ogni altro valore concorrente. A tali affermazioni implicite sull'unicità di Dio si aggiunge in 3S 24, 2-3 un'asserzione sulla trascendenza di Dio: «Il suo aspetto, o qualche immagine che lo rappresenti, non possono cadere sotto il dominio del pensiero e della fantasia» (3S 24,2).

Ora è importante osservare che dal punto di vista strutturale il tema dell'unicità del Dio trascendente, connesso, per contrapposizione, col tema di idolatria-appetito, ricorre solo nelle notti del senso e della volontà, cioè nel primo e ultimo membro dello schema quadripartito della *Salita* (vedi sopra). Già precedentemente (Sez. I.) avevamo notato come le due notti del senso e della volontà si collegano mutuamente sotto vari aspetti, particolarmente per il fatto che ambedue sono indotte dall'amore-carità. A questo si aggiunge ora un altro elemento comune alle due notti; esse hanno alla loro base una stessa verità teologica, l'unicità del Dio trascendente, cui si contrappongono, come alternative di ripiego per la persona che non sa polarizzare il suo mondo affettivo-volitivo sull'unico Dio trascendente, categorie di valori intramondani elevati al rango di divinità, gli idoli.

B. Unicità di Dio e primo comandamento

Se il Dio che s'è rivelato nella storia della salvezza è unico e trascendente, esso

dev'essere tale, unico e trascendente, anche nella storia dell'anima. La persona che vuole vivere la sua vocazione all'incontro con Dio secondo le leggi manifestate nella storia salvifica, deve focalizzare tutta la sua potenzialità affettivo-volitiva sul Dio rivelatole. Quest'operazione di convogliamento delle facoltà su un unico centro consiste essenzialmente in un'attività negativa, secondo cui l'Uno è raggiunto solamente mediante la negazione del molteplice. L'unicità esistenziale di Dio nella vita della persona esige l'allontanamento d'ogni altro valore rivale, postula il «nulla» del non-Dio. Unicità di Dio e «nulla» sono due momenti, teorico e pratico, della stessa verità. Si tratta d'un unico principio semplice ed evidente, avente una logica interna che s'impone a ogni intelligenza. Dio, agli inizi della storia della salvezza, lo onorò ponendolo alla base di tutta la religione rivelata e gli diede una formulazione solenne nel primo dei dieci comandamenti: «Non avrai altro Dio all'infuori di me». Il primo comandamento non è che l'enunciazione pratica della verità rivelata della trascendenza e unicità di Dio.

a) *«Nulla» e primo comandamento nel contesto della Salita*

La verità che il Dio unico dev'essere l'unico esistenzialmente nella vita della persona costituisce il centro di tutto il messaggio biblico, proprio perché essa è formulata nel primo comandamento.

Questa verità è centrale anche nell'opera di S. Giovanni della Croce: la notte del senso ritorna continuamente sulla necessità di lasciare da parte tutto ciò che non è Dio, come condizione per giungere all'unione col Dio trascendente (cf. particolarmente 1S 5).

Ora ci chiediamo: in che modo il santo dottore, il quale afferma di trovare prove alle sue argomentazioni nella Sacra Scrittura, riconduce il suo principio dello spogliamento totale a quello analogo formulato nel primo comandamento? Uno sguardo superficiale all'esposizione sangiovannista della *Salita* potrebbe lasciare delusi: Giovanni non cita mai (neppure fuori di S!) il testo del primo comandamento (Ex. 20,2-3 = Deut. 5,6-7), neppure in 1S 5, ove il santo afferma nel sottotitolo di voler provare la necessità dello spogliamento con argomenti tolti dalla Sacra Scrittura.

Ciò non deve tuttavia ingannare, perché innanzitutto in 1S 5, ove il santo tira la conclusione pratica della verità dell'unicità trascendente di Dio, esposta nel capitolo precedente, abbiamo varie affermazioni che richiamano nella loro formulazione, il messaggio del primo comandamento. Così in 1S 5,4: «Colui che desidera amare altra cosa insieme con Dio, fa certamente poco conto del Signore, perché pone sullo stesso piano con Dio ciò che ... dista grandemente da lui». In 1S 5,5: «Poiché non vi è cosa uguale a Dio, l'anima che insieme a lui ama qualche creatura o si attacca ad essa, reca oltraggio al Signore». In 1S 5,8: «Dio non può tollerare che qualcosa abiti con lui nello stesso luogo». Questi testi non sono che variazioni del messaggio del primo comandamento.

Esiste tuttavia un modo per dimostrare che Giovanni della Croce era fondamentalmente cosciente che alla radice delle due notti c'era il primo comandamento. La Bibbia ci ha

trasmissione una formulazione variante del primo comandamento nel contesto del celebre passo «ascolta Israele...» (Deut. 6,4ss), ove il comando di amare Dio con la totalità dell'essere della persona non è che l'esplicitazione del primo comandamento. Giovanni stesso, facendo proprie le parole che Gesù rivolse allo scriba (Mt. 22,38), chiama questo testo «*el primer precepto*» (2N 11,4).

Il passo di Deut. 6,5 svolge nel contesto strutturale della *Salita* una funzione determinante: esso è posto coscientemente dal santo come pietra angolare delle due notti del senso e della volontà. Nel prologo alla notte della volontà, 3S 16,1, il santo dottore afferma: «Dovendo ora trattare della notte e spogliamento attivi di questa potenza (la volontà), per concentrarla e formarla nella virtù della carità divina non trovo autorità più conveniente di quella del Deuteronomio, al capitolo sesto (vs. 5), dove Mosé 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 ciò che io devo insegnargli per avvicinarsi 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 appetiti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza di essa sia indirizzata unicamente a tale scopo» (Cf. ancora F 3,51). Il testo non richiede commento: l'importanza decisiva di Deut. 6,5 per la notte della volontà è affermata proprio nelle prime righe di tale sezione. Così possiamo concludere che la notte della volontà ha il suo fulcro biblico in Deut. 6,5, il quale equivale, come vedremo poi, al primo comandamento.

La stessa affermazione è valida per la notte del senso, in riferimento alla quale ancora troviamo, anche se in modo implicito, come testo basilare Deut. 6,5. In 2S 7,2 (fine), nelle premesse alla notte dell'intelletto, Giovanni, dando uno sguardo retrospettivo alla notte del senso, afferma che l'anima, per entrare nella prima notte, «deve restringersi e spogliare la volontà di tutte le cose sensibili e temporali, *amando Dio al di sopra di tutte queste (cose)*. Questo lavoro appartiene alla notte del senso, di cui ho già parlato». Nel testo da noi sottolineato Giovanni riprende quasi letteralmente Deut. 6,5, cioè il precetto della totalità dell'amore (cf. F 3,51!), e afferma che la persona spirituale supera la notte del senso solamente mediante la pratica di questo precetto.

Così ambedue le notti, del senso e della volontà, hanno alla loro origine lo stesso principio biblico, il precetto dell'amore totale, il quale, come vedremo più dettagliatamente nel paragrafo successivo, non è nient'altro che una riformulazione del primo comandamento.

b) *Il precetto dell'amore totale (Deut. 6,5) come formulazione positiva del primo comandamento*

Qual'è il rapporto tra precetto dell'amore totale, Deut. 6,5, e il primo comandamento? Una semplice analisi di Deut. 6,4-5 mette chiaramente in evidenza come questo testo non è che una riformulazione e uno sviluppo del primo comandamento. Ecco il testo completo di Deut. 6,4-5:

- vs. 4 «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio,
il Signore è uno solo.
- vs. 5 Amerai quindi il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore,
con tutta la tua anima
e con tutte le tue forze».

Il testo si compone di due membri, corrispondenti ai versi 4 e 5. Nel vs. 4 è enunciata la verità di base, l'assioma dell'unicità di Dio, e precisamente del Dio rivelato Jahvè. Il vs. 5 formula la conseguenza della verità precedente: se Dio è unico, l'amore che il credente ha per il suo Dio dev'essere totale e indiviso. Abbiamo un enunciato teologico e un enunciato etico, geneticamente collegati tra di loro.

L'enunciato teologico sull'unicità di Dio non può essere distinto dal primo comandamento. Infatti tutto il brano Deut. 6,4-25 non è che un commento e uno sviluppo parenetico del primo comandamento, enunciato immediatamente prima, in Deut. 5,6-7. Il contenuto di Deut. 6,4 coincide con quello del primo comandamento: ambedue asseriscono la verità dell'unicità di Dio. Deut. 5,6-7 parla di Dio unico a livello pratico, culturale, mediante una sentenza negativa; Dio unico è la conseguenza, o meglio il presupposto della proibizione del culto verso altre divinità. In Deut. 6,4 tale presupposto è esplicitato ed enunciato in forma affermativa: Dio Jahvè è l'unico.

Pure il vs. successivo, Deut. 6,5, va letto in diretto riferimento al primo comandamento e non semplicemente come conseguenza di esso. Infatti l'espressione negativa di Deut. 5,7 «non avrai...» è qui, in Deut. 6,5, riformulata positivamente mediante un verbo a contenuto teologico, «amerai». Il rapporto uomo-Dio, che nel primo comandamento non era stato designato mediante un verbo particolare, è ora caratterizzato mediante il verbo «amare».

Questa espressione, «amare», appartiene alla terminologia propria dei trattati d'alleanza e designa l'atteggiamento di obbedienza fedele ed affettuosa al sovrano. Se allora Deut. 6,5 usa il verbo «amare», significa che il culto e l'adorazione che Israele deve al suo Dio sono una risposta all'elezione ed alleanza operate da Dio graziosamente a favore del popolo. «Amare», in tale contesto, significa quindi essere fedele all'alleanza; innanzitutto essere leale con il Signore dell'alleanza non avendo altri signori all'infuori dell'unico Signore (cf. Deut. 6,13; 10,12; 11,13); inoltre «amare» comporta avere il timore di Dio (cf. Deut. 6,13; 10,12; 11,13) e osservare le prescrizioni contenute nell'alleanza (cf. Deut. 11,1.22; 19,9; 30,16).

Il precetto dell'amore, Deut. 6,5, sottolinea mediante il triplice «tutto» che la dedizione del credente al suo Dio deve coinvolgere la totalità dell'essere umano: «con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze». La persona deve rispondere all'alleanza di Dio in modo integrale ed esclusivo: in essa non ci dev'essere posto per altre divinità o per altri valori.

Amore, fiducia, speranza devono polarizzarsi sull'unico Signore; solo così il credente sarà fedele alla chiamata rivoltagli da Dio nell'alleanza. In questo precetto sono racchiusi tutti

i doveri religiosi che Israele ha verso il suo Dio; per questo Gesù lo definisce «il primo e più grande dei comandamenti» (Mt. 22,37).

Ora, questo «primo e più grande dei comandamenti», che forma il centro e l'anima di tutta la religione rivelata, è posto da Giovanni della Croce come centro ed anima delle notti del senso e della volontà. La sfera affettivo-volitiva della persona si purifica per giungere all'unione con Dio solo mediante la pratica del comandamento di amare Dio in modo totale ed esclusivo. Vediamo così come l'ascetica di S. Giovanni della Croce pone al suo centro, per la sfera affettivo-volitiva, l'apice della rivelazione divina: essa è un'ascetica ridotta all'essenza del messaggio storico-salvifico di Dio all'uomo.

La concentricità dei due messaggi essenziali, quello biblico e quello della *Salita*, si esplicita pure nella formulazione letteraria dei due: la radicalità del primo messaggio si trasmette e diventa radicalità del secondo. L'antitesi «tutto»-«nulla», in cui s'esprime caratteristicamente la radicalità della *Salita*, è virtualmente presente nelle due formulazioni del primo comandamento e da lì verosimilmente è stata presa da Giovanni. «Tutto»: «amerai il Signore con *tutto* il tuo cuore, con *tutta* la tua anima e con *tutte* le tue forze». «Nulla»: «*non* avrai *altro* Dio all'infuori di me».

c) Gli appetiti come forma d'idolatria

Sia il primo comandamento che la sua variante, il precetto dell'amore totale, Deut. 6,4-5, mirano direttamente ad escludere dalla vita religiosa del popolo eletto ogni forma d'idolatria o di culto estraneo al vero Dio. Infatti proprio in questo settore il popolo avrebbe subito, lungo l'arco della sua storia, una continua seduzione da parte della religione cananea. In questa religione gli dèi adorati erano personificazioni delle forze della natura. Così nel culto venivano proposte all'adorazione dei fedeli divinità che si identificavano essenzialmente con le forze regolanti i cicli della vita: pioggia e siccità, fertilità e sterilità, vita e morte. La divinità cananea era qualcosa d'intrinsecamente immanente al modo, finita come esso. La salvezza che questa religione offriva era necessariamente qualcosa che non usciva dall'orizzonte della finitezza.

Il messaggio biblico è radicale proprio su questo punto: tutti i valori e le forze operanti nella natura sono «nulla» nei confronti di Jahvè, il Dio che s'è rivelato nella storia della salvezza, ma che in sé è completamente distinto dalla storia e dalla natura. Anche le forze del cosmo furono create da quest'unico Dio e solamente alla sua dipendenza operano. L'uomo dovrà escluderle dal suo culto, perché adorarle significherebbe non riconoscere la sovranità ed unicità del Dio creatore.

Il motivo dell'unicità di Dio con la conseguente esclusione di ogni forma d'idolatria, sono centrali a gran parte della Bibbia e formano come il tema dominante di tutta la storia deuteronomistica. Anche nell'opera di S. Giovanni della Croce il motivo dell'idolatria ha un posto di rilievo, non solo in quanto connesso con il primo comandamento, che, come abbiamo visto, è centrale nella struttura della «Saltia», ma soprattutto perché intimamente coinvolto

nel concetto sangiovannista di appetito. Che per S. Giovanni della Croce l'appetito sia radicalmente una forma d'idolatria risulta sia dalla descrizione che egli ne dà, sia dai testi biblici che egli cita in riferimento ad esso.

L'appetito, come presentatoci dal santo, è una spinta irrazionale che muove l'uomo a soddisfare i suoi bisogni primariamente in vista del piacere che vi prova. Chi è schiavo dell'appetito mangia, tocca, vede, sente solo per la soddisfazione che ne trae; i veri valori per lui sono quelli capaci di procurargli questo tipo di soddisfazione. Per essi egli vive; essi sono, globalmente presi, il valore verso il quale egli finalizza la sua vita; essi sono in pratica il suo dio.

Giovanni della Croce presenta l'appetito precisamente nella prospettiva di valore polarizzante e tendenzialmente assoluto. Ogni appetito, anche piccolo, in quanto espressione della tendenza sregolata insita nell'uomo, tende a porsi come valore monopolizzante la sfera affettivo-volitiva della persona. Ogni appetito quindi è potenzialmente anche idolo: è valore che pretende essere unico a determinare le scelte della persona, a scapito della libera volontà. In quanto detta legge alla persona e le impone una linea di comportamento opposto alla legge divina, l'appetito è un rivale di Dio. In questa prospettiva dell'appetito come valore rivale di Dio, Giovanni della Croce espone la sua dottrina: «Colui che desidera amare altra cosa insieme con Dio, fa certamente poco conto del Signore, perché pone sullo stesso piano con Dio ciò che, come ho già detto, dista grandemente da lui» (1S 5,4; cf. 5,5). E ancora: «Dio non può tollerare che qualcosa abiti con lui nello stesso luogo» (1S 5,8). Il primo comandamento, che prescrive l'abolizione d'ogni forma d'idolatria, è così a proposito applicato da Giovanni della Croce come grande principio regolante e purificante l'affettività umana. Il Dio unico, rivelatosi nella storia della salvezza, deve essere valore unico ed esclusivo anche nella vita affettiva della persona.

Non solo la descrizione sangiovannista dell'appetito corrisponde all'idolatria, ma pure i testi biblici che Giovanni cita a proposito degli appetiti presuppongono tale identità. Quando il santo vuole trovare nella Bibbia testi riferentisi agli appetiti, sceglie spesso passi riguardanti gli idoli o l'idolatria. L'espressione del Salmo: «*coloro che ripongono in essi (negli idoli) il loro cuore*» (Ps. 113,8 Vulgata = Vg) designa in 1S 4,3 colui che è attaccato a una creatura. Le donne che nel tempio piangono Adone, secondo la visione d'Ezechiele 8,10-16, per Giovanni «raffigurano gli appetiti» (1S 9,6; cf. 9,5). L'episodio di Giacobbe che fa seppellire gli idoli tribali prima di compiere il pellegrinaggio a Betel (Gen. 35,2) è presentato come comportamento che deve imitare colui che vuole superare la notte del senso: è necessario per l'anima «gettare via tutti gli idoli stranieri, cioè tutti gli attaccamenti e gli affetti estranei a Dio» (1S 5,7; cf. 5,6). Il tentativo dei Filistei di mettere l'arca dell'alleanza nel tempio di Dagon (1 Sam. 5,2-4) raffigura il gesto di quelli che nella loro vita spirituale vogliono associare la fede nel Dio unico e trascendente con l'affetto orientato verso valori mondani (1S 5,8).

I testi biblici riferentisi all'idolatria ricorrono non solamente nella notte del senso, ma pure nella parallela notte della volontà, 3S 16-45. Tutto il capitolo 19 di 3S, ove si parla

dell'attaccamento ai beni temporali, è una parafrasi del testo di Deut. 32,15: «Il diletto è diventato pingue ed ha recalcitrato. È impinguato, ingrassato, dilatato. Ha abbandonato Dio suo creatore e si è allontanato da Dio sua salute». Questo versetto del Cantico di Mosè descrive plasticamente il peccato d'idolatria compiuto da Israele, il «diletto» di Dio (cf. i vv. successivi del Cantico, vv. 16-17: «Lo hanno fatto ingelosire con dèi stranieri... hanno sacrificato a spiriti che non sono Dio, a divinità che non conoscevano, novità venute da poco...»). Giovanni della Croce applica dettagliatamente Deut. 32,15 all'attaccamento ai beni temporali, identificando così tale attaccamento con l'idolatria.

Nello stesso capitolo, 3S 19,8, quando il santo parla dell'avarizia, la suddetta identificazione diventa esplicita: «egli (l'avar) ha fatto un dio del denaro e dei beni temporali, come afferma S. Paolo: *l'avarizia è servitù degli idoli* (Col. 3,5)»; il santo continua al nr. 10: «di quest'ultimo grado fanno parte anche tutti quei miserabili che, essendo grandemente innamorati dei beni, li ritengono per loro dèi, tanto da non esitare a sacrificare loro la vita allorché si accorgono che questi ricevono qualche diminuzione temporale... dimostrando in tal modo la funesta ricompensa che si riceve da un tale dio. Poiché niente da sperare v'è in lui, essi ne ricevono disperazione e morte». In 3S 28,5-6, a proposito di quelli che pongono esclusivamente la loro gioia nelle virtù morali, il santo cita Giobbe 31,27s, testo riferentesi all'idolatria, e dice che tali persone finiscono per «*adorare* più se stesse che il Signore». Analogamente un altro testo sull'idolatria, Dan. 9,27, è applicato a chi pone la propria gioia nella grazia naturale (3S 22,4). Talvolta la stessa immagine sacra può diventare inconsciamente fine a se stessa ed essere strumento di soddisfazione degli appetiti: «alcuni si servono delle immagini unicamente come idoli in cui hanno riposto la propria gioia... Questi sono molto attaccati a ciò (all'immagine), come erano ai loro idoli Mica e Labano» (3S 35,4). Così le feste religiose possono divenire più occasione per soddisfare gli appetiti che per rendere culto a Dio: la festa di Dio degenera allora in festa dell'idolo, cioè degli appetiti (3S 38,3).

d) Israele idolatra immagine della persona dedita agli appetiti: interpretazione di Ger. 2

Il capitolo 2 di Geremia costituisce una ben definita unità letteraria: è un'accusa in stile processuale fatta da Dio contro il popolo eletto perché questo l'ha abbandonato per seguire nuovi dèi. Il profeta presenta con vivezza e insieme con drammaticità il contrasto della situazione: da una parte Dio che ama, che salva, che dà la terra promessa («*terram Carmeli*», vs. 7Vg) e dall'altra il popolo che dimentica i benefici ricevuti dal suo Dio, allontanandosi da quell'amore che esso aveva dimostrato al tempo della sua giovinezza, quando nel deserto seguiva docile il suo Signore (vs.2). Israele s'è stancato del suo Dio e ha deciso di seguire Baal (vv. 5.11.23), un dio straniero. Quest'accusa forma la vera introduzione al libro di Geremia: essa annuncia in modo solenne il tema attorno a cui ruoterà gran parte del libro.

Il capitolo 2 di Geremia fu particolarmente caro a Giovanni della Croce; egli lo cita sei volte nella «*Salita*», in tre contesti strutturalmente significativi: nel grafico del monte

Carmelo (Ier. 2,7) e nelle due notti, tra di loro affini, del senso e della volontà (1S 6; 3S 19,7). La frase che annuncia il dono della terra promessa («*terram Carmeli*», vs. 7 Vg) da parte di Dio delimita circolarmente la vetta del monte Carmelo, su cui si concentra tutta la struttura del grafico. Essendo il grafico preposto al dittico *Salita-Notte* come prospetto riassuntivo della dottrina esposta nell'opera, è chiara l'importanza che Ier. 2,7 viene ad assumere nei confronti di tutta l'opera. Così, mediante il testo geremiano, che parla dell'introduzione del popolo eletto nella terra del Carmelo (Vg), Giovanni vuole dare un supporto biblico a titolo della sua opera *Salita del Monte Carmelo*, titolo che, secondo il piano originale, doveva includere pure la *Notte* (cf. 2S 2,3; 6,8).

Nel capitolo 6 di 1S il testo geremiano assume un ruolo strutturante per la notte del senso: all'inizio del capitolo Giovanni riporta un passo, Ier. 2,13, tolto dall'accusa profetica in cui sono elencati i mali compiuti da Israele. Tale elenco serve al Santo per distinguere ed enumerare i danni compiuti dagli appetiti. Così Ier. 2,13 è alla base di tutta la sezione 1S 6-10, trattante dei danni degli appetiti e ne costituisce come l'ossatura.

Ecco il testo del profeta:

«Il mio popolo ha commesso due iniquità:
ha abbandonato me, sorgente d'acqua viva,
per scavarsi cisterne, cisterne screpolate,
che non conservano l'acqua».

Le «due iniquità» di cui parla il profeta sono: l'abbandono di Dio e la scelta di altri dèi (cf. immediato contesto, particolarmente vs. 11). Giovanni della Croce sceglie questo testo, centrato sull'apostasia e idolatria del popolo d'Israele, per metterlo alla base della sua discussione sui danni degli appetiti. Idolatria e appetiti sono due forme, radicalmente omogenee, d'apostasia: ambedue sono una trasgressione dello stesso comandamento che prescrive di non avere altri dèi, cioè altri valori assoluti, all'infuori dell'unico Dio rivelato. Nel numero 6 dello stesso capitolo, 1S 6,6, il santo fa riferimento a due altri versi dello stesso brano profetico, vv. 24-25:

«Nell'ardore del suo desiderio aspira l'aria...
Bada che il tuo piede non resti scalzo
e che la tua gola non s'inaridisca».

Giovanni dà un'interpretazione metaforica dei due versi; però la sua spiegazione del vs. 24 corrisponde nel contenuto al pensiero del profeta: la persona che insegue l'appagamento degli appetiti è come il popolo d'Israele che, simile a una giovane dissoluta, insegue i suoi amanti, cioè gli dèi stranieri.

Ier. 2,13 ricorre nuovamente in 3S 19,7, ove il testo, denunciante l'apostasia idolatrca d'Israele, è applicato a coloro che sono insaziabilmente attaccati ai beni temporali.

In contrasto con questo comportamento dell'Israele infedele, raffigurante la persona dedita ai propri appetiti, Giovanni si servirà di Ier. 2 per descrivere l'amore appassionato

dell'anima per il suo Dio. In Ier. 2,2 all'Israele infedele fa contrasto l'Israele «fidanzata» di Dio, che segue il suo amato nel deserto. Giovanni della Croce riprende questa immagine geremiana per dare espressione plastica all'attitudine dell'anima soprannaturalmente innamorata: anch'essa «segue sempre Dio con grande e vero amore e con spirito di sofferenza per lui» (2N 19,4). In questa trasposizione del testo biblico al piano mistico, l'espressione profetica «seguire nel deserto» (vs. 2) diventa, per Giovanni della Croce, «essere distaccato interiormente da ogni creatura, senza fermarsi né trovare riposo in nessuna cosa» (*ibid.*).

III - INCOMPARABILITÀ DI DIO E SECONDO COMANDAMENTO

Nella parte I. della presente ricerca abbiamo messo in risalto la struttura unitario-concentrica della *Salita*. La parte II. non ha fatto che convalidare, sul piano del contenuto, il mutuo collegamento delle due notti del senso e della volontà, già rilevato a livello strutturale, in quanto ambedue hanno alla loro base gli stessi principi teologico-biblici: le verità della trascendenza e unicità di Dio e la loro conseguenza etica, il primo comandamento. I due membri esterni della struttura della *Salita*, cioè le due suddette notti del senso e della volontà (cf. pg. 231), sono così, anche a livello teologico e biblico, unitari.

Possiamo dire la stessa cosa dei due membri mediani di tale struttura, cioè delle notti dell'intelletto e della memoria? Una risposta valida può essere data solo dopo un'analisi induttiva condotta sul testo di 2S 1 - 3S 15. Anche qui articoleremo la nostra ricerca in due momenti: A. individuazione del principio teologico dominante in 2S e 3S 1-15; B. il principio comportamentale corrispondente.

A. Incomparabilità e incomprendibilità di Dio: motivo centrale delle notti dell'intelletto e della memoria

All'inizio della notte dell'intelletto S. Giovanni dedica un capitolo intero, 2S 8, al tema della trascendenza di Dio rispetto all'intelletto. Il tema è volutamente trattato all'inizio di questa notte perché enuncia il principio che fa da presupposto a tutto il resto di 2S. Infatti, secondo le stesse parole di Giovanni in 2S 8,1, in questo capitolo 8 egli tratta in modo generale della verità che nel resto del libro sarà riferita ed applicata alle varie forme della conoscenza trattate.

Appare chiaro che dal punto di vista strutturale 2S 8 è parallelo al 1S 4; mentre quest'ultimo formula il principio della trascendenza in funzione dell'unicità di Dio, e quindi in vista della totalità dell'amore, 2S 8 tratta dello stesso principio in relazione all'intelletto, cioè presenta Dio nella sua dimensione d'incomprendibilità e d'incomparabilità alla mente umana. In FB 3,48 il santo sintetizzerà in poche parole la verità esposta in 2S 8: «Dio trascende l'intelletto stesso e quindi è incomprendibile e inaccessibile».

L'argomentazione di Giovanni in 2S 8, a differenza di 1S 4, si basa solamente su testi scritturistici. La Bibbia gli offre tale abbondanza d'argomenti che alla fine del capitolo egli

afferma: «Non cesserei mai di citare testi e di portare argomenti per dimostrare ampiamente come fra le cose create e quelle che possono essere apprese dall'intelletto non v'è scala per la quale questo possa giungere alle altezze di Dio» (2S 8,7).

L'infinita distanza sussistente tra Dio e il creato fa sì che l'intelligenza umana sia radicalmente incapace di concepire idee che possano fare da ponte tra i due poli. La trascendenza divina, vista nel suo rapporto con il pensiero, diventa incomprendibilità e incomparabilità: l'intelletto è una facoltà che funziona mediante la rielaborazione di forme e specie, le quali appartengono esclusivamente all'essere creato. L'intelletto è quindi prigioniero nel campo della creaturalità e non ne può valicare i confini. L'incapacità metafisica dell'intelletto a riprodurre Dio così è motivata in un testo parallelo al nostro capitolo, in 2S 16,7: «La Sapienza divina, alla quale l'intelletto deve unirsi, non ha modo e maniera, né cade sotto il dominio del limite e della cognizione distinta e particolare, perché è completamente pura e semplice... Dio non cade sotto il dominio d'una immagine o d'una forma, né è contenuto da una cognizione particolare».

Neppure nelle creature superiori o angeliche si può trovare somiglianza con Dio. Dice il santo: «Fra tutte le creature superiori e inferiori non ve n'è alcuna che serva prossimamente per l'unione in modo perfetto con Dio o che abbia somiglianza con il suo essere... (Fra Dio e le creature) non v'è alcun rapporto di somiglianza essenziale, mentre la differenza tra il loro essere... è infinita.

Perciò è impossibile che l'intelletto possa comprendere Dio per mezzo delle creature, sia celesti che terrene, perché fra queste e il Creatore non v'è alcuna relazione di somiglianza» (2S 8,3; cf. ancora 2S 12,4-5 e 20,5). Che Dio sia infinitamente superiore anche ai puri spiriti, agli angeli, Giovanni lo dimostra in 2S 8,3 dalla Sacra Scrittura. Egli cita tre testi dei Salmi: 85,8; 76,14 137,6 (Vg). Particolarmente probanti sono i primi due testi, che parlano dell'infinita superiorità di Dio sugli «dèi», gli 'elohîm, ove mediante il termine «dèi» sono designati gli esseri spirituali che formano la corte celeste di Jahvè (cf. Ps. 88,7ss; 8,6 Vg; Ex. 15,11; 1 Reg. 8,23; Deut. 10,17).

Lungo tutta la Sacra Scrittura è attestata la convinzione che Dio è invisibile all'uomo; qualora egli volesse mostrarglisi, decidendo così di valicare le frontiere della naturale capacità umana, esporrebbe l'uomo alla disintegrazione del suo essere, alla morte. L'assioma biblico così è espresso in Ex. 33,20, testo ripreso da Giovanni della Croce in 2S 8,4: «Nessun uomo potrà vedermi e restare vivo». Per questo è necessario che Dio, quando si mostra, con uno speciale intervento di grazia mantenga in vita il veggente (cf. Ex. 24,11; Iud. 6,22s). Ciò è parallelamente testimoniato nel campo mistico dalle visioni dell'«essenza di Dio», che provocano la separazione dell'anima dal corpo: esse son possibili solamente come miracolo, in quanto comportano la momentanea sospensione delle leggi naturali. Per questo le visioni di sé che Dio concede ai suoi intimi su questa terra sono parziali e brevissime. Tuttavia la stragrande maggioranza delle esperienze soprannaturali di Dio, in quanto legate a forme e figure accessibili all'intelligenza umana, sono ancorate nel mondo della finitezza e quindi

radicalmente estranee all'infinita purezza di Dio. Giovanni della Croce è drastico pure su questo punto: «Nessuna notizia o percezione soprannaturale, in questa vita, possono servire da mezzo prossimo per l'alta unione d'amore con Dio. Infatti tutto ciò che può essere appreso dall'intelletto, gustato dalla volontà ed elaborato dall'immaginazione è, come ho detto, molto dissimile e non proporzionato a Dio» (2S 8,5).

Nessuna immagine formata dall'intelletto o da esso percepita soprannaturalmente è adeguata a riprodurre il modello divino. Dio rimarrà sempre al di là anche della più sublime esperienza come l'incomparabile. Giovanni della Croce riporta, a tale proposito, in 2S 8,5, un testo del Deuterioisaia, ove il profeta parla dell'impossibilità per l'uomo di dare forma e figura al Dio rivelato della storia della salvezza:

«A chi dunque potreste rassomigliare Dio?
Con quale immagine a lui simile lo rappresentereste?
Il fabbro forse potrà farne una statua,
O l'orefice forgiarne una d'oro,
O l'argentiere una con lamine d'argento?» (Is. 40, 18s).

Questo testo è tematicamente collegato al secondo comandamento, Ex. 20,4-6 = Deut. 5, 8s, che proibisce di fare delle raffigurazioni di Dio. Giovanni, nel suo commento al testo, ne mette in risalto la portata teologica: «È come se (il profeta) dicesse: né l'intelletto con i suoi concetti può conoscere cosa simile a Dio, né la volontà provare qualche gusto e diletto somiglianti a quelli che sono in lui, né la memoria collocare nella fantasia notizie e immagini capaci di rappresentarlo» (2S 8,5; cf ancora 2S 12,5).

Se Dio è l'incomparabile e l'incomprensibile e nessuna notizia può afferrarlo, «è chiaro che... l'intelletto (per giungere a Dio) deve procedere piuttosto con la rinuncia che col desiderio d'intendere, accecandosi e ponendosi all'oscuro, piuttosto che aprendo gli occhi, per accostarsi di più al raggio divino» (2S 8,5). La *via negationis* è l'unica scelta che l'intelletto può fare nella via dell'unione con Dio. Solo chiudendo gli occhi alla conoscenza e creando in sé la tenebra del mondo creaturale, la persona pone la condizione per avvicinarsi alla tenebra divina (cf. 2S 9,1-3) e ritrovare il «Dio nascosto» di cui parla il Deuterioisaia (Is. 45,15; cf. CB 1,3 e tutta la sezione CB 1,2-12, che forma come un lungo commento all'espressione deuterioisaiana).

La serie di affermazioni sulla incomprensibilità e incomparabilità di Dio, che trovano una trattazione sistematica in 2S 8 all'inizio della notte dell'intelletto, fanno la loro ricomparsa, e questa volta con maggiore frequenza, nella notte della memoria in 3S 1-15. Nuovamente ritroviamo, all'inizio della notte, un'affermazione programmatica, funzionalmente parallela a 2S 8, che vuole dare espressione al principio teologico su cui tutta la notte si articola: «Essendo dunque vero che l'anima deve conoscere Dio attraverso ciò che egli non è piuttosto che attraverso ciò che è, essa deve necessariamente tendere a lui non ammettendo, ma rinnegando, fino all'estremo limite possibile, le sue apprensioni sia naturali che soprannaturali. È quanto ora intendo insegnare riguardo alla memoria, facendola trascendere

dai suoi limiti e dai suoi sostegni naturali, elevandola al di sopra di sé, cioè al di sopra di ogni notizia distinta e di ogni possesso apprensibile, nella somma speranza di Dio incomprendibile» (3S 2,3).

Questo testo, anche se quantitativamente meno sviluppato del suo parallelo 2S 8, è di notevole importanza per il nostro intento: anche nella notte della memoria, come in quella dell'intelletto, la verità teologica di base è quella dell'incomprendibilità (e incomparabilità, vedi poi) di Dio. L'identità di principio induce identità di conseguenza: anche per purificare la memoria bisognerà rifiutare le sue apprensioni e notizie (cf. 3S 2,4). Le apprensioni e notizie della memoria sono in ultima analisi apprensioni e notizie dell'intelletto, percepite da questo nel passato.

Il principio teologico basilare viene richiamato lungo tutta la trattazione di 3S 1-15. In 3S 5,3: «Se (l'anima) accetta e stima le apprensioni della memoria... non può essere libera per quanto è incomprendibile, cioè Dio»; vedi ancora più oltre in 7,2. In 11,1: «L'anima deve rinunciare a ogni possesso della memoria;... nessuna forma, figura, immagine o altra notizia celeste o terrena, naturale o soprannaturale che può cadere nella memoria, è Dio o simile a lui». Il principio alla base di tale processo di spogliamento è ripreso in 12,1: «È infatti molto facile giudicare della natura e della grandezza di Dio in maniera meno degna e meno alta di quanto conviene alla sua incomprendibilità... (La fede) ci dice che Dio è incomparabile, incomprendibile, ecc.»: qui il santo, a conferma del suo pensiero, cita i tre testi biblici che aveva riportato nel brano strutturalmente corrispondente al nostro, 2S 8: Io. 1,18; Is. 64,4; Ex. 33,20. Vedi ancora 3S 13,1 e particolarmente 15,1-2, che fa da riepilogo a tutta la notte della speranza: «Quanto più l'anima spoglierà la memoria dalle forme e da ciò che si può ricordare, da ogni cosa insomma che non è Dio, tanto più la porrà in lui e la terrà vuota in attesa che egli la riempia. Per vivere in assoluta e pura speranza di Dio l'anima, ogni volta che ha notizie, forme e immagini distinte, senza fermarsi sopra, torni subito a Dio con affezione amorosa, in vuoto di quanto può essere oggetto della memoria» (3S 15,1).

Se l'unicità di Dio è il principio che unifica e regola le due notti del senso e della volontà, l'incomprendibilità e incomparabilità di Dio sono il principio che dà unità alle due notti dell'intelletto e della memoria. Tale unità a livello teologico si aggiunge a conferma dell'unità strutturale delle due notti, come abbiamo messo in rilievo analizzando lo schema della *Salita*.

B. Incomprendibilità di Dio e secondo comandamento

Parlando delle due notti del senso e della volontà abbiamo rilevato come la conseguenza etica del principio teologico dell'unicità di Dio, che è alla loro base, non è formulato razionalmente, ma mediante l'adozione della norma espressa nel primo comandamento come formulato nella sua variante, Deut. 6,4-5. Ora ci chiediamo se avviene qualcosa di analogo anche per le due notti dell'intelletto e della memoria, le quali pure, come abbiamo visto,

hanno in comune alla loro base il principio teologico dell'incomprensibilità-incomparabilità di Dio.

A prima vista sembra che Giovanni, nella trattazione delle due notti, si limiti a trarre la conseguenza negativa, che è quella più immediata, del principio dell'incomprensibilità-incomparabilità. Si veda per esempio 2S 8,5 (fine, testo qui citato) e molti altri passi successivi: «... dunque è chiaro che l'intelletto, per giungere a Dio, deve procedere piuttosto con la rinuncia che col desiderio d'intendere, accecandosi e ponendosi all'oscuro piuttosto che aprendo gli occhi» (testo leggermente adattato). Affermazioni di tale tipo formano un leitmotiv nella sezione 2S 1 - 3S 15. Tuttavia non sono esse a dare l'impulso iniziale alla sintesi positiva di Giovanni. Si potrebbe asserire che per le notti dell'intelletto e della memoria i due centri dinamici alla base delle due trattazioni sono costituiti rispettivamente dalla fede e dalla speranza. Tale risposta sarebbe, nelle sue generalità, indubbiamente giusta, ma non terrebbe in debita considerazione il fatto che, come abbiamo visto, alla base delle due notti c'è un unico principio teologico ispiratore, quello dell'incomprensibilità-incomparabilità di Dio. Unicità di principio teologico richiede unicità di principio comportamentale. O almeno la risposta suddetta non specificherebbe sotto quale aspetto fede e speranza si identificano, costituendo un unico principio.

A noi sembra di poter evitare tali incongruenze facendo rilevare come il vero centro di tutta la discussione di Giovanni della Croce sulle notti dell'intelletto e della memoria sia il tema *della immagine adeguata* di Dio; dal momento che né intelletto né memoria possono offrire un'immagine vera dell'Incomparabile. È in questa connessione che si inserisce, forse inavvertitamente, ma sicuramente per una profonda «simpatia» del santo col dato biblico, una delle più sottili intuizioni di Giovanni: egli applica al mondo delle immagini, che si costituisce mediante l'operazione sia dell'intelletto che della memoria, la prescrizione biblica che proibisce in modo radicale l'uso d'ogni forma d'immagine divina, cioè il secondo comandamento.

a) Il secondo comandamento e la purificazione dell'intelletto e della memoria

Giovanni della Croce fa proprio il principio biblico, che vieta di fare qualsiasi immagine del Dio rivelato, in connessione con la trattazione delle «visioni immaginarie», in 2S 16. La trattazione di 2S 16 può essere definita come il punto critico di tutto il sistema ascetico sangioannista. La questione è se approvare o rifiutare le rappresentazioni scelte da Dio stesso per mostrarsi soprannaturalmente all'anima. Queste forme e figure soprannaturali, percepite solamente durante l'esperienza mistica, sono forse adeguate alla vivente realtà di Dio? Anche qui la risposta è categoricamente negativa: «L'anima non le ammetta né le ritenga, onde possa rimanere distaccata e nuda, pura e semplice, senza modo alcuno di percezione» (2S 16,6). La motivazione che segue immediatamente è ancora mutuata dal principio di trascendenza: «Se è necessario che due estremi, quali sono l'anima e la sapienza increata, perché si possano unire, debbano avere in comune qualche mezzo di somiglianza, è chiaro che l'anima, nel caso presente, deve essere pura e semplice, non limitata e attaccata

a nessuna conoscenza particolare, né modificata da alcuna circoscrizione di forma, di specie e di immagine» (2S 16,7).

Ma questa volta Giovanni non sembra soddisfatto della sola motivazione proveniente dalla trascendenza divina e sente il bisogno di trovare nella Bibbia una giustificazione della stessa conclusione. Qui infatti non si tratta semplicemente di negare l'adeguatezza della conoscenza naturale ad offrire un'immagine di Dio, ma di rifiutare come imperfetta l'immagine soprannaturale indotta da Dio stesso. Il santo espone la motivazione biblica della necessità di negare queste rappresentazioni soprannaturali subito dopo l'argomento di trascendenza, in 2S 16,8: «Che in Dio non vi sia né forma né somiglianza alcuna lo fa ben capire lo Spirito Santo, quando dice nel Deuteronomio: - *Vocem verborum eius audistis, et formam penitus non vidistis. Udiste il suono delle sue parole, ma non vedeste per niente alcuna forma in Dio* [Deut. 4,12]. Saggiunge poi che sul monte Oreb v'erano *tenebre, nubi e oscurità* [ibid. vs. 11], simbolo della notizia confusa e oscura della quale ho parlato, in cui l'anima si unisce con Dio. Più avanti ancora dice: - *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis*, che tradotto vuol dire: *Voi non vedeste in Dio nessuna somiglianza il giorno in cui egli vi parlò, di mezzo al fuoco, sul monte Oreb* [Deut. 4,15].

Giovanni nella sua argomentazione biblica cita tre testi di Deut. 4. Questi tre testi sono tematicamente collegati fra di loro e forniscono la motivazione deuteronomistica del secondo comandamento. Israele non farà immagini del suo Dio, perché all'Oreb egli non lo incontrò visivamente. La motivazione che giustifica la proibizione biblica delle immagini divine, cioè Deut. 4,11.12.15, è impiegata da Giovanni della Croce, in uno dei punti focali del suo sistema, 2S 16, per indurre la persona spirituale al rifiuto totale delle immagini soprannaturali di Dio.

Vediamo in dettaglio l'articolazione di Deut. 4. Questo capitolo, il cui tema centrale è costituito dalla rievocazione della teofania dell'Oreb, è un'introduzione omiletico-parenetica alla sezione del Deuteronomio, iniziante col cap. 5, che contiene i «comandi e i precetti» divini per il popolo. Più direttamente Deut. 4 è una introduzione alla proclamazione dei dieci comandamenti, che in Deut. 5,6-18 aprono l'accennata sezione legale. Per Deut. 4 l'essenza dei dieci comandamenti si trova nei primi due: unicità di Dio e proibizione della riproduzione di Dio in immagine.

Lungo tutto il capitolo 4 l'autore del Deuteronomio ritorna ripetutamente sul tema del secondo comandamento, o della proibizione delle immagini divine: si tratta evidentemente, ai suoi occhi, d'uno degli elementi essenziali della religione d'Israele e il popolo dev'essere fedele a questa consegna divina. La volontà divina formulata nel secondo comandamento è vista come la garanzia della conservazione in seno a Israele della purezza della diretta esperienza di Dio fatta dal popolo all'Oreb.

La caratteristica più saliente, come l'autore di Deut. 4 mette in risalto, dell'esperienza di Dio fatta dal popolo all'Oreb è che Dio fu percepito esclusivamente mediante l'udito (Deut. 4,12): l'occhio percepì solo un fuoco divorante, simbolo della santità divina (vs. 15).

All'infuori del fuoco c'erano solo «tenebra, nubi e oscurità» (vs. 11). Questi quattro elementi sono tra i tipici componenti dello scenario teofanico biblico. La loro funzione è quella d'annunciare la presenza di Dio e insieme d'occultarne la figura. Così l'autore di Deut. 4 vuole sottolineare che Israele all'Oreb, al momento del suo solenne incontro con Dio, non vide alcuna forma o figura della divinità, ma ne percepì solo la voce. L'esperienza originale dell'Oreb doveva restare normativa per il culto praticato successivamente dal popolo, in quanto solo nell'assenza d'ogni immagine divina si garantiva la corrispondenza del culto all'esperienza originale e si rispettava una caratteristica inerente alla natura stessa del Dio d'Israele, quella d'essere irrapresentabile e inafferrabile a qualsiasi arte raffigurativa. Così la prescrizione del secondo comandamento mirava a garantire lungo i secoli la preservazione genuina dell'esperienza originaria e insieme tutelare per Dio la sua natura d'incomparabile.

Il secondo comandamento è inscindibilmente legato all'idea biblica della trascendenza divina. Giovanni della Croce, applicando alle rappresentazioni soprannaturali dell'intelletto la proibizione del secondo comandamento, viene a dare a questo un'ampiezza d'obiettivo e una profondità sconosciute alla materialità della formulazione biblica. Per il santo è chiaro che l'«immagine» e la «statua» di cui parla il secondo comandamento, Ex. 20,4 = Deut. 5,8, sono due espressioni che vanno colte nell'accezione più ampia possibile; esse comprendono ogni tentativo umano di voler fissare nella creaturalità l'inafferrabilità e la libertà del Dio della storia della salvezza. Particolarmente i tentativi più spirituali compiuti dall'uomo per riprodurre il volto di Dio devono cadere sotto la condanna comminata dal secondo comandamento. Se Dio stesso talvolta si adatta a presentarsi in forme e figure, lo fa per compassione verso la debolezza umana e ciò è esclusivamente ordinato all'incontro «faccia a faccia», «cioè nella nuda e pura sua essenza» (2S 16,9), con l'anima della persona spirituale.

Abbiamo detto che Giovanni della Croce giunge all'esposizione della formulazione biblica del principio d'incomparabilità di Dio in un contesto, anche se strutturalmente secondario, qualitativamente centrale e decisivo per il suo sistema ascetico. Non deve quindi fare meraviglia il fatto che il santo non ritorni a riaffermare tale principio biblico pure nella notte della memoria, 3S 1-15, analogamente a quanto aveva fatto per il primo comandamento, annunciato in due punti strutturalmente significativi delle due notti del senso (cf. 2S 7,2) e della volontà (3S 16,1).

D'altra parte, funzionalmente intelletto e memoria sono simili: ambedue riproducono immagini. Il secondo comandamento, che, nella reinterpretazione sangiovannista, proibisce la riproduzione di qualsiasi immagine, materiale e spirituale, di Dio, si applica ugualmente a intelletto e memoria. Esso costituisce il principio biblico che sta al vero centro, qualitativo, delle due notti e che formula la norma per il comportamento in esse.

b) Fede e speranza come formulazioni positive del secondo comandamento

Nella sezione precedente abbiamo messo in risalto come in ultima analisi il principio che fornisce la motivazione per comportamento dell'anima nelle notti dell'intelletto e della memoria è costituito dal secondo comandamento. Tale affermazione sembra contrastare con

quanto affermato in 2S 1 - 3S 15, ove Giovanni pone, come principi regolanti le notti dell'intelletto e della memoria rispettivamente la fede e la speranza. In realtà non c'è contraddizione tra le due constatazioni: fede e speranza forniscono il principio centrale rispettivamente per le notti dell'intelletto e della memoria a un livello di struttura letteraria. Ognuna delle due notti ha il suo centro dinamico, rispettivamente, nella fede e speranza.

Ma se le due notti vengono considerate non nella loro funzionale e strutturale distinzione, ma nella loro identità operativa, cioè nella loro comune operazione mediante immagini e rappresentazioni, esse esigono un'unico principio teologico che le regola ed esso è fornito dal secondo comandamento. Da ciò deriva che, mentre fede e speranza si applicano distintamente a intelletto e memoria nel preciso rapporto secondo cui questi ultimi due si differenziano tra di loro (ciò che matematicamente si potrebbe esprimere: fede sta a speranza come intelletto a memoria), il secondo comandamento si applica a intelletto e memoria secondo quanto c'è di comune in questi due. Formuliamo in uno schema quanto abbiamo ora asserito:

	<i>Facoltà</i>	<i>Corrispondente principio regolatore</i>
(Intell. e mem. distinti secondo la rispettiva e propria specificità)	{ Intelletto	— Fede
	{ Memoria	— Speranza
(Intell. e mem. in quanto operativamente identici)	{ Intelletto Memoria	> Secondo comandamento

Se cioè l'intelletto e la memoria sono considerati secondo la loro mutua differenza specifica, allora il rispettivo loro principio regolatore è pure differenziato: fede per l'intelletto, speranza per la memoria. Se invece intelletto e memoria sono considerati secondo la prospettiva dell'identità operativa che li accomuna, allora il loro principio regolatore è unico, il secondo comandamento.

La colonna destra dello schema confrontata nelle sue due parti, mette in evidenza una terza relazione importante: fede e speranza sono una differenziazione del secondo comandamento. Il secondo comandamento proibisce d'avere ogni immagine di Dio; la immagine vera di Dio e a lui conforme può essere fornita esclusivamente dalla fede e dalla speranza. La fede, in quanto ci consegna un *depositum* e una rivelazione, dà all'intelligenza l'unica immagine reale di Dio possibile nel presente storico. La speranza in quanto ci offre Dio nella sua dimensione di futuro escatologico, cancella nella persona l'attaccamento al passato, cioè la memoria, e infonde in essa un'immanente tensione verso il futuro divino.

Fede e speranza quindi, fornendo la vera immagine di Dio, sono intimamente connesse col secondo comandamento. Mentre però questo ha una formulazione negativa («non farai...»), fede e speranza possono essere viste come esplicitazione positiva e contenutistica

di esso; analogamente alla carità, che, nelle notti del senso e della volontà, funge da formulazione positiva del primo comandamento.

Lo schema sopra proposto, rielaborato sulla base della struttura teologica della *Salita*, ci aiuta a collocare nell'alveo della storia della salvezza la triade delle virtù teologali. Queste tre, che appaiono formalmente come terna costitutiva della vita cristiana solamente con S. Paolo, mostrano qui di radicarsi nel più profondo centro della rivelazione salvifica, cioè nei primi due comandamenti. Fede, speranza e carità sono, in un certo senso, i nuovi comandamenti. Al primo comandamento ora corrisponde la carità, che ci impegna ad amare Dio d'un amore totale e indiviso, perché Dio è unico e trascendente. Al secondo comandamento corrispondono fede e speranza, perché solo queste possono dare l'unica vera immagine di Dio.

L'intima connessione di virtù teologali con i comandamenti, messa in luce dall'articolazione teologica della *Salita*, non fa che accentuare l'unità della rivelazione divina, in quanto il messaggio neotestamentario sull'antropologia soprannaturale esplicita e concretizza il centro del messaggio sinaitico, cioè i primi due comandamenti.

CONCLUSIONE

La nostra ricerca s'è aperta con delle considerazioni sulla struttura inclusivo-concentrica della *Salita* (Sez. I.). Abbiamo visto come le quattro parti dell'opera si connettono mutuamente così da formare due binomi concentrici, del tipo A: B - B': A'. L'analisi successiva non ha fatto che convalidare, a un livello teologico e biblico, tale unitarietà di schema: alle parti strutturalmente corrispondenti soggiacciono identici principi teologici e biblici. Così, mentre le due notti omogenee del senso e della volontà hanno in comune alla loro base il principio teologico della trascendenza-unicità di Dio e il principio etico biblico dell'amore totale (Deut. 6,5), corrispondente contenutisticamente al primo comandamento, le due notti, tra di loro affini, dell'intelletto e della memoria hanno come grande presupposto comune la verità dell'incomprendibilità-incomparabilità divina, cui corrisponde a livello comportamentale la norma del secondo comandamento.

Tale armonia tra piano letterario e struttura teologico-biblica dell'opera è straordinaria e mette in rilievo come la *Salita* sia un'opera profondamente unitaria, avente una sua completezza e autonomia nei confronti della *Notte*. La corrispondenza dell'articolazione del pensiero teologico-biblico con l'intreccio strutturale dell'opera è messa in rilievo dallo schema seguente.

Lo schema quadripartito della *Salita* assume, a livello teologico e biblico, un'articolazione binaria. Ma anche quest'ultima, se attentamente considerata, mostra di risolversi nell'unità. Infatti la duplicità del principio teologico, attestato in una forma in 1S con 3S 16ss e in un'altra forma in 2S con 3S 1-15, è solo apparente, in quanto in ambedue le attestazioni si tratta in ultima analisi dello stesso principio di trascendenza, considerato in due differenti prospettive.

Lo stesso può dirsi del principio biblico: in esso sono successivamente formulati i *primi due* comandamenti; ma appunto si tratta *dei* (primi due) *comandamenti*! Questi, pur nella loro dualità di primo e secondo, non vogliono che mettere in risalto un unico mistero inerente al Dio rivelato, la sua trascendente e unica sublimità¹.

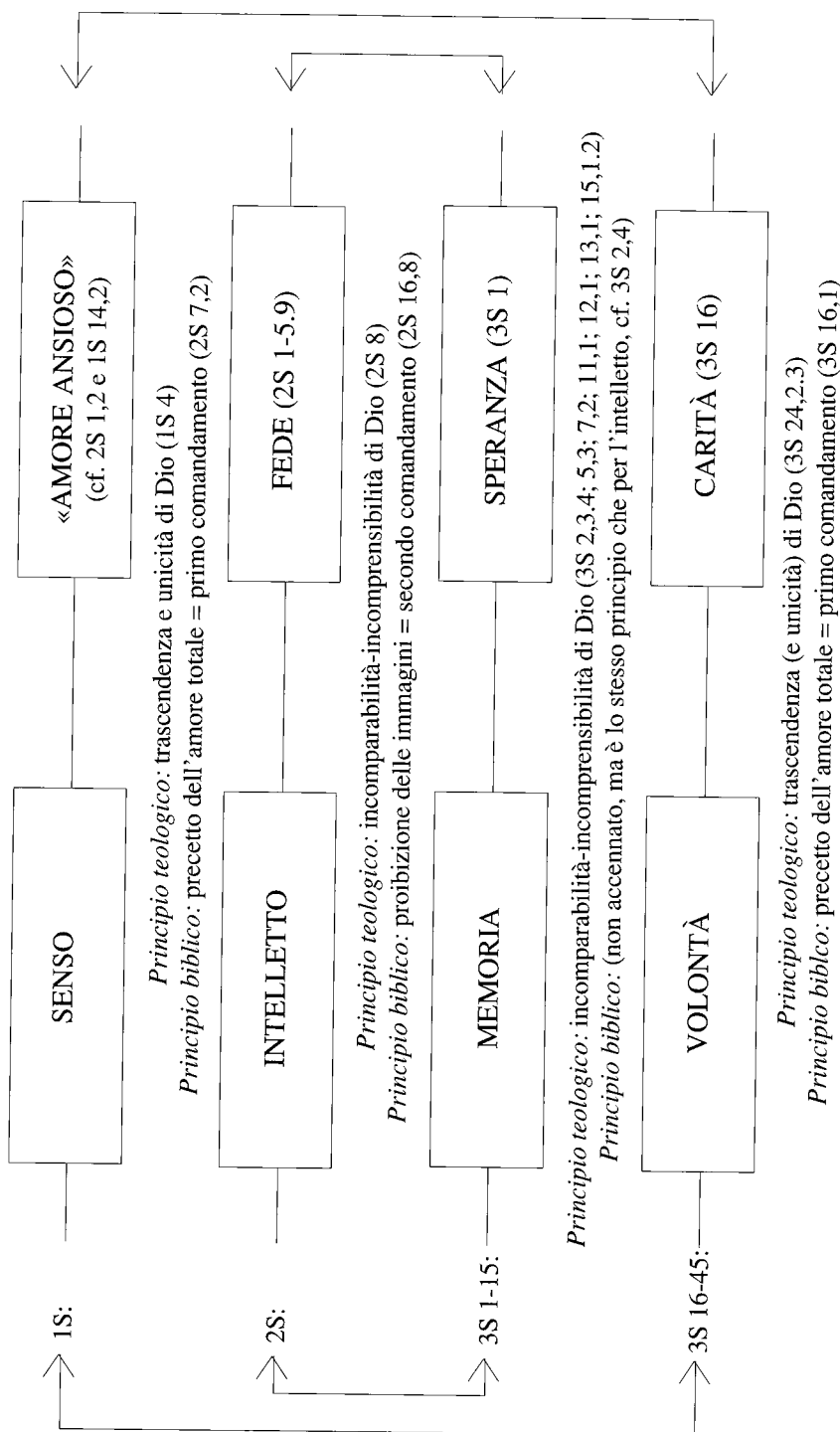
Se quindi la struttura della *Salita* è esteriormente quadripartita e binaria teologico-biblicamente, essa, nel profondo, è dinamicamente unitaria, in quanto animata da un unico postulato, il messaggio biblico della trascendenza del Dio rivelato, da cui anche promana la morale dei primi due comandamenti.

Al centro del sistema ascetico di Giovanni della Croce non c'è nient'altro che il centro della rivelazione divina fatta al Sinai. La spiritualità di Giovanni si colloca così nel cuore della storia della salvezza e traduce in codice ascetico le norme che Dio stesso ha dettato al suo popolo come condizione per entrare in comunione con lui. Dalla rivelazione sinaitica il sistema sangioiannista mutua non solo il contenuto, ma pure il suo carattere radicale e assoluto. Come il Dio rivelato al Sinai esige un'adorazione senza compromessi e parzialità e non sopporta essere degradato al mondo della creaturalità (proibizione delle immagini), così il Dio verso cui Giovanni della Croce vuole condurre è il Dio «geloso» della propria santità e divinità.

Se facciamo attenzione alla presenza quantitativa dei primi due comandamenti nell'insieme della *Salita*, constatiamo che essa è quasi irrilevante. Eppure, abbiamo visto, il primo e secondo comandamento costituiscono il centro dinamico, insieme al principio di trascendenza, di tutta l'opera. Come si può spiegare quest'aporia? A noi sembra di dover dare la seguente risposta: Giovanni pone i primi due comandamenti alla base della sua opera non in seguito ad una scelta cosciente e preliminare; forse egli non ci pensò esplicitamente neppure nel corso dell'opera. Egli vi giunge quasi per intuizione implicita, spontaneamente portato dalla sua profonda «simpatia» con la rivelazione biblica. Egli seppe cogliere l'anima della Parola di Dio, misteriosamente guidato da quella luce «che nel cuore (gli) ardeva».

P. FABRIZIO FORESTI

¹ Alla fine dell'articolo poniamo una tavola sinottica delle facoltà (senso, intelletto, memoria, volontà) e delle corrispettive virtù (amore ansioso, fede, speranza, carità) interessate nelle "notte".



SAPIENZA E ASCETICA IN SIRACIDE 6,18 - 22 E "SALITA"

INTRODUZIONE

Vorrei qui illustrare i legami intercorrenti tra Siracide 6,18-22 e la dottrina di S. Giovanni della Croce; essi sono numerosi. Questo testo biblico ci presenta il cammino che deve percorrere la persona desiderosa di giungere al pieno possesso della “*Sabiduría*” o Sapienza.

Sappiamo che “Sapienza” in senso biblico vuol dire conoscenza piena di Dio; e ad essa si arriva - nel contesto veterotestamentario - attraverso una costante osservanza della Legge, che richiede dall'uomo un forte impegno ascetico. Ma questo non basta: all'origine di tutto, come fonte, deve esserci la rivelazione di Dio che provoca e rende possibile quest'ascetica e questa rinuncia.

S. Giovanni della Croce ci offre un'esperienza simile. Tutta la sua dottrina è in funzione della piena unione dell'anima con Dio: l'ascetica, cioè, non ha alcun senso per se stessa, dato che nessuno lascia niente per niente, e il Dottore mistico conosce questa verità. Per tale motivo egli, come il Siracide, mette all'inizio di tutto, come sorgente, la rivelazione di Dio che entra nell'anima, diventa forza capace di bruciare ciò che disturba l'anima sulla strada verso l'unione e il possesso di Dio.

Poiché questo non è lo scopo dello studio, non espongo tutta l'analisi esegetica di *Sir* 6, 18 - 22, ma faccio solo una “lectio cursiva” del testo allo scopo di scoprire i legami con la dottrina di S. Giovanni della Croce, come detto prima.

Ora il testo del *Siracide* 6,18-22 è questo:

18. *Figlio, dalla tua giovinezza scegli la disciplina
e fino alla canizie troverai la sapienza.*
19. *Come chi ara e chi semina, avvicinarti ad essa
e attendi i suoi frutti abbondanti;
poiché nel suo operare, faticherai poco
e domani mangerai dei suoi frutti.*
20. *Essa è dura per lo stolto
e non la sopporta colui che è senza cuore.*

21. *Come pietra gravosa peserà su di lui
e non tarderà a sbarazzarsene.*
22. *Poiché la sapienza -come dice il suo nome- così è,
e non a tutti è evidente.*

In questo brano¹, tipicamente sapienziale, un padre, uomo anziano e ricco di esperienza, consiglia a un giovane (forse suo figlio) che sta cominciando a vivere, la strada che deve percorrere per raggiungere la sapienza.

Sembra opportuno fare un'osservazione che ci illuminerà per una migliore comprensione della pericope. Il testo ebraico utilizza una parola la cui traduzione è molto difficile: si tratta della parola *mûsâr* che troviamo nel v. 18a e nel v. 22a. Se la traduciamo entrambe le volte con il medesimo termine italiano, il testo non ha senso; ma la versione greca dei Settanta ci dà la luce: nel v. 18a la parola ebraica viene tradotta con *paidéia* (= disciplina, educazione), mentre nel v. 22a viene tradotta con *sofia* (=sapienza). Ciò significa che il termine ebraico, in senso generico, significa "istruzione", "disciplina" (come nel v. 18a) ma vuol anche dire "sapienza" (cfr. il v. 22a), in quanto frutto della pratica della disciplina. Detto questo, possiamo commentare brevemente il testo.

Nel v. 18 un uomo anziano consiglia un giovane inesperto sulla via per raggiungere la Sapienza, che è la pratica della disciplina fin dalla giovinezza. In questo contesto veterotestamentario (non dobbiamo dimenticare che si tratta di un libro sapienziale dell'Antico Testamento) è chiaro che la pratica della disciplina si identifica con la pratica della Legge, e la pratica della Legge si presenta come mezzo per raggiungere la Sapienza, poiché il sapiente è l'uomo colmo di esperienza, che viene acquistata con l'osservanza concreta della Legge. Tale pratica della disciplina deve essere continua e, per esprimere ciò, nel v. 19 viene utilizzata l'immagine del lavoro del contadino, che dedica tutto il suo tempo e tutte le sue energie alla coltivazione e alla cura delle sue piante: così deve agire colui che sta coltivando l'albero della Sapienza: deve impegnarsi assiduamente.

Da questo possiamo concludere che nell'uomo che cerca la Sapienza la pratica della disciplina non si riduce a una somma di atti isolati, ma comporta piuttosto un atteggiamento stabile, un modo di essere che definisce la persona quando essa impiega la sua vita nella ricerca della Sapienza. Il v. 19 finisce con una parola d'incoraggiamento alla persona che vive quest'esperienza. La pratica della disciplina richiede sforzo e abnegazione, e ciò non è umanamente piacevole; per tale ragione, l'anziano che ha già percorso questa via mette in guardia il giovane che sta all'inizio e lo incoraggia, dicendo che c'è, sì, del lavoro da fare, ma che presto ne godrà i frutti. C'è piuttosto una sproporzione tra la fatica, che è poca, e la rapidità della maturazione dei frutti, che si potranno mangiare presto.

¹ C'è qui un gioco di parole sul termine ebraico *mûsâr* (= disciplina, istruzione), che è una forma participiale *hofal* del verbo *sûr*: significa "nascosto", "distante", "non evidente".

Se questa strada viene proposta a tutti, non tutti sono capaci di percorrerla, perché la persona che vuol fare quest'esperienza deve essere disposta a lavorare e anche a faticare. Ora i vv. 20-21 ci parlano dell'atteggiamento dello stolto, cioè dell'uomo capriccioso che non è capace di agire secondo il dovere, bensì secondo il piacere: egli non conseguirà mai la Sapienza, perché è incapace di sottomettersi a qualunque disciplina.

Il v. 22 è una meravigliosa conclusione che riprende ciò che è stato detto nel v. 18: dice che la Sapienza non si rivela a molti, proprio a motivo di quel che è stato detto nei vv. 20-21, cioè che non tutti sono capaci di praticare la disciplina. Per cui, dopo aver letto il v. 22, possiamo chiederci: a chi si rivela la Sapienza? La risposta è già anticipata nel v. 18: la Sapienza si rivela a coloro che fin dalla loro giovinezza praticano la disciplina.

LA SAPIENZA E L'ASCETICA

Il testo biblico appena presentato può essere suddiviso nelle seguenti parti:

1. Il v. 18 è un'affermazione iniziale e programmatica sull'atteggiamento che la persona alla ricerca della sapienza deve incarnare.

2. Il v. 19 è una spiegazione del v. 18a: espone in che cosa consiste la pratica della disciplina e quale è la ragione di tale pratica.

3. I vv. 20-21 creano un contrasto rispetto ai due versetti precedenti, esprimendo l'incapacità dello stolto di raggiungere la Sapienza.

4. Il v. 22 è la conclusione del brano, dove si riprende - per concluderlo - il tema iniziato nel v. 18.

Ora che abbiamo visto il contenuto di *Sir* 6,18-22, siamo in grado di cercare nell'opera di S. Giovanni della Croce i testi che s'allacciano al nostro testo biblico.

Secondo *Sir* 6, 18-22 bisogna praticare la disciplina allo scopo di trovare la Sapienza; S. Giovanni della Croce invece propone la pratica della disciplina, cioè della vita ascetica, allo scopo di arrivare all'unione con Dio. L'impostazione però non è così semplice come può sembrare al primo sguardo. Nell'autore sacro la Sapienza non si trova alla fine della pratica della disciplina, perché la decisione di impegnarsi è un frutto della Sapienza che si trova già "in seme" nella persona, la quale dovrà far crescere quel seme appunto attraverso la pratica della disciplina. Nel sistema di S. Giovanni della Croce la mistica non si trova alla fine dell'ascetica, ma ne costituisce il principio e la fine. Nel v. 18 del brano biblico si esorta a praticare la disciplina, e abbiamo già visto che quella disciplina è la Legge e la Legge è una rivelazione di Dio al popolo ebraico. Quindi, prima della pratica della Legge, esiste già un'esperienza mistica: attraverso la Legge l'uomo ha un'esperienza di Dio e pratica la Legge allo scopo di sviluppare quell'esperienza iniziale, cioè allo scopo di raggiungere la sapienza. S. Giovanni della Croce descrive la stessa esperienza in *S I*, 14,2:

“Sappiamo che l’amore e l’attaccamento agli appetiti e la ricerca del gusto in tutte le cose infiammano la volontà, la quale si sente spinta a goderne; era dunque necessaria all’anima la fiamma più potente di un amore maggiore, cioè di quello del suo Sposo, perché ella, riponendo in Lui il proprio gusto e la propria forza, avesse il coraggio e la costanza di rinnegare senza difficoltà tutti gli altri piaceri. Tuttavia per vincere la forza degli appetiti sensitivi non basta che l’anima ami semplicemente il suo Sposo, ma si richiede che arda di amore ansioso per Lui”².

Il Santo sta commentando il verso del suo poema *Notte oscura*: “*con ansias en amores inflamada*”, dove dice che, affinché l’anima possa negare tutti i suoi amori e affetti, c’è bisogno che sia pienamente innamorata del suo sposo Gesù Cristo, cioè abbia avuto una forte esperienza di Dio, altrimenti non potrà mortificare tutto quello che la disturba nella strada verso l’unione con lo Sposo. Allo stesso modo, il giovane che cerca la Sapienza non potrà praticare la disciplina se prima non si innamora pienamente della Sapienza stessa che egli deve cercare: e quell’innamoramento si dà solo quando ha avuto un’esperienza previa.

Nel v. 19, il Siracide spiega come praticare la disciplina usando l’immagine del lavoro del contadino: come questi ha grande cura del suo campo e lo sarchia spesso per togliere le erbe che disturbano la crescita delle piante che ha seminato, così anche colui che cerca la Sapienza deve eliminare dalla sua vita tutto quello che disturba la crescita della Sapienza. Gli stessi principi espone S. Giovanni della Croce in *S III*, 16,2, quando incomincia a parlare della purificazione della volontà:

“Affinchè l’anima possa giungere a tale mèta, tratterò della necessità di purificare la volontà da ogni sua inclinazione disordinata, da cui nascono gli appetiti, gli affetti e le operazioni sregolate e proviene il fatto di non custodire tutte le forze per il Signore. Tali inclinazioni o passioni sono quattro e cioè: la gioia, la speranza, il dolore e il timore. È chiaro che esse dirigono e custodiscono la forza e la capacità dell’anima per il Signore, qualora siano fatte operare razionalmente in ordine a Dio di maniera che ella goda solo della pura gloria ed onore di Lui, spera soltanto in Lui, si dolga unicamente di quanto lo riguarda e Lui solo tema. Infatti quanto maggior diletto l’anima prenderà in altre cose che non in Dio, tanto meno fortemente applicherà in Lui la sua gioia; quanto più speranza porrà in altre cose, tanto meno ne riporrà nel Signore. Lo stesso si dica delle altre passioni”.

L’anima che cerca solo Dio deve indirizzare a Lui tutta la sua volontà, per cui deve purificare i quattro affetti perché potrebbero portarla a una deviazione da ciò che costituisce la sua finalità primordiale e farla cadere nei diversi mali che la privano di Dio, così come possiamo leggere in *S III*, 19.

² Citiamo dalla versione italiana della *Opere* di S. Giovanni della Croce, a cura del P. Ferdinando di S. Maria, Ed. Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975.

Il v. 19 continua esortando il cercatore della Sapienza a lavorare, allo scopo di mangiare presto i frutti di essa. È da notare ancora il grande divario tra il poco lavoro e la quantità di frutti. S. Giovanni della Croce ha in C 39,7 un'esclamazione bellissima commentando il verso *"al aspirar del aire"*, dove i beni che l'anima è chiamata a godere corrispondono a quanto il Sir 6,19 chiama "frutti".

"O anime create per queste grandezze e ad esse chiamate, che cosa fate? In che cosa vi intrattenete? Le vostre aspirazioni sono bassezze e i vostri beni miserie. O misera cecità degli occhi dell'anima vostra, poichè siete ciechi dinanzi a tanta luce e dinanzi a così grandi voci sordi, senza accorgervi che mentre andate in cerca di grandezze e di gloria rimanete miseri e vili, ignari e indegni di tanto bene!".

I vv. 20-21 del brano biblico parlano dell'incapacità dello stolto di raggiungere la Sapienza perché non riesce a sottoporsi a nessuna disciplina, e proprio per questo vive cieco per le cose di Dio e chiuso nei propri egoismi. Il Santo in C 39,7 ribadisce appunto la cecità di alcune anime che non vedono le grandezze cui sono chiamate e restano di conseguenza in una condizione miserabile. Anche in S I,8,6 descrive la cecità spirituale provocata dagli appetiti e affetti, quando essi non sono ordinati allo scopo primordiale della vita, che è l'unione con Dio:

"Oh! Se gli uomini sapessero di quanta abbondanza di luce divina sono privati a causa di questa cecità dovuta ai loro affetti e ai loro appetiti e in quanti mali e danni cadono ogni giorno perchè non li mortificano! Non devono fidarsi di una intelligenza discreta e dei doni ricevuti da Dio per credere che gli appetiti e gli affetti, se ne possiedono, non abbiano la possibilità di oscurare e di accecare l'anima o di lasciarla cadere a poco a poco sempre più in basso".

Questo è dunque il male dello stolto: la cecità, incapace come è di vedere i frutti che l'attendono, per cui non accetta la disciplina che gli permetterebbe di raggiungere il pieno possesso della Sapienza.

Nel Sir v. 22 si trova la conclusione a tutto ciò che anche S. Giovanni dice. Veramente tutto il brano ci ha insegnato che per arrivare alla Sapienza ci vuole la pratica di una disciplina, e per questo conclude dicendo che la Sapienza non si rivela a molti, ma soltanto a coloro che si dedicano a tale disciplina fin dalla loro giovinezza. La conclusione di S. Giovanni della Croce è bellissima e la troviamo in F 1,5, dove è ben chiarito che la Sapienza è donata alle anime purificate e innamorate di Dio e non a quelle che gustano altre cose fuori di Lui:

"Di questo genere sono le parole che Dio pronuncia nelle anime purificate e monde, parole tutte ardenti come dice David: La tua parola è grandemente accesa (Sal. 118,140), e il Profeta: Le mie parole non sono forse come il fuoco? (Ger. 23,29). Tali parole, come lo stesso Signore dice per mezzo di S. Giovanni (6,64), sono spirito e vita e vengono percepite dalle anime dotate di udito per ascoltarle, cioè dalle anime pure e innamorate. Coloro invece che non hanno il gusto integro e provano diletto in altre cose, non possono gustare lo spirito e la vita di queste parole, che anzi arrecano loro disgusto".

CONCLUSIONE

Come conclusione possiamo dire che nel Libro del *Siracide* e in S. Giovanni della Croce la via per raggiungere la Sapienza o l'unione con Dio è l'ascetica. Dobbiamo sottoporci ad essa che però non ha senso in se stessa, ma è soltanto una strada, un mezzo per raggiungere quello che cerchiamo. C'è da ribadire che l'ascetica non è il primo momento di tale cammino, perché tutta l'ascetica è conseguenza della mistica, intesa come esperienza previa di Dio che innesca la ricerca di Lui fino ad arrivare al pieno possesso di ciò che l'anima ha già provato. L'esperienza mistica si trova tanto all'inizio che alla fine della strada; infatti solo l'uomo con una forte motivazione può iniziare la dura strada che lo porterà al possesso di Dio.

P. JOSÉ CARLOS GIMENO

SARAI ESAMINATO SULL'AMORE

Come chi tira il carro per una salita, così cammina verso Dio l'anima che non scuote da sé la vana sollecitudine e non estingue l'appetito.

Non è volontà di Dio che l'anima si turbi di alcuna cosa, né che soffra travagli, ché se li soffre nelle avversità, ciò avviene per la fiacchezza della sua virtù, mentre un'anima perfetta gode in quelle cose in cui l'imperfetta patisce.

Il cammino della vita non ama lo strepito e tante chiacchiere; richiede più mortificazione della volontà che molto sapere. Chi meno caverà gusto dalle cose terrene, progredirà maggiormente in quel cammino.

Non credere che l'essere gradito a Dio consista tanto nell'operar molto, quanto piuttosto nell'operare con buona volontà, senza spirito di proprietà ed umani riguardi.

Alla fine sarai esaminato sull'amore; impara quindi ad amare come Dio vuole essere amato, e lascia i tuoi criteri personali.

Bada di non ingerirti nei fatti altrui, e di non ricordartene neppure, perché chissà se tu a mala pena potrai adempiere l'obbligo tuo.

(S. Giovanni della Croce, *Sentenze*)

LE PURIFICAZIONI MISTICHE IN GIOVANNI DELLA CROCE

Il termine *purificazione*, richiamando, almeno per assonanza, la radice greca *fuoco* (pû-ròs; c'è anche l'aggettivo "purifatos" che significa: consunto dal fuoco), suggerisce il concetto di una violenta azione, indotta in un ente, per sottrargli qualcosa che non s'addice alla sua natura ed è riduttiva del suo valore. Proprio come accade ai metalli preziosi, estratti dal suolo, che vengono gettati nel crogiuolo per essere liberati dalle scorie.

Propriamente purificazione indica l'azione con cui da un soggetto vengono allontanati elementi a lui estranei. Così si parla di purificazione dell'oro e dell'aria, del vino e del sangue, ecc. Il vocabolo ha diversi sinonimi: depurazione (dell'aria, dell'acqua, ecc.); mondata (del grano, della vigna, ecc.); purgazione (di una piaga, di uno scritto, ecc.); raffinazione (dell'olio, dello zucchero, ecc.); epurazione (del bilancio, di un corpo amministrativo, ecc.); lustratura (di armi, di cotone, ecc.); lustrazione (di persone, di cose).

Figuratamente purificazione significa l'azione in cui una persona o un suo pensiero o un suo proposito o un oggetto o uno spazio vengono liberati da componenti peccaminosi o profani o inadatti a una funzione sacra. Anche nell'accezione figurata il termine si arricchisce pressappoco degli stessi sinonimi precedenti. Si parla quindi: di purificazione di una persona dai suoi peccati, vizi e passioni sregolate, mediante la sofferenza e mortificazione; di purgazione dello spirito umano da elementi, in se stessi di valore limitato, che durante la crescita della perfezione personale risultano impeditivi di ulteriore progresso; di lustrazione di persone o di cose che, mediante sacrifici o riti espiatori delle colpe e propiziatori dell'assistenza divina, vengono rese atte a contattare le realtà sacre (nella Bibbia si descrivono i riti di purificazione: cfr. Lev. 11;14).

A volte il termine assume il significato di desacrazione, quando l'azione purificatrice è rivolta a un oggetto che, essendo stato a contatto con realtà sacre, viene riportato all'uso comune (è proprio della liturgia cattolica nell'uso dei vasi sacri, ecc.).

La purificazione, oggetto della presente riflessione sulla relativa dottrina sanjuanistica, è di significato figurativo e si riferisce a una singola realtà personale e non a un gruppo o a una comunità.

La purificazione della persona può ulteriormente specificarsi: in rituale-legale se le esigenze riguardanti la persona sono principalmente di natura esterna e secondariamente morale; in morale-spirituale se l'azione purificatrice si riferisce agli aspetti interiori dell'animo, in riferimento alla dottrina e prassi della perfezione cristiana.

Quest'ultima purificazione, appunto perché investe la persona umana, il cui spirito attiva tutte le funzioni vitali, dall'intelligenza alla sensazione, dalla libertà all'istinto, dalla memoria all'impressione cerebrale, è stata distinta da s. Giovanni della Croce, secondo una tradizione a lui precedente, in due approssimative parti: purificazione del senso e purificazione dello spirito. La persona bada dapprima a liberare "le potenze inferiori" (senzi esterni e interni, "appetiti") dagli esercizi che risultano negativi per la perfezione cristiana; poi a bandire dalle "potenze superiori" (intelletto, memoria, volontà) quegli oggetti propri che impediscono alla persona cristiana di riferirsi sempre e totalmente a Dio, o - come più frequentemente si dice - di *unirsi* a Dio.

Nella purificazione tanto del senso che dello spirito sono state individuate due prevalenze di attività: quella della persona impegnata a perfezionarsi secondo la dottrina del vangelo, e quella di Dio intento a supplire alle carenze umane per facilitare e completare l'opera di santificazione.

La purificazione è detta *attiva* quando, nella purificazione del senso, è la persona che per prima imposta il lavoro perfettivo (elimina il peccato, il vizio, la passione sregolata, con l'apporto dei sacramenti, della preghiera, della meditazione, della fuga dalle occasioni di peccato, ecc.).

Si parla di purificazione *passiva* quando, nella stessa purificazione del senso, Dio interviene progressivamente intensificando la luce interiore e suscitando nell'animo un sempre più vivo desiderio di assecondarne le richieste ascetiche (riduzione dei gusti e piaceri onesti, dell'attaccamento alle cose, ecc.).

Nella purificazione dello spirito, in modo analogo, c'è quella *attiva*, operata principalmente dalla persona, almeno in quanto acconsente a cooperare all'azione di Dio nelle potenze superiori; c'è quella *passiva*, operata dall'intervento divino che dispone alla maggiore intimità con Dio, oltre le capacità della persona posta nella grazia ordinaria.

Gli interventi divini nella purificazione passiva, tanto del senso che dello spirito, possono avere un contesto normale di eventi (stato vocazionale, compimento del dovere, lavoro, ecc.) e di grazia (abituale e attuale, comuni ai battezzati) oppure un carattere straordinario tanto di fatti di vita (gravi prove, grandi doni) che di grazia (favori straordinari di orazione, di profezia, ecc.). In quest'ultimo caso si parla anche di purificazione passiva *mistica* per antonomasia, dato che nella purificazione dei battezzati il dato mistico è sempre presente.

TERMINI DELLA PURIFICAZIONE SANJUANISTICA

Giovanni della Croce ha una terminologia efficacissima nel descrivere metaforicamente il contenuto della purificazione ascetico-mistica con l'uso di molti verbi e sostantivi.

Le espressioni verbali sono: purificare (*purificar*: S 1,2,2; 5,7; 9,3; S 2,7,5; S 3,1,1; N 1,1,3; 4,8; N 2,6,6, ecc.); bruciare (*quemar*, S 1,2,2); annientare (*aniquilar*, S 2,7,5; N 2,6,5):

svuotare (*vaciar*, S 2,15,4); rinnegarsi (*negarse*, N 1,6,8); addormentare e assopire (*adormecer y amortiguar*, N decl. 2); pulire (*limpiar*, N 1,1,3); mantenere l'anima vuota e nuda (*tener el alma vacía y desnuda*, S 1,5,6); oscurare (*escurecer*, S 1,8,2).

I sostantivi sono analoghi: purgazione, purificazione, negazione, privazione, siccità, oscurità, povertà di spirito, vuoto, nudità, tenebre, notte oscura del senso e dello spirito.

Egli usa i termini con la libertà di un poeta che nel linguaggio figurato impiega metafore, iperbole, sineddoche e altri tropi per illustrare la dottrina senza appesantirne il discorso e per farne intuire il profondo significato.

I principali attori sono due: Dio e il credente (l'anima, come abitualmente la chiama il mistico dottore). Dio è quello della rivelazione cristiana, cioè Dio-Trinità, che si manifesta come Padre, Figlio e Spirito Santo e che inabita nella persona umana, resa giusta dal battesimo e dalla fedeltà al vangelo.

Il credente è colui che liberamente accetta il messaggio di Cristo e s'impegna a vivere con coerenza.

Altri attori che concorrono secondariamente alla purificazione sono: la Vergine Nostra Signora, il confessore e, indirettamente, satana.

Soggetto di purificazione è globalmente la persona (*lo que es criatura*, S 1,2,2); più dettagliatamente sono le potenze apprensive di essa. Queste debbono essere progressivamente purificate da "tutte le forme e immagini apprensibili" (S 2,15,4) che concorrono a determinare in tutto l'apparato sensitivo e spirituale: gusti, passioni, appetizioni, affetti, abitudini imperfette, idee o specie, ricordi, scelte, volizioni (S 1,5,7; N decl. 2-3; S 3,11,1-2; N 2,2,4).

Le modalità della purificazione comportano che l'azione, svolta dalla persona per eliminare dal proprio mondo psichico qualsiasi prodotto del suo dinamismo interiore, sia graduale, continua, omnicomprensiva.

Le conseguenze generali della purificazione hanno un duplice apporto: quello negativo di vuoto, di aridità, di nudità, di assopimento, di annientamento, di tenebra, di notte nello psichismo; l'altro positivo di pulitura, di rafforzamento dell'amore a Dio, di disposizione dell'animo a fare "una cosa sola con lo Spirito di Dio" (S 2,7,3), a vivere l'esperienza di Dio presente e a coordinare a questa l'esperienza della vita.

Il modello insuperabile da imitare nella purificazione è Gesù Cristo (S 1,13,3,5).

La mèta della purificazione è variamente significata: andare a Dio (*ir a Dios*, S 1,2,2); la perfezione (*la perfección*, S 1,5,6); veder Dio (*ver Dios*, N 2,6,3); unirsi con Dio (N 1,11,3); la divina unione (*la divina unión*, N 2,2,4). Questo traguardo è raggiungibile durante la vita terrena, nelle modalità interiori di eccellenti virtù teologali e morali, di luminosità del progetto di vita, di costante affidamento al progetto divino.

S. Giovanni della Croce conosce la tesi teologica della grazia divina che non distrugge la natura dell'uomo, ma la perfeziona, rendendo tutte le potenze inferiori e superiori dell'anima più perfette, perché passano dal loro modo naturale di operare a uno presieduto dallo Spirito Santo (S 3,2,7-9).

DESCRIZIONE DELLO PSICHISMO SANJUANISTICO

S. Giovanni della Croce assume la dottrina psicologica dei grandi maestri della filosofia scolastica (S. Tommaso d'Aquino, Giovanni Bacone, ecc.).

La persona umana (il santo dice: *el hombre, el espiritual, el alma*) è un composto d'anima e di corpo; l'anima ne è la forma vitale, infusa da Dio nel corpo (S 1,3,3), presente in tutto il composito e in ciascuna sua parte (*tota in toto et tota in qualibet parte*). Mediante l'anima la persona esiste in quanto soggetto di proprietà e operazioni vitali.

Nell'anima si radicano le potenze dell'uomo (S 1,5,7), sensitive e spirituali, che gli consentono di operare (S 2,14,6). Quelle sensitive¹ si distinguono in: potenze conoscitive che risiedono nei sensi esterni (vista, udito, gusto, olfatto, tatto) e in quelli interni (senso comune, immaginazione o fantasia, memoria sensitiva, estimativa: S 1,10,3; S 1,12,2; S 3,10,1); potenze appetitive o "appetiti" (concupiscibile e irascibile) che perseguono il bene o rifuggono dal male, presentato loro dalle sensazioni interne (C 20,4). Le due potenze appetitive si esprimono in atti o "passioni". Per il concupiscibile le passioni sono amore al bene e odio al male (S 3,5,2), desiderio del bene futuro e fuga dal male futuro, gaudio del bene presente e posseduto, tristezza del male incombente (S 1,13,5; S 3,5,2; N 1,13,15; C 24,4,9). Per l'irascibile gli atti passionali sono: speranza del bene possibile e disperazione per il bene impossibile (S 2,21,8), audacia verso il male superabile e timore verso il male inevitabile; infine l'ira contro la causa che produce un male grave e presente (N 1,5,1).

In uno strato psichico più intimo operano le potenze spirituali: l'intelletto "agente" o astrattivo e l'intelletto "possibile" o conoscitivo (S 2,32,5); la volontà e la memoria (S 1,8,2), pure situate nel cervello (S 3,2,5).

Nell'intelletto vengono elaborate le idee, tratte dalle sensazioni delle realtà concrete; nella volontà sorgono gli affetti alle realtà conosciute e correlative volizioni; nella memoria si conservano e si ravvivano idee e affetti (S 1,9,6).

La struttura psicologica, conosciuta da s. Giovanni della Croce, ha importanza per il funzionamento che suggerisce al santo la possibilità di una purificazione totale.

¹ Il mistico dottore omette l'accento alle potenze vegetative della nutrizione, della crescita, della generazione e a quella della locomozione. Parimenti omette accenni a qualche senso interno e passioni degli appetiti concupiscibile e irascibile.

Egli ammette che l'anima di una persona, all'inizio della vita, non ha la ben che minima idea, è come una lavagna su cui non è scritto nulla (S 1,3,3: *está como una tabla rasa y lisa*); essa è presente nel corpo come in un carcere oscuro. Tutte le idee (dette anche: forme mentali o concetti o specie conoscitive o verità) che sono in essa, vengono da un processo di elaborazione psicologica: dapprima i sensi esterni (finestre aperte del carcere; S 1,3,3: *las ventanas de su cárcel*) inviano il loro elaborato, circa le realtà su cui si aprono, ai sensi interni che lo perfezionano, arricchendolo anche con l'apporto degli "appetiti" e relative "passioni". Il loro prodotto (detto anche forma o specie sensitiva) viene preso in considerazione dall'intelletto "agente", il quale astrae da esso una forma o specie, disimpegnata dai caratteri particolari e materiali: è la forma astratta che s'imprime nell'intelletto "possibile" rendendolo veramente conoscitivo della realtà esterna.

La volontà, in presenza dell'idea conosciuta (detta pure specie espressa), si pone in attività, e vaglia, sceglie, accoglie o rifiuta, comanda un approfondimento di particolari, oppure impone una conseguente operazione, od anche la rimette al deposito della memoria spirituale, perché la conservi e la coordini.

Le forme o specie che fanno conoscitivo l'intelletto e mettono in azione la volontà e la memoria, possono essere più o meno reali, più o meno intense, più o meno chiare e utili, più o meno convenienti alla dignità della persona. Ne consegue l'esigenza di un controllo, di un vaglio di esse, che deve esercitarsi al primo livello dei sensi esterni, al secondo dei sensi interni, al terzo delle passioni, al quarto dell'intelletto "agente" o astrattivo, al quinto dell'intelletto conoscitivo, e agli altri della volontà e della memoria.

La persona deve controllare l'elaborato dei sensi esterni, perché nulla entri che disdica alla propria dignità di persona razionale, orientata alla ricerca di verità, di bellezza, di bontà. Parimenti si dica dei sensi interni, in particolare della fantasia, perché il dato offerto dalla prima sensazione non venga alterato da aggiunte e deformazioni. Maggiore attenzione deve essere prestata all'influsso delle "passioni" che possono rafforzare o indebolire il lavoro delle precedenti sensazioni, determinando un elaborato non conforme alla realtà oggettiva, e riduttivo di quella forma astratta che renderà attivi l'intelletto, la volontà e la memoria.

AZIONE PURIFICANTE

Il mistico dottore prende in osservazione la persona cristiana chiamata all'alto stato di perfezione evangelica (S *Argom.*), cioè l'unione dell'anima con Dio (N 2,3,3).

La persona è "uomo nuovo" (S 1,5,7), figlio di Dio (S 2,5,5), destinata a beni impensabili (S 2,4,4), di ordine soprannaturale (S 2,5,5), chiamata ad unirsi con Dio (S 2,7,11) nella pace, mediata da Cristo (S 2,19,7), sotto l'azione dello Spirito Santo (S 2,19,9), alla luce della rivelazione di Gesù e dell'insegnamento dei suoi ministri (S 2,22,7). L'uomo nuovo deve tendere alla perfezione (S 3,3,4), perché Dio vuol divinizzare la sua anima (N 2,4,5), perché ella possa, qui sulla terra, unirsi a lui nel modo più perfetto. Si tratta di un cammino (S 2,7,3)

verso una mèta che è l'infinita essenza di Dio (S 1,4,4), la stessa sapienza divina (S 1,8,4). La persona tende all'unione con Dio nell'amore più puro (S 1,11,3.8) perché Dio è l'Amato (S 1,14,2) e a lui si congiunge in semplicità, purezza, amore e somiglianza (S 2,1,2), cosicché tutta la parte superiore (intelletto, volontà, memoria) è coinvolta, e la persona vive una reale trasformazione (S 2,5,1.3) per mezzo delle virtù teologali (S 2,6,1.6), in particolare della fede (S 2,8,1), dato che nessun'altra cosa creata e la rispettiva immagine possono interpersi come mezzo prossimo di unione della persona con Dio (S 2,12,14). Nell'unione la persona sperimenta quiete, sicurezza, comunicazione o tocchi "sostanziali" (N 2,23,1.11; N 2,24,3), per una più profonda conoscenza delle perfezioni divine (F 3,3), del mistero del Verbo Incarnato (C 37,3), della Trinità (C 39,6; F2,1), per una più viva unità d'amore e di operazione con la Trinità (C 39,6), e per una gioiosa lode di gloria, in Dio stesso (C 39,9).

L'unione umano-divina avviene nella parte più intima della persona mediante un procedimento che si articola in due costanti linee operative: una percorsa dalla persona (l'amante) e una guidata da Dio (l'Amato). Il santo ha presenti alcuni principi:

- teologico: Dio cerca con impegno e fedeltà di unirsi all'anima e di trasformarla in sé quand'essa si lascia amare (F 1,25; F 3,29.46);
- psicologico: l'amore assimila all'amato e fa sì che l'amante si assoggetti all'amato (S 1,4,3);
- dinamico: due contrari attivi non possono convivere (S 1,4,2);
- metafisico: le cose create in confronto a Dio sono non-enti, sono tenebre (S 1,4,3), mentre Dio è l'essere per se stesso, puro spirito, luce, somma bontà (S 1,4,2.3.4; ecc.).

Ora il processo unitivo dell'uomo con Dio avviene nell'ambito dello spirito, nell'intimo della coscienza umana, dove Dio misticamente si è insediato (nel battesimo) e vi sta nascosto. È un procedimento analogo a quello che unisce le potenze superiori alle realtà esterne conosciute, ricordate, amate, con la peculiarità che Dio è l'Increato, già presente, anche se celato, in attesa di essere conosciuto, ricordato, amato come a lui conviene.

È noto che nel corso di unione spirituale (conoscitiva, affettiva) con le cose, intervengono "le specie" (immagini, forme, idee) di esse. Il dinamismo psichico umano tende a operare connaturalmente anche nell'unione con Dio, cercando in se stesso e nelle cose create le orme, le vestigia, i segni degli attributi di Dio, della sua presenza e della sua azione.

A questo punto s. Giovanni della Croce, sia per la trascendenza e alterità di Dio, sia per la chiamata rivolta alla persona di unirsi a lui, impone due obblighi:

- la persona deve purificare da ogni elemento incompatibile con la grandezza e santità di Dio le potenze sensitive e spirituali, perché in esse non vi sia nessuna immagine che disturbi il rapporto anima-Dio (purificazione attiva);
- deve accogliere l'azione di Dio che intende approfondire la purificazione di tutte le potenze della persona, eliminando residui e elevandone le capacità dispositive all'unione (purificazione passiva).

PURIFICAZIONE ATTIVA

Questa, che il santo chiama “notte attiva”, presuppone nel “principiante fervoroso” (N 1,2,7) una indispensabile situazione di partenza: rifiuto del peccato volontario (S 1,11,2,5), esercizio corrispondente delle virtù teologali e cardinali, impegno della preghiera (S 2,7,5) e uso dei sacramenti (N 1,6,5).

L'azione purificante inizia dai sensi esterni, il cui uso è indispensabile alla vita di ogni giorno: non debbono essere rivolti a oggetti inutili (sarebbe un perditempo) o moralmente dannosi. In riferimento a oggetti onesti i sensi trasmettono all'interno sensazioni che sono “i beni” rilevati negli oggetti: per l'udito sono le percezioni di suoni, di voci, di canti, di musiche che possono dilettere (S 1,3,2); per la vista le percezioni di colori, di immagini, di scene, di panorami che possono piacere; per l'olfatto le sensazioni di profumi dei fiori e delle vivande, ecc. che hanno soavità; per il gusto le percezioni di cibi e bevande che soddisfano (cfr S 3,25,5); per il tatto le sensazioni di indumenti delicati, di superfici calde, ecc. (cfr S 3,25,6).

Questi beni o sensazioni derivate da oggetti onesti si distinguono in due gruppi: quelli che nascondono un pericolo di seduzione, cioè non tornano puramente a gloria di Dio, e gli altri che avvicinano a Dio (S 1,13,4; S 3,24,7) e lo glorificano. Su questi ultimi beni la persona però non sosta per assaporarne il piacere che comportano, ma trae da essi incitamento a scegliere la loro *fonte divina*, e spunto a superarli per non sentirne il sensuale allettamento che frena l'ascesi e potrebbe deviarla dai beni divini (S 3,18,1).

Con accenti forti e pratici s. Giovanni della Croce esorta a rifiutare “tutte le apprensioni” e relativi piaceri che accadono nei sensi (S 1,11,11; S 1,12,1); e nemmeno a badare ai fenomeni che sono proposti ai sensi esterni, accadessero pure per intervento soprannaturale (S 2,17,9). Rientrano in queste apprensioni le percezioni di immagini sacre che piacciono alla vista (S 3,35,3), e di luoghi che eccitano i sensi (S 3,38,2), mentre è preferibile il raccoglimento in posti e situazioni meno eccitanti la sensualità (S 3,39,2).

Il santo sottopone alla responsabilità della persona l'accoglienza delle sensazioni con una precisa motivazione teologica: l'imitazione di Cristo (cfr S 1,13,4,6; S 2,7,5), il quale, durante la vita, non prese né cercò altro gusto, se non quello di compiere la volontà del Padre (Gv 4,34). Aggiunge altre motivazioni, affermando che le sensazioni nuocciono alla fede (S 1,11,7) e non sono mezzi atti all'unione con Dio, non essendo forme proporzionate (S 2,12,3) a mediare la realtà divina. Infatti sono come “giumenti” incapaci di conoscere e contemplare Dio (S 1,11,2) com'è in se stesso (S 3,24,2).

In un contesto analogo la purificazione viene estesa ai quattro sensi interni, dei quali il mistico dottore, con libertà, prende in considerazione l'immaginazione (forse è “il senso comune”), la fantasia e la memoria sensitiva.

Le sensazioni dei cinque sensi esterni arrivano al laboratorio interno del senso comune e poi della fantasia. Qui si elaborano sensazioni più ricche di elementi desunti dall'oggetto esterno, in quanto gli apporti dei sensi esterni vengono coordinati attorno a un “fantasma”,

al quale la fantasia può aggiungere altri particolari, desunti dal bagaglio dell'esperienza precedente. In assenza degli oggetti esterni, il senso comune e la fantasia ne ricreano le immagini (o forme o figure).

Nella loro attività naturale queste potenze possono essere influenzate soprannaturalmente (S 2,12,3) o demoniacamente (S 3,4,2; S 3,10,1; S 3,17,1). Esse (memoria sensitiva compresa), oltre che essere "fabbrica interiore" (S 3,24,1), sono "l'archivio e il ricettacolo" che accoglie tutte le forme o immagini che saranno poi oggetto dell'intelletto (S 2,16,2; F 3,69). Queste immagini che riferiscono molti particolari degli oggetti esterni (S 3,24,1), contengono "i beni": quelli creaturali (di bellezza, di grazia, di prestantza, di bontà, ecc.; S 3,21,1); quelli temporali (ricchezza, condizione sociale, titoli onorifici, cariche pubbliche, matrimoni fortunati, figli; S 3,18,1).

In riferimento a questi beni s. Giovanni della Croce ripete un principio metafisico. Gli elementi elaborati dai sensi interni (fantasia, ecc.) non possono essere mezzo prossimo all'unione con Dio (S 2,8,4; S 2,12,3), in quanto essi - fossero pure le immagini più perfette - risultano deformi, ingannevoli, goffe, scipite in confronto alla bellezza, bontà e ricchezza di Dio (S 1,4,4). Più ci si affida ad essi, più ci si allontana da Dio (F 3,52). Pertanto la persona deve avvalersi di queste forme sensitive, quando si presentano involontariamente, soltanto come richiamo ai corrispondenti valori (o perfezioni o attributi) di Dio, per distrarsi prontamente da esse, perché non condizionino l'affettività e la parte superiore dello spirito (S 2,12,3,4; S 2,12,8). In tal modo ci si disimpegna pure dall'interrogativo della loro natura buona o cattiva (S 3,13,1) e si schiva il pericolo di visioni immaginarie e rivelazioni provocate da satana (2,16,4; S 2,27,6).

Alla purificazione attiva dei sensi interni segue quella degli "appetiti" (concupiscibile e irascibile) e delle loro "passioni". S. Giovanni della Croce ripete sovente la funzione di queste potenze o tendenze sensitive che connaturalmente si portano verso il bene o rifuggono dal male, percepiti dalla sensibilità della persona.

Le passioni, cui il santo rivolge la sua attenzione, sono principalmente il gaudio e la tristezza, la speranza e il timore. Afferma che dopo il peccato originale la persona è soggiogata, quasi incarcerata, dalle naturali passioni (S 1,15,1). Spiega che esse sono di duplice natura: atti di origine spontanea (moti primi) e senza sostegno della volontà, oppure atti avvalorati dalla volontà. I primi non impediscono l'unione con Dio perché sono posti fuori della sfera del razionale; i secondi invece debbono essere sottoposti al controllo della ragione. Questi atti sono nocivi alla perfezione della persona, quando ella ripone in essi lo scopo del suo vivere, orientandosi ai beni temporali (ricchezza, titoli, famiglia, ecc.), a quelli naturali (bellezza, grazia, prestantza, ecc.), a quelli sensibili (ogni altra realtà oggetto di sensazione; S 3,18,1-6; S 3,21,1; S 3,24,1) senza riferirsi a Dio, donatore di essi. Le passioni accolte volontariamente e senza orientamento a Dio, tolgono spazio a lui (S 1,6,1.4), perché resistono all'azione del suo spirito e allontanano dalla Sapienza. S. Giovanni esemplifica: il

gaudio o la tristezza, la speranza o il timore che sorgono in riferimento a una persona, a un vestito, a una stanza, a un libro, a un genere di cibo, a una notizia, ecc., sono fili che impediscono il volo verso Dio (S 1,11,3). Una sola passione non controllata toglie tranquillità e pace, che sono le condizioni indispensabili per incontrare Dio (S 3,16,6).

Per purificare la persona dalle passioni il santo propone:

- 1° - l'azione diretta di sottrarre alla passione il suo oggetto;
- 2° - l'azione indiretta di interessarla al contrario di questo, in vista di facilitare l'unione con Dio. Per questo il santo formula le celebri opzioni:
 - non al più piacevole ma al più sgradito;
 - non alle cose più preziose e nobili, ma alle più spregiate;
 - non al desiderio di qualcosa, ma al desiderio di nulla;
 - non al desiderio di possedere quanto c'è di bene nel mondo, ma di assimilarsi alla nudità e povertà di Cristo (S 1,13,5-6).

La persona viene esortata inoltre ad impegnarsi:

- a pensare con disprezzo di sé e a desiderare che gli altri pensino altrettanto di lei;
- a parlare in disprezzo di sé e desiderare che gli altri lo facciano nei suoi confronti (S 1,13,7).

La purificazione attiva investe le potenze superiori: intelletto, memoria, volontà.

Nell'economia della grazia abituale e di quella attuale, la persona vive la vita teologale che si esprime nell'esercizio delle virtù della fede, della speranza e della carità, il cui spazio s. Giovanni della Croce pone rispettivamente nell'intelletto, nella memoria e nella volontà.

Disporre le tre potenze all'incontro e all'unione con Dio, che è nascosto nel centro della coscienza personale, significa attivarle sempre meglio nelle rispettive virtù - doni soprannaturali che Dio ha infuso nell'anima con il battesimo - ordinate al perfezionamento cristiano. La persona che bada a trarre dalle sensazioni esterne e interne, dalle passioni solo stimoli di attenzione a Dio, si preoccupa ancor più di purificare le potenze superiori da qualsiasi forma (idea, ricordo, scelta, affetto) che non favorisca l'incontro unitivo con Dio, unica fonte di vita divina.

Il santo ripete che le tre potenze, operanti attorno agli oggetti proposti dai sensi e dagli "appetiti", sono impedita a unirsi a Dio come a lui si conviene. Esse devono essere svuotate da ogni pensiero, ricordo, affetto delle realtà mondane, per disporsi ad avere pensieri, ricordi, affetti delle cose di Dio (S 2,6,1-2.5). Il crescente esercizio delle virtù teologali fa recedere l'attività naturale delle tre potenze e le pone in un quieto stato di grazia (S 2,12,6-8).

La persona spirituale che vuole unirsi profondamente a Dio deve sgombrare l'intelletto dai pensieri i quali hanno per oggetto le realtà create che non indirizzano a Dio (S 1,9,6). Inoltre deve essere persuasa che nessun concetto di cosa creata può essere utilizzato come mezzo di unione a Dio, dato che tra l'idea della cosa e Dio c'è una distanza incommensura-

bile (S 2,8,1-3). Non esiste sentiero - dice il santo figuratamente - non c'è scala di ragionamento naturale che possa consentire all'intelletto di unirsi a Dio, al suo essere e alla verità rivelata. Soltanto nell'esercizio della fede, l'intelletto, privato di tutti i sussidi della conoscenza naturale, trova la via per unirsi a Dio (S 2,9,1).

Neppure le notizie che la persona può ricevere per via soprannaturale (visioni, rivelazioni, locuzioni, ecc.) servono all'unione umano-divina (S 2,10,4; S 2,24,8).

Purificare l'intelletto equivale a riferirsi a Dio con pensieri, giudizi, ragionamenti mutuati dalla fede, la quale fa aderire alle verità rivelate per l'autorità stessa di Dio, secondo le sue parole, in accordo con il magistero di coloro ai quali Dio ha dato il mandato di dichiararle autenticamente (S 2,27,4). Nell'esercizio della fede, che pone nell'intelletto la verità rivelata, è operante lo Spirito Santo che diviene il maestro di maggior approfondimento della verità (S 2,29,1-2; S 3,1,1), e introduce nella sapienza divina che è conoscenza e delibazione della vita del Figlio di Dio (S 2,15,4; N 2,17,2; C 17,8).

La persona che tende all'unione con Dio deve purificare attivamente anche la potenza della memoria, che custodisce e rinnova le conoscenze delle cose create (S 1,1,6). Il fatto di possedere i ricordi d'innumerabili realtà (S 2,6,3), trasmesse dall'intelletto (S 2,16,2), è ambivalente: i ricordi possono vincolare l'animo ai loro contenuti, invece di indirizzarlo a Dio, oppure, se sono ricordi di realtà sante, possono giovare al compimento dei propri doveri e a promuovere l'amore di Dio. Però, se la persona tende all'unione con Dio, è indispensabile svuotare la memoria di ogni ricordo di realtà create, lasciandole cadere in oblio, anche con adeguato sforzo (S 3,2,14-15). Altrimenti non ci si libera da errori, da inganni diabolici, da sollecitazioni contro le virtù morali (S 3,2-3).

Devono essere banditi dalla memoria anche i ricordi di fatti soprannaturali (visioni, rivelazioni, locuzioni, sentimenti; S 3,7,1) perché non possono essere mezzi adeguati per unirsi a lui. Inoltre la presenza del ricordo è in definitiva un valore posseduto, il quale non favorisce l'esercizio della speranza teologale, che è attesa dei beni divini futuri, e non è fruizione dei presenti (S 3,15,1-2).

La volontà presiede e dirige le potenze sensitive e gli appetiti (S 3,16,2), ed estende il suo dominio a tutto l'apparato spirituale. Essa è una forza che tende ad appropriarsi del bene conosciuto, a goderlo se lo possiede e a rattristarsi se non può conseguirlo.

Secondo il santo, i beni offerti alla volontà sono molteplici (temporali come la ricchezza; naturali come la salute; sensibili come la bellezza delle cose; morali come la liturgia e le cose sacre). Tutti questi beni hanno una doppia valenza: essere mezzi per amare di più Dio o mèta in cui la volontà si arresta, godendone la presenza.

Il criterio posto da s. Giovanni della Croce dice: "La volontà non deve godere, se non di ciò che torna a onore e gloria di Dio" (S 3,17,2). Tutti i beni, anche i più elevati concessi da Dio, non possono costituire il traguardo in cui la persona si ferma, quasi abbia raggiunto il suo scopo, ma devono essere rapportati a Dio con un movimento di puro amore a lui.

Il santo prende in preponderante considerazione l'aspetto dilettevole di cui la persona fruisce nel possesso dei beni sopraindicati. Per unirsi a Dio, in purezza d'amore, la volontà deve privarsi dei gusti (o sapori o diletти) derivanti dai beni creati, perché risultano "somma pena" in confronto dei gusti che offre il sommo Bene (S 1,1,4; S 1,4,7).

C'è un altro criterio di giudizio: "Non sono compatibili nella stessa volontà l'affetto verso le creature e l'affetto verso Dio" (S 1,6,1). La volontà, per unirsi a Dio, deve essere libera da affetti terreni, non relazionati positivamente a lui. Soltanto conformandosi alla volontà di Dio, che ama se stesso e tutte le cose per se stesso, potrà disporsi all'unione (S 2,5,3; S 3,16,3), la quale esclude perfino l'ombra di attaccamento a creature (S 2,5,7; S 2,6,1). Ciò che dà gloria a Dio (S 3,172) può essere oggetto del godimento volontario, così come ciò che non gli dà onore motiva il dispiacere.

L'affetto a Dio può procurare alla persona tutti i beni, in particolare la libertà di spirito, il vero culto a Dio (S 3,20,2), mentre tutti i beni creati non fanno che arrecare danno (S 3,19,1), quando non sono finalizzati al maggiore amore per lui. È proprio la virtù della carità (amore a Dio con tutto il cuore) che opera nella volontà il vuoto di ogni gaudio, derivato dal possesso dei beni, perché essa induce ad amare Dio sopra tutte le cose (S 2,6,2; S2,7,2).

Il risultato della purificazione attiva è uno stato di perfezione iniziale che fa superare alla persona la prima fase (detta dei principianti), e la pone sulla soglia di quella seguente (detta dei proficienti), in cui Dio sarà maggiormente operante. La situazione interiore è così descritta: "L'anima trova il suo piacere nel passare molto tempo, perfino le notti intere, in orazione; i suoi gusti sono le penitenze; le sue soddisfazioni i digiuni; la sua consolazione è l'uso dei sacramenti e il parlare di cose divine" (N 1,1,2). Tuttavia in questo stato sono presenti ancora imperfezioni e mancanze che il santo descrive in riferimento ai sette vizi capitali (superbia, avarizia, lussuria, ira, gola, invidia e accidia; N 1,2-7).

PURIFICAZIONE PASSIVA

S. Giovanni della Croce è stato ligio alla dottrina scientifica della psicologia, della metafisica e della teologia proprie del suo tempo, in riferimento alla purificazione attiva, applicandone rigorosamente i principi. Però egli sapeva che nel misterioso rapporto tra persona umana e Dio, questi, ideatore e provvidenza del progetto unitario, aveva il ruolo principale, sia nella ricerca del *partner* umano, sia nell'approntare il metodo per stabilire un'intimità di pieno accordo operativo, durante la vita terrena.

Il santo conosce che nello sforzo ascetico, assegnato alla persona, perché si disponga all'amorosa unione con Dio, è operante l'aiuto ordinario della grazia attuale, accordata nell'esercizio intenso delle virtù teologali, delle virtù morali, della preghiera personale, della liturgia partecipata devotamente, della mortificazione e delle opere di misericordia. Egli è certo che nell'anima accogliente l'invito di unirsi all'Amato, e perseverante nell'ascesi della purificazione, Dio, in maniera continua, offre la sua collaborazione, operando in maniera più

diretta e attiva nella coscienza della persona. Dio libera gli spazi dello psichismo da ogni forma creata, per colmarli della propria presenza che comunica le verità divine presenti nella rivelazione e le ravviva rendendole più amabili e purificanti.

È questo l'aspetto più originale della dottrina sanjuanistica: la purificazione passiva (notte passiva) che porta la persona alla esperienza di conformità al volere divino, di unità all'azione di Dio, di trasformazione a somiglianza del Verbo Incarnato.

Certamente l'apporto dello Spirito di Dio, durante la purificazione attiva, è consistente; basti pensare al progresso nelle virtù teologali e morali che sono sostenute dallo Spirito Santo. Si può ben dire allora che è realmente mistica l'operazione che porta a togliere radicalmente dall'animo i prodotti della sensibilità, dell'affettività, dell'intelligenza, della memoria, della volontà (indispensabili all'attività naturale della persona) e a sostituirli, mediante la presenza attiva di Dio nelle funzioni dell'amante, con ricordi, pensieri, scelte, unicamente ordinati a Dio, creduto e amato.

Il santo non riduce al nulla l'attività della psiche umana, ma le fa fare un salto di qualità operativa. Si ricordi quanto scrive nella *Fiamma d'Amor Viva* (4,4-6) circa il risveglio di Dio nell'anima. Pare a questa "che tutte le cose si muovano per scoprire a lei le bellezze del loro essere, la virtù, l'eleganza, la grazia, la radice della loro durata e della loro vita. Allora l'anima conosce come tutte le creature, sia del cielo che della terra, hanno vita, durata e vigore in Dio... Conosce che Dio è in tutte le cose per la sua infinita immanenza (*inminencia*) e conosce meglio le cose nell'essere divino che non in loro stesse".

Questa conoscenza (detta essenziale, immediata) arreca alla persona godimento e pacificazione.

La purificazione passiva risulta quindi un'azione progressiva, soprannaturale, "segreta", che sostituisce nella dinamica della percettività umana alla forma propria delle cose create, la forma divina di esse, atta a sfaccettare quanto di bello, di buono, di sacro, di salvifico la sapienza del Verbo vi ha realizzato.

Il santo afferma (N 1,7,5) che la purificazione attiva della persona, che si esercita a mortificare "azioni e passioni, non può riuscirvi del tutto, anzi, neppure in gran parte, finché ciò non avvenga in lei passivamente, per opera di Dio, mediante la purgazione della notte oscura". Egli la chiama anche "contemplazione", quasi a collocare il tutto in un contesto omnicomprensivo della presenza di Dio.

Anche la purificazione o notte passiva interessa sia alla parte sensitiva che a quella spirituale.

NOTTE PASSIVA DELLA PARTE SENSITIVA

Dio nella sua bontà - scrive il santo: N 1,8,3 - vuole portare innanzi le persone impegnate nella perfezione cristiana "elevandole a un più alto grado d'amore divino.... liberarle dall'esercizio del senso e del discorso".

Dio opera questa elevazione e liberazione, privandole del gusto e del sapore degli esercizi spirituali e della luce dei divini favori. Praticamente le persone non riescono più a meditare, “cessano dai discorsi” (N 1,11,3), perché né l’immaginazione né gli altri sensi sono in grado di fornire aiuto. Inoltre, le pratiche religiose che prima procuravano diletto, ora causano “disgusto e amarezza” (N 1,8,3).

Per verificare l’autenticità di questa esperienza (potrebbe derivare da poco impegno nella perfezione cristiana) in santo pone tre criteri:

- la persona non prova conforto né nelle cose di Dio né in quelle del mondo;
- volge la sua attenzione a Dio, temendo di dispiacerli nella aridità interiore;
- è incapace a valersi dell’immaginazione per meditare (N 1,9).

In questa situazione interiore la persona soffre (N 1,10) perché:

- teme che Dio l’abbia abbandonata
- non vede chiaro il cammino
- si sforza di offrire alla parte sensitiva oggetti adeguati per ravvivare il fervore della meditazione discorsiva
- infine si colpevolizza degli insuccessi.

Il santo esorta invece: a essere pazienti, confidando in Dio, “che non abbandona mai quelli che lo cercano con cuore semplice e retto” (N 1,10,3); a non meditare, a starsene tranquilli in “una quieta e amorosa avvertenza in Dio” senza lo sforzo di voler sentirlo e goderlo; a non preoccuparsi del tempo che pare alle persone di perdere nel non poter immaginare, convincendosi che nella inattività della parte sensitiva Dio sta loro infondendo un po’ di contemplazione che è appunto “una infusione segreta, pacifica e amorosa di Dio”, donata per ravvivare lo spirito d’amore (N 1,10,6).

C’è in questa esperienza un progressivo intensificarsi dell’amore comunicato da Dio alla persona: ella dapprima non s’accorge che è lui a operare l’aridità, eliminando ogni piacevolezza nella parte sensitiva e negli “appetiti” circa le creature terrene e celesti; poi avverte qualche slancio amoroso verso di lui, senza sapere come e da chi sia provocato. L’amore verso Dio solo può intensificarsi, di quando in quando, al punto da causare “amorosi ardori...così veementi da sembrare...che le forze naturali vengano meno” (N 1,11,1).

S. Giovanni della Croce tiene presente lo schema dottrinale (N 1,1-14) delle virtù teologali e cardinali, dei “frutti” dello Spirito Santo, e dei vizi capitali. Ne analizza alcuni aspetti in riferimento all’attività dei sensi, degli “appetiti” e delle relative passioni (gaudio-dolore, speranza-timore), rivelandone le deficienze. Quando sopravviene l’aridità dello spirito che purifica la parte sensitiva e le passioni, i vantaggi spirituali sono evidenti. La persona viene liberata da imperfezioni ed errori, frequenti nella sfera della sensazione e delle tendenze naturali che hanno radice nei sette vizi capitali; non viene più sollecitata dall’affetto, dalla brama dei beni che sono propri dei vizi capitali; conosce meglio se stessa e la propria

miseria (N 1, 12,2), acquistando l'umiltà spirituale, maggior stima e amore del prossimo, e più obbedienza nel cammino della perfezione; affina la religiosità, e riceve maggior luce circa la grandezza di Dio; la forza della concupiscenza naturale si smorza.

Ne deriva uno stato di calma, nel quale è più facile alla persona ricordarsi di Dio (N 1,13,4) che delle creature, rimanere fedele agli esercizi di pietà religiosa, nonostante non ne tragga conforto, progredire nell'esercizio delle virtù teologali e cardinali.

Non le mancano però prove interiori, quasi reazioni a quanto la contemplazione infusa sta operando di bene. Possono verificarsi forti stimoli di lussuria, di bestemmia, e tempi di scrupoli. La durata della prova è alla mercé del beneplacito divino.

A questo proposito il santo annota che possono verificarsi situazioni diverse. Alcune persone, sottoposte da Dio alla purificazione passiva della sensibilità, non sono da lui introdotte in quella successiva dello spirito, ma sostano nello stato di profitto spirituale a cui sono pervenute, dopo la prova dell'aridità. Altre possono sperimentare un'alternanza di tempi con pace, conseguente alla purificazione passiva della sensibilità, e di tempi in cui la prova si rinnova (N 2,1,1). Alcune persone, superata la prova, possono permanere nello stato di pace e di profitto per uno spazio di tempo più o meno lungo, prima di subire l'ulteriore "notte oscura dello spirito", cui Dio le vuole sottoporre per comunicar loro la Sapienza.

PURIFICAZIONE PASSIVA DELLO SPIRITO

S. Giovanni della Croce afferma che la purificazione passiva della sensibilità è "riforma e raffrenamento degli appetiti, piuttosto che purgazione" (N 2,3,1), e non permette ancora la perfetta unione amorosa con Dio; bisogna che sia completata da quella dello spirito, perché "tra le due parti, che formano insieme una sola persona, c'è stretta comunicazione" (N 2,1,1), e perché i disordini e le imperfezioni della parte sensitiva attingano la loro forza nello spirito, dove hanno radice le abitudini buone e cattive (N 2,31).

Nella persona, che si trova nella seconda fase del cammino spirituale, detta dei "proficienti", sono rimaste "le radici" delle abitudini imperfette, "le macchie" dell'uomo vecchio (N 2,2,1), una certa rozzezza circa i valori della grazia e un'inclinazione a distrarsi nelle cose esterne. A volte qualche persona trova gusti circa "visioni immaginarie e spirituali", non si preoccupa di umiliarsi e ostenta invece credulità a false profezie e visioni, frutto della sua fantasia, oppure affetta all'esterno santità ed è presuntosa con Dio (N 2,2,2-3). È indispensabile che tutto ciò sia eliminato per disporsi alla perfetta unione con Dio (N 2,2,4).

Tutta la persona viene liberata dall'ignoranza e dalle imperfezioni abituali (N 2,5,1); tutti i suoi affetti sono rinnovati e resi divini (N 2,4,2), mediante la seconda notte passiva dello spirito, dove appunto il senso e lo spirito vengono insieme perfettamente vuotati di ogni apprensione e gusto di realtà terrene e celesti. La persona, procedendo in oscura e pura fede, che è il mezzo proprio e adeguato a quest'operazione, perviene all'unione (N 2,2,5).

La purificazione, oltre che con l'esercizio della fede, si attua anche con il concorso delle altre virtù teologali operanti nella memoria e volontà. "La fede offusca e vuota l'intelletto di ogni intelligenza naturale, disponendolo così ad unirsi con la Sapienza divina. La speranza vuota e allontana la memoria da ogni possesso di creatura...e la mette in ciò che spera, disponendola all'unione con Dio...La carità vuota gli affetti e gli appetiti della volontà di qualunque cosa che non sia Dio...disponendola per via d'amore a unirsi a lui" (N 2,21,11).

L'azione purificante (chiamata pure: contemplazione infusa, mistica teologia, sapienza segreta; N 2,17,2) causa dapprima, quasi fenomeno generale, "una tempestosa e orrenda notte", cioè pena e tormento, perché la persona viene a trovarsi in solitudine, abbandono e sgomento. Infatti le verità divine che le rifulgono in maggior chiarezza, e l'amabilità di Dio che si fa più pressante, mettono in evidenza la miseria e le impurità che prima non avvertiva; teme quindi di essere in opposizione a Dio (N 2,5,5), di non essere degna della sua attenzione. La persona si affligge, perché si sente debole e incapace di corrispondere all'amore, e perché percepisce sempre più la propria povertà spirituale (N 2,6).

Desidera perfino la morte per sottrarsi a questi intimi e profondi travagli (N 2,5,6), il più tormentoso dei quali è il dubbio di aver perduto Dio e di essere stata abbandonata da lui (N 2,13,5).

Scendendo ai particolari, il santo afferma che l'immaginazione è inoperosa, "gli appetiti" sensitivi non gustano nessuna cosa, la memoria è inattiva, l'intelletto è offuscato e la volontà è arida. In definitiva lo spirito umano si svuota delle sue funzioni naturali per dare gradualmente spazio all'amorosa contemplazione.

A quest'opera può giovare indirettamente anche il demonio (N 2,33): scorgendo la pace dei sensi, causata dalla contemplazione presente nello spirito, suscita in essi dolori e paure; quando cerca di nuocere allo spirito, turbando la sensibilità che è coinvolta dalla comunicazione spirituale; quando - Dio permettendo - terrorizza la persona con false visioni. È scontato che si tratta di prove transitorie e promozionali del rapporto intimo che Dio gestisce a favore dell'amante.

S. Giovanni della Croce passa ad analizzare con più scioltezza e brevità l'azione purificante nelle facoltà spirituali, che Dio, mediante le virtù teologali, svolge sia distintamente che insieme, rendendo la persona orientata in tutti i suoi atti verso se stesso.

L'intelletto viene investito dalla "luce divina" (N 2,8,2-4) che annulla quella naturale; cioè le verità che rifulgono alla mente sono tali da oscurare le conoscenze di prima circa lo stesso oggetto. Questo (realtà terrena o celeste) viene compreso con più chiarezza, della quale la persona riconosce la provenienza divina. Alla mente è offerta la possibilità di conoscere facilmente gli aspetti metafisici delle cose (creaturalità, contingenza, unità, bellezza, bontà, ecc.). Può accadere però che l'intelletto intenda le verità, comunicate in modo gratuito da Dio, e non si senta adeguatamente spinto ad amare Dio. La sapienza (o mistica amorosa teologia) tocca, a volte, l'intelletto con qualche notizia che gli arreca piacere (N 2,8,2). In ogni caso l'intelletto umano, sotto l'azione divina, viene come divinizzato (N 2,13,11).

La memoria, nella contemplazione infusa, è privata dei suoi ricordi (discorsi e notizie; N 2,8,2), in modo che la persona sembra alienarsi e dimenticare le realtà di questo mondo; per alcuni tratti di tempo ella non sa che cosa abbia fatto o pensato, e non si rende conto pienamente di ciò che sta operando. Non interessano alla persona le notizie quotidiane; le realtà le appaiono estranee, e le scorge con valori differenti da quelli di prima (N 2,9,2). Anche la memoria diviene un ricettacolo divino.

La volontà è la principale potenza interessata all'azione di Dio che la purifica da sentimenti e affetti (N 2,9,3). Vengono evidenziati i malanni morali della coscienza (peccati, errori, imperfezioni, carenze, ecc.), che pongono la volontà nell'incertezza di potervi rimediare, e le causano il dispiacere di scorgersi così diversa. La volontà sperimenta l'incapacità a pregare affettivamente, avvalendosi come prima delle apprensioni e degli onesti affetti alle cose create; ha difficoltà a prestare attenzione ai riti liturgici, alle azioni sacre, e a badare alle incombenze quotidiane (N 2,8,1). Nemmeno trova sostegno nella teologia e nei maestri di spirito, dato che non riesce a persuadersi con la ragione che le pene presenti sboccheranno in beni stupendi.

Di fatto la volontà, al termine della prova, che può durare anche alcuni anni e può essere intervallata da periodi di sollievo in cui maggiore è la libertà di spirito e più familiare il rapporto con Dio, riprende la sua normale attività e si ravviva all'amore di Dio, amandolo anche senza il concorso della ragione (N 2,12,5-7).

A parte i distinti procedimenti purificativi e le separate esperienze positive delle singole tre potenze spirituali, s. Giovanni della Croce offre molti dettagli circa gli scopi e i risultati dell'oscura contemplazione (N 2,9,1).

Si tratta di un secondo periodo che il santo chiama "tempo della illustrazione", nel quale la situazione generale della persona migliora (N 2,17,3). Al dolore profondo della propria miseria corrispondono esperienze nuove e meravigliose (N 2,9,7-8). Spunta in essa una passione d'amore spirituale, alimentata da infusione di sapienza di Dio (N 2,12,2), che si traduce in scienza d'amore e notizia di Dio, amore unificante (N 2,18,5), il quale procede di grado in grado a vivificare l'amante (2).

Si determinano nella persona:

- un'intima e gloriosa magnificenza (N 2,9,4);
- una conoscenza divina delle cose (N 2,9,5);
- pace interiore (N 2,9,6);
- ardimento nel compiere azioni insolite per andare incontro all'Amato (N 2,13,5);
- assenza di errori (N 2,16,1);
- consapevolezza della inadeguatezza delle parole a esprimere le divine esperienze (N 2,17,6), nonostante la persona goda di tutte le realtà del cielo e della terra;
- libertà di spirito dalle interferenze della sensualità e del demonio (N 2,23,2.4).

ALBA DI PURIFICAZIONE

La vicenda mistica della purificazione attiva e passiva si risolve per la persona nell'esperienza dell'innamoramento di Dio (N 2,23,12), che tocca le fibre dello spirito umano, in cui Dio ha preso dimora e pretende totalità d'amore (C 1,7,13). Ne deriva un'incessante gara amorosa di reciproci doni: Dio si rivela fugacemente, innamorando di sé, e la persona riama e geme perché desidera intensamente di possederlo. Il santo, illustrando il proseguimento dello scambio d'amore, canta gli sponsali tra Dio e la persona, senza dimenticare che continua contemporaneamente l'azione purificatrice, meno evidenziata ma più radicale.

Nel fidanzamento spirituale (C 14; 15,2) egli afferma che la persona incomincia a vivere uno stato di pace, di diletto e di soavità, quasi costante. L'orazione contemplativa si fa continua, lo zelo per il Regno di Dio diviene universale e tranquillo, perché ella è unita al Pastore e Sposo (C 22,1).

Il matrimonio spirituale pone la persona (sono pochi gli innamorati che giungono a questa felice esperienza - C 26,4; tuttavia tutti debbono desiderarla; F 2,27) in uno stato di donazione totale e stabile a Dio, consumandovi lo scambio d'amore. L'Amato ha divinizzato l'amante, rendendola impeccabile, perché confermata in grazia (C 22,3). Le manifesta i dolci misteri della sua incarnazione e le vie dell'umana redenzione (C 23,1), e le partecipa l'intimità della Trinità (C 39,4)².

La parte sensitiva della persona, radicalmente "purificata e divinizzata" partecipa al godimento dei grandi favori divini, concessi allo spirito (C 40,5), e tende ardentemente al cielo (C 40,7).

Nello stato di unione trasformante, apice massimo dell'attività amorosa, lo Spirito Santo, presente nella persona, si fa protagonista degli slanci d'amore a Dio-Trinità, glorificandolo nel modo più adeguato alla sua grandezza. Determina un deliquio che è sofferenza purificativa e felicità inebriante; fa gustare una pienezza di celeste sapienza che disvela gli attributi di Dio (F 2,7; F 3,2) e pone in pace assoluta l'animo dell'amante. Questa gusta la massima rivelazione di Dio-Trinità che pare si risvegli in seno a lei (F 4,2-3) per manifestarle anche le meraviglie dell'universo, per farle sentire la proclamazione d'infinite perfezioni (F 4,2-3,7), mentre urge in lei un distacco affettivo e disimpegno da tutte le cose (F 4,15).

Nella più intima comunione d'amore, possibile durante la vita terrena, la persona è davvero purificata, non solo da ogni residuo di peccato, ma anche da ogni imperfezione nel suo movimento d'amore a Dio. È pronta a varcare la soglia del paradiso.

² S. Giovanni della Croce espone "la mistica scala dell'amore divino" seguendo il testo del libro, attribuito a s. Tomaso d'Aquino, *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*.

RIFLESSIONE CONCLUSIVA

L'ultima annotazione di s. Giovanni della Croce (F 4,17) è la denuncia dell'incapacità a ridire con linguaggio chiaro l'esperienza mistica dell'unione trasformante. Si ha sentore di questa inadeguatezza di linguaggio fin dai testi della *Notte* e del *Cantico*, in cui le metafore del fuoco e della fiamma, del sole e del raggio di luce, si alternano con quelle della notte e delle sue fasi, del cammino, delle piaghe, delle caverne, ecc. I richiami poetici dell'idillio amoroso tra Dio, l'Amato, e la persona, l'amante, sono usati a mettere in chiaro i mistici rapporti della vita teandrica (umano-divina) che s'instaura in chi si apre alla contemplazione infusa. Le ripetizioni dei concetti sono frequenti, facilitati dai richiami di episodi e di detti biblici, ai quali sovente viene attribuito un senso spirituale accomodatizio.

La difficoltà di descrizione dei fatti mistici s'accresce anche a motivo della concezione antropologica e psicologica, comune agli studiosi del secolo XVI. L'uomo, creatura di Dio, è composto da due parti (corpo e anima) che insieme costituiscono la persona individua. Benché l'anima sia principio della vita di tutta la persona, essa ha una sua autonomia operativa; parimenti la parte corporea, con la sua sensibilità, ha una sua indipendenza d'azione. C'è interrelazione tra loro, ma non c'è reciproco assoluto condizionamento, se non sul piano dell'informazione.

La introspezione psicologica poteva in qualche misura avallare lo schema dottrinale proposto, però incontrava seri problemi circa l'unità psichica delle molteplici funzioni, la centralità della coscienza nell'esperienza fenomenica, la scaturigine d'ogni atto umano, cosciente e responsabile, dell'io personale.

Per quanto siano ancora avvolti di mistero i meccanismi biologici e psicologici della sensazione, della conoscenza, della intuizione, del giudizio, del raziocinio, della creatività, dell'amore, delle scelte, ecc., è chiaro che nella persona adulta tutti gli atti sono sotto il controllo attento dell'io che dà loro valore, accettandoli o suscitandoli, sostenendoli o eliminandoli, nella misura in cui li avverte proficui alla propria esistenza.

L'unicità della persona e del suo dinamismo non consente scomparti di differente influsso direzionale, zone d'influenza intima d'altre creature (satana, angelo), diverse dall'io. Questo, con o senza la grazia divina (che la fede pone abitualmente nel battezzato) è presente nello stato di veglia all'atto sensitivo come a quello d'amore o di scelta. L'unica potenza di vita è quella dell'io che possiede abilità primarie, dispiega diverse funzioni, costruisce una sua storia e vive nel presente con novità di condizioni somatiche, di stimoli, di tendenze conflittuali, di motivazioni (della sopravvivenza, sociali, integrative), di emozioni, ecc.

La persona adulta può avere una mèta (nel nostro caso, una profonda religiosità o un rapporto con Dio) e formula un piano. La sua libera volontà glielo consente, ma ciò vale in astratto, perché nella concretezza dovrà fare i conti con le sue capacità di realizzo, dato che tra queste e quelle teoriche c'è differenza.

Pertanto, a prescindere dall'apporto della grazia abituale, la purificazione attiva risulta tanto più ingenua quanto più viene descritta con termini assoluti sui diversi piani della artificiosa struttura sensitiva (dei sensi esterni, dei sensi interni, degli appetiti) e spirituale (degli intelletti *agente* e *passivo*, della memoria e della volontà). Bisogna riportare al centro dell'attività psichica l'io che, nella veglia, è fatto cosciente e responsabile d'ogni funzione apprensiva, affettiva, decisionale. La normativa ascetica di s. Giovanni della Croce, nella notte attiva, ha valore pieno se viene riportata nella coscienza della persona e viene gestita dall'io.

La purificazione passiva, sostenuta da una presenza soprannaturale che agisce nella coscienza e sull'io, non ha progetti umani, ma opera con strumenti e linee proprie che non possono essere alla discrezione della persona. Questa, quando vi si dispone liberamente, può registrare quei fenomeni interiori che le paiono dissimili da quelli d'ordinaria esperienza, e offrire testimonianze e descrizioni di grande interesse, perché aprono uno spiraglio nel mondo del soprannaturale, o meglio, nell'impatto tra la natura umana e la grazia divina, che la fede avalla.

In tali relazioni s. Giovanni della Croce è impareggiabile, perché unisce al carisma poetico l'esperienza diretta della sua religiosità e di quella delle molte persone da lui guidate.

P. GRAZIANO G. PESENTI

LA SAGGEZZA DI QUESTO "FANCIULLO"

La vita della carità era perfetta nel grande riformatore carmelitano San Giovanni della Croce, così perfetta che risplendeva appena davanti agli uomini. La sua anima era troppo pura per attrarre l'attenzione. Ma precisamente per questa sua purità, Giovanni è uno dei pochi Santi che talvolta trovano ascolto nei luoghi più improbabili di questo mondo impuro. Giovanni della Croce che a prima vista sembra comprensibile soltanto alla più pura élite cristiana, può benissimo rappresentare l'ultima speranza di meretrici e pubblicani. La saggezza di questo straordinario fanciullo, abbraccia tutto, dall'uno all'altro polo ideale. Perduto nella pura saggezza di Dio, simile a Dio e in Dio, egli raggiunge tutte le cose. Questo Santo, dipinto spesso come un estremista, è in realtà al di là di ogni estremo, avendo annullato ogni estremo nel centro della sua umiltà. La sua dottrina, che è considerata difficile sopra ogni comprensione umana, è difficile soltanto perché è sovrumaneamente semplice. La sua semplicità sembra costituire un ostacolo per la nostra natura che ha cercato di nascondersi a Dio in un labirinto di complessità mentali come Adamo ed Eva tra le foglie del Paradiso.

(Th. Merton, *I santi che amiamo*)

SEZIONE QUARTA

San Giovanni guida e maestro nel Carmelo

1. Giovanni della Croce, padre e maestro di Teresa del B.G.
2. Elisabetta della Trinità: figlia spirituale di Giovanni della Croce
3. "Pensieri per la festa di San Giovanni della Croce"
di Edith Stein

QUANTE LUCI HO TRAVATE IN GIOVANNI !

Ora solo l'abbandono mi guida, non ho altra bussola! Non posso chiedere più niente con ardore, fuorché il compimento perfetto della volontà del Signore sull'anima mia senza che le creature riescano a porvi ostacolo. Posso dire queste parole del *Cantico spirituale* del Nostro Padre san Giovanni della Croce: "Nel celliere interno del mio Amato, ho bevuto, e quando sono uscita, in tutta questa pianura non conoscevo più nulla e ho perduto il gregge che prima seguivo. L'anima mia si è impegnata con tutte le sue risorse al suo servizio, non ho più gregge, non ho più altro ufficio, perché ora tutto il mio esercizio è di *amare*!". Oppure ancora: "Da quando ne ho l'esperienza, l'Amore è così potente in opere che sa trarre profitto di tutto, del bene e del male che trova in me, e trasforma l'anima mia in sè". Oh Madre cara! Com'è dolce la via dell'amore! (...) Quante luci ho trovate nelle opere del Nostro Padre san Giovanni della Croce! All'età di diciassette e diciotto anni non avevo altro nutrimento spirituale, ma più tardi tutti i libri mi lasciarono nell'aridità, e sono ancora in tale stato.

(S. TERESA del B.G., *Scritti*, MA, 235-236)

GIOVANNI DELLA CROCE

PADRE E MAESTRO DI TERESA DEL B.G.

Amare Dio con il suo stesso Amore è il desiderio segreto che illumina e consuma la vicenda interiore di S. Teresa di Lisieux: è l'esperienza matura che "sa di vita eterna" di chi è entrato nelle vie dello Spirito, dopo un arduo cammino di liberazione, come insegna Giovanni della Croce.

"Quante luci ho trovato nelle opere del Nostro S.P. Giovanni della Croce. All'età di diciassette e diciotto anni non avevo altro nutrimento" (MA 236).

Teresa, con quella finezza che le è propria, ci fa intendere che nei primi anni della sua vita religiosa ha trovato in S. Giovanni della Croce il Padre della sua vita spirituale; il Maestro esperto che, con la pazienza dell'amore, le ha insegnato quelle austere esigenze di essenzialità, di fede e di generosa corrispondenza per raggiungere, già sulla terra, quella libertà, quella sovranità spirituale su di sé e sulle proprie passioni, che orienta alla somiglianza con Dio.

"Qui certo non mancano i vestiti regali con la loro soave fragranza, ossia le ammirabili virtù di Dio; qui lo splendore dell'oro che è la carità; qui lo scintillare delle pietre preziose; qui il volto del Verbo, pieno di grazie, le quali investono e rivestono l'anima in modo che essa, trasformata in queste virtù del Re del cielo, si veda costituita regina" (F 4,13).

"... mi ha ricoperta di vesti ricamate, abbigliandomi di collane e ornamenti inestimabili... Allora sono divenuta bella agli occhi di Lui, ed Egli ha fatto di me una regina potente!" (MA 137).

Nel 1876, poco dopo la nascita della Santa, in Francia vengono pubblicate due versioni delle Opere di S. Giovanni della Croce: una del P. Carlo Maria di Bagnères de Bigorre, e un'altra delle Carmelitane di Parigi, quest'ultima molto più piacevole anche se un po' libera. È questa versione che Teresa trova nella biblioteca del suo monastero e che legge assiduamente.

Giovanni "Il santo dell'amore per eccellenza"

Teresa di Lisieux ha un'intelligenza viva e intuitiva, un cuore ardente e semplice; si dedica con passione alla lettura delle Opere del Santo Padre. Studia con interesse e medita con particolare attenzione la *Salita al Monte Carmelo*, la *Notte Oscura*, le *Poesie* e le *Romanze*, predilige il *Cantico Spirituale* ma ancor più la *Fiamma viva d'amore*, perché in essa trova le indicazioni per realizzare il suo più grande desiderio: abbandonarsi all'azione dell'Amore "consumante e trasformante".

Impara a memoria le poesie dei commentari, come testimonia Sr. Maria della Trinità. Segna con piccole croci i passi che più la colpiscono, li ricopia, li cita con frequenza nei suoi scritti, li fa suoi quasi alla lettera:

"Gesù mio, ti amo, amo la Chiesa mia Madre, mi ricordo che *'il minimo moto di amor puro le è più utile che non tutte le altre opere riunite insieme'* (MB 259 - Gv + C nota strofa 29).

"Lo so, mio Dio, 'più volete dare più fate desiderare'" (Atto di offerta - Gv + L 15).

In quei passi si riconosce e si trova espresso con chiarezza di dottrina quanto ella ha già intuito. Anzi, verifica che in lei si è avverato quanto il Santo dice.

"In noi si tradussero in pratica queste parole del Cantico di S. Giovanni della Croce: 'Seguendo le tue orme, le giovani percorrono con passo lieve il cammino; il contatto con la scintilla, il vino aromatico, suscitano in esse delle aspirazioni divinamente profumate' ... noi seguivamo le orme di Gesù ... dalle nostre labbra uscivano aspirazioni d'amore da Lui stesso ispirate" (MA 139).

Dal suo animo delicato affiora un sentimento di profonda devozione e riconoscenza verso S. Giovanni della Croce, per il bene e il conforto che ricava dalle sue Opere. Ripete con un accento particolare: "È il Santo dell'amore per eccellenza"(testimonianza di Sr. Maria della Trinità).

"Dio è amore e ci ha amati per primo" (1Gv 4,8.19)

Chi legge le pagine di S. Giovanni della Croce si sente dolcemente invitato a penetrare nel mistero di Dio, un mistero che rimane pur sempre una 'notte oscura', anche se il Santo ce ne fa intravedere qualche debole barlume.

Il Dio-Amore è il Dio che "ci ha amati per primo", è il Dio che compie sempre opere di amore:

“Iddio segretamente ammaestra l’anima nella perfezione dell’amore, senza che ella faccia alcunché... La sapienza amorosa di Dio è quella che produce meravigliosi effetti nell’anima, poiché, purgandola e illuminandola, la dispone all’unione di amore con Dio” (2 N 5,1).

È la verità che scandisce il cammino spirituale di Teresa e che ella esprime con singolare tenerezza:

“Il tuo amore, mio Dio, mi ha prevenuta fin dall’infanzia, è cresciuto con me, ed ora è un abisso del quale non posso scandagliare la profondità. L’amore attira l’amore, così, Gesù mio, il mio si slancia verso di te, vorrebbe colmare l’abisso che l’attira” (MC 336).

Il Dio-Amore è il Dio vivo, talmente appassionato alla sua creatura che arde dal desiderio di stringere al suo cuore, per questo purifica la sua umana naturalità, la raffina nello spirito (S e N), perché, libera e liberata, “unita e assorbita in Lui, diventi Dio per partecipazione” (F 2,34).

Di questa certezza evangelica è intessuta tutta la dottrina di S. Giovanni della Croce, e la vita di S. Teresa di Lisieux ne è l’illustrazione più chiara.

La divina avventura di cui parla splendidamente il Padre del Carmelo è possibile, perché Dio ha preso l’iniziativa. Il suo sguardo compassionevole (Cfr. C 23,6) si è posato sull’uomo, è penetrato nelle ultime profondità del suo essere, la sua azione trasformatrice l’ha reso capace di accogliere e di ricambiare amore.

“Quando mi contemplavi, diffondevano grazie in me i tuoi occhi” (C 32).

C’è un legame vitale tra l’amore di Dio e il suo sguardo, dice il Santo Dottore, perché nulla rivela l’amore quanto lo sguardo:

“il mirare di Dio è amare” (C 31,5);

e ancora:

“per lo sguardo dello Sposo s’intende la sua divinità misericordiosa; la quale inchinandosi pietosamente verso l’anima, infonde e imprime in lei il suo amore e la sua grazia, con cui l’abbellisce e solleva tanto, che la rende partecipe della stessa divinità” (C 32,4).

Dal suo Padre e Maestro Teresa apprende la dinamica dello ‘sguardo di Dio’, la potenza dell’amore, che si abbassa fino alla piccola creatura per elevarla fino a sé e “comunicarle la

sua rassomiglianza” (L 113). Ella conosce e sa per esperienza che lo sguardo avvolge e penetra “la sua vita minuto per minuto” (MB 363) con una calda, amica presenza:

“Gesù vuole rimirarci a suo agio. Ma non è solo: insieme con Lui le altre due Persone della Trinità santa, vengono a prendere possesso della nostra anima... Quale felicità pensare che il buon Dio, la Trinità tutta intera ci guarda, è in noi, e si compiace a rimirarci” (L 144).

Giovanni della Croce, che ha scrutato con animo ammirato e commosso i mirabili effetti di questo sguardo, li segnala con chiarezza:

“Lo sguardo di Dio produce quattro beni nell’anima, che sono: purificarla, renderla gradita, arricchirla e illuminarla” (C 33,1).

Teresa si espone a questo sguardo misericordioso, con fiducia e audacia, si lascia permeare “dai suoi raggi benefici”, vuole “essere affascinata” (MB 264). Ha capito che nulla, assolutamente nulla, neppure la debolezza, può vanificare questa attività trasformativa di Dio:

“Se qualche volta cado per mia debolezza, il vostro sguardo divino purifichi subito la mia anima, consumando le mie imperfezioni come il fuoco che trasforma ogni cosa in se stesso” (Atto di offerta).

Sa che non deve allontanarsi mai da questo sguardo che ha l’efficacia dell’amore.

“Or solo nell’amar è il mio esercizio” (C 28).

Teresa cresce sempre più nella certezza limpida di essere amata in modo personale, esclusivo, preveniente, gratuito:

“Non posso concepire un’immensità di amore più grande di quello che ti è piaciuto prodigarmi gratuitamente, senza mio merito alcuno” (MC 336).

Il Dottore mistico dice appunto che, quando l’anima innamorata di Dio si sente ricolmata di tante grazie, prova una piena gratitudine e si strugge di amore nel desiderio di fare dono a Dio di tutta se stessa:

“Quali saranno, dunque, i sentimenti dell’anima ricolma di grazie sì eccelse? Come si struggerà di amore! Quanto sarà piena di gratitudine, vedendo l’amore sovrano e generoso di Dio! Sentendosi immersa in tante delizie gli fa dono di tutta se stessa” (C 27,2 - Annotazione).

Dinanzi all'amore così forte e intenso del suo Dio, Teresa non può rimanere inattiva, vuole amare Gesù alla follia e dargli mille prove di amore.

“Amare! È per questo che è fatto il nostro cuore... Qualche volta cerco un'altra parola per esprimere l'amore, ma in questa terra di esilio le parole sono impotenti a rendere tutte le vibrazioni dell'anima. Così bisogna attenersi a quest'unica parola: amare!”
(L 87).

Si mette alla scuola severa ma sicura del Padre del Carmelo che le indica come dare concretezza alle esigenze della sapienza evangelica:

“Amare Dio è spogliarsi per Dio di tutto ciò che non è Dio” (2 S 5,7).

In questa inconsueta definizione dell'amore, Teresa di Lisieux trova luce per un serio impegno di mortificazione e di distacco. Il cammino della fede è duro, ma anche luminoso perché dà la certezza di una configurazione perfetta a Cristo. Accettare tutte le esigenze di totalità, è questo il cammino che conduce più speditamente alla “fornace divina”. Occorre abbandonare tutto per possedere il Tutto, bisogna distaccare il cuore da ogni cosa e anche da se stessi per appartenere completamente a Dio, si deve rinunciare ad ogni personale iniziativa per aderire sempre a quella di Dio:

“Un'anima, quanto più ama, impiega le sue potenze e quanto altro ha, in amare, dando tutte le sue cose, come il saggio mercante, per il tesoro di amore che trovò nascosto in Dio; il quale tesoro è così prezioso innanzi a Lui, che l'anima, vedendo che il suo Amato niente apprezza, nè di niente si diletta all'infuori dell'amore, tutta si applica ad amare puramente Dio, perché desidera servirLo perfettamente” (C 27,8).

Giovanni della Croce insegna a Teresa la dottrina dell'amore di Dio, le indica i principi fondamentali, le sfumature e le conseguenze che una tale dottrina presuppone. Le fa intravedere la meta e le suggerisce i mezzi: a Dio che l'ama e la santifica ella deve rispondere con tutta la capacità di donazione di cui dispone, in una dipendenza radicale, permettendo a Dio che sia Dio nella sua vita. La creatura umana di fronte a Lui è pura nullità, povertà assoluta, che però può essere trasformata dalla potenza dell'amore divino. Occorre che si lasci guidare nei più piccoli dettagli dalla grazia dello Spirito e diventare sempre più capace di essere arricchita da Dio, liberandosi da se stessa. Teresa accoglie queste lezioni preziose e vi aderisce con un impegno di donazione totale e perfetta; è debitrice al suo Padre e Maestro della ‘scienza d'amore’:

“La scienza d'amore! La parola risuona dolce all'anima mia, desidero soltanto questa scienza. Per essa, avendo dato tutte le

mie ricchezze, penso, come la sposa dei Cantici, di non aver dato nulla. Capisco bene che soltanto l'amore può renderci graditi al Signore" (MB 241).

Assetata di Assoluto, si sforza di tendere all'essenziale con semplicità e umiltà. Nulla e tutto, tenebre e luce, spogliamento e trasformazione in Dio, assenza e presenza, povertà creaturale e sovranità del Creatore sono espressioni di contenuto biblico che il grande Maestro dell'amore consegna alla Santa, che "nel cuore della Chiesa vuole essere l'Amore" (Cfr. MB 254).

Imboccata la "dolce via dell'amore", Teresa trova il segreto del suo atteggiamento profondo e continuo di fronte a Dio:

"Posso dire queste parole del Cantico Spirituale del Nostro Padre S. Giovanni della Croce: 'Nel celliere interno del mio Amato, ho bevuto e, quando sono uscita, in tutta questa pianura non conoscevo più nulla e ho perduto il gregge che prima seguivo. L'anima mia si è impegnata con tutte le sue risorse al suo servizio, non ho più gregge, non ho più altro ufficio, perché ora tutto il mio esercizio è di amare!'" (MA 235 - Gv + C 26.28).

"Lì una scienza mi infuse saporosa" (C 27,4)

Dal Santo Dottore raccoglie due principi, che sono due caratteristiche fondamentali dell'amore:

1 - "L'amore non si paga che con l'amore" (C 9,7 - MB 256).

2 - "La proprietà dell'amore è quella di abbassarsi" (Cfr. C 32,4 MA 6)

Con cuore veramente teologale, Teresa fa proprie queste due affermazioni, le porta fino alle estreme conseguenze e le sintetizza nella formula: amore - umiltà. È in esse che trova piena luce "la piccola via" dell'infanzia evangelica.

Aderire con fede coraggiosa e attiva all'amore di Dio. Riconoscere la propria debolezza e impotenza, e sperare fino all'audacia nella misericordia (Cfr. L 176). Abbandonarsi alla potenza santificante dell'Amore Misericordioso, perché distrugga i detriti della resistenza umana e innalzi fino a Sè la piccola creatura, è l'orditura intima della dottrina teresiana:

"Da quando ne ho l'esperienza, l'amore è così potente in opere che sa trarre profitto di tutto, del bene e del male che trova in me, e trasforma l'anima mia in sè" (MA 235 - Gv + P 8).

Con l'abbandono a Dio, Teresa coglie il punto d'innesto tra l'impegno integrale di purificazione e di donazione, e l'azione trasformante della grazia. È l'applicazione radicale

SEZIONE QUARTA

San Giovanni guida e maestro nel Carmelo

1. Giovanni della Croce, padre e maestro di Teresa del B.G.
2. Elisabetta della Trinità: figlia spirituale di Giovanni della Croce
3. "Pensieri per la festa di San Giovanni della Croce"
di Edith Stein

QUANTE LUCI HO TRAVATE IN GIOVANNI !

Ora solo l'abbandono mi guida, non ho altra bussola! Non posso chiedere più niente con ardore, fuorché il compimento perfetto della volontà del Signore sull'anima mia senza che le creature riescano a porvi ostacolo. Posso dire queste parole del *Cantico spirituale* del Nostro Padre san Giovanni della Croce: "Nel celliere interno del mio Amato, ho bevuto, e quando sono uscita, in tutta questa pianura non conoscevo più nulla e ho perduto il gregge che prima seguivo. L'anima mia si è impegnata con tutte le sue risorse al suo servizio, non ho più gregge, non ho più altro ufficio, perché ora tutto il mio esercizio è di *amare*". Oppure ancora: "Da quando ne ho l'esperienza, l'Amore è così potente in opere che sa trarre profitto di tutto, del bene e del male che trova in me, e trasforma l'anima mia in sè". Oh Madre cara! Com'è dolce la via dell'amore! (...) Quante luci ho travate nelle opere del Nostro Padre san Giovanni della Croce! All'età di diciassette e diciotto anni non avevo altro nutrimento spirituale, ma più tardi tutti i libri mi lasciarono nell'aridità, e sono ancora in tale stato.

(S. TERESA del B.G., *Scritti*, MA, 235-236)

GIOVANNI DELLA CROCE

PADRE E MAESTRO DI TERESA DEL B.G.

Amare Dio con il suo stesso Amore è il desiderio segreto che illumina e consuma la vicenda interiore di S. Teresa di Lisieux: è l'esperienza matura che "sa di vita eterna" di chi è entrato nelle vie dello Spirito, dopo un arduo cammino di liberazione, come insegna Giovanni della Croce.

“Quante luci ho trovato nelle opere del Nostro S.P. Giovanni della Croce. All'età di diciassette e diciotto anni non avevo altro nutrimento” (MA 236).

Teresa, con quella finezza che le è propria, ci fa intendere che nei primi anni della sua vita religiosa ha trovato in S. Giovanni della Croce il Padre della sua vita spirituale; il Maestro esperto che, con la pazienza dell'amore, le ha insegnato quelle austere esigenze di essenzialità, di fede e di generosa corrispondenza per raggiungere, già sulla terra, quella libertà, quella sovranità spirituale su di sé e sulle proprie passioni, che orienta alla somiglianza con Dio.

“Qui certo non mancano i vestiti regali con la loro soave fragranza, ossia le ammirabili virtù di Dio; qui lo splendore dell'oro che è la carità; qui lo scintillare delle pietre preziose; qui il volto del Verbo, pieno di grazie, le quali investono e rivestono l'anima in modo che essa, trasformata in queste virtù del Re del cielo, si veda costituita regina” (F 4,13).

“... mi ha ricoperta di vesti ricamate, abbigliandomi di collane e ornamenti inestimabili... Allora sono divenuta bella agli occhi di Lui, ed Egli ha fatto di me una regina potente!” (MA 137).

Nel 1876, poco dopo la nascita della Santa, in Francia vengono pubblicate due versioni delle Opere di S. Giovanni della Croce: una del P. Carlo Maria di Bagnères de Bigorre, e un'altra delle Carmelitane di Parigi, quest'ultima molto più piacevole anche se un po' libera. È questa versione che Teresa trova nella biblioteca del suo monastero e che legge assiduamente.

Giovanni "Il santo dell'amore per eccellenza"

Teresa di Lisieux ha un'intelligenza viva e intuitiva, un cuore ardente e semplice; si dedica con passione alla lettura delle Opere del Santo Padre. Studia con interesse e medita con particolare attenzione la *Salita al Monte Carmelo*, la *Notte Oscura*, le *Poesie* e le *Romanze*, predilige il *Cantico Spirituale* ma ancor più la *Fiamma viva d'amore*, perché in essa trova le indicazioni per realizzare il suo più grande desiderio: abbandonarsi all'azione dell'Amore "consumante e trasformante".

Impara a memoria le poesie dei commentari, come testimonia Sr. Maria della Trinità. Segna con piccole croci i passi che più la colpiscono, li ricopia, li cita con frequenza nei suoi scritti, li fa suoi quasi alla lettera:

"Gesù mio, ti amo, amo la Chiesa mia Madre, mi ricordo che *'il minimo moto di amor puro le è più utile che non tutte le altre opere riunite insieme'*" (MB 259 - Gv + C nota strofa 29).

"Lo so, mio Dio, ' più volete dare più fate desiderare'" (Atto di offerta - Gv + L 15).

In quei passi si riconosce e si trova espresso con chiarezza di dottrina quanto ella ha già intuito. Anzi, verifica che in lei si è avverato quanto il Santo dice.

"In noi si tradussero in pratica queste parole del Cantico di S. Giovanni della Croce: 'Seguendo le tue orme, le giovani percorrono con passo lieve il cammino; il contatto con la scintilla, il vino aromatico, suscitano in esse delle aspirazioni divinamente profumate' ... noi seguivamo le orme di Gesù ... dalle nostre labbra uscivano aspirazioni d'amore da Lui stesso ispirate" (MA 139).

Dal suo animo delicato affiora un sentimento di profonda devozione e riconoscenza verso S. Giovanni della Croce, per il bene e il conforto che ricava dalle sue Opere. Ripete con un accento particolare: "È il Santo dell'amore per eccellenza"(testimonianza di Sr. Maria della Trinità).

"Dio è amore e ci ha amati per primo" (1Gv 4,8.19)

Chi legge le pagine di S. Giovanni della Croce si sente dolcemente invitato a penetrare nel mistero di Dio, un mistero che rimane pur sempre una 'notte oscura', anche se il Santo ce ne fa intravedere qualche debole barlume.

Il Dio-Amore è il Dio che "ci ha amati per primo", è il Dio che compie sempre opere di amore:

“Iddio segretamente ammaestra l’anima nella perfezione dell’amore, senza che ella faccia alcunché... La sapienza amorosa di Dio è quella che produce meravigliosi effetti nell’anima, poiché, purgandola e illuminandola, la dispone all’unione di amore con Dio” (2 N 5,1).

È la verità che scandisce il cammino spirituale di Teresa e che ella esprime con singolare tenerezza:

“Il tuo amore, mio Dio, mi ha prevenuta fin dall’infanzia, è cresciuto con me, ed ora è un abisso del quale non posso scandagliare la profondità. L’amore attira l’amore, così, Gesù mio, il mio si slancia verso di te, vorrebbe colmare l’abisso che l’attira” (MC 336).

Il Dio-Amore è il Dio vivo, talmente appassionato alla sua creatura che arde dal desiderio di stringere al suo cuore, per questo purifica la sua umana naturalità, la raffina nello spirito (S e N), perché, libera e liberata, “unita e assorbita in Lui, diventi Dio per partecipazione” (F 2,34).

Di questa certezza evangelica è intessuta tutta la dottrina di S. Giovanni della Croce, e la vita di S. Teresa di Lisieux ne è l’illustrazione più chiara.

La divina avventura di cui parla splendidamente il Padre del Carmelo è possibile, perché Dio ha preso l’iniziativa. Il suo sguardo compassionevole (Cfr. C 23,6) si è posato sull’uomo, è penetrato nelle ultime profondità del suo essere, la sua azione trasformatrice l’ha reso capace di accogliere e di ricambiare amore.

“Quando mi contemplavi, diffondevano grazie in me i tuoi occhi” (C 32).

C’è un legame vitale tra l’amore di Dio e il suo sguardo, dice il Santo Dottore, perché nulla rivela l’amore quanto lo sguardo:

“il mirare di Dio è amare” (C 31,5);

e ancora:

“per lo sguardo dello Sposo s’intende la sua divinità misericordiosa; la quale inchinandosi pietosamente verso l’anima, infonde e imprime in lei il suo amore e la sua grazia, con cui l’abbellisce e solleva tanto, che la rende partecipe della stessa divinità” (C 32,4).

Dal suo Padre e Maestro Teresa apprende la dinamica dello ‘sguardo di Dio’, la potenza dell’amore, che si abbassa fino alla piccola creatura per elevarla fino a sé e “comunicarle la

sua rassomiglianza” (L 113). Ella conosce e sa per esperienza che lo sguardo avvolge e penetra “la sua vita minuto per minuto” (MB 363) con una calda, amica presenza:

“Gesù vuole rimirarci a suo agio. Ma non è solo: insieme con Lui le altre due Persone della Trinità santa, vengono a prendere possesso della nostra anima... Quale felicità pensare che il buon Dio, la Trinità tutta intera ci guarda, è in noi, e si compiace a rimirarci” (L 144).

Giovanni della Croce, che ha scrutato con animo ammirato e commosso i mirabili effetti di questo sguardo, li segnala con chiarezza:

“Lo sguardo di Dio produce quattro beni nell’anima, che sono: purificarla, renderla gradita, arricchirla e illuminarla” (C 33,1).

Teresa si espone a questo sguardo misericordioso, con fiducia e audacia, si lascia permeare “dai suoi raggi benefici”, vuole “essere affascinata” (MB 264). Ha capito che nulla, assolutamente nulla, neppure la debolezza, può vanificare questa attività trasformativa di Dio:

“Se qualche volta cado per mia debolezza, il vostro sguardo divino purifichi subito la mia anima, consumando le mie imperfezioni come il fuoco che trasforma ogni cosa in se stesso” (Atto di offerta).

Sa che non deve allontanarsi mai da questo sguardo che ha l’efficacia dell’amore.

“Or solo nell’amar è il mio esercizio” (C 28).

Teresa cresce sempre più nella certezza limpida di essere amata in modo personale, esclusivo, preveniente, gratuito:

“Non posso concepire un’immensità di amore più grande di quello che ti è piaciuto prodigarmi gratuitamente, senza mio merito alcuno” (MC 336).

Il Dottore mistico dice appunto che, quando l’anima innamorata di Dio si sente ricolmata di tante grazie, prova una piena gratitudine e si strugge di amore nel desiderio di fare dono a Dio di tutta se stessa:

“Quali saranno, dunque, i sentimenti dell’anima ricolma di grazie sì eccelse? Come si struggerà di amore! Quanto sarà piena di gratitudine, vedendo l’amore sovrano e generoso di Dio! Sentendosi immersa in tante delizie gli fa dono di tutta se stessa” (C 27,2 - Annotazione).

Dinanzi all'amore così forte e intenso del suo Dio, Teresa non può rimanere inattiva, vuole amare Gesù alla follia e dargli mille prove di amore.

“Amare! È per questo che è fatto il nostro cuore... Qualche volta cerco un'altra parola per esprimere l'amore, ma in questa terra di esilio le parole sono impotenti a rendere tutte le vibrazioni dell'anima. Così bisogna attenersi a quest'unica parola: amare!”
(L 87).

Si mette alla scuola severa ma sicura del Padre del Carmelo che le indica come dare concretezza alle esigenze della sapienza evangelica:

“Amare Dio è spogliarsi per Dio di tutto ciò che non è Dio” (2 S 5,7).

In questa inconsueta definizione dell'amore, Teresa di Lisieux trova luce per un serio impegno di mortificazione e di distacco. Il cammino della fede è duro, ma anche luminoso perché dà la certezza di una configurazione perfetta a Cristo. Accettare tutte le esigenze di totalità, è questo il cammino che conduce più speditamente alla “fornace divina”. Occorre abbandonare tutto per possedere il Tutto, bisogna distaccare il cuore da ogni cosa e anche da se stessi per appartenere completamente a Dio, si deve rinunciare ad ogni personale iniziativa per aderire sempre a quella di Dio:

“Un'anima, quanto più ama, impiega le sue potenze e quanto altro ha, in amare, dando tutte le sue cose, come il saggio mercante, per il tesoro di amore che trovò nascosto in Dio; il quale tesoro è così prezioso innanzi a Lui, che l'anima, vedendo che il suo Amato niente apprezza, nè di niente si diletta all'infuori dell'amore, tutta si applica ad amare puramente Dio, perché desidera servirLo perfettamente” (C 27,8).

Giovanni della Croce insegna a Teresa la dottrina dell'amore di Dio, le indica i principi fondamentali, le sfumature e le conseguenze che una tale dottrina presuppone. Le fa intravedere la meta e le suggerisce i mezzi: a Dio che l'ama e la santifica ella deve rispondere con tutta la capacità di donazione di cui dispone, in una dipendenza radicale, permettendo a Dio che sia Dio nella sua vita. La creatura umana di fronte a Lui è pura nullità, povertà assoluta, che però può essere trasformata dalla potenza dell'amore divino. Occorre che si lasci guidare nei più piccoli dettagli dalla grazia dello Spirito e diventare sempre più capace di essere arricchita da Dio, liberandosi da se stessa. Teresa accoglie queste lezioni preziose e vi aderisce con un impegno di donazione totale e perfetta; è debitrice al suo Padre e Maestro della ‘scienza d'amore’:

“La scienza d'amore! La parola risuona dolce all'anima mia, desidero soltanto questa scienza. Per essa, avendo dato tutte le

mie ricchezze, penso, come la sposa dei Cantici, di non aver dato nulla. Capisco bene che soltanto l'amore può renderci graditi al Signore" (MB 241).

Assetata di Assoluto, si sforza di tendere all'essenziale con semplicità e umiltà. Nulla e tutto, tenebre e luce, spogliamento e trasformazione in Dio, assenza e presenza, povertà creaturale e sovranità del Creatore sono espressioni di contenuto biblico che il grande Maestro dell'amore consegna alla Santa, che "nel cuore della Chiesa vuole essere l'Amore" (Cfr. MB 254).

Imboccata la "dolce via dell'amore", Teresa trova il segreto del suo atteggiamento profondo e continuo di fronte a Dio:

"Posso dire queste parole del Cantico Spirituale del Nostro Padre S. Giovanni della Croce: 'Nel celliere interno del mio Amato, ho bevuto e, quando sono uscita, in tutta questa pianura non conoscevo più nulla e ho perduto il gregge che prima seguivo. L'anima mia si è impegnata con tutte le sue risorse al suo servizio, non ho più gregge, non ho più altro ufficio, perché ora tutto il mio esercizio è di amare!'" (MA 235 - Gv + C 26.28).

"Lì una scienza mi infuse saporosa" (C 27,4)

Dal Santo Dottore raccoglie due principi, che sono due caratteristiche fondamentali dell'amore:

- 1 - "L'amore non si paga che con l'amore" (C 9,7 - MB 256).
- 2 - "La proprietà dell'amore è quella di abbassarsi" (Cfr. C 32,4 MA 6)

Con cuore veramente teologale, Teresa fa proprie queste due affermazioni, le porta fino alle estreme conseguenze e le sintetizza nella formula: amore - umiltà. È in esse che trova piena luce "la piccola via" dell'infanzia evangelica.

Aderire con fede coraggiosa e attiva all'amore di Dio. Riconoscere la propria debolezza e impotenza, e sperare fino all'audacia nella misericordia (Cfr. L 176). Abbandonarsi alla potenza santificante dell'Amore Misericordioso, perché distrugga i detriti della resistenza umana e innalzi fino a Sè la piccola creatura, è l'orditura intima della dottrina teresiana:

"Da quando ne ho l'esperienza, l'amore è così potente in opere che sa trarre profitto di tutto, del bene e del male che trova in me, e trasforma l'anima mia in sè" (MA 235 - Gv + P 8).

Con l'abbandono a Dio, Teresa coglie il punto d'innesto tra l'impegno integrale di purificazione e di donazione, e l'azione trasformante della grazia. È l'applicazione radicale

di quel movimento dell'amore di cui parla S. Giovanni quando dice che l'anima, dopo aver fatto tutto quello che doveva fare, deve slanciarsi verso Dio (Cfr. Par 2,60), consegnare il suo essere all'azione vivificante della grazia e attendere il compimento dell'opera che è dono dello Spirito, frutto dell'iniziativa divina:

“Dio è artefice di tutto ciò, senza che l'anima faccia alcunché da parte sua... Ella non fa altro che ricevere da Dio, il quale, e Lui solo, può agire nell'intimo dell'anima e muoverla nell'opera senza l'aiuto dei sensi” (F 1,9).

La vita di Teresa, dilatata nell'abbandono gioioso e confidente in Dio, matura intensamente, è come una fiamma che si fa più luminosa. Il suo amore per Gesù si traduce e si trascrive in chiave di dedizione incondizionata, e si concentra sempre più nel generoso impegno di far piacere a Gesù in tutto. Ma non basta, ha fretta di consumarsi per giungere prontamente a vedere il suo Dio:

“Con quale desiderio e consolazione ho ripetuto a me stessa fin dall'inizio della mia vita religiosa queste parole di S. Giovanni della Croce: ‘È importantissimo che l'anima si eserciti molto nell'amore, affinché consumandosi rapidamente, non si fermi quaggiù, ma arrivi prontamente a vedere il suo Dio faccia a faccia’” (NV, 17 luglio 1897).

Nella festa della Trinità ha la grazia di comprendere che ciò che è importante nella sua vita spirituale, non è il suo desiderio di amare Gesù e la certezza di essere amata, ma il desiderio che ha Gesù di amare. C'è nel cuore tenero e tenace di Cristo una ricchezza incontenibile che ha bisogno di espandersi, di comunicarsi, di donarsi e non sa rassegnarsi all'ingratitude degli uomini. Teresa di Gesù Bambino capisce che l'Amore Misericordioso è come un mare impetuoso che non può “comprimere le onde di tenerezza infinita” (MA 238). La risposta piena a questo amore non può essere che una piena offerta d'amore, con cui l'anima si apre a ricevere l'invasione dei flutti divini.

“O Fiamma d'amor viva che soave ferisci” (F 1,6)

Con l' 'Atto di offerta all'Amore Misericordioso' si offre come vittima di olocausto, come preda per il fuoco consumante dell'Amore; così Dio trova effusione e insieme risposta degna di Sè:

“Per amarti come tu mi ami, mi è necessario far mio il tuo stesso amore” (MB 336).

Teresa porta a compimento il suo cammino di abbandono. Ella, che l'ha vissuto con fedele e lucida intrepidezza, sa che non può amare Dio finché lo ama con il suo cuore, deve

abbandonarsi alla grazia che la rende capace di amare Dio infinitamente e con il Suo stesso cuore, che è lo Spirito Santo:

“Lo Spirito Santo con la sua spirazione divina innalza l’anima in maniera molto sublime, e la informa ed abilita perché ella spira in Dio la medesima spirazione d’amore, che il Padre spira nel Figlio, ed il Figlio nel Padre, questa spirazione è lo stesso Spirito Santo” (C 39,3).

Il suo Padre Giovanni della Croce, che l’ha illuminata in tutte le tappe del suo itinerario spirituale, la istruisce ora con quelle pagine incandescenti della *Fiamma viva d’amore* che sono la narrazione della segreta attività del Dio vivo, amorosamente operante nell’anima:

“La fiamma d’amore è lo Spirito del suo Sposo, ossia lo Spirito Santo, che l’anima già sente in sé come fuoco che non solo la consuma e trasforma in soave amore, ma arde in lei” (F 1,3).

Lo Spirito la penetra e prende progressivamente possesso della sua vita. Vivere d’amore diventa per Teresa vivere nello Spirito che è il principio di ogni sua attività, la forza che la rinnova e la purifica incessantemente:

“Mi pare che l’Amore mi compenetri e mi avvolga, mi pare che, ad ogni istante, questo amore misericordioso mi rinnovi e purifichi l’anima mia” (MA 238).

Infatti scrive il Santo Dottore:

“L’amorosa fiamma divina, ossia lo Spirito Santo, prima di introdursi e unirsi alla sostanza dell’anima con perfetta e completa purezza, la ferisce distruggendo e consumando le sue imperfezioni e le sue abitudini” (F 1,19).

“L’opra, se vuoi, finisci” (F 1,21)

Teresa, unita a Dio, ha un ulteriore desiderio: slanciarsi verso l’eterno abbraccio, entrare in quell’eternità gloriosa che lo Spirito le fa intravedere, e raggiungere così l’adozione perfetta dei figli di Dio.

“L’anima 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 desiderio” (F 1,22),

come dice Giovanni della Croce, e Teresa giunge al cuore del suo messaggio. A contatto con le fiamme dell’amore divino la sua anima è divenuta una viva fiamma d’amore, che fa

una cosa sola con lo Spirito Santo. Ha meditato e fatto sue le aspirazioni dell'anima innamorata di Dio, e al termine del suo "Atto di Offerta" così le esprime:

"Per vivere in un atto di perfetto amore, mi offro come vittima di olocausto al vostro Amore Misericordioso, supplicandovi di consumarmi incessantemente, lasciando traboccare nella mia anima i flutti di infinita tenerezza che sono racchiusi in voi, e così possa diventare martire del vostro Amore, o mio Dio! Che questo martirio, dopo avermi preparata a comparire davanti a voi, mi faccia infine morire e la mia anima si lanci senza alcuna sosta verso l'eterno abbraccio del vostro Amore Misericordioso". (*Atto di offerta*)

Queste parole ardenti di fiducia e di amore donante sono eco fedele e commossa della dottrina che S. Giovanni della Croce espone nella *Fiamma d'amor viva*, dove parla dell'anima che, giunta alla perfetta maturità evangelica, è mossa da intensi desideri; sono i desideri che ardono nel cuore di S. Teresa: desiderio di vivere nel perfetto amore, desiderio del martirio, desiderio dell'unione con Dio-Amore, desiderio della morte d'amore prodotta dall'unione realizzata.

"Rompi la tela a questo dolce incontro" (Gv + C 36 - NV 27.7.1897)

La piccola vittima dell'Amore misericordioso sente che l'Amore sostanziale del Padre e del Figlio ha preso possesso della sua vita, la rende sovranamente libera e assolutamente pura; è un fuoco divorante che consuma misericordiosamente il suo essere.

Parafrasando una poesia di S. Giovanni della Croce, Teresa scrive:

"Questo fuoco che brucia mi penetra in cuore senza scampo, così nella sua fiamma rovente io vo' consumandomi d'amore" (CP 17 - GV + P 8).

È consapevole che ciò che ha chiesto si sta realizzando: l'invasione divina è martirio d'amore e consumazione rapida in Dio. Di questa rapidità ha piena coscienza:

"Quando leggevo S. Padre Giovanni della Croce, supplicavo il Signore di operare in me ciò che il Santo dice, cioè come se avessi vissuto fino alla vecchiaia: insomma, di consumarmi rapidamente per amore, ed eccomi esaudita!" (NV 31.8.1897).

Il suo Santo Padre le consiglia due disposizioni interiori per giungere alla meta: la fede viva e la nudità di spirito che si acquista penetrando "dove è più folto" (Cfr. C 36,9).

Ma per giungere alla densità della sapienza di Dio, bisogna desiderare di entrare nella densità del patire, nella profondità del mistero della croce. Teresa percorre questo cammino, sperimenta la verità delle parole del suo Maestro.

Inizia per lei quella dura prova della fede che dovrà sopportare fino alla morte. La prova attacca la sua fede nella vita eterna. Teresa aveva vissuto con lo sguardo fisso al “bel cielo”, ora il cielo le diventa infinitamente lontano e irreale; dubita perfino del senso stesso della sua vita religiosa. Questa prova serve a purificare ulteriormente la sua fede e il suo amore e, come dice lei stessa nei suoi scritti, la rende capace di un perfetto abbandono così caro a S. Giovanni della Croce:

“Non desidero più la sofferenza né la morte, eppure le amo tutte e due, ma è l’amore solo che mi attira... Ora l’abbandono solo mi guida, non ho altra bussola!” (MA 235).

È quanto S. Giovanni descrive nella *Fiamma viva d’amore* quando dice che l’anima tutta affidata a Dio così prega:

“Quello che tu vuoi che io chieda io chiedo; ciò che tu non vuoi, non solo non lo chiedo, ma non lo posso neppure domandare, anzi nemmeno mi passa per la mente, essendo il mio giudizio riflesso del tuo” (F 1,30).

Se Dio le nasconde il suo volto, non le nasconde l’opera che continuamente compie in lei. Parlando un giorno dell’abbandono Teresa dice della difficoltà che ha trovato per riuscire a stabilirsi in esso perfettamente, ma Dio l’ha aiutata ed esclama con riconoscenza:

“Se anche mi uccidesse io spererei in Lui. Però ho passato tanto tempo prima di stabilirmi in questo grado di abbandono. Ora ci sono! Dio misericordioso mi ha preso tra le braccia e mi ha posta là” (NV 7.7.1897).

Giovanni della Croce l’ha condotta alla perfezione dello spogliamento e dell’abbandono nella perfetta libertà interiore sotto l’azione dello Spirito di Dio. Giunta al termine del suo cammino può dire con il Padre del Carmelo:

“Tutto è mio, tutto è per me; la terra è mia, i cieli sono miei, Dio è mio e mia è la Madre del mio Dio” (L 116 - Gv + Preg. anima innamorata)

C’è un’altra espressione di S. Giovanni della Croce che la Santa ripete verso la fine della sua vita:

“Tutti i beni mi sono stati dati quando non li ho cercati per amor proprio” (MC 323 - cfr. Gv + Graf. Monte Carmelo).

Man mano che Teresa si avvicina al giorno della sua entrata in cielo, si fa più esplicita e quasi evidente l’azione dell’Amore preveniente e misericordioso di Dio, che ha compiuto

in lei una totale trasformazione. Teresa è alle porte della morte dopo una vita di amore e di confidenza. Dio l'ha voluta tutta per Sè. Teresa ha dato tutto.

“Rompi la tela a questo dolce incontro. Ho sempre applicato questa parola alla morte che desidero fare. L'amore non consumerà la tela della vita mia, la romperà d'un tratto” (NV 27.7.1897) (Gv + F 1,1).

Perfettamente sicura che la morte non è un muro ma una porta, dice: “Io non muoio, entro nella vita” (L 216); e ancora:

“Ciò che mi attira verso la patria dei cieli, è la chiamata del Signore, è la speranza di amarLo finalmente come ho tanto desiderato” (L 225).

S. Giovanni conferma che l'anima trasformata in amore, ardendo di immenso desiderio per Dio, esclama:

“Rompi la debole tela di questa vita, e non lasciarla arrivare a che sia tagliata naturalmente dagli anni; affinché io ti possa amare d'ora in poi con quella pienezza e sazietà, che l'anima mia desidera senza fine” (F 1,36).

* * *

C'è tra il Dottore dell'amore e la piccola, grande innamorata di Dio una vera intesa d'anima, una sintonia di sentimenti, una convergenza di atteggiamenti interiori: tutti e due sono animati da una forte passione d'amore, da una fede intensa nella grazia, da una speranza illimitata nella potenza di Dio, da una viva esigenza di radicalità e di essenzialità; da una particolare predilezione per l'umiltà del cuore che è piccolezza evangelica, da un senso meraviglioso di ciò che è la Parola di Dio, oggetto e punto di partenza della loro fede. In ogni pagina c'è una citazione, una reminiscenza, un pensiero, un'eco della Scrittura che rivelano il loro modo di permettere a Dio di essere presente e di agire:

“Non devo che gettare gli occhi sul santo Vangelo, subito respiro il profumo della vita di Gesù, e so da quale parte correre”
(MC 3)

“La tua Parola è oltremodo ardente... un riflesso di vita eterna”
(F 1, 5-6).

C'è in S. Teresa di Gesù Bambino un elemento del tutto originale. Giovanni della Croce vede la sofferenza come mezzo di purificazione, di santificazione e anche di unione con Dio. Teresa considera invece la sofferenza come strumento stretto e immediato di solidarietà redentrice con i peccatori. Basti pensare al significato che ella dà alla sua prova della fede.

Attraverso la sua sofferenza si sente solidale con un mondo senza Dio. Si siede alla tavola dei peccatori e mangia il pane della prova, perché desidera che quella “tavola insozzata” sia purificata dal suo amore.

Un altro elemento di originalità della dottrina della Santa è quello di aver stabilito un legame tra la vita contemplativa e l'esigenza apostolica della vocazione cristiana.

Per Giovanni della Croce il sacerdote fa passare la grazia di Cristo nelle anime così come il contemplativo accoglie l'amore di Dio e lo fa passare nella Chiesa.

Teresa va più in là; pensa a una realtà molto più elevata che, come principio vitale, penetra la Chiesa, “racchiude in sé tutte le vocazioni” e “abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi”. Questa realtà è l'Amore, lo Spirito Santo stesso che dà a Teresa la chiave della sua vocazione.

Ella comprende che la sua missione è quella di interiorizzare l'Amore nel cuore della Chiesa, di offrirsi all'Amore perché esso possa inondarla, trasformarla e santificarla dal di dentro. Trova il suo posto nella Chiesa: “Nel cuore della Chiesa, mia Madre, io sarò l'Amore, così sarò tutto”.

È una conclusione audace e molto personale, confermata dalla Chiesa stessa che ha proclamato Teresa di Lisieux patrona delle missioni.

La dottrina teresiana è della stessa vena di quella sanjuanista: Teresa di Lisieux si dimostra figlia e discepola fedele del Padre del Carmelo.

Tra i due Santi c'è un accordo profondo e sostanziale.

Teresa intuisce la bellezza forte e sublime degli insegnamenti evangelici che Giovanni della Croce esprime a volte con troppo rigorosa logica di scolastico e, con il suo genio femminile, li traduce in maniera più semplice e attraente e con la sua vita ne dà una testimonianza altissima.

CARMELO S. GIUSEPPE
di Brescia

CONSUMARSI RAPIDAMENTE

"Rompi la tela a questo dolce incontro". Ho sempre applicato questa parola alla morte che desidero fare. L'amore non consumerà la tela della vita mia, la romperà a un tratto.

Con questo desiderio e consolazione ho ripetuto a me stessa fin dall'inizio della mia vita religiosa queste ed altre parole di san Giovanni della Croce: "È importantissimo che l'anima si eserciti molto nell'amore, affinché, consumandosi rapidamente, non si fermi affatto quaggiù, ma arrivi prontamente a vedere il suo Dio faccia a faccia".

Non mi rallegro della morte se non perché essa è la espressione della volontà di Dio misericordioso riguardo a me.

Mai ho voluto chiedere al Signore di morir giovane, perciò sono sicura che, in questo momento, egli compie soltanto la sua volontà.

(S. Teresa del B. G., *Scritti*, NV 27 luglio)

ELISABETTA DELLA TRINITÀ: FIGLIA SPIRITUALE DI GIOVANNI DELLA CROCE

L'incontro di Sr. Elisabetta della Trinità con san Giovanni della Croce coincide in qualche modo con l'incontro del Carmelo, non solo come realtà a lungo desiderata, ma come meta finalmente raggiunta ¹.

Entrando in clausura ella scopre stupita l'ampiezza e la preziosità di ogni particolare, e specialmente le Opere del Santo Dottore.

In una lettera scritta poco più di un anno dal suo ingresso in monastero (L 113), mentre esorta un'amica d'infanzia ad essere "carmelitana nell'anima", descrive il mondo del Carmelo con l'entusiasmo di chi presenta i componenti della propria famiglia ad un amico che sta per diventare intimo ad essa.

Al primo posto c'è la Vergine Maria:

"Ami il silenzio, l'orazione che è l'essenza della vita del Carmelo, chiedi alla Regina del Carmelo, nostra Madre, che le insegni ad adorare Gesù in raccoglimenti profondi. Il Carmelo è il suo Ordine privilegiato ed essa ama tanto le sue figlie. È lei la nostra prima Patrona!"

Segue la Santa Riformatrice:

"Pregli anche la nostra serafica Madre S. Teresa. Ha tanto amato, è morta d'amore. Le chiedi la sua passione per Iddio, per le anime. La carmelitana dev'essere apostolica: tutte le sue preghiere, tutti i suoi sacrifici tendono a questo!"

¹ Elisabetta della Trinità (Catez), nata al Campo d'Avor (Bourges) nel 1880, nel 1901 entrò tra le Carmelitane Scalze di Digione, emettendovi i voti nel 1903. Colpita in quello stesso anno dal morbo di Addison, morì il 9 novembre 1906.

Le citazioni di Sr. Elisabetta sono tratte dalla edizione italiana degli *Scritti*, pubblicata dalla Postulazione Generale dei Carmelitani Sclazi, Roma 1967. Abbreviazioni: L = Lettera; R = Ritiro "Come trovare il Cielo sulla terra"; UR = Ultimo Ritiro di "Laudem Glorìae"; l'aggiunta *ed. franc.* rimanda all'edizione critica francese *J' ai trouvé Dieu. Oeuvres complètes*, in 3 voll., ed. du Cerf, Paris 1980. Con la sigla "S", si rimanda al *Summarium*, dalla *Positio super virtutibus*, Roma 1979.

Quindi san Giovanni della Croce:

“Conosce san Giovanni della Croce? È nostro Padre ed è sceso così a fondo nelle profondità di Dio! (...) Ascolti quel che dice il nostro Padre Giovanni della Croce che è pure il suo Padre, dal momento che lei è assolutamente la mia sorellina”.

Senza dimenticare le radici:

“Prima ancora di lui, avrei dovuto parlarle del profeta Elia, nostro primo Padre. Vede quanto antico è il nostro Ordine, che risale fino ai Profeti. Oh come vorrei cantare tutte le sue glorie! Amiamo il nostro Carmelo, è incomparabile!”

E neppure la Regola:

“Quanto alla Regola, mia piccola Germana, vedrà un giorno come è bella. Ne viva lo spirito fin d’ora!”.

E conclude con il suo cognome religioso:

“Mi chiamo sempre Elisabetta, ma porto anche il nome della SS. Trinità. Non le pare un bel nome il mio?”

Ma l’ampiezza del Carmelo è dimostrata dall’inclusione della lettera. Essa inizia ricordando:

“Questa lettera le arriverà il 17: quel giorno farò la S. Comunione per lei e, se vuole darmi la sua anima, la consacrerò alla SS. Trinità perché la introduca nella profondità del suo mistero e questi 'Tre' che tutt’e due amiamo tanto siano veramente il centro in cui scorre la nostra vita!”.

E conclude:

“A Dio, mia piccola sorella, io prego molto per lei. La mia anima vive in comunione con la sua e faccio tutto in unione con lei. Nell’orazione, durante la recita del divino Ufficio, dappertutto, è con me perché la tengo nella mia anima accanto a lui. Così ci perdiamo insieme nella SS. Trinità”.

Tutto questo è il Carmelo. Ma questa è anche l’anima di Elisabetta, la “casa di Dio” e perciò il luogo in cui ogni cosa viene accolta e valorizzata secondo il disegno divino. E in questa casa trova posto anche Giovanni della Croce.

LA STORIA DI UN INCONTRO

Se le opere di S. Teresa d'Avila, in particolare il *Cammino di Perfezione*, erano conosciute e lette presso la famiglia Catez (cf. S 346-347), non si può dire lo stesso di san Giovanni della Croce.

Alla vigilia della sua entrata al Carmelo la signora Rostang e sua figlia Yvonne, amiche di Elisabetta da vecchia data, le regalarono il terzo volume della *Vie et Oeuvres (...) de saint Jean de la Croix*, Paris-Poitiers, Oudin, 1893, che conteneva *la Salita del monte Carmelo* e *La Notte oscura*. Niente però sembra indicare che Elisabetta lo abbia letto.

Miglior fortuna ebbe invece un altro tomo delle medesime Opere, ricevuto sei mesi dopo l'entrata in clausura. Era il quarto volume e conteneva il *Cantico Spirituale* e *La Fiamma viva d'Amore*. La traduzione, ad opera delle Carmelitane di Parigi, era molto fedele al testo originale, ma letterariamente piuttosto scadente. Comunque il 10 febbraio 1902 la donatrice, Antonietta de Bobet, ricevette una lettera vibrante di riconoscenza:

“Carissima Signora, non so come ringraziarla, mi ha abituata talmente male! Se sapesse che piacere m’ha fatto! Desideravo tanto questo bel Cantico di san Giovanni della Croce che ora come regalo suo e con questo grazioso pensiero in prima pagina, mi è doppiamente caro. È lì, sul piccolo tavolo, nella nostra cara celletta” (L 96).

Effettivamente “Sr. Elisabetta si servì molto di quel libro. Vi è stato trovato dentro un foglio su cui erano segnati di sua mano i numeri di diciassette pagine della *Fiamma viva*, accompagnati, nove volte, da una lettera o da un segno che certo dovevano ricordare, per lei sola, il pensiero dominante che l’aveva colpita e di cui si può cogliere l’eco in alcune lettere scritte in seguito”².

Citando il Santo mostra una devozione tutta particolare: non è solo “il nostro Padre”, come abitualmente è chiamato tra i religiosi carmelitani (cf. L 113, 153, 176, 184, 246), ma anche “il mio beato Padre” (L 115, 165), e qualche anno più tardi l’amica Antonietta ricevette questa confidenza:

“Sa che il suo libro di san Giovanni della Croce è tutto il nutrimento della mia anima” (L 211).

Anche un novizio carmelitano viene confermato da questa convinzione:

“San Giovanni della Croce, il nostro beato Padre, ha scritto ... delle pagine divine, nel suo *Cantico* e nella sua *Fiamma viva d'Amore*. Questo caro libro costituisce la gioia della mia anima, che vi trova un nutrimento assai sostanziale” (L 299, *ed. franc.*).

² M.-D. POINSENET, *Questa presenza di Dio in te*, Milano 1971, p. 208.

Singolare è la vicenda di questo libro. Tenuto in uso dalla Beata per tutto il tempo della sua vita religiosa, fu però imprestato alla sorella, alla quale scrive scrisse, nell'agosto 1905:

“Oh Guite, questo cielo, questa casa del Padre nostro, è nel centro della nostra anima. Come potrai vedere in san Giovanni della Croce, quando siamo nel più profondo centro di noi stessi siamo in Dio”.

E conclude:

“Sono contenta che tu ami san Giovanni della Croce. Ne ero ben certa, conosco la mia piccola” (L 210).

Che si tratti dello stesso volume lo fa pensare la richiesta fatta alla sorella due mesi dopo, alla vigilia degli esercizi annuali:

“Vengo a chiederti san Giovanni della Croce per questo mio grande viaggio. Dopo te lo renderò per tutto il tempo che vorrai. Sono ben lieta che continui a farti del bene” (L 215).

Quando Elisabetta è ormai in infermeria - giugno 1906 - riceve da un'altra amica, la signora Hallo, il libro *"Maximes et avis spirituels de notre bienheureux Père saint Jean de la Croix"*, pubblicato l'anno precedente. Anche qui il ringraziamento non si fa attendere:

“Grazie del libriccino con le Massime del nostro Padre S. Giovanni della Croce che formano la delizia della mia anima. Che tesoro mi ha inviato e come sono felice di averlo a mia disposizione e di potervi attingere in ogni mia necessità” (L 246).

Che tra gli autori carmelitani san Giovanni sia stato il più caro, lo confermano poi alcune testimonianze:

“I *Souvenirs* raccontano che ella non abbia avuto tra le mani come libri di lettura ordinari che le lettere di san Paolo e san Giovanni della Croce. Questo è perfettamente esatto” (S 406).

E in modo particolare il *Cantico Spirituale*:

“Il *Cantico Spirituale* di san Giovanni della Croce, che ella ebbe sempre a suo uso, le è particolarmente servito durante tutte le fasi della sua vita religiosa; era la sua attrattiva costante” (S 80).

“Ciò che ancora rivela bene la forma della sua preghiera, è il fatto ch'ella si nutriva del *Cantico Spirituale* di san Giovanni della Croce” (S 184).

Giustamente perciò non si deve ritenere di circostanza la conclusione dell'*Informatio super virtutibus*, che descrive Elisabetta “umile e grande figlia di s. Teresa di Gesù ed *esimia discipola* di S. Giovanni della Croce”.

Se scorriamo l'indice delle citazioni delle *Oeuvres complètes* di Sr. Elisabetta innumerevoli sono i richiami sanjuanisti, perlopiù riferiti al *Cantico* e alla *Fiamma viva*. Dunque, se presumibilmente al Carmelo di Digione si trovavano i quattro volumi delle opere di san Giovanni curati dalle Carmelitane di Parigi, a Sr. Elisabetta bastò il volume regalato dall'amica Antonietta.

D'altra parte la stessa cosa si può dire per le opere della S. Madre. Oltre il *Cammino di Perfezione* pare che Elisabetta non sia andata.

In fondo non le interessò accostare il santo Dottore con le stesse preoccupazioni che, ad esempio, ebbe Edith Stein quarant'anni più tardi. A Elisabetta interessò san Giovanni come colui che fornisce linguaggio e dottrina utili a descrivere una esperienza già in atto.

La completezza dello studio esigerebbe un'analisi di tutti i riferimenti. Qui ci limitiamo sostanzialmente a quei testi di cui la Beata carmelitana riconosce esplicitamente la fonte sanjuanista. Sono circa una ventina di citazioni, ma sufficienti ad offrire uno spaccato del caratteristico rapporto tra un Padre fondatore e una sua "esimia discepola".

SULLE TRACCE DEL CANTICO SPIRITUALE

"Importa perciò sapere *dove* dobbiamo vivere con lui per realizzare il suo sogno divino. 'Il luogo dove è *nascosto* il Figlio di Dio è il seno del Padre, l'essenza divina, invisibile ad ogni sguardo mortale, inaccessibile ad ogni intelligenza umana, che fa dire ad Isaia: 'Voi siete veramente un Dio nascosto' (CB 1,3)" (R 1,1).

La domanda sul luogo dove Cristo sia oggi ancora incontrabile, che il S. Padre esprime sullo sfondo polemico provocato dalla Riforma, è assunta da "Casa di Dio" con la pacifica certezza di chi ben conosce la risposta:

"Tu sei la più bella delle creature, anima che desideri ardentemente conoscere il luogo dove si trova il tuo diletto per cercarlo e unirti a lui, tu sei, tu stessa, l'angolo del suo rifugio, la dimora dov'egli si nasconde. Il tuo diletto, il tuo tesoro, la tua unica speranza, è tanto vicino a te che abita in te stessa; e, a dir la verità, tu non potresti essere senza di Lui" (CB 1,7; L 113).

Da san Giovanni riprende l'immagine del "più profondo centro" (FB str. 1; cf. L 210). Si tratta non solo di una realtà oggettiva ma anche di un compito:

"San Giovanni della Croce dice che Dio è il centro dell'anima. Quando l'anima conoscerà Dio perfettamente, nella misura di tutte le sue energie, l'amerà e ne godrà interamente, allora sarà

arrivata al centro più profondo che possa attingere in lui. Prima di essere arrivata fin là, l'anima è già in Dio che è il suo centro, ma non ancora nel suo centro 'più profondo', potendo andare più oltre. Poiché è l'amore che unisce l'anima a Dio, più intenso è l'amore, più essa entra profondamente in Dio e si concentra in lui. Quando possiede un solo grado d'amore, è già nel suo centro, ma quando questo amore avrà raggiunto la sua perfezione, l'anima sarà penetrata nel suo centro 'più profondo'. E là sarà trasformata a tal punto da diventare somigliantissima a Dio" (FB 1,12-13; R 2,1).

Se Dio è un Dio che si rivela come mistero, come colui che si nasconde, è nel nascondimento e nella solitudine che va cercato:

"Devo solo nascondermi nel centro del mio cuore e perdermi per sempre nella tua divina Essenza" (P 103).

"È proprio questa unione divina e tutta intima che forma la nostra vita del Carmelo, ne costituisce l'essenza e ci rende tanto cara la nostra solitudine. Come infatti dice il nostro Padre san Giovanni della Croce: (...) 'due cuori che si amano preferiscono la solidutine a tutto' (CB 36,1)" (L 184).

"San Giovanni della Croce dice che l'anima deve tenersi in un silenzio e in una solitudine assoluta perché l'Onnipotente possa attuare in lei i suoi desideri e portarla come una mamma, per così dire, prende fra le braccia il suo bambino. Assumendosi egli stesso il governo intimo dell'anima, regna in lei con l'abbondanza della tranquillità e della pace che vi diffonde" (L 198).

Elisabetta insiste su questo tema:

"In questo nuovo anno che il Signore ci concede per santificarci e unirci sempre di più a lui, facciamolo crescere nelle nostre anime, lui solo e al centro di tutto (*Gardons-le seul et séparé*)" (L 189).

"*Seul et séparé*" è Dio che prende posto nell'anima (L 234; L 293 *ed. franc.*). Per Elisabetta è un principio programmatico:

"Ecco come io intendo essere 'della casa di Dio': vivendo in seno alla beata Trinità nel mio abisso interiore, in quella fortezza inespugnabile del santo raccoglimento di cui parla san Giovanni della Croce" (CB 40,3; UR 18).

La solida certezza e sicurezza che conclude l'*Ultimo Ritiro* è dunque espressa dal testo finale del *Cantico Spirituale*, ma tutto questo esige un cammino segnato dalla fede. Sulla fede e sulla oscurità che essa produce Elisabetta non solo è sobria nel citare il santo Dottore, ma più in generale dell'oscurità della sua anima, tranne pochi intimi, tiene all'oscuro i suoi confidenti:

“San Giovanni della Croce ci dice che (la fede) ci serve di base per andare a Dio e che rappresenta il possesso allo stato di oscurità, che essa sola ci può dare dei veri lumi su colui che amiamo e che dobbiamo accoglierla come il mezzo per arrivare all'unione beata” (R 6,1).

Ma in questa solitudine si è certi di trovare Dio; ne dà testimonianza questa lettera scritta durante l'anno di noviziato, quando Elisabetta si trova nel tunnel oscuro della purificazione:

“È appena un anno che mi ha introdotta nell'arca benedetta ed ora, come dice il mio beato Padre san Giovanni della Croce, nel suo Cantico: 'la tortorella ha trovato sulle rive verdeggianti il suo compagno tanto desiderato!' (CB str. 34). Sì, ho trovato colui che la mia anima ama, quell'unico necessario che nessuno mi può rapire” (L 115).

Questa solitudine è dunque riempita dall'esercizio dell'amore (cf. CB str. 28): e l'anima fa questo “perfino attraverso le relazioni che ha col mondo, in mezzo alle sollecitudini della vita” (R 4,2). Non è più isolamento infatti il ritirarsi nel centro del proprio cuore, se questo centro è la dimora dell'Infinito:

“San Giovanni della Croce dice che a Dio non piace che l'amore. Noi non potremmo dargli niente, né soddisfare il suo desiderio che è quello di realizzare la dignità della nostra anima. Se qualche cosa è di suo gradimento, è che l'anima cresca; ma nulla può elevarla tanto quanto divenire, in certo modo, uguale a Dio. Ecco perché egli esige da lei il tributo del suo amore. Questa infatti è la proprietà dell'amore, uguagliare chi ama a colui che è amato. L'anima che possiede questo amore prende il nome di sposa del Figlio di Dio e appare al suo stesso livello perché la loro reciproca affezione rende tutto comune tra l'uno e l'altro. L'amore stabilisce unità” (CB 28,1; L 233).

Ecco la radice dell'apostolato. Si è pieni di Dio, e perciò onnipotenti:

“Uno sguardo, un desiderio diventano una preghiera irresistibile che può ottenere tutto perché, in certo modo, è Dio stesso che offriamo a Dio” (FB 3,78.81; L 171).

Le dimensioni del “profondo centro” inabitato da Dio sono esplorate dalla corrispondenza d’amore a colui che è l’Amore, perché “l’amore non si ripaga se non con l’amore” (CB 9,7; L 180).

Ma che cosa questo significhi, Elisabetta lo comprenderà più appieno durante la sua malattia. “Gesù ci ha dato la Croce, perché la Croce ci doni l’Amore”: con queste parole Antonietta de Bobet ha dedicato le opere di san Giovanni a Sr. Elisabetta. E lei essenzialmente dimostrerà questa profonda verità, vale a dire la stretta unità tra esperienza del dolore e rivelazione dell’amore.

Se infatti è vero che “la croce è l’eredità del Carmelo”, e che “O patire o morire” e “Soffrire ed essere disprezzato per Te” sono stati i motti dei santi Riformatori (cf. L 176), è pur vero che “san Giovanni della Croce dice che saremo giudicati sull’amore” (L 192).

Abbiamo volutamente accostare questi due testi, indirizzati alla medesima persona (la signora Angles), perché al centro di un significativo episodio ricordato da Sr. Maria della SS. Trinità.

“Un anno prima della sua morte, io feci un ritiro che si concludeva il 24 novembre, festa di san Giovanni della Croce, e confidai a Sr. Elisabetta il mio desiderio di comprendere praticamente il motto del nostro beato Padre: ‘Pati et contemni pro te’. Grande fu la mia sorpresa, quando l’ultimo giorno del mio ritiro, arrivando al mattutino, trovai nel mio breviario un’immagine di san Giovanni della Croce, alla cui base si trovava questo pensiero scelto da lei stessa: ‘Alla sera della vita saremo giudicati sull’amore’. Sul verso dell’immagine aveva scritto: ‘Caritas numquam excidit’. All’uscita dal ritiro, le chiesi la spiegazione. Ella mi rispose: ‘Io ho avuto un forte movimento che la mia piccola Madre ed io non potremmo arrivare all’amore dell’umiliazione e della sofferenza che amando il divin Crocifisso, e occorre soprattutto che noi ci occupiamo di amarlo’ (S 65.).

Questa strada Elisabetta la percorse fino in fondo. Le fu preziosa indicazione una espressione della beata Angela di Foligno che lesse negli ultimi mesi di vita:

“Ho letto qualcosa di tanto bello: ascolta: ‘Dove abitava Gesù se non nel dolore?’ Oh piccola mia, mi sembra di aver trovato la mia abitazione: è questo immenso dolore che fu: quello del mio Maestro, in una parola, è Lui stesso, l’Uomo dei dolori” (L 264).

La “casa di Dio” è come ridisegnata dalle fondamenta; il profondo centro,

“rassomiglia a quei pozzi di cui parla san Giovanni della Croce, che ricevono le acque scendenti dal Libano (FB 3,7) e si può dire

vedendolo: 'L'impetuosità del fiume rallegra la città di Dio' ”
(UR 8).

Essa diventa il tempio dove esercitare il suo sacerdozio:

“Sì, voglio prendere questo calice imporporato del sangue del mio Maestro, e, nel rendimento di grazie, al colmo della gioia, mescolare il mio sangue a quello della Vittima santa! Così il mio sangue acquista in un certo senso un valore infinito e può rendere al Padre una splendida lode. Allora la mia sofferenza è un messaggio che trasmette la gloria dell'Eterno. (...) È questo il fuoco divoratore di cui parla san Giovanni della Croce, quando dice: 'Ciascuno sembra essere l'altro e tutt'e due non sono che uno' (CB 12,7), per essere lode di gloria del Padre”
(UR 7).

FIGLIA PIÙ CHE DISCEPOLA

Certamente in Elisabetta le letture da lei compiute possono essere considerate “preludio e preparazione”³ all'azione dello Spirito Santo. Forse era “una forte sintonia col pensiero di altri maestri che inducevano facilmente la sua vivace recettività ad appropriarselo e a comunicarlo agli altri come proprio”⁴. Di sicuro assimilava facilmente quanto corrispondeva al suo spirito ed ella sperimentava nel profondo del suo essere (cf. S 291).

Nessuna forzatura, tuttavia, nessuna artificiosità nelle citazioni. In fondo Elisabetta si sente a casa sua dappertutto e quindi con somma libertà e semplicità può chiamare *suo* tutto quello che incontra. Pensiamo ad esempio alle numerosissime volte in cui il pronome e l'aggettivo possessivo di prima persona ricorrono nella *Elevazione alla SS. Trinità*. In tal senso va letto pure il “*mio* beato Padre san Giovanni della Croce”.

In questo appropriarsi del santo Dottore, Elisabetta esercita una elezione, privilegiando il *Cantico Spirituale*. Non ha torto: in fondo si tratta del capolavoro di san Giovanni, la perfetta sintesi tra poesia e prosa, ispirazione e commento, mistica e teologia.

Ma, più ancora, ella accosta il testo secondo le indicazioni suggerite dall'Autore. Esponendo il metodo seguito san Giovanni dichiara che, essendo le strofe del *Cantico* composte in amore di abbondante intelligenza mistica, non si potranno spiegare con esattezza, ma verrà dato solo qualche lume generale. E commenta:

³ H. U. von BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, Milano 1974, pp. 270-271.

⁴ Ibidem, p. 269.

"Credo che ciò sia meglio poiché è preferibile spiegare i detti di amore nella loro ampiezza affinché ciascuno ne approfitti a modo suo e a misura del suo spirito, piuttosto che restringerli a un senso a cui non si accomoda ogni palato" (CB pr. 2).

E di questa sovrana libertà dello spirito approfitta anche Elisabetta più da "figlia" che da "discepolo", secondo la distinzione che ne fa C. Peguy:

"Quando l'allievo non fa che ripetere non la stessa risonanza ma un miserabile ricalco del pensiero del maestro; quando l'allievo non è che un allievo, fosse anche il più grande degli allievi, non conterà mai nulla. Un allievo non comincia a contare che quando introduce egli stesso una risonanza nuova. Non che non si debba avere un maestro, ma uno deve discendere dall'altro per le vie naturali della figliolanza e non per le vie scolastiche del discepolato".

Perfettamente analogo questo giudizio a quello che lo stesso san Giovanni dà di Madre Anna di Gesù che gli aveva chiesto il commento del *Cantico*:

"Se è vero che a V.R. manca la pratica della teologia scolastica, mediante la quale si intendono le verità divine, non le manca quella della mistica, che si conosce per amore, nella quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano" (CB pr. 3).

Occorre precisare meglio: in Elisabetta "libertà" non significa "restrizione di senso". Ella percorre l'intero cammino descritto dal *Cantico*: dalla ricerca dell'Amato (CB 1,7; L 113) fino al momento in cui l'anima, ormai nel grembo della Trinità, spira lei stessa lo Spirito santo (CB 39,3; L 153).

E tuttavia con alcune risonanze nuove. Anzitutto una maggiore accentuazione esistenziale. Quando Elisabetta parla dell'anima, è di se stessa che intende parlare. Le espressioni di san Giovanni sono utilizzate per descrivere la vicenda che Dio sta svolgendo dentro di lei.

In secondo luogo una diversa sensibilità nella percezione della presenza di Dio. Quello che per san Giovanni, e per il suo tempo, era divenuto il Dio nascosto ed irato da cercare perché "il tempo è incerto, rigoroso il giudizio, la perdita molto facile e la salvezza difficoltosa" (CB 1,1), per Elisabetta è la pacificante certezza di essere lei stessa "casa di Dio", e perciò di poter muoversi da subito con la tranquillità e la sicurezza di chi cammina tra pareti domestiche.

Tutto questo non significa l'annullamento della sofferenza e del dolore, ma costituiscono l'occasione per verificare l'ampiezza e la profondità di questa "casa". Lo Spirito Santo che l'anima stessa può spirare al termine del suo cammino è lo stesso che il Padre celeste ha

in qualche modo ricevuto dal Figlio che “spirava” sulla croce. È dunque lo Spirito del Signore crocifisso. Elisabetta poté dunque sperimentare l’ampiezza della “casa di Dio” solo quando fu resa pienamente conforme all’immagine crocifissa del Figlio.⁵

E. Mounier affermava: “Bisogna soffrire perché la verità non si cristallizzi in dottrina, ma nasca dalla carne”. Questo è proprio quanto è accaduto alla “carne” di Sr. Elisabetta di fronte alla “dottrina” del suo beato Padre san Giovanni della Croce.

P. GIUSEPPE FURIONI

TENERSI IN SILENZIO

La Chiesa le dirà: «Tu es sacerdos in aeternum». Allora tutto in lei sarà, per così dire, una copia di Gesù Cristo, Pontefice supremo e lei lo potrà riprodurre senza posa agli occhi del Padre e di fronte alle anime. Quale grandezza nella virtù sovraeminente di Dio che permea il suo essere per trasformarlo e divinizzarlo; e che raccoglimento, che amorosa attenzione a Dio reclama quest’opera sublime! S. Giovanni della Croce dice che l’anima deve tenersi in un silenzio e in una solitudine assoluta perché l’Onnipotente possa attuare in lei i suoi desideri e portarla, come una mamma, per così dire, prende fra le sue braccia il bambino. Assumendosi egli stesso il governo intimo dell’anima, regna in lei con l’abbondanza della tranquillità e della pace che vi diffonde.

(B. Elisabetta della Trinità, *Scritti* 198)

⁵ Questa intuizione è resa graficamente nella prima pagina di copertina di A. SICARI, *Elisabetta della Trinità. Una esistenza teologica*, Roma 1984. Cf. pure il cap. XIV: “Conformità alla sua morte” (Fil 3,10), pp. 225-250.

"PENSIERI PER LA FESTA DEL S. P. GIOVANNI DELLA CROCE" DI E. STEIN *

INTRODUZIONE

Edith Stein si staglia netta e forte nel pur ricco panorama carmelitano di questo secolo che va dal Beato Kalinowski alla Beata Teresa M. Manetti, dalla Beata Elisabetta della Trinità alla Beata Teresa de Los Andes, dalle Martiri di Guadalajara alle figure dei grandi Missionari sparsi nell'India e nelle Americhe, da Mons. Intreccialagli al Card. Rossi.

E. Stein nasce nell'ottobre del 1891 a Breslavia da famiglia ebrea e muore con la sorella Rosa ad Auschwitz il 9 agosto 1942 (anno Centenario di S. Giovanni della Croce, per il quale ha lavorato assiduamente nell'ultimo periodo della sua vita).

Figlia dell'antico popolo eletto stenta a capire questo particolare dono, che per il nazismo diventerà una colpa da pena capitale. Intelligente e, dopo una parentesi di ribellismo giovanile verso tutto, perfino verso il sapere, impegnatissima a entrare nella grande cultura (è discepola a Gottinga di E. Husserl), non lo è solo per vanagloria ma per sete di verità. Però questa sete invece di sospingerla verso Dio, almeno il Dio dei suoi padri, la insospettisce e l'avvicina all'ateismo dichiarato.

Fino a quando una notte dell'estate del 1920 la lettura, a prima vista casuale, in verità provvidenziale, dell'autobiografia di S. Teresa d'Avila la incammina sulle vie della Grazia di Cristo e nel gennaio del 1921 la consacra nel battesimo figlia della Chiesa Cattolica. Ma se ad aprirle gli orizzonti sconfinati della fede è la Santa di Avila, a conquistarla alla vita carmelitana è la successiva meditazione della dottrina della Croce in Giovanni de Yepes.

Con l'aiuto del Dottore mistico chiarisce a se stessa un compito, una missione che ella sente come molto personale. In lei, già portata alla precisione intellettuale e a linee di ricerca preferenziali, diventa tema suo tipico e amato quello del completare nella propria persona ciò che manca alla passione di Cristo. Tanti fattori culturali e spirituali spingono Edith da laica e poi soprattutto da religiosa (entra al Carmelo nel gennaio 1933, quando Hitler sale al potere) a seguire questo filone teologico; e a seguirlo con l'aiuto particolare di S. Giovanni della Croce. Per esempio la novità che questo maestro, sostanzialmente vincolato

* EDITH STEIN, Werke XI: Verborgenes Leben. Hagiographische Essays Meditationen Geistliche Texte, Freiburg-Bael-Wien 1987, pp.121-123.

alle nozioni medioevali, apporta alla Scolastica nel settore della psicologia, detta razionale per distinguerla da quella moderna strettamente sperimentale. In questo campo Giovanni ha delle intuizioni che sembrano isolate e ancora insufficienti, ma hanno una grande valore per i problemi del credente e provengono senza dubbio da concrete esperienze mistiche.

Ad affascinare E. Stein c'è poi il tema della conoscenza di Dio con le cinque vie tomistiche (fondate sulla ragione) da bilanciare con quelle della intuizione religiosa in genere e con la via regale e insieme anche problematica della fede cristiana in specie. Negli anni 1932-1942 questi temi occupano variamente la grande pensatrice di Breslavia, ormai già carmelitana col nome di suor Teresa Benedetta della Croce.

Nel 1941 i superiori le chiedono di elaborare una riflessione sulla personalità e la dottrina di Giovanni della Croce, poiché è prossimo il Centenario della nascita del Rifamatore del Carmelo. Questo impegno cade in un momento psicologicamente assai difficile per lei, esule già da più di due anni in Olanda e sempre più sotto la minaccia di una deportazione in lager nazisti. Ma esso corrisponde a un suo vivo desiderio di dedicarsi a uno studio più articolato e continuo sul suo caro Santo: ciò risulta da molte testimonianze. Desidera, con la scorta del Dottore mistico, mettere a fuoco in modo originale e moderno certi aspetti della vita spirituale e delle leggi che la regolano. E così stende il testo (rimasto incompiuto: vi lavora fino al giorno stesso in cui ad Ech in Olanda la Gestapo la preleva per avviarla all'olocausto), che in Italia è noto col felice titolo latineggiante "Scientia Crucis" e nell'originale ha lo stesso titolo, ma in lingua tedesca.

Suor Teresa Benedetta, prima di intraprendere quel ponderoso lavoro, si prepara scrupolosamente, raccogliendo studi e leggendo molto. Di parecchio tempo prima, sempre a carattere preparatorio, è il pezzo che proponiamo qui di seguito. Probabilmente risale al 1934 per la festa del Santo nel monastero di Colonia. Si tratta di una breve meditazione, composta con uno stile che affascina subito: richiama infatti la tessitura di pensiero che ritroviamo, per esempio, in autori profondi come Bonhoeffer.

Il filo del discorso di suor Teresa Benedetta ci sembra riassumibile nei punti che poniamo qui.

- *Una domanda: il tema della Croce non offusca la vittoria della Resurrezione? Ci sono fatti concreti che fanno riflettere: sciagure, cattiverie umane. Non sembrano smentire il Cristo vittorioso?*
- *Risposta di fondo: la vittoria di Cristo è cominciata, ma non ancora conclusa; la lotta tra Cristo e l'Anti-Cristo è già decisa, ma non senza una provvisoria prevalenza del Male.*
- *Cristo sulla Croce ha espiato tutti i peccati in una terribile solitudine; ma ora chiede che ci siano nel suo Corpo Mistico dei fedeli amici che portino il Male del mondo come già lo portò Lui: i discepoli della Croce.*

- *I credenti non cercano la Croce per la Croce; ma vogliono mettersi “al posto di...” per amore verso Cristo e l’umanità. Coloro che fanno questo non vanno contro la gioia cristiana, né contraddicono la realtà di figli del padre: piuttosto si identificano ancor meglio con il Figlio di Dio.*
- *In definitiva, soffrire nel senso fruttuoso e pieno è possibile solo se cristiani: “Possono portare la Croce soltanto i redenti”.*

TRADUZIONE

Ci viene ricordato in continuazione che S. Giovanni della Croce non desidera per sé nient’altro che soffrire ed essere disprezzato.

Qual è il motivo di questa predilezione per la sofferenza? È solo il ricordo, pieno d’amore, delle sofferenze patite in terra da nostro Signore; solo un moto impetuoso dell’animo che, intenerito, vuole esserGli vicino con una vita simile alla Sua? Non sembra che questo si accordi con l’alta e severa spiritualità del Dottore mistico. Inoltre, sarebbe quasi un dimenticare, per l’Uomo dei dolori, il Re che siede in trono vittorioso, il divino Vincitore del peccato, della morte e dell’inferno. Cristo non ha forse portato con sé i prigionieri, non ci ha forse introdotti in un regno di luce, non ci ha chiamato ad essere, nella gioia, figli del Padre dei cieli?

Lo spettacolo del mondo in cui viviamo - le sciagure e la miseria e l’abisso della malvagità umana, - è sempre lì ad offuscare l’esultanza per la vittoria della luce. L’umanità combatte ancora con una marea di fango, ed è pur sempre un piccolo gregge che si è posto in salvo sulle cime più elevate dei monti.

Non è ancora terminato il combattimento tra Cristo e l’Anticristo. In questo combattimento, i seguaci di Cristo hanno il loro posto. E la prima delle loro armi è la croce.

Come va capito tutto questo? Il peso della croce, di cui Cristo si è caricato, è la degenerazione della natura umana, con tutto il suo seguito di peccato e di dolore, da cui è afflitta l’umanità decaduta. Strappare via dal mondo tutto questo peso che opprime: questo è il senso della *Via crucis*.

Il ritorno dell’umanità liberata al cuore del Padre celeste, e l’adozione a figli, è un libero dono della Grazia e dell’Amore Misericordioso. Ma non può accadere a spese della divina Santità e Giustizia. Tutte quante le colpe umane, dalla prima caduta fino al giorno del giudizio, richiedono una pari espiatione. La *Via crucis* è questa riparazione. Le tre cadute sotto il peso della croce corrispondono alla triplice caduta dell’umanità: al peccato, iniziale, al rifiuto del Redentore da parte del popolo eletto, al rinnegamento di Lui da parte di coloro che portano il nome cristiano.

Il salvatore non è solo, sulla via della croce; attorno a Lui non ci sono soltanto i nemici che lo sospingono: c'è anche chi Gli è vicino da amico. Come modello dei seguaci della croce di ogni tempo, c'è la Madre di Dio; come tipo di coloro che si assumono il carico di una sofferenza loro imposta e che, sopportandola, sperimentano la Sua benedizione, c'è Simone di Cirene; come rappresentante di coloro che amano e il cui impulso è quello di servire il Signore, c'è la Veronica.

Chiunque, in qualsiasi tempo, abbia accettato una dura prova col pensiero rivolto al Salvatore sofferente, o si sia volontariamente assunto un compito di espiatione, ha espiato con ciò qualcosa dell'immane carico di colpe dell'umanità, ed ha aiutato il Signore a portare questo peso. O meglio: è Lui, Cristo-Capo, colui che espia e che riconcilia, in questi membri del suo corpo mistico che Gli si offrono anima e corpo per la Sua opera di redenzione.

Ci è lecito credere che il pensiero di quei fedeli che lo avrebbero seguito nella sua *Via crucis* abbia dato forza al Salvatore nel Gethsemani. La forza di questi portatori della croce Gli viene in aiuto dopo ogni caduta. Nel tratto di strada tra la prima e la seconda caduta, lo accompagnano i giusti dell'Antica Alleanza. I discepoli e le discepole che Gli si affollavano attorno nella sua vita terrena sono coloro che Gli prestano aiuto nel secondo tratto di strada. Gli amanti della croce, che Egli ha suscitato e che sempre susciterà nella storia tormentata della Chiesa militante, sono i suoi alleati nell'ultimo tratto. A questo siamo chiamati anche noi.

Perciò, desiderare di soffrire non equivale semplicemente al pietoso ricordo delle sofferenze del Signore. La sofferenza accettata volontariamente in espiatione è ciò che unisce al Signore veramente, e realmente, fino nel profondo. Ed essa nasce solo da un'unione con Cristo che sia già in atto. Perché l'uomo naturale rifugge dalla sofferenza. E cercare la sofferenza per trovare in essa un piacere perverso è qualcosa di totalmente diverso dal desiderio di soffrire per espiare; non è un moto spirituale, ma una brama sensibile, per niente migliore delle altre passioni, anzi peggiore, perché contro natura. Può desiderare la sofferenza espiatrice soltanto colui il cui sguardo spirituale è capace di cogliere i nessi soprannaturali degli accadimenti del mondo. E questo è possibile solo per uomini nei quali vive lo spirito di Cristo e che, come membra del Suo corpo, ricevono dal Capo la sua vita, la sua forza, i suoi sentimenti, il suo indirizzo. D'altro canto, quest'opera di espiatione unisce più intimamente con Cristo, così come ogni comunità diventa più stretta grazie alla cooperazione ad un comune lavoro, e come diventano più perfettamente un'unità, nell'organico esercizio delle loro funzioni, le membra di un corpo.

Ma poiché l'essere-uno con Cristo è la nostra beatitudine e il progressivo *divenir-uno* con Lui è la nostra beatificazione sulla terra, l'amore per la croce non è affatto in contraddizione con la gioia del nostro esser figli di Dio. Dare il nostro contributo a portare la croce di Cristo, è fonte di una letizia forte e pura, e coloro ai quali è concesso e che lo fanno, i costruttori del Regno di Dio, sono figli di Dio nel senso più vero e più pieno. Perciò, avere

una predilezione per la via della croce non significa affatto rinnegare che il venerdì santo è passato e che l'opera della redenzione è compiuta.

Possono portare la croce di Cristo soltanto i redenti, soltanto i figli della grazia. La sofferenza umana trae la sua potenza riparatrice soltanto dall'unione con il Capo divino.

Soffrire e nella sofferenza essere beati; stare sulla terra, percorrere la vie sordide ed aspre di questa terra e tuttavia sedere in trono con Cristo alla destra del Padre; piangere e ridere con i figli di questo mondo e cantare senza posa la lode di Dio con i cori degli angeli, questa è la vita dei cristiani, fino a che sorga l'alba dell'eternità.

A cura di M. PAOLINELLI

UN FUOCO DIVORATORE

Per Giovanni della Croce la contemplazione è un affare di cuore, ossia dell'intimo dell'anima, ed implica quindi tutte le facoltà. La presenza e l'apparente assenza di Dio si sentono nel cuore, ove provocano rispettivamente felicità o lancinante nostalgia. Qui, nel suo intimo centro ove l'anima è veramente a casa sua, è il posto in cui essa percepisce se stessa e la propria struttura.

Per conseguenza, finché non è definitivamente purificata, si autopercepisce - con una sensazione penosa - come antitesi oppositiva alla sanità di cui sente ammantato il Dio presente in sé. Sicché la *Notte* della contemplazione non esprime soltanto oscurità nella conoscenza, ma anche tenebra prodotta dall'impurità e sofferenza purificatrice.

Tanto nella fede come nella contemplazione, l'anima subisce sempre l'iniziativa di Dio. L'accettazione delle verità rivelate non avviene sulla base d'una decisione puramente naturale della volontà. Il messaggio della fede, infatti, perviene anche a molta gente che non lo accoglie. Possono contribuire a questa ripulsa anche dei fattori naturali; ma si dà anche il caso in cui alla base di tutto sussista una misteriosa impotenza: l'ora della grazia non è ancora suonata. L'inabitazione per via di grazia non è ancora suonata. Nella contemplazione, invece, l'anima incontra quello stesso Dio che la ghermisce.

Dio è amore. Logico quindi che essere afferrati da Dio vuol dire venir incendiati dall'amore, purché beninteso lo spirito vi sia preparato. Per tutto ciò che è finito ed effimero, l'amore eterno è un fuoco divoratore. Materiale effimero sono tutti i movimenti suscitati nell'anima dalle creature. Volgendosi alle cose create, essa tenta di sottrarsi alla presa dell'amore divino, ma non può sfuggirvi lo stesso. Ecco perché l'amore diviene anche per lei un fuoco divoratore.

(B. EDITH SEIN, *Scientia Crucis*, Ed. Ancora 1960, p. 206)

SEZIONE QUINTA

Libri ed esperienze attorno ad un maestro

1. Karol Wojtyla e San Giovanni della Croce
2. Recensioni
3. Bibliografia italiana su San Giovanni della Croce dal 1942 al 1988

CROCECENTRISMO DI S. GIOVANNI

Imitare Cristo! Uno dei più grandiosi capitoli della Subida (II 22) mostra in quale prospettiva Giovanni veda tutto questo. È il discorso che Dio Padre rivolge agli uomini, che aspirano a nuove e personali rivelazioni e domande da farsi a Dio, discorso in cui si dice: «Io ti ho già detto tutto in quella Parola che è mio Figlio. Non ho perciò nulla più da rivelare o da rispondere che fosse più di Lui. Fissa il tuo occhio unicamente su di Lui; in Lui ho collocato tutto, parole e rivelazioni, ipsum audite (...) Se vuoi che io ti risponda con parole di conforto, guarda mio Figlio in che modo Egli mi ascolta e mi è sottomesso nel dolore; allora tu vedrai quante cose Egli ti risponde. Se vuoi che io ti sveli cose ed eventi nascosti, getta solo uno sguardo su di Lui, in cui si celano tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio. Questi tesori della sapienza saranno per te molto più elevati, deliziosi ed utili di tutto quello che vorresti sapere (...) Guarda a Lui, che si è fatto uomo, e troverai in Lui più di quanto hai mai pensato di trovare».

In questo modo si dimostra con ogni chiarezza che la mistica di Giovanni è da intendersi come cristocentrica e, solo mediante Cristo, come teocentrica; che non è una mistica filosofica ma teologica, fondata sull'imitazione di Cristo, ma che in essa tutte le parole della bibbia dell'Antico e del Nuovo Testamento sono concentricamente orientate verso l'annientamento del Verbo di Dio in croce. Giovanni è un grande innamorato e conoscitore della bibbia, la cita in un modo meravigliosamente personale e mirante ogni volta all'essenza; ma la scelta delle citazioni, perfino dell'Antico Testamento, è del tutto determinata dall'esperienza esistenziale della morte d'amore sulla croce e dall'imitazione nella grazia in direzione della croce (o delle sue prefigurazioni nella grazia nel Vecchio Testamento).

(H.U. von BALTHASAR, *Gloria*, vol. III "Stili Laicali", Jaka Book, p. 148)

KAROL WOJTYLA E S. GIOVANNI DELLA CROCE

Per datare il primo “incontro” di Karol Wojtyla con S. Giovanni della Croce bisogna risalire al 1940. Nella Polonia invasa dai nazisti la Chiesa sta attraversando un momento drammatico: moltissimi sacerdoti vengono deportati nei campi di concentramento e la tragedia si ripercuote anche sulla cura pastorale. Molte parrocchie rimangono sguarnite e spesso i parroci chiamano i laici a collaborare più da vicino alla loro opera di formazione in sostituzione dei sacerdoti deportati. Sarà proprio attraverso uno di questi laici che il ventenne Karol imparerà ad amare il Dottore Mistico. Il laico si chiamava Jan Tyranowski (1900-1947) e faceva il sarto. Dopo tante insistenze del parroco del rione Debniki di Cracovia, Jan (quarantenne) accettò di tenere degli incontri per i giovani; tra di essi c'era Karol Wojtyla. Il sarto di Deniki non aveva una particolare istruzione teologica e parlava con termini fin troppo “da catechismo” di argomenti già sentiti molte volte. Insomma nulla di originale. Ma dietro i suoi discorsi poco attraenti c'era una realtà sconvolgente: la profondità straordinaria con cui Jan aveva esperienza delle cose di

cui parlava. Il Tyranowski aveva una vita mistica che lo rendeva capace di iniziare a Dio chi gli stava accanto, e proprio la lettura di S. Giovanni della Croce lo aveva aiutato a comprendere il proprio carisma. Dice di lui Karol Wojtyla nella rievocazione (apparsa su un quotidiano polacco) da cui abbiamo ricavato queste notizie: “Era l’apostolo della grandezza di Dio, della trascendenza di Dio. Aveva imparato tutto questo dalla sua guida principale: San Giovanni della Croce. Dio è dentro di noi, non perché lo restringiamo dentro gli angusti confini del nostro animo umano; Dio è in noi per tirarci fuori da noi stessi, verso il luogo della sua trascendenza soprannaturale”².

Proprio in questo periodo il giovane Karol matura la propria vocazione sacerdotale e alterna gli studi teologici al lavoro. Negli ultimi anni dell’occupazione nazista l’Arcivescovo di Cracovia card. Sapieha riunì nel palazzo arcivescovile tutti i seminaristi per evitare che fossero deportati.

Dopo questi anni di seminario clandestino, Wojtyla è ordinato prete nel novembre 1946; nello stesso mese si iscrive all’An-

¹ Per una trattazione completa e incisiva della personalità intellettuale di Karol Wojtyla vedi R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Jaca Book, Milano 1982. Indispensabile anche *Studia in honorem Caroli Wojtyla* numero monografico in “*Angelicum*” 56 (1979), pp. 149-408. Su Wojtyla e S. Giovanni della Croce vedi: A. HUERGA, *Karol Wojtyla comentador de S. Juan de la Cruz*, “*Angelicum*” 56 (1979), pp. 348-366 e soprattutto R. SORGIA, *Approccio con l’“opera prima” di Karol Wojtyla*, “*Angelicum*” 57 (1980), pp. 401-423.

² K. WOJTYLA, *I miei amici*, CSEO, Bologna 1980, p. 39.

gelicum, la facoltà di teologia dei Domenicani a Roma. Il personaggio che spicca su tutti all'interno della facoltà è P. Réginald Garrigou-Lagrange, grande studioso di S. Giovanni della Croce. P. Garrigou-Lagrange è il moderatore alla discussione della tesi di laurea che don Wojtyła presenta al termine del biennio di studi teologici. Il titolo della tesi è *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*.

Vorremmo a questo punto offrire una schematica presentazione dell'opera, mettendo in luce i risultati del lungo lavoro di analisi svolto dall'autore.

Nella introduzione viene presentata una breve inquadratura storica della tematica. S. Giovanni della Croce, anche se solo incidentalmente, con la sua dottrina risponde alla crisi religiosa del suo tempo. Molti movimenti vivevano e diffondevano una forte ansia di rapporto personale con il divino, un grande desiderio di "fare esperienza" di Dio, diremmo noi. Alcuni di essi presero la strada dell'eresia, come ad esempio gli *Alumbrados* (Illuminati) che rifiutavano qualsiasi mediazione ecclesiale e rivelata, affermando che l'uomo è capace di arrivare da sé alla visione immediata di Dio. Un altro fenomeno, più esteso, è quello della Riforma: al contrario degli *Alumbrados*, Lutero disperava di poter mai giungere all'amicizia con Dio e cercava la salvezza in una fede-fiducia. Mancava in entrambi una corretta concezione dei rapporti tra piano naturale e piano soprannaturale, tra

uomo e Dio. Il Dottore Mistico con la sua dottrina e la sua esperienza era la risposta "vivente" del Cattolicesimo "ad un simile cristianesimo adulterato."³

La risposta di S. Giovanni è una glorificazione della fede teologale come unico mezzo capace di unirci a Dio e quindi di mettere in contatto mondo naturale e mondo soprannaturale senza confusioni e appiattimenti.

Perché la fede è l'unico mezzo? Secondo il Santo bisogna tener conto di un assioma della filosofia: un mezzo per essere proporzionato allo scopo deve avere una "somiglianza essenziale" con l'oggetto che si deve raggiungere; quindi, per entrare nel mondo soprannaturale, occorre un mezzo soprannaturale e, poiché nessuna creatura ha codesta "somiglianza essenziale" con la Divinità, la conclusione è che "la realtà creaturale non può fare da mezzo proporzionato per una nostra unione con Dio"⁴, non lo può neanche la facoltà umana più alta. Per il Santo l'unico "mezzo proporzionato" per l'unione è la fede: "la via che conduce a te, o Signore, è una via santa, cioè quella della fede pura" (2S8,3). Per quanto detto sopra, ciò è possibile solo perché la fede è qualcosa di "affine" alla Divinità (in altre parole: appartiene alla sfera del soprannaturale) ma al tempo stesso è capace di coinvolgere l'intelletto e di farci "conoscere", in qualche modo, Dio stesso. Vediamo la dinamica di questa virtù teologale.

³ K. WOJTYŁA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, Anglicum-Herder, Roma 1979, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

L'Essenza divina giunge all'intelletto tramite le verità rivelate: "si tratta di verità che danno alla ragione umana un fedele resoconto intorno alla realtà che è Dio"⁶.

"L'intelligenza creata, quantunque perfetta, non ha i mezzi per potersi adeguare. Davanti a sé stanno delle verità appartenenti ad un mondo che ci sovrasta in assoluto"⁶. A questo punto interviene il dono della fede, la luce soprannaturale infusa da Dio stesso nell'intelletto affinché esso venga attratto dall'Oggetto che in quelle verità si nasconde e si presenta. "Nell'aderire alle proposizioni rivelate l'intelletto si trova realmente unito all'Essenza divina, che costituisce l'elemento oggettivo delle medesime"⁷. Tale unione della mente col proprio oggetto postula un effettivo congiungimento con l'essenza della realtà considerata, ma si tratta ancora di un'unione che lascia l'intelletto senza una chiara percezione psicologica dell'Essenza divina. La ragione umana non si accontenta di credere ma vuole anche percepire, "gustare"; ma questo è possibile, nel suo pieno significato, solo nella visione beatifica nell'altra vita.

Il desiderio di tale unione con Dio viene generato dalla fede già in questa vita: l'uomo è portato a contemplare Colui in cui crede. Ma la fede non basta: solo l'amore può unire l'anima a Dio perché solo esso ha la capacità di assimilare l'amante al bene amato. Ora la carità non trova l'uomo

"neutro": egli si è assimilato a delle realtà create attraverso l'amore e la conoscenza; egli deve staccarsi da esse, anche dalle più alte, perché "Dio non ha temini di confronto nell'intera realtà creata, e perciò quest'ultima deve essere respinta se ci poniamo alla ricerca dell'unione con la Divinità. Ed è la fede che formula il divieto di assegnare alla creatura il posto che compete soltanto a Dio."⁸ L'eliminazione delle forme contrarie viene operata dalla "notte": nella volontà e anche nell'intelletto l'appetito viene liberato da qualunque oggetto naturale (beni creati e forme conoscitive), producendo così un tremendo vuoto in queste facoltà. Nel rigetto di ogni dissomiglianza da Dio nella notte "viene ad esercitarsi una vera e propria abnegazione da parte dell'intelligenza, che per sua natura tenderebbe al possesso di 'forme' intenzionalmente chiare"⁹.

In questo stato di vuoto, di totale purificazione psicologica, lo Spirito dona la fruizione dell'amore: "la divina *sustancia* quindi viene *entendida*, conosciuta attraverso l'amore. Siamo al culmine dell'esperienza mistica, quale può aversi in questa vita, condizionata solo dall'abito oscuro della fede. È questo il sommo grado dell'unione con Dio che l'umano intelletto possa conseguire; e non soltanto in un senso metafisico, ma psicologico"¹⁰.

Concludendo: "la fede, più che causa [efficiente] dell'unione per natura propria e

⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

in forza del suo comunicare con il Soprannaturale, si comporta come una potenza mediante cui è possibile avviare e consumare l'unione dell'anima con Dio, iniziandola e sostenendola nella contemplazione"¹¹

Sebbene non sia l'argomento centrale della tesi, merita attenzione il tema della continuità tra fede ecclesiale ed esperienza mistica. La fede ecclesiale è quella che genera l'assenso ai dogmi della dottrina rivelata, l'adesione alla Chiesa e al Magistero che la guida e l'ammaestra.

Nell'esperienza mistica viene in primo piano il bisogno del singolo di mettersi in rapporto "come persona" unica e irripetibile con la Persona di Dio. Talvolta nella storia della Chiesa queste due componenti fondamentali sono state concepite e vissute come in conflitto una con l'altra (si pensi ai già ricordati *Alumbrados*). Karol Wojtyła mette appunto in luce la risposta, implicita nella dottrina del Santo, a questo grave problema: l'immediatezza del rapporto con Dio a cui anela l'uomo, come si coniuga con la Chiesa in quanto mediazione? Come abbiamo visto, ci può essere il rifiuto di uno dei due termini: se si eliminano le mediazioni, si ha allora un naturalismo mistico che annulla la differenza tra Dio e l'uomo arrivando ultimamente a sbocchi irreligiosi (Dio diventerebbe un possesso o una costruzione idolatrica dell'uomo); se si annulla il desiderio e la possibilità per il singolo uomo di un rapporto personale di amicizia con Dio, la Chiesa perde la sua

ragion d'essere, non ha più nulla su cui radicarsi in maniera viva e si sclerotizza negli aspetti di istituzione puramente umana.

Vediamo attraverso la lettura di alcuni brani gli elementi della risposta di Karol Wojtyła a questo problema. Un primo elemento emerge dalla centralità di Cristo nell'opera del Dottore Mistico: in Lui c'è la risposta al desiderio dell'uomo, a Lui deve attingere la fede mistica. Troviamo così presentata tale centralità: "Ecco il filo conduttore della dottrina mistica, quanto mai chiara, di S. Giovanni della Croce. L'intelletto ha ricevuto numerosi articoli rivelati, proposti a credere; ma l'uomo ha ricevuto anche di più: Cristo medesimo da riprodurre nell'esistenza cristiana. È in Gesù che si trova in maniera speciale la rivelazione di Dio agli uomini, nella persona di Cristo, da imitare sempre e sempre far rinascere quasi -per amore- in ciascuno di noi. In tal modo, e non già pretendendo di voler scrutare con irriverente curiosità i misteri divini, la manifestazione di Dio ci verrà ampiamente e concretamente partecipata."¹²

Citando 2S 22, 7, Wojtyła mette in chiaro che la mediazione di Cristo continua attraverso la Chiesa: "Questa dottrina sulla mediazione operata dall'umanità del Cristo e dei suoi rappresentanti nell'atto di fede soprannaturale -mediazione confermata anche da certe parole dell'Apostolo e illustrata col ricorso a episodi dell'antica Alleanza- trova il proprio fondamento nel

¹¹ *Ibid.*, pp. 308-309.

¹² *Ibid.*, p. 196.

seguito principio: Dio vuole che tutto ciò che Egli ci comunica per via soprannaturale, noi lo riceviamo per la mediazione di altri uomini simili a noi, esercitando in tal modo un atto di fede autentica, la quale invece non sarebbe tale se tutto si risolvesse entro l'ambito di una qualche privata, personale e interiore rivelazione.”¹³

L'adesione di fede alla Chiesa come prolungamento dell'umanità di Cristo è un “fatto mistico”. Aderire alla Chiesa è aderire al Vivente, per questo c'è continuità tra fede ecclesiale ed esperienza mistica. Così precisa Karol Wojtyła nella sua tesi: “La fede, fondamento dell'intelligenza mistica obiettiva, si appoggia sulle cose rivelate da Dio in quanto ci vengono proposte dalla Chiesa di Cristo. E in tale adesione è già operante la fede soprannaturale, essenzialmente identica a quella che rimarrà sottesa alle esperienze mistiche più sublimi.”¹⁴

Oltre alla tesi di dottorato, c'è un altro testo significativo che interessa il rapporto tra Wojtyła e S. Giovanni della Croce. Si tratta del discorso ufficiale pronunciato in qualità di Sommo Pontefice a Segovia il 4 novembre 1982¹⁵. In esso il papa riconosce il profondo legame che lo unisce al Dottore Mistico: “Rendo grazie alla Provvidenza che mi ha concesso di venire a venerare le reliquie, e ad evocare la figura e la dottrina di San Giovanni della Croce, a cui tanto

devo per la mia formazione spirituale. Ho imparato a conoscerlo nella mia gioventù e ho potuto entrare in un dialogo intimo con questo maestro della fede, con il suo linguaggio e il suo pensiero, fino a giungere alla elaborazione della mia tesi dottorale sulla fede in S. Giovanni della Croce. Da allora ho trovato in lui un amico e un maestro...”¹⁶

Il discorso presenta in forma sintetica i contenuti della tesi. Il Santo di Fontiveros “indica le vie della conoscenza attraverso la fede, perché solo tale conoscenza nella fede dispone l'intelligenza all'unione con il Dio vivo... L'atto di fede si concentra, secondo il Santo, in Gesù Cristo... come Parola definitiva del Padre e totalità della rivelazione.... Tuttavia, il Dottore della fede non dimentica di precisare che Cristo lo troviamo nella Chiesa, Sposa e Madre; e che nel suo magistero troviamo la norma prossima e sicura della fede, la medicina delle nostre ferite, la fonte della grazia...”¹⁷

Vengono ripresi anche altri temi sanjuanisti: la preghiera, la tenebra luminosa e purificatrice della fede, la libertà e la bellezza che sperimenta l'uomo giunto alla comunione con Dio.

Concludiamo con un brano di questo discorso, che riassume e attualizza in modo incisivo la dottrina del Dottore Mistico: “All'uomo di oggi, angosciato dal senso dell'esistenza, indifferente a volte alla

¹³ *Ibid.*, p. 203

¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in onore di S. Giovanni della Croce tenuto a Segovia, 4 novembre 1982*. In “La traccia”, n. 10, anno III, dicembre 1982, pp. 1292-1295.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1293.

¹⁷ *Ibid.*

predicazione della Chiesa, scettico forse di fronte alle mediazioni della rivelazione di Dio, Giovanni della Croce fa un invito ad una ricerca onesta, che lo conduca fino alla fonte stessa della rivelazione che è Cristo, la Parola e il Dono del Padre. Lo persuade a prescindere da tutto quello che potrebbe

essere un ostacolo per la fede, e lo colloca davanti a Cristo. Davanti a Lui che rivela e offre la verità e la vita divine nella Chiesa, che nella sua visibilità e nella sua umanità è sempre Sposa di Cristo, suo Corpo Mistico, garanzia assoluta della verità della fede.”¹⁸

Fr. ADOLFO SCANDURRA

OBBEDIRE ALL'AMATO: VIA SEMPLICE!

In generale io temerei molto che la lettura delle cose straordinarie avesse fatto impressione eccessiva sopra un'immaginazione debole. D'altra parte l'amor proprio si lusinga facilmente d'essere negli stati che si sono ammirati nei libri. Mi sembra che il solo partito da prendere sia di guidare questa persona come se non si facesse attenzione a nessuna di tali cose e di obbligarla a non fermarsi mai volontariamente: è il vero mezzo di scoprire se l'amor proprio non la lega a codeste pretese grazie. Nulla punge tanto l'amor proprio e scopre meglio l'illusione che una direzione semplice, che non tenga in nessun conto tali meraviglie ed assoggetti la persona in cui esse sono a fare come se non le avesse. Fino a che non si sia fatta questa prova, non si deve credere, mi sembra, di aver provato la persona né di aver preso precauzioni per sè contro l'illusione. Obbligandola a non fermarsi mai volontariamente su queste cose straordinarie, non si farà che seguire la regola del beato Giovanni della Croce, che è spiegata a fondo nelle sue opere. "Si oltrepassano sempre questi lumi - dice egli - e si rimane nell'oscurità delle fede nuda". Questa oscurità e questo distacco non impediscono che le impressioni di grazia e di luce si producano nell'anima, supposto che i doni siano reali; e se reali non sono, questa fede che a nulla s'arresta garantisce l'anima dall'illusione . . .

È la vita di fede e d'amore, senza legarsi né a vedere, né a sentire, né a gustare, ma ad obbedire al Diletto: questa via è semplice, dritta, breve, scevra dalle insidie dell'orgoglio. Questa semplicità e questa nudità fanno sì che non si scambi per Dio un'altra cosa, poiché a nulla ci si arresta. Se voi agirete soltanto con questo spirito di fede che dovete ispirare alla persona, Dio vi farà trovare ciò che le conviene per essere soccorsa nella sua via, od almeno ciò che a voi converrà per non essere ingannato. Non seguite i vostri ragionamenti naturali, ma lo spirito di grazia e i consigli dei santi sperimentati, come il beato Giovanni della Croce, che sono decisamente opposti all'illusione.

(F. Fénelon, *Lettera* del 25/3/1707 al P. Lami benedettino)

RECENSIONI

E. PACHO, Temi fondamentali in S. Giovanni della Croce,

Ed. O.C.D., Roma 1989, pp. 381.

Con il libro *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, p. EULOGIO PACHO vuole offrire un orientamento per la individualizzazione e la comprensione degli elementi essenziali che costituiscono il centro del messaggio spirituale sangiovanneo (sangiovanista?) e cerca “di ricostruire il tessuto logico che soggiace alla sintesi del Santo”.

Dopo una breve presentazione delle opere di San Giovanni della Croce, l'Autore espone le tappe principali che segnano l'itinerario spirituale su cui è focalizzata e che caratterizza la dottrina sangiovannea.

Egli comincia la sua esposizione ponendo in luce la meta verso la quale tende tutto il cammino spirituale della persona: l'unione dell'anima con il suo Dio, unione espressa nella santità, che è il destino eterno a cui da sempre l'uomo è chiamato.

Questa meta, questo ideale verso il quale tutto l'essere umano, nella sua esperienza di fede, è continuamente proteso, viene raggiunto attraverso un processo determinato dal susseguirsi di situazioni e momenti diversi.

L'Autore si sofferma in particolare a presentare le due fasi fondamentali che il Santo distingue nel cammino che l'anima compie per giungere alla totale comunione con Dio: la “notte del senso” e la “notte

dello spirito”. Sono questi due momenti di profonda purificazione delle due parti che formano l'essere dell'uomo. La purificazione del senso e dello spirito porta al superamento della loro opposizione e alla loro conseguente armonizzazione. Così, attraverso un dinamismo vitale che è mosso dalla forza della Grazia divina e dalla disponibilità attiva dell'anima ad accoglierla, l'uomo realizza il suo sviluppo globale mediante il quale raggiunge l'integrazione di tutto il suo essere, la pienezza della sua esistenza, iniziando a vivere la realtà dell'“uomo spirituale”.

L'Autore sottolinea come San Giovanni della Croce attribuisca un valore relativo alle divisioni e agli schemi con cui presenta il suo pensiero riguardo l'itinerario spirituale. Essi hanno soltanto lo scopo di rendere più facilmente comprensibile il suo insegnamento.

Le situazioni e i momenti diversi che si succedono nella vita spirituale della persona sono parti di un processo unitario e continuo di “divinizzazione” che conduce all'unione trasformante dell'anima con Dio.

Gli ostacoli e gli aiuti che l'uomo incontra lungo il cammino della santificazione vengono sinteticamente presi in considerazione nel volume come parte della tematica fondamentale sangiovannea.

L'Autore si sofferma poi sul ruolo decisivo esercitato dalle virtù nel processo di progressiva e sempre più profonda unione

della creatura con il suo Creatore, mettendo soprattutto in evidenza la originalità del particolare contributo offerto dal Santo alla strutturazione della vita spirituale con la sua dottrina riguardante le virtù teologali.

Tra Dio e l'anima esiste una distanza infinita. Gli unici mezzi che rendono possibile il suo superamento sono la fede, la speranza e la carità.

Unito all'esperienza di continue purificazioni, il vivere la fedeltà a Dio in una fede assoluta, la certezza della speranza e la perfezione della carità permettono che tutto lo spazio esistenziale dell'uomo venga preso e posseduto totalmente dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. La loro vita divina diventa così la vita stessa dell'uomo.

Allora la potenza della Grazia, accolta pienamente, porta l'anima innamorata del suo Signore ormai vicinissima all'"assimilazione totale con l'essenza divina". Essa ora, ferita dalla nostalgia, attende con ansia l'incontro definitivo e beatificante con Colui che l'ha creata per Sè.

Il volume espone la tematica fondamentale di San Giovanni della Croce in modo sintetico e schematico, proponendo dei punti che vegono enunciati senza descrizioni particolareggiate e accompagnati solo da alcune brevi osservazioni dell'Autore. Questo tipo di esposizione favorisce così una immediata visione d'insieme del messaggio offerto dal Santo e può presentarsi come introduzione generale alla conoscenza della dottrina sangiovannea.

Ma, nonostante nella Presentazione del libro venga espressa l'intenzione di esporre

i temi con "fedeltà ed esattezza", senza interpretazioni o commenti, lasciando al lettore il compito di "tradurli" personalmente a partire dalle esperienze che egli vive, alcuni di essi, quali la figura di Maria e la realtà della Chiesa, meritavano forse di essere maggiormente sviluppati.

Interessante sarebbe stato pure un ulteriore approfondimento dell'accento posto dall'Autore sull'itinerario spirituale considerato da San Giovanni della Croce come spazio in cui si attua dinamicamente la realizzazione globale e piena della persona.

È questo un punto chiave che può aiutare notevolmente l'uomo del nostro tempo ad avvicinarsi all'insegnamento del Santo, in modo vivo ed incidente sulla sua esistenza, accogliendolo come una proposta che risponde all'estremo bisogno che egli prova di superare la disgregazione, la frantumazione del proprio essere quotidianamente sperimentata e di ritrovare la propria unità interiore per poter vivere un rapporto più vero con il mondo.

La ricchezza di citazioni riportate dagli scritti sangiovannei (che, purtroppo, a volte sono tradotte in un linguaggio non facilmente comprensibile) sono un forte stimolo per il lettore ad accostarsi personalmente alle opere del Santo per una conoscenza più diretta ed approfondita.

La traduzione dal testo originale è buona, anche se sono presenti alcuni "spagnolismi".

CARMELO TRE MADONNE
Roma

F.RUIZ, San Giovanni della Croce, mistico e maestro, EDB, Bologna 1989, pp. 304.

Ci stiamo ormai avvicinando al IV Centenario della morte di San Giovanni della Croce (1591-1991) e cominciano a fiorire opere di divulgazione e di approfondimento della esperienza e della dottrina di questo Santo che appartiene non solo alla storia dell'Ordine Carmelitano e alla Chiesa Cattolica, ma al mondo e all'interesse della cultura universale.

Con questa coscienza (pag. 67) il P. Federico Ruiz, ben noto per i suoi studi su San Giovanni della Croce, ci offre questa nuova e interessante opera, pubblicata per la collana "Cammini dello spirito" dalle Edizioni Dehoniane di Bologna.

Il lavoro di Ruiz è davvero apprezzabile e raggiunge senza dubbio il fine per cui è stato pensato e scritto. Infatti da una parte per la trasparenza e la semplicità dell'esposizione (tanto difficile su questi argomenti) riesce comprensibile e anche invitante per coloro che si accostano al Santo e alla sua dottrina per la prima volta; dall'altra, per la completezza del panorama degli argomenti trattati risulta utile anche per coloro che hanno già una certa dimestichezza con il Santo e vogliono operare un approfondimento.

L'autore tratta con la chiarezza che può venire solo da una evidente e penetrante familiarità e consuetudine con la materia ed espone con abbondanza di citazioni e di schemi (che potrebbero dare l'idea di una certa scolasticità del trattato, ma che tornano invece molto utili per una visione sintetica della dottrina di San Giovanni),

gli argomenti principali della spiritualità del Santo, dopo averne tracciato a brevi linee il profilo storico e aver delineato brevemente (forse questo aspetto meritava una trattazione più vasta e approfondita) l'ambiente culturale e spirituale in cui visse e operò e che influirono sulla sua formazione e sulla sua opera.

L'autore espone poi i classici argomenti della dottrina di San Giovanni della Croce. Elencarli non serve. È invece utile, ci sembra, sottolineare alcuni aspetti (tra i molti) dell'opera del Padre Ruiz che possono dare una indicazione educativa alla nostra vita cristiana in questo preciso momento storico. È così che possiamo sperimentare l'attualità del magistero del Santo.

Innanzitutto emerge la gratuità dell'intervento di Dio.

In genere quando si parla di San Giovanni della Croce o si leggono le sue opere, si rischia di distorcere tutto interpretandolo a partire dal nostro esasperato moralismo; per cui tutto nel cammino dello spirito ci sembra duro e tenebroso, difficile e assolutamente fuori della portata dei nostri poveri sforzi. L'autore mette bene in risalto in tutta l'opera che la pedagogia di Giovanni della Croce non è che il bisogno di risposta (talora molto esigente, ma sempre felice) ad un amore che ci ha preceduto e che in Cristo ci ha fatto dono di una vita nuova. Le indicazioni di San Giovanni non servono che a sviluppare questa vita divina, donata gratuitamente a tutti i fedeli per un rapporto personale e filiale con Dio e per la pienezza della liberazione della propria umanità (pag. 237).

"Svegliaci e illuminaci tu, o mio Signore, affinché conosciamo e amiamo i beni

che ci tieni sempre apparecchiati e così comprenderemo che ti sei mosso per farci grazie e ti sei ricordato di noi” (pag. 220).

“Come si innalzerà a te l’uomo generato e cresciuto in bassezza, se tu, o Signore, non lo sollevi con la mano con cui lo creasti?” (pag. 227; cfr. pagg. 258-259).

E l’inizio della liberazione della propria umanità sta in quel grido verso Dio che si chiama “senso religioso”, nell’apertura al Mistero e alla sua tenebra luminosa (pag. 175) e nel ritorno al centro dell’uomo dove abita la sua verità: “Gioisci e rallegrati pure con lui nel tuo raccoglimento interiore, poiché lo hai così vicino! Lì desideralo, lì adoralo...” (pag. 214).

Secondo aspetto messo in rilievo: la profonda conoscenza dell’uomo e della sua situazione esistenziale.

Interessante è la sottolineatura squisitamente antropologica delle opere del Santo. Con una sensibilità moderna, attenta all’uomo e alla sua condizione, il P. Ruiz mette in risalto questo aspetto, così spesso trascurato, delle opere di Giovanni della Croce. Dall’invocazione del cuore dell’uomo verso Dio per avere parole di vita eterna (“io mi rallegrerò pensando che tu non tarderai, se io attendo” - pag. 185), dal bisogno di liberazione fino al travaglio in cui si compie la vita dell’uomo (pag. 148), il Santo espone una sua visione dell’uomo: una antropologia integrale (questa è una indicazione molto forte per certa gente che sostiene dualismi pericolosi) che Ruiz chiama “sponsale”:

“Il dottore mistico afferma e delinea una *antropologia sponsale*. Prende le mosse dalla comunione d’essere e d’amore tra le Persone della ss. Trinità. Da tale fonte

scaturisce la predestinazione e la creazione dell’uomo. Dal primo momento del *progetto* uomo, tutta la ragione del suo esistere e le modalità del suo essere sono guidate da quest’unica finalità: una creatura destinata ad essere sposa del Verbo, che un giorno le si manifesterà, perché lo possa comprendere, e lodarne la grandezza, e fargli compagnia. La natura umana è investita fin dal suo primo momento di questo destino essenziale: è ideata e realizzata per la comunione sponsale con il Figlio di Dio, per amare ed essere amata. Non distingue il dottore mistico tra una creazione della natura e un successivo destino di grazia. La sponsalità è presente nella creazione della natura, con anteriorità «ideale» sul dono della grazia; lo stesso succede con l’immagine di Dio. È un fatto che comporta conseguenze molto importanti” (pag. 146).

Terzo aspetto rilevato dall’autore in S. Giovanni: l’umanità di Cristo e la concretezza della esperienza di Chiesa.

In un periodo in cui la vita cristiana tende ad essere ridotta a semplice impegno morale, a spinta sociale o a vago (protestantico) motivo ispiratore, l’autore mette in risalto l’amore di Giovanni della Croce per il Verbo fatto carne e per i suoi Misteri e ci aiuta a recuperare il rapporto personale con Cristo.

“Tra i Misteri mi pare avesse grande amore per quello della Santissima Trinità, e anche del Figlio di Dio fatto uomo” (pag. 128).

“Guarda bene il Cristo e in lui troverai già fatto e detto molto più di quanto tu vorresti... Mira il Cristo umanato e vi troverai più di quanto pensi, poiché San Paolo afferma a tale proposito: In Cristo

dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità” (pag. 131).

La visibilità e la concretezza dell'appartenenza alla Chiesa e l'importanza e l'autorevolezza del Magistero ecclesiastico sono altri punti fondamentali (e quanto attuali!) dell'insegnamento di Giovanni della Croce. “Certe grazie rarissime ed eccezionali il Signore le concede solo a coloro che sono molto forti nello spirito della Chiesa” (pag. 140).

L'opera del Padre Ruiz è in conclusione un buon apporto per la conoscenza della figura, dello spirito e dell'opera di Giovanni della Croce.

Ma presentare una dottrina non basta:

ce lo ricorda il P. Ruiz quando scrive che “il buon lettore di San Giovanni della Croce è collaboratore attento, un vero concreateore. *Gli è affidato il compito grave e insostituibile di rianimare la parola scritta*” (pag. 57). E questo è l'augurio che tutti ci facciamo per il prossimo Centenario: che molti studiosi possano trasmetterci l'esperienza e il pensiero del Santo come qualcosa di vivo, di palpitante, di attuale e vero per la nostra vita di oggi. L'esperienza ci insegna che troppo spesso le opere dei nostri Santi rimangono come tesori sigillati: di esse non ci si serve e su di esse noi religiosi per primi abbiamo come il sospetto inespresso che siano sorpassate per sempre.

P. ERMINIO OSTI

SILENZIO SPIRITUALE

- Oh, se si riuscisse a capire che non si può giungere alla densità e alla sapienza delle ricchezze di Dio, se non entrando dove più numerose sono le sofferenze di ogni genere, riponendovi la propria consolazione e il proprio desiderio (C 36,13).
- L'anima che ama Dio vive più nell'altra vita che in questa, giacché vive più dove ama che dove anima (C 11,10).
- A quel poco dei misteri di Cristo che è possibile sapere in questa vita non si può giungere senza aver sofferto molto, aver ricevuto da Dio numerose grazie e senza aver fatto precedere un lungo esercizio spirituale (C 37,4).
- 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 di amore, e la volontà dell'anima ama in modo sublime (F 1,3).
- O anime che desiderate camminare sicure e consolate nelle vie dello spirito! Se voi sapeste quanto è necessario che soffriate per giungere a questa sicurezza e consolazione, e come senza di ciò non potete pervenire alla meta desiderata (F 2,28).

(S. Giovanni della Croce, *Scritti*, passim)

BIBLIOGRAFIA ITALIANA SU SAN GIOVANNI DELLA CROCE DAL 1942 AL 1988

Pier Paolo Ottonello nel suo articolo "Giovanni della Croce nell'Ottocento italiano" scriveva: "Se la presenza di Giovanni della Croce nell'Ottocento italiano è nel complesso fortemente limitata, sia rispetto al secolo precedente, sia rispetto ad altri paesi europei, sia rispetto all'influsso di altre figure a lui contemporanee ed animatrici di altri Ordini religiosi, ciò è dunque solo in parte ascrivibile all'incidenza della quasi generale soppressione degli Ordini Religiosi che temporaneamente attraversò l'Europa ottocentesca. Siamo assai lontani da quella presenza di Giovanni della Croce, non solo nella spiritualità ma anche nella cultura, che vedrà invece sviluppi notevoli a partire dal terzo decennio del Novecento".

Sulla base di queste affermazioni ci si potrebbe aspettare chissà quale consistente presenza della figura e dell'opera poetico-spirituale del mistico spagnolo nella pietà e nella letteratura italiana di questi ultimi tempi. E invece si può solo amaramente constatare la pochezza (numerica e di valore) delle opere e degli studi su San Giovanni della Croce apparsi in questi ultimi cinquant'anni in Italia, nonostante le occasioni favorevoli della proclamazione a Dottore della Chiesa nel 1926 e del quarto Centenario della nascita nel 1942.

Se si escludessero anche le poche traduzioni effettuate, si rimarrebbe proprio con un pugno di articoli apparsi prevalentemente sulla RIVISTA DI VITA SPIRI-

TUALE e su qualche altro periodico o quotidiano. Difficoltà dovute alla dottrina di San Giovanni della Croce; trascuratezza da parte nostra; mancanza di studiosi e di scrittori: quale la vera causa? Forse un po' di tutto questo e altro ancora.

Speriamo solo che il prendere coscienza che spesso a scrivere di San Giovanni della Croce (sul versante spirituale o letterario) sono persone non Carmelitane (Balthasar o Thomas Merton o Laurezal o Baruzi) ci ferisca un po' nell'orgoglio e ci spinga a studiare e a scrivere qualcosa di più su Colui che diciamo "il nostro santo Padre Giovanni della Croce", per farlo conoscere e apprezzare da molta gente.

Prima di segnalare cronologicamente gli scritti apparsi in italiano dal 1942 al 1989, vogliamo attirare l'attenzione sullo sparuto numero di edizioni o ristampe delle opere di S. Giovanni della Croce in questo periodo:

Opere complete: nel 1949, 1955, 1959, 1963, 1967, 1975, 1979, 1985

Aforismi: nel 1943

Avvisi: nel 1945, 1947, 1961, 1962

Cantico: nel 1947, 1948

Cautele: nel 1947, 1968

Notte Oscura: nel 1978

Parole di Luce e Amore: nel 1952, 1954

Pensieri: nel 1960, 1963, 1964

Poesie: nel 1943, 1944, 1957, 1959, 1978, 1979

Ecco poi le principali Riviste sulle quali è apparso qualche articolo di San Giovanni della Croce:

VITA CARMELITANA: Rivista Semestrale di Cultura Spirituale dei PP. Carmelitani Scalzi d'Italia. Fondata nel 1941.

RIVISTA DI VITA SPIRITUALE: Sostituisce nel 1947 "Vita Carmelitana" e ne continua lo scopo. Roma.

CARMELUS: Rivista dei PP. Carmelitani dell'Antica Osservanza d'Italia. Iniziata nel 1954. Roma, Via Sforza Pallavicini, 10.

PRESENZA DEL CARMELO: Quadrimestrale di Vita Spirituale a cura della Regione Italiana dei Carmelitani (Ant. Oss.). Roma.

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA: Rivista dei Domenicani d'Italia. Iniziata nel 1929 come **RIVISTA DI VITA CRISTIANA**. Firenze.

FIAMMA TERESIANA: Rivista Bimestrale dell'Ordine Secolare dei Carmelitani Scalzi. Fondata nel 1960.

IL MESSAGGERO DEL SANTO BAMBINO GESÙ DI PRAGA: Periodico mensile dei Padri Carmelitani Scalzi di Arenzano (Liguria). Fondato nel 1905.

PALESTRA DEL CLERO: Rivista quindicinale di Cultura e pratica ecclesiastica. (Vedi anche: "Ministerium Verbi", mensile). Iniziata nel 1922 (?).

SANJUANISTICA: Raccolta di studi dei Professori del Teresianum in occasione del quarto Centenario della nascita di San Giovanni della Croce, 1942.

A) BIBLIOGRAFIA ITALIANA

1 AA.VV.

San Giovanni della Croce e la teologia mistica.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, pp. 21

2 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

La Contemplazione acquisita.

Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1938 pp. 180 ("Vita Cristiana", 12).

NB. Con il N. 3 e 10 forma un Trittico.

3 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

Visioni e Rivelazioni nella vita spirituale.

Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1941 pp. 168 ("Vita Cristiana", 17).

4 ENRICO DI SANTA TERESA, OCD.

Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mistica di Dio.

Roma, "Sanjuanistica", 1942 pp. 259-302.

5 PIAZZA, Adeodato Giovanni, OCD.

La mistica di San Giovanni della Croce.

(In "Studium" 38 (1942), n. 6. pp. 163-167).

Roma, Tip. Poliglotta "Cuore di Maria", 1942 pp. 163-167.

"Il IV Centenario della nascita di Colui che la Chiesa riconosce come il più grande Maestro di scienza ed esperienza mistica offre occasione all'E.mo Patriarca di Vene-

zia-che decora con la dignità cardinalizia l'Ordine Carmelitano-per precisare, secondo i concetti e il linguaggio della teologia cattolica, in che cosa consista la mistica, come vita divina nelle anime e come scienza, e per presentare in un succoso e lucido riassunto le grandi linee della teologia mistica di S. Giovanni della Croce. Infine il Card. Piazza accenna brevemente ad alcune ragioni per cui la mistica deve oggi destare grande interesse fra gli intellettuali cattolici" (*Presentazione*).

6 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

San Giovanni della Croce e il laicato cattolico.

Roma, "Vita Carmelitana", 1942 pp. 172-202.

7 NILO DI SAN BROCCARDO, OCD.

Il Figlio di Maria.

Roma, "Vita Carmelitana", 1942 pp. 17-23.

8 BENIAMINO DELLA TRINITÀ, OCD.

L'educatore.

Roma, "Vita Carmelitana", 1942 pp. 305-366.

9 PIER TOMMASO DELLA VERG. DEL CARMINE, OCD.

Lettera pastorale all'Ordine dei Carmelitani Scalzi...

Nel quarto centenario della nascita del S. Padre Giovanni della Croce.

Roma, Bracony, 1942 pp. 25.

10 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

San Giovanni della Croce, direttore spirituale.

Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1942 pp. 183 ("Vita cristiana", 18).

11 NILO DI SAN BROCCARDO, OCD.

Demonio e vita spirituale.

Roma, "Sanjuanistica", 1943 pp. 135-223.

12 EDMONDO DELLA PASSIONE.

Il "Monte" di San Giovanni della Croce.

Roma, "Sanjuanistica", 1943 pp. 3-24.

13 MORETTI, Roberto, OCD.

Incontro di Santa Teresa del Bambino Gesù con San Giovanni della Croce.

Roma, "Vita cristiana", 1943 pp. 63-85.

14 PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, OCD.

Il ritorno alla giustizia originale.

Roma, "Sanjuanistica", 1943 pp. 227-255.

15 NILO DI SAN BROCCARDO, OCD.

'Dalla Trinità alla trinità' secondo San Giovanni della Croce.

Roma, "Vita Carmelitana", 1943 pp. 5-25.

16 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

San Giovanni della Croce Padre e Maestro di S. Teresa del Bambino Gesù.
(Conferenza letta a Verona nella celebra-

zione del IV Centenario della morte (*sic!*) di S. Giovanni della Croce).

Verona, Tipografia Operaia, 1943 pp. 36.

17 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
San Giovanni della Croce, Aforismi e Poesie.

Testo spagnolo con introduzione e versione a cura di D. Giuseppe de Luca.

Brescia, Morcelliana, 1943 pp. 221.

18 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Poesie.

(In: Bertini Giovanni Maria, "Profilo estetico di san Giovanni della Croce").

Venezia, Montuoro, 1944 pp. 220.

19 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Avvisi e massime.

Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1945 pp. 99-127.

("Ascetica", 4).

20 SCARAMELLI, G.B.
Dottrina di San Giovanni della Croce e discernimento degli spiriti.

Roma, Pia Società S. Paolo, 1946 pp. 536.

21 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

Attualità di San Giovanni della Croce.
Ricordo del IV Centenario del Santo.

Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1946pp. 53 (Conferenza letta a una "Settimana di Studio" tenuta a Firenze nel 1942).

22 VIAN, Francesco.

Introduzione alla letteratura spagnola del "Siglo de Oro".

(Molto su Santa Teresa e San Giovanni della Croce).

Milano, Vita e Pensiero, 1946 pp. 122.

23 MARCHETTI, Albino, OCD.

La dottrina mistica di san Giovanni della Croce dottore della Chiesa.

Studio teologico per laici. Padova, Il Santo, 1947-48, ff. 83. - Edizione ciclostilata.

24 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

San Giovanni della Croce, Cantico spirituale.

A cura del p. Nazareno dell'Addolorata. Torino, U.T.E.T., 1947 pp. 395.

("Ascetica e mistica". Collana di letture spirituali).

26 ANGELICO DI S. GIUSEPPE, OCD.

Norme spirituali di S. Giovanni della Croce raccolte dal P. Eliseo dei Martiri Ocd.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1948 pp. 53-57

27 SAERA, Juan, OCD.

Note per una introduzione metologica allo studio delle opere del N.S.P. Giovanni della Croce.

Corso speciale tenuto alla Facoltà Teologica del Collegio Internazionale dei Carmelitani Scalzi dal P. Giovanni di Gesù Maria, OCD nell'anno accademico 1948-1949. Edizione ciclostilata.

Roma, 1948, ff. 214.

28 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Cantico spirituale.

Introduzione e versione a cura del P. Gabriele di S. M. Maddalena.

Firenze, Edizioni Libreria Fiorentina, 1948 pp. 332.

29 TOCCO, Luigi.

Osservazioni e ricerche sopra il commento sui fenomeni di levitazione che si trova nelle Opere di San Giovanni della Croce.

Estratto dalla Rivista: "Fisiologia e Medicina" vol. XVI, N. 2, Marzo-Aprile 1948, Nuova serie, Fascicolo 8.

Roma, Istituto Bibliografico Italiano, 1948 pp. 6.

30 ACCASCINA, Bice.

San Giovanni della Croce e l'anima.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1949 pp. 234-245.

31 GIOVANNI DI GESÙ MARIA, OCD.

Il "Cantico Spirituale" e la critica.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1949 pp. 207-213

32 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

San Giovanni della Croce dottore della Chiesa: Opere.

Versione del p. Nazareno dell'Addolorata O.C.D.

Firenze, Edizioni Libreria Fiorentina, 1949 pp. 1067.

33 ALESSANDRO DI S. GIOVANNI DELLA CROCE, OCD.

San Giovanni della Croce direttore spirituale.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1950 pp. 366-376.

34 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

L'unione con Dio secondo San Giovanni della Croce.

Firenze, Salani, 1951 pp. 208.

(2.a ed. Roma, 1956; 3.a ed. Roma, 1961).

35 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.

Aspetti e sviluppi della Grazia in Maria Santissima secondo la dottrina di S. Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1951 pp. 52-70.

36 SAERA, Juan, OCD.

Studio positivo di testi di San Giovanni della Croce riguardanti la natura dell'unione dell'anima con Dio.

Corso speciale tenuto alla Facoltà Teologica del Collegio Internazionale dei Carmelitani Scalzi- Roma, 1950-51. Note "ad usum auditorum".

Roma, 1951, ff. 80.

37 SAERA, Juan, OCD.

Introduzione alla "Subida del Monte Carmelo" ed alla "Noche oscura" del N.S.P. Giovanni della Croce.

Note ad uso degli "auditores".

Roma, 1951, ff. 95.

38 MORETTI, Girolamo M., OFM. Conv.

I Santi nella scrittura.

Cf. "Il Messaggero di S. Antonio", pp. 230-235: San Giovanni della Croce; pp. 350-355: Santa Teresa. Ed. Basilica del Santo, Padova, 1952, pp. 408.

39 ZEDDA, Silverio, SJ.
L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo.

Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4,6. (S. Giovanni della Croce: pp. 165-179).

Roma, Istituto Biblico, 1952.

40 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Parole di luce e di amore.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1952 pp. 92.

41 CATANI, Tommaso, DSP.

Alla scuola di San Giovanni della Croce.

Firenze, "Roseti del Carmelo", 1953 pp. 36-38, 86-87, 120-122.

42 MERTON, Thomas, OCR.

Omaggio a San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "Ecclesia", 1953 pp. 536-538.

43 LAVELLE, Louis.

Quattro santi.

Presentazione di Cornelio Fabbro.

(La contemplazione secondo san Giovanni della Croce, pp. 73-98).

Brescia, Morcelliana, 1953 pp. 148

44 DE PILATO, Sergio.

San Giovanni della Croce e il suo "Cantico Espiritual".

(*"L'Astro"*, Collana di poesia straniera, 1).

Roma, Ed. Conchiglia, 1953 pp. 25.

45 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Parole di luce e di amore.

2. ed. Trad. fatta sulla edizione critica del p. Silverio di santa Teresa, ed. 1951, a

cura del p. Andrea della Croce, OCD. di Milano.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1954 pp. 90.

46 MERTON, Thomas, OCR.

Ascesa alla verità.

(Ragione e misticismo in S. Giovanni)

Milano, Garzanti, 1955 pp. 327

47 BALDUCCI, Ernesto.

San Giovanni della Croce.

(In: Giovanni Barra, "Santi per oggi").

Torino, 1955 pp. 45-59.

48 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

San Giovanni della Croce dottore della Chiesa: Opere.

Versione del p. Nazareno dell'Addolorata O.C.D. (Nuova edizione riveduta).

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1955 pp. 1062.

49 CRISOGONO DE JESUS, OCD.

Vita di San Giovanni della Croce Dottore Mistico.

Traduzione dallo spagnolo del P. Ferdinando di Santa Maria (Puttini) OCD.

Milano, Ed. Ancora; Roma, Postulazione gen. Carm. Scalzi, 1955 pp. 453 ("Collana di Spiritualità Carmelitana", 5).

L'autore, Carmelitano Scalzo della provincia spagnola di Castiglia, che una morte improvvisa e prematura colpì appena terminata l'opera sua, ci presenta la figura di Giovanni della Croce in modo ben diverso da quasi tutti gli agiografi che lo hanno preceduto. Costoro, delineando il profilo spirituale del Santo, avevano posto in rilievo in maniera tale l'assoluto di-

stacco dalle creature e dall'io (condizione essenziale per l'unione divina posta da San Giovanni della Croce come base della sua dottrina), che la figura del Mistico Dottore risultava priva di umanità e di vita affettiva, incutendo una certa titubanza nelle anime che volevano intraprendere la mistica ascesa del monte della perfezione. Il padre Crisogono invece, pur non togliendo nulla alla severità della dottrina spirituale del Santo, sa farcelo amare e comprendere come uomo di umanità calda e di facile comprensione che dalla bellezza del creato sa elevarsi a contemplare la bellezza e perfezione di Dio, dal cuore ricco di affetti puri ed elevati, dall'animo sensibile alle dolcezze dell'amore fraterno e dell'amicizia (*Presentazione*).

50 GIUSEPPE VINCENZO DEL-
L'EUCARISTIA, OCD.

Nella pace di Dio.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1956
pp. 414-428.

51 AMATO DELLA SANTA FA-
MIGLIA, OCD.

*La dottrina di San Giovanni della Croce
nella luce della sua vita.*

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1956
pp. 449-469.

52 TITONE, Renzo.

*Ascesi e personalità; saggio di una
apologia dell'ascesi cristiana dal punto di
vista psicologico.* Pref. del prof. Rudolf
Allers. (Nietzsche e san Giovanni della
Croce: orgoglio e umiltà, pp. 213-225).

Torino, S.E.I., 1956 pp. 238.

53 MOUROUX, Jean.

*Nota sull'affettività sensibile in san Gio-
vanni della Croce.*

(In: "L'esperienza cristiana; introdu-
zione a una teologia").

Brescia, Morcelliana, 1956 pp. 296-
306.

54 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Monte Carmelo.

"P. Angelicus a S. Joseph restituit".

Genuae, 1956, f. 1.

55 GESUALDA DELLO SPIRITO
SANTO, O. CARM.

San Giovanni della Croce.

4. a ed. (1. a ed. 1929; 2. a ed. 1941; 3.
a ed. 1948).

Bari, Edizioni Paoline, 1957 pp. 347
("Gens Sancta", 36).

56 GIUSEPPE VINCENZO DEL-
L'EUCARISTIA, OCD.

*San Giovanni della Croce "uomo cele-
stiale e divino".*

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1957
pp. 313-346.

57 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Poesie.

(In: Maritain Jacques, "L'intuizione
creativa nell'arte e nella poesia". Trad. di
C. Bussola e G. Tansini. Cf. pp. 161-162).

Brescia, Morcelliana, 1957 pp. 453.

58 JUAN DE LA CRUIZ, s. OCD.

*Pagine della letteratura spagnola e i-
spano-americana...*

(edite) da Bruna Cinti.

Edizione litografica. Esemplare n. 177.
Venezia, La Goliardica, 1957 pp. 294.

59 CUKURAS, Valdemaras.

La purificazione passiva dei sensi secondo S. Giovanni della Croce. ("Dissertatio in Facultate Theol. apud Pont. Athen. Angelicum de Urbe").

Romae, Typis Pont. Univ. Gregorianae, 1957 pp. 87.

60 ROMANO DELL'IMMACOLATA, OCD.

Il carattere di Dio nel "Cantico Spirituale" di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1958 pp. 438-449.

61 ELISEO DEI MARTIRI.

San Giovanni della Croce nei ricordi di un discepolo.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1959 pp. 445-458.

62 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Poesie.

(In: "Le più belle pagine della letteratura spagnola..." Cf. pp. 465 ss.: San Juan de la Cruz, Alcune poesie in spagnolo ed in italiano).

Milano, Nuova Accademia, 1959-60 ("Thesaurus litterarius", 19-20).

63 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

San Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Opere.

Versione di P. Nazareno dell'Addolorata, O.C.D. 5. edizione.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1959 pp. 1059.

64 MARCO DI GESÙ NAZARENO, OCD.

Principi di direzione spirituale in San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1960 pp. 413-438.

65 MARIA TERESA DECAMPS DELLA TRINITÀ, OCD.

Le esigenze delle virtù teologali secondo San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1960 pp. 156-184.

66 CENTO, Fernando, Card.

All'ombra della Croce. Profili.

(Su San Giovanni della Croce cfr. pp. 187-190).

Roma, Ediz. "Il Crocifisso", "Scala Santa", 1960 pp. 420.

67 COLOSIO, Innocenzo, OP.

Scoperta di una nuova operetta di San Giovanni della Croce.

Firenze, "Rivista di Ascetica e Mistica", 1961 pp. 666-668.

68 VALBUENA PRAT, Angel.

Storia della letteratura spagnola...

(Cfr. vol. I, pp. 545-583: "I mistici carmelitani: Santa Teresa di Gesù e San Giovanni della Croce").

Torino, Loescher, 1961.

69 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Avvisi che aiuteranno il novizio dopo la professione... per la quiete della sua vita e per il bene spirituale della sua anima.

(Estratto da "Ephemerides Carmeliticae" 12(1961), fasc. 2).

Roma, Teresianum, 1961 pp. (430)-454.

70 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Avvisi per dopo la professione.
Traduzione italiana di P. Roberto di s.
Teresa del Bambino Gesù (Moretti), OCD.
Roma, Collegio Internazionale O.C.D.,
1961.

71 GIUSEPPE VINCENZO DELL'EUCARISTIA, OCD.
La fonte nella notte.
Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1962
pp. 393-425.

72 MACCA, Valentino, OCD.
*Una apologia della contemplazione e
di San Giovanni della Croce al principio
del secolo XVII.*
Roma, Teresianum, 1962 pp. 427-496.

73 D'URSO, Giacinto, OP.
*Gli scaloni cateriniani del ponte e le
notte di San Giovanni della Croce: con-
fronto di temi spirituali.*
Siena, "Bulletino senese di storia pa-
tria", 1962 pp. 156-170.

74 MERTON, Thomas, OCR.
Problemi dello spirito.
("Luce nelle tenebre: la dottrina as-
cetica di San Giovanni della Croce", pp.
257-256; "Il primitivo ideale carmelitano",
pp. 257-303).
Milano, Garzanti, 1962 pp. 346 ("Vita
vissuta").

75 MELCHIORRE DI SANTA MARIA, OCD.
*Il primato dell'amore in San Giovanni
della Croce.*
Roma, Bollettino "Regina Mundi",
1962 pp. 1-26.

76 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Avvisi per dopo la professione. 3^a ed.
Roma, Teresianum, 1962 pp. 19.

77 LEFEBVRE, Georges, OSB.
*Pregiera pura e purezza di cuore
secondo S. Gregorio Magno e San Gio-
vanni della Croce.* Versione di Ernesto
Balducci.
Roma, Edizioni Paoline, 1962 pp. 151
("Orientamenti", 9).

L'intenzione dell'autore non è quella di
tentare una spiegazione sistematica della
dottrina del Santo, ma solo di proporre
alcune riflessioni ispirate ai testi di S.
Giovanni della Croce e indicare le grandi
linee di un orientamento spirituale.

78 MARTINO, Alberto, O. CARM.
*San Giovanni della Croce dottore mi-
stico.*
Milano, Mondo cattolico, 1963 pp. 191-
193.

79 ZOLLA, Elemire (a cura di)
I mistici.
(Cfr. pp. 1409 ss: "S. Teresa d'Avila".
- pp. 1494ss: San Giovanni della Croce).
Milano, Garzanti, 1963 pp. 1620.

80 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
*San Giovanni della Croce dottore della
Chiesa. Opere.*
Versione del P. Ferdinando di santa
Maria (Puttini), OCD.
Roma, Postulazione Generale dei
Carmelitani Scalzi, 1963 pp. 1351.

81 SCHOELER, Ellen.
Come Giobbe.

(In: "I Grandi della Chiesa". A cura di Georg Popp; trad. di Rinella Braun Drachhoolz. Tra gli altri: Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino). Breve schizzo teatrale in quattro scene.

Brescia, La Scuola Editrice, 1963 pp. 499.

82 BRUNODEJÉSUS-MARIE, OCD.
San Giovanni della Croce.

Milano, Ancora; Roma, Postulazione Generale OCD., 1963 pp. 502 ("Collana di Spiritualità Carmelitana", 13).

"Una vita di S. Giovanni della Croce scritta da un religioso del Carmelo che era anche un eccellente storico: ecco il libro che da tempo opinioni più o meno esatte sul Dottore della Vita mistica facevano desiderare con particolare intensità" (J. Maritain).

83 OTTONELLO, Pier Paolo.

Un recente saggio sul Quietismo e San Giovanni della Croce.

Fiesole, "Rivista di Ascetica e Mistica", 1964 pp. 83-88.

84 HUERGA, Alvaro, OP.

Il cammino mistico del P.R. Garrigou-Lagrange.

("Tomismo e San Giovanni della Croce", pp. 261-262).

Roma, Tabor, 1964 pp. 250-263.

85 BORGHINI, Bonifacio, OSB.

L'uomo e le cose nel pensiero di San Giovanni della Croce.

Firenze, "Rivista di Ascetica e Mistica", 1965 pp. 618-622.

86 JOSÉ VICENTE DE LA EUCARISTIA, OCD.

Giovanni della Croce (santo).

(In: "Bibliotheca Sanctorum", IV, coll. 701-728).

Roma, Città Nuova, 1965.

87 GOBRY, Ivan.

L'esperienza mistica.

Catania, Edizioni Paoline, 1965 pp. 181.

88 ALONSO, Damaso.

La poesia di San Giovanni della Croce.

Traduzione di Leonardo Cammarano.

Roma, Edizioni ABETE, 1965 pp. 205 ("Itinerari critici").

89 ANCILLI, Ermanno, OCD.

La preghiera contemplativa di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1966 pp. 22-50.

90 PHILIPPON, Marie-Michel, OP.

La testimonianza dei mistici: San Giovanni della Croce.

(In: "I doni dello Spirito Santo; testi e studi teologici").

Milano, Ancora, 1966 pp. 63-68.

91 CAVIGLIA, Giuseppe, OCD.

Una lettera inedita autografa di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1967 pp. 126-128.

92 MACCA, Valentino, OCD.

Giovanni della Croce (santo).

(In: "Dizionario degli Istituti di Perfezione", IV, coll. 1256-1264)

Roma, Ed. Paoline, 1967.

93 BRO, Bernhard, OP.

Cerchiamo Colui che ci cerca.

Traduzione di Dino T. Donadoni.

Torino, Gribaudi Editore, 1967 pp. 228
("Il sudore di Dio", 3).

94 MANCINI, Guido.

Storia della letteratura spagnola. 4^a ed.

Cfr. pp. 252-258: "Teresa de Cepeda y Ahumada"; pp. 259-265: "Juan de Yepes" (Juan de la Cruz).

Milano, Feltrinelli, 1967 pp. 699
("Università degli Studi di Pisa" - Studi di Filologia Moderna, 8).

95 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Opere.

Versione del p. Ferdinando di Santa Maria (Puttini), OCD. 2^a edizione.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1967 pp. 1338.

96 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Estratto di poesie di san Giovanni della Croce.

(In: Sainz de Robles Federico Carlos, comp., "Historia y antología de la poesía española". ... 5. ed.).

Madrid, Aguilar, 1967.

97 ANCILLI, Ermanno, OCD.

Il lungo cammino nella "notte" secondo San Giovanni della Croce.

(In: "La Comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce").

Roma, Teresianum, 1968 pp. 57-80.

98 MORETTI, Roberto, OCD.

La comunione con Dio motivo centrale della dottrina di San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1968 n. 270, p. 6.

99 GEMMADELLA TRINITÀ, OCD.

Il vertice dell'unione mistica e l'initiazione trinitaria in San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1968 pp. 558-572.

100 BARSOTTI, Divo.

La fede nell'amore. Meditazioni.

Brescia, Morcelliana, 2^a edizione 1968 pp. 223

Corso di Esercizi Spirituali tenuto all'Eremo di Montecastello sul lago di Garda. Ci sono solo riferimenti alla dottrina di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce.

101 COMUNIONE

La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce.

(Autori vari).

Roma, Edizioni del Teresianum, 1968 pp. 236 ("Fiamma Viva", 9).

Conferenze della 9^a settimana di Spiritualità tenuta al Teresianum nel 1967.

102 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Cautele...

(In: Royo Marin Antonio, "La vita religiosa. Trad. di Luigi Rolfo).

Cf. pp. 945-959: "Cautele" e suggerimenti di s. Giovanni della Croce e di s. Teresa.

Roma, Edizioni Paoline, 1968 pp. 974
("Biblioteca di cultura religiosa", 2. a serie, 45).

103 BUSCARLET, Jean-Marc.

La grazia e l'inconscio.

Libro scientifico, solo con qualche riferimento a S. Giovanni della Croce.

Milano, Edizioni I.P.L., 1968.

104 ESPOSIZIONE

Esposizione bibliografica... organizzata dalla Biblioteca del Teresianum. 24-28 novembre 1968. Catalogo. (Presentazione del P. Simeone della S. Famiglia, OCD).

Roma, Teresianum, 1968.

105 CALDERA, Ermanno.

La poesia di Juan de la Cruz.

Genova, Libreria Editrice Bozzi, 1969.

106 MUÑOZ ALONSO, Adolfo.

La libertà dell'uomo di fronte a Dio e al mondo.

"Incontri culturali", 1969 pp. 119-129.

107 SALMONA, Bruno.

Identità metafisica e uguaglianza per amore. Plotino e San Giovanni della Croce.

Roma, "Teresianum", 1969 pp. 79-125.

108 FOSSATI, Luigi.

Riflessi sociali nella vita e nella dottrina di San Giovanni della Croce...

Brescia, Squassina, 1969 pp. 31.

109 CASTELLI, Enrico.

Il tempo invertebrato.

(Su San Giovanni della Croce cfr. pp. 109-117). Padova, CEDAM, 1969 pp. 205. (Studi filosofici e religiosi", 3).

110 DI MUZIO, Luigi Carlo, OCD.

La porta di Avila.

(Molto anche su San Giovanni della Croce).

Roma, Studium, 1969 pp. 329.

111 MERTON, Thomas, OCR.

Mistici e maestri zen.

(Tratta anche di San Giovanni della Croce).

Milano, Garzanti, 1969 pp. 262.

Un lieve richiamo alla *Notte oscura* di S. Giovanni della Croce per spiegare la teoria dello Zen, ma anche per dire che la notte della fede termina nella libertà e nella grazia, doni divini, mentre per lo zen il vuoto è il solo fondamento naturale dell'Essere.

112 GALOFARO, Jole.

San Giovanni della Croce e le categorie dei beni.

A proposito di una ambigua interpretazione.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1970 pp. 259-263.

113 NICOTRA, Placido.

L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di San Giovanni della Croce.

Roma, Domograf, 1970 pp. 223.

114 MERTON, Thomas, OCR.

Il clima della preghiera monastica.

(Parla spesso di San Giovanni della Croce).

Milano, Garzanti, 1970 pp. 131

Trattando della preghiera, e in particolare della preghiera monastica, è abbastanza ovvio che ci si riferisca a S. Giovanni della Croce. Ma il pregio di T. Merton è di presentare la Dottrina del Santo Mistico Carmelitano con semplicità e chiarezza, suscitando la voglia di andare alle fonti.

115 OTTONELLO, Pier Paolo.

Sulla spiritualità dell'ottocento italia-

no. (*La scuola carmelitana*). Estratto da "Cultura e Scuola", n. 35, luglio-settembre 1970 pp. 79-83.

Perché è poco presente S. Giovanni della Croce nella Spiritualità e nella cultura italiana dell'Ottocento? L'autore cerca di rispondere.

116 BUTLER, Edward Cuthbert, OSB.
Il misticismo occidentale. ...
(Molto su San Giovanni della Croce).
Bologna, Il Mulino, 1970 pp. 427.

117 MORETTI, Roberto, OCD.
Cristo nella dottrina di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1971 pp. 451-471.

118 CARRETTO, Carlo.
Il Dio che viene.
("Cantico spirituale").
Roma, Città Nuova Editrice, 1971 pp. 255.

119 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

La Passione di Cristo e i santi: partecipazione alla passione e morte di Cristo in San Giovanni della Croce.

Fonti Vive, 1971 pp. 219-237.

120 BERTINI, Giovanni Maria.
Poesia e mistica (due grandi spiriti della Spagna).

(Accostamento di G.A. Becque a San Giovanni della Croce).

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1971 n. 122, p.3.

121 ROMANO DE ROMA.

Visite ed assenze di Dio.

(Traduzione italiana di brani del "*Cantico Spirituale*").

Firenze, Città di Vita, 1971 pp. 127-134.

122 CUMER, Dario, OCD.

Le passioni secondo san Giovanni della Croce.

(Tesi di laurea nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore).

Milano, Fac. di Lettere e Filos. Univ. Cattolica S. Cuore, 1971 ff. 130.

123 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Poesie.

Introduzione, traduzione e note a cura di Letizia Falzone.

Roma, Edizioni Paoline, 1971 pp. 143 ("Patristica", 36).

124 ANCILLI, Ermanno, OCD.

Visioni e rivelazioni: note di direzione spirituale.

Roma, "Euntes Docete", 1972 pp. 299-308.

125 JOURNET, Charles, card.

La teologia della sposa nelle romanze di San Giovanni della Croce.

(In: "Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza").

Napoli, D'Auria, 1972 pp. 284-291.

126 RUIZ, Federico, OCD.

San Giovanni della Croce. Corso introduttivo. Appunti per le lezioni. - Ad uso privato (Edizione ciclostilata).

Roma, Pont. Istituto di Spiritualità Teresianum, 1972 ff. 88.

127 CAMBIAGHI, Placido Maria, vescovo.

Omelia tenuta il 24 novembre 1971 ...

(In: "Deus absconditus", periodico delle Benedettine del SS.mo Sacramento, Ronco di Ghiffa (Novara), anno 63, gennaio-febbraio 1972, pp. 12-15).

128 MORETTI, Roberto, OCD.

Introduzione a San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1973 n. 288, p. 6.

129 URBINA, Fernando.

Movimenti di risveglio religioso e discernimento degli spiriti (Criteriologia spirituale di San Giovanni della Croce, pp. 1600-1604).

Brescia, "Concilium", 1973 pp. 1597-1612.

130 COLOSIO, Innocenzo, OP.

L'orazione nella dottrina di San Giovanni della Croce.

Firenze, "Rassegna di Ascetica e Mistica", 1973 pp. 308-321.

131 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

Cristo è poco conosciuto da coloro che credono di essergli amici (San Giovanni della Croce).

Roma, "Fiamma Teresiana", 1973 pp. 161-176.

132 COGNET, Louis.

La spiritualità moderna.

La scuola spagnola. Periodo 1500-1650.

Bologna, Ed. Dehoniane, 1973 pp. 307.

("Storia della spiritualità cristiana", 6/1)

Un capitolo è dedicato a S. Giovanni della Croce in questi termini: Personalità e Opere di San Giovanni della Croce. L'artista e il Pensatore - Dottrina Spirituale.

133 MARIACHER, Maria Noemi.

Una spiritualità viva. San Giovanni della Croce. Santa Teresa di Lisieux.

Roma, U.S.M.I., 1973 pp. 112

134 LONGHIN, Andrea Giacomo, OFM. Cap., vesc.

Richiami sulla "Salita del Monte Carmelo" di San Giovanni della Croce. Mistica e socialità. Opuscolo inedito a cura di D. Ferdinando Pasin.

Treviso, Tipografia Editrice Trevigiana, 1973 pp. 52

135 RUIZ, Federico, OCD.

San Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema.

Roma, Edizioni del Teresianum, 1973 pp. 776.

(Opera voluminosa e un pochino pesante, ma completa sulla dottrina del Santo).

136 LETTERATURA

La letteratura spagnola. I Secoli d'Oro.

Tratta molto di Santa Teresa di Gesù e di San Giovanni della Croce. Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1973 pp. 565.

Breve ambientazione storica e letteraria delle figure e delle opere di San Giovanni della Croce e Santa Teresa di Gesù.

137 CASTELLI, Ferdinando.

Il concetto di "Nada" in San Giovanni della Croce e in Ernest Hemingway.

Roma, "Civiltà Cattolica", 1974 I, pp. 555-566.

138 LUCAS (Pseud.).

Le poesie di San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1974 n. 187, p. 3.

139 MORETTI, Roberto, OCD.

Fede e carismi in San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1974 n. 291, p. 5.

140 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Poesie.

Introduzione e traduzione di Giorgio Agamben. (Testo italiano e spagnolo).

Torino, Giulio Einaudi, 1974 pp. 98 ("Collezione di poesia", 109).

141 COGNET, Louis.

La spiritualità moderna.

La scuola francese. Periodo 1500-1650.

Bologna, Edizioni Dehoniane, 1974 pp. 367. ("Storia della spiritualità cristiana", 6/2).

142 GALOFARO, Jole.

Contemplazione nel mondo.

Roma, "Tabor", 1975 pp. 46-51.

143 GALOFARO, Jole.

Creati per la gioia: sulla scia di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1975 pp. 30-39.

144 SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

San Giovanni della Croce, sacerdote e dottore della Chiesa.

Rovigo, "Ministerium Verbi", 1975 pp. 740-741.

145 RUIZ, Federico, OCD. 1933-

Giovanni della Croce (santo).

(In: "Dizionario Enciclopedico di Spiritualità" I, coll. 855-865).

Roma, "Studium", 1975.

146 SAN GIOVANNI DELLA CROCE.

San Giovanni della Croce: il santo, gli scritti, il sistema.

(di Federico Ruiz Salvador, Ocd).

Roma, "Presenza del Carmelo", 1975 n. 5, pp. 78-89.

147 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Opere.

Versione del p. Ferdinando di Santa Maria (Puttini), OCD. 3. ed.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1975 pp. 1338.

148 PAMMOLLI, Tommaso, OCD.

L'ideale missionario di San Giovanni della Croce.

Pro manoscritto 1976 pp. 38.

149 CANAL, Augusto, O. CARM.

La ricerca di Dio in San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1976 n. 9, pp. 77-81.

150 GALOFARO, Jole.

San Giovanni della Croce poeta mistico e dottore della Chiesa.

Roma, "Tabor", 1976 n. 5-6, pp. 20-25.

151 PAMMOLLI, Tommaso, OCD.

L'ideale missionario di San Giovanni della Croce.

Pro manoscritto. 1976 pp. 38.

152 BALTHASAR, Hans Urs von.

Giovanni della Croce. 1. La perfetta avventura. - 2. Il paradosso della poesia mistica. - 3. Valore e limite.

(In: "Gloria. Una estetica teologica". Volume 3: "Stili laicali").

Trad. di Guido Sommariva. Cf. pp. 95-155.

Milano, Jaca Book, 1976

153 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

La salita del monte: San Giovanni della Croce guida al Cristo nella fedeltà al Vangelo . . .

In: "Quarto Corso di formazione carmelitana". Campigioni 31 maggio - 2 giugno 1976. Formazione al cammino interiore).

Roma, Segreteria Nazionale del T.O.C.D., 1976 ff. 34-41.

154 PACHO, Eulogio, OCD.

La "croce" nella mistica di San Giovanni della Croce e di San Paolo della Croce ... Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1976 pp. 181-196

155 CISM OCD.

L'Opera poetica di San Giovanni della Croce, Tradotta e commentata da Alessandra Capocaccia Quadri.

Milano, Ancora, 1977 pp. 155.

156 ANCILLI, Ermanno, OCD.

Le poesie di San Giovanni della Croce: una nuova splendida traduzione.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1977 pp. 238-240.

157 MESSINA, Francesco, O.CARM.

L'uomo nella "notte" con San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1977 n. 12, p. 61-68.

158 MORETTI, Roberto, OCD.

L'ascesi nell'insegnamento di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1977 pp. 515-533.

159 MAAS, Frans, OCD.

Il divino personale o impersonale: un dilemma sorpassato nella mistica occidentale?

Brescia, "Concilium", 1977 pp. 473-489.

160 GAGLIO, Aristide-Attilio.

Il poeta della mistica.

Rovigo, "Palestra del Clero", 1977 pp. 735-754, 782-806.

161 DE GENNARO, Giuseppe, SJ.

Il "prologo" al "cantico espiritual" di Juan de la Cruz.

Napoli, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale", 1977 n. 19, p. 43-107.

162 SIDDHESWARANANDA, Swami.

Pensiero indiano e mistica carmelitana.

Roma, Asram Vidya, 1977 pp. 198.

163 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
L'opera poetica di San Giovanni della Croce.

Tradotta e commentata da Alessandra Capocaccia Quadri.

Milano, Ancora; 1977 pp. 156.

164 RUIZ, Federico, OCD.
San Giovanni della Croce. Iniziazione.
(Edizione ciclostilata per la scuola).
Roma, Teresianum, 1977 ff. 30.

165 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

Non so vedere: il discernimento, dono dello Spirito.

Bologna, Centro Ed. Dehoniano, 1978
pp. 124 (Collana "Testimoni", 4).

166 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

Dimensioni equivocate della ricerca di Dio?

Roma, "Presenza del Carmelo", 1978
n. 15, pp. 70-76.

167 GENNARO, Camillo, OCD.
La perfezione al Carmelo.
Savona, PP. OCD., 1978 p. 53.

168 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

La "notte oscura" di San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1978
n. 16, pp. 76-85.

169 JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU, OCD.

La dottrina del Carmelo in San Giovanni della Croce.

Vol. I: "La solitudine d'amore via all'unione d'amore". (Ediz. ciclostilata. Esercizi spirituali predicati al Carmelo di Vienne. Trad. italiana a cura del monastero di Moncalieri).

Moncalieri, Monastero S. Giuseppe, 1978 pp. 275.

170 MARITAIN, Jacques.
Contemplazione e spiritualità.

("Contemplazione secondo San Giovanni della Croce e San Tommaso d'Aquino", pp. 97-112; Lucien-Marie, Ocd, "Maritain interprete di S. Giovanni della Croce", pp. 149-157).

Roma, Ed. A.V.E., 1978 pp. 181.

171 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Luce divina: la vita spirituale negli insegnamenti di San Giovanni della Croce.

Brani scelti dalle opere del santo dottore a cura di Vincenzo Di Palermo, "Apostolato della Sofferenza", 1978 pp. 83.

172 OTTONELLO, Pier Paolo.
Giovanni della Croce nell'Ottocento italiano

(In: "L'attualità di Rosmini e altri saggi," pp. 113-122).

Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1978 pp. 122 ("Filosofia oggi", 5).

173 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Opere. Poesie. Notte oscura.

Cf. pp. 225-265: "I codici dell'Eros e della paura in San Juan de la Cruz", di Aldo Ruffinato.

Torino, Fogola Editore, 1978 pp. 268.

174 MAGNANI, Paolo, vescovo.

L'esperienza spirituale di S. Giovanni della Croce: la ricerca del Dio-Amore. ...

Lodi, La Diocesi di San Bassiano, 1978
pp. 3-6. Omelia.

175 DOTTRINA (LA)

La dottrina spirituale di San Giovanni della Croce.

Pessano (Milano), Mimep-Docete, 1978
pp. 112.

176 RUFFINATO, Aldo.

L'altra ritmicità. Semiotica delle forme nella "Noche oscura" di Juan de la Cruz.

Torino, "Strumenti Critici", 1979 n. 39-40, pp. 385-405.

177 BERTINI, Giovanni Maria.

Ancora una voce su San Juan de la Cruz.

Presentazione critica di: Aldo Ruffinato, "I codici dell'Eros e della Paura in San Juan de la Cruz". Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1979 n. 163, p. 3.

178 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

La beatitudine della povertà in San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1979 n. 19, pp. 76-85.

179 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

Cristo crocifisso e l'ascesi cristiana in San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1979 n. 18, pp. 41-50.

180 MORETTI, Roberto, OCD.

La fede secondo San Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1979 nn. 275 (p. 5) e 277 (p. 7).

181 MORETTI, Roberto, OCD.

San Giovanni della Croce; l'esistenza cristiana come libertà.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1979 n. 285, p. 3.

182 SORGIA, Raimondo.

Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e i loro critici "migliori".

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1979 n. 12, p. 3.

183 LOBERA SERRANO, Francisco.

Sulla poetica di San Juan de la Cruz: "En una noche oscura".

Pisa, "Studi Ispanici", 1979 pp. 81-104.

184 BERTAGNA, Mario.

Esperienza dell'anima in San Giovanni della Croce: "en una noche oscura".

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1979 n. 83, p. 7.

185 RUFFINATO, Aldo.

I codici dell'Eros e della Paura in San Juan de la Cruz.

Torino, Fogola, 1979 pp. 49.

186 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

Opere.

Versione del Padre Ferdinando di S. Maria (Puttini), OCD. 4. ed.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1979 pp. 1338.

187 WOJTYLA, Karol.
La fede secondo San Giovanni della Croce.

Prefazione del card. Pierre Paul Philippe, OP. Traduzione e note del P. Raimondo Sorgia, OP.

Roma, Pontificia Università "S. Tommaso"; Herder, 1979 pp. 326 ("Studia Universitatis S. Thomae in Urbe", 10) Tesi di laurea di Giovanni Paolo II all'Angelicum nel 1948.

188 LÓBERA SERRANO, Francisco.
Sulla poetica di San Juan de la Cruz: "En una noche oscura" . . .

(I^a parte: analisi delle strofe I-IV).
(In: "Studi Ispanici" 1979, pp. 81-104).
Pisa, Giardini Editori, 1979 pp. 81-104.

189 MAMI, Jakov, OCD.
Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo.

Un confronto nella problematica dello "svuotamento" interiore.
(Dissertazione - Edizione ciclostilata).
Roma, 1979 ff. 399.

190 MORETTI, Roberto, OCD.
La fede secondo San Giovanni della Croce. La tesi dottorale di Karol Wojtyla.
Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1980 pp. 115-122.

191 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Pensieri. 6^a ed.
Roma, Postulazione Generale OCD, 1980 pp. 115 ("Il Passero solitario").

192 ALBANI, Angelo.
Vita didascalica e dottrina spirituale di

San Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa.

Pessano, Mimep-Docete, 1980 pp. 206.

193 SORGIA, Raimondo, OP.
Approccio con l' "opera prima" di K. Wojtyla.

Roma, Angelicum, 1980 pp. 401-423.

194 MORETTI, Roberto, OCD.
San Giovanni della Croce ha esplorato il profondo dell'uomo.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1980 n. 291, p. 7.

195 DE MIELESI, Ugo.
La trasformazione d'amore in San Giovanni della Croce.

Milano, Ed. Dimensione Umana, 1981 pp. 270.

196 RUIZ, Federico, OCD.
Metodo e strutture di antropologia sanjuanista.

(In: "Temi di antropologia teologica").
Roma, Ed. Teresianum, 1981 pp. 403-437.

197 BIANCHI, Letizia.
A proposito di "Noche oscura" VI, 5: un ventaglio avventato?
(In: "Cultura Neolatina"), 1981 pp. 15.

198 FORESTI, Fabrizio, OCD.
Le radici bibliche della "Salita del Monte Carmelo" di San Giovanni della Croce.

Roma, "Carmelus", 1981 pp. 226-255.

199 GRAVISS, Dennis, O.CARM.

Ritratto del direttore spirituale "ideale"
secondo San Giovanni della Croce.

Roma, "Presenza del Carmelo", 1981
n. 25, p. 50-55.

200 ANCILLI, Ermanno, OCD.

Teresa d'Avila e Giovanni della Croce.
Estasi e passione di Dio ...

Roma, Newton Compton Editori, 1981
pp. 254 ("Magia e religioni", 6).

201 RUIZ, Federico, OCD.

San Giovanni della Croce.

Dispense per Studenti.

Edizione ciclostilata.

Roma, Pont. Istituto di Spiritualità del
"Teresianum", 1981 ff. 105.

202 CUGNO, Alain.

San Giovanni della Croce.

Brescia, Morcelliana, 1981 pp. 190

Opera con fondamento filosofico, si dice
chiaramente nella introduzione, non teolo-
gico, e meno ancora "mistico". E tutto que-
sto non è un limite, bensì un'estensione, in
quanto può interessare ogni uomo per le
cose che S. Giovanni ha detto sull'uomo.

203 BERNARD, Charles André.

Teologia simbolica.

Prefazione all'edizione italiana di Carlo
Maria Martini, arcivescovo di Milano. (Cfr.
pp. 157-334: "Simbolica della ricerca di
Dio").

Roma, Edizioni Paoline, 1981 pp. 452.

204 MURA, Gaspare.

La notte, simbolo del nulla sacro in
Heidegger e in Giovanni della Croce.

Roma, "Nuova Umanità", 1982 pp. 71-93.

205 PACHO, Eulogio, OCD.

San Giovanni della Croce, mistico e
teologo.

(In: "Vita Cristiana ed esperienza mistica").
Roma, Ed. Teresianum, 1982 pp. 297-330.

206 BARBISAN, Eliseo, OCD.

San Giovanni della Croce. Le radici
bibliche della dottrina del "nulla".

Roma, "Fiamma Teresiana", 1982 pp.
181-185.

207 HUERGA, Alvaro, OP.

L'eredità mistica di Santa Teresa e di
San Giovanni della Croce.

(In: "Vita cristiana ed esperienza mi-
stica").

Roma, Ed. Teresianum, 1982 pp. 331-349.

208 ANTONAZZI, Giovanni.

Il santo del Mese: 14 dicembre: San
Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore
Romano", 1982. Suppl. al n. 303, p. 6.

209 MOIOLI, Giovanni.

Sul tema "Fede e linguaggio della
Fede" in Giovanni della Croce.

Brescia, "Teologia", 1982 n. 7, pp. 171-
204.

210 RUIZ, Federico, OCD.

San Giovanni della Croce formatore
dei credenti.

Città del Vaticano, "L'Osservatore
Romano", 1982 n. 260, p. 8.

211 MORETTI, Roberto, OCD.

Trapoesia e contemplazione: la dottrina
dello Spirito Santo di San Giovanni della
Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1982 n. 11, p. 7.

212 GIOVANNI PAOLO II, Papa.

Giovedì 4 novembre: celebrazione della Parola in onore di San Giovanni della Croce, a Segovia. "Grande maestro dei sentieri che conducono all'unione con Dio."

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1982 n. 258, pp. 1-2.

213 QUIJANO, Carlos, OCD.

A cantar mattutino in cielo . . . Evocazione della morte di San Giovanni della Croce.

Testo teatrale elaborato dal P. Carlos Quijano, O.C.D.

Adattamento in italiano di fr. Luigi Gaetani, O.C.D., fr. Szezepan Praskiewicz, O.C.D. Edizione ciclostilata.

Roma, 1982, ff. 17.

214 POINSENET, Marie-Dominique, OP.

Giovanni della Croce, il cantore della vita mistica.

Assisi, Cittadella Editrice, 1982 pp. 313.

L'autrice di questa biografia di S. Giovanni della Croce, possiede il dono di esprimersi chiaramente e in modo adatto alla psicologia giovanile; è esatta senza sfoggio di erudizione; è completa senza digressioni (*Presentazione*).

215 MAMIC, Jakov, OCD.

San Giovanni della Croce e lo Zen-budismo.

Un confronto sulla problematica dello "svuotamento" interiore.

Roma, Edizioni del "Teresianum", 1982 pp. 191.

216 BARSOTTI, Divo.

Benché sia notte.

Brescia, Morcelliana, 1982 pp. 105.

217 ANCILLI, Ermanno, OCD.

Un itinerario emblematico della contemplazione cristiana.

La dottrina mistica di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce. Estratto da "Parola e Spirito". Studi in onore di Settimio Cipriani.

Brescia, Paideia Editrice, 1982 pp. 1289-1330.

218 GANDOLFO, Giovanni Battista.

Mistica e arte nelle poesie di Giovanni della Croce.

Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1983 n. 203, p. 3.

219 MARTINI, Carlo Maria, SJ., card.

Il cardinale arcivescovo alla scuola del Beato Angelico.

Milano, "L'Amico dell'Arte Cristiana", 1983 n. 54, pp. 1-4.

220 LOPEZ-BARALT, Luce.

Tracce dell'Islam in San Giovanni della Croce.

Firenze, "Conoscenza Religiosa", 1983 pp. 269-280.

221 ELIA, Paola.

Il "Cantico" A e A' di Juan de la Cruz . . . a proposito di una nuova edizione. (Estratto da "Quaderni di Filologia e Lingue Romanze", n. 5/1983) 1983 pp. 81-95.

222 LANDINI, Carlo Alessandro.

Fenomenologia dell'estasi. Il caso di

una santa italiana, Veronica Giuliani. Presentazione di Bernardo Bernardi.

(Su S. Teresa di Gesù e S. Giovanni della Croce, cfr. pp. 40ss, pp. 87ss, p. 140, p. 160, p. 190, p. 193).

Milano, Angeli Editore, 1983 pp. 253.

223 MOIOLI, Giovanni.

Leggere un mistico cristiano. "Les lectures de Jean de la Croix di M. Hout de Longchamp".

Brescia, "Teologia", 1984 n. 9, pp. 42-58.

224 PAX, Clyde.

Compagni di cammino: Heidegger e san Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista Aquinas", 1984 pp. 243-260.

225 MOSCONI, Natale.

Un mistico spagnolo: San Giovanni della Croce nell'epistolario teresiano.

Rovigo, "Palestra del Clero", 1984 pp. 672-675.

226 GOGOLA, Wieslaw Stanislaw, OCD.

Il dolore nella sintesi di San Giovanni della Croce.

Tesi per la licenza in Sacra Teologia (specializzazione in spiritualità) al "Teresianum". Edizione ciclostilata.

Roma, 1984 ff. 113.

227 CRISOGONO DE JESÚS, OCD.

Vita di San Giovanni della Croce Dottore della Chiesa.

Traduzione dallo spagnolo del P. Ferdinando di Santa Maia (Puttini) OCD. Seconda edizione.

Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1984 pp. 454.

228 ELIA, Paola.

Le redazioni del "Cantico Espiritual" di Juan de la Cruz.

(Estratto da "Quaderni di Filologia e Lingue Romanze" n. 6/1984 pp. 49-69).

229 RUIZ, Federico, OCD.

Giovanni della Croce.

Estratto da "La Mistica". Fenomenologia e riflessione teologica. Vol. I. Roma, Città Nuova Ed., 1984 pp. 547-597.

230 MOURoux, Jean.

Il mistero del tempo.

("Il mistico e il tempo: san Giovanni della Croce", pp. 246-274). 2ª ed.

Brescia, Morcelliana, 1985 pp. 360.

231 MORETTI, Roberto, OCD.

Al vertice dell'esperienza trinitaria.

Riflessioni sulla "Fiamma viva d'amore" di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1985 pp. 172-185.

232 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

La direzione spirituale dei contemplativi secondo san Giovanni della Croce.

(In: "Mistagogia e direzione spirituale"). Roma, Ed. Teresianum, 1985 pp. 131-141.

233 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.

La Dottrina Mistica.

Introduzione e traduzione di P. Graziano G. Pesenti OCD.

Dolo (VE), Tipolitografia I.T.E., 1985 pp. 206.

234 SORGIA, Raimondo, OP.
I santi ci insegnano ancora. San Giovanni della Croce (14 dicembre).
Napoli, "Temi di Predicazione", 1985
n. 258, pp. 209-211.

235 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Opere.
Versione del Padre Ferdinando di S. Maria (Puttini), OCD. 5ª ed.
Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1985 pp. 1338.

236 GALOFARO, Jole.
Fluisce attraverso i secoli il canto di San Giovanni della Croce.
Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1986
pp. 582-587.

237 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Specchiamoci nella bellezza. Preghiere di San Giovanni della Croce. (A cura del Carmelo di Milano).
Ed. Paoline, 1986 pp. 123 ("Preghiere di tutti i tempi", 7).

238 GALOFARO, Jole.
Avanzare nella nuda fede verso l'aurora dell'incontro sponsale.
Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1986 n. 271, p. 3.

239 GALOFARO, Jole.
Un canto attraverso i secoli.
La poesia mistica di San Giovanni della Croce.
Roma, "Fiamma Teresiana", 1986 pp. 142-147.

240 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
Giovanni della Croce. Verso l'Oreb.

Premessa e introduzione di P. Ermanno Ancilli OCD.
Padova, Edizioni Messaggero, 1986 pp. 302. ("Classici dello Spirito", 33).

241 BOAGA, Emanuele M., O. Carm.
Un nomade in cerca di Dio.
Schemi di lezioni su San Giovanni della Croce: edizione ciclostilata.
Roma, Istituto Nostra Signora del Carmelo, 1986 pp. 40.

242 LEVI, Rossana.
La "Scientia Crucis".
Edith Stein interprete di San Giovanni della Croce.
Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1987
pp. 262-278.

243 GANDOLFO, Giovanni Battista.
L'esperienza mistica di Giovanni della Croce in una Spagna "carica di umanesimo divino".
Città del Vaticano, "L'Osservatore Romano", 1987 5/8, coll. 4-6.

244 GABRIELE DIS. MARIA MADDALENA, OCD.
Come leggere San Giovanni della Croce.
Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1987
pp. 44-54.

245 AA.VV.
Dio parla nella notte.
Vita, parola, ambiente di San Giovanni della Croce.
Arenzano, Messaggero del Santo Bambino Gesù di Praga, 1987.

246 MACOLA, Erminia.

Il castello interiore. Il percorso soggettivo nell'esperienza mistica di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila. Prefazione di Gianni Baget Bozzo.

Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1987 pp. 164 ("Il Soggetto e la Scienza", 4).

247 TERESIA A MATRE DEI (Herbststrith), OCD.

Perdersi in Dio con Teresa d'Avila ..., Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux ed Edith Stein. Trad. di Maria Carla Cinti.

Su San Giovanni della Croce cfr pp. 63-93.

Roma, Città Nuova Editrice, 1987 pp. 118.

248 PUTTINI, Ferdinando, OCD.

Introduzione alla lettura degli scritti di San Giovanni della Croce.

Roma, Edizioni O.C.D., 1987 pp. 173. (Collana "San Giovanni della Croce", 1).

249 LAUZERAL, Pierre.

Quando l'amore segna un destino: Giovanni della Croce.

Traduzione di Giovanni Ferrero.

Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1987 pp. 376 ("I Protagonisti", 2).

250 BETTATI, Filippo, OCD.

Stereotipo e idiotipo nella santità di San Giovanni della Croce.

Roma, "Rivista di Vita Spirituale", 1988 pp. 125-132.

251 PACHO, Eulogio, OCD.

Temi fondamentali in San Giovanni della Croce.

(Traduzione dallo spagnolo di A. Cappelletti, D. Cumer, C. Dalla Valle).

Roma, Edizioni O.C.D., 1989 pp. 381 ("San Giovanni della Croce", 2).

B) INDICE ALFABETICO DEGLI AUTORI

con rimando al N° della scheda

245 AA.VV:

30 ACCASCINA, Bice.

192 ALBANI, Angelo.

33 ALESSANDRO DI S. GIOVANNI DELLA CROCE, OCD.

88 ALONSO, Damaso. 1898-

51 AMATO DELLA SANTA FAMIGLIA, OCD.

153 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

131 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

6 ANASTASIO DEL SS. ROSARIO (Ballestrero), OCD.

217 ANCILLI, Ermanno, OCD.

200 ANCILLI, Ermanno, OCD.

156 ANCILLI, Ermanno, OCD.

124 ANCILLI, Ermanno, OCD.

97 ANCILLI, Ermanno, OCD.

89 ANCILLI, Ermanno, OCD.

26 ANGELICO DI S. GIUSEPPE, OCD.

208 ANTONAZZI, Giovanni.

47 BALDUCCI, Ernesto.

152 BALTHASAR, Hans Urs von.

206 BARBISAN, Eliseo, OCD.

216 BARSOTTI, Divo.

100 BARSOTTI, Divo.

8 BENIAMINO DELLA TRINITÀ, OCD.

- 203 BERNARD, Charles André.
 184 BERTAGNA, Mario.
 177 BERTINI, Giovanni Maria.
 120 BERTINI, Giovanni Maria.
 250 BETTATI, Filippo, OCD.
 197 BIANCHI, Letizia.
 241 BOAGA, Emanuele M., O. Carm.
 85 BORGHINI, Bonifacio, OSB.
 93 BRO, Bernard, OP.
 82 BRUNO DE JESUS-MARIE, OCD.
 103 BUSCARLET, Jean-Marc.
 116 BUTLER, Edward Cuthbert, OSB.
 105 CALDERA, Ermanno.
 127 CAMBIAGHI, Placido Maria.
 149 CANAL, Augusto, O. CARM.
 118 CARRETTO, Carlo.
 109 CASTELLI, Enrico.
 137 CASTELLI, Ferdinando.
 41 CATANI, Tommaso, DSP.
 91 CAVIGLIA, Giuseppe, OCD.
 66 CENTO, Fernando.
 155 CISM OCD.
 141 COGNET, Louis.
 132 COGNET, Louis.
 130 COLOSIO, Innocenzo, OP.
 67 COLOSIO, Innocenzo, OP.
 101 COMUNIONE
 227 CRISOGONO DE JESUS, OCD.
 49 CRISOGONO DE JESUS, OCD.
 202 CUGNO, Alain.
 59 CUKURAS, Valdemaras.
 122 CUMER, Dario, OCD.
 73 D'URSO, Giacinto, OP.
 161 DE GENNARO, Giuseppe, SJ.
 195 DE MIELESI, Ugo.
 44 DE PILATO, Sergio.
 110 DI MUZIO, Luigi Carlo, OCD.
 175 DOTTRINA (LA)
 12 EDMONDO DELLA PASSIONE.
 228 ELIA, Paola.
 221 ELIA, Paola.
 61 ELISEO DEI MARTIRI.
 4 ENRICO DI SANTA TERESA, OCD.
 104 ESPOSIZIONE
 198 FORESTI, Fabrizio, OCD.
 108 FOSSATI, Luigi.
 244 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 34 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 21 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 16 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 10 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 3 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 2 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 35 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, OCD.
 160 GAGLIO, Aristide- Attilio.
 239 GALOFARO, Jole.
 238 GALOFARO, Jole.
 236 GALOFARO, Jole.
 150 GALOFARO, Jole.
 143 GALOFARO, Jole.
 142 GALOFARO, Jole.
 112 GALOFARO, Jole.
 243 GANDOLFO, Giovanni Battista.
 218 GANDOLFO, Giovanni Battista.
 99 GEMMA DELLA TRINITÀ, OCD.
 167 GENNARO, Camillo, OCD.
 55 GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO, O. CARM.
 232 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.

- 179 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 178 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 168 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 166 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 165 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 119 GIOVANNA DELLA CROCE, OCD.
- 31 GIOVANNI DI GESÙ MARIA, OCD.
- 212 GIOVANNI PAOLO II, PAPA.
- 71 GIUSEPPE VINCENZO DELL'EUCARISTIA, OCD.
- 56 GIUSEPPE VINCENZO DELL'EUCARISTIA, OCD.
- 87 GOBRY, Ivan.
- 226 GOGOLA, Wieslaw Stanislaw, OCD.
- 199 GRAVISS, Dennis, O. CARM.
- 207 HUERGA, Alvaro, OP.
- 84 HUERGA, Alvaro, OP.
- 169 JEROME DE LA MERE DE DIEU, OCD.
- 86 JOSÉ VICENTE DE LA EUCARISTIA, OCD.
- 125 JOURNET, Charles.
- 171 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 237 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 191 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 240 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 235 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 233 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 186 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 173 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 163 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 147 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 140 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 123 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 102 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 96 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 95 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 80 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 76 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 70 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 69 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 63 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 62 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 58 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 57 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 54 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 48 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 45 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 40 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 32 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 28 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 25 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 24 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 19 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 18 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 17 JUAN DE LA CRUZ, s. OCD.
- 222 LANDINI, Carlo Alessandro.
- 249 LAUZERAL, Pierre.
- 43 LAVELLE, Louis.
- 77 LEFEBVRE, Georges, OSB.
- 136 LETTERATURA
- 242 LEVI, Rossana.
- 188 LOBERA SERRANO, Francisco.
- 183 LOBERA SERRANO, Francisco.
- 134 LONGHIN, Andrea Giacomo, OFM. Cap.
- 220 LOPEZ-BARALT, Luce.
- 138 LUCAS (Pseud.).
- 159 MAAS, Frans, OCD.
- 92 MACCA, Valentino, OCD.
- 72 MACCA, Valentino, OCD.
- 246 MACOLA, Erminia.

- 174 MAGNANI, Paolo.
 215 MAMIC, Jakov, OCD.
 189 MAMIC, Jakov, OCD.
 94 MANCINI, Guido.
 23 MARCHETTI, Albino, OCD.
 64 MARCO DI GESÙ NAZARENO, COD.
 65 MARIA TERESA DECAMPS DELLA TRINITÀ, OCD.
 133 MARIACHER, Maria Noemi
 170 MARITAIN, Jacques.
 219 MARTINI, Carlo Maria, SJ.
 78 MARTINO, Alberto, O. CARM.
 75 MELCHIORRE DI SANTA MARIA, OCD.
 42 MERTON, Thomas, OCR.
 74 MERTON, Thomas, OCR.
 46 MERTON, Thomas, OCR.
 114 MERTON, Thomas, OCR.
 111 MERTON, Thomas, OCR.
 157 MESSINA, Francesco. O. CARM.
 223 MOIOLI, Giovanni.
 209 MOIOLI, Giovanni.
 38 MORETTI, Girolamo M., OFM. Conv.
 231 MORETTI, Roberto, OCD.
 211 MORETTI, Roberto, OCD.
 194 MORETTI, Roberto, OCD.
 190 MORETTI, Roberto, OCD.
 181 MORETTI, Roberto, OCD.
 180 MORETTI, Roberto, OCD.
 158 MORETTI, Roberto, OCD.
 139 MORETTI, Roberto, OCD.
 128 MORETTI, Roberto, OCD.
 117 MORETTI, Roberto, OCD.
 98 MORETTI, Roberto, OCD.
 13 MORETTI, Roberto, OCD.
 225 MOSCONI, Natale.
 230 MOUROUX, Jean.
 53 MOUROUX, Jean.
 106 MUÑOZ ALONSO, Adolfo.
 204 MURA, Gaspare.
 113 NICOTRA, Placido.
 15 NILO DI SAN BROCARDO, OCD.
 11 NILO DI SAN BROCARDO, OCD.
 7 NILO DI SAN BROCARDO, OCD.
 172 OTTONELLO, Pier Paolo.
 115 OTTONELLO, Pier Paolo.
 83 OTTONELLO, Pier Paolo.
 205 PACHO, Eulogio, OCD.
 251 PACHO, Eulogio, OCD.
 154 PACHO, Eulogio, OCD.
 148 PAMMOLLI, Tommaso, OCD.
 151 PAMMOLLI, Tommaso, OCD.
 224 PAX, Clyde.
 233 PESENTI, Graziano OCD.
 90 PHILIPPON, Marie-Michel, OP.
 5 PIAZZA, Adeodato Giovanni, OCD.
 9 PIER TOMMASO DELLA VERG. DEL CARMINE, OCD.
 14 PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, OCD.
 214 POINSENET, Marie-Dominique, OP.
 248 PUTTINI, Ferdinando, OCD.
 213 QUIJANO, Carlos, OCD.
 121 ROMANO DE ROMA,
 60 ROMANO DELL'IMMACOLATA, OCD.
 185 RUFFINATO, Aldo.
 176 RUFFINATO, Aldo.
 210 RUIZ, Federico, OCD.
 196 RUIZ, Federico, OCD.
 145 RUIZ, Federico, OCD.
 201 RUIZ, Federico, OCD.
 229 RUIZ, Federico, OCD.

- 164 RUIZ, Federico, OCD.
 135 RUIZ, Federico, OCD.
 126 RUIZ, Federico, OCD.
 37 SAERA, Juan, OCD.
 36 SAERA, Juan, OCD.
 27 SAERA, Juan, OCD.
 107 SALMONA, Bruno.
 1 SAN GIOVANNI
 146 SAN GIOVANNI DELLA
 CROCE.
 144 SAN GIOVANNI DELLA
 CROCE.
 20 SCARAMELLI, G.B.
 81 SCHÖLER, Ellen.
 162 SIDDHESWARANANDA, Swami.
 234 SORGIA, Raimondo, OP.
 193 SORGIA, Raimondo, OP.
 182 SORGIA, Raimondo, OP.
 247 TERESIA A MATRE DEI (Herb-
 strith), OCD.
 52 TITONE, Renzo.
 29 TOCCO, Luigi.
 129 URBINA, Fernando.
 68 VALBUENA PRAT, Angel.
 22 VIAN, Francesco.
 187 WOJTYLA, Karol.
 39 ZEDDA, Silverio, SJ.
 79 ZOLLA, Elmire (a cura di)
- 66 All'ombra della Croce. Profili.
 41 Alla scuola di San Giovanni della
 Croce.
 177 Ancora una voce su San Juan de la
 Cruz.
 193 Approccio con l' "opera prima" di
 K. Wojtyla.
 46 Ascesa alla verità.
 52 Ascesi e personalità: saggio di una
 apologia dell'ascesi cristiana.
 35 Aspetti e sviluppi della Grazia in
 Maria Santissima secondo la dottrina
 di San Giovanni della Croce.
 21 Attualità di San Giovanni della
 Croce.
 238 Avanzare nella nuda fede verso
 l'aurora dell'incontro sponsale
 69 Avvisi che aiuteranno il novizio
 dopo la professione.
 19 Avvisi e massime.
 70 Avvisi per dopo la professione.
 76 Avvisi per dopo la professione. 3^a
 edizione.
 216 Benché sia notte.
 28 Cantico spirituale.
 102 Cautele.
 93 Cerchiamo Colui che ci cerca.
 81 Come Giobbe.
 244 Come leggere san Giovanni della
 Croce.
 224 Compagni di cammino: Heidegger
 e san Giovanni della Croce.
 170 Contemplazione e spiritualità.
 142 Contemplazione nel mondo.
 143 Creati per la gioia: sulla scia di San
 Giovanni della Croce.
 179 Cristo crocifisso e l'ascesi cristiana
 in San Giovanni della Croce.
 131 Cristo è poco conosciuto da coloro
 che credono di essergli amici.

C) INDICE ALFABETICO DEI TITOLI

con rimando al N. della scheda

- 231 A cantar mattutino in cielo... Evo-
 cazione della morte di San Gio-
 vanni della Croce.
 197 A proposito di "Noche oscura"
 VI,5: un ventaglio avventato?
 231 Al vertice dell'esperienza trinitaria.

- 117 Cristo nella dottrina di San Giovanni della Croce.
- 15 'Dalla Trinità alla trinità' secondo San Giovanni della Croce.
- 11 Demonio e vita spirituale.
- 166 Dimensioni equivocate della ricerca di Dio?
- 245 Dio parla nella notte.
- 20 Dottrina di San Giovanni della Croce e discernimento degli spiriti.
- 184 Esperienza dell'anima in San Giovanni della Croce: "en una noche oscura".
- 104 Esposizione bibliografica.
- 96 Estratto di poesie di San Giovanni della Croce.
- 222 Fenomenologia dell'estasi. Il caso di una santa italiana. Veronica Giuliani.
- 236 Fluisce attraverso i secoli il canto di San Giovanni della Croce.
- 145 Giovanni della Croce (santo).
- 92 Giovanni della Croce (santo).
- 86 Giovanni della Croce (santo).
- 189 Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo.
- 172 Giovanni della Croce nell'Ottocento italiano.
- 182 Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e i loro critici "migliori".
- 214 Giovanni della Croce, il cantore della vita mistica.
- 152 Giovanni della Croce. 1° La perfetta avventura - 2° Il paradosso della poesia mistica - 3° Valore e limite.
- 229 Giovanni della Croce. Fenomenologia e riflessione teologica.
- 240 Giovanni della Croce. Verso l'Oreb.
- 212 Giovedì 4 novembre: celebrazione della Parola in onore di San Giovanni della Croce.
- 73 Gli scaloni cateriniani del ponte e le notti di San Giovanni della Croce.
- 38 I Santi nella scrittura.
- 185 I codici dell'Eros e della Paura in San Juan de la Cruz.
- 79 I mistici.
- 234 I santi ci insegnano ancora. San Giovanni della Croce.
- 107 Identità metafisica e uguaglianza per amore. Plotino e San Giovanni della Croce.
- 31 Il "Cantico Spirituale" e la critica.
- 221 Il "Cantico" A e A' di Juan de la Cruz.
- 12 Il "Monte" di San Giovanni della Croce.
- 161 Il "prologo" al "cantico espiritual" di Juan de la Cruz.
- 118 Il Dio che viene.
- 7 Il Figlio di Maria.
- 84 Il cammino mistico del P.R. Garrigou-Lagrange.
- 60 Il carattere di Dio nel "Cantico Spirituale" di San Giovanni della Croce.
- 219 Il cardinale arcivescovo alla scuola del Beato Angelico.
- 246 Il castello interiore. Il percorso soggettivo nell'esperienza mistica.
- 114 Il clima della preghiera monastica.
- 137 Il concetto di "Nada" in San Giovanni della Croce e in Ernest Hemingway.
- 4 Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mistica di Dio.
- 159 Il divino personale o impersonale: un dilemma sorpassato nella mistica occidentale?
- 226 Il dolore nella sintesi di San Giovanni della Croce.
- 97 Il lungo cammino nella "notte" secondo San Giovanni della Croce.

- 230 Il mistero del tempo.
- 116 Il misticismo occidentale.
- 160 Il poeta della mistica.
- 75 Il primato dell'amore in San Giovanni della Croce.
- 14 Il ritorno alla giustizia originale.
- 208 Il santo del Mese: 14 dicembre: San Giovanni della Croce.
- 109 Il tempo invertebrato.
- 99 Il vertice dell'unione mistica e l'inabitazione trinitaria in San Giovanni della Croce.
- 243 In una nuova biografia i tempi storici, la personalità e il lirismo del santo iberico.
- 13 Incontro di Santa Teresa del Bambino Gesù con San Giovanni della Croce.
- 128 Introduzione a San Giovanni della Croce.
- 37 Introduzione alla "Subida del Monte Carmelo" ed alla "Noche oscura".
- 22 Introduzione alla letteratura spagnola del "Siglo de Oro".
- 248 Introduzione alla lettura degli scritti di San Giovanni della Croce.
- 155 L'Opera poetica di San Giovanni della Croce.
- 39 L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo.
- 176 L'altra ritmicità. Semiotica delle forme nella "Noche oscura".
- 158 L'ascesi nell'insegnamento di San Giovanni della Croce.
- 8 L'educatore.
- 207 L'eredità mistica di Santa Teresa e di San Giovanni della Croce.
- 87 L'esperienza mistica.
- 174 L'esperienza spirituale di S. Giovanni della Croce: la ricerca del Dio-Amore.
- 151 L'ideale missionario di San Giovanni della Croce.
- 148 L'ideale missionario di San Giovanni della Croce.
- 163 L'opera poetica di San Giovanni della Croce.
- 130 L'orazione nella dottrina di San Giovanni della Croce.
- 34 L'unione con Dio secondo San Giovanni della Croce.
- 113 L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di San Giovanni della Croce.
- 85 L'uomo e le cose nel pensiero di San Giovanni della Croce.
- 157 L'uomo nella "notte" con San Giovanni della Croce.
- 242 La "Scientia Crucis".
- 154 La "croce" nella mistica di San Giovanni della Croce.
- 168 La "notte oscura" di San Giovanni della Croce.
- 2 La contemplazione acquisita.
- 233 La Dottrina Mistica.
- 119 La Passione di Cristo e i santi.
- 195 La Trasformazione d'amore in San Giovanni della Croce.
- 178 La beatitudine della povertà in San Giovanni della Croce.
- 98 La comunione con Dio motivo centrale della dottrina di San Giovanni della Croce.
- 101 La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce.
- 232 La direzione spirituale dei contemplativi secondo San Giovanni della Croce.
- 169 La dottrina del Carmelo in San Giovanni della Croce.
- 51 La dottrina di San Giovanni della Croce nella luce della sua vita.

- 175 La dottrina spirituale di San Giovanni della Croce.
- 100 La fede nell'amore. Meditazioni. 2^a edizione.
- 187 La fede secondo San Giovanni della Croce.
- 180 La fede secondo San Giovanni della Croce.
- 190 La fede secondo San Giovanni della Croce.
- 71 La fonte nella notte.
- 103 La grazia e l'inconscio.
- 136 La letteratura spagnola. I Secoli d'Oro.
- 106 La libertà dell'uomo di fronte a Dio e al mondo.
- 5 La mistica di San Giovanni della Croce.
- 204 La notte, simbolo del nulla sacro in Heidegger e in Giovanni della Croce.
- 167 La perfezione al Carmelo.
- 105 La poesia di Juan de la Cruz.
- 88 La poesia di San Giovanni della Croce.
- 110 La porta di Avila.
- 89 La preghiera contemplativa di San Giovanni della Croce.
- 59 La purificazione passiva dei sensi secondo S. Giovanni della Croce.
- 149 La ricerca di Dio in San Giovanni della Croce.
- 153 La salita del monte: San Giovanni della Croce guida al Cristo.
- 141 La spiritualità moderna.
- 132 La spiritualità moderna.
- 125 La teologia della sposa nelle romanze di San Giovanni della Croce.
- 90 La testimonianza dei mistici: San Giovanni della Croce.
- 65 Le esigenze delle virtù teologali secondo San Giovanni della Croce.
- 122 Le passioni secondo san Giovanni della Croce.
- 138 Le poesie di San Giovanni della Croce.
- 156 Le poesie di san Giovanni della Croce: una nuova splendida traduzione.
- 198 Le radici bibliche della "Salita del Monte Carmelo" di San Giovanni della Croce.
- 228 Le redazioni del "Cantico Espiritual" di Juan de la Cruz.
- 223 Leggere un mistico cristiano. "Les lectures de Jean de la Croix".
- 9 Lettera pastorale all'Ordine dei Carmelitani Scalzi.
- 171 Luce divina: la vita spirituale negli insegnamenti di San Giovanni della Croce.
- 196 Metodo e strutture di antropologia sanjuanista.
- 218 Mistica e arte nelle poesie di Giovanni della Croce.
- 23 Mistica. La dottrina mistica di San Giovanni della Croce.
- 111 Mistici e maestri zen.
- 54 Monte Carmelo.
- 129 Movimenti di risveglio religioso e discernimento degli spiriti.
- 50 Nella pace di Dio.
- 165 Non so vedere: il discernimento, dono dello Spirito.
- 26 Norme spirituali di S. Giovanni della Croce.
- 53 Nota sull'affettività sensibile in San Giovanni.
- 27 Note per un'introduzione metodolo-

- gica allo studio delle opere di San Giovanni della Croce.
- 42 Omaggio a San Giovanni della Croce.
- 127 Omelia tenuta il 24 novembre 1971.
- 235 Opere.
- 186 Opere.
- 147 Opere.
- 95 Opere.
- 173 Opere. Poesie. Notte oscura.
- 29 Osservazioni e ricerche sopra il commento sui fenomeni di levitazione.
- 58 Pagine della letteratura spagnola e ispano-americana.
- 45 Parole di luce e di amore.
- 40 Parole di luce e di amore.
- 191 Pensieri.
- 162 Pensiero indiano e mistica carmelitana.
- 247 Perdersi in Dio con Teresa d'Avila e Giovanni della Croce.
- 120 Poesie e mistica (due grandi spiriti della Spagna).
- 140 Poesie.
- 123 Poesie.
- 62 Poesie.
- 57 Poesie.
- 18 Poesie.
- 77 Preghiera pura e purezza di cuore secondo s. Gregorio Magno.
- 64 Principi di direzione spirituale in San Giovanni della Croce.
- 74 Problemi dello spirito.
- 249 Quando l'amore segna un destino: Giovanni della Croce.
- 43 Quattro santi.
- 134 Richiami sulla Salita del Monte Carmelo di San Giovanni della Croce.
- 108 Riflessi sociali nella vita e nella dottrina di San Giovanni della Croce.
- 199 Ritratto del direttore spirituale "ideale" secondo San Giovanni della Croce.
- 56 San Giovanni della Croce "uomo celestiale e divino".
- 16 San Giovanni della Croce Padre e Maestro di S. Teresa del Bambin Gesù.
- 33 San Giovanni della Croce direttore spirituale.
- 80 San Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Opere.
- 63 San Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Opere.
- 48 San Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Opere.
- 32 San Giovanni della Croce dottore della Chiesa. Opere.
- 78 San Giovanni della Croce dottore mistico.
- 6 San Giovanni della Croce e il laicato cattolico.
- 44 San Giovanni della Croce e il suo "Cantico Espiritual".
- 30 San Giovanni della Croce e l'anima.
- 1 San Giovanni della Croce e la teologia mistica.
- 215 San Giovanni della Croce e lo Zen-buddismo.
- 210 San Giovanni della Croce formatore dei credenti.
- 194 San Giovanni della Croce ha esplorato il profondo dell'uomo.
- 61 San Giovanni della Croce nei ricordi di un discepolo.
- 150 San Giovanni della Croce poeta mistico e dottore della Chiesa.

- 17 San Giovanni della Croce, Aforismi e Poesie.
- 24 San Giovanni della Croce, Cantico spirituale.
- 10 San Giovanni della Croce, direttore spirituale.
- 205 San Giovanni della Croce, mistico e teologo.
- 144 San Giovanni della Croce, sacerdote e dottore della Chiesa.
- 202 San Giovanni della Croce.
- 201 San Giovanni della Croce.
- 82 San Giovanni della Croce.
- 55 San Giovanni della Croce.
- 47 San Giovanni della Croce.
- 126 San Giovanni della Croce. Corso introduttorio.
- 135 San Giovanni della Croce. Il Santo, gli scritti, il sistema.
- 164 San Giovanni della Croce. Iniziazione.
- 206 San Giovanni della Croce. Le radici bibliche della dottrina.
- 25 San Giovanni della Croce: Cantico spirituale, Cautele, Avvisi.
- 146 San Giovanni della Croce: il santo, gli scritti, il sistema.
- 181 San Giovanni della Croce: l'esistenza cristiana come libertà.
- 112 San Giovanni della Croce e le categorie dei beni.
- 67 Scoperta di una nuova operetta di San Giovanni della Croce.
- 237 Specchiamoci nella bellezza. Preghiere di san Giovanni della Croce.
- 250 Stereotipo e idiotipo nella santità di San Giovanni della Croce.
- 94 Storia della letteratura spagnola. (4^a ed.)
- 68 Storia della letteratura spagnola.
- 36 Studio positivo di testi di San Giovanni della Croce riguardanti la natura dell'unione dell'anima con Dio.
- 209 Sul tema "Fede e linguaggio della Fede" in Giovanni della Croce.
- 188 Sulla poetica di San Juan de la Cruz: "En una noche oscura".
- 183 Sulla poetica di San Juan de la Cruz: "En una noche oscura".
- 115 Sulla spiritualità dell'Ottocento italiano. (La scuola carmelitana)
- 251 Temi fondamentali in San Giovanni della Croce.
- 203 Teologia simbolica.
- 200 Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Estasi e passione di Dio.
- 211 Tra poesia e contemplazione: la dottrina dello Spirito Santo di San Giovanni della Croce.
- 220 Tracce dell'Islam in San Giovanni della Croce.
- 239 Un canto attraverso i secoli.
- 217 Un itinerario emblematico della contemplazione cristiana.
- 225 Un mistico spagnolo: San Giovanni della Croce nell'epistolario teresiano.
- 241 Un nomade in cerca di Dio.
- 83 Un recente saggio sul Quietismo e San Giovanni della Croce.
- 72 Una apologia della contemplazione e di San Giovanni della Croce.
- 91 Una lettera inedita autografa di San Giovanni della Croce.
- 133 Una spiritualità viva. San Giovanni della Croce. Santa Teresa di Lisieux.
- 3 Visioni e rivelazioni nella vita spirituale.

- 124 Visioni e rivelazioni: note di direzione spirituale.
121 Visite ed assenze di Dio.
49 Vita di San Giovanni della Croce
Dottore Mistico.

- 227 Vita di San Giovanni della Croce
Dottore della Chiesa.
192 Vita didascalica e dottrina spirituale
di San Giovanni della Croce.

P. FAUSTINO MACCHIELLA

TUTTA PIENA DI LUI

Sono certa che lei pure prega per me. Dal fondo della mia solitudine del Carmelo, voglio essere apostolo insieme con lei, voglio lavorare per la gloria di Dio e per questo occorre che sia tutta piena di lui. Allora sarò onnipotente: uno sguardo, un desiderio diventano una preghiera irresistibile che può ottenere tutto perché, in un certo modo, è Dio stesso che offriamo a Dio. Che le nostre anime siano un'anima sola in lui, e mentre lei lo porta alle anime, io resterò in silenzio e adorazione accanto al Maestro, come la Maddalena a pregarlo di rendere feconda nelle anime la sua parola. «Apostolo, carmelitana» sono la stessa cosa! Diamoci totalmente a lui, reverendo. Lasciamoci invadere dalla sua linfa divina; che egli sia la vita della nostra vita, l'anima della nostra anima e restiamo consapevolmente, giorno e notte, sotto la sua azione divina.

(B. Elisabetta della Trinità, *Scritti* I 171)

SOMMARIO

Editoriale

p. 3

Sezione Prima: Vita e personalità di Giovanni della Croce

1. Giovanni de Yepes nel suo tempo (*a cura di P.R.*) p. 9
2. Il "cuore generoso" di Giovanni - Profilo biografico -
(*Rodolfo Girardello*) p. 18
3. Identikit di Giovanni della Croce secondo Teresa di Gesù
(*Graziano G. Pesenti*) p. 91

Sezione Seconda: Opere di un dottore

1. "Cantico Spirituale": il cammino per incontrare Cristo
(*Giuseppe Pozzobon*) p. 103
2. Il primo libro della "Salita del Monte Carmelo"
- note prelie alla lettura - (*a cura di Davide Zordan*) p. 114
3. La poesia di San Giovanni della Croce (*Carmelo di Monselice*) p. 121
4. Le romanze trinitario-cristologiche
"In principio erat verbum" (*Giuseppe Furioni*) p. 132

Sezione Terza: Dottrina di un maestro

1. Le radici bibliche della "Salita del Monte Carmelo"
(*Fabrizio Foresti*) p. 143
2. Sapienza e ascetica in Siracide 6,18-22 e "Salita"
(*José Carlos Gimeno*) p. 168
3. Le purificazioni mistiche in Giovanni della Croce
(*Graziano G. Pesenti*) p. 174

Sezione Quarta: San Giovanni guida e maestro del Carmelo

1. Giovanni della Croce, padre e maestro di Teresa del B.G.
(*Carmelo di Brescia*) p. 195
2. Elisabetta della Trinità: figlia spirituale di Giovanni della
Croce (*Giuseppe Furioni*) p. 207
3. "Pensieri per la festa di San Giovanni della Croce"
di Edith Stein (*Marco Paolinelli*) p. 218

Sezione Quinta: Libri ed esperienze attorno ad un maestro

1. Karol Wojtyła e San Giovanni della Croce (*Adolfo Scandurra*) p. 225
2. Recensioni (*Carmelo Tre Madonne di Roma - Erminio Osti*) p. 231
3. Bibliografia italiana su San Giovanni dal 1942 al 1988
(*Faustino Macchiella*) p. 236