

**“DOVE ACQUA PURA
SGORGA”**

Editoriale

Il numero 9 di "Quaderni Camelitani" (Q.C.) è nato faticosamente perché ha tentato una formula già prevista dagli inizi, però non ancora molto sperimentata: quella dei recuperi e delle sintesi di studi preparati da esperti, ma scarsamente conosciuti dal grande pubblico.

Nel caso presente, gli esperti sono soprattutto spagnoli perché questa volta si parla della storia e della dottrina d'un Santo senza dubbio universale e cattolico, ma che ha radici tipicamente iberiche e per tanti aspetti va letto e interpretato correttamente nel suo contesto originario; o comunque ha trovato grandi studiosi in tale mondo.

Alludiamo chiaramente a S. Giovanni della Croce, che nel IV Centenario della sua morte (1591-1991) si è riproposto con vigore all'attenzione dei veri credenti, specialmente nell'ambito del Carmelo, non meno di quanto W. A. Mozart, anch'egli celebrato l'anno scorso nel II Centenario della sua morte (1791-1991), s'è guadagnato presso i veri musicisti la propria quota di ammirazione. E l'accostamento non spiacerà certo né all'uno né all'altro dei due geni, pur tanto differenti.

Va notato che il titolo generale di questo numero 9, "Dove acqua pura sgorga", è ricavato dalla 36^a strofa del **Cantico Spirituale B** del Santo Dottore (in spagnolo: "**Do mana el agua pura**").

Ognuno avvertirà che, data l'opzione suesposta, i pezzi qui raccolti risultano più numerosi, ma più stringati del solito. Essi sono distribuiti in sezioni, le quali però (senza che questo venga espressamente indicato in qualche punto) si raggruppano per propria natura in due blocchi tra loro un poco diversi.

Il primo è costituito da 3 sezioni d'inizio che offrono sì, qualche studio originale, ma più spesso presentano una serie di studi selezionati e sintetizzati, in cui si sottolineano aspetti storici o punti dottrinali del grande Maestro nella fede, Giovanni.

La selezione dei pezzi è stata condotta con oculatezza, ma senza alcuna pretesa di completezza, data l'immensa produzione che l'anno centenario ha fornito all'interno e fuori dell'Ordine del Carmelo. Inoltre si è tenuto conto di quanto serve al pubblico italiano più che di quanto sia teoricamente o esteticamente avvincente e lodato. S'è fatta una scelta perciò molto pratica e perfino utilitaristica.

Il secondo blocco comprende le restanti sezioni. E qui è da apprezzare, ci sembra, tutto il materiale di riflessione che un'intera Provincia carmelitana - quella del Triveneto - ha raccolto ultimamente, alla luce della dottrina di S. Giovanni, impostando una vera "scuola di fede per i superiori delle comuni-

tà". Una scuola fatta in occasione dei Consigli Plenari (riunioni dei superiori e di altri invitati), secondo un calendario fitto: certo una sfida alla nausea di parole che ha preso un po' tutti e anche alla supposizione piuttosto infondata che tutto sia stato già detto e che non occorra tornarci sopra, ma che invece serva soltanto la buona volontà dei singoli e poi, trovata questa, la buona volontà delle comunità. Mentre il problema è anche più semplice - credere davvero -, ma pure assai più lungo e complesso - credere entrando in una conversione che Cristo offre attraverso uno "stare insieme tra noi nel suo nome", ritrovando o creando tutta una serie di gesti e di valori da gustare e assimilare "in patientia et spe", in una rinnovata evangelizzazione.

Il termine evangelizzazione obbliga a una rapida nota. Prima e dopo il Concilio di Trento, per anni, anzi per secoli si parlò di "riforma" della Chiesa, secondo il principio in apparenza pacifico, poi tanto scomodo e facilmente utilizzabile per attacchi e ricatti: "Ecclesia semper reformanda".

In epoca contemporanea, con il Vaticano II, s'è capito il bisogno non solo di una riforma mitigata prima in un "aggiornamento", ma addirittura di una rifondazione della Chiesa. Infatti nei paesi di lunga tradizione cristiana "**sensim sine sensu**", però ormai con effetti veramente tragici, s'è perduta la fede in Cristo e quindi è crollato il sentimento di appartenenza alla sua Chiesa.

Da qui è venuta la ripresa del termine "evangelizzazione", evolutosi poi in "ri-evangelizzazione" e "nuova evangelizzazione", che, come tutte le parole, hanno assunto sfumature varie, a volte contraddittorie. Evangelizzare è educare secondo Cristo. Rievangelizzare perciò equivale a ri-educare, come per un giovane sbandato che ha persi i principi di vita già appresi. "Nuova evangelizzazione" va intesa non come un'operazione dove si lanciano "contenuti nuovi", inimmaginabili, ma come un lavoro di annuncio fatto "di nuovo" come fosse la prima volta e "con stile nuovo", mettendo in evidenza forme e valori forse un tempo trascurati o meno sentiti.

Tutto questo, non occorre dirlo, vale per tutti i credenti: laici, religiosi e chierici. Per cui una certa realtà tanto più si sente ecclesiale, tanto più si impegna su tale strada.

È questo il senso del presente numero di Q.C., che si deve considerare una continuazione del precedente, intitolato "Evangelizzazione e Carmelo oggi". Una grande famiglia religiosa come la carmelitana, cui è consegnato il patrimonio straordinario di dottrina dei suoi grandi Maestri, è maggiormente in dovere di ri-evangelizzarsi senza ritardi e senza deformazioni accademiche. Per fare questo sa che la parola non è tutto, ma rientra nel disegno di Dio per approfondire e portare le persone, come direbbe S. Giovanni della Croce, verso ciò che importa maggiormente: "il silenzio e l'azione" (Lettera 8).

Un silenzio non vuoto ma pieno di Dio; un'azione che ha le sue radici nella carità di Cristo e opera frutti di missione-rievangelizzazione.

PRIMA SEZIONE

APPROFONDIMENTI STORICI

- ◆ Teresa parla di Giovanni
- ◆ Spiragli autobiografici negli scritti di Giovanni
- ◆ Dai “processi ordinari” su Giovanni della Croce
- ◆ Chiavi storiche per la comprensione di San Giovanni della Croce
 - ◆ Per una revisione della biografia di S. Giovanni della Croce
 - ◆ Giovanni della Croce fra agiografia e biografia
 - ◆ Dimensione “storica” di S. Giovanni della Croce

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PER GIUNGERE

Per giungere a gustare il tutto, non cercare il gusto in niente.

Per giungere al possesso del tutto, non voler possedere niente.

Per giungere ad essere tutto, non voler essere niente.

Per giungere alla conoscenza del tutto, non cercare di sapere qualche cosa in niente.

Per venire a ciò che ora godi, devi passare per dove non godi.

Per giungere a ciò che non sai, devi passare per dove non sai.

(1 S 13,5)

PRESENTAZIONE

Vivente Giovanni, nessuno scrisse tanto di lui come S. Teresa. E la sua testimonianza spicca evidentemente anche per qualità. È lei che lo descrive giovane deciso e con iniziative, direttore spirituale pieno dello spirito del Signore, scrittore di prima qualità, uomo di parola, forte nelle prove, amico fedele, adatto al governo, capace di soffrire anche il martirio, "gran santo", "uomo celestiale e divino".

Ma la Santa conobbe Giovanni solo tra il 1567 e il 1582, senza poter mai leggere una delle sue grandi opere e forse neanche le sue poesie.

Per noi, però, il guaio maggiore è la perdita completa delle lettere di Teresa indirizzate a Giovanni stesso. In certi periodi il carteggio tra loro dovette essere fitto e Giovanni bruciò una cartella gonfia di lettere della Madre. Altre andarono perdute nella persecuzione contro il Santo, sul finire della sua vita.

Le citazioni che si riportano qui sotto vengono dalle opere maggiori, ma soprattutto dalle lettere della Santa e toccano i cinque maggiori momenti dell'avventura di S. Giovanni incrociata con quella di Teresa: A) primi tempi, verso Duruelo; B) presenza di Giovanni ad Avila; C) sua prigionia a Toledo; D) liberazione di Giovanni; E) Giovanni in Andalusia.

* Qui si utilizza quanto ha scritto l'espertissimo ALVAREZ T., *Teresa habla de Fray Juan de la Cruz*, in AA. VV. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 401-459. Nelle citazioni che si faranno qui si seguirà S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, Postulazione Generale, Roma, 1985 e IDEM, *Epistolario*, Edizioni OCD, 1982 (che è la traduzione fedele dell'edizione spagnola, Burgos, 1979, preparata dallo stesso T. Alvarez).

Per comprendere ogni testo che viene qui citato occorrerebbe spesso darne l'ambientazione, come fa con grande sobrietà e competenza P. Tomás Álvarez. Noi siamo costretti a rinunciarvi. Ma le segnalazioni dei dati saranno lo stesso utili, tanto più che nelle edizioni italiane dei testi teresiani si trovano buone note.

TESTI DELLA SANTA SUL "SANTICO"

1. PRIMO INCONTRO: *Fondazioni*, 3,16-17
2. PREPARATIVI PER DURUELO: *Fondazioni*, 13,1-5
3. GIOVANNI ALLA SCUOLA DI TERESA: *Fondazioni*, 10,4
4. "QUESTO PADRE, ANCHE SE PICCOLO, È GRANDE AGLI OCCHI DI DIO": *Lettera da Valladolid*, fine sett. 1568, a Fr. de Salcedo in Avila.
5. DURUELO: "tante croci, tanti teschi!": *Fondazioni*, 14,1-12
6. GLI SCALZI "CAMMINANO MOLTO IN PERFEZIONE": *Lettera da Avila*, 17 gennaio 1570, a Lorenzo de Cepeda in Quito.
7. CONFESSORE ALL'INCARNAZIONE: "gran profitto porta questo scalzo che qui confessa": *Lettera da Avila*, 27 sett. 1572, a Giovanna de Ahumada in Alba.
8. "UN CAVALIER DI VENTURA AUTONOMO": *Risposta a una sfida spirituale*, forse del settembre 1572 (*Opere*, ed. it. pp. 1472-73).
9. GIOVANNI E IL MATRIMONIO MISTICO DI TERESA: *Relazione 35*, nov. 1572 (*Opere*, ed. it. 504-505).
10. "CENTRO DELL'ANIMA" E "MATRIMONIO SPIRITUALE": *Castello interiore*, VII, 2, 1-3.
11. FRA GIOVANNI, CONFESSORE "ASSAI SANTO": *Lettera da Avila*, 13 febbraio 1573, a Gaspare de Salazar in Cuenca.
12. UOMO DI "TANTA GRAZIA, ACCOMPAGNATA DA TANTA UMILTÀ": *Lettera da Avila*, verso il 1573, a M. Ines di Gesù in Medina.
13. FRA GIOVANNI: FORSE VICARIO DELL'INCARNAZIONE: *Lettera da Sevilla*, 27 sett. 1575, a Gerolamo Gracián in Avila.
14. GIOVANNI, IL "SENECA" DELLA COMPAGNIA: *Lettera da Sevilla*, ottobre 1575, a G. Gracián in Toledo.
15. VIAGGIO FATTO INSIEME DA TOLEDO A SEGOVIA: *Fondazioni*, 21,5.

16. FRA GIOVANNI IMPRIGIONATO LA PRIMA VOLTA: *Lettera* da Sevilla, gennaio-febbraio 1576, al P. Generale in Roma.
17. UN "CANTICELLO" NATALIZIO PER FRA GIOVANNI: *Lettera* da Avila, Natale 1576, a Lorenzo de Cepeda in Toledo.
18. "HA ESPERIENZA": *Lettera* da Toledo, 17 gennaio 1577, a Lorenzo de Cepeda in Avila.
19. FRA GIOVANNI, "UOMO TANTO SPIRITUALE": *Vejamen* (scherzo), gennaio 1577 (*Opere*, ed. cit., pp. 1480).
20. TEMPESTA ALL'INCARNAZIONE (E V'È IMPLICATO ANCHE GIOVANNI): *Lettera* da Avila, 22 ottobre 1577, a Maria di S. Giuseppe in Sevilla.
21. FRA GIOVANNI E "L'ELEZIONE COMMEDIA": *Lettera* da Avila, 10 novembre 1577, a Rodrigo de Aranda.
22. FRA GIOVANNI ("UNA CERTA PERSONA") E LE SESTE MANSIONI: *Castello Interiore*, Vi, 9,17 (novembre 1577).
23. IMPRIGIONATO GIOVANNI, "GRAN SERVO DI DIO": *Lettera* da Avila, 4 dicembre 1577, al Re Filippo II° in Madrid.
24. PREOCCUPAZIONE E PENA PER FRA GIOVANNI: *Lettera* da Avila, 10 dicembre 1577, a Giovanni de Ovalle e Giovanna de Ahumada.
25. "SON PRIGIONIERI GIÀ DA OTTO GIORNI DOMANI": *Lettera* da Avila, 10 dicembre 1577, a Maria di S. Giuseppe in Sevilla.
26. DOPO SEDICI GIORNI: "ESSI PATISCONO ... E LE MONACHE PROVANO GRAN PENA": *Lettera* da Avila, 19 dicembre 1577, a Maria di S. Giuseppe in Sevilla.
27. "DA PIÙ DI UN MESE IN PRIGIONE ... TUTTI LO RITENGONO UN SANTO": *Lettera* da Avila, 16 gennaio 1578, a don Teutonio de Braganza in Evora.
28. FORSE È STATO "MANDATO A ROMA": *Lettera* da Avila, 9 marzo 1578, a Roque de la Huerta in Madrid.
29. "TERRIBILMENTE TRATTA DIO I SUOI AMICI": *Lettera* da Avila, 10 marzo 1578 a G. Gracián in Alcalá.
30. BISOGNA CHIEDERE AL RE LA LIBERAZIONE DEL "SANTARELLO" FRA GIOVANNI: *Lettera* da Avila, 15 aprile 1588, a G. Gracián in Alcalá.
31. GENTE CHE "PIANGE IL SUO FRA GIOVANNI": *Lettera* da Avila, 15 aprile 1588 a G. Gracián in Alcalá .
32. L'INCARNAZIONE RIMASTA SENZA CONFESSORI: *Lettera* da Avila, 14 maggio 1578, a G. Gracián in Alcalá.

33. "QUESTO INCANTESIMO (PER LA SPARIZIONE) DI FRA GIOVANNI": *Lettera* da Avila, 22 maggio 1588, a G. Gracián in Alcalà.
34. "FARE QUALCOSA PER FRA GIOVANNI": *Lettera* da Avila, 14 agosto 1588, a G. Gracián in Madrid.
35. "NON C'È CHI SI OCCUPI DI QUESTO SANTO": *Lettera* da Avila, 19 agosto 1578, a G. Gracián in Madrid.
36. "IL MIO PADRE FRA GIOVANNI DELLA CROCE ME L'HANNO FATTO SPARI-RE": *Lettera* da Avila, metà agosto 1578, ad Anna di Gesù in Beas.
37. "... CIÒ CHE HAN FATTO CON FRA GIOVANNI DELLA CROCE, TANTO CHE NON SO COME DIO SOPPORTI SIMILI COSE": *Lettera* da Avila, 21-22 agosto 1578, a G. Gracián in Madrid.
38. "CHE VITA CHE HA PASSATO!": *Lettera* da Avila, fine agosto 1578, a G. Cracián in Madrid.
39. "NE RESTANO POCHI COME LUI, SE MUORE": *Lettera* da Avila, settem-
bre-ottobre 1578, a G. Gracián in Madrid.
40. FRA GIOVANNI POTREBBE ESSERE VISITATORE DEI CARMELI RIFORMA-
TI: UNO DEI DUE RIFORMATORI E GRAN SERVO DI DIO: *Lettera memo-
riale* da Avila, inizio d'ottobre 1578, al P. Generale G. B. Rossi in
Roma.
41. "NOVE MESI (DI CARCERE) QUEL SANTO FRA GIOVANNI": *Lettera* da
Avila, 4 ottobre 1578, a Roque de la Herta in Madrid.
42. "QUANDO QUI, CON OGNI SOSTEGNO, NON ABBIAMO POTUTO PORRE
RIMEDIO A FRA GIOVANNI...": *Lettera* da Avila, 15 ottobre 1578, a G.
Gracián in Madrid.
43. SCALZI RIUNITI AD ALMODÓVAR IN CAPITOLO: INFELICI LORO, GIOVAN-
NI INCLUSO: *Lettera* da Avila, 24 ottobre 1578, a Roque de la Herta in
Madrid (cfr. *Epistolario*, Ed. OCD, p. 1108).
44. "NON MERITO TANTO COME FRA GIOVANNI PER PATIR TANTO": *Lettera*
da Avila, ottobre 1578, a Roque de la Herta in Madrid.
45. "UOMO CELESTIALE E DIVINO ... NON NE HO TROVATO UN ALTRO COME
LUI NELL'INTERA CASTIGLIA": *Lettera* da Avila, novembre-dicembre
1578 a Anna di Gesù in Beas de Segura.
46. "TRATTATE FRA GIOVANNI COME SE FOSSI IO STESSA": *Lettera* da Ma-
lagón, gennaio 1580 ad Anna di S. Alberto in Caravaca.
47. "SU FRA GIOVANNI GIUREREI CHE NON GLI È PASSATO PER LA MENTE
...": *Lettera* da Malagón, 11 febbraio 1580 a G. Gracián in Alcalá.
48. GIOVANNI, UOMO DI FIDUCIA E CONFIDENZE: *Lettera* da Toledo , 5
maggio 1580 a G. Gracián in Madrid.

49. GIOVANNI, "IN ANDALUCIA NON PUÒ SOFFRIR QUELLA GENTE": *Lettera* da Palencia, 24 marzo 1581 a G. Gracián in Madrid.
50. "STASERA SONO STANCA ... CON UN PADRE DELL'ORDINE": *Lettera* da Avila 28 novembre 1581 a Don Pedro de Castro y Nero in Avila.
51. "FRA GIOVANNI AVREBBE ASSAI DESIDERATO INVIARE QUALCHE SOLDATO": *Lettera* da Avila, 29 novembre 1581 a G. Gracián in Salamanca.
52. ULTIMA LETTERA DI TERESA PER FRA GIOVANNI: "NON HO LA TESTA PER SCRIVERE ANCORA": *Lettera* da Burgos, 30 maggio 1582 ad Anna di Gesù in Granada.
53. TERESA MANDA A SALUTARE PER L'ULTIMA VOLTA IL P. GIOVANNI: *Lettera* da Valladolid, 1 settembre 1582, a G. Gracián in Sevilla.

**(Sintesi di P. Mario Giusti,
Roma)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

NON AL ... MA AL ...

L'anima cerchi sempre di inclinarsi non al più facile, ma al più difficile, non al più saporoso, ma al più insipido; non a quello che piace di più, ma a quello che piace di meno; non al riposo, ma alla fatica; non al conforto, ma a quello che non è conforto; non al più, ma al meno; non al più alto e pregiato, ma al più vile e disprezzato; non alla ricerca di qualche cosa, ma a non desiderare niente; non alla ricerca del lato migliore delle cose, ma del peggiore e a desiderare nudità, privazioni e povertà di quanto v'è al mondo per amore di Cristo (1 S 13,5.6).

SPIRAGLI AUTOBIOGRAFICI NEGLI SCRITTI DI GIOVANNI

Tracce d'amore di mamma Caterina in Giovanni

"Dio, dopo che l'anima si è convertita al Suo servizio, la nutre e accarezza come una madre amorosa fa con il suo tenero figlio, che ella riscalda col calore del suo petto, nutre con il latte saporoso e con cibi delicati e dolci, porta sulle sue braccia e ricopre di carezze". (N 1, 1,2)

"Dio s'impegnerà a favorire e ad accarezzare l'anima come una madre serve e accarezza il suo bambino, nutrendolo con il suo petto. In ciò ella comprende la verità delle parole di Isaia: Sarete portati al petto di Dio e sulle ginocchia accarezzati (66, 12). (C 27,1)

Giovanni conosce presto il dolore; per questo potrà parlarne

"Solo chi passerà per questa dura prova sarà capace di sperimentare i travagli spirituali e temporali, ma non di parlarne. Tutti costoro, che hanno avuto da Dio la grazia di essere stati posti sul sentiero che conduce alla cima del monte, perché già quasi completamente distaccati dai beni del mondo, comprenderanno meglio la dottrina. (S Prologo 1,9)

"Quanto più intima e squisita dovrà riuscire l'opera, tanto più intimo, curato, puro deve essere il lavoro ... e poiché l'anima è destinata a possedere innumerevoli beni di doni e di virtù, deve prima vedersene lontana, priva, povera e vuota. (N 2, 9,9)

Giovanni tenta vari mestieri: di pittore, intagliatore, infermiere

"Chi sa sbizzare il legno non sempre sa intagliare una statua; chi la sa intagliare non sempre la sa anche ritoccare e rifinire, chi la sa rifinire non sempre la sa dipingere, né chiunque la sa dipingere sa anche darle l'ultimo ritocco e condurla così a termine". (F 3, 57)

"In ogni caso tu devi stare soggetto come lo è la statua a chi la lavora, la dipinge o la indora". (Caut 15)

"Si devono assai biasimare quelli che fanno immagini così male lavorate da togliere piuttosto che accrescere la devozione. Per tale motivo si dovrebbe proibire l'esercizio di tale attività ad alcuni artigiani che vi si dimostrano incapaci e ignoranti". (S 3, 38,2)

"Se un volto dipinto perfettamente fosse ritoccato con colori vili e grossolani da una mano rozza, il danno sarebbe maggiore e più rilevante e farebbe nascere maggiore rincrescimento e pena che se quella mano ne avesse sciupati molti di minor pregio". (F 3, 42)

"L'anima farà come il bambino, il quale pesta i piedi e grida perché vuole camminare da solo, allorché la madre lo porta in braccio e così non cammina lui né lascia camminare la mamma; o come capita al pittore che sta dipingendo un quadro e un altro glielo muove così che non ne verrà niente o si macchierà la pittura". (F 3, 66)

Vive e lavora nel mondo: odori, sapori e visioni di cose belle o meno (da "Las bubas", per esempio)

"Se l'anima prova diletto negli odori soavi sente sorgere in sé il disprezzo per i poveri, contrario alla dottrina di Cristo, avversione alla servitù, poca sottomissione di cuore nelle cose umili e insensibilità spirituale... Dalla gioia che si prova nel sapore dei cibi nascono direttamente la gola e l'ubriachezza, l'ira, la discordia e la mancanza di carità verso il prossimo e verso i poveri come fu, nei confronti di Lazzaro, quella dell'Epulone". (S 3, 25,4)

"Vi sono tre specie di sofferenze... La prima specie è una ferita la quale è più leggera ... Il secondo genere di pena è una piaga, la quale è come una ferita cambiata in piaga, la terza specie di pena d'amore è come una piaga infistolita; anzi l'anima stessa è divenuta tutta una piaga purulenta". (C 7, 3,4)

Prima di entrare in convento, il Santo da chi va a consigliarsi?

Può darsi che Dio doni ad alcune anime desideri ed aspirazioni sante di abbandonare il mondo, di cambiare lo stato di vita e di servire il Signore, disprezzando il secolo; Dio si compiace molto di condurle fino a questo punto, poiché le vanità del mondo non sono amate da Lui. Essi (direttori) invece con ragioni umane e con motivi contrari alla dottrina di Cristo,

all'umiltà e al disprezzo di tutte le cose o perché guardano all'interesse e al gusto proprio o perché temono senza ragione, gliene fanno differire l'esecuzione, o gliela rendono difficile o, quel che è peggio, si sforzano di togliere loro dal cuore quei desideri. Dotati di uno spirito poco devoto, del tutto ingombro dallo spirito del mondo e poco tenero verso Gesù, non entrano e non permettono ad altri di entrare per la porta stretta della vita. Il Salvatore li minaccia dicendo in S. Luca: Guai a voi, che prendete la chiave della scienza e non entrate e non fate entrare gli altri (II, 52). Infatti essi si mettono come ostacolo alla porta del cielo, impedendone l'entrata a coloro che chiedono loro consiglio, senza riflettere che il Signore li tiene in quel posto affinché non solo li lascino e aiutino, ma anche li costringano ad entrare, dicendo in S. Luca: Costringili ad entrare, affinché la mia casa si riempia di invitati (14,23), mentre essi al contrario glielo impediscono.

In tal modo il direttore è un cieco che può disturbare la vita dell'anima, che è lo Spirito Santo. Ciò accade in maniera diversa: gli uni lo fanno sapendolo, gli altri senza saperlo; ma né gli uni né gli altri resteranno impuniti, poiché per dovere sono obbligati a riflettere su quello che fanno. (F A 3,53)

Decide di entrare al Carmelo, si dica quel che si vuole!

"Se da oggi nel prato
non sarò più vista né trovata,
dite che son smarrita,
che, essendo innamorata,
mi son persa apposta e ho guadagnato".

In questa strofa l'anima risponde ad un tacito rimprovero che le vien fatto da parte di persone del mondo le quali hanno l'abitudine di biasimare coloro che davvero si danno a Dio... Affinché quelle persone vedano il vantaggio della sua perdita senza ritenerla insipienza o inganno, l'anima afferma che questo smarrimento è stato per lei un guadagno, e che si è perduta di sua spontanea volontà. (C 29,5)

Studia a Salamanca e ...

Mio Dio, rimanga lontana la retorica del mondo, si abbandonino le ciarle e l'arida eloquenza della sapienza umana, fiacca e artificiosa, della quale tu non ti compiaci mai; e diciamo al cuore parole impregnate di dolcezza e di amore, di cui tu molto ti compiaci. (Par 1)

L'anima, trovandosi in quel culmine di alta sapienza di Dio, si accorge che quella vile degli uomini diventa per lui ignoranza; anzi le scienze naturali dinanzi a ciò che è sapere di Dio sono come un non sapere, poiché dove non si conosce Dio, non si conosce niente. (C 26,13)

Già religioso carmelitano, sente di dover compiere distacchi più radicali ancora

Non ti accontentare di ciò che hai lasciato, poiché forse trovi un impedimento nelle cose in cui ti occupi come o più di prima. Lascia invece tutte le altre cose che ti rimangono e restringiti ad una sola che porta seco il resto, che è la santa solitudine accompagnata dall'orazione e dalla santa e divina lettura, e persevera in essa, dimenticando tutte le cose. (Par 1,76)

Se vuoi essere perfetto, vendi la tua volontà, dalla ai poveri di spirito, vieni a Cristo nella mansuetudine e umiltà e seguilo fino al Calvario e al sepolcro. (Par 5,6)

O anima, Dio gradatamente ti libera da te stessa togliendo di mano i tuoi averi; poiché con queste tue potenze non agiresti in maniera tanto giusta, perfetta e sicura come ora, in cui, presa per mano, ti guida come tu fossi cieca attraverso le tenebre, per le quali tu non sai né sapresti mai andare con i tuoi occhi e con le tue gambe; anche se tu camminassi bene. (N 2, 16,7)

A Duruelo prima, a Mancera e Pastrana poi, educa sé e gli altri

Per entrare attraverso la porta, che è Cristo principio del cammino, l'anima deve restringersi e spogliare la volontà di tutte le cose sensibili e temporali, amando Dio al di sopra di tutto. (S 2 7,2)

Io non riterrei per buono quello spirito che desiderasse procedere per dolcezze e comodità e rifuggisse dall'imitare Cristo. Poiché ho detto che Cristo è la via e che questa consiste nel morire alla natura in ciò che appartiene al senso e allo spirito, voglio ora far capire come questo possa accadere imitando gli esempi di Gesù nostro modello e nostra luce. (S 2, 7,8.9)

L'anima trova il gusto maggiore nel passare il tempo in orazione e forse qualche volta anche notti intere; prova il massimo piacere nella penitenza, i suoi contenti sono i digiuni, le sue consolazioni la frequenza dei sacramenti e la comunione delle cose divine. (N 1 1,3)

"È come notte calma
molto vicina al sorgere dell'aurora:
musica silenziosa,
solitudine sonora;
è cena che ristora e innamora". (C, str 15)

Quando i suoi discepoli chiesero a Gesù di insegnar loro a pregare, Egli insegnò tutto ciò che è necessario per essere ascoltati dall'Eterno Padre, come colui che ne conosceva bene i gusti: insegnò loro solo quelle petizioni del 'Pater noster', in cui sono incluse tutte le nostre necessità spirituali e temporali, senza far apprendere loro molti altri generi di parole e cerimonie. (S 3 44,4)

A Pastrana modera certe penitenze esagerate

È da deplorarsi l'ignoranza di coloro i quali si caricano di penitenze straordinarie e di molti altri esercizi volontari, persuasi che ciò sia sufficiente per giungere all'unione con la divina sapienza, unione invece a cui non perverranno se non procurano diligentemente di rinnegare i propri appetiti. (S 1, 8,4)

I più imperfetti pospongono la sottomissione e l'obbedienza, la quale è penitenza della ragione e del giudizio, e quindi è il sacrificio più accetto e gustoso al Signore, alla penitenza corporale la quale se non è accompagnata dall'altra non è altro che una penitenza da bestie, verso cui come animali si muovono a causa dell'appetito e del sapore che vi provano. (N 1, 6,2)

Sicuro e insieme libero, è il confessore-guida dell'Incarnazione d'Avila

I direttori di spirito riflettano e ricordino come non sono essi, ma è lo Spirito Santo l'agente e la guida principale delle anime, delle quali non tralascia mai di prendersi cura; essi invece non sono agenti ma solo strumenti per guidarle per mezzo della fede e della legge di Dio, secondo lo Spirito dato a ciascuna dal Signore. (F 3,46)

L'anima virtuosa, ma sola e senza maestro, è come il carbone acceso ma isolato, il quale invece di accendersi si raffredderà. (Par 1,7)

L'anima che vuole veramente progredire nel raccoglimento e nella perfezione deve guardare attentamente in quali mani si mette, poiché il discepolo sarà uguale al maestro, il figlio al padre. Per questa via difficilmente si troverà una guida perfetta con tutte le doti di cui c'è bisogno,

poiché è necessario che sia saggia, prudente e ricca di esperienza. Infatti se è vero che per guidare uno spirito sono fondamentali la scienza e la discrezione, se il direttore non ha anche l'esperienza di ciò che è puro e vero spirito, non riuscirà ad incamminarvi l'anima allorché Dio ce la vorrà condurre. (F 3,30)

Traggano profitto del primo spirito che Dio dà a principio per intraprendere di nuovo il cammino della perfezione con tutta umiltà e distacco interno ed esterno, non con animo fanciullesco, ma con volontà profonda. Si dedichino alla mortificazione e alla penitenza, cercando che Cristo costi loro qualcosa. (L 16)

Ci sono alcune anime che non hanno il coraggio di romperla definitivamente con qualche piccolo gusto, con qualche attaccamento o con qualche affezione. In tal modo, pur essendo come navi cariche di ricchezze, di opere buone, di pratiche di pietà, di virtù e di grazie concesse loro da Dio, non vanno avanti né giungono mai al porto della perfezione, mentre sarebbe sufficiente per loro spiccare il volo, spezzare quel filo con cui sono attaccate e liberarsi definitivamente da quella remora dell'appetito. (S 1, 11,4)

Benché giovane maestro di spirito, riceve le confidenze della "madre" Teresa e gliene concede

Io conosco una persona, anzi due - una delle quali è uomo - a cui il Signore aveva concesso queste grazie. Eppure esse desideravano così ardentemente di servire Iddio a proprie spese, senza tanti favori, ed avevano una brama così viva di patire per suo amore che si lamentavano con Lui perché così le favoriva, disposte pure a resistere se avessero potuto. (S. Teresa, *Castello interiore* VI 9,17).

Sarebbe opportuno ora trattare della differenza che vi è fra i rapimenti, le estasi e gli altri ratti e voli di spirito che sogliono accadere alle persone spirituali. Ma poiché mio unico intento è quello di spiegare brevemente le strofe, devo lasciare quelle cose a chi ne sa trattare meglio di me, tanto più che la beata Teresa di Gesù, nostra madre, ha lasciato degli scritti mirabili intorno a questi doni dello spirito. (C 13,7)

... Ella sente che cresce e si rinvigorisce nell'ardore e che, per mezzo di esso, si raffina nell'amore in maniera così alta da sembrarle un mare di fuoco amoroso che penetra in tutto l'organismo ricolmandolo di amore. (F 2,10)

Poche sono le anime che giungono a tale stato, ma alcune di fatto vi sono arrivate, specialmente quelle la cui virtù e il cui spirito si dovevano

diffondere nella successione dei loro figli, poiché Dio concede le ricchezze e i doni delle primizie dello spirito ai fondatori, secondo il numero dei loro discendenti nella dottrina e nello spirito. (F 2, 12-13)

Prigioniero a Toledo, sperimenta la "notte" oscura, ma anche luminosa

Finché l'anima sta nel corpo, è simile ad una persona rinchiusa in tetro carcere, la quale nulla sa all'infuori di quel poco che riesce a vedere per la piccola finestra del carcere: tolto questo mezzo, il carcerato nulla vede. (S 1 ,3)

In tal maniera nell'oscurità l'anima si avvicina notevolmente all'unione per mezzo della fede, la quale essendo a sua volta oscura, le comunica una luce meravigliosa. (S 2 4,6)

Quando la contemplazione purificativa opprime l'anima, essa sente molto vivamente l'ombra e i gemiti della morte e i dolori dell'inferno, che consistono nel sentirsi senza Dio, castigata, rigettata e indegna di Lui e nel credere che Egli sia sdegnato contro di lei. Tutto questo l'anima sente in tale stato...

Sente poi il medesimo abbandono e disprezzo da parte di tutte le creature, specialmente da parte degli amici. (N 2 6,2-3)

Dove ti nascondesti,
in gemiti lasciandomi, o Diletto?
Come il cervo fuggisti,
dopo avermi ferito. (C str. 1)

Una notte d'agosto del 1578 fugge dal carcere

"In una notte oscura,
con ansie, in amori infiammata,
- oh felice ventura! -
uscii, né fui notata,
stando già la mia casa addormentata". (N str 1)

L'anima, usando la metafora del prigioniero, stima sorte felice quella di chi trovandosi in questo misero stato riesce ad acquistare la libertà senza che nessun carceriere glielo possa impedire. (S 1 15,1)

"Uscii, né fui notata, stando già la mia casa addormentata". L'anima prende la metafora da colui il quale, per mettere meglio in esecuzione il

suo piano, a fine di non essere disturbato da nessuno, esce di casa di notte, al buio, mentre i familiari sono ormai addormentati. (N 2 14,1)

In Andalusia ora gode il silenzio della solitudine, ora svolge una grande mole di lavoro

In cerca del mio amore,
andrò per questi monti e queste rive,
non coglierò mai fiore,
non temerò le fiere,
supererò i forti e le frontiere. (C strofa 3)

Il religioso che vuole giungere in breve al santo raccoglimento, al silenzio spirituale, alla nudità e povertà di spirito, dove si gusta il pacifico refrigerio dello Spirito santo e l'anima giunge all'unione con Dio, si libera da tutti gli impedimenti di ogni creatura di questo mondo, si difende dalle astuzie e dagli inganni del demonio, svincolandosi anche da se stesso. (Caut 1)

Per operare con forza e con costanza e per acquistare in breve le virtù, abbia sempre cura di tendere più al difficile che al facile, più verso ciò che è aspro che verso quanto è dolce, più verso ciò che nell'azione v'è d'amaro e penoso che verso quanto c'è di dolce e dilettevole; non scelga la croce minore, poiché la croce è un peso leggero, tanto più leggero quanto più pesa, se portato per amore di Dio. Inoltre procuri che tutti i suoi confratelli le siano preferiti in ogni comodità, e molto volentieri si metta sempre all'ultimo posto, poiché in tal modo si diventa più grandi nello spirito, secondo quanto il Signore dice nel suo Vangelo: *'Qui se humiliaverit, exaltabitur'*. (Lc 14,11) (Cons 6)

Sia che mangi o beva, sia che parli o tratti con i secolari o faccia qualche altra cosa, desideri sempre Dio, ponendo in Lui l'affetto del cuore, cosa molto necessaria per raggiungere la solitudine interiore, la quale vuole che l'anima non abbia alcun pensiero non indirizzato a Dio e che se ne stia nell'oblio di tutte le cose che si trovano e passano in questa breve e misera vita. (Cons 9)

Si applica molto anche all'insegnamento scritto

Mia intenzione principale non è quella di rivolgermi a tutti, ma ad alcune persone, frati e monache, appartenenti alla nostra santa religione dell'Ordine primitivo del Monte Carmelo, dalle quali ciò mi è stato richiesto. (S Prol. 9)

SALITA DEL MONTE CARMELO

Questo scritto tratta del modo con cui un'anima deve disporsi per giungere in breve all'unione con Dio. Dà inoltre alcuni consigli e contiene una dottrina utilissima ai principianti e proficienti perché costoro sappiano liberarsi da ogni bene naturale, non si lascino ostacolare dai beni dello spirito e possano raggiungere la perfetta nudità e libertà dell'anima, condizioni indispensabili perché si abbia l'unione divina.

Sono stato spinto a comporre quest'opera non dalla convinzione di essere capace di realizzare un lavoro così arduo, ma dalla fiducia che il Signore mi aiuti a dire qualcosa per la necessità che ne hanno molte anime. (S Prologo 3.4)

NOTTE OSCURA

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

Dopo che l'anima con una ferma risoluzione si è convertita al servizio di Dio, egli ordinariamente la nutre con lo Spirito e l'accarezza come una madre amorosa fa con il suo tenero figlio. (N 1 1,2)

CANTICO SPIRITUALE

Commento alle strofe che trattano dell'amore fra l'anima e Cristo suo Sposo, in cui si toccano e si spiegano alcuni punti ed effetti dell'orazione, scritto a richiesta della Madre Anna di Gesù, priora delle Scalze di S. Giuseppe in Granata. Anno 1584. (C Prologo, 1)

FIAMMA VIVA D'AMORE

Spiegazione delle strofe che trattano dell'intima e peculiare unione e trasformazione dell'anima in Dio, scritta dietro richiesta della nobildonna Anna De Peñalosa dall'autore stesso che ha composte le strofe durante l'orazione nell'anno 1584.

Non deve meravigliare il fatto che Dio faccia grazie tanto sublimi e straordinarie alle anime a cui vuol concedere i suoi doni.

La cosa non ci sembrerà strana, poiché Egli stesso afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo discenderanno in chi lo avrà amato e vi prenderanno dimora (Gv 14,23). (F Prol. 2)

È fondatore e responsabile di conventi (Fratì) e monasteri (Suore)

Al momento della mia partenza da Granada per la fondazione di Cordova, le scrissi in fretta. Di poi, in Cordova ricevetti la lettera sua e di quei signori che si recavano a Madrid, i quali dovettero pensare che mi avrebbero raggiunto alla Giunta. Sappia invece che questo ancora non c'è stato, nella speranza che finiscano queste visite e queste fondazioni: il Signore in questi giorni ci dà tanta fretta che non abbiamo un momento di respiro. La fondazione dei frati in Cordova è terminata con solennità e con giubilo dell'intera cittadinanza. (L 6: Siviglia 1586)

È simile al viandante il quale, per recarsi in terre sconosciute, si incammina per strade del tutto ignote e procede incerto e dubbioso, non basandosi sulla propria esperienza, ma sulle parole degli altri. È chiaro che egli non potrebbe giungere in regioni nuove, né sapere più di quanto sapeva prima, se non attraverso strade nuove, del tutto incognite, lasciando quelle già note. (N 2 16,8)

Mi trovo già a Siviglia per il trasferimento delle nostre monache, le quali hanno comprato alcune case gentilizie che, se costarono quasi quattordicimila ducati, ne valgono più di ventimila. Vi abitano già e il giorno di S. Barnaba il Cardinale vi porrà solennemente il Santissimo Sacramento. Prima di partire, penso di lasciare qui un altro convento di frati e così in Siviglia ve ne saranno due. Per S. Giovanni partirò per Ecija dove, con la grazia di Dio, ne fonderemo un altro, quindi a Malaga e di qui alla Giunta. Dio volesse che per questa fondazione io ricevessi il mandato come l'ho per le altre, che non vi frapporterei molto indugio; ma spero in Dio che si farà e nella Giunta mi adopererò quanto è possibile. (L 6: Siviglia 1586)

È sempre attento più alle persone che alle cose, sentendosi "padre" e "fratello" di molta gente

Gesù sia nelle loro anime, figlie mie. Vedendomi così muto, credono forse che io le perda di vista e che non pensi come esse possano molto facilmente divenire sante e possano camminare speditamente con molta gioia e con grande sicurezza nel gaudio dell'amato Sposo? Ebbene, io verrò costà e vedranno che non le ho dimenticate. (L 7: Malaga 1580)

Gesù e Maria siano nelle vostre anime, figlie mie in Cristo. La vostra mi ha molto consolato. Se non ho scritto non è dipeso da mancanza di volontà, poiché desidero per voi ogni bene, ma dalla convinzione che è già stato detto o scritto assai per fare ciò che importa; ciò che manca, se pur manca qualcosa, non è né la parola viva né lo scritto, che anzi ordinariamente sovrabbondano, ma il silenzio e l'azione ...

Figlie mie, per custodire lo spirito, non v'è rimedio migliore che quello di tacere e lavorare in silenzio e di chiudere i sensi con la pratica e l'inclinazione alla solitudine e al distacco da ogni creatura e da ogni avvenimento, anche se il mondo dovesse sprofondare... Infatti è impossibile camminare con profitto, se non si procede operando e soffrendo virtuosamente, completamente immersi nel silenzio. (L 8: Granada 1587)

Non creda, figlia mia in Cristo, che io abbia cessato di sentir dolore per i suoi travagli e per quelli di coloro che ne sono partecipi; però, quando penso che Dio la conduce per quella vita apostolica, cioè vita di disprezzo per la quale l'ha chiamata, me ne consolo...

Mi raccomandi molto alle mie figlie Maddalena, Anna e a tutte le altre, cui non m'è possibile scrivere. (L 9: Granada 1588)

Negli ultimi tre anni di vita (1588-1591) riceve onori e offese

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, il quale ha tanta forza da assoggettare ogni cosa, non volendo assoggettare niente per sé, lasciando ogni cura per poter ardere di più in amore. (L 16: Segovia, 1589)

Siano rese grazie a Dio che a me ha dato la grazia di non dimenticare, come lei dice, i poveri e non in qualche modo: il solo pensiero che ella, ciò dicendo, possa anche crederlo, mi dà assai dispiacere. Sarebbe un gran male se così credesse, dopo tante dimostrazioni da parte mia e proprio quando meno lo merito. Non ci mancherebbe altro adesso che la dimenticassi! Pensi un po' come si può dimenticare chi si porta nell'anima, come lei! ... Sono stato un po' malato, ma ora sono guarito; fr. Giovanni Evangelista invece non si sente bene: raccomandi a Dio lui e me, figlia mia nel Signore. (L 19: Segovia 1589)

La causa per cui io non le ho scritto in tutto questo tempo, come lei dice, è dovuta al fatto che mi sono trovato fuori di mano, come sono qui in Segovia. (L 21: Madrid 1590)

Umiliato e malato, s'avvia alla morte d'amore

Di ciò che riguarda la mia persona, figlia mia, non si prenda pena, ché io non me ne prendo affatto. Quello che invece grandemente mi addolora è che se ne dia la colpa a chi non l'ha; perché certe cose non sono opera degli uomini, ma di Dio, il quale, sapendo quel che è conveniente per noi, dispone tutto a nostro bene. Non pensi nient'altro che

tutto è disposto da Dio. E dove non c'è amore, metta amore e ricaverà amore. (L 25)

Avendo Dio disposto così, è segno che è più conveniente per noi tutti ...

Nei miei riguardi la cosa è molto vantaggiosa, perché, essendo libero dal governo delle anime, col divino favore posso a mio piacimento godere la pace, la solitudine e il dolce frutto dell'oblio di me stesso e di tutte le creature. Anche per gli altri poi è bene che io sia tenuto in disparte, perché così essi andranno immuni da quegli errori che avrebbero fatto a cagione della mia miseria. (L 24: Madrid luglio 1591)

Qui grazie a Dio mi trovo molto bene, poiché la vastità del deserto aiuta molto l'anima e il corpo, anche se l'anima è molto povera. Il Signore deve volere che anche l'anima abbia il suo desiderio spirituale. Sono contento che avvenga come a Lui piace... Non so quanto mi durerà, poiché il P. Antonio di Gesù, da Baeza, mi minaccia dicendo che mi ci lascerà poco. Avvenga quel che vuole, io intanto mi trovo bene senza saper nulla e la pratica del deserto è mirabile. Stamane siamo tornati dal cogliere i nostri ceci e così tutte le mattine. Un altro giorno li batteremo. È bello maneggiare queste creature mute, meglio che essere maneggiati da quelle vive. Dio me lo conceda a lungo. (L 26: La Peñuela agosto 1591)

Figlia mia, avrà certamente saputo dei molti travagli a cui siamo sottoposti. Dio li permette per la gloria dei suoi eletti. Nel silenzio e nella speranza sarà la nostra forza. (L 29: La Peñuela 1591)

Figlio, non si addolori di ciò, poiché 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 qualunque penitenza che mi si imporrà. (L 31: La Peñuela 1591)

... *"Filii matris meae pugnaverunt contra me"*. (L 34: La Peñuela 1591)

Domani parto per Ubeda per curarmi di alcune febbriciattole che, a mio parere, hanno bisogno dell'aiuto della medicina perché mi tormentano da otto giorni. Vado, ma con l'intenzione di ritornare qui quanto prima, perché in questa solitudine mi trovo molto bene... Ora non ho altro da scrivere e cesso anche per causa della febbre, anche se mi piacerebbe dilungarmi. (L 38: La Peñuela settembre 1591)

O fiamma d'amor viva,
che soave ferisce
dell'anima mia nel più profondo centro!

Poiché non sei più schiva,
se vuoi, ormai finisci;
rompi la tela a questo dolce incontro.

Bisogna ricordare come la morte naturale delle persone giunte a tale stato, benché apparentemente sia simile a quella delle altre, ne è però diversa per le cause che la producono e per il modo in cui avviene. Infatti, se le altre muoiono per malattia o per vecchiaia, esse, pur morendo durante una malattia o nella pienezza degli anni, non sono strappate alla vita se non da qualche impeto o incontro amoroso più sublime, potente e forte dei precedenti, quindi capace di rompere la tela e di portarsi via il gioiello dell'anima. (S 1,30)

**Sr. R.,
Monastero di Brescia**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

LA RAGIONE NON CAPIsce

Chi potrà descrivere ciò che lo Sposo fa capire alle anime innamorate dove dimora? E chi ha parole sufficienti per esprimere ciò che fa loro sentire o desiderare? ... Questa è la causa per cui piuttosto che spiegarlo con ragioni esse preferiscono far comprendere parte di quel che sentono servendosi di figure, comparazioni e similitudini, e dall'abbondanza dello spirito spargono segreti misteri. (C Prol. 1)

DAI "PROCESSI ORDINARI" SU GIOVANNI DELLA CROCE *

1. TESTIMONIANZA DI ANTONIO DE SAGRAMENA, O. CARM. (Medina, 18 novembre 1614)

4. Il venerabile padre fra Juan prese l'abito nel suddetto convento di Sant'Anna (in Medina) del Carmelo Calzato dell'Osservanza, ove questo testimone risiede (...) e in tale convento professò. Questo testimone è a conoscenza della cosa per averla veduta nel Libro delle Professioni di questo convento, nel quale si trova la professione del servo di Dio fra Juan de la Cruz. Inoltre questo testimone si è informato presso un altro religioso tra gli anziani del medesimo convento. E avendolo questi rasscurato sulla veridicità del fatto, questo testimone si sentì spinto da una mozione interiore e particolare alla venerazione del suddetto venerabile

* Le testimonianze, che vengono qui riportate come piccoli saggi di cosa e come si diceva sulla santità del nostro S. Giovanni, sono tolte da un recente lavoro in due volumi uscito tra l'anno scorso e quest'anno. "Rivista di vita spirituale" lo recensiva nel n. 3/1992, pp. 381-382 nei termini qui ripresi (così si comprenderà un po' meglio la portata dell'opera).

ANTONIO FORTES - FRANCISCO XAVIER CUEVAS (a cura), *Procesos de beatificación de San Juan de la Cruz*, vol. II, 1991, pp. 473; vol. III, 1992, pp. 541, Editorial Monte Carmelo, Burgos.

Uno dei frutti più graditi del IV° Centenario della morte di S. Giovanni della Croce (1591-1991) è l'apparizione di questi due volumi, che d'ora in poi non potranno mancare in nessuna biblioteca di materiale religioso che si rispetti. Essi si collegano autorevolmente con quanto preparò nel 1931, inserendolo nella sua monumentale "Biblioteca Mistica Carmelitana", il P. Silverio di S. Teresa. Egli, editando le *Obras de S. Juan de la Cruz* in cinque tomi, dedicava il quinto appunto a una incompleta raccolta dei processi ordinari sul Santo Dottore. È per questo che i testi che stiamo segnalando sono numerati come II e III: infatti sono visti come continuazione della "Biblioteca" (BMC) del famoso P. Silverio e intendono portare a termine il lavoro da lui iniziato 60 anni fa.

Dobbiamo essere sinceramente molto grati ai due Carmelitani Scalzi della dinamica Provincia di Burgos per il poderoso lavoro che hanno realizzato. Essi si sono dedicati ai processi ordinari (1614-1618) e non a quelli successivi, detti apostolici (1627-1628). Gli ordinari si svolsero nei luoghi dove visse il Santo o dove vivevano all'epoca alcuni testimoni

Padre. E con tale spirito, senza che alcuno gli dicesse nulla o lo interpellasse, procurò - essendo priore di questo convento di Sant'Anna - di sistemare con molta cura il suddetto Libro delle Professioni (...) rilegandolo con cuoio nero tutto dorato, con lo scudo e lo stemma dell'Ordine di Nostra Signora del Carmelo, uno da un lato e uno dall'altro del medesimo libro; e come frontespizio pose l'immagine e il ritratto del Servo di Dio fra Juan de la Cruz, in cui si raffigura sopra la testa, al lato destro, un cherubino che emette un raggio verso l'orecchio del suddetto Servo di Dio, mentre dall'altro lato è dipinta una Croce, che egli sta guardando con occhi amorosi. Nell'immagine c'è anche una scritta che dice: "Beatus Joannes a Cruce primo incola Carmeli, deinde restitutae observantiae parens ac propagator, obiit anno 1591"; sotto questa scritta v'è la citazione di alcune parole di San Paolo ai Galati: "Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus".

7. Per il gran desiderio di maggior rigore e raccoglimento, il Servo di Dio aveva intenzione di passare alla Certosa. In quel periodo la santa madre Teresa de Jesús si imbattè in lui e subito, dopo averlo squadrate, ne fu soddisfatta in vista dell'aiuto che avrebbe potuto prestarle nella nuova Riforma degli Scalzi del suddetto Ordine, che aveva fondato e stava ancora fondando. Lo stimò di tal valore, da non esigere dal Servo di Dio alcuna prova né l'obbligo di un noviziato, come invece deliberò a proposito del padre fra Antonio de Heredia, priore del convento di Sant'Anna, che riuscì a persuadere affinché seguisse il medesimo proposito nella sua nuova Riforma; lo esaminò e si riservò un anno di tempo per metterlo alla

oculari: cioè a Medina del Campo (1614-1615), Caravaca (1615), Jaén (1616-1618), Baeza (1617-1618), Ubeda (1617-1618), Málaga (1617-1617), Vélez Málaga (1618), Alcaudete (1618) e Beas (1618). Undici località e svariatisimi testimoni: il materiale era talmente copioso che al tomo di P. Silverio se non sono dovuti aggiungere altri due molto fitti per stampa di testo e di note.

I padri Fortes e Cuevas ricordano come ogni processo, tenuto sempre in modo indipendente dagli altri, seguiva un modulo abbastanza uguale. Prevedeva un questionario delle Curie Vescovili e un altro della Postulazione dell'Ordine. Si facevano poi sessioni preliminari, si procedeva a un esame dei testimoni e quindi si passava alle sessioni con le deposizioni vere e proprie. Sono quest'ultime a valere molto. E i nostri curatori moderni, compulsando giudiziosamente i manoscritti originali di Spagna e tenendo d'occhio anche quelli dell'Archivio Vaticano, le ritrascrivono con grande senso critico. Evitando ciò che sa di protocollare e di ripetitivo (come le formulazioni delle domande ai singoli testimoni), si preoccupano invece di orientare, con note certo sudatissime, sui molteplici elementi sottintesi, permettendosi di adottare ortografia e punteggiatura moderne. Fanno insomma un servizio insieme scientifico e divulgativo. Le *Concordancias* preparate l'altr'anno da amorosi cultori della dottrina di S. Giovanni sono state un avvenimento importante. Ora si aggiungono questi *Procesos* che ci fanno comprendere meglio il tipo umano-cristiano che si nascondeva dietro il piccolo frate di Fontiveros. Dottrina e vita di Giovanni della Croce hanno guadagnato molti punti con il IV° Centenario della morte del Santo. In Italia questi testi si possono reperire presso il Centro Interprovinciale OCD di V. Anagnina, 662/8 di Morena (Roma), cap. 00040.

prova. Al contrario, quando ebbe persuaso il venerabile padre fra Juan de la Cruz a dare inizio alla nuova Riforma all'interno del suo stesso Ordine, lo prese con sè (viaggio a Valladolid con la Santa) per la grande stima che aveva di lui.

35. Questo testimone ha visto e letto uno dei trattati lasciatici dal venerabile padre Servo di Dio fra Juan de la Cruz; in esso è contenuta una dottrina così alta ed elevata nello stile e così ripiena di sapienza divina, da ritenere impossibile all'ingegno umano, sostenuto dall'istruzione letteraria acquisita, giungere a parlare di cose tanto elevate in uno stile così sublime. A questo testimone pare che, come la teologia Mistica di San Dionigi l'Areopagita abbisogna di molta contemplazione e luce per intendere i misteri di cui essa tratta, così pure ciò che scrive il venerabile padre fra Juan de La Cruz (...). Questo testimone li ha visti copiare e ha desiderato e desidera tuttora averli a portata di mano per renderli pubblici.

2. TESTIMONIANZA DI JOSÉ DE VELASCO, O. CARM. (18 novembre 1614)

4. Il Servo di Dio fra Juan de la Cruz era sempre stato devoto della Vergine nostra Signora; mosso intimamente da questa devozione prese l'abito dell'Ordine di Nostra Signora la Vergine Maria del Monte Carmelo nel convento di Sant'Anna (in Medina) nell'anno 1560, più o meno. Io so che da bambino il Servo di Dio era zelante nel servire quante più messe poteva, e lo stesso continuò a fare nella religione, sia nei suoi primi anni come dopo gli studi, quando ne capitava l'occasione (...). Per ringraziarlo (Cristo nostro Signore) del privilegio concessogli facendolo degno di appartenere a tale religione, sotto la protezione della sua Santissima Madre, compose per Lui alcune canzoni in verso eroico e pastorale, che poi proclamò con tanto spirito, da far bene capire quanta orazione e comunicazione con Dio egli possedesse. E vivendo nella medesima Religione si chiamò fra Juan de la Cruz, per il grande amore che ebbe per la croce e i travagli; assunse questo nome di "Cruz", con cui prese su di sè tante fatiche e tribolazioni al punto che tutta la sua vita fu per lui una croce.

11. Il Servo di Dio fra Juan de la Cruz fu in vita un uomo molto insigne e uno tra i personaggi più illustri che la nostra Spagna abbia avuto ai nostri giorni, tra i più notevoli che siano fioriti in essa, dotato di numerose e grandi virtù e di fede, speranza e carità. In quest'ultima si segnalò particolarmente sia verso Dio che verso il prossimo; infatti incendiava e con i suoi scritti insegnava ed era utile a molti e con la sua dottrina li istruiva. Rifulgeva grandemente nell'obbedienza, umiltà e pazienza

con cui sopportava molti travagli. Nel silenzio fu così determinato e prudente, che parlava poche volte e anche allora con fatica e solo in caso di necessità, perchè la presenza di Dio lo teneva tutto occupato in sè. E quando parlava era di cose riguardanti Dio, il progresso e l'edificazione del prossimo. Oltre a queste virtù, fu dotato di ammirabili doni di profezia, rivelazioni di grazia per compiere miracoli. E fu così modesto e attento nel celarli che gli amici venivano a conoscere solo alcune delle molte grazie che il Signore gli concedeva. È per questo che se ne conoscono così poche, rispetto alle molte che ricevette da Dio.

14. Oltre al grande amore di Dio che ardeva nel petto del venerabile padre fra Juan de la Cruz, Dio gli infuse nell'anima una grande purezza, tanto che nel giorno in cui celebrò la prima Messa Nostro Signore gli concesse due cose: di essere restituito allo stato di innocenza e di non offenderLo più in tutta la sua vita.

Il Servo di Dio fra Juan de al Cruz ne chiese la grazia a Dio, vedendosi elevato alla dignità così alta del sacerdozio; e Sua Maestà la concesse. Ciò fu rivelato da Nostro Signore a una sua figlia spirituale, monaca del monastero dell'Incarnazione di Avila, di nome Ana María de Jesús, religiosa di riconosciuta virtù e degna di fede, religiosa da più di 70 anni e ancor oggi vivente. Era molto amata dalla santa Madre Teresa de Jesús, essendo stata sua figlia e discepola. Essa, su richiesta del presente testimone che era stato suo confessore, scrisse una lettera, in cui la suddetta Ana María de Jesús raccontava come fosse in attesa di entrare a confessarsi col Servo di Dio fra Juan de la Cruz e, mentre considerava la sua grande bontà e le virtù in esso risplendenti, Nostro Signore le rivelò quanto il testimone ha detto. Per avere ulteriore conferma di quanto aveva udito da Nostro Signore - ossia dello stato in cui egli aveva posto il Servo di Dio fra Juan - nel corso della confessione Ana María de Jesús chiese al Servo di Dio che cosa aveva chiesto a Dio nel giorno in cui aveva cantato la prima Messa. Egli rispose che lo aveva supplicato affinché Sua Maestà gli facesse provare nel corso di questa vita qualunque pena per tutti i peccati che avrebbe potuto commettere in quanto uomo, e non gli permettesse di offenderLo. E avendogli chiesto la religiosa se credesse di non aver più offeso Nostro Signore, egli rispose che lo credeva tanto fermamente quanto credeva di essere cristiano (...). Questo testimone ritiene certissimo tutto quanto è stato detto, in ragione di ciò che si poté vedere nel detto venerabile padre fra Juan de la Cruz lungo tutto il corso della sua vita, sia nella purezza quanto nella santità dell'anima che si faceva manifesta nelle sue azioni, come pure per il credito che questo testimone dà alla suddetta Ana María de Jesús, sia per la verità del suo tratto, sia per l'esperienza in materia spirituale.

18. Dall'infuocato amor di Dio che ardeva nel petto del Servo di Dio fra Juan de la Cruz, nasceva un gran desiderio e amore del bene altrui e

un vivo zelo per il suo progresso; in ciò procurò sempre di fare il possibile nei limiti della sua professione: esercitava il ministero delle anime confessando e predicando ed edificava molti con la sua lodevole vita, i sermoni e le conferenze spirituali, parlando in maniera tanto efficace da spingere le volontà ad obbedire ai consigli che dava per il cammino spirituale. E quando andava a predicare in qualche posto, scendendo dal pulpito se ne partiva per la campagna fuggendo il plauso e le lodi della gente, senza voler mangiare o bere, anche se gliene davano; e si accontentava di un poco di pane e formaggio e di altri alimenti leggeri, mostrando una grande astinenza e abborrendo il regalo che gli volevano dare. Con tale spirito ed esempio era di grande utilità spirituale a tutti.

3. TESTIMONIANZA DI FRANCISCO DE LA PENA (6 dicembre 1614)

34. Questo testimone sa che, essendo ancora in vita il servo di Dio fra Juan de la Cruz, egli manifestò che Dio lo amava in modo particolare. Trovandosi in un giardino a parlare con Francisco de Yepes suo fratello, gli narrò che un'immagine di Cristo Nostro Signore si trovava in un luogo fuori dalla Chiesa (di Segovia); ritenendo che l'immagine non fosse posta nel luogo più adatto alla sua venerazione, il Servo di Dio la trasferì nella Chiesa del convento dove viveva e le disse: "Voi, Signore, state bene qui, dove tutti vi possono venerare". E prendendo la parola Cristo gli disse: "Chiedimi una grazia, per quel che hai fatto". Ed egli rispose: "Ciò che vi chiedo, Signore, è che tutti mi considerino un nulla e non facciano caso a me". E da allora in poi il Signore cominciò ad onorarlo così che tutti lo stimavano molto.

4. TESTIMONIANZA DI TOMÁS PEREZ DE MOLINA (6 dicembre 1614)

1. Francisco de Yepes racconta che, trovandosi il Servo di Dio nel convento del suo ordine in Segovia come Superiore, lo mandò a chiamare per incontrarsi con lui. E passeggiando nell'orto del convento gli riferì molte cose, tra cui una molto meravigliosa, che gli era accaduta con un Cristo nel medesimo convento, che si trovava in una cella e non era veduto se non dai frati e da coloro che entravano in quel luogo. Il Servo di Dio aveva detto al Cristo: "Signore, voi non state bene qui, perchè qui non possono vedervi tutti quelli che entrano in Chiesa, e io voglio farvi porre proprio là,

affinchè tutti quelli che entreranno vi adorino e vi benedicano". E così aveva fatto. Dopo queste cose, stando in orazione davanti al medesimo Signore udì alcune parole molto consolanti che il Cristo gli disse, di questo tenore: "Chiedimi grazie, perchè per ciò che hai fatto io ti darò tutto quanto mi chiederai". Il Servo di Dio rispose: "Ciò che vi chiedo, Signore, è che tutti mi disonorino e non facciano caso di me, per vostro amore".

5. TESTIMONIANZA DI FRANCISCO DE URUENA

(21 aprile 1616)

15. Venendo a svolgere il suo ufficio (di barbiere) presso il convento dei Carmelitani Scalzi di questa città (Segovia) e sembrandogli che i frati fossero poveri e non avessero se non il necessario, questo testimone - interiormente e senza parlarne con alcuno - decise che sarebbe andato a mangiare a casa sua col garzone, affinchè i frati potessero sostentarsi con ciò che avrebbero dovuto spendere per loro. Questa cosa nessuno poteva averla udita, poichè era solo passata per la mente a questo testimone. Il venerabile padre fra Juan de la Cruz era priore del suddetto convento. Dopo che (questo testimone) ebbe terminato la tonsura dei Religiosi, egli uscì da lui e gli disse, in relazione a quanto aveva pensato, che non se ne andasse a pranzo a casa sua, perchè nonostante le ristrettezze in cui si trovava non sarebbe mancato di che dargli da mangiare; a meno che il desiderio di andare a pranzo a casa sua non fosse dovuto al fatto che il pesce gli faceva male o che non volesse mangiarlo. Questo testimone rimase turbato nel suo interno, vedendo che egli aveva inteso e penetrato il suo cuore. D'allora in poi ne è rimasto sempre ammirato e continua a considerarlo una cosa prodigiosa.

(Traduzione di P. Angelo Lanfranchi)

CHIAVI STORICHE PER LA COMPRENSIONE DI S. GIOVANNI DELLA CROCE*

Le fonti su S. Giovanni della Croce seguono un impianto tipico del secolo XVII: un amalgama di soprannaturale e di naturale, tanto comprensibile per lo spirito barocco quanto anacronistico e inaccettabile per noi.

Da qui vengono anche per Giovanni le carenze biografiche, in cui la metodologia attuale, con criteri e obiettivi storiografici, è assente.

Si dovrebbe rispettare la differenza fra libri di devozione e libri di storia. L'aveva intuita lo stesso Santo quando respinse le pressioni dei devoti di Alcalà perché scrivesse la vita dei santi bambini Justo e Pastor.

Si tratta, quindi, secondo le indicazioni magistralmente espresse dall'agnostico Baruzi, di superare la pura fase agiografica.

Tuttavia siamo di fronte ad alcune difficoltà. Gli scritti del Santo stesso sono avari di dati autobiografici, anche se non completamente muti per certe ricostruzioni di situazioni e dottrine del suo ambiente. Quanto agli scritti dei primi Carmelitani Scalzi, si vede che erano preoccupati di curare la dottrina spirituale di S. Giovanni più che i dati storici chiarificatori, così che il materiale propriamente documentario è scarso.

Solo nel 1616 si diffuse la pittoresca *Vita* del calzato Joseph de Velasco, sulla scorta delle indicazioni fornite da Francisco de Yepes. In essa si dimostra che l'Antica Osservanza si prese cura del Santo prima che il Carmelo Scalzo si interessasse del suo "fondatore".

Nacquero poi alcuni "schizzi brevi", ossia compendi biografici, che dal 1618 accompagnarono le edizioni delle opere del Santo, redatte dai tre agiografi maggiori.

* Dallo studio di EGIDO T., *Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz*, in AA. VV., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1991, pp. 59-124.

Fra il 1628 e il 1641 furono stampate tre grandi "vite". Però fino al 1989 se ne conoscevano solo due: di P. José del Jesús e P. Jerónimo de S. José. La terza, del P. Alonso de la Madre de Dios, rimase manoscritta. Sono lavori di trasfigurazione agiografica, non biografie in senso critico. Nati in piena epoca barocca, in cui si perseguivano scopi letterari e d'arte, sono molto lontani dalla riflessione e dall'indagine critica.

I santi sono presentati e modellati secondo il cliché della santità del tempo e secondo le indicazioni della censura del Re, molto attiva allora. È vero che le fonti delle tre biografie si rifanno fondamentalmente alle testimonianze dei Processi. Tuttavia risultano manipolate dalla censura vincolante dei Vescovi e dell'Ordine, che intervennero pesantemente, al punto che P. Quiroga morì di disgusto per l'atteggiamento impietoso dei superiori nella sua interpretazione della vita del Santo.

I Processi stessi di beatificazione presentano alcune caratteristiche peculiari. Le testimonianze rispondono alla scala di valori di una società sacralizzata com'era agli inizi del secolo XVII, quando tutto tornava secondario dinanzi alla meta di ottenere la beatificazione, delineando un Santo in conformità ai clichés già fissati dagli stessi interrogatori.

Le contraddizioni non possono essere considerate frutto di menzogna deliberata, ma di una mentalità che non poteva agire e pensare diversamente.

La trasmissione dei dati utilizzava il solo veicolo orale, molto favorevole alla trasfigurazione progressiva.

In verità il centro d'interesse non era costituito dalla verità storica, ma dall'immagine preconfezionata di un santo che doveva corrispondere sia a quello che era stato e sia a quello che si supponeva che dovesse essere.

In questa materia prima emerge la serie di dati forniti da Teresa di Gesù nelle sue "Fondazioni" e nel suo epistolario: dati più veridici e affidabili, coevi e inoltre più abbondanti di quanto si usi pensare. È conveniente perciò una rilettura di S. Giovanni della Croce fatta sulla documentazione indiretta, seguendo alcune chiavi storiche.

1. L'AMBIENTE SACRALIZZATO

Società castigliana del secolo XVI: può dirsi sacralizzata, per quanto l'espressione non esaurisca la realtà. L'esistenza non aveva senso in se stessa: era subordinata al "commercium" di garantirsi la vita eterna. Una società "tanatica", quindi, con la morte al centro della vita, tant'è vero che

il tasso di mortalità era elevatissimo e la vita stessa molto breve (circa 25 anni di media). Si spiega come gli spirituali anelassero a morire presto, protesi a evidenziare questo fine e a trascorrere secondo esso tutta la loro vita.

Lo spazio (città, case, vie ...) era segnato religiosamente, e il tempo intero (giorni, settimane, scadenze, inizio e chiusura di anni accademici ...) era legato a feste liturgiche.

Studi recenti sulla religiosità collettiva hanno sottolineato la paura come protagonista di quella società, che possedeva però anche alcuni efficaci dispositivi di difesa: i protettori contro la peste, i santi terapeuti specializzati, i patroni delle confraternite e delle corporazioni.

Anche l'imposizione dei nomi al battesimo era sintomatica, testimoniando comportamenti collettivi con il fattore della identificazione personale e delle preferenze devozionali.

Coloro che superavano la mortalità infantile procedevano secondo coordinate sacre e trascendenti, dominanti l'universo mentale, i riferimenti, le percezioni.

C'era tutto un mondo di immagini e vissuti pittoreschi: il nemico, il demonio, era un personaggio familiare, legato alla diffusa paura e capace di tentazioni e persecuzioni (si veda la relazione dell'umile e semplice Francisco, fratello di San Giovanni della Croce). Ma quest'ottica popolare non coincideva con quella degli scritti di Giovanni della Croce, che non partecipa nel complesso alla mentalità comune.

Qui si trova un'altare delle molte discrepanze fra quanto Giovanni della Croce comunica nei suoi scritti e quanto riferisce la agiografia: la lotta contro il demonio, lotta intesa dal Santo come processo interiore. Gli agiografi non riescono a limitarsi ai meccanismi interiori della fede e dispiegano una scenografia da ambiente barocco.

Non si avverte la necessità di distinguere le presenze naturali da quelle soprannaturali, le forze fisiche dal miracolo, l'immaginario dal reale.

2. SANTITÀ BAROCCA, SANTITÀ SOCIALE

Nella Castiglia del secolo XVI era inconcepibile un santo dal sangue "impuro" (così come era delineato dagli statuti sulla "purezza del sangue"), dedito a lavori vili o di fatica. S. Teresa è emblematica in questo senso, come chiaramente dimostrano i Processi. E S. Giovanni della Croce soggiace anch'egli a queste convenzioni: accanto alle asserzioni di

povertà del figlio del tessitore l'agiografo barocco pone subito il sangue puro e l'ascendenza nobile.

La realtà storica non rientrava nello stereotipo della santità: la povertà vera doveva diventare povertà di nobili decaduti e dal passato glorioso. In questa chiave va letto il rifiuto dei parenti ricchi e il matrimonio "per amore" dei genitori di Giovanni.

3. LA RIFORMA CARMELITANA E I SUOI PROBLEMI INIZIALI. IL CARCERE DI TOLEDO

La Riforma teresiana nacque fra monache e carmelitani di Castiglia, non ancora mossi dal vento riformatore, allora imperante, di stile francese, che Madre Teresa accolse e anche presto superò. Esso aveva operato in un periodo segnato dall'umanesimo e s'era proposto altri valori oltre che promuovere il rigore della penitenza.

Lo stile teresiano si nota, in un primo momento, da quanto si vive a Duruelo e Pastrana, con evidenti eccessi e tensioni, che si spiegano per la carenza, fra gli Scalzi, di una normativa comune fino al capitolo di Almodóvar (1576) che limitò gli estremismi.

Comunque l'esperienza, nata in seno all'Ordine, tendeva però a rendersi indipendente e a costituirsi come Riforma autonoma, però frenata in questo dai superiori che fissarono un numero limitato di case: due solo in Castiglia, sotto la giurisdizione dei non riformati.

Il re Filippo II, quale esecutore garante del Concilio, non volle perdere l'occasione di arrivare a un Ordine nuovo, più sottomesso al suo governo e sganciato dalle interferenze straniere di Roma. Infatti ottenne visitatori Calzati di suo gusto, aprendo però un conflitto di potere.

In questo ambiente, con specifiche coordinate sociali, va inquadrata l'incarnazione di Giovanni della Croce, episodio ricco di valenze interiori (il martirio, le sofferenze di Giovanni della Croce) e gli atteggiamenti umani: la passività generale degli scalzi, l'eccezione insigne dell'intervento di Santa Teresa, la mancata sollecitudine di Filippo II° e l'esito conclusivo della drammatica fuga.

Dopo l'evasione i tempi furono di maggiore tranquillità, frutto dell'effetto prodotto, nell'opinione di entrambi i fronti, della punizione eccessivamente rigorosa del carcere, dall'atteggiamento negoziatore del nuovo Generale e dall'inesorabilità di Filippo II° che si incaricò di ottenere l'indipendenza degli Scalzi malgrado il Nunzio.

Giovanni della Croce, considerato martire e simbolo, da allora in poi agì sempre con incarichi di responsabilità e di governo. Tuttavia nell'ultimo tratto di vita, per difendere Gracián (che invece mai difese Giovanni della Croce) cadde in disgrazia del Vicario Generale P. Doria e dei suoi seguaci. La morte lo colse, privo di cariche, quasi in cammino missionario per le "Indie".

4. LA MORTE DEI SANTI

L'agiografia barocca concentrava tutta la sua capacità di drammatizzazione nella morte dell'eroe, punto estremo e supremo di una vita, di un'epopea orientata e subordinata al morire.

Nel caso di Giovanni della Croce si fondono elementi della tradizione agiografica e della freschezza della componente teresiana.

I fatti erano relativamente normali. Avvertiti i sintomi della malattia mortale alla Peñuela, il Santo prese la decisione di andare a Ubeda, nel nuovo ma scomodo convento con un priore ostile, evitando di portarsi a Baeza dove le cure mediche potevano essere buone e il priore gli era sicuro amico. A Ubeda la diagnosi - di fatto errata - fu di risipola e il trattamento chirurgico durissimo. Oggi si parla di una specie di cancro sottocutaneo con evoluzione progressiva e molto settica, con aggravamento di infiammazione a motivo del trattamento applicato con ripetuti atti chirurgici.

Questa morte venne trascurata da tutto il rituale barocco, sul solco dei padri orientali nella descrizione della Dormizione della Vergine Maria. Con tutte le espressioni sensitive tipiche: canto celestiale, luce miracolosa, profumi soavissimi. Infatti la conferma divina della santità del defunto doveva esprimersi anche nelle percezioni tattili: le membra flessibili, il volto disteso, come fosse vivo.

Il corpo, secondo i canoni estetici barocchi, doveva manifestare la bellezza, riflesso della santità. E, per quanto sgraziato in terra, ormai assumeva connotati bellissimi (conformi all'iconografia sepolcrale), prova certa che l'anima era in cielo.

5. LE RELIQUIE: FRA RELIGIOSITÀ E BUON "AFFARE"

Il santo non è mai tale, in fin dei conti, senza il riconoscimento pubblico e magari anche clamoroso. Manifestazione eloquente era ed è la venerazione delle reliquie, elemento fondamentale della religiosità collettiva del barocco, e non solo di esso.

Il clima della Controriforma ampliò la richiesta di reliquie, divenute segno di prestigio, di ricchezza, di "investimento", non solo economico ma spirituale (di indulgenze).

Esisteva nella religiosità "popolare" un'autentica fame di reliquie.

S. Giovanni della Croce, con la sua mentalità di umanista erasmiano e più ancora con la sua spiritualità evangelica, non nascose il suo rifiuto per queste forme di devozione: rifiuto condiviso, ai suoi tempi, quasi da nessuno.

Alla sua morte successe come a quella di fra Luis de Granada a Lisbona: il suo corpo venne toccato e baciato, ma anche amputato, per ricavarne reliquie, in un clima di sacro fervore e di confusione crescente. Una donna rapinò "capelli, unghie e calli". Altri si divisero l'abito, le bende e le pezzuole usate per le sue piaghe (cfr. i primi tre biografì).

Il corpo, fra mille vicissitudini, orchestrate da Anna de Peñalosa impuntata ad ottenere, a colpi di brevi pontifici, il cadavere per il convento di Segovia, fu ulteriormente mutilato nella casa madrilenà di costei e poi venne finalmente sepolto a Segovia.

In società come quelle dei secoli XVI-XVII, in cui in vetta a tutti i valori si collocava la santità, era compensabile e necessaria l'ansia per il contatto fisico con il corpo del Santo.

6. I MIRACOLI

Il miracolo, quanto più spettacolare tanto più gradito, era un altro degli ingredienti della religiosità collettiva del barocco.

Il miracolo confermava la separazione tra il naturale e il soprannaturale; offriva l'occasione per esaltare l'eroe e si poneva come strumento divino contro i demoni, secondo quella concezione "battagliera" dell'esistenza, già vista prima.

Dentro questa visione i miracoli rispondevano a necessità più immediate: supplivano e superavano le deficienze della medicina; allontanavano le tempeste, spegnevano gli incendi; spaventavano le cavallette; davano soluzione al problema della fame immediato in un refettorio senza vivande.

Le "Vite" di Giovanni della Croce furono costruite su queste linee, in contrasto con i suoi scritti, in cui il miracolo non solo è superfluo, ma perfino inopportuno, quasi contengono insidie per l'incontro con Dio nella nuda fede. Per formazione umanistica, profondità spirituale, esperien-

za mistica e rifiuto netto della religiosità corrente, egli giunse a formulazioni lineari contrarie (cfr S 3,30 e 31).

Tuttavia i Processi lo forgeranno santo che compie miracoli, e ricco di poteri traumaturgici, espressi perfino nell'infanzia, in ben tre occasioni.

La tipologia dei suoi miracoli possiede scarsi elementi originali: coincide con quella dei santi medievali anche se con modulazioni proprie dell'agiografia barocca.

La indagine storica, in conclusione, solleva problemi più di quanti non ne risolva. Sembra che il punto principale, in fondo, riguardi le fonti di informazione disponibili. Esse sono valide per scoprire il processo di costruzione di un santo sugli stereotipi della santità barocca, inadeguate invece per la ricostruzione biografica di San Giovanni della Croce.

L'agiografia tradizionale ci ha trasmesso un Giovanni com'era desiderato nel secolo XVI, talvolta manipolato e anche sfasato.

Per cui c'è l'interrogativo su quanto egli, com'è stato presentato secondo l'attesa collettiva e i rimaneggiamenti della cultura del 1600, corrisponda almeno in parte alla realtà storica, tanto difficile da ricreare.

**(Sintesi di Suor M. -
Monastero di Concenedo)**

PER UNA REVISIONE DELLA BIOGRAFIA DI S. GIOVANNI DELLA CROCE *

Difficile impresa una buona biografia, più ancora se di un santo. Se poi si dà il legato di un ricco patrimonio letterario da cui è promanato un grande movimento spirituale in seno alla Chiesa, l'impresa è difficile all'estremo. Domanda un insieme di solidi criteri non solo storici e letterari, ma anche psicologici e teologici, raramente riscontrabili in un unico autore. Da qui si spiega perchè la biografia di Giovanni della Croce - malgrado innegabili progressi di quest'ultimo secolo - sia ben lontana dall'essere considerata definitiva.

Il lato più carente è quello storico perchè gli antichi biografi José de Jesús María (Quiroga) e Jerónimo de San José, pur toccando vette letterarie e perfino profondità psicologiche, non poterono liberarsi dai condizionamenti imposti dal modello agiografico del loro tempo, la cui nota dominante era quella apologetica.

Come è stato notato da certi studiosi a proposito delle biografie di Santa Teresa, emerge la strategia di subordinare quanto è propriamente storico a intenzioni o mete spirituali, perfino con il ricorso a manipolazioni molto evidenti, come nei Processi, presentati quali fonti indiscutibili ma in verità rispettosi di una rigorosa impostazione prestabilita.

Qualcuno pensa che ufficialmente prevalessse l'atteggiamento del P. Doria, in quanto la riforma teresiana-sanjuanistica puntò presto, scavalcando l'obiettivo iniziale di una ripresa dei valori storici, a una rottura non necessaria con l'antico tronco dell'Ordine. Tale impostazione doriana incise sulle prime biografie dei due Dottori Mistici.

In tutti i tempi però esistettero alcuni pregiudizi biografici che disattesero quanto espresso chiaramente da Molinari nel suo "principio sacrosanto": "Bisogna evitare di prestare eccessiva attenzione ad alcuni

* Cfr. GARRIDO P. M., *Hacia una revisión de la biografía de S. Juan de la Cruz*, in "Teresianum", Roma 1990/II; pp. 515-541. L'autore è membro dei Carmelitani Calzati.

fatti sensazionali e di passare sotto silenzio la vita ordinaria e nascosta, cioè quella quotidiana. In essa, infatti, più che nei fatti sensazionali, si esprime la vera personalità dell'uomo". Il lettore d'una biografia, insiste Molinari, dovrebbe poter cogliere l'orientamento fondamentale posto alla base delle decisioni e delle azioni di tutta la vita di un Santo".

Con queste premesse è bene mettere in luce alcuni punti, relativi soprattutto alla parentela del Santo con il Carmelo antico e le sue relazioni con i fratelli calzati.

1. LO SFONDO STORICO

L'ambiente storico del Carmelo castigliano della prima metà del secolo XIV è stato fino ad ora ignorato o misconosciuto.

Proprio per questo motivo i biografi di Santa Teresa e di San Giovanni hanno insistito di più sugli aspetti negativi e sul taglio con la tradizione precedente che sullo sviluppo, la rettifica, l'intensificazione e la continuità con essa. È questo, peraltro, un fenomeno apologetico riscontrabile - secondo Melquiades Andrés - in tutta la storia della maggioranza degli ordini riformati.

L'opera teresiano-sanjuanista va inquadrata nel rinascimento spirituale spagnolo, in cui s'immersero anche i frati "del panno", dimostrando acuta sensibilità per i nuovi apporti letterari, per il tema dell'orazione e per i valori dei movimenti spirituali autoctoni.

Anche la situazione religioso-disciplinare (per stare alla sola provincia di Castiglia) era migliorata dopo lo sfortunato intervento riformatore del card. Cisneros, pur nella persistenza di situazioni di privilegio, di ribellione e di immoralità.

Il provinciale di Castiglia, P. Hernando López, concesse di trasferire il monastero dell'Incarnazione fuori città, per contribuire alla maggiore perfezione delle religiose e per migliorare l'edificio. Egli muoveva così il primo passo verso la riforma più esigente promossa dai delegati del Generale Audet nel 1530: riforma che suscitò una promozione culturale e, di conseguenza, una maggiore apertura ai poderosi movimenti di spiritualità assai prolifici allora in Spagna.

Si spiega così la grande attrattiva esercitata non solo dal monastero dell'Incarnazione ma anche dal Carmelo castigliano.

La riforma di Audet, quindi, fu quasi un'alba che annunciò i grandi santi del Carmelo, che furono "non i creatori della spiritualità carmelitana ma anche i suoi restauratori, le sue vette supreme e, in generale, le

vette e i restauratori della mistica spagnola della riforma" (M. Andrés). Per cui non avrebbe senso parlare di opera rinnovatrice di rottura e di discontinuità con la tradizione antica dell'Ordine, di cui essi, peraltro, furono sempre orgogliosi e nel cui seno morirono (la indipendenza canonica, infatti, avvenne dopo al loro morte nel 1593).

Neppure reggerebbe l'ipotesi del Baruzi circa una disputa fra due concezioni monastiche antitetiche. Lo dimostrerebbe la simpatia iniziale espressa verso la Riforma, considerata un movimento nuovo e vigoroso, destinato a instaurare nella Chiesa una corrente di vita spirituale, propria e feconda per la Chiesa stessa.

L'opposizione, se opposizione ci fu (cfr. F. 2,5), si notò più tardi fra gli stessi Scalzi. L'opera rinnovatrice si sarebbe imposta come forma comune di tutto il Carmelo spagnolo, se fattori e circostanze esterne non avessero interferito, complicando lo svolgimento successivo.

2. OSSERVAZIONI SULLA VITA DEL SANTO

Giovanni de Yepes, attratto dalla vita raccolta e pia dei carmelitani e soprattutto dalla loro grande devozione per la Madre di Dio, operò una scelta cosciente entrando nell'Ordine carmelitano. Se accettiamo come probabile suo anno di nascita il 1540 (anziché il 1542), egli ormai ventiduenne vestì l'abito il 24 febbraio 1563, festa di S. Mattia; nel 1562-63 seguì i corsi di "arte e teologia" dai Gesuiti; emise la sua professione il 25 febbraio 1564.

Trovando nel convento un buon insegnamento e una vita di orazione, s'innamorò profondamente del suo ideale.

Il desiderio successivo di passare alla Certosa non indica un affievolirsi del suo primo ideale, ma piuttosto una lacerazione interiore dinnanzi alle difficoltà di vivere in tutta la sua integrità la dimensione eremitica del Carmelo contemplativo, con nostalgia delle origini primitive. Così si spiega anche la sua cedevolezza con S. Teresa.

I due santi non reagivano semplicemente contro l'andamento esterno dell'Ordine - migliorato con la riforma di Audet e giunto ad un livello accettabile -, ma volevano stimolare confratelli e consorelle ad un vissuto totale dell'ideale eremitico-contemplativo proposto dalla Regola. Volevano abbandonare una certa "aurea mediocrità", a loro avviso ormai accettata dai più.

Si trattava di una chiamata all'eroismo, caratteristica della loro epoca. Perciò decisero di iniziare un nuovo stile di vita contemplativo dell'Ordine, intuito con profondità ineguagliabile.

Lo dimostra l'atteggiamento assunto nei confronti del monastero dell'Incarnazione. Essi sollecitarono infatti le monache ad un'esperienza intima e profonda dell'ideale contemplativo dell'Ordine.

L'idea "riformatrice" non sembra appartenere al nucleo essenziale dell'intuizione dei due santi. Pare vi venisse sovrapposta successivamente - contro la loro volontà - dall'intromissione indebita e invadente di Filippo II. Servendosi della Riforma Scalza, egli volle imporre ai carmelitani antichi la sua riforma: una trappola in cui, ingenuamente, cadde P. Gerolamo Gracián e, meno ingenuamente, altri Scalzi.

Da qui malintesi sorti fra i due "rami" del Carmelo. E così cessò la buona armonia, esistente fino ad allora, fra Scalzi e Calzati.

In questa luce andrebbe letto il doloroso episodio della prigionia di San Giovanni della Croce, che non fu il culmine di una pretesa "persecuzione sistematica" degli Scalzi da parte dei Calzati, tesa alla "distruzione totale" della Riforma scalza. La causa, unica e immediata, dell'incarcerazione andrebbe ricercata nella possibile e probabile partecipazione di Giovanni della Croce allo scontro delle monache dell'Incarnazione con il Provinciale di Castiglia. Non quindi in una ribellione contro l'autorità dell'Ordine, verso cui si sentì sempre fedelissimo. Fu un conflitto fra l'esigenza ineludibile della sua coscienza e l'esercizio concreto dell'autorità del Provinciale. Mentre l'atteggiamento di ubbidienza venne conservato anche nei conflitti interni degli Scalzi.

Giovanni morì figlio dell'Ordine, due anni prima che il padre Doria e i suoi seguaci consumassero la separazione totale dall'Ordine della Vergine.

Riprendo, quindi, la conclusione delle mie osservazioni precedenti: "Fra Giovanni della Croce non aveva cessato di essere uno di casa perchè passato alla Riforma".

**(Sintesi di Sr. M.,
Monastero di Concenedo)**

GIOVANNI DELLA CROCE FRA AGIOGRAFIA E BIOGRAFIA

Mentre la spiritualità, la mistica, la bellezza espressiva di San Giovanni della Croce hanno suscitato grande entusiasmo persino tra gli agnostici, la sua personalità storica è sempre rimasta nell'ombra, forse anche a causa della reticenza del Santo a parlare di sé (così diversa dalla 'loquacità autobiografica' di Santa Teresa, Giovanni d'Avila, fra Luis de Granada, Ignazio di Loyola). Di fatto, la sua figura non ha subito un'evoluzione e continua a presentarsi col medesimo taglio con cui si annunciò all'inizio del sec. XVII.

"PUREZZA DI SANGUE" E NOBILTÀ?

La coerenza e indipendenza di fra Giovanni della Croce provocarono per diverso tempo inquietudine e indifferenza all'interno del suo stesso Ordine. Solo verso il 1619 apparvero i primi profili brevi ("dibujos") della sua vita, contemporaneamente alle prime edizioni - abbastanza rimaneggiate e abbreviate - dei suoi scritti. Basti pensare che una delle biografie maggiori - quella di Alonso de la Madre de Dios, scritta nel 1630 - avendo incontrato grandi difficoltà presso i censori dell'Ordine, ha dovuto attendere fino al 1989 per essere edita. Le grandi biografie del sec. XVII corrispondono perfettamente al modello agiografico barocco, che coincideva con l'esposizione delle virtù necessarie per la beatificazione e la canonizzazione (vita - virtù - miracoli). Ne risultano delle biografie stereotipate, in cui non c'è praticamente spazio per i tratti peculiari di ciascun Santo.

* Altro articolo a carattere storico che si rifà direttamente a EGIDO T., *Juan de la Cruz, entre la hagiografía y la biografía*, tolto dalla rivista "XX Siglos", Madrid 2 (1991, fasc. 5, pp. 48-59).

È bene ricordare che le agiografie non erano "storia" nell'accezione odierna del termine: l'immaginazione, la creazione, persino la trasfigurazione, prevalevano sulla realtà storica e la modellavano sull'unico ideale possibile di santità, mescolando realtà storica e desiderio. Non che gli agiografi mentissero: semplicemente ritenevano impossibile che le cose (i santi) fossero andate in maniera diversa. Dunque, lo storico attuale s'incontra con un San Giovanni della Croce barocco, che ha ben poco da spartire - quando non è in contraddizione - con quanto egli pensa o scrive.

Se dobbiamo attenerci alle testimonianze raccolte nel corso dei processi e agli agiografi, tutti i santi (Giovanni d'Avila, Santa Teresa di Gesù, fra Luis de Granada ...) dovevano per forza avere origini nobili, ossia immuni da mescolanze razziali (né mori, né ebrei). L'ideale della Santità era infatti inconcepibile senza quello della "purezza" sociale, in conformità con i decreti sulla *"limpieza de sangre"* così duri nel sec. XVI. Lo stesso accade con Juan de Yepes, sebbene per altre ragioni. Anche se non esistevano prove di tipo "razziale", rimaneva tuttavia da giustificare la patente povertà e il vile lavoro domestico di tessitori di panni dei suoi genitori. La povertà fu dunque attribuita alla rovina cui i parenti di suo padre Gonzalo lo condannarono, per punirlo della sua decisione di sposare per amore la povera Catalina Alvarez, che - chissà - discendeva anch'essa da qualche ramo dell'illustre casato di cui portava il nome. Non tardarono ad apparire genealogie fantastiche risalenti alla metà del sec. XV, grazie alle quali la povertà degli Yepes apparve come una conseguenza dei capricci della fortuna e prova indiretta di una precedente condizione sociale onorevole.

Le cose sembrano essere andate in maniera diversa. L'unica cosa che sappiamo di Juan de Yepes è che nacque da una famiglia poverissima a Fontiveros (Avila) nel 1542. Tutto il resto è un prodotto della fantasia e delle aspirazioni (e dei pregiudizi) di testimoni processuali, di agiografi, di qualche confidenza del sognatore Francisco, fratello maggiore di Juan. La madre, rimasta vedova con due figli, appartenne alla categoria dei *"pobres de solemnidad"*, che tra le popolazioni del cosiddetto *"Siglo de Oro"* raggiungeva percentuali altissime. Ben presto la famiglia si trasferì a Medina del Campo, città mercantile più attrezzata per affrontare i bisogni dei suoi poveri, che costituivano il 10% dei suoi abitanti. Nel censimento ordinato da Filippo II nel 1561 appare il nome di "Catalina, vedova povera". Ivi trascorrerà la vita, mendicando e vagabondando, l'analfabeta Francisco, con sua moglie Anna Izquierda, anche lei indigente e analfabeta, e otto figli.

SCELTA DEI CARMELITANI, PER DI PIÙ SCALZI

È in quest'ambiente di estrema povertà che si forgiò la personalità di Juan de Yepes. Ricevette la sua prima educazione in uno dei cosiddetti "Collegi della Dottrina", una specie di casa di accoglienza per fanciulli senza famiglia e sbandati. Gli educatori, generalmente sacerdoti, imponevano un rigoroso regime di internato, la cui primaria finalità era l'insegnamento della dottrina cristiana. Poiché il finanziamento delle opere di carità era a carico del municipio, alcuni fanciulli erano incaricati di mendicare a favore del "Collegio" lungo le vie davanti alle chiese: Juan - dirà con semplicità suo fratello Francisco - "domandava per i fanciulli della dottrina". Fece gli studi secondari nientemeno che nel "Colegio de la Compañia" (Gesuiti), tra condiscipoli di condizione sociale più elevata e con maestri giovani ed entusiasti, anche se non poteva seguire i corsi con regolarità a causa del lavoro che svolgeva nell'ospedale che lo manteneva: quello "de las bubas", un lazzeretto che sorgeva fuori dalle mura cittadine, il più attivo tra gli ospedali medinensi. Lì, tra il 1559 e il 1562, il futuro scrittore si formò con lo studio delle materie umanistiche (lingua, poesia, retorica), pur continuando a mendicare per i poveri infermi contagiosi.

Per ragioni sconosciute Juan non entrò fra i Gesuiti e preferì professare con altri condiscipoli nel nuovo convento dei Carmelitani (1563-1564). Completò la sua formazione nell'Università di Salamanca (1564-1568), assimilando con naturalezza le rivoluzionarie teorie della scienza moderna, come quelle di Copernico. Furono per lui anche anni di crisi, affascinato come altri suoi compagni dall'ideale rigoroso della Certosa.

Nell'estate 1567 il novello sacerdote incontrò provvidenzialmente la Madre Teresa, la quale seppe incanalare la sua tendenza al rigore verso una vita orante, contemplativa e apostolica, con quel senso di fraternità e di umanesimo tipico della sua riforma.

La riforma maschile, iniziata la sua espansione nella Nuova Castiglia e in Andalusia, presentò ben presto sintomi di deviazioni rigoristiche estreme (a Pastrana, La Roda, La Peñuela) a causa del fascino suscitato dalla vita penitente di Catalina de Cardona: questa donna così poco femminile, amante di grotte e di mortificazioni esibizionistiche, divenne l'ideale dei noviziati degli Scalzi. Fra Giovanni fu inviato a correggere quella "penitenza da bestie", ma la tendenza strutturale al rigore tornerà a risorgere più tardi quando la Cardona sarà considerata da molti la vera animatrice della Riforma in opposizione a Teresa di Gesù. Verso il 1576 le tensioni interne cedettero il posto a problemi più gravi: per varie e concomitanti ragioni la Riforma degli Scalzi subì un pesante attacco dei Calzati, al punto da temerne la distruzione.

La lotta contro gli "abusi" degli Scalzi raggiunse il culmine nell'autunno del 1577 con la cattura di Fra Giovanni della Croce. In sè, la prigionia nel convento di Toledo non riveste un carattere di particolare ferocia, se si tien conto che la società di allora era piena di carceri di ogni genere, anche se si deve riconoscere che le carceri conventuali erano le più arbitrarie e quelle che si prestavano di più ad abusi incontrollati. A parte la questione della giustizia o ingiustizia della carcerazione, la peggior tortura che Fra Giovanni dovette subire a Toledo fu l'impossibilità radicale di comunicare con chiunque, in una totale solitudine. Gli agiografi - tutti Carmelitani Scalzi - che ingigantirono la crudeltà delle carceri, si dimenticarono di annotare quell'altra sottile tortura dell'abbandono da parte dei suoi amici (a cominciare dallo stesso re Filippo II, sollecitato ripetutamente, ma invano, dalla preoccupatissima Madre Teresa). Per valutare con equilibrio il trattamento ricevuto dal Santo bisogna attenersi a due documenti "di prima mano": una lettera di Santa Teresa (a Gracián, 21-22 agosto 1578) che riporta la versione udita dalle monache di Toledo ove il fuggitivo trovò riparo, e la deposizione - sostanzialmente concorde con la lettera teresiana - del suo ultimo carceriere che rivela come nel convento dei Calzati non tutti i Religiosi fossero d'accordo con il duro regime imposto al prigioniero (si noti che la deposizione è stata fatta quasi quarant'anni dopo, in vista della beatificazione di Fra Giovanni).

SOFFERENZE DI GIOVANNI FRA GLI SCALZI

Per quanto riguarda gli ultimi tredici anni della sua vita (1578-1591), vi sono da fare alcune annotazioni interessanti, sottovalutate dall'agiografia barocca così attenta invece agli aspetti spettacolari degli eventi. Salvo l'ultimo triennio segoviano (1588-1591), Fra Giovanni visse in Andalusia. L'ambiente andaluso non era molto gradito ai frati di origine castigliana, ma neppure le raccomandazioni della Madre Teresa presso il sempre disattento padre Gracián (in quel periodo Superiore della Riforma) valsero a risparmiargli a Giovanni quella penitenza. Tuttavia furono terre e tempi fecondi di produzione letteraria e dottrinale che rivelano l'umanesimo del Santo, la sua statura spirituale purificata, il rifiuto di una religiosità collettiva (tipicamente andalusa) incompatibile col suo cristocentrismo e il suo erasmismo. Fra Giovanni della Croce - al contrario di quanto lascia presumere la tradizione agiografica - amava poco lo scrivere e molto il parlare, conformemente alla sua missione di mistagogo senza intermediari. Ma soprattutto viaggiò, o meglio camminò. Nelle condizioni precarie che possiamo immaginare, durante la sua vita percorse circa 25.500 chilometri, di cui 20.600 nel solo decennio andaluso (1578-1588).

Nell'estate 1591 fu sul punto di intraprendere un viaggio molto più lungo e rischioso: quello per le Indie Occidentali. Vi era stato destinato (ossia: esiliato) dal Generale, padre Nicolò Doria, incapace di apprezzare l'integrità del suo definitore impegnato nella difesa di colui che mai l'aveva difeso: l'altro caduto in disgrazia, il Padre Gracián. Poco mancò che anche fra Giovanni della Croce seguisse il destino di quest'ultimo, espulso dall'Ordine ad opera della corrente rigorista del Doria. Nell'ultimo trimestre della sua vita dimostra la grandezza umana che pure abitava in un corpo tanto meschino. Dalla solitudine del convento de la Peñuela fu invitato dagli amici a trasferirsi a Baeza, più fornita di medici, ma egli preferì Ubeda, che lo conosceva meno e che aveva come priore un suo acerrimo avversario, che rimase tale quasi sino alla sua morte. Tuttavia fu consolato dall'affetto di altri religiosi più semplici, dalla comprensione e valorizzazione di alcuni secolari, dalla venerazione di medici e chirurghi (nonostante che i loro trattamenti - purtroppo non ce n'erano altri - cooperassero a una sua morte precoce e accompagnata da dolori difficili da descrivere).

La morte, all'inizio del 14 dicembre 1591, fu quella dei santi del suo tempo, conforme agli stereotipi barocchi. Fin dal momento dell'agonia esplose l'entusiasmo dei devoti, numerosi e infervorati, che si incaricarono di diffondere voci di prodigi e miracoli operati per suo mezzo. Non tardarono a verificarsi contese tra Ubeda, luogo del trapasso, e Segovia, dove la fondatrice-patrona Ana de Peñalosa reclamava la salma come tesoro di sua proprietà. E proprio a Segovia si diresse nel 1593 il suo corpo maltrattato e amputato dalla brama di reliquie prestigiose e terapeutiche. Seppure con ritardo - per lo scarso interesse dei Superiori - ebbero inizio i processi per la beatificazione. Quand'erano praticamente terminati, Roma proibì di rendergli culto. Si occultò il corpo sotto terra sino alla beatificazione, tardiva, del 1675.

Fu poi valorizzato dalla cultura spagnola (fu canonizzato nel 1726), come d'altronde avevano sempre fatto gli spirituali. Dopo il mistico si scoprì il poeta sublime. Tuttavia c'è ancora molto da fare per scoprire, o riscoprire, la personalità storica del vero Giovanni della Croce.

**(Sintesi di Sr. M.,
Monastero di Concenedo)**

DIMENSIONE "STORICA"

DI S. GIOVANNI DELLA CROCE

I. ALLA RICERCA DELLA SUA AUTOBIOGRAFIA

È notorio che quasi mai nei suoi scritti Giovanni della Croce parla in prima persona o si prodiga in confessioni personali. Eppure queste non vi mancano.

Fedeli al metodo delle "risonanze storiche", non dobbiamo colmare le lacune della sua vita con la sua dottrina. Però possiamo chiederci se, metodologicamente, non sia valido ricercare più in là della lettera e appurare se, in qualche modo, traspaia qualcosa della vita dell'autore.

Sono diffuse le convinzioni che "l'impersonalità dell'opera del mistico spagnolo non è che apparente: in realtà egli si esprime totalmente nella sua opera, per quanto lo consente un linguaggio relativamente insufficiente" (Morel); e che Giovanni della Croce, rifugiandosi nell'anonimato della sua opera, trasmette sottili sfumature della sua personalità (Baruzzi); come pure che l'esperienza mistica originaria si trova nei "poemi", mentre i commenti ne sono più lontani.

Seguendo questo metodo, è la *Notte* a richiamare l'attenzione: il ricordo biografico corre subito al carcere di Toledo dove l'opera nasce e dove, dunque, s'intravede una chiave di carattere anche autobiografico (cfr. il *Prologo*).

La *Notte* viene interpretata quindi quale esperienza personale: l'incontro con la notte cosmica e con l'oscurità fisica, piena di una sua bellezza e malia, trasformata in simbolo di un'altra oscurità, che viene dalla sofferenza nei sensi e nello spirito, in cui gli eventi dolorosi diventano occasione di crescita e maturità cristiana.

* Si riporta il pensiero di MAROTO P.D., *Dimensión "histórica" de la vida y la obra de S. Juan de la Cruz* in "Teresianum", Roma, 1990/II, pp. 401-437.

Il paradigma personale gli è servito per conferire alla sua esperienza un'interpretazione di valore universale che, integrata con l'esperienza altrui, comporta un'ampiezza di prove maggiore; in cui contano pure gli influssi letterari e i riferimenti biblici.

Su quest'ordito autobiografico è stata composta la *Fonte*, in cui il Mistero Trinitario e l'Eucaristia appaiono gustati dal Santo e insieme coniugati con l'esperienza mistica del carcere di Toledo vissuta nella fede; un'esperienza quindi che equivale a una confessione autobiografica.

Donázar ha definito anche il *Cantico* un "Autobiografia in cifra": il Santo infatti non solo non è interessato a svelare la sua anima, ma deliberatamente la cela. Proprio dal *Cantico* dovrebbe iniziare ogni studio profondo di Giovanni della Croce.

Il *Cantico* - letto come racconto autobiografico - appare come un enigma: gioco di spazi e tempi in cui si sviluppa l'azione dei protagonisti: l'amante, Giovanni della Croce, e l'Amato, Cristo.

Nella strofa 23 CB si fondano spazio e tempo e si realizzano la caduta e la redenzione, vissute esperienzialmente da Giovanni nella duplice realtà del peccato e della redenzione.

La *Fiamma* diventa autobiografia fondendo l'esperienza personale con una narrazione mistica apparentemente impersonale. Le strofe sono composte in un momento di alta ispirazione poetica, mentre in commento è rimandato ad un altro momento successivo. (cfr. F., *Prologo* 1).

Queste affermazioni generali non fondano una tesi bene articolata. Ma a questo punto possono giovare alcuni dettagli, alcune spie di un vissuto esperienziale e quindi sprazzi di un'autobiografia: "l'anima che ne ha gustato" (2 N, 14,3); "ciò che si sa per amore" (CB Prologo 3; F. 3 1; F 4,7; CB 39,5); "la trasformazione dell'anima è indicibile" (F 3,8). In casi come questi Giovanni non cita degli autori, ma semplicemente si rifà alla propria esperienza. Inoltre spesso egli si dice ben conscio dell'incredulità che susciteranno alcune sue audaci affermazioni (cfr. F 1,3; 1,15; CB 39,3-4). Le forme esclamative (*oh! ah! quanto!*) sono altre autentiche critiche e proteste profetiche rivolte ai tiepidi e agli increduli, dove il Santo espone le proprie idee e, indirettamente, presenta la propria esperienza.

II. RADIOGRAFIA DEL SUO TEMPO

Le sue opere, malgrado i supposti "silenzi" e l'anonimato valuto, riflettono una "storia religiosa" da cui dedurre, conoscendo il secolo XVI e leggendo tra le righe, un quadro sufficientemente completo del suo tempo e del suo mondo.

A) I movimenti spirituali

In questo ambito si deve andare a cogliere le allusioni, come già fecero buoni studiosi. E il terreno è quello sei *movimenti spirituali*.

Ai tempi del Santo il primo ambito in cui il cristiano era iniziato alla fede, per osmosi e per tradizione, era la famiglia, mentre la parrocchia offriva un altro luogo di incontro e di comunicazione. Erano vive, in questo secolo, le "mentalità collettive": i movimenti delle "beate", le "confraternite", le "fraternità", le "corporazioni" di chiara matrice religiosa.

La storiografia moderna ha conferito molta importanza ai "*recogidos*", agli "illuminati", agli erasmiani, ai protestanti, ai "conversi" o convertiti (mori ed ebrei): tutti gruppi con proprie "vie" per la perfezione cristiana, movimenti con i quali il Santo si è imbattuto nel corso della sua vita. Si veda Prologo 8, dove allude alle "persone raccolte" e una sua terminologia che ritorna nella sua opera (2 S, 12-15; 1 N 8-9; F. 3, 27-62).

Il suo rapporto con l'*erasmismo* riesce problematico. Tanto Erasmo, prototipo del movimento della "riforma", come il "cristianesimo interiore" si situano in una prospettiva diversa da quella di Giovanni della Croce.

Dal tono degli scritti del Nostro è indimostrabile un'affinità con i "conversi". Mentre con gli "illuminati", volente o nolente, egli fu implicato per tutta la vita e soprattutto dopo la morte. Essi trovarono nelle sue opere del materiale per difendere pretestuosamente le loro tesi predilette: nella *Notte*, soprattutto, in cui egli parla della divina contemplazione; ma anche nella *Fiamma*, che può essere il simbolo più significativo dell'illuminazione interiore.

Considerato il tempo in cui visse, il tema è storicamente avvincente e ricco. Baeza, dove fu rettore del collegio carmelitano, era un luogo privilegiato di pietà e di esaltazione mistica per la presenza dei Gesuiti, di S. Giuseppe d'Avila e dei suoi discepoli, dei gruppi di "beate", dei chierici "conversi" e di alcuni professori di Università. Non è strano, quindi, che egli fosse ritenuto un "illuminato".

Sotto questa angolatura storica va letta la *Salita*, 3,34-35. Però il motivo della critica contro il culto e l'attaccamento indebito a immagini, oratori privati e cerimonie va ricercato più profondamente. La sua presunta mentalità di "illuminato" o di umanista (alla Erasmo) risulta insufficiente; si tratta invece della denuncia dell'uso dei "mezzi" divenuti fini.

Di poco significato storico, al momento della stesura delle opere di Giovanni, è il gruppo dei luterani: gruppo di rottura e aggressivo, verso cui certi studiosi hanno trovato in Giovanni affinità o critiche difficili da dimostrarsi. Non è sufficiente asserire, partendo dal CB, strofa 29, che "Giovanni della Croce pare più radicale dello stesso Lutero" (von Baltha-

sar). Sebbene si muovano dallo stesso presupposto (la profonda corruzione della natura umana), essi giungono a conclusioni molto divergenti: la possibilità che l'uomo sia "simul iustus et peccator" (Lutero) e la possibilità di una trasformazione ontologica in Dio (Giovanni della Croce).

B) Il movimento mistico

Giovanni della Croce ha avuto "esperienze mistiche" altissime, descritte nella sua opera, che però lasciano trasparire poco i suoi "fenomeni mistici". Egli da un alto difende l'opera di Dio nelle anime con interventi straordinari, dall'altro è critico verso la fenomenologia dell'esperienza mistica (visioni, rivelazioni, estasi, ecc. ...).

Per principio egli opta, tralasciate le polemiche sui "maestri moderni" (la cui identità, peraltro, è arduo stabilire: gli illuminati, i seguaci della *devotio moderna*, i Gesuiti?), per la via della "contemplazione mistica" quale mezzo per l'unione.

Egli segue così un'antica *tradizione spirituale* che si riallaccia ai grandi neoplatonici, Plotino e Filone, interpretati da Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico e lo Pseudo-Dionigi. Molto peso ebbe l'ambiente di esaltazione religiosa in cui Giovanni visse, specialmente a Baeza ma in genere tutta l'Andalusia. Era consona al gusto dell'epoca la ricerca della comunicazione soprannaturale di Dio agli uomini. Egli stesso, ritenuto un "direttore spirituale" consumato, si ingannò nel caso di Juana Calancha, ma ebbe successo invece in quello di una carmelitana scalza. I suoi insegnamenti si trovano concentrati nel II° libro della *Salita*, ai capitoli 11-32; e la fonte di giudizio è la sua esperienza stessa.

C) La religiosità popolare

Giovanni della Croce vive nove anni in Andalusia, terra fertile di espressioni del valore religioso. Invece egli nel suo sistema dottrinale sceglie, per metodo teologale, la sobrietà o addirittura la rinuncia all'uso dei mezzi. I quali si suddividono in tre ambiti: il primo comprende immagini e ritratti (3 S 35,2-4; 36,1-2.5; 37,1-2), rosari (3 S 35, 7-8), pellegrinaggi (3 S 36,3), feste solenni (3 S 38,2), oratori (3 S 42,4-6), cerimonie (3 S 31,5); il secondo, fenomeni mistici straordinari, visioni, locuzioni, rivelazioni (2 S, 11,1); il terzo, interventi del demonio nella vita spirituale.

D) La situazione reale degli "spirituali"

S. Giovanni parla di spirituali nell'accezione di "persone devote", "raccolte", "direttori e maestri spirituali", ecc. ... E, a questo proposito, è

stato sottolineato il realismo di Giovanni il quale, mentre scrive, pensa a persone concrete.

In questo contesto descrive i peccati "spirituali" (1 N, 2-7), gli "appetiti" (1 S 6,12), le imperfezioni dei "proficienti" (2 N, 2-3) e i danni delle "percezioni" della memoria e della volontà (3 S, 17,2).

Concludendo, è evidente la grandezza di Giovanni della Croce, che emerge come uomo radicato ed inserito nella sua storia, come soggetto che riceve ed è anche protagonista, come portatore di elementi di analisi storica e come osservatore egli stesso del proprio tempo. Ma si esprime da teologo spirituale, quindi si avvolge di apparenti "silenzi" e di "dimenticanze". Quello che spesso egli esprime in modo anonimo ha invece una sua identità e conferma altre pagine di autori del secolo XVI°. Le opere di Giovanni e le pagine della storia del suo tempo si illuminano reciprocamente. In questo i testi di Giovanni possono rivestire un valore fino ad oggi trascurato.

***(Sintesi di Suor M. -
Carmelo di Concenedo)***

Messaggi di S. Giovanni della Croce

Cristo aggiunse nuova bellezza alle stesse cose della natura

Secondo quanto afferma S. Paolo, il figlio di Dio è lo splendore della gloria del Padre e l'immagine della sua sostanza (Ebr 1,3). È dunque da osservare che Dio con la sola immagine di suo Figlio guardò tutte le cose, dando loro l'essere naturale, comunicando molte grazie e doni naturali, facendole infinite e perfette secondo le parole del Genesi (1,31): Dio guardò tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone. Vederle molto buone equivale a farle molto buone nel Verbo, suo Figlio. Guardandole, non soltanto comunicò loro l'essere e le grazie, ma con questa immagine di suo Figlio le lasciò rivestite di bellezza, comunicando loro l'essere soprannaturale. Ciò accadde quando Egli si fece uomo, innalzando questo alla bellezza di Dio e per conseguenza in lui tutte le creature, poiché, facendosi uomo, si unì con la natura di tutte quelle. (C 5,4)

Tenerezza e umiltà di Dio

In questa unione interiore Dio si comunica all'anima con amore così vero che non vi è affetto di madre che con eguale tenerezza accarezzi suo figlio, né amor di fratello e di amico con cui si possano confrontare. A tanto giungono la tenerezza e la sincerità dell'amore con il quale l'immenso Padre ricrea e solleva l'anima umile e amante - o cosa mirabile e degna di ogni timore e ammirazione! - da sottomettersi veramente a lei per elevarla, come se Egli fosse il servo e lei il Signore. Ed è così sollecito a favorirla, come se Egli fosse lo schiavo ed ella Dio, tanto profonda è l'umiltà e la dolcezza di Dio. (C 27,1)

SECONDA SEZIONE

RIFLESSIONI SULLA DOTTRINA

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

GLI SCRITTI DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE *

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

A) Traiettorie d'uno scrittore

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

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

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

B) Primi saggi di Avila

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

C) Teofania poetica in Toledo

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

D) Al Calvario: pedagogia d'un maestro spirituale

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

E) Granada: la pienezza

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

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

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

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

IMITARE CRISTO

L'anima abbia un costante desiderio di imitare Cristo in ogni sua azione, conformandosi ai suoi esempi, sui quali mediti per saperli imitare e per comportarsi in ogni sua azione come Egli si comporterebbe. (1 S 13,3)

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

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

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

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

I. COORDINAZIONE FRA GLI SCRITTI SANJUANISTI

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

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

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

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

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

Salita: purificazione attiva ed educazione alla vita teologale;

Notte: purificazione passiva mediante la contemplazione infusa;

Cantico: lunga e dinamica traiettoria dell'amore mistico;

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

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

II. SISTEMA SANJUANISTA

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

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

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

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

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

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

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

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

III. UNIONE E VITA TEOLOGALE

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

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

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

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

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

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

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

IV. ANTROPOLOGIA SANJUANISTA: METODO E STRUTTURA

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

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

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

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

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

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

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

V. GLI ORIZZONTI DELLA NOTTE OSCURA

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. COMUNIONE MISTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Il cammino dell'unione: teologale e cristico

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

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

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

3. Il cammino dell'unione si percorre di notte

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

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

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

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

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

4. L'unione con Dio

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

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

5. La salvezza del mondo

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

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

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

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

6. Qualche rilievo sull'attualità di San Giovanni

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

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

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

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

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

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

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

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

Introduzione

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

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

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

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

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

Somiglianza per essenza

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

Somiglianza progressiva

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

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

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

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

Somiglianza di perfezione (CS B 11,3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CRISTO NELLA MISTICA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE *

Accorrere a Gesù

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

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

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

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

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

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

In Cristo, unione dell'uomo con Dio

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

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

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

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

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

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

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

In Cristo tutto

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

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

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

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

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

Figlio e Parola (S II 6)

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

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

Esercizio di amore tra l'anima e lo Sposo Cristo

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

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

TEMI CON FIDUCIA

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

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

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

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

(Punti di Amore)

LA PERFEZIONE SPIRITUALE SECONDO GIOVANNI DELLA CROCE *

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Testi chiari sullo stato di perfezione.

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

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

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

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

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

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

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

1.4 Testi più ambigui sullo stato di perfezione.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIONE

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

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PER PREGARE BENE

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

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

PERFEZIONE VUOL DIRE UNIONE DELL'ANIMA CON DIO *

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

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

1. CAMBIO DI TERMINOLOGIA: IMPORTANTE!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. VARI TIPI DI UNIONE CON DIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo stato di unione più alta, ossia il matrimonio spirituale tra l'anima e il Figlio di Dio suo Sposo, "è una trasformazione totale nell'Amato. In esso l'una parte si dà all'altra in un possesso totale con una certa consumazione di unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione ...; si opera una unione delle due nature e una comunicazione di quella divina a quella umana tale che, pur conservando ciascuna il proprio essere, ognuna sembra Dio. Se in questa vita ciò non può accadere in maniera perfetta, tuttavia accade in un modo che trascende quanto si può dire o pensare" (CB 22, 3-5).

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

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

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

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

DIO CI DONA LA SUA FORZA

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

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

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

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

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

1. Povertà come contemplazione di Dio

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

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

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

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

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

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

2. Povertà come abbandono in Dio delle preoccupazioni

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

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

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

3. Povertà come austerità e nudità

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

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

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

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

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

4. Povertà come conformazione a Cristo

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

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

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

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

5. Povertà come purificazione per la trasformazione

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

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

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

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

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PUNTI DI AMORE

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

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

(Punti di Amore)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. VOCAZIONE RELIGIOSA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. VITA RELIGIOSA: TERRA PROMESSA (VICISSITUDINI VARIE)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. ALTRI SPUNTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- G) Meta e ideale d'un consacrato è giungere appunto a diventare immagine perfetta di Cristo, pietra viva dell'edificio che è la Chiesa, facendo emergere in tutta la loro forza i doni delle tre virtù teologali. Esse sono direttamente opposte alle forze negative del dominio, del mondo e della carne. E qui, secondo il nostro Santo, si hanno le note relazioni tra virtù, voti e loro opposti: fede-obbedienza-(demonio); speranza-povertà-(mondo); carità-castità-(carne). Si vedano: S 2,24,8 e 29,6; N 2,21; CB 3,9 e 16,6 ; *Cautele*, n. 3.

 - H) In questo cammino difficile ma liberante del religioso è implicito il concetto di notte oscura: il chiamato è per vocazione uno che deve procedere dentro questa notte. La vita religiosa è per natura un optare per Cristo, "porta", ma "porta stretta" ; è scegliere la luce della vita, non senza però l'ostacolo delle "tenebre", le quali tendono a combattere tale luce e affaticano l'anima consacrata (FB 3,32 e 62; S 1,11,7; N 1,8,4).

 - I) Tutto questo itinerario (con virtù teologali, voti, rinuncia evangelica, notte oscura, imitazione di Cristo, servizio alla Chiesa, ecc.) rende il religioso un innamorato di Cristo in modo tutto particolare: c'è una vocazione precisa a tale amore e non si tratta affatto d'una emozione momentanea, episodica. E da questo amore sorge in Giovanni un canto, che è proprio di chi ha percorso la strada dei consigli evangelici: "La mia anima s'è ceduta / e tutto il mio tesoro è a suo servizio; / non guardo più il gregge, / né sento altro compito: / solo l'amare è il mio impegno" (CB, 28).

 - L) Più che ogni altro, il religioso sa che "alla sera lo esamineranno sull'amore" (*Detti di luce e amore*, 64) e che il conto sarà anche più severo (*Avvisi*, 8), perché, oltre ai doni comuni della creazione e redenzione, il Signore gli ha dato il beneficio della vocazione alla vita consacrata più intima. Da qui viene il programma che Giovanni stende per una futura caremelitana: "Le doni Dio, figlia mia, la sua santa grazia sempre, in modo che si applichi tutta in ogni cosa ("*toda en todo*") nel suo santo amore e servizio, come è obbligata, dato che solamente per questo l'ha creata e redenta" (*Lettera* 12).
- Secondo Giovanni, nell'ideale della vita religiosa entra ciò che è comune e ciò che è specifico; e allora si hanno "le dodici stelle per giungere alla perfezione somma: amore di Dio, amore del prossimo, obbedienza, castità, povertà, presenza in coro, penitenza, umiltà,

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

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

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

Messaggi di S. Giovanni della Croce

A DIO PIACE ...

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

Appena una persona conosce ciò che le è stato detto per il suo profitto, non ha più bisogno di pronunciare né di ascoltare parole, ma di agire davvero con silenzio e con cura, in umiltà, carità e disprezzo di sé... L'anima che facilmente parla o conversa, sta poco raccolta in Dio. Infatti, quando lo è, da una forza interiore è portata a tacere e a fuggire qualsiasi conversazione, poiché Dio vuole che ella trovi la sua gioia più nello stare con lui che con ogni altra creatura, per quanto questa le sia necessaria. (L 8)

DOLCE E FORTE IL DIO CHE PURIFICA

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

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

LIBRO PRIMO: NOTTE OSCURA DEL SENSO

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 2: SOTTO OPERE BUONE STANNO SPESSO TANTI VIZI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 3: NESSUNO DIVENTA LIBERO DA SOLO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 5: UN'INQUIETUDINE POCO SAGGIA E POCO SANTA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LIBRO SECONDO:

NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO

Capitolo 1: UNA TREGUA, CON UN ALTERNARSI DI LUCE E OSCURITÀ

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

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

Capitolo 2: I RISCHI DI UNA "HEBETUDO MENTIS" ANCORA PROFONDA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 4: LA META: LA LIBERAZIONE DA SE STESSI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 16: IL RISCHIO DEL NUOVO CHE PORTA A DIO

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

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

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

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

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

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

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

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

Capitolo 17: SEMPRE PIÙ IN UN ABISSO DI SAPIENZA MISTERIOSA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(A cura di M. R. G.)

Messaggi di S. Giovanni della Croce

L'ANIMA S'ACCORGE

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

TERZA SEZIONE

RILETTURA DI SAN GIOVANNI

- ◆ Attualità di San Giovanni della Croce
- ◆ Riformatore perché dottore mistico
- ◆ Edith Stein legge l'io di Giovanni

1. ANTROPOCENTRISMO E SECULARISMO

Viviamo in un'epoca in cui l'uomo presume di essere padrone assoluto di se stesso e unico artefice del proprio avvenire. Dio è una ipotesi inutile, anzi dannosa, che deve essere eliminata perché costituisce un limite che rischia di tarpare le ali all'uomo e di renderlo succube. L'uomo, dunque, non solo non ha bisogno di Dio, ma lo deve rifiutare se vuole davvero diventare se stesso.

S. Giovanni è perfetto interprete della risposta che la rivelazione offre a queste farnetiche della presunzione umana e che il Concilio ha, a sua volta, ben riassunto nella *Gaudium et Spes*. Il Santo sottolinea, e nel modo più radicale, il primato assoluto di Dio e la sua trascendenza; ma mostra allo stesso tempo e in modo inequivocabile che il riconoscimento e l'orientamento verso questo Dio non solo non diminuisce l'uomo, ma ne mostra e ne fonda la quasi infinita grandezza. L'uomo è grande proprio perché è fatto per Dio infinito, perché solo questo Dio infinito è termine adeguato dei suoi desideri e delle sue aspirazioni. Famosa la sua affermazione: "Un solo pensiero dell'uomo vale più di tutto il mondo; perciò solo Dio è degno di esso" (*Detti* 32).

Non solo, dunque, la fede in un Dio trascendente non diminuisce l'uomo, ma costituisce l'unico punto di partenza che lo rende definitivamente superiore a tutto il resto e capace, dunque, di porsi di fronte al creato in un atteggiamento di sovrana e serena libertà. Quando il Vaticano II afferma che la ragione ultima della grandezza dell'uomo va trovata proprio nella sua vocazione alla comunione con Dio (G.S. 19a), non fa che riprendere il filo portante di tutto l'insegnamento di S. Giovanni della Croce.

Mai come oggi l'uomo ha sentito l'ebbrezza del trionfo e della grandezza, ma mai come oggi ha corso il rischio tremendo di precipitare nel bara-

tro della distruzione, appunto perché mai può cadere nella tentazione di rompere i rapporti con la fonte della sua vita e con il fine che le dà il senso, dato che rifiuta Dio e si mette al suo posto. Ne segue che, perduto tra la tecnica, la massificazione, il consumismo, le crisi continue, il divertimento, le ideologie, le manipolazioni, non è più capace di incontrarsi con se stesso. Si sente vuoto, insoddisfatto, deluso. Mutilato da una cultura razionalista e materialista, cammina come disgregato, senza valori assoluti: senza orientamento, senza scopo e senza identità. Negato il riferimento a Dio, l'uomo si ritrova schiavo di un'infinità di idoli e di tutti gli istinti, propri ed altrui.

Ora ci si comincia a rendere abbastanza diffusamente conto di essere stati truffati da tante ideologie: non solo da quelle marxiste che stanno miseramente crollando, ma anche da quelle che si presentavano come liberatorie e che hanno solo scatenati gli istinti e le forze più basse. Eliminando Dio e l'altra vita, siamo rimasti solo con gli idoli e le concupiscenze che si scatenano, in un gioco diabolico che i burattinai giostrano nel modo che più a loro aggrada, in un colossale tentativo di manipolazione e di sopraffazione che riduce sempre più l'uomo ad un numero e ad un robot. Oggi tutto questo lo si percepisce abbastanza chiaramente, almeno da parte delle persone che hanno mantenuto una certa capacità di giudizio personale. Si fa, comunque, sempre più generale ed esplicito il bisogno di liberarsi e avanza la rivendicazione del diritto ad "essere se stessi", nel rifiuto di ogni manipolazione.

Ma il dramma più profondo sta proprio nel fatto che l'uomo non sa chi è questo "se stesso" che vorrebbe ritrovare e recuperare. Ed ecco, allora, altre soluzioni disperate: droga, violenza, rivoluzione, individualismo esasperato, libertarismo, isolamento, con la stessa tragica conseguenza: disorientamento, disperazione, morte. Il fatto è che l'uomo, creato ad immagine di Dio, da Dio e per Dio, per comprendersi pienamente e darsi un senso definitivo deve specchiarsi in Dio. Se vuole ritrovarsi deve cercarsi in Dio, perché da lui viene ed a lui va. E Dio lo incontra dentro di sé. Cercare Dio in noi stessi e ritrovare se stessi in Dio: ecco l'insegnamento centrale di Giovanni della Croce, che dà la risposta definitiva all'interrogativo fondamentale dell'uomo di tutti i tempi e di tutte le civiltà.

Però il Santo Dottore non solo ricorda lucidamente *dove* l'uomo può davvero ritrovare se stesso, ma indica anche concretamente *come* arrivarci. Sta soprattutto qui la particolarità del suo insegnamento e la sua perenne attualità. Oggi la reazione alla schiavitù del materialismo consumista si esprime anche in una ricerca del divino e in un certo sviluppo del sentimento religioso che spesso, però si incanala in manifestazioni che non sono autentiche e rischiano, per altro verso, di impedire una reale rinascita o riscoperta della dimensione spirituale dell'uomo. Tante deviazioni si evidenziano attraverso ricerche di religiosità esoteriche o addirittura

tura di pratiche spiritistiche. Ma anche all'interno dello stesso filone cristiano si può cadere in facili esaltazioni o sentimentalismi che non sono nient'altro che la trasposizione in campo religioso dello stesso consumismo che regola ormai tutta la umana esistenza. Basti pensare all'affannosa ricerca, da parte di molti, di esperienze e di sensazioni spirituali, la credulità con cui accettano notizie di rivelazioni e di visioni, e l'importanza che danno a tutte queste cose quali espressioni di autentica devozione e modo concreto per alimentarla.

Proprio nel momento in cui il senso religioso sembra risvegliarsi diventa più necessario che sia guidato e alimentato nel modo autentico. Ed ecco qui l'inconfondibile ed inimitabile insegnamento di S. Giovanni della Croce.

2. RITROVARE IL FINE SUPREMO È RITROVARE SERIETÀ E GIOIA

Occorre innanzitutto mettere bene in chiaro che la comunione con Dio è il fine supremo della vita. E questo significa due punti fermi: primo, che essa è la cosa più importante e, in definitiva, unica a cui tutto deve essere orientato; secondo, che essa è la cosa più difficile da attuare ed esige lo sforzo congiunto di tutte le potenze dell'uomo.

La comunione interpersonale è possibile solo là dove le due o più persone si prendono sul serio. Dunque l'impegno fondamentale dell'uomo è quello di prendere sul serio Dio, come Dio ha preso sul serio l'uomo fino a sacrificare il proprio figlio.

Non si prega per sport, né si va alla ricerca di Dio per semplice gusto!

Prendere sul serio Dio significa lasciarsi da lui attrarre, fargli spazio nella propria vita, rendersi luogo della sua presenza. Significa accettare di essere progressivamente trasferiti nel suo mondo, di partecipare al suo modo di vivere, di pensare, attraverso un progressivo passaggio dal nostro modo di essere al suo, passaggio che si attua in forza della sempre più piena incarnazione in noi delle virtù teologiche della fede, della speranza e della carità, che lo Spirito Santo continuamente vivifica e feconda.

Da questo punto di vista il nostro cammino verso la comunione con Dio è scandito dallo sviluppo della fede, della speranza e della carità le quali, a loro volta non sono altro che il frutto in noi di ciò che lo Spirito sta operando per renderci perfettamente figli nel Figlio ed introdurci nell'intimo delle comunicazioni trinitarie. Chi prepara e produce in noi la comunione è sostanzialmente lo Spirito di Gesù. Non è dunque conquista nostra ma frutti di un suo dono.

Qual'è, dunque, il nostro compito? È quello di lasciare via libera all'azione dello Spirito, rinunciando alla pretesa di volerci costruire da soli. Il figlio, infatti, non si fa ma viene fatto. È su questo principio che si fonda la dottrina del triplice *nulla*, cioè della radicale rinuncia a qualunque attaccamento. Tale rinuncia fa apparire spesso S. Giovanni della Croce troppo duro e scostante: questo, però, solo per chi ha letto superficialmente il Vangelo e non si è accorto che Gesù lo è ancora di più.

Chi vuol essere discepolo e seguace di Cristo deve rinunciare assolutamente a tutto, anche alle realtà sentite come più sacrosante (quali i figli) o i gesti di pietà più sublimi (vedi la sepoltura dei genitori). Tra te e lui non ci deve essere assolutamente nulla, altrimenti non puoi essere suo discepolo. Devi seguire Cristo e Cristo solo, e per nessun altro motivo che per il fatto che lui te lo chiede. (cfr. Lc 14,25-33).

Quando S. Giovanni dice che devi assolutamente tagliare qualunque attaccamento, altrimenti, come un uccellino attaccato ad un filo, non puoi volare, usa un'immagine semplice per dire la stessa cosa seria. Questa sequela che non ammette assolutamente nessun compromesso e che è un'esigenza essenziale della vita cristiana (e non semplicemente la vocazione eccezionale di qualcuno) è oggi unanimamente sottolineata dagli studiosi; ma purtroppo è una verità non ancora entrata nella mentalità generale. Abituamente si pensa ancora che solo alcuni siano chiamati a rinunciare a tutto, mentre gli altri possono accontentarsi di seguire Cristo un po' più alla lontana. Ciò è assolutamente falso. Dio in Cristo vuole essere il tutto della tua vita: vuole infatti stabilire con te una comunione totale, per cui tu sei tutto di lui e lui è il tutto di te. Questa vocazione è di tutti e le esigenze che ne conseguono sono pertanto per tutti.

S: Giovanni ha perfettamente colto tutto questo e lo ha insegnato con una coerenza estrema. Quando qualcuno afferma che la sua dottrina spaventa i più ed è, comunque, destinata a poche anime privilegiate, vuol dire che ha un'idea della sequela di Cristo che non è secondo il Vangelo. Chi prende sul serio il Vangelo e si sforza di mettere in pratica le condizioni che Cristo richiede a chiunque desideri seguirlo, si rende facilmente conto che anche la dottrina di S. Giovanni della Croce sia, come il Vangelo, universale e perennemente attuale. Giovanni Battista Metz ci ha ricordato che il tempo che viviamo deve essere in particolare un "tempo della sequela" se si vuole che la vita cristiana torni ad essere autentico fermento dell'umanità.

3. RIEVANGELIZZARE VUOL DIRE RISCOPRIRE IL NULLA E LA NOTTE

Che questo è il tempo della sequela significa anche dire che è ora di essere più radicali, cioè di smetterla con tante superficialità e decidersi ad andare alla radice delle cose. Ebbene, se noi andiamo alla radice vi scopriremo sempre il *tutto* di Dio e insieme inequivocabilmente constateremo il *nulla* di tutto il resto al di fuori di Lui. Un tutto e un nulla di cui l'uomo è impastato: un nulla che diventerà tutto solo nella misura in cui si riconoscerà il nulla che è e quindi accetterà di essere trattato così. Il cristiano potrà diventare la "prosecuzione" di Cristo e la Chiesa sarà suo "sacramento di salvezza" *non* nonostante così grande povertà, *ma* proprio per questa.

È il tempo di riscoprire questa fondamentale lezione di tutta la rivelazione: Dio può fare grandi cose solo quando si trova di fronte alla povertà e alla umiltà. Se vogliamo, dunque, che il cristianesimo torni vivo in noi e nel mondo è necessario ricominciare da un nulla. "Senza di me non potete fare nulla" (Gv. 15,5) dice il Signore; ma per fare di noi il tutto egli ha proprio bisogno del nostro nulla. S. Giovanni della Croce lo sottolinea decisamente: tutto quello che noi possiamo fare è precisamente quello di rinunciare a tutto e di restare con nulla; per raggiungere Dio, abbiamo bisogno di "nulla" e basta. Ma se è vero che quanto più uno è povero di sé e di cose tanto più può entrare in comunione con Dio, allora non c'è assolutamente nessuno che non sia in grado, se vuole, di sviluppare in pienezza la sua vocazione. Il cammino spirituale è reso difficile e spesso impossibile non perché manchino i mezzi ma perché ce ne sono troppi. Se l'unico mezzo necessario è quello di non avere nulla, non c'è via più universale alla santità che quella proposta da S. Giovanni della Croce. E questo mostra come la sua dottrina del nulla sia veramente attuale e, ancora una volta, perfettamente aderente al messaggio evangelico.

Questa lezione è particolarmente indicata per la Chiesa di oggi che, finita l'epoca della cristianità, è chiamata a svestirsi di qualunque forma di potenza per tornare ad essere nel mondo il pugno di lievito che scompare nella massa e la fermenta tutta. In modo particolare questa lezione riguarda coloro che nella Chiesa hanno la missione di guida e di pastori. Essi, come ricordava il Cardinale Ratzinger all'ultimo Sinodo dei vescovi, potranno davvero prendere coscienza della loro missione e svolgerla adeguatamente solo nella misura in cui riconosceranno che, senza Cristo, non sono nulla e non possono fare nulla. Ancora una volta: è dal nulla che bisogna ripartire se si vuole rievangelizzare e ricostruire la Chiesa. Il maestro del nulla per eccellenza, Giovanni della Croce, che tante volte è stato presentato in forma negativa e limitativa, si rivela, invece, l'interprete di una dottrina di portata veramente universale.

Un altro aspetto dell'insegnamento sanjuanista, strettamente connesso al precedente, è quello delle "notti", legate alle difficoltà del cammino che si percorre e soprattutto ai silenzi di Dio, che lasciano l'anima nel deserto, nell'oscurità e nell'aridità. Il Santo ha descritto con estremo acume questi momenti o passaggi del cammino spirituale, aiutandoci a capire, con le sue analisi, quando si tratta di un silenzio di Dio che invita l'uomo ad una maggiore penetrazione del suo mistero e quando invece si tratta di sordità dell'uomo che, facendosi attrarre da altri idoli, si rende incapace di percepire il mistero di Dio. Infatti ora si tratta di un'angoscia o aridità che viene dal male e ora di una sofferenza purificatrice che prepara l'incontro d'Amore. Oggi è comune parlare di spiritualità dell'Esodo, cioè nella vita spirituale presentata come un essere sradicato da posizioni e certezze acquisite e un inoltrarsi nel deserto attraverso l'esperienza della solitudine, della sete, della fame, dell'aridità. S. Giovanni lo aveva già fatto e in un modo ben più sistematico ed esauriente; non possiamo, anche questo, non guardare a lui senza scoprirlo come maestro e come compagno di viaggio.

4. OGGI PIÙ DI IERI LE NOTTI PURIFICATRICI

La dottrina delle notti di S. Giovanni della Croce viene oggi usata anche per cercare di capire le crisi che accompagnano la storia della Chiesa come tale. Non di rado si sente parlare di notti collettive ed epocali. Fino a che punto tali accostamenti siano legittimi, non si sa; sta il fatto che anche la storia della Chiesa come quella dell'umanità procede attraverso crisi, prove ed oscurità. È certo d'altra parte che, come la società sta passando al post-moderno, così la Chiesa sta vivendo un passaggio epocale della sua storia. E questo suscita necessariamente una crisi di purificazione, sia per quanto riguarda i singoli che i gruppi e le istituzioni.

Forse ci sono state solo altre due epoche storiche che si possono paragonare a questa. La prima quando i giudeo-cristiani furono costretti a scegliere tra la libertà del Vangelo e la legge di Mosè e dovettero riconoscere che Mosè era superato e che pertanto i pagani potevano accettare il Vangelo senza sottostare alla legge e alla cultura ebraiche. Fu una prova decisiva per la religione cristiana. Se avessero vinto i giudaizzanti, il cristianesimo sarebbe rimasto una setta della religione ebraica e il Vangelo sarebbe scomparso. Un altro momento cruciale fu quando venne distrutto l'impero romano, entro la cui struttura il cristianesimo si era pienamente inserito e della quale pienamente si serviva. Per i cristiani la caduta dell'impero appariva come la fine di tutto. L'aprovvidenza suscitò un grande genio, S. Agostino, che al pari di S. Paolo nella prova precedente

ravvivò la speranza dei cristiani aiutandoli anche a capire che il Vangelo non si identificava con l'impero. Subito dopo, e proprio per opera della Chiesa, è iniziata un'altra epoca della storia che poi fu definita era della cristianità. Nella quale la Chiesa si è quasi costruita una sua sede ed una cultura che la società stessa ha accettato nelle sue componenti essenziali, al punto che tutti i popoli dell'occidente, che hanno poi fatto la storia del pianeta in questi ultimi secoli, si sono di fatto definiti e riconosciuti cristiani. Ma ciò ha anche significato che la Chiesa di questi primi millenni si è radicata, espressa e spesso identificata con la cultura ellenistico-europea. Era una Chiesa di fatto "monocentrica", una Chiesa ancora adolescente che, proprio come ogni adolescente, viveva ancora abbastanza ripiegata su se stessa perché di fatto radicata in una sola cultura e, perciò, legata ad una visione parziale e condizionata da una sensibilità spesso non in grado di percepire la presenza e l'attività di Dio in altre forme ed esperienze storiche di popoli diversi.

Ebbene tutto questo sta rapidamente cambiando, insieme alla fine del regime di cristianità che ha già così profondamente cambiato il modo di essere della Chiesa nel mondo. E sta nascendo una nuova epoca in cui la Chiesa diviene culturalmente policentrica, con radici realmente universali. Ci troviamo di fronte al fatto che la Chiesa, nella sua totalità, si trova in situazione di esodo da un regime di cristianità occidentale ed europea verso una nuova posizione storica, nella quale non si avrà solo una facciata di universalità, ma un'universalità reale grazie alla sua concreta incarnazione nella storia dei popoli ed il suo conseguente policentrismo culturale.

Ora questo momento è ricchissimo, ma anche doloroso perché comporta una rottura con tradizioni, luoghi comuni, certezze acquisite. Comporta il travaglio di apprendere e di imparare da altre culture; comporta uno sforzo di inculturazione e di acculturazione che non sarà possibile senza una purificazione radicale e l'abbandono di tante espressioni e abitudini che sembravano definitive ed essenziali al cristianesimo. Tutto ciò significa un'autentica "notte": dell'intelligenza che deve accettare il superamento e l'abbandono di tante sicurezze; della volontà che deve accettare nuove impostazioni di esistenza, della memoria che deve accettare di purificarsi dalla tentazione di essere semplice riproduzione e possesso del passato.

Pensare che la Chiesa stia uscendo dallo stato adolescenziale per avviarsi a diventare adulta è in definitiva un motivo di speranza, anche se non così allegro e facile, perché anche il ragazzo che comincia a diventare adulto attraversa una crisi esistenziale che lo sconvolge profondamente e che spesso gli rende molto difficile la possibilità stessa di potersi comprendere. Viene da chiedersi: è questa la notte della Chiesa che è costretta ad uscire dal proprio guscio per andare ad incarnarsi realmente nelle

culture di tutti i popoli e di tutte le nazioni e ciò in un momento in cui la stessa cultura, in cui essa per secoli si è incarnata e che in modo determinante ha contribuito a costruire, è diventata totalmente aliena ai valori cristiani ed impermeabile alla sua presenza? Molti autori lo pensano. Si tratta di una notte che è crisi di crescita ma pure momento di speranza. Però potrebbe non essere che la notte derivi anche dall'incapacità dei cristiani di comprendere i segni dei tempi e dalla loro insufficiente generosità ad aprirsi all'avvenire di Dio? In effetti è possibile. E allora come discernere? Una volta ancora il grande Maestro delle "Notti oscure" viene in nostro soccorso. Le indicazioni da lui date hanno un valore universale e tutti vi possono attingere, se vogliono trovare un raggio di luce che indichi il cammino dell'autentica fedeltà a Dio e perciò del vero progresso della umanità.

5. RIAFFERMARE LA VERA CONTEMPLAZIONE

L'apertura a tutti i popoli e la capacità di riconoscerne i germi di verità che lo spirito ha seminato e semina nella loro storia porta necessariamente al dialogo e all'incontro delle culture e delle religioni. È risaputo come S. Giovanni della Croce costituisce un punto di attrazione anche per le culture orientali e, quindi, un luogo di incontro e di dialogo. Allo stesso tempo, egli continua ad essere una guida sicura per coloro che, attratti dal fascino che oggi una certa cultura esotica esercita sugli spiriti che cercano Dio, rischiano di cadere nell'errore dell'immanentismo o del naturalismo. Il documento della Congregazione per la dottrina della fede su "Alcuni aspetti della meditazione cristiana" mostra chiaramente come S. Giovanni della Croce, insieme a S. Teresa di Gesù, costituisce per la chiesa un punto di riferimento sicuro.

Giovanni della Croce è vissuto nel secolo XVI, quando un primo illuminismo faceva sentire molto forte il suo influsso. In quanto reazione al formalismo e bisogno di ritorno all'interiorità, alla preghiera personale e all'ispirazione dello spirito, quell'illuminismo esprimeva autentici valori. Esso purtroppo si deturpò totalmente quando approdò al rifiuto radicale delle strutture ecclesiali e civili e al soggettivismo. Il nostro Santo Dottore sottolinea con forza che la preghiera per essere vera deve essere soprattutto interiore, a prescindere dalla sua forma; al punto che qualcuno lo accusò di illuminismo. Ma egli è contrario sia all'illuminismo soggettivista sia al legalismo formalista. Quanto più sottolinea la dimensione personale della preghiera tanto più esige fedeltà e adesione totale alle pratiche e alle formule di preghiera proposte dalla Chiesa cattolica. Ed anche in questo costituisce un'ottima guida e un richiamo sia per coloro che non conoscono altra preghiera che quella suscitata e alimentata dall'eu-

foria di gruppo, sia per coloro che trasformano la liturgia in un'esercitazione di invenzioni personali, sia per quelli che non riescono ad inserirsi nell'autentico movimento di un'espressione vitale che deve necessariamente tenere presente l'altro di cui sei membro e con il quale, dunque, ti devi presentare davanti a Dio.

Ma noi sappiamo come uno dei pericoli che ha maggiormente insidiato l'autenticità della spiritualità cristiana sia il cosiddetto attivismo esagitato (oggi detto americanismo). Ora è vero, e non possiamo non riconoscerlo se non vogliamo negare l'evidenza e l'evoluzione della stessa vita ecclesiale, che nella Chiesa degli ultimi due secoli si è manifestata di più la dimensione attiva della santità, per cui si suol dire che abbiamo più santi di azione che di contemplazione; ma è altrettanto vero che non si può essere santi senza essere contemplativi. È cambiato, in un certo senso, il modo di essere contemplativi e di diventarlo, ma questo non può in nessun modo mettere in discussione la necessità assoluta di essere ad ogni costo contemplativi. E questo per il semplice motivo che tutto proviene da Dio e che, dunque, tutto noi dobbiamo continuamente ricevere da Lui attraverso l'ascolto, la disponibilità e l'accoglienza. Senza questo, semplicemente non esiste cristianesimo. Da tale punto di vista l'americanismo costituisce un'eresia che mina alle radici la natura profonda della vita cristiana, rendendo sterili perfino le iniziative più generose. Quanto più dunque si insiste sulla necessità dell'azione, tanto più si deve sottolineare l'importanza e il primato, temporale e gerarchico, della contemplazione. Forse è proprio su questo punto che l'insegnamento di S. Giovanni della Croce appare nella sua estrema attualità. Egli scriveva: "Quelli, dunque, che sono molti attivi e che pensano di abbracciare tutto il mondo con le loro predicazioni ed opere esteriori, riflettano bene che apporterebbero molta più utilità alla Chiesa e riuscirebbero assai più graditi a Dio...se spendessero almeno la metà del loro tempo nello starsene con Dio in orazione... Allora certamente otterrebbero di più, e con minor fatica, più con un'opera che con mille, e ciò per il merito della loro orazione e per le forze spirituali in essa acquistate; altrimenti tutto si ridurrebbe ad un martellare e a fare poco più di niente, e alle volte proprio niente, anzi non di rado anche danno. Iddio non voglia che il sale della terra cominci a diventare insipido, poichè allora, per quanto sembri che produca qualche buon effetto esteriormente, in sostanza però non sarà nulla, essendo certo che le buone opere non si possono fare se non in virtù di Dio" (C 29,3; cfr. C 39,4; F 3.84).

Un'ultima annotazione. Oggi la Chiesa si è riscoperta popolo di Dio, famiglia riunita nel suo nome, comunione di affetti e di vita. Ma questa verità non sempre si sperimenta incarnata: restano divisioni, egoismi, chiusure, con gelosie e molte altre cattiverie. Di fronte ad una situazione del genere si può tornare a rinchiudersi in se stessi oppure si può essere

tentati di prendere atteggiamenti di critica e di pretese continue, esigendo di costruire la chiesa prendendo. Ecco l'insegnamento fondamentale di S. Giovanni della Croce: "Dove non c'è amore metti amore e troverai amore". Noi che siamo frutto dell'amore di Dio, abbiamo come scopo della nostra vita l'amore (C 29,3). Dobbiamo, dunque, smettere di piagnucolare perché non siamo amati. Cominciamo, invece, ad amare, perché alla fine saremo giudicati sull'amore, non quello che avremo preteso ma quello che avremo dato (cfr. *Detti* 57).

P. Arnaldo Pigna, Roma

Messaggi di S. Giovanni della Croce

IL CRISTIANO

Il valore delle opere buone del cristiano, dei suoi digiuni, delle sue penitenze, delle orazioni non si fonda tanto sulle loro quantità e qualità, quanto sull'amore di Dio con cui vengono compiute: esse sono qualificate in proporzione al maggiore amore di Dio, puro e intero, con cui sono fatte. (3 S 27,5)

Il cristiano deve fissare la sua attenzione e collocare la sua gioia nel servire ed onorare Dio con le sue virtù ed opere buone, le quali, senza questa intenzione, niente valgono presso il Signore. (3 S 27,4)

L'anima deve essere lieta di perdere le opere delle potenze per ricevere senza esserne disturbata, con maggior abbondanza pacifica, l'opera della contemplazione infusa che Dio le concede; dia la possibilità di ardere e di infiammarsi nello spirito all'amore che questa contemplazione oscura e segreta porta con sé e le comunica. (1 N 10,6)

RIFORMATORE PERCHÉ DOTTORE MISTICO

Questa trattazione comporterà una prima parte, in cui si vedrà come Giovanni della Croce sia da ritenersi in modo speciale “maestro nella fede” tanto da essere anche un vero “riformatore della chiesa”; e una seconda parte, condotta forzosamente in forma schematica, in cui si sintetizza l'itinerario mistico che il Santo Dottore illustra in maniera tutta sua: itinerario che è speciale e quindi riservato solo ad alcuni, ma significativo per tutti circa i “misteri di grazia” donati ai battezzati.

PARTE PRIMA: DA MAESTRO A RIFORMATORE

1. Un importante documento

“Maestro nella fede”: è questo il titolo, ben noto ormai al Carmelo, della lettera apostolica di Giovanni Paolo II, in data 14/12/1990. Raramente l'Ordine aveva ricevuto dalla Sede Apostolica un documento così riuscito e affascinante, tanto moderno nello stile quanto nelle tematiche, capace di fare da solida trama a ricerche future sul Santo.

La lettera, dopo un'introduzione conveniente, si struttura in quattro parti, che richiamiamo stringatamente:

- a) prima: quadro storico in cui si collocano Giovanni e il suo impegno a formare dei credenti;
- b) seconda: G., “testimone del Dio vivo”, è uno che ha vissuto i misteri della Trinità e del Verbo Incarnato, che l'hanno portato a un'intensa vita teologale con risvolti nuovi;
- c) terza: G. ha tracciato “le vie della vita di fede”, dove, mentre (paradossalmente per i superficiali) esalta il valore della ragione, si dedica alla dimensione contemplativa del cristiano, in cui non tutto è dolce se è vero che c'è la notte oscura della fede e il silenzio di Dio;

- d) quarta: G. ha portato "un messaggio con proiezione universale": oggi è guida per coloro che cercano Dio, tanto cristiani con impegni particolari di vita (i figli e le figlie del Carmelo), quanto cristiani d'un'Europa un tempo già credente e ora esposta ai sussulti dei molti cambiamenti.

2. Giovanni ripropone in positivo il "Credo"

Giovanni riceve il titolo di "Maestro nella fede" non come qualcosa di esclusivo. Intanto, come "dottore", egli ce l'ha già nella Chiesa assieme a innumerevoli altri santi (e a due sole - per ora - sante: Teresa d'Avila e Caterina da Siena). Ma gli viene riferito in modo speciale *circa la fede* perché, senza porsi alla vecchia maniera quale "martello degli eretici", rilancia *in positivo* i vari articoli del "Credo". Propone con nuovo vigore - cioè prima con l'efficacia d'una vita vissuta e poi con la chiarezza d'un pensiero depositato in scritti profondi e affascinanti - la ripresa dell'*esperienza della fede cristiana* in tutta la sua ampiezza e profondità. Il "Credo" insomma compie con Giovanni un trapasso straordinario - peraltro sempre, anche in altri santi, molto importante - dal puro dogma alla esperienza. Ne viene fuori che la fede, in mano a questo straordinario Dottore mistico, diventa un'esperienza, travolgente e dolce allo stesso tempo, liberante e drammatica, che raramente potremmo trovare in altri pur grandi maestri della Chiesa.

C'entra in modo rilevante anche lo stile, inteso non come vuota forma o qualcosa di retorico e dotto. Il suo è lo stile che è dono del trasmettere, dell'insegnare a uomini, secondo le esigenze sia razionali che affettive (filosofia, poesia) degli uomini. È noto che ciò che viene sperimentato pur da molti in modo forte pochi però riescono a trasmetterlo con efficacia coinvolgente. Tutti i reduci di Russia, soldati tedeschi o italiani (o, in epoca napoleonica, francesi) hanno sofferto press'a poco le stesse terribili prove. Ma solo un Bedeschi ha saputo scriverci "Centomila gavette di ghiaccio" e un Levi "Se questo è un uomo".

Così che è chiaro che lo stile di cui si parla qui è assai di più di quanto si suole intendere: è un dono con cui, sul piano della fede, per esempio, Giovanni può far vibrare - diciamo anche "scongellare" dal frigo della consuetudine pericolosa - l'Annuncio fondamentale cristiano.

Tale annuncio è conosciuto? Sì, sappiamo anche noi che Cristo è risorto, è vivo, è attuale per ogni uomo, è il vero Mediatore, è l'unica Parola valida, l'Umano-Divino presente continuamente nel Corpo della Chiesa e nei membri di essa che si aprono a Lui.

Ma come capire che non sono solo formule il "Senza di me non potete fare nulla", il "Questo è il mio corpo", "Maria è Madre di Dio", "Io vivo in voi, voi vivete in me"? Occorre un profeta, un maestro senza vanti perso-

nali e senza possessi propri, ma pure un uomo di sicura mano e dotato di precisione e autorevolezza, che ci prenda tutti e ci guidi - per la grazia che Dio gli dona - nella direzione evangelica giusta. Occorre che ci parli in modo penetrante. E non in modo devozionale sui singoli misteri cristiani dell'Eucarestia, della Maternità divina della Madonna ecc., ma con visione ampia sull'opzione fondamentale circa Dio, anzi circa il Dio di Gesù Cristo. Ed ecco che il piccolo-grande Riformatore del Carmelo è davvero uno dei pilastri della vera Evangelizzazione, uno dei maestri del mondo moderno, anche per questo stile, che a un certo punto gli suggerisce i temi e si confonde con essi.

3. Riproporre il "Credo" diventa riformare la Chiesa

Dunque egli è "Maestro nella fede" e poi, nel mondo dei suoi frati carmelitani, anche "riformatore". Allora possiamo forse ipotizzare per lui una fusione dei due elementi e dire che egli fu un riformatore perché maestro e, in modo più largo, un riformatore della grande Chiesa?

Riformatore in un certo senso anche inconsapevole, ma sostanzialmente deciso e vero lo fu senza dubbio.

Cominciò con il suo Ordine, in cui seguì una linea di netto distacco da quanto la massa dei frati - in Spagna, ma pure e anche peggio altrove - andava facendo: dissipazione grave, disobbedienze, corsa alle cariche e preoccupazione per i soldi (insomma mancanza di povertà evangelica); tendenza a dispense dalla regola, anzi domande frequenti di passaggio ad altri Istituti più facili (in genere presso i Canonici Regolari, che consentivano larghezze maggiori).

Egli, nel desiderare prima la Certosa e poi nell'accettare la proposta di S. Teresa di avventurarsi nella casupola di Duruelo (in quel principio dell'inverno 1568), visse una coscienza di uomo-contro-corrente. Però senza esibizioni e con la commozione dell'umile nuovo Francesco, desideroso di incontrare il solo Cristo della Croce. Ma, dopo il primo e breve periodo di avvio di tale esperienza, sentì il dovere - e lo compì - di non tenere per sé questo progetto.

Non aveva alcuna pretesa che fosse qualcosa di esteriormente imponente, ma gli importava comunicarlo. E lo trasmise con passione ai giovani postulanti, novizi, chierici che tra il 1569 e il 1572 gli furono affidati; e poi anche alle giovani e non giovani suore Carmelitane del Monastero di Avila, prima (1572-1577), e di Beas e di molti altri punti della Spagna, dopo.

In verità, in questo quadro egli appare a tutta prima ancora un piccolo animatore di comunità rinnovate, ma non un riformatore della Chiesa. Così crediamo che pensasse anche lui, che in una certa misura si sentiva

chiamato a dare e dire qualcosa alla Chiesa del suo tempo, ma in forma umanamente poco chiassosa e senza nessunissimo vanto. Ma in altra misura (la maggiore) doveva sentire che, se a Teresa d'Avila era dato il carisma di influire - lei monaca claustrale! - sulla grande società cristiana di Spagna, anche a lui era data una responsabilità simile, che pure non sarebbe subito apparsa, ma che comportava un intervento che andava oltre le mura dei suoi conventi.

Non coltivava affatto ambizioni di uomo pubblico, di predicatore applaudito, di teologo da grandi cattedre: anzi ne provava una ripulsa netta in un momento in cui troppi, anche i suoi Scalzi o Riformati, puntavano alla notorietà. Ma, simile e dissimile dal poderoso (di corpo) e metodico (di mente) Tommaso D'Aquino, senz'essere titolato e professore conteso da famose università come l'Aquinate, non si sottrasse dal dovere di riproporre il mistero cristiano in termini suoi propri, secondo le sue acute esperienze e le ansie di bene per la Chiesa.

E così fu maestro e riformatore per il suo e nostro tempo: "in medio Ecclesiae aperuit os suum". Pur tra moltissimi viaggi e infinite frammentazioni della sua giornata, essendo superiore di comunità e confessore di innumerevoli penitenti, si dedicò a fissare i principi netti e forti di una autentica riforma della Chiesa. Tale riforma, secondo la rivelazione comporta un cambio di cuore e - parlando con spirito greco - anche un cambio di intelligenza, che la Bibbia non esclude. E infatti il minuscolo fra Giovanni della Croce cominciò a seminare con discrezione (ben lontano dall'esporre una filza di tesi "nuove" alle porte di una o l'altra cattedrale) i suoi punti di vista, anzi i suoi punti di vita, che sottopose sempre alla conferma della Chiesa.

Preferiva parlare di ciò che Dio ha preparato all'uomo - l'unione intima attraverso la contemplazione - più che dei progressi o regressi nelle virtù solitamente intese (le virtù morali, pur importantissime). Si dedicò a riportare al centro il mistero di Dio nel momento che umanisti paganeggianti o religiosi zeloti e insieme pessimisti stavano ripiegandosi sull'uomo, pronti a idolatrarlo o a condannarlo o a farne un ibrido di bene e di male secondo alchimie di razionalità scomposta.

4. Il "profeta" che non inventa, ma coglie e rilancia la Parola

Però insistiamo - metodologicamente - a chiederci: con questo suo lavoro frammentario, quasi occasionale esteriormente ma ben convinto e assai accurato interiormente partecipò davvero alla riforma della Chiesa, fu sul serio uno dei promotori efficaci e autorevoli? L'affezione e l'ammirazione per lui vivente da parte di qualche migliaio di persone direbbero da sole ancora di no. La fama della sua bontà eroica, meglio, la fama della

presenza in lui del Dio vivo e santo che convinse la Chiesa a procedere alla sua canonizzazione (1728), parrebbe metterlo nel mazzo dei santi che qualcuno qua o là invoca; ma non tanto di più.

Invece c'è un vero di più. Nella logica di Dio, che rivaluta i piccoli semi e li fa diventare grandi piante, nello spirito della storia viva della salvezza dobbiamo dire che, sia con la sua opera personale (vita e scritti), sia attraverso l'Ordine cui diede un impulso rinnovatore, egli è un "genio di santità" tutto particolare, che raggiunge la portata di un vero riformatore della Chiesa: del profeta che riscopre e rilancia la Parola in tutta la sua forza. A lui vanno meriti storici che nessun altro ebbe. Galileo, Cartesio, Newton o altri grandi fisici e matematici posero principi che aprirono la strada a sostanziali progressi scientifici. Giovanni mise in luce, in un momento di grande confusione nella Chiesa - Lutero intorbidiva il dogma della giustificazione, Calvino quello della salvezza ecc. - quanto la Chiesa pur credeva, sì, ma con molte scorie e molte tentazioni di compromesso. Non trattando problemi di scienza (la quale riguarda la vita di qui e il problema di come usare al meglio le cose), trattando invece di questioni di sapienza (che cerca non il come ma il perché e punta al "fine" di tutta la realtà), Giovanni lavorò non a proclamare principi inediti, ma ad applicare quelli di Cristo in modo nuovo e vivo, sempre in forma grandemente fedele e rigorosa: e qui fu la sua genialità.

Nessuno mai aveva saputo prima di lui e riuscì in seguito a rinnovare l'Annuncio di Cristo con una sapienza totale (non enciclopedica, ma comprensiva dei nuclei fondamentali) come la sua:

- partendo dal principio della Croce, di cui - come affermerà la B. Edith Stein - fissò una "scienza nuova", che non tocca tanto la carne quanto il profondo della persona;

- mostrando che la Resurrezione di Cristo ha implicazioni non solo con il domani lontano, ma con la vita d'oggi: essa è lo sbocco dell'Incarnazione di Cristo, della sua Rivelazione (Parola), della presenza di Dio nell'anima fedele, dell'amore come misura ultima di tutta la vita, della prudenza e insieme della serenità e pace con cui un credente vero deve stare davanti a Dio, dell'atteggiamento di quotidianità ma anche di totale soprannaturalità con cui va vissuto ogni giorno, della volontà di non amare niente altro che Dio e di prendere questo Dio come il Tutto.

Però, dette in questa forma, le varie questioni suonano ancora come scontate. Per uscire dal generico, ci proponiamo perciò di descrivere in breve l'esperienza che è più caratteristica in Giovanni, cioè quella mistica in cui la Fede risulta la chiave di tutto il magnifico edificio cristiano (il "castello interiore", direbbe S. Teresa d'Avila).

Ma prima di passare a ciò - e lo faremo in forma veramente schematica - vogliamo annotare ancora qualcosa su questo Maestro-Dottore,

proprio in quanto specificamente e universalmente definito come "mistico". E lo diciamo rapidamente in tre punti. Giovanni fu tale Maestro-Dottore mistico:

- a) non perché privilegiato nel ritmo esterno di vita: cioè non perché abbia dribblato (evitato, con la sua vita da frate) i problemi ordinari dell'esistenza: protetto dal convento non ha attuato una falsa "fuga mundi", né s'è dedicato a fare il "giullare di Dio", magari con risvolti di ecologismo ante litteram;
- b) non perché fortissimo e intrepido asceta: cioè fu senz'altro asceta austero, ma non direttamente per questo fu mistico, ossia cristiano chiamato a sperimentare in modo speciale già quaggiù il tesoro della Grazia divina portata da Cristo (si noti che il mistico è sempre un forte asceta, ma non sempre l'asceta è un mistico);
- c) non perché fu genio e poeta (specialmente poeta): infatti qualche affinità e vicinanza esterna esiste tra il poeta e il mistico; ma i piani restano nettamente distinti: il poeta sente il naturale "demone" (cfr. Platone) della bellezza o conquistata o promessa o perduta; il mistico sperimenta la "Grazia" immeritata (cfr. Paolo) del ritorno di Dio nella storia dell'umanità e d'ogni singolo uomo (restando vero che spesso, i mistici sono poeti, ma poeti in senso lato e sostanzialmente improprio).

"SECONDA PARTE: L'ESPERIENZA MISTICA: PRINCIPI E ITINERARIO

I. Principi base dell'esperienza mistica

1. Occorre una "scala segreta": la Fede
 - che "sale e penetra fino alle profondità di Dio";
 - che "è assenso dell'anima a ciò che viene annunciato su Dio";
 - che "è il principio di tutte le altre virtù";
 - che "è fonte cristallina" - "è luce che illuminando acceca" ed è tenebra per l'intelletto umano;
 - unico mezzo proporzionato per l'unione con Dio (il Dio di Gesù Cristo) secondo i due misteri fondamentali della Chiesa: Dio-Uno-Trino, Incarnazione redentiva del figlio mandato dal Padre e presente nel mondo per opera dello Spirito Santo.
2. L'uomo peccatore solo in Dio si recupera; quest'uomo
 - non è tanto presentato secondo queste o quelle categorie filosofiche (pur presenti in G.), ma secondo la sapienza biblica: ossia è la crea-

tura di Dio che per insubordinazione ha perso la "giustizia" originale, ma per la misericordia infinita del Creatore è stata portata ancora oltre l'antico onore: difatti l'uomo è il figlio di Dio nel Figlio;

- è un fatto che nella sua dimensione naturale l'uomo resta un essere diviso e continuamente da riformare, nonostante la nobiltà del suo pensiero e la preziosità dei suoi sentimenti, delle sue potenze fisiche e psichiche: infatti le sue "potenze" sono gravemente offuscate dalle sue "tendenze";
- ormai però non si parla correttamente dell'uomo se non si intende l'uomo cristiano, ossia quello chiamato da Cristo (unica e definitiva Parola del Padre) a vivere nella Grazia, a godere già ora della Presenza dello Spirito, ad attendere cose immense soprannaturali (perfino la stessa "unione sponsale" con Dio).

3. La necessaria purificazione di tutto l'uomo; e circa questa bisogna dire che

- purtroppo l'uomo è tanto bisognoso di libertà quanto restio a riceverla davvero dall'unico liberatore, Cristo, il quale opera per mezzo dello Spirito che purifica e rafforza tutto quanto: cioè non è naturale all'uomo né essere libero né farsi liberare da Dio, anche quando abbia ricevuto il battesimo e altri doni tipicamente cristiani;
- ma la via sicura e unica è quella stretta di Cristo: quella dell'obbedienza ai Comandamenti del Padre (iscritti nella natura stessa, ma non abbastanza chiari alla mente e soprattutto non facili per la debole volontà umana); ma, più in radice, quella del lasciare particolarmente se stessi, rinnegarsi e "morire";
- questa è al legge del "niente" per il "tutto" (anzi il "Tutto"): una legge che appare a prima vista assurda e crudele (cfr. *Salita* 1, 13, 6.13), mentre in definitiva è la legge insita in ogni vero amore; e difatti chi accetta di lasciarsi purificare in maniera così radicale può poi cantare: "Miei sono i cieli e mia è la terra..."

II. La tremenda "notte oscura"

1. Un testo fondamentale.

- G. scrive: "Il cammino dell'anima per giungere alla unione con Dio si chiama 'notte' a causa del punto di partenza che è privazione d'ogni gusto delle cose create: e ciò per i sensi dell'uomo costituisce una vera notte; a causa anche della via che l'anima deve percorrere, che è la fede, la quale per l'intelligenza è oscura come la notte; infine a causa della mèta a cui l'anima è diretta, che è Dio, il quale è ugualmente notte oscura per l'anima finché essa rimane nel 'mondo' " (*Salita* 1, 2, 1).

- Dunque c'è prima la notte come mortificazione, poi la notte come accecamento per eccesso di luce, quindi la notte come distanza incolmabile tra Dio e l'uomo. G. usa lo stesso termine per tre esperienze distinte, perché in definitiva esse sono collegate da un filo interno saldissimo: Dio è Luce, ma l'uomo, pur fatto per tale Luce, non solo è limitatissimo nelle sue capacità pur nobili, ma è anche ostile alla Luce per il peccato e lo rivela sia a livello di sensi che di intelligenza-volontà di fronte al Dio che l'ha creato. Precisando, non è il corpo a essere contro Dio e neppure l'intelligenza o la volontà: è l'io più intimo e caratteristico; e lì vuole arrivare il Signore, come lì l'uomo rischia continuamente di rifiutare che Dio entri.
- Alla notte corrisponde dunque un'esperienza di fondo: l'uomo convertito dall'incontro con Cristo s'incammina verso Dio e procede nell'oscurità come un cieco condotto per mano - mano sicura - dalla Fede, che è l'unica vera guida in questo viaggio notturno.
- G. sottodistingue: c'è una notte "attiva" in cui prevale l'attività dell'uomo e una "passiva" in cui prevale l'attività di Dio. In entrambe la Fede è "fiamma viva d'amore", cioè si fa carità (Lutero al contrario, in un contesto che occorrerebbe chiarire, non ama parlare di Fede che si concretizza in atti di carità: infatti il riformatore tedesco ha letto anche lui, con occhi non ecclesiali però, Paolo ai Romani, e s'è fermato eccessivamente su alcuni punti che ricordano la parte negativa dell'uomo, dimenticando gli altri punti e trascurando del tutto il Vangelo specialmente di Giovanni e i corrispondenti testi aperti e positivi della rivelazione, anche dell'Antico Testamento, specialmente il Cantico dei Cantici).

2. Drammatica ed insieme esaltante "notte dei sensi e dello spirito".

a) Due precisazioni:

- quanto G. descrive, scendendo in modo acuto e penetrante nel tessuto della vita, riguarda ogni credente nella misura in cui tutto il Vangelo è per tutti i cristiani, sebbene non tutti i cristiani abbiano le stesse situazioni esistenziali, che infatti cambiano anche notevolmente (uno è un apostolo chiamato a seguire da vicino Gesù, un altro è un uditori entusiasta che Gesù rimanda a casa), mentre resta l'unica vocazione di "figli";
- G., che viene da una Spagna dove forse serpeggia ancora qualche influsso di tipo musulmano, non pensa affatto a un Allah grande ma irraggiungibile, né tanto meno a un uomo che da solo possa raggiungere il nirvana in forza di privazioni e prove da faticose: raccomanda invece con nettezza e semplicità sconcertanti che "l'anima abbia costante desiderio di imitare Cristo... e mediti sulla vita di Lui per comportarsi in ogni azione come Cristo farebbe" (*Salita* 1, 13.3): dunque insiste sul vivere secondo il nostro "Fratello" Cristo.

b) Notte attiva e passiva dei sensi.

- Questa prima prova di purificazione è quella che parte dall'esterno, ma dall'esterno solo fino ad un certo punto, perché il corpo non è un accessorio: è una riforma totale e radicale del gestire un "corpo di morte", perché già ora cominci a essere "corpo di resurrezione".
- Da parte dell'anima (e allora si dice notte attiva) occorre che "essa rinunci a qualunque piacere sensibile che non sia puramente a onore e gloria di Dio... e se le si offre il piacere di ascoltare o vedere o possedere o fare cose che non hanno importanza per il servizio e la gloria di Dio, quando è possibile le eviti" (*Salita*, ib.).
 - Si noti che questa regola è stretta, ma anche possibilista, non nel senso che conceda furbizie, ma che prevede realtà molto differenziate e non deve far pensare che chi imita Cristo debba estraniarsi dalla realtà o trovarsi eternamente in scacco davanti alle necessità concrete. Quello a cui mira G. (secondo il Vangelo) è "il servizio e la gloria di Dio", oggi - attualizzando - anche seguendo un telegiornale o una partita di calcio a condizione che...
 - Infatti ciò che G. sottolinea come essenziale e come condizione irrinunciabile è: in ogni caso occorre e "basta che l'anima non assapori il gusto delle cose che non può evitare" (ib.), cioè che non si appropri di nulla, che non viva nulla in funzione del proprio io, anzi si liberi dal cosiddetto "amor proprio" e cerchi realmente di non volere la propria gloria o la propria cosiddetta (oggi) autorealizzazione, ma solo la realizzazione del Regno di Dio in tutto, partendo dall'ambito stesso del corpo e delle cose sensibili.
- Da parte di Dio (notte passiva dei sensi) si ha che Egli in pratica permette che l'anima entri in una lacerante aridità: là dove prima la stessa sensibilità fisica aveva la sua parte di consolazione nel servire il Signore, nel pregare, nel fare le proprie devozioni, nell'essere impegnata cristianamente nella vita, adesso il Signore "scende Lui stesso a purificarla" togliendole ormai ogni consolazione sia naturale che soprannaturale.
 - Qui noi ci facciamo la domanda scontata: perché? Risposta: "Dio si comporta con l'anima come una madre amorosa con il suo tenero figlio, che dapprima porta sulle sue braccia e ricopre di carezze, ma poi, a mano a mano che il bimbo cresce, lo depone dalle braccia e lo fa camminare con le sue proprie gambe, perché, perdendo i difetti del bambino, si dia a cose più grandi e sostanziose" (1 N, 1,2).
 - Alla sottrazione del dolce corrisponde un'immissione tremenda di tentazioni anche umilianti (anzi sempre umilianti, però magari mai subite prima: di bestemmia, di sensualità, di dubbi nella fede), con cui Dio intende che l'anima entri in un nuovo e più

stretto rapporto con Lui: perché, come la porta del ritorno di Dio tra noi è stata l'umiliazione (nell'Incarnazione), così la porta del nostro ritorno a Dio è ancora quella.

c) Notte attiva e passiva dello spirito.

- Da notare che per G. c'è un ordine quasi geometrico in questo cammino spirituale, dove ci sono avanzamenti e ritorni, punte di tempesta e fasi di calma: infatti il Signore è un "pedagogo o maestro sublime" e un po' tutto quanto rientra nel perimetro della vita d'una persona viene da Lui educativamente utilizzato: la sensibilità personale, la sua storia, l'ambiente in cui si trova, i compiti che svolge, i doni e i limiti naturali e soprannaturali che ha.
- Da notare anche che ogni persona ha una sua caratteristica particolare e "Dio conduce ciascuna anima secondo una sua propria via, tanto che difficilmente si troverà un'anima che nel modo di procedere collimi solo a metà con un'altra" (F 3,39).
- Da parte dell'anima (notte attiva) occorre che essa, magari molto intellettualoide o molto volontarista oppure semplicemente normale nei settori dell'intelligenza, della memoria e della volontà, si convinca che la vera conoscenza e il vero amore di Dio giungono solo attraverso le Virtù Teologali - Fede, Speranza, Carità -. Ella quindi deve compiere un lavoro coraggioso e lungo in modo che queste Virtù pervadano fino in fondo il suo essere. Dottrinalmente parlando si deve dire che G. è molto dettagliato su questo lavoro, che è il più doloroso e umanamente il più incomprensibile perché, a prima vista, sembra che il Santo non segua il principio tomistico assai confortante che "la grazia non distrugge la natura, ma la eleva".
- Ma il Santo mostra assai bene che il cristianesimo non è un generico aderire all'esistenza di Dio e un preoccuparsi di compiere solo qualche gesto di culto: è invece un vivere i due misteri principali (Trinità e Incarnazione), i quali sfuggono del tutto alla possibilità umana di comprensione e perciò debbono non solo essere teoricamente accettati, ma sperimentati. Chi ci arriverà però senza lasciarsi invadere del tutto e impregnare dalla nuova "sapienza" delle Virtù teologali?
- Da parte di Dio (notte passiva dello spirito) avviene che il Signore, che certamente s'è fatto "scorgere" o "gustare" almeno un poco nella preghiera orale o nella meditazione a volte anche profonda, adesso infonde nell'anima una "contemplazione oscura" o, se piace, una "sapienza amorosa": Dio infatti, al di là del suo nome, svela al credente qualcosa dei grandi misteri cristiani, ma ancor più mostra la miseria dell'uomo: cosicché vedendosi tanto impura e miserabile, l'anima "pensa che Dio le sia contro e che ella sia diventata contraria a Dio" (2N,5,5).

- Qui il dono divino dell'umiltà "creaturale", che una persona arrivata a questo stadio riceve (ricordare "l'umiltà della tua Serva", Maria) e che all'uomo naturale appare qualcosa di esagerato, è proprio il massimo di disposizione all'incontro vero con Dio.
- Drammaticamente, ormai prossima al massimo di esperienza di Dio, l'anima è dolorosamente convinta di essere "riprovata da Dio": vive una specie di esperienza di inferno, poco prima di venir introdotta in Paradiso (2N 6,3).
- Le succede così che essa, macerata in tal modo da un Dio "geloso", è sconvolta nella sua stessa vita concreta: "È soggetta a distrazioni e dimenticanze così totali da passare molto tempo senza sapere quel che ha fatto o pensato, e ciò che fa o farà" (2N 8,1).
- Da osservare che questa esperienza della notte dello spirito non è un tifone di una stagione: "essa, dovendo riuscire molto profonda, per violenta che sia, dura alcuni anni", di solito (2N, 7,4); ma il Maestro stesso veglia, anzi, mentre svuota l'anima di tutto l'umano, la compenetra sempre più di Se stesso; ed ella, senza saperselo spiegare, avverte che in lei ci sono frutti nuovi, ma "sa dire solo che è contenta, quieta, soddisfatta, che intuisce Dio e, a suo giudizio, tutto va bene" (2N, 7,7). Passata la grandissima prova (che per Teresa del B.G. è durata fino a qualche ora prima di morire), ella magari potrà ringraziare: "O notte che mi guidasti! / O notte amata più dell'alba nuova! / O notte che guidasti / l'Amato all'amata: / l'amata nell'Amato trasformata!" (*Canto dell'anima*, 5);
- A questo punto l'anima, che ha ben capito la lezione divina, non s'illude certo di essere santa, né cede alla seduzione di visioni o altri fenomeni straordinari; comprende invece il fatto di fondo: di non aver meritato niente e di trovarsi tuttavia con/in Dio.

III. L'unione dell'anima con Dio vissuta nel grado più alto

1. Il "fidanzamento spirituale".

- a) L'esperienza dell'amore umano già utilizzata dal "Cantico dei Cantici" della Bibbia è ripresa da G. per darci un'idea approssimativa di ciò che avviene, a questo punto, tra Dio e l'anima. Fidanzamento e matrimonio sono prelevati con tutta la loro concretezza carnale: e ciò appare tanto più legittimo a G. dal momento che Dio si è fatto carne e ha redento davvero l'uomo. Lutero che ha parlato, qualche anno prima, di una quasi-finzione di redenzione dato che l'uomo non sarebbe radicalmente salvato da Cristo, ma soltanto "coperto" da Cristo, non potrebbe mai lontanamente immaginare di dirci quanto afferma Giovanni.

- b) “Sì, sarai mia sposa”: ecco la promessa. “Ti bacio con il bacio delle mie labbra”: ecco affettuosità e tenerezze con cui comincia l’ultima parte dell’avventura spirituale, “essendo questa”, sottolinea il Santo, “la cosa che così avviene esattamente con Dio” (2N, 23, 12).
- c) L’anima non può che rimanere estasiata; e, se finora le è convenuto muoversi con cautela temendo inganni dalla propria sensibilità o dal demonio, ora è esortata a rendersi conto: “O anima bellissima fra tutte le creature, che desideri tanto conoscere il luogo dove si trova il tuo Diletto, per trovarlo e unirti con Lui! Ormai ti è stato detto che tu stessa sei il luogo in cui Egli dimora e il nascondiglio dove si nasconde. Tu puoi grandemente rallegrarti sapendo che tutto il Tuo bene e l’intera tua Speranza è così vicina a te da abitare in te!” (*Cantico*, 1,7). E l’anima di fatto comprende e, come nella dura notte ha faticato e accettato tutto in forza dell’amore, così ora entra in una nuova meravigliosa fatica tipica di un fidanzamento. Mentre Dio si mostra e poi scompare, in un bellissimo atteggiamento di innamorato (“Come cervo fuggisti, / dopo avermi ferita!”: *Cantico*, str.1), ella “in questo tempo sviene dal desiderio di immergersi in quel bene sommo che sente presente ma nascosto” (C, 11,4). E alla maniera di chi è travolta dall’amore, ella afferma: “Ma tu come resisti, o vita, / non vivendo dove vivi?” (*Cantico*, str. 8).
- d) “Vedendo l’anima ferita dal suo amore e udendone il gemito, (l’Amato=Dio) viene a sua volta ferito dall’amore di lei: tra gli innamorati infatti la ferita dell’uno è ferita anche dell’altro e unico è il sentimento che hanno” (C 13,9). Dio, insomma, ha già scelto la sua prediletta in modo definitivo e la ricolma già di “grandi beni, abbellendola di bellezza e maestà, proprio come una fidanzata nel giorno del suo fidanzamento” (C 15,2). L’Amato moltiplica le visite. “In molte di queste visite l’anima, illuminata dalla luce di Dio, vede nel proprio spirito tutte le virtù che possiede; ella allora le unisce tutte e, come un mazzo di bei fiori, le offre all’Amato” (C 16,2). Questo scambio di doni avviene principalmente nei dialoghi o colloqui più intimi, cioè nell’orazione di contemplazione, che ormai per l’anima tende a divenire continua. Ma avviene anche in altre forme e altri momenti come, per esempio, quando l’anima lavora e si preoccupa per la Chiesa. A questo proposito, però, contrariamente a prima, essa non vive tensioni o affezioni sballiate “né per i peccati propri né per gli altrui”: si fida totalmente di Dio (C 21,10).

2. Il “matrimonio spirituale”.

- a) Precisazione importante: “È bene sapere che, se molte sono le anime che riescono a raggiungere il grado d’amore fin qui descritto (il fidanzamento), solo poche sono quelle che durante la vita giungono alla perfetta unione con Dio chiamata Matrimonio Spirituale” (C 26,4). Per-

chè? Il Santo non dà chiare spiegazioni, ma afferma il fatto, lasciando intuire qualche motivo, come per esempio che ci si trova alle soglie tra la vita terrena e quella beatifica (ossia del Cielo), con la “confermazione della Grazia”, che è anch’essa solo dei Beati. Ma perché allora G. ci descrive questa esperienza? Perché il fatto del Matrimonio, mentre è eccezionale nelle sue manifestazioni e anche in tutto il processo preparatorio, è connaturale all’immenso dono del battesimo e della vita Cristiana (con le tre Virtù Teologali: Fede, Speranza, Carità depositate nei nostri cuori). Per cui tutti i credenti sono richiamati a una coscienza più viva di ciò che sono e che hanno.

- b) L’esperienza di questo Matrimonio spirituale è così ineffabile e inesprimibile che G. riesce più a trasmetterla con la poesia che con la esposizione teologica, sebbene di uomo sperimentato. Tutto il *Cantico spirituale* del Santo, maturato in buona misura nel carcere di Toledo, va letto e riletto per entrare un poco nello spirito del mistero spirituale che G. ha conosciuto e ha esposto poi a molti suoi discepoli/e, non per raccontare di sé (il Santo Dottore non è mai direttamente autobiografico nei suoi scritti, tranne che nelle poche lettere), ma per ritornare sempre al punto centrale del suo messaggio: il Padre ci ha dato e detto tutto nel suo Figlio e chiunque voglia vi può trovare tesori sconfinati: Dio infatti non solo esiste, ma ama immensamente te, me, tutti (cfr. 2S,22, 5-6).
- c) Cosa accade, allora? “Una trasformazione totale dell’anima nell’Amato. L’una parte si consegna all’altra in un possesso completo, con una consumazione di unione amorosa in cui - per quanto possibile in questa vita - l’anima diviene divina e partecipa della vita stessa di Dio” (C 22,3). “Accade come quando la luce di una candela si sovrappone a quella del sole: è questa del sole, non quella a risplendere, assorbendo in sé l’altra luce” (ivi).
- d) Nel concreto della esperienza spirituale, la persona graziata da Dio in questo modo eccezionale (Maria certamente lo fu, ricorda il nostro G.):
 - “ordinariamente e assai bene sente Dio e ne gode” (F 4,15);
 - sente Dio come mio Sposo, come Colui che è esclusivamente per lei: infatti “in un vero abbraccio spirituale” (C 22,6), Egli manifesta all’anima “tutti i suoi segreti meravigliosi, come fedele consorte e la mette a parte delle sue opere” (C 23,1), specie dei segreti della Vita Trinitaria e della Incarnazione-Redenzione (C 39,6);
 - restituisce all’anima il dominio perfetto della ragione sui sensi e la capacità di muoversi in questo mondo con perfetta libertà (cfr. C 40,5 e “Preghiera dell’anima innamorata”).
- e) L’anima così arriva alla Unione Trasformante: è il Matrimonio spirituale nel suo sviluppo pieno ed estremo, cantato da G. in *Fiamma viva d’amore*. Allora la vita prende tutto un nuovo gusto e insieme riesce

insostenibile, perché ormai quest'anima è "piagata da Dio" e non vuol essere guarita, ma solo zelare la Sua gloria e poi veder "rompere il velo" che ancora resta tra lei e lo Sposo. "Un fuoco arde in lei e getta fiamme": ella è davvero una testimone privilegiata e forte di Dio in mezzo alla Chiesa e al mondo (F 1,3).

**P. Rodolfo Girardello,
Morena**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PAROLE DI LUCE

Un'azione fatta interamente e puramente per Dio, con cuore puro, crea tutto un regno per chi la fa.

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

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.

Il cammino della vita ama poco il frastuono e l'agitazione ed esige più mortificazione della volontà che molta scienza. Camminerà più velocemente per esso chi dalle cose e dai gusti avrà preso il meno.

Nelle tribolazioni ricorri subito con fiducia a Dio e sarai rinvigorito, illuminato e ammaestrato.

Prendi Dio per sposo e amico con cui stare sempre; non peccherai, saprai amare e le cose necessarie ti andranno prosperamente.

A che serve che tu dia al Signore una cosa quando da te ne richiede un'altra? Rifletti a quello che Dio vuole e compilo; per questa via il tuo cuore sarà soddisfatto più che con quelle cose alle quali ti porta la tua inclinazione.

Introduzione

È Teresa d'Avila ad aprire alla Stein gli orizzonti sconfinati della verità di cui era rimasta a lungo assetata senza riuscire ad abbeverarsene. Ma è Giovanni della Croce a conquistarla alla dottrina e alla esperienza carmelitana: con le sue opere in prosa e con le sue poesie.

Senz'altro nel 1926 si deve collocare uno dei primi incontri di Edith con Giovanni: è l'anno in cui il Santo viene proclamato Dottore della Chiesa.

Edith, nel silenzio di Spira (che diventa anche annunzio mediante l'insegnamento e la traduzione delle *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso d'Aquino), tanto vive il mistero della preghiera della Chiesa quanto insieme ne segue gli avvenimenti. Al suo sguardo attento, già naturalmente portato a spaziare, non sfugge l'evento del Dottorato d'un Santo del "suo" Carmelo. Non abbiamo testimonianze documentate, ma in quella occasione Edith sicuramente accosta le opere del maestro della Chiesa, assimilandone i contenuti. Soprattutto quelli riguardanti la Croce, di cui ha già avuto una folgorazione durante l'incontro con Anna Reinach, vedova dell'amico Adolf, suo compagno di studi.

Una volta entrata al Carmelo, Edith si pone sulle orme di S. Giovanni: con lui cammina assiduamente e stabilisce un dialogo. Un dialogo che si fa anche scritto, nello sforzo di precisare bene l'essere interiore del Santo e capire alcuni aspetti della sua vita spirituale e certe dinamiche sottili. Edith vorrebbe che Giovanni diventasse una guida per gli uomini e le donne del nostro tempo che desiderino vivere una vita di comunione con Dio.

Ma il dialogo trova subito un ostacolo: Giovanni infatti è un "Santo assai riservato" e "devoto del silenzio"¹⁾. Allora, come "cogliere Giovanni della Croce nell'unità del suo essere (...) da un punto di vista che renda possibile afferrare con un solo colpo d'occhio questa unità"?²⁾. Aiutata dalla sua precedente formazione intellettuale, che ella ha vivificato entrando nella Chiesa, pensa che riuscirà a leggere l'"io" del Santo con quell'atteggiamento che ella chiama comprensione empatica, servendosi del metodo adeguato della fenomenologia.

1. COMPRESIONE EMPATICA E METODO FENOMENOLOGICO

Nella sua dissertazione di laurea, sul tema *Il problema dell'empatia*, la Stein nel 1916 afferma che su una "mera" constatazione di tutto ciò che una persona abbia compiuto, dal giorno della nascita fino al suo ultimo respiro, grava il sospetto che non sia "storicamente vera", perché "non ci offre neppure un barlume dello spirito" di quella persona³⁾. Infatti si limita a mettere in fila i fatti, ossia a vederli come un succedersi cieco, governato dalla causalità⁴⁾. Invece, con la "comprensione empatica dell'individuo spirituale altro da me, in determinate circostanze, ho la possibilità di portarmi a datità il suo comportamento non manifestato"⁵⁾. Appunto con lo sguardo di tale comprensione, penetro negli eventi, li vedo dotati di senso in quanto scaturiscono e sono correlati fra di loro dalla motivazione⁶⁾. La quale costituisce e plasma il mondo dello spirito "che non è meno reale e meno conoscibile del mondo naturale (...). Poiché l'uomo appartiene a tutti e due i regni, la storia dell'umanità li deve prendere entrambi in considerazione: deve comprendere le forme dello spirito e la vita spirituale e stabilire ciò che di questo è diventato realtà"⁷⁾.

La comprensione empatica, con la quale colgo uno come "altro" (diverso) da me, di cui posso condividere le esperienze e la vita, non sarà soggetta a errori o ad illusioni se troverà il supporto del metodo

1) Cf. E. STEIN, *Scientia Crucis* (SC), tr. it. di Edoardo di S. Teresa O.C.D., Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982, pp. 310, 195.

2) Ibi, p. 21.

3) ID., *Il problema dell'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, F. Angeli, Milano 1986, p. 196.

4) Cf. ID., *Psychische Kausalität* in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Max Niemeyer, Tübingen, vol. V, 1922, p. 40.

5) ID., *Il problema dell'empatia*, op. cit., p. 196.

6) Ibi, p. 175 e *Psychische Kausalität*, op. cit., p. 40.

7) Ibi, p. 196.

fenomenologico. Esso, in quanto "processo della più acuta e penetrante analisi di un materiale dato"⁸⁾, col suo andare alle cose per vedere come esse stanno, sfocia nella "Wesensschau", ossia intuizione o visione dell'essenza, che è una faticosa indagine delle evidenze⁹⁾.

Nel caso di Giovanni della Croce quali sono le "evidenze", il "materiale dato", "il comportamento non manifestato ma portato a datità", se egli forse è per noi "un libro chiuso"? Alla Stein viene spontaneo un paragone con Teresa d'Avila: "Certo non possiamo leggere dentro di lui come invece riusciamo a fare gettando lo sguardo nel cuore della S. Madre e di tanti altri, che come lei furono obbligati a scrivere la storia della loro anima. Ma, malgrado tutto, involontariamente il suo cuore si tradisce nei suoi scritti e in modo particolare nelle sue poesie ... che ci offrono un quadro ben delineato della sua personalità"¹⁰⁾. E altrove Edith precisa: "È l'amore verso le anime che gli ha schiuso le labbra: egli vuole infondere loro coraggio, incitandole ad incamminarsi sulla dura *via crucis*, strada erta e stretta, che conduce però a una cima così piena di luce e beatitudine"¹¹⁾, e ancora: "Formare delle anime ad immagine di Cristo, piantare loro la croce nel cuore: ecco il suo grande compito esistenziale (*"Lebensaufgabe"*) del Riformatore dell'Ordine e del direttore spirituale. È appunto in appoggio a questa sua missione che sono nati tutti i suoi scritti. È di essa che ci parlano - con un timbro ancor più personale - le sue lettere e le testimonianze concernenti la sua attività"¹²⁾.

E sono proprio essi - parola scritta e stampata -¹³⁾ la chiave d'ingresso nell'io di Giovanni della Croce.

2. LA CROCE, LUOGO DI INCONTRO DI EDITH STEIN CON GIOVANNI

A Edith è sufficiente un anno di vita al Carmelo (dove entra nell'ottobre del 1933) per far scaturire dal suo cuore "una breve meditazione, composta con uno stile che affascina subito: richiama infatti la tessitura

8) ID., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, tr. it. a cura di Angela Ales Bello in "Memorie Domenicane," n. 7, Pistoia 1976, p. 294.

9) Ibidem

10) ID., SC, 310.

11) Ibi, p. 239

12) Ibi, p. 294

13) ID., *Il problema dell'empatia*, op. cit., p. 202.

di pensiero che ritroviamo, per esempio, in autori profondi come Bonhoeffer¹⁴⁾. I pensieri si snodano seguendo il filo logico che qui riassumiamo.

- 1) Un dato di fatto: "Giovanni della Croce non desidera per sè nient'altro che soffrire ed essere disprezzato".
- 2) Questo dato di fatto solleva una domanda fondamentale di taglio esistenziale-teologico: "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 che l'Uomo dei dolori è il Re che siede in trono vittorioso, il divino Vincitore del peccato, della morte e dell'inferno. Cristo non ha forse portato con sè i prigionieri e non ci ha forse introdotti in un regno di luce, non ci ha chiamato ad essere, nella gioia, figli del Padre dei cieli?"
- 3) Risposta di Edith: "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". Dove è chiaro che la *via crucis* va percorsa con sentimenti di sana espiatione, cioè un credente si propone di strappare via dal mondo il peso del male da cui esso è oppresso.
- 4) Questo è possibile se si accetta di divenire discepoli della Croce. Ma è noto che "l'uomo naturale rifugge dalla sofferenza". E allora?
- 5) Risposta pacata, scaturita dall'amore: "Desiderio 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 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".

14) M. PAOLINELLI, "Introduzione" a *Pensieri per la festa del S. P. Giovanni della Croce*, di E. Stein. La traduzione è dello stesso in "Quaderni Carmelitani", Verona, 6, 1989, pp. 218 - 222.

- 6) Una conclusione, che non gioca ad armonizzare i contrari ma piuttosto risale nella logica dell'Incarnazione: "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" ¹⁵⁾.

Suor Teresa Benedetta anche l'anno successivo, precisamente il 31 marzo 1935, in un articolo per un quotidiano di Augusta, con veloci ma sicuri tratti delinea così la figura del Dottore della Chiesa: "In secondo luogo (dopo S. Teresa di Gesù) veneriamo come nostro padre e guida il primo carmelitano scalzo della Riforma, S. Giovanni della Croce. Ritroviamo in lui, nell'espressione più pura, l'antico spirito degli eremiti. La sua vita dà l'impressione che egli non abbia conosciuto alcun combattimento interiore. Come fin dalla prima infanzia si trovò sotto la speciale protezione della Madre di Dio, così fin dall'età di ragione fu attratto dall'esercizio di una penitenza severa, dalla solitudine, dal distacco di tutto ciò che è terreno, dall'unione con Dio. Fu lo strumento eletto per far vivere con il suo esempio e con il suo insegnamento, nel Carmelo che rinasceva a nuova vita, lo spirito del santo padre Elia. Insieme con la santa Madre Teresa, egli formò spiritualmente la prima generazione dei carmelitani e delle carmelitane scalze. Con i suoi scritti, è ancora luce che illumina i nostri passi nella salita al monte Carmelo" ¹⁶⁾.

3. LA "SALITA" ED EDITH

La *Salita del monte Carmelo!* È l'opera di Giovanni che accompagna Edith nel deserto degli esercizi spirituali che precedono la vestizione e la professione religiosa. "Per me questi esercizi (predicati dal domenicano p. Seidbert Soreth) sono già stati un'ottima preparazione alla professione e ne sono molto grata. Quanto alla preparazione immediata, mi rivolgo di nuovo, come già prima della vestizione, al nostro S. Padre Giovanni della Croce come maestro degli esercizi" ¹⁷⁾.

15) E. STEIN, *Pensieri per la festa*, cit., pp. 220 - 222.

16) ID., *Über Geschichte und Geist des Karmel*, tr. it. a cura di M. Paolinelli in "Quaderni Carmelitani", Verona, 7, 1990 p. 189.

17) ID., *La scelta di Dio. Lettere 1917-42*, Città Nuova, Roma 1974, p. 94.

Per la professione perpetua del 21 aprile 1938 e per la velazione, del 1° maggio dello stesso anno, sull'immaginetta-ricordo riporta una frase del *Cantico spirituale*: "D'ora innanzi l'unica mia vocazione è soltanto l'amore" ¹⁸⁾.

Ma solo due anni dopo Edith (Suor Teresa Benedetta) rivisita la *Salita*. "Da qualche settimana sono incaricata di procurare materiale per la meditazione e, in preparazione della festa, prendo piccoli brani della *Salita del monte Carmelo*. È sulla *Salita* che ho fatto meditazione durante gli esercizi che hanno preceduto la vestizione. Ogni anno, poi, vado un pochino avanti -nei libri di S. Giovanni-, ma non è con questo che abbia mantenuto il passo con quanto egli scrive; sono sempre laggiù ai piedi del monte" ¹⁹⁾.

Come mai questa ricorrente rivisitazione della *Salita*?

Da un'attenta lettura dell'opera sangiovannea è possibile dedurre che la Stein ne è attratta perché in essa Dio è soprattutto l'"Eterno". Chissà quante volte la madre, tanto rispettata e amata, di Edith, la signora Augusta Stein, avrà ripetuto con affetto questo attributo divino; e la figlia l'avrà ascoltata ed anche imitata, prima di soffocare temporaneamente in sé l'idea di Dio. Ma l'eco di quell'attributo divino non deve essersi mai del tutto spenta dentro di lei, che giungerà poi a scrivere l'importante opera metafisica *Essere finito ed Essere Eterno*.

La Stein nella *Salita* ritrova la teologia negativa e la paradossale immagine del "raggio di tenebra" di Dionigi l'Areopagita (la cui "chiragogia" l'ha condotta già a scrivere *Wege der Gotteser Kenntnis*); ed è ricondotta a riflettere su interessanti pagine filosofiche circa l'analogia, uno dei pochi modi con cui possiamo parlare di Dio.

Sente che l'opera di Giovanni ha un ampio respiro psicologico. "In questo campo Giovanni ha delle intuizioni che sembrano isolate e ancora insufficienti (forse per noi che ci atteniamo ad una psicologia sperimentale), ma hanno un grande valore per i problemi del credente e provengono senza dubbio da concrete esperienze mistiche" ²⁰⁾.

Forse Edith è conquistata dalla *Salita* anche perché presenta percorsi di fede che, nella notte, conducono alla vetta dell'unione dove l'anima fa "di se stessa un altare su cui offrire a Dio un sacrificio di puro amore, di lode e di puro ossequio" ²¹⁾.

18) ID., in E. COSTANTINI, *Edith Stein*, Editrice Vaticana, 1987.

19) ID., *La scelta di Dio*, op. cit., p. 146.

20) M. PAOLINELLI, "Introduzione", op. cit., p. 219.

21) GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo* I, 5, 7.

La ragione, però, più chiara e più vera del fascino della *Salita* sulla Stein la esprime ella stessa ad un'amica religiosa di Spira: "Di ciò che possiamo fare noi per arrivare a questo fine (la vita eterna), si tratta diffusamente nella *Salita del monte Carmelo*" ²²⁾. La *Salita* è l'itinerario veritiero a Dio, in Cristo. Sottolinea Edith: "Ciò che possiamo fare noi". Infatti la vita eterna è dono di Dio, ma anche "frutto della nostra attività, logicamente stimolata, (...) e un atto di libera determinazione" ²³⁾.

Ma per imparare a fare la parte che ci viene richiesta occorre che ci affidiamo ad un maestro autorevole, ad una guida saggia ed esperta che "del misterioso regno della vita interiore conosce, sa le strade e i sentieri" ²⁴⁾. Una tal guida la Stein la trova in Giovanni. Alla sua scuola impara a fissarsi un obiettivo raro: la compenetrazione armonica di attività e passività, di impegno ed abbandono, di spogliazione e ricchezza, di vuoto abissale di sé e dimora dell'infinito Iddio.

4. DIMENSIONI DELL'IO DI GIOVANNI DELLA CROCE

Edith vorrebbe "afferrare con un solo colpo d'occhio l'unità" dell'essere di Giovanni della Croce. Vi riuscirà, ma solo dopo aver duramente faticato. "Vivo pensando quasi continuamente al Santo Padre Giovanni". "Procedo nel lavoro con molta fatica. Persino il piano generale della costruzione mi viene dato come in dono, nel senso che mi si rivela a mano a mano che procedo. Ma le singole pietre devo spaccarle io da sola" ²⁵⁾, levigarle e trasportarle. Durante il lavoro, esausta, ho avuto spesso la sensazione di non riuscire a cogliere e ad esprimere quello che volevo. Pensavo già che sarebbe continuato sempre così. Adesso, invece, sento di nuovo in me la forza di plasmare e costruire" ²⁶⁾.

È al punto di impostare la *Scientia Crucis*, andando in profondità e avvicinandosi all'io del riformatore del Carmelo. "Chiuso nella sua oscura cella, il prigioniero - che è un poeta, un artista figurativo, ma è anche sensibile all'incanto della musica - sente giungere fino a sé il mondo esteriore, quel mondo da cui è tagliato fuori, che vi irrompe con immagini

22) ID., *La scelta di Dio, Lettere*, op. cit., p. 143.

23) ID., SC, p. 137.

24) Ibi, p. 59.

25) La Stein scrive "da sola", perché presumo che i monasteri femminili, non fossero dotati allora di una biblioteca sufficientemente ricca di opere sulla spiritualità, incluse quelle del Riformatore del Carmelo.

26) E. STEIN, *La scelta di Dio, Lettere*, op. cit., pp. 151 - 155.

meravigliose e affascinanti armonie. È vero che egli va oltre le immagini e i suoni. Purtuttavia costituiscono per lui un misterioso codice figurato col quale esprime sè e ciò che sta avvenendo nel segreto della sua anima. Si tratta realmente di un codice, costituito da immagini, che è misterioso. Esso racchiude in sè una tale quantità di significati da far sembrare impossibile al Santo stesso di trovare parole adeguate con cui spiegare tutto ciò che lo Spirito Santo gli ha mormorato 'con i suoi gemiti inenarrabili'" 27).

La Stein qui si riferisce nettamente all'opera poetica del Santo, in particolare al suo *Cantico spirituale*, così ispirato anche dal punto di vista letterario, ma ancor più da quello mistico.

A) L'artista

La Stein ha appena accennato a un aspetto della figura poliedrica di Giovanni: alla sua qualità di artista. Ed ecco, dell'artista il nostro Giovanni ha una "originaria impressionabilità" e quindi una delicata ricettività, per cui come un bimbo coglie i messaggi in tutta la loro forza e si lascia plasmare da essi. Tanto più che egli, oltre l'animo di bimbo, ha l'animo d'un santo che si lascia guidare dallo Spirito²⁸⁾. "Appena una cosa lo tocca interiormente, gli si materializza dentro sotto forma di immagine che esige di essere proiettata all'esterno"²⁹⁾. Ogni autentica espressione artistica è, quindi, "una specie di rivelazione". "Ed ogni creazione artistica - continua la Stein - è una forma di servizio divino"³⁰⁾: infatti essa è sempre un simbolo che rimanda all'originale - come è scritto in *Wege der Gotteserkenntnis* -: è Dio.

Nel Dottore del Carmelo l'anima di artista - di "artista figurativo", come ama definirlo la Stein - affiora in tante circostanze, fra cui è celebre quella della visione che egli ebbe in Avila, quando "gli apparve in forma visibile agli occhi del corpo il Crocifisso, coperto di ferite e irrorato di sangue. L'apparizione era stata così chiara da permettergli di fissarla in un disegno a penna, non appena ritornato in sè (...). Il disegno è assai moderno. La croce e il corpo sono rappresentati in potente scorcio, come visti di prospettiva: il corpo in vigoroso movimento, fortemente staccato dalla croce, appoggiato tutto sulle mani (e quelle mani, trapassate da robusti chiodi di lunghezza sorprendente, sono particolarmente espressive); la te-

27) ID., SC, p. 250.

28) GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, A, 13 - 14.

29) E. STEIN, SC, p. 25.

30) Ibidem.

sta è inclinata in avanti, così che i tratti del viso sono poco chiari e delineati, mentre invece si vede bene il collo e la parte superiore del dorso coperti di livide striature”³¹⁾.

B) Lo scienziato

L'artista fra Giovanni è “lo scienziato della Croce”. Forse la sola Stein l'ha saputo vedere in questa dimensione: e non sorprende, perché lei sola ha imparato da Husserl a riflettere sul concetto di scienza (e da S. Paolo sulla teologia della Croce): scienza in quanto nozione che viene da una intima esperienza.

Però, trattandosi della “scienza della Croce”, la parola scienza non va intesa nel senso abituale: non si tratta di una teoria, vale a dire di un semplice complesso di proposizioni - reali o ipotetiche -, né di una costruzione ideale strutturata da un procedere logico del pensiero. Si tratta, invece, di una verità già ammessa - una teologia della Croce -, che diviene però “una verità viva, reale e attiva”³²⁾, ossia una verità che impegna non solo l'intelligenza, ma agisce nel più profondo dell'anima e permea il modo di pensare e di agire della persona tutta intera.

Questa teologia domanda un maestro esperto. Giovanni lo trova in Dio stesso: più concretamente, nella Chiesa che possiede il libro di Dio, la Bibbia.

La Bibbia - scrive la Stein - “è uno dei pochi libri che Giovanni tenne sempre in cella. Le sue opere non sarebbero neppure immaginabili senza i versetti della Scrittura. Essi costituiscono per lui la naturale espressione della sua esperienza (*Erfahrung*) interiore (...). Analizzare in modo esauriente questa fonte - la più importante forse della sua scienza della Croce - è impresa impossibile”³³⁾.

Con la nostra Stein possiamo brevemente seguire Giovanni che studia il Servo di Jahwhe in Isaia; e capire anche lo stato d'animo (empatia) di Edith.

Ella dice che allo sguardo di Giovanni “si presenta il retroscena universale e salvifico del dramma del Golgota. Dio, l'onnipotente Creatore e Signore del mondo, che scaglia tutti insieme (*zusammenschmettern*) i popoli³⁴⁾ come vasi di creta, è nello stesso tempo il Padre che abbraccia con vigile tenerezza il suo popolo eletto. Ancora, è l'amante appassionato che

31) Ibi, p. 26.

32) Ibidem.

33) Ibi, pp. 42 - 43.

34) Ibi, p. 23.

circonda di premure la sua sposa che è Israele, venendone sempre ripagato col disprezzo e disdegno, come ebbe a cantare Giovanni nel suo *Canto del Pastore*" ³⁵⁾.

In nota la Stein sottolinea: "Il *Canto del Pastore* è il lamento dell'amore disprezzato del Salvatore. Che Giovanni intenda come sposa Israele non deve essere troppo sopravvalutato. Pare si alluda alla singola anima" ³⁶⁾.

Che senso dare a questa annotazione, da prendere senz'altro in considerazione? Edith evidenzia un limite - forse più storico che personale - del Riformatore del Carmelo. In *Scientia Crucis* ella scrive: "Circa i rapporti delle anime umane tra di loro si trova ben poco in S. Giovanni della Croce. In pratica non c'è che una relazione umana sulla quale egli ritorna con insistenza: quella tra l'anima che tende alla perfezione e il suo direttore".

Per una come Edith che ha esplorato il tema dell'empatia, questo rilievo è spontaneo. La sua filosofia della persona, che le è costata una lunga fatica, la induce a notare quali capacità di comprensione della soggettività e dell'intersoggettività avesse Giovanni. Capacità apparentemente ridotte, ma certamente di fatto molto ampie in una artista e poeta come lui. Ma, incalza Edith, "non è meno vero che come teologo era in grado di attingere da un'altra inesauribile fonte. L'anima diventa una cosa sola con Cristo, quando giunge a vivere della sua vita: meta che viene perseguita solo nella dedizione al Crocifisso, soltanto dopo che avrà percorsa l'intera 'via crucis' accanto a Lui" ³⁷⁾. Con simile esperienza, Giovanni giunge davvero a conoscere sia Cristo che i suoi fratelli: arriva cioè ad una autentica scienza, che è tale in forza della Croce. Dunque, *Scientia Crucis*! E Giovanni è scienziato della Croce, nel senso già precisato.

5. L'IO DI GIOVANNI, POETA DELLA "NOTTE"

Giovanni è il contemplativo "che passa intere notti alla finestra, con lo sguardo perduto nell'immenso paesaggio, ... e trova per la notte parole che non sono mai state superate da nessun altro autore" ³⁸⁾. Ed Edith si dedica tutta a interpretare Giovanni poeta della notte. Su tale notte spes-

35) Ibi, p. 33.

36) Non va dimenticato che la Stein sta sperimentando la Seconda Guerra mondiale e l'antisemitismo.

37) E. STEIN, SC, p. 35.

38) Ibidem.

so la stessa prosa del Santo è altamente lirica. Fluisce da un cuore semplice, vibrante per lo stupore, provato anch'egli dall'oscura assenza di Dio, dalle tenebre del dubbio atroce. Però conosce anche la notte come momento di "riposo" gratificante e beato.

Dice Edith, entrando in sintonia con Giovanni, che dapprima c'è una notte naturale che è "il contrario della luce che avvolge noi ed ogni cosa ... È invisibile e inafferrabile, eppure è percepibile ... Come la luce fa risaltare le cose evidenziandone le caratteristiche, così la notte le inghiottisce e minaccia di inghiottire anche noi ... Il nostro essere non è minacciato soltanto esteriormente dai pericoli in agguato nella notte, ma è colpito anche interiormente dalla notte in se stessa. 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. Tutto questo complesso quindi non incide soltanto sul sistema vegetativo, ma anche psicologico e spirituale ... Alla notte oscura e inospitale fa riscontro la notte incantata del chiaro di luna, soffusa di mite e tenera luce ... Ogni durezza, angolosità e tagliente spigolosità delle cose risulta smussata e addolcita: si rivelano linee essenziali che nella luce chiara del giorno non si riesce mai a cogliere. Si percepiscono anche voci che la rumorosità del giorno soffoca. Ma ... un alto valore ce l'ha anche la notte veramente oscura. Mette fine all'affanno e ai rumori del giorno, portando riposo e pace. Il che si verifica anche nella psiche e nell'anima. C'è un dolce chiarore notturno dello spirito mediante il quale, poiché è libero dal lavoro e dalle occupazioni della giornata, distaccato e raccolto nello stesso tempo, viene attirato nel profondo armonioso accordo di tutto il suo essere vitale, del mondo e dell'al di là. Nella pace della notte si gusta un profondo riposo che ristora".³⁹⁾

Dunque, c'è una notte naturale e cosmica; e c'è una notte mistica. Fra le due non può sussistere "relazione di somiglianza: una, infatti, non è copia dell'altra. Bisogna piuttosto pensare al rapporto di espressione simbolica, quale esiste generalmente tra il sensibile e lo spirituale, come la fisionomia e la mimica sono l'espressione caratteristica dell'indole e della vita psichica, come la natura è la manifestazione del fattore spirituale e persino di quello divino"⁴⁰⁾.

Perciò bisogna dire che fra le due notti esistono analogie, con somiglianze e differenze. Più facilmente rilevabili sono le differenze: infatti mentre la notte naturale avvolge noi e tutte le cose, quella mistica "sorge all'interno dell'anima e interessa solo l'anima in cui si attua"⁴¹⁾.

39) *Ibi*, p. 38.

40) *Ibi*, 63.

41) *Ibi*, 62 - 63.

Le somiglianze analogiche invece si hanno in quanto anche nella notte mistica il mondo percipibile con i sensi - quel saldo terreno che ci sostiene e che sentiamo come casa nostra, perché ci offre il necessario, ci alimenta e ci procura gioie ⁴²⁾ - sembra scomparire nel nulla. Tale sensazione crea paure e angosce: "Ci manca il terreno sotto i piedi", ci sentiamo esposti al nulla, abbiamo la sensazione di soccombere ⁴³⁾.

Ma ecco che, non si sa come e quando, "stiamo per essere sistemati su una via più sicura, benché si tratti di una strada buia, immersa nella notte: la via della fede" ⁴⁴⁾. Via che conosce il buio della mezzanotte, in cui si vive la notte dei sensi e la notte dello spirito. A proposito dei sensi, precisa e chiara è la Stein: non possiamo annullare ogni attività sensibile, (come neppure quella intellettuale e spirituale), perché i sensi sono quelle finestre dell'anima con cui lo spirito conosce il mondo sensibile, incamera e rielabora i dati offerti, li associa e confronta con altro materiale raccolto, arrivando ad astrazioni e principi generali, a giudizi e conclusioni. Se si soffoca ogni potenza appetitiva e conoscitiva, scompare il soggetto umano con la sua personalità.

La notte dei sensi, come quella dello spirito, ha un solo scopo: con pena e tormento vuole liberare l'uomo da tutto ciò che gli impedisce lo slancio verso Dio.

Ora l'uomo in quanto spirito - "che, inteso in senso lato ed obiettivo, non significa solo intelligenza ma anche cuore" ⁴⁵⁾ - una volta integrato e semplificato "si innalza da sé oppure viene innalzato sopra se stesso: ed è precisamente così che penetra realmente nel suo intimo" ⁴⁶⁾. Lo spirito "si trova veramente a casa sua soltanto nel suo intimo, nella sua essenza" ⁴⁷⁾, da dove vede "spuntare nella sua notte la luce dell'alba" ⁴⁸⁾.

Giovanni canta infatti il mistero compiuto da Dio nelle positive tenebre della prova:

"O notte che fosti guida, / notte amabile più del mattino, / notte che hai congiunto / l'Amato con l'amata! / L'amata hai trasformato nell'Amato!" ⁴⁹⁾.

42) Ibi, p. 64.

43) Ibi, p. 63.

44) Cf. Ibi, p. 68.

45) Cf. Ibidem.

46) Ibidem.

47) Ibi, p. 137.

48) Ibi, p. 173.

49) Ibidem.

La trasformazione nell'Amato è definitiva e completa là dove il Santo, più che constatare con meraviglia, domanda con passione:

"O fiamma d'amor viva .../l'opera se vuoi finisci;/rompi la tela al dolce incontro ormai" ⁵⁰⁾.

6. I MISTERI CRISTIANI ACCRESCONO L'EMPATIA DI GIOVANNI

Durante l'incontro unitivo "Dio circonda l'anima d'un amore che neppure il più tenero affetto materno può eguagliare. A lei rivela i suoi segreti, dandole la dolce scienza della teologia mistica, la scienza segreta. E l'anima, a sua volta, gli si abbandona senza riserve" ⁵¹⁾. È il riposo dell'amore, stato o condizione in cui Dio trasfonde in lei la sua forza, per trasformare la sua dolcezza in energia divina" così da essere introdotta nei suoi segreti ⁵²⁾. Quali segreti? Particolarmente nei misteri della Creazione, Incarnazione, Redenzione. In E. Stein il par. e) di *Il canto nuziale dell'anima* è titolato "Il simbolo della sposa e la Croce", con un significativo sottotitolo: "Matrimonio mistico: Creazione, Incarnazione e Redenzione".

Sono pagine dense, a volte complicate, ma con un chiaro messaggio: l'Incarnazione è la via della Redenzione. La "caduta" della natura umana per il peccato e la "necessità di una azione redentiva" non sono l'unico movente dell'Incarnazione. "Questa ci appare già inclusa nell'economia della Creazione, che sarebbe poi stata a suo tempo completata da Cristo" ⁵³⁾.

A questo punto lo sguardo della Stein spazia, tra gli scritti di Giovanni, dal *Cantico spirituale* alle *Romanze*, (la "Summa theologica" del Dottore) e privilegia la terza di queste: *Della Creazione*. In essa l'Incarnazione è vista infatti come il matrimonio del Verbo con l'umanità. Anzi, tale matrimonio è il movente della Creazione stessa ⁵⁴⁾.

Nella sua nudità ed essenzialità dice che la vita spirituale è un rapporto d'amore libero, che non annulla la soggettività e singolarità delle persone che donano amore e lo ricevono ⁵⁵⁾.

50) Ibi, p. 68.

51) GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, str. V, cit. da E. STEIN in SC, p. 66.

52) ID., *Fiamma viva d'amore B*, str. I, cit. E. STEIN in SC, p. 208.

53) E. STEIN, SC, p. 279.

54) Ibi, p. 263.

55) Ibi, p. 275.

“Una sposa che ti ami, / Figlio mio, voglio darti;/per tuo merito ella deve / con noi stare in compagnia / e alla nostra mensa prendere / il medesimo mio pane / e così capire il bene / che io in te, possiedo o Figlio / e allietarsi insieme a me / per tua grazia e leggiadria. / - Io, Padre, ti ringrazio - / il suo Figlio gli risponde: / io darò il mio splendore / alla sposa a me promessa: / vedrà in te un Padre grande / e saprà che l'esser mio / tutto l'ebbi io da te. / La reclinero sulle mie braccia / infuocata del tuo amore; / e celebrerò la tua bontà / con amore sempiterno”⁵⁶⁾.

La Creazione, voluta in ordine all'Alleanza e alla Incarnazione, è già in radice creazione dell'uomo nuovo. Nella singola persona essa trova compimento quando questa si apre al Salvatore: e allora si ha “una nuova Incarnazione di Cristo, che equivale ad una Resurrezione dalla morte di Croce”⁵⁷⁾. Purtroppo però questo miracolo non si verifica così frequentemente come penseremmo noi. E. Stein commenta per suo conto nel suo breve scritto *Il mistero del Natale*: “Il mistero dell'Incarnazione e il mistero del male sono strettamente uniti”; purtroppo “cielo e terra non sono ancora divenuti una cosa sola”; per cui “la stella di Betlemme è una stella che continua a brillare anche oggi in una notte oscura”⁵⁸⁾.

C'è in questa constatazione di Edith non l'amarezza d'una persona delusa, ma invece, alla maniera suggerita dalla empatia, quell'atteggiamento che la Nostra voleva cogliere appunto in Giovanni per arrivare al suo “io”. E per meglio riuscirci ella utilizza nella *Scientia Crucis* le pur scarse lettere del suo Riformatore, constatando che esse conservano “un timbro ancor più personale”, in quanto vi si manifestano di più l'attenzione e l'affetto del Dottore per le persone.

La Stein prende ad esempio la lettera alla Signora Giovanna de Pedrazo, dove il tono di Giovanni è insieme umano, affettuoso ma anche sincero. Infatti egli rassicura la sua amica e penitente che la ricorda senz'altro (“Ci mancherebbe che io la dimenticassi!”) e tenta di trovare il motivo per cui ella si sente abbattuta e abbandonata; e intanto la richiama con arte: “Capisco che, camminando ella nelle tenebre e nella povertà spirituale, suppone che tutto e tutti le manchino; né ciò fa meraviglia, poichè in tale stato le sembra che persino Dio le venga meno”.

Individuata la presumibile causa, la invita a non ripiegarsi su di sè e le domanda di imporsi di stare allegra dell'allegria dei poveri del Vangelo: “Chi non vuole altra cosa che Dio, non cammina nelle tenebre per quanto

56) GIOVANNI DELLA CROCE, *Romanza III*.

57) E. STEIN, SC, p. 290.

58) ID., *Il mistero di Natale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 26 - 25. Prefazione all'ed. it. di Giovanna della Croce.

si veda povero e al buio; e chi non presume di sè e non va in cerca dei propri gusti in Dio o nelle creature e non fa la propria volontà in questa o in quella cosa, certamente non trova ostacoli né alcunché da trattare. Ella cammina bene; perciò non si preoccupi e stia allegra”.

Come sospinto dalle proprie parole, il Santo sfodera a un certo punto un po' di tono ironico bonario, fondato su motivazioni che a Edith piacciono tanto: “Chi è lei per curarsi di sè? ... Non è stata mai meglio di ora, perché mai è stata così umile e sottomessa, mai ha fatto tanto poco conto di sé e di tutte le cose del mondo; prima non si reputava tanto cattiva, né stimava Dio così buono, né serviva a lui con animo così puro e disinteressato come ora e le sue azioni non sono inquinate dalle imperfezioni della volontà e dell'interesse, come forse avveniva in passato.”

E insistendo insieme su fatti e motivazioni, Giovanni diventa forte e categorico perché sa di potere e dovere muoversi così con chi egli conosce: “Che cerca dunque? Quale ideale ha della vita e in qual modo crede di poterlo attuare qui in terra? Che pensa che sia il servire a Dio, se non astenersi da ogni male, osservare i suoi comandamenti e attendere alle cose divine meglio che possiamo? Quando vi è questo, che necessità vi è di tante altre fantasticherie e lumi e gusti, umani o divini, in cui per solito non mancano inciampi e pericoli per l'anima, la quale nei suoi modi di intendere e nei suoi appetiti si inganna e si stordisce, ed è tratta in errore dalle sue stesse potenze? Pertanto Dio le fa un grande favore quando gliele rende oscure e impoverisce l'anima in modo tale che, per mezzo di quelle, essa non possa più agire imperfettamente. E, se non sbagliamo, di che cosa dobbiamo assicurarci se non di andare per la via piana della legge di Dio e della Chiesa, di vivere solo con fede oscura e vera, con speranza certa e con carità perfetta, aspettando ogni bene in cielo? Si rallegri dunque e si affidi a Dio”⁵⁹⁾.

CONCLUSIONE

Questo è solo un esempio concreto in cui l'umano sentimento di empatia, anticipata in Giovanni da un'intuizione di forte carità, dà modo alla Stein stessa di cogliere empaticamente l'io di Giovanni.

Ora, arrivando al nocciolo, l'io del maestro e del compagno di viaggio di Edith è il cuore.

59) GIOVANNI DELLA CROCE *Lettera 19*.

Il perfetto equilibrio raggiunto dal Santo da cui sbocciano i poemi, non si manifesta soltanto seguendo la linea tracciata dal pensiero, ma anche nella elaborazione poetica. La tranquilla semplicità del poeta è il tono naturale di un cuore che prorompe in accenti che non presentano la minima esitazione o forzatura. "È come un usignolo che canta, un fiore che si schiude" ⁶⁰⁾.

Sì, il cuore di un essere interiore ⁶¹⁾ che, essendosi inabissato nella profondità del proprio intimo, è divenuto l'io che la Trinità stessa ha scelto quale dimora preferita ⁶²⁾.

L'io, innanzitutto e soprattutto, nella sua spiritualità; non nella sua corporeità, che è una dimensione "poco trattata da Giovanni" ⁶³⁾, senza che questa omissione del grande mistico costituisca un problema per la Stein.

Grazie a una sua comprensione empatica, Edith insomma si è "mossa liberamente nel contesto della vita spirituale" del Santo e ne ha consegnato a noi una visione più profonda e più vera di quanto i biografi non usassero ai suoi tempi.

Sr. Carla Bettinelli

Messaggi di S. Giovanni della Croce

Se desideri che nel tuo spirito nasca la devozione, cerca l'amore di Dio e il desiderio delle cose divine, purifica l'anima da ogni appetito, attaccamento ed esigenza, di maniera che non ti importi nulla di nulla. Infatti come il malato, appena cacciato fuori l'umore cattivo, si sente bene in salute e sente nascere la voglia di mangiare, così tu, se ti curi come è stato detto, riacquisterai la salute in Dio: senza di ciò, invece, benché tu faccia molto, non ne trarrai profitto.

(Punti di Amore)

60) E. STEIN, SC, p. 311.

61) Cf. Ibi, p. 190.

62) Cf. Ibi, p. 181.

63) Ibi, p. 131.

QUARTA SEZIONE

IL CARMELO IN FORMAZIONE PERMANENTE

- ◆ Disarticolazione antropologica e aggressione
al cristianesimo oggi
- ◆ Cristiani (e religiosi) lenti a comprendere
 - ◆ Abbiamo ricevuto grazia su grazia
 - ◆ Dove Cristo è creduto
- ◆ Coscienza chiara od oscura dell'avvenimento-Cristo
nella vita dei consacrati

DISARTICOLAZIONE ANTROPOLOGICA E AGGRESSIONE AL CRISTIANESIMO OGGI

PREMESSE

Dal lavoro fatto nei due precedenti Consigli Plenari dobbiamo riprendere come base per un ulteriore cammino alcune affermazioni, applicandole in particolare alla nostra vita carmelitana.

1) La vita religiosa è organizzata, in tutti i suoi aspetti anche materiali, per rendere attuale ed esplicita la “compagnia salvifica” incarnata, che il Figlio di Dio ha fatto all'uomo.

2) Solo da questa compagnia “umana” di Dio - mediata da segni umani - percepita e vissuta come Grazia, dipende l'energia che può farci superare le nostre incoerenze.

3) Percepire questa compagnia non è uno sforzo o una intenzione, ma un fatto: una forma data all'esistenza.

4) In conclusione: il problema nostro di cristiani e consacrati non è l'incoerenza, ma la “lontananza”; e la “moralità” non è un dovere, ma un rapporto.

COSA COMPRENDERE E RESPONSABILITÀ DEL CARMELO

Di solito noi religiosi facciamo fatica a capire la portata e l'importanza delle affermazioni suddette, paradossalmente perché ci sembrano ovvie, scontate.

Che dobbiamo vivere in compagnia di Cristo lo abbiamo sempre saputo; che la Chiesa è il suo “corpo” lo abbiamo sempre sentito. E sappiamo anche di avere a disposizione una serie di mezzi per entrare in rapporto con Lui: la Scrittura, i Sacramenti, l'orazione, la carità fraterna ecc.

Sappiamo e conosciamo, dunque: ma ciò di cui non ci accorgiamo è che la nostra fede - pur continuando ad affermare i contenuti di sempre - è in realtà intaccata ed erosa da una disarticolazione antropologica.

Non è che neghiamo i dati di fede; è che li interpretiamo e li sistemiamo, senza neppure accorgercene, secondo categorie che cristiane non sono più e che abbiamo assorbite dal mondo che ci circonda.

Nella recente enciclica *Redemptoris missio* il Papa dice che “nei paesi di antica cristianità, ma a volte anche nelle chiese più giovani, dove interi gruppi di battezzati hanno perduto il senso vivo della fede, o addirittura non si riconoscono più come membri della Chiesa, conducendo un'esistenza lontana da Cristo e dal suo Vangelo..., c'è bisogno di una nuova evangelizzazione o rievangelizzazione” (n. 33).

Quello che è urgente capire è che da noi i non-più-cristiani sono diventati la stragrande maggioranza e hanno impregnato di “fede perduta” l'intera cultura: la filosofia, le arti, la scienza, l'economia, i mezzi di comunicazione, gli stili di vita, le strutture sociali ecc.. Ed è un processo che dura da secoli, in continuo crescendo.

In tale situazione, il bisogno di rievangelizzare riguarda anche quelli che sono rimasti credenti, per il semplice fatto che essi non vivono sulle nuvole, ma subiscono, anche contro voglia, una continua erosione.

Nel IV Centenario della morte di San Giovanni della Croce il Signore ci offre un'occasione che ci chiede indubbiamente di prendere sul serio. Non possiamo non accorgerci che il nostro “Dottore” - già quattro secoli fa - ha ricevuto il carisma di capire e insegnare le “purificazioni” necessarie a una vera fede: già allora egli avvertiva a quali intense (e perfino terribili) spogliazioni bisogna saper sottoporre i sensi e lo spirito (intelletto, volontà, memoria).

La novità di oggi è che queste purificazioni non sono più solo un problema del singolo cristiano: sono un problema dell'intera Chiesa, che deve rivedere e purificare tutto il suo modo di sentire, di intendere, di volere, di “ricordare”. Se non si partecipa a questo immenso lavoro ecclesiale di conversione, anche i cammini personali di purificazione rischiano di restare sterili.

Per spiegarci meglio: è usuale oggi dire - e lo fa anche il Papa nella lettera che ci ha inviato (*“Maestro en la fe”*) - che gli insegnamenti del Santo nella *Notte oscura* possono avere anche un'interpretazione “collettiva, applicata alla realtà stessa della vita e non solo a una fase del cammino spirituale” (n. 14). Ed è evidente che il Papa si riferisce alla notte epocale, piena di sofferenze e di orrori e di “silenzio di Dio” che gli uomini hanno sperimentato in questo nostro secolo.

Allo stesso modo è legittimo dire che le purificazioni necessarie ai sensi e allo spirito riguardano ormai in primo luogo la disarticolazione antropologica a cui tutti siamo stati ugualmente assoggettati.

Si può affermare qui - con tutto il dovuto rispetto - che il nostro Capitolo Generale ha coraggiosamente messo a tema la questione "Carmelo e Nuova Evangelizzazione", ma ha percepito ancora piuttosto da lontano la gravità della posta in gioco.

Resta un lavoro lungo e paziente a cui noi carmelitani dovremmo saperci dedicare: ne abbiamo la responsabilità "carismatica" davanti a tutta la Chiesa.

"DISARTICOLAZIONE ANTROPOLOGICA"

Cosa intendiamo con questa espressione? Intendiamo dire che l'uomo è stato fatto da Dio secondo un certo progetto; è stato poi inizialmente distorto e sconnesso da una ferita originale; è stato quindi rifatto dalla Grazia redentiva di Cristo.

La Chiesa deve custodire nel mondo questa "ordinata antropologia": ma è da secoli ormai che tale "ordine" viene aggredito, manipolato, ribaltato, contorto. E non è detto che i cristiani si siano resi conto di tutte le traversie e gli sconvolgimenti subiti, al riguardo, dai loro sensi, dal loro spirito, dall'intelletto, dalla volontà e dalla memoria (per stare al linguaggio sanjuanista).

Nella lettera per il IV Centenario, il Papa ci ha scritto: "Rinnovare e ravvivare la fede costituisce oggi la base imprescindibile per affrontare qualsiasi dei grandi compiti che si presentano oggi con maggiore urgenza alla Chiesa: sperimentare la presenza salvifica di Dio in Cristo, nel centro stesso della vita e della storia, riscoprire la condizione umana e la filiazione divina dell'uomo, la sua vocazione alla comunione con Dio - ragione suprema della sua dignità -, portare avanti una nuova evangelizzazione a partire dalla rievangelizzazione dei credenti" (n. 3).

E ai Vescovi dediti alla preparazione del Sinodo speciale sull'Europa diceva: "Il criterio di fondo che dovrà orientare la riflessione e suggerire le opportune risposte dovrà essere quello della fedeltà all'uomo nella inalienabile dignità, che gli deriva dall'essere stato creato e ricreato a immagine e somiglianza di Dio".

Proveremo qui a iniziare una verifica, facendo un triplice passo: A) descrivere brevemente i fondamenti primari dell'antropologia cristiana; B) accennare a come sono stati aggrediti e manipolati nell'epoca moderna; C) fare alcune applicazioni.

L'importanza della verifica, per noi religiosi, starà in questo: mostrare come, probabilmente, saremo tutti d'accordo sui punti A) e B), ma ci troveremo in scacco sul C), e questo dimostrerà come e con quali procedimenti avviene la nostra progressiva "perdita di fede".

Rendercene conto dovrà servire non a colpevolizzarci, ma a darci un desiderio di preghiera (*"Adauge nobis fidem!"*) e un'attenzione creativa.

ALCUNI FONDAMENTI DELLA ANTROPOLOGIA CRISTIANA

1. "L'uomo", "l'umanità" sono parole astratte, utili solo per parlare genericamente di una moltitudine di soggetti: ciò che esiste è solo l'uomo concreto: "quest'uomo".
2. "Quest'uomo", "ciascun uomo" vive l'evidenza che la vita in realtà gli è donata: non la crea lui, non la fa lui, ma piuttosto la riceve e ne dipende. Il primo moto della ragione è lo stupore: l'accorgersi meravigliato e umile del "dato", del dono.
3. "Quest'uomo" si apre alla realtà, entra in comunicazione con essa attraverso i suoi sensi; con la sua ragione poi percepisce le provocazioni, i rimandi, i legami, gli interrogativi che la realtà pone.
4. "Quest'uomo", vivendo, esperimenta che la vita è attraversata da alcune esigenze insopprimibili:
 - esigenza di verità: di cercare il significato di tutto (S. Agostino: *"quid fortius desiderat anima quam veritatem?"*);
 - esigenza di giustizia: che il bene e il male, a cui è legato il senso della vita, siano riconosciuti come tali;
 - esigenza di amore: che il mio io, nei rimandi e nelle provocazioni della realtà, incontri un tu col quale possa accadere il miracolo del "conoscere come si è conosciuti";
 - esigenza di felicità: che la bellezza e il bene intravvisti nella realtà possano colmare e appagare l'io (S. Agostino: *"Beata vita quam omnes volunt, et omnino, qui nolit, nemo est"*).
5. "Quest'uomo" ha sempre intuito l'esistenza di qualcosa di supremo da cui dipende l'appagamento di tutte quelle esigenze; ma ha sempre errato quando ha tentato di identificarLo con le sue forze, per una insufficienza sia della ragione che della volontà.
6. "Quest'uomo" non solo ha errato, ma si è accorto con sempre maggiore evidenza di una sua originaria "disarticolazione" che lo spinge inesorabilmente a costruirsi idoli: cadendo preda ora dei suoi sensi, ora di atteggiamenti irragionevoli, sempre poi di un uso ambiguo della propria libertà.

7. In tutti i sistemi religiosi alcuni uomini hanno cercato, offerto e vissuto una certa risposta ai problemi sopra descritti. La rivelazione biblico-cristiana invece riconosce e accoglie la risposta misericordiosa data da Dio stesso: l'uomo è stato creato a Sua immagine e per una somiglianza con Lui; ma ha peccato allontanandosi dall'amicizia del Creatore.
8. Ora Dio Creatore, come un Padre, lo ha rigenerato donandogli la "compagnia umana", salvifica del suo stesso Figlio.
9. "Questa compagnia umana di Dio" si è strutturata nel tempo e nello spazio come "compagnia ecclesiale": appartenervi e restarvi vitalmente innestati è condizione della propria salvezza.
10. Ogni discorso sull'uomo e sull'umanità è cristianamente vero solo se è un discorso che mette a tema la persona singola e irripetibile di ogni uomo.

L'AGGRESSIONE ALL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA AVVENUTA NELL'EPOCA MODERNA

1. L'aggressione, avvenuta lungo tutta l'epoca moderna e fino ai nostri giorni, contro l'antropologia cristiana, non consiste nei peccati e nei tradimenti operati dai singoli cristiani che deturpano in sé l'immagine di Dio restaurata da Cristo: il peccato infatti è presente in ogni epoca ed è un elemento interno alla dinamica del fatto cristiano (ed è un problema che ha un suo "luogo": il sacramento della riconciliazione).
2. L'aggressione dipende invece dal fatto che l'epoca moderna ha reintrodotto (dapprima surrettiziamente, poi sempre più sfacciatamente) l'astrazione, alla quale i cristiani non hanno saputo opporsi convenientemente.
3. Intendiamo "un'astrazione anticristiana", quando l'Incarnazione del Figlio di Dio dovrebbe essere e restare il massimo della concretezza e del rispetto del "particolare". La fede cristiana infatti:
 - afferma che il significato di tutto (e quindi di giustizia, amore, felicità) si è manifestato e offerto in un concreto e singolare Volto umano: quello di Cristo, storicamente documentabile ed ecclesialmente incontrabile;
 - afferma che "quest'Uomo" (si pensi al linguaggio della *Redemptor hominis*: "ciascun uomo", "ognuno dei miliardi di uomini esistenti") può e deve risolvere totalmente il suo problema umano: infatti è degno di un incontro personale con Dio e di un Destino divino (S. Giovanni della Croce: "unione d'amore trasformante").

4. L'aggressione da parte della modernità è avvenuta con un pauroso risucchio nell'astrazione:
- non più questo Dio di Gesù Cristo, ma la "Divinità", alla quale si riconosce al massimo l'esistenza, ma si nega ogni "interferenza": è un ritorno al teismo, le cui più recenti propaggini sono l'ateismo, l'agnosticismo, il laicismo;
 - non più quest'uomo membro del Corpo vivo di Cristo, ma l'uomo, l'umanità, considerati sempre più divini man mano che ci si allontana dal vero Dio (ma la loro "divinità" non può esser concretamente riconosciuta a nessuno);
 - non più la creazione come segno e invocazione del Creatore, ma la natura come idea panteistica, sostitutiva di Dio, come sorgente dei beni che sono a disposizione dell'umanità;
 - non più "questa" ragione di quest'uomo concreto che si apre alla realtà e la interroga, ma "la" ragione "misura di tutte le cose";
 - non più la rivelazione offerta a tutti, ma la illuminazione (illuminismo) degli intellettuali e dei potenti;
 - non più la libertà come adesione alla realtà e capacità di appartenere a ciò che fa vivere, ma come assenza di legami;
 - non più la coscienza come luogo dove si ascolta la norma etica, ma come luogo dove si costruiscono e si decidono le norme utili;
 - non la salvezza come dono per tutti e per ciascuno, ma la salvezza come progresso dell'umanità (e pazienza se miliardi di uomini cadono lungo la strada);
 - non la cultura come coltivazione di "ogni" uomo perché possa essere di più, ma come ricerca perché "l'uomo" (di fatto: qualcuno soltanto) possa avere di più.
5. L'elenco potrebbe continuare. Quanto detto basta a spiegare le conclusioni a cui comunque la modernità si trova avviata. Da parte di molti, anche non cristiani, si parla ormai di "catastrofe antropologica", i cui segni più clamorosi sono:
- la perdita del gusto del vivere, in tutti i suoi aspetti (lavoro, sessualità, famiglia e generazione, uso del tempo ecc.);
 - la perdita dell'io nell'anonimato dei sistemi;
 - la totale irrilevanza, da ogni punto di vista, di "quest'uomo": se egli non vale il sangue di Cristo e non è garantito dalla cura personale del suo Creatore, il suo ruolo nell'esistenza è solo accidentale.
6. Tutto ciò non sarebbe per la Chiesa così grave se molti cristiani non si fossero lasciati ingannare dalle apparenze. L'astrazione però è tale che si può permettere di negare i contenuti della fede, pur continuando a usare il linguaggio di sempre. E molti si sentono rassicurati da questo, convinti che "in fondo vogliamo tutti le stesse cose: si tratta solo di dialogare!", ecc..

ALCUNE APPLICAZIONI

1. L'atteggiamento verso le creature

Abbiamo visto come le creature sono per la ragione dei segni che rimandano ad Altro.

Abbiamo visto inoltre che la ragione può anche lasciarsi distrarre, deviare dalle creature e perfino soffermarsi su qualcuna di esse come su un idolo: questo non solo per la sua naturale fragilità, ma anche in seguito a una "colpa originale" che ci ha gravemente debilitati.

Sappiamo infine che Cristo è venuto a illuminare la nostra mente. Mostrandoci il volto di Dio Padre e Creatore, ci ha indicato come purificare il nostro attaccamento verso le creature e come orientare a Lui l'intera creazione.

Tuttavia ci resta la possibilità di peccare: possiamo trascurare le creature, disprezzarle, manipolarle, usarle come per un gioco di specchi (in modo che una creatura rimandi solo a un'altra creatura), o addirittura idolatrarle.

Se facciamo un esame di coscienza, anche noi religiosi non impieghiamo molto tempo a scoprire i nostri peccati nei riguardi delle creature: insensibilità contemplativa (in cui entra la disabitudine al silenzio), poca cura della bellezza in tutti i suoi aspetti (anche se siamo figli di uno tra i più grandi poeti), grossolanità nell'uso delle cose (pensiamo a come la televisione ci dis-educa sistematicamente nel modo di considerare le creature di Dio, soprattutto quelle "umane"), attaccamenti eccessivi a persone, a realtà ecc.

Per fare quest'esame di coscienza, noi carmelitani abbiamo a disposizione interi trattati del nostro San Giovanni della Croce: ma è una occupazione che purtroppo lasciamo agli specialisti!

E tuttavia il problema non sta solo nel fare questo esame di coscienza; e non sta nemmeno solo nel fare buoni propositi. Tutto questo è utile e necessario, ma prima dobbiamo compiere un altro lavoro.

Cerchiamo di essere quanto più chiari possibile. Il peccato di usare male delle creature lo commettevano anche i medievali, come pure i cristiani del primo millennio; e forse commettevano peccati anche più gravi di quelli che oggi commettiamo noi. Ma per loro i peccati erano in qualche modo "cristiani", perché erano commessi "dentro il cristianesimo": non intaccavano l'evidenza del Creatore e la fede in Lui; addirittura i peccati erano perfino più "sentiti", proprio perché venivano vissuti come offesa al Creatore e a Cristo Signore.

Cosa diversa è invece peccare, usando male delle creature, quando si è disabituati all'idea del Creatore; quando si è insoddisfatti intellettualmente perfino delle prove cosmologiche dell'esistenza di Dio; quando si è culturalmente avvolti e permeati da tutte quelle astrazioni che abbiamo descritto più sopra (circa la natura e i suoi "impeti", i suoi "diritti" e la sua "bontà"; circa la libertà, la coscienza ecc.).

Cosa diversa è peccare quando non si sente molto la "creaturalità": e quindi parole come obbedienza, adorazione, legge ecc. sono ormai faticose perfino in convento.

In una situazione del genere, anche i migliori percepiscono come stato di peccato solo le più gravi trasgressioni, ma non lo stile generale che spesso è più deleterio ancora di gravi colpe isolate.

In altre parole: in un tempo e in una cultura in cui la creazione è diventata l'evidenza più dimenticata e trascurata anche dai credenti (Card. Ratzinger: "Assistiamo alla scomparsa quasi totale dell'annuncio della creazione dalla catechesi, dalla predicazione e perfino dalla teologia"), peccare nell'uso delle creature vuol dire innestarsi oggettivamente nel processo di perdita di fede verso il Creatore; e tale peccato più ordinario e deleterio consiste nel coltivare una abitudine banalizzante nei riguardi delle creature.

Detto positivamente, per quanto riguarda noi carmelitani: rispettare il carisma sanjuanista oggi significa rivedere la questione delle "creature" (purificazione e orientamento) riproponendola come questione originaria, culturale e globale.

Solo per accennare a un lavoro da fare, ecco alcuni testi e qualche domanda.

Testi da San Giovanni della Croce:

Cantico B, 4,1: "L'anima, per mezzo della meditazione sulle creature e della loro conoscenza, incomincia a incamminarsi verso la conoscenza del suo Amato Creatore. Infatti su questo cammino spirituale, dopo la conoscenza di se stessi, la riflessione delle creature è la prima nell'ordine per arrivare a quella di Dio, in quanto per loro mezzo si giunge alla conoscenza della grandezza e della eccellenza di Lui... L'anima parla con le creature, chiedendo loro del suo Amato". - *Cantico B, 6,1*: "Poiché le creature hanno dato all'anima i segni del suo Amato, le hanno fatto aumentare l'amore, e di conseguenza il dolore per la sua lontananza". - *Cantico B, 7,1*: "L'anima è ammalata e ferita d'amore per il suo Sposo, a causa della notizia di Lui ricevuta per mezzo delle creature irrazionali...". (Le creature razionali poi le comunicano una "ammirabile immensità" che la spinge "al punto di morire d'amore"). - *Cantico B 14,5*: "L'anima si unisce con Dio (e) si accorge che tutte le cose sono Dio... Però ciò che qui

si dice non è che l'anima vede le creature in Dio o nella luce di Dio, ma che in quel possesso ella sente che Dio è per lei tutte le cose".

Da qui viene una domanda:

cosa vuol dire scegliere e strutturare per tutta la Chiesa, paradigmaticamente, una vita in cui le creature irrazionali e razionali sono oggetto di "considerazione e conoscenza", sono motivo perché aumenti sia l'amore a Dio sia la sofferenza per la sua assenza, fino a una quasi identificazione contemplativa?

2. La dignità dell'uomo

La più radicale alternativa, all'interno del mondo cristiano, tra credenti e non-più-credenti, avviene circa il modo di considerare l'uomo.

La dignità dell'uomo è un dogma per tutti; addirittura si può dire che i non-più-credenti sono ancora più decisi dei credenti nell'affermare questa dignità, dato che sono stati costretti a scaricare sull'uomo tutto ciò che prima affermavano di Dio e di Cristo. Ma appunto: poiché è evidente che quest'uomo non è dio, "divino" diventa al massimo l'uomo astratto, l'astratta umanità, con un'altrettanto astratta dignità.

Per gli uomini concreti, individui, funzionano invece le categorie del potere, del successo, del denaro: tanto più uno è "divino" quanto più gli riesce di essere "divo" in qualcosa e per qualcuno. Ma all'uomo piccolo, comune, di normale o poco valore vengono al massimo garantiti alcuni diritti: quelli che la società o lo Stato si accordano di volta in volta di riconoscerli.

Per i credenti invece la dignità umana suprema consiste nella santità: e questa è una vocazione rivolta a tutti e possibile a tutti: è infatti la capacità di stabilire un continuo legame tra sé e Dio, attraversando e conducendo con sé tutta la realtà in cui si è collocati.

Per comprendere meglio, vale citare la riflessione di un autore contemporaneo:

"La tradizione della Chiesa propone una propria valorizzazione della persona secondo l'idea cattolica di merito, quella idea per cui basta un briciolo di tempo vissuto con intensità nei rapporti ultimi che lo determinano - coscienza del destino e affezione al mondo nelle circostanze in cui Dio chiama - e in proporzione a ciò un uomo vale. In proporzione a ciò, dice la tradizione, l'uomo 'va in Paradiso', il che vuol dire: vive aderendo al proprio destino, correndo verso il proprio compimento. Una tale idea pone l'utilità dell'uomo nella coscienza che genera l'azione e basta. (...) La tradizione cristiana così spazza via l'idea di uomo inutile, di tempo senza senso, di azione puramente banale. Ogni azione dell'uomo in questa prospettiva è per il mondo intero: assume una dignità cosmica, collaborando

coscientemente e affettivamente al disegno in cui il Mistero si rivela e si compie il suo progetto: dal lavare i piatti a guidare la Chiesa, dal badare ad un bambino allo stesso modo di governare un paese. In quest'ottica l'uomo è libero dalle circostanze, non è schiavo del caso per quanto riguarda il suo valore; può essere grande, può camminare verso la perfezione anche nelle peggiori condizioni o in quelle più umili".

Dopo queste parole, chiediamoci, ad esempio, quale peso abbia il fatto di essere noi diventati piuttosto indifferenti o addirittura infastiditi dalla dottrina tradizionale secondo cui occorre "acquistare meriti". Spesso molti sono convinti che, a non parlar più di meriti, si purifichi la fede (al modo di S. Teresa del B. G. che diceva di "non aver meriti" e di preferire di andare a Dio "con le mani vuote").

Ma poi, a guardar bene, ci si accorge che questa pretesa purificazione significa assai più poveramente che non siamo abituati a vivere il nesso tra le cose grandi o le piccole che facciamo e Dio; e pertanto non destiniamo le nostre azioni all'eternità: non le "proporzioniamo" ad essa, non le rendiamo "preziose".

La conseguenza è che spesso ci sentiamo vuoti, inutili; che spesso siamo scontenti delle circostanze in cui dobbiamo vivere; che giudichiamo cose e avvenimenti secondo la categoria dell'importanza e del successo; che perdiamo tempo; che non ci curiamo di "ammassare opere buone" come facevano le nostre nonne.

Anche qui dobbiamo accorgerci che il problema non è anzitutto morale: infatti non abbiamo la mentalità del "merito" non perché pecciamo più dei nostri vecchi, ma perché essa è stata culturalmente distrutta, perfino nel nostro linguaggio e nella nostra sensibilità quotidiana. Abbiamo la cultura dell'efficienza e della riuscita: alcune cose sono importanti, altre no; alcuni impegni "realizzano", altri bisogna evitarli o subirli; alcuni momenti sono "essenziali", altri sono da vivere "tra parentesi"; e via di seguito.

Il guaio grave sta in questo: che ogni riferimento a una visione cristiana delle cose rischia di apparirci pietistica e consolatoria. Così, ad esempio, se qualcuno ci richiama alla verità che "tutto è importante davanti a Dio se è fatto per amor di Dio", tendiamo a giudicarlo come uno spiritualista che non ha i piedi per terra: è un "pio", non esattamente uno che dice la verità e analizza le cose esattamente come sono.

È questo uno dei metodi più sottili usati dai non-più-cristiani per demoralizzare i cristiani: farli pensare che certe cose devono dirle perché sono "devoti", non perché sono vere. Non accade così anche tra noi?

Ecco al contrario anche qui alcuni testi di S. Giovanni della Croce.

Dalla *Salita* 3,20,4: "Un altro vantaggio molto grande e importante si ha quando ci si distacca dal godimento delle creature (...). Sua divina

Maestà, come promette nel Vangelo, darà anche nel tempo il centuplo in questa vita a chi, per amore di Lui e della perfezione evangelica, avrà rinunciato a una sola gioia ... Dobbiamo dunque credere che tutte le volte che gioiamo variamente, Dio sta osservando e preparando secondo quel che abbiamo meritato un qualche castigo o qualche amarezza, talché spesso la pena è cento volte più grande del godimento provato”.

Dal Cantico B 32,6: “L’anima in ciascuna opera che fa, poichè la fa in Dio, merita il Suo amore, giacchè, elevata a questa grazia sublime, in ogni opera che fa merita Dio stesso”.

Dai Detti di luce e amore: “Dio desidera da te piuttosto il più piccolo grado di purezza di coscienza che tutte le opere che potresti compiere” (n. 12). - “Dio preferisce in te il minimo grado di sottomissione e di obbedienza, a tutti quei servizi che penseresti di rendergli” (n. 13). - “A Dio piace di più un’azione, per quanto piccola, fatta di nascosto e senza il desiderio che sia conosciuta, che mille altre compiute con il desiderio che siano vedute dagli uomini” (n. 20). - “Un solo pensiero dell’uomo vale più del mondo intero, perciò Dio solo è degno di esso” (n. 32). - “Non credere che piacere a Dio consista tanto nel compiere molte opere, quanto nel farle con buona volontà, senza attaccamento e rispetto umano” (n. 56). - “A che serve che tu dia al Signore una cosa quando da te ne chiede un’altra? Rifletti a quello che Dio vuole e compilo; per questa via il tuo cuore sarà soddisfatto, più che con quelle cose alle quali ti porta la tua inclinazione” (n. 70).

Anche davanti a queste espressioni dobbiamo saperci soffermare. Che cosa avverrebbe se, invece di leggerle come semplici indicazioni ascetiche, affidate alla buona volontà di alcuni (considerati più pii e più miti degli altri), le leggessimo come indicazioni potentemente culturali, capaci di mettere in crisi tutta una serie di convincimenti e di atteggiamenti diffusi, che abbiamo tranquillamente assunto da una visione non più cristiana del mondo e della vita? E cosa avverrebbe se, invece di considerarle indicazioni, per così dire, superogatorie, le considerassimo indicazioni discriminanti tra essere uomini veri ed essere uomini rimasti cristianamente infantili?

3. L’atteggiamento verso la Legge

Nel cristianesimo c’è una polemica contro la Legge, che nasce dall’affermazione che l’uomo è stato salvato gratuitamente, per pura Grazia.

Ma, detto questo, il cristianesimo afferma anche che la Legge nasce dagli avvenimenti messi in atto dalla Grazia di Dio a nostro favore: dai “*mores Dei*” nasce la morale.

Se Dio crea, da quell'avvenimento gratuito della creazione nascono dei legami, dei valori, delle interdipendenze: Egli "parla" (creando) e chiede a noi una "risposta" (responsabilità). È la legge naturale.

Se poi Dio fa alleanza con l'uomo, Egli inaugura una storia e ne definisce le coordinate: Egli tiene le fila del rapporto con noi e dei nostri rapporti con gli altri e con le cose. Sono i Dieci Comandamenti.

Se Dio ci redime, dandoci Suo Figlio e costituendo per noi la Sua Chiesa, depositaria della Sua Parola e dei Suoi Gesti, egli pone nella storia un fatto che ha le sue esigenze e le sue leggi intrinseche, che devono essere obbedite. È la legge evangelica e canonica.

Se io nella Chiesa mi consacro a Dio secondo un certo carisma e una certa "appartenenza", si produce un avvenimento da cui nascono delle "leggi", fino alle Costituzioni e alle Norme, che io non solo accetto, ma desidero affinché l'avvenimento possa mantenersi.

Tutte queste premesse servono per dire che esiste, sì, una "presa di distanza" cristiana nei confronti della Legge: infatti giustamente io devo ricordare che non affido la mia salvezza alle opere della Legge che compio, ma alla sovrabbondante Misericordia di Dio; e perciò non voglio diventare un moralista e un legalista.

Nel cristianesimo rimane comunque un "peccato contro la legge": quando la mia debolezza mi spinge a dimenticare l'avvenimento posto da Dio e a non ricordarmi più della sua bellezza e delle sue esigenze. È un peccato di cui posso chiedere perdono.

Viceversa c'è una falsa "presa di distanza dalla Legge" che non è affatto cristiana (e di conseguenza c'è anche un peccato contro la legge che non è nemmeno riconosciuto come tale): essa dipende dall'influsso di chi ha perso la fede nei fatti realizzati dalla Grazia di Dio e perciò non riconosce l'esistenza stessa delle Leggi.

È, come si accennava, la posizione di chi predica che "l'uomo è la misura di tutte le cose", che "la natura è buona per se stessa", che "ogni imposizione è contraria alla dignità dell'uomo", che "il peccato non esiste", che "al cuore non si comanda", che "ciò che conta è la spontaneità", che "l'importante è essere e sentirsi liberi", ecc.

Questi principi non possono certo essere condivisi dai cristiani e tanto meno dai religiosi. Occorre però sapersi chiedere con sincerità: quanto della nostra allergia verso la Legge (in certe celle e in certi conventi, i testi delle nuove Costituzioni sono rimasti completamente intonsi), quante delle nostre cosiddette "libertà spirituali", quante delle nostre "interpretazioni", quante delle nostre "autodispense" nascono non da una libertà cristiana, né da una sottolineatura della Grazia, ma semplicemente e volgarmente dal cedimento alla cultura dominante, da quella "antropologia

senza Creatore e senza Redentore” (senza “fatti” da rispettare) di cui abbiamo parlato, la quale considera fastidiosa l’idea stessa di Legge?

Anche qui, non è importante solo fare un esame di coscienza per riconoscere i nostri peccati ed emettere gli opportuni propositi. È importante anzitutto svelare la menzogna. Certe nostre cosiddette inosservanze non sono più “fragilità bisognose di perdono”: sono una scelta, più o meno cosciente, di un’altra antropologia: quella di chi non riesce più a giustificare nemmeno l’esistenza di una Legge, che non sia quella su cui ci si accorda, di volta in volta, tra uomini.

Una controprova di questo fatto è data da questa evidenza: che non mancano religiosi i quali considerano il “peccato mortale” come una eventualità assai remota (quasi da non tenere in considerazione) e quello “veniale” come un’entità che non merita troppa attenzione, fino a trovare quasi superflua la stessa confessione.

Da parte sua S. Giovanni della Croce ci offrirebbe ancora certi testi.

Salita 1,5,8: “Il Signore consente e vuole che dove Egli dimora resti solo il desiderio di osservare esattamente la legge di Dio e di prender sopra di sé la Croce di Cristo”. *Lettera n. 12*: “Riguardo ai peccati... osservare la legge con grande diligenza e amore”. *Lettera n. 19*: “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 carità perfetta?”

CONCLUSIONE

È chiaro che, con tutte queste nuove riflessioni è chiesta a noi una nuova fatica, tanto più che a molti non è facile comprendere il valore d’un lavoro sistematico proposto a tutti sia individualmente, sia nelle riunioni di comunità.

Occorre rendersi conto d’un fatto: che mille sono i problemi che abbiamo e mille sono le necessità: ma ad affrontarle tutte ci disperderemmo e non riusciremmo nemmeno ad accordarci né sulle analisi né sulle soluzioni. Questo lavoro invece evidenzia alcuni problemi solo per esemplificare, ma vuole ricondurre sempre tutte le questioni al fondamento: come se dovessimo ricostruire anzitutto la piattaforma dell’edificio.

È un lavoro che porterà frutto solo se durerà abbastanza a lungo, fino a creare un giudizio comune. Non è importante cambiare subito i comportamenti; è importante cominciare ad avere dei criteri di giudizio condivisi.

Ma non sarà possibile raggiungere un comune modo di giudicare (e quindi anche di fare diagnosi e indicare terapie) finché non purificheremo la nostra fede da tutte le incrostazioni mondane. E queste incrostazioni oggi sono anzitutto culturali, più che morali. Un "comportamento" potrebbe essere cambiato facilmente, se tutti fossimo d'accordo nel considerarlo sbagliato. Un "modo di pensare" invece (da cui dipendono i comportamenti) no, perché ognuno tende a ritenerlo legittimo.

Il nostro è un lavoro che cerca di far luce sulla "cultura non cristiana" che sta dentro nei nostri più normali comportamenti, e perfino nei nostri discorsi di fede.

Sic Deus nos adiuvet.

**Consiglio Plenario Veneto,
21-22 maggio 1991**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PUNTI DI AMORE

Freni molto la lingua e il pensiero e volga ordinariamente l'affetto a Dio e il suo spirito si scaldierà divinamente.

Non pasca lo spirito in altra cosa all'infuori di Dio; allontani ogni attenzione alle cose ed abbia pace e raccoglimento del cuore.

Conservi la serenità spirituale con attenzione amorosa a Dio e, quando sia necessario, parli con la stessa serenità e pace.

Abbia il ricordo perenne della vita eterna e pensi che coloro i quali sono più umili e poveri e si stimano di meno, godranno un dominio e una gloria più alta in Dio.

CRISTIANI (E RELIGIOSI) LENTI A COMPRENDERE

I. RIPRESA E PREMESSA

Supponendo i discorsi dei Consigli Plenari precedenti, conviene che iniziamo riflettendo su alcune domande che giungono dalla "base" e che sono state portate in aula dai superiori delle varie case.

Per semplificare il lavoro, raggruppiamo gli interrogativi e cerchiamo di dare le risposte essenziali. Poi continueremo con una relazione che porti più avanti l'operazione di riflessione culturale.

Che succede? Un "indottrinamento?"

Una questione di fondo - sottesa a molti interventi - è questa: qual è propriamente l'intento che ci prefiggiamo con questi Consigli Plenari? È un "indottrinamento"?

La parola "indottrinamento" ha un suono antipatico che forse non è nelle intenzioni. E tuttavia la risposta è "sì": l'intento di questi Consigli Plenari è quello di trasmettere una dottrina, nel senso più radicale del termine: quello che si usava una volta per parlare del catechismo dei piccoli e degli adulti: "andare a dottrina".

C'è in atto in tutti gli ambienti ecclesiali, anche in quelli più tradizionali e pacifici - come in genere sono i nostri conventi -, una grave crisi di fede. Si continua a parlare di vita religiosa, di voti, di preghiera, di spiritualità e di tutto ciò che appartiene all'esperienza cristiana, senza nemmeno accorgersi che oggi è in questione radicalmente la fede in Cristo, la comprensione della "dottrina" che lo riguarda.

Nella *Redemptoris missio* il Papa ha insistito sul fatto che “non è lecito separare il Verbo di Dio da Gesù di Nazareth”: e questa non è solo una questione che riguarda certi strani teologi moderni: riguarda tutti.

Accade questo: che uno crede di avere ancora la fede perché accetta tutti i dati della Rivelazione: accetta il discorso sul Verbo di Dio come fonte illuminazione e di salvezza per tutti gli uomini; e accetta il discorso su Gesù di Nazareth come esperienza somma e ideale di umanità. Ma egli non è cristiano. Perché? Perché non accetta che il Verbo di Dio (con tutto ciò che questa parola esige di “universale”) sia identico a Gesù di Nazareth (con tutto ciò che questa parola esige di “particolare”, di concreto).

Questa perdita di fede può accadere non solo ai teologi che riflettono a tavolino, ma anche a centinaia di frati, che non ci pensano neppure e tuttavia svuotano di senso la fede, perché non legano più le grandi verità con la concretezza umile della carne di Gesù di Nazareth e con i mezzi corporei che Lui ci ha lasciato.

Facciamo degli esempi. Per una persona sposata, credere che il matrimonio sia sacramento significa credere che tutte le grandi verità di fede (che Dio è Amore, che è Padre, che è Misericordia, che è Salvezza, che è Destino e Beatitudine dell'uomo) si legano per lui anche alla concretezza del partner che ha ricevuto direttamente dalle mani di Gesù, quasi come prolungamento della Sua Incarnazione.

Se il cristiano sposato trascura questa “incarnazione sacramentale” - nel settore in cui la trascura - accade una rovina cristologica: è come se il Verbo non avesse veramente “carne”.

Se lo stesso fenomeno di “trascuratezza” gli dovesse accadere anche in altri settori (in tutta la vita sacramentale, ad esempio, o in riferimento alla Scrittura, o in riferimento al magistero ecc.), alla fine avremmo uno che è ancora formalmente cristiano, ma ha perso la comprensione stessa del fatto cristiano: è incapace di un vero atto di fede, perché non ha più alcun aggancio col miracolo della Incarnazione.

La stessa cosa, e ancor più gravemente, può accadere a un religioso. Può sapere tutta la teologia e aderire intellettualmente a tutti i dogmi; può addirittura vivere moralmente bene e può approfondire la spiritualità cristiana: e tuttavia cessare di essere cristiano (salvo l' “*ex opere operato*” dei sacramenti).

Ciò accadrebbe proporzionalmente a quanto le “strutture di Incarnazione” tendono a scomparire dalla vita.

Domandiamoci: può o no accadere tra noi che si appartenga a una comunità religiosa senza mai percepirla davvero - sia pure lontanamente - come “corpo di Cristo”, e non tanto spiritualisticamente, ma nella sua fisicità, nei suoi pesi, nelle sue esigenze, nelle sue regole?

Può o no accadere tra noi che Regola e Costituzioni appaiano a un tratto solo come un qualunque codice che ordina la vita associata?

Può o no accadere tra noi che il rapporto autorità-obbedienza sia vissuto (tanto nei superiori che nei sudditi) come una inevitabile struttura sociologica in cui non accade propriamente nessuna "grazia"? Un rapporto quindi valutato, esercitato e subito senza alcun riferimento reale a Cristo (se non forse come ultimo rifugio, quando non se ne può più!)?

Può o no accadere tra noi che le rinunce affettive diventino appunto solo rinunce che non veicolano realmente e quotidianamente una affezione a Cristo e che siano dunque privazioni che irrigidiscono il carattere o che si compensano con qualche surrogato?

Le domande e le analisi potrebbero continuare. La risposta alla domanda iniziale dunque è questa: non è più possibile affidare questi problemi a richiami moralistici né credere che li abbiano solo alcuni, né pensare che basti scuotersi la pigrizia di dosso. Ormai sono problemi di fede: riguardano la dottrina, le cose che crediamo, che pensiamo, che giudichiamo e sentiamo.

La risposta sintetica è perciò: ci sono momenti e situazioni storiche in cui i problemi, che sembrano morali e ascetici, diventano problemi di fede e di retta comprensione della "dottrina" cristiana. In questi momenti ricomprendere la dottrina è il primo dovere.

Tuttavia deve essere chiara una cosa: capire la dottrina dell'Incarnazione non significa capire alcuni concetti teologici. Questi li conosciamo già. Significa capire un metodo. Perché l'Incarnazione è il metodo che Dio ha scelto per la nostra salvezza. E significa verificare se tale metodo funziona davvero anche oggi, nella nostra vita.

Partire dalle Costituzioni? Attendarsi cosa?

Una insistente interrogazione - che raggruppa molti interventi - dice: "Non sarebbe possibile fare lo stesso lavoro studiando le nostre Costituzioni o la dottrina dei nostri Santi"?

Rispondiamo: certamente, sarebbe possibile. E con il tempo dovremo arrivare anche a questo. Ma non subito, perché sarebbe fuorviante da parecchi punti di vista.

- a) Anzitutto: difficilmente l'uomo impara ciò che crede di sapere già. Il contenuto delle nostre Leggi e della nostra Spiritualità è a tutti noto, anche se spesso genericamente e con molta superficialità. Appena cominciamo a parlarne, scatta in noi un processo mentale: sappiamo già le formule con cui si parla di preghiera, di silenzio, di voti, o

con cui si trasmette un patrimonio spirituale (pensiamo a certi principi dell'ascetica sanjuanista). Possiamo ascoltare tutto senza che ci sfiori neanche il sospetto che sia implicato alla radice il nostro atto di fede, il nostro stesso essere.

- b) È un avvertimento già dato all'inizio di questo nostro lavoro: è possibile, anzi è facilissimo sentirsi bene mentre si contempla un bel fiore o un bel frutto, senza accorgersi che i vermi stanno rosicchiando la radice. È possibile, anzi è facilissimo, ammirare un bel palazzo e soffermarsi a descriverlo e a fotografarlo, anche mentre le fondamenta vanno lentamente cedendo.

L'esempio vuol dire che nella Chiesa ciò che è specifico (e la nostra Legislazione e la nostra Spiritualità sono uno specifico) non deve far dimenticare la cura prioritaria di ciò che è fondamento comune di tutto l'edificio cristiano.

- c) Tuttavia, è giusto curare anche lo specifico: e d'ora in poi si avrà anche un momento dedicato ad approfondire certi aspetti della nostra Spiritualità.

Un altro gruppo di questioni può essere riassunto in questa domanda: "Che cosa mi aspetto che accada nelle nostre comunità, in seguito a questi discorsi?". Possiamo rispondere con una sola parola: "realismo".

Di quali comunità si vuole parlare?

La domanda ha un certo senso se parliamo, ad esempio, di una comunità di studentato, e ne ha un altro se parliamo di una piccola comunità di padri anziani.

Non si tratta di fare differenze, ma di essere realisti. Da una comunità di studentato dobbiamo aspettarci un lavoro serio e perfino entusiasmante: un approfondimento anche culturale, una verifica della vita, una maggior passione per la propria vocazione, un entusiasmo per lo studio della teologia, una capacità di attrarre ed educare altri giovani e mille altre cose. Per cui ci aspettiamo che studenti e professori facciano delle scelte: come, ad esempio, rinunciare alla televisione abituale - ciò che hanno fatto non per motivi di pubblica moralità, ma per disinquinare la mente e il cuore dalla volgarità -, ci aspettiamo soprattutto che imparino a pensare e a giudicare tutto cristianamente.

Da una piccola comunità ci aspettiamo una nuova umile decisione di resistere alla fatica dei giorni: alla fatica del piccolo numero, degli atti comuni spesso necessariamente poveri nelle forme. La capacità di resistere alla "legge del piano inclinato" che fa scivolar giù gli oggetti con moto sempre più accelerato. La difesa della dignità comunitaria, anche

quando si è solo in due a pregare in coro, o a mensa per mangiare. Ci aspettiamo qualche incontro di comunità in cui giunga qualcosa di questo lavoro: anche solo un buon pensiero che aiuti la fede, la speranza e la carità. E che chiunque può - anche individualmente, se non è possibile altrimenti - prenda in mano questi discorsi e li approfondisca.

II. LA FEDE NELL'INCARNAZIONE E LE SUE CONSEGUENZE

1. Abbiamo visto che affrontare il problema della "Nuova Evangelizzazione" significa porre seriamente e radicalmente (cioè fino alle radici) la questione: nella nostra concreta esperienza cristiana quali elementi si sono gravemente deteriorati, non solo a livello di prassi (o a livello di coerenza morale e/o ascetica), ma ancor più a livello della stessa fede?
2. Sappiamo che il cristianesimo ha subito secoli di "aggressioni" e di tentate "riduzioni": non solo le più gravi eresie sono rimaste latenti anche per molti secoli dopo la loro condanna o dopo che sono state smascherate (ad esempio: lo gnosticismo, il pelagianesimo e quelle trinitarie-cristologiche), ma siamo tutti eredi di un umanesimo - rinascimento - protestantesimo - illuminismo - positivismo - razionalismo - laicismo - spiritualismo ecc. che (in modi e tempi diversi) hanno manipolato il nucleo stesso dell'Evangelo.
3. La più grave manipolazione riguarda il fatto stesso della Incarnazione: di Cristo si accettano molti contenuti dottrinali o etici, ma si nega o si riduce il più possibile l'essenziale: che egli sia Dio fatto uomo: che la normale e contingente esistenza di un singolo uomo (Gesù di Nazareth) sia il luogo totale e fisico di tutta la rivelazione di Dio: che tutta la rivelazione di Dio, per tutti gli uomini di tutti i tempi, consista nella carne e nel sangue di Gesù, nel suo cuore e nella sua compagnia, nei suoi gesti e nelle sue parole (non nel loro "significato"!), nei suoi giorni di vita, di passione e di morte, nel suo fisico risorgere e salire al cielo.
4. Noi carmelitani possiamo rileggere l'analisi spietata che S. Giovanni della Croce fa di questa "perdita di fede" anche nei riguardi dei cristiani più spirituali, che faticano anch'essi ad accettare che Gesù sia "tutto" e che sia tutto in quanto uomo storico. Ecco il testo che andrebbe letto e commentato interamente, anche perché risponde a critiche particolari che si fanno a questo Santo: 2 *Salita* 22,3 ss.

Ma va riletto nella formulazione spagnola originale che è molto più radicale è "omniavvolgente". Inoltre è il testo in cui più si insegna che

l'umanità di Cristo esige un prolungamento ecclesiale. Dovremmo cercare di riprenderlo in una forma fedele, addirittura ispanizzata, che ce lo farebbe sentire in tutta la sua ricchezza.

5. Ma, quando si snatura il fatto dell'Incarnazione con le sue "pretese", avviene di conseguenza che si perde anche un punto o l'altro dell'antropologia cristiana. Ciò avviene che non si afferra più:
 - che ogni uomo (ognuno dei miliardi di uomini esistenti, esistiti o che esisteranno) non solo viene redento da Cristo, ma viene anche creato da Lui, in Lui, per Lui;
 - che dunque ogni uomo viene costituito fin dal suo concepimento come "domanda di Cristo" e come "destinato" a Lui (che è il "Destino");
 - che ogni uomo vale quanto vale il sangue di Cristo (cioè infinitamente);
 - che alcuni uomini si chiamano cristiani perché sono scelti da Dio, Padre di Gesù Cristo, nel suo misterioso e gratuito disegno, chiamati ad accogliere questa rivelazione del Padre, a vivere responsabilmente il dono e il compito di appartenere a Cristo, di diffondere missionariamente l'annuncio del Figlio di Dio fatto uomo;
 - che questa "scelta di alcuni", per strade che noi non possiamo determinare, è in funzione della salvezza di tutti.
6. Interrogarsi dunque su "chi è il cristiano" (quest'uomo che appartiene esplicitamente in forma storicamente verificabile a Cristo) significa identificare con precisione:
 - quest'uomo che accoglie personalmente e coscientemente l'amore di Dio, rivelato come Padre: "*tam pater nemo!*" (notare che vale anche per il bambino battezzato, sebbene all'inizio la sua "coscienza" sia inclusa in quella dei genitori ed educatori);
 - quest'uomo a cui il Figlio di Dio si rivela ogni giorno come Via-Verità-Vita, cioè come Destino quotidiano e conclusivo;
 - quest'uomo al cui spirito lo Spirito Santo del Padre e del Figlio offre e garantisce una sempre più piena intimità trinitaria (notare che lo spirito dell'uomo non va mai inteso in senso disincarnato: esso porta con sé tutto l'essere umano);
 - quest'uomo cristiano unito a quest'altro uomo cristiano con legami comunionali.
7. La fede nell'Incarnazione del Figlio di Dio, dunque, anche nelle sue conseguenze antropologiche ed ecclesiali, esige una tale completezza organica, storica ed esperienziale, che può essere aggredita da molti lati e percorrendo i sentieri più diversi. Ecco esempi di possibili "percorsi" secondo cui avviene o è avvenuta tale aggressione:

- a) attaccando il concetto di Creatore - creazione - creatura e sostituendolo con quello indistinto di "Natura";
- b) dimenticando e negando la ferita originale che ha rovinato, ma non distrutto, il legame buono Creatore - creatura - creazione;
- c) rinchiudendo su se stesso il concetto di ragione e poi esaltando all'infinito questa stessa chiusura in modo da dare l'impressione della massima apertura (che però è solo massima apertura di una funzione chiusa!);
- d) piegando sottilmente la fede nel Dio fatto uomo in quella dell'uomo fatto Dio (utilizzando e riscrivendo tutta la cristologia come antropologia);
- e) trascurando la rivelazione del Dio-Trinità a favore di una deità somma e lontana (che perciò, anche se c'è, non c'entra con la vita di tutti i giorni);
- f) sciogliendo il concetto di libertà da quello di amore (o di "appartenenza": unità resa evidente in Cristo: "nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita" ... "io la do liberamente, nessuno me la toglie!") e poi spingendo il concetto di libertà verso l'assurdo (o l'inutilità) nelle sue forme più svariate. Cfr. le tipologie sintetizzate già da Dostoevskij: libertà come gusto del rischio; come coscienza del proprio potere; come gusto della trasgressione; come permanenza nella noia e nel disgusto; come aperta ribellione; come arbitrio totale; come scelta del nulla progressivo;
- g) sostituendo il dono della rivelazione con quello di qualche "illuminazione" (filosofica, scientifica, estetica, tecnica);
- h) confondendo il dono della salvezza con la fiducia nel progresso;
- i) spingendo l'immoralità propria di ogni uomo, dalla fragilità all'ateismo, in due versioni: prima versione: "se Dio non c'è, tutto è permesso (la progressiva perdita della fede viene compensata col delirio di sentire tutto lecito e di sentirsi arbitri di tutto); seconda versione: "se tutto è permesso, Dio non c'è" (la distruzione progressiva delle norme morali diventa spinta a distruggere la fede);
- l) organizzando sistematicamente le varie forme di tale corruzione della fede in sistemi attraenti di (pseudo-) cultura e di (pseudo-) civiltà;
- f) negando semplicemente e radicalmente "la vita eterna": perdita che trascina con sé tutto il resto (e lo snatura, anche quando continua a sussistere). Esempio: in Italia con il 70% di cattolici, solo il 47% crede nell'altra vita, e solo il 41% nel Paradiso. Controprova: breve riflessione e valutazione dello studio "Gli Italiani sono ancora un popolo cattolico?" pubblicato da *Civiltà Cattolica* nel quaderno n. 3389 (1991-III pp. 425-434).

8. Conclusione e apertura di una ulteriore riflessione. Tutte le aggressioni di cui abbiamo parlato, che hanno intaccato ed eroso la fede dei cristiani, finiscono per generare soprattutto l' "incomprensione del fatto Chiesa". Molte verità che riguardano la Chiesa sono diventate incomprensibili e incomprese presso gli stessi credenti al punto tale che i medesimi termini usati normalmente quando se ne parla non significano più quello che dovrebbero significare, a volte neanche in bocca alle persone più "specializzate" (preti, religiosi ...). Occorre perciò dedicarsi anche a un duplice lavoro: uno di ripulitura di tutto il linguaggio circa la Chiesa; e uno di riproposta dell'annuncio evangelico nei riguardi della Chiesa.
9. Ecco un breve campionario di idee, sensazioni, giudizi, problemi che circolano tranquillamente, nei riguardi della Chiesa.
 - a) Si ha la persuasione che: - gli aspetti istituzionali sono pesanti e da subire; - gli aspetti carismatici sono più interessanti, ma hanno vita dura; - gli aspetti etici sono utili o dannosi, secondo l'assetto sociale; - gli aspetti volontaristici sono i più apprezzabili e i più spendibili; - gli aspetti elettivi sono superati e antipatici; - gli aspetti selettivi sono antidialogici e antidemocratici; - gli aspetti mistici sono fumosi e meno "reali", ecc. ecc.
 - b) Circola il dubbio circa il legame che unisce Cristo alla Chiesa, la Chiesa a Cristo e i credenti tra loro: - sia dal punto di vista storico; - sia dal punto di vista ideale e morale; - sia dal punto di vista della "necessità" e opportunità.
 - c) Persiste la difficile comprensione/accettazione della organizzazione ecclesiale, anche per i rapporti tra la super-organizzazione universale e quella particolare-locale.
 - d) Continua l'incapacità a comprendere la storia della Chiesa, il suo mutamento nei secoli e l'opportunità della sua "missione".
 - e) E così pure l'incapacità di identificare l'elemento comune e comunicante a tutti coloro che partecipano dell'esperienza ecclesiale.

**Consiglio Plenario Veneto,
29-30 ottobre 1991**

ABBIAMO RICEVUTO GRAZIA SU GRAZIA

1. INTRODUZIONE

In una lettura del Breviario sulla famiglia si diceva recentemente che i coniugi devono curarsi l'uno della santità dell'altro; che la cura dei figli serve alla santificazione dei genitori ecc. Tutto era detto con tanta semplicità, come se la santità fosse veramente il desiderio quotidiano del cuore. E faceva male pensare a quanto le nostre famiglie - anche le più buone - siano invece distanti da questa preoccupazione e da questa convinzione, come se la santità fosse roba di un altro mondo.

Il nostro problema di religiosi è, in qualche modo, analogo. Rischiamo di vivere una vita in cui gli impegni, le cose da fare, le responsabilità, anche la fede, sembrano non avere uno scopo. Dimentichiamo d'avere personalmente una vocazione alla santità e che siamo anche responsabili della santificazione degli altri.

Come superiori questa vocazione e questa responsabilità sono state in noi accresciute; eppure esse possono restare solo sullo sfondo della coscienza, senza diventare una tensione costante.

In una antifona delle Lodi mattutine si prega: "L'anima mia anela a te di notte e al mattino il mio spirito ti cerca". Se queste parole diventassero davvero la descrizione del nostro stato d'animo abituale - quello di chi si sveglia già con un desiderio e una santa fretta nel cuore -, allora sarebbe vero anche il salmo che segue: "Abbiamo una città forte. Egli ha eretto a nostra salvezza mura e baluardo".

La nostra Provincia religiosa è "una città forte?" È una città forte "dove c'è un popolo giusto che si mantiene fedele?" Questa è la domanda essenziale, la responsabilità che i Superiori non possono demandare a nessuno, neanche alle loro comunità. Anche se girassero la domanda alle comunità, essa resterebbe il problema di ogni singolo che ascolta: non è mai un "problema di gruppo", mai.

Un Superiore, - dopo aver partecipato a un incontro d'un Consiglio - potrebbe anche tornare a casa e trovare, per disgrazia, una comunità che nemmeno lo lascia parlare, perché essa non ha nessun interesse per ciò che egli dovrebbe riferire. Ma ciò non sarebbe così grave se, a tornare a casa, fosse comunque una persona che ha lavorato alla sua santità.

Oggi è la festa di San Tommaso d'Aquino: era uno studioso, un teologo, ma anche per lui il problema era quello della santità: non solo nell'esercizio delle virtù morali, ma proprio nel suo lavoro. Il suo problema era quello della "santità del pensiero": stare davanti alla realtà, adeguandovi l'intelligenza, in modo che il soggetto non interferisca con i suoi capricci, con le sue opinioni, con le sue distrazioni, ma impari invece a essere totalmente rispettoso dell'oggetto.

La santità è un problema di tutta la vita: c'è la santità nel fare teologia, la santità del parlare e quella dell'ascoltare, la santità nel compilare un registro di economia, nel fare una riunione comunitaria, nel preparare una predica. E c'è purtroppo un modo non-santo di fare tutte queste cose e mille altre.

Ecco: questo deve diventare il punto di partenza e di prospettiva del nostro lavoro: il problema della nostra santità. Dobbiamo ricominciare da qui, cioè da capo: se no anche i migliori incontri si logorano e ci logorano.

2. PREMESSE SUL TEMA

Il tema da approfondire è bene espresso dalle parole del Prologo di San Giovanni: *"Noi abbiamo ricevuto grazia su grazia"*.

Per facilitare la riflessione e la discussione converrà - come spesso facciamo - procedere per punti successivi.

1. Noi crediamo per fede queste due verità: - che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini (1 Tim 2,4); - e che "quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma che cercano sinceramente Dio e con l'aiuto della sua grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono salvarsi" (*Lumen Gentium* 16).
2. A stretto rigore di termini, verrebbe allora da ragionare come molti fanno: a che servono le missioni? Se ci si può salvare lo stesso, seguendo i dettami della coscienza, vale la pena andare ad annunciare ai pagani il Vangelo e la Chiesa e tutte le verità di fede (con tutti i problemi storico-teologici annessi) e la morale cristiana (con tutti i suoi obblighi)?

Perché addossare agli altri "tanti pesi"? Non è meglio lasciarli nella loro semplice coscienza primitiva, senza tante complicazioni?

3. Il discorso è molto più ampio e più grave di quanto non sembri (il Papa lo tratta nella *Redemptoris missio*). Molti lo risolvono proprio sostenendo che è meglio lasciare ognuno nella sua tradizione religiosa, in cui gli sarà più facile "salvarsi".
4. Ma l'errore sta proprio nel fatto che per "salvezza" costoro intendono soltanto il "non dannarsi", mentre per il Cristianesimo "salvezza" è soprattutto un concetto positivo: una ricchezza di vita, di possibilità, di mezzi salvifici, di maturità anche umana, di dignità, di rapporto d'amore personale con un Dio conosciuto (svelato) già ora ecc. Il Cristianesimo cioè non dà solo il minimo necessario alla salvezza, ma dà l'abbondanza della grazia: "*grazia su grazia*". Dà un'abbondanza di mezzi, non un'abbondanza di pesi.
5. Ma questo discorso ha una controparte assai grave: tutte le volte che un aspetto o l'altro del Cristianesimo, invece che essere una "abbondanza di grazia" diventa "*un peso*" significa che, su quel punto, siamo caduti in una condizione peggiore di quella dei pagani: ciò che ci era stato dato come un di-più, si è tramutato in una difficoltà in più.
6. Un esempio può chiarire. Un pagano peccatore può "veramente" ottenere il perdono da Dio, piangendo davanti a lui e invocando la sua misericordia, comunque egli si immagini Dio. Un cristiano invece per essere perdonato "*deve confessarsi*". Questa confessione è per lui un sacramento, cioè è "*grazia su grazia*": non solo infatti ottiene il perdono, ma lo ottiene umanamente, in maniera degna dell'Incarnazione di Cristo, con la ricchezza di un gesto totale. Ma, se il cristiano non capisce più questo e non lo sperimenta più e ne coglie solo il peso, allora è soggettivamente migliore la condizione del pagano. Tanto è vero che cristiani del genere inventano il "confessarsi da se stessi davanti a Dio" come l'ultimo ritrovato della maturità e della modernità!
7. Non è difficile fare la stessa analisi, e documentarla, per tutte e singole le verità della fede: in che senso sono "*grazia su grazia*" la rivelazione della Trinità, dell'Eucaristia, dei Novissimi ecc.; e ancor più (o ancor peggio) per tutte le prescrizioni morali: in che senso sono "*grazia su grazia*" la richiesta dell'indissolubilità matrimoniale, la proibizione della contraccezione e dei rapporti prematrimoniali ecc.; e anche per le prescrizioni culturali: in che senso è "*grazia su grazia*" la Messa, la preghiera, la quaresima ecc.
8. Tutto ciò significa una cosa precisa: che non si è capaci di capire l'avvenimento cristiano, né la missione della Chiesa, né tutti e singoli i contenuti dell'esperienza cristiana, se non li si sperimenta fluenti da un "Centro" ricco e ardente di Carità che vuole comunicarsi.

9. Ci sono molti cristiani che non hanno il coraggio di comunicare ad altri la loro fede (il coraggio della "missione") perché la fede "non li ha resi felici": infatti perché mai comunicare ad altri un insieme di credenze e di obblighi, quando si sospetta che gli altri siano più felici nella loro cosiddetta "libertà" o addirittura anche nella loro "inconscienza"?
10. Questa pagina di moderna "missionologia" è di una evidenza così clamorosa da far capire da sola di che cosa abbiamo tutti bisogno: primo, di descrivere nuovamente in che cosa consista *lo specifico* dell'avvenimento cristiano; secondo, di interrogarci come *questo specifico* resti nella storia, senza essere adulterato; terzo, di valutare le conseguenze che occorre trarre dai due punti suddetti.

3. LO SPECIFICO DELL'AVVENIMENTO CRISTIANO: COS'È E IN CHE MODO PERMANE NELLA STORIA

1. L'avvenimento cristiano consiste essenzialmente in questo: che Dio (l'Infinito, l'Assoluto, Colui che i cieli non possono contenere, Colui che tutti i popoli hanno semper onorato e cercato nelle forme più diverse) si è incarnato in un uomo concreto, un vero uomo, con tutti i limiti propri di ogni uomo: un Uomo in cui "ha abitato tutta la pienezza della divinità".
2. Ciò significa che Dio si è reso conoscibile e raggiungibile:
 - in un uomo *visibile, toccabile, sperimentabile* (cf. 1 Gv 1, 1ss); - *qui* (luogo) e *ora* (tempo); - in *gesti* e *parole* (fatti e significati);
 - in un uomo che si è fatto *compagnia normale e quotidiana*, *compagnia miracolosa* (cioè "graziosa" in maniera mirabile), *compagnia educativa* (cioè magisteriale), *compagnia trans-formante* (cioè assimilante a Sé);
 - identificandosi come *Via, Verità e Vita*, cioè come Destino globale, manifestandosi come *Amore Assoluto* (della mente, del cuore, del corpo), Amore che tutto *salva e ri-crea* (riconciliazione di cielo e terra).
3. La domanda veramente cruciale diventa allora questa: di tutto il *metodo* scelto da Dio per rivelarsi-salvarci (quello appena dettagliato), *che cosa è rimasto nel mondo un attimo dopo l'Ascensione?* Infatti se ciò che abbiamo detto viene ora solo "spiritualizzato" o "interiorizzato" (come vorrebbero i protestanti), di fatto perdiamo "gli aspetti più nuovi del Nuovo Testamento" e ritorniamo nella condizione veterotestamentaria.

4. A questa domanda i cristiani hanno risposto subito (in forza della loro stessa esperienza): il metodo dell'Incarnazione è rimasto e si perpetua nella storia attraverso la Chiesa: la Chiesa nel suo insieme è appunto "il Suo corpo".

Ma la Chiesa, per prolungare veramente nel tempo e nello spazio l'Incarnazione di Cristo, deve essere costruita da vari fattori che analizziamo rapidamente.

5. Innanzitutto c'è la "materia corporea" (per così dire) data dal "cenacolo dei discepoli riuniti con Maria".

- All'inizio, l'umanità immacolata di Maria (riconosciuta e amata dai discepoli), quella di Pietro (reso da Cristo una Roccia per tutti), e quella di Giovanni (reso discepolo dell'Amore) e di Tommaso (sanato dalla dubbiosità) ecc. erano, dopo l'Ascensione, quanto ci fosse in terra di più vicino all'Umanità di Cristo: si trattava della nostra umanità che recava in sé il "contagio sanante" della Sua umanità divina: quindi, per così dire, *dell'umanità "divinizzata" dalla Sua divinità*.
- Era questa prima "umanità di discepoli contagiati dalla umanità-divinità di Cristo" che doveva diffondersi nello spazio e nel tempo, fino a toccare l'umanità dei nostri genitori che, appunto per questo, han potuto battezzarci!

6. Poi abbiamo lo Spirito Santo di Cristo, che viene effuso su questa "materia corposa" (la Chiesa di allora e di sempre), in modo che sia garantita l'appartenenza sostanziale a Cristo. Lo Spirito anima il corpo comunitario, permettendogli di assimilare e comunicare:

- la Parola di Cristo: dal dono della Sacra Scrittura a quello della predicazione, del Magistero, della Catechesi, della testimonianza dei credenti, della "cultura cristiana", in un sistema sempre più capillare;
- le opere di Cristo: dai Sacramenti ai gesti che costruiscono la Chiesa domestica e la Chiesa-comunità-eucaristica, ai gesti della Carità e delle opere di Misericordia, a quelli del lavoro per l'edificazione della città dell'uomo e della civiltà dell'amore: anche qui con una rete sempre più capillare;
- in modo da trasmettere ad ogni uomo la compagnia *fisica* di Cristo, *come misericordia permanente e permanente perdono*.

7. Tale compagnia si dovrà documentare, in forza del suo essere veramente una compagnia *miracolosa* (capace di assicurare il centuplo in questa vita); *educativa* (pedagogica per la liberazione dal male e per la crescita della persona); *trans-formante* ("cristificante", capace di rendere visibile il volto di Cristo, come accade con totale evidenza nei

Santi); *amante* (capace di infondere e dare certezza riguardo al "grande Amore" e capace di condurre ognuno al suo Destino di Beatitudine eterna).

4. QUALI CONSEGUENZE TRARRE

1. La capacità di trarre conseguenze adeguate a tutto ciò che abbiamo detto è la controprova della nostra reale comprensione. Di fatto è a questo livello che si registra il maggior disaccordo. La conseguenza giusta da trarre è che tutti gli aspetti della "vita della Chiesa" non hanno solo una valenza ascetico-morale, ma una diretta valenza di fede.
2. Noi siamo abituati a pensare che la fede resti intatta e che il problema dei comportamenti sia una questione di maggiore o minore coerenza pratica. Dobbiamo invece accettare una conclusione più "sconvolgente".

Poiché la nostra fede ha come dogma centrale quello dell'Incarnazione, e poiché tutta la vita cristiana è un sistema compatto per tenerci ancorati al realismo dell'Incarnazione, ne segue che ogni nostra trascuratezza sistematica di qualche aspetto del "sistema cristiano" non intacca soltanto la nostra moralità, ma intacca progressivamente le radici stesse della nostra fede.

3. Facciamo alcune esemplificazioni. Un conto è accorgersi di andare in modo spicciolo contro la carità fraterna; e un conto è accorgersi di mettere in questione la fede nella grande Carità della compagnia che Cristo fa alla nostra vita.

Un conto ancora è accorgersi di rendere fastidiosa la nostra vita comunitaria (la nostra "materia corporea"); e un conto è accorgersi che ne va di mezzo la fede nel realismo dell'Incarnazione "per me".

E un conto è sapere di trascurare la Parola di Dio (in tutte le sue forme, fino allo studio); e un conto è sapere che ne va di mezzo la fede dal momento che veramente "la Parola si è fatta carne".

La differenza tra le due cose sta in questo: nel primo caso ci si addolora per le proprie miserie (ma ... sempre meno); nel secondo caso ci si addolora perché si va contro il dono immenso e unico della fede. E questo genera vero dolore e vera vigilanza.

4. Gli esempi potrebbero continuare, e avrebbero un solo scopo: far comprendere dove stia oggi il dramma dei cristiani. Molti (soprattutto se

religiosi) sanno ancora distinguere abbastanza bene i comportamenti buoni da quelli sbagliati; ma pochi sanno osservare e comprendere e temere il disfacimento teologale, che è assieme causa e conseguenza dei comportamenti sbagliati.

Per *disfacimento teologale* intendiamo semplicemente questo: *"vivere" e "giudicare" come se l'Incarnazione del Figlio di Dio non fosse quella realtà in cui continuamente, fisicamente ci si appoggia, o contro cui continuamente, fisicamente si urta.*

5. Da quanto fin qui esposto dipende quel "risultato" da cui è partita la riflessione: dipende che l'esperienza cristiana sia per noi esperienza di ricevere, sotto ogni aspetto, "grazia su grazia", e non si tramuti in una triste congerie di obblighi intellettuali e morali.

**Consiglio Plenario Veneto,
28-29 gennaio 1992 (prima parte)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

PUNTI DI AMORE

Tutta la bontà che abbiamo ci è stata imprestata, solo Dio l'ha per opera propria: Dio e la sua opera sono Dio.

La sapienza entra in noi per mezzo dell'amore, del silenzio e della mortificazione. Grande saggezza è il saper tacere senza guardare né alle parole né ai fatti né alla vita altrui.

Tutto per me e niente per te.

Tutto per te e niente per me.

Lasciati ammaestrare, lasciati comandare, lasciati sottomettere e disprezzare e sarai perfetto.

DOVE CRISTO È CREDUTO

1. DOMANDE DI VERIFICA

Dopo il precedente discorso si sono proposte ai singoli e ai gruppi due domande. Prima: "Fino a che punto la struttura comunitaria-ecclesiale in cui io vivo è il luogo in cui lo 'specifico cristiano' mi raggiunge e mi coinvolge come 'grazia su grazia?' " Seconda: "Cosa significa che l'insieme dell'esperienza cristiana (ecclesiale-carmelitana) è ricchezza e non peso?"

La immediata sollecitazione che nasce da queste due domande ci porta a ripensare il rapporto tra la nostra fede e le nostre opere.

Noi tendiamo a pensare che la fede sia una specie di deposito intangibile e che la questione delle opere si collochi solo sul terreno delle conseguenze, della coerenza o meno nei riguardi di ciò che si crede.

Se sentiamo dire che qualcuno "ha perso la fede", immaginiamo il fenomeno come una mancanza di corrente che oscura improvvisamente (e forse per sempre) lo schermo. Perciò - nonostante le nostre e le altrui incoerenze - continuiamo a pensare che in fondo la fede ci resti intatta.

Invece nelle nostre opere è sempre implicata la nostra fede, che da esse viene o alimentata o erosa.

Il fatto cristiano è l'Opera di Dio; il credere è la nostra "opera" (Cfr. Gv 6). Le nostre opere non sono solo conseguenze della fede: sono per la fede la nostra scelta di prestare alla Incarnazione la materia della nostra vita. È con le nostre opere che offriamo alla Chiesa la nostra umanità; e la Chiesa si può in tal modo offrire allo Spirito di Gesù *come Corpo*.

Ciò significa che quando analizziamo i nostri comportamenti - e ci giustifichiamo o ci accusiamo o chiediamo perdono o proponiamo di cambiare - il giudizio non deve andare soltanto *a ciò che abbiamo commesso*, ma deve spingersi *fino in fondo*, fino alla domanda: come questo fatto

permette o impedisce la mia fede nell'Incarnazione? Ognuno deve cioè chiedersi: sto forse togliendo "la mia carne" al mistero dell'Incarnazione di Cristo che vuole prolungarsi nel tempo, in me e attraverso di me?

Solo con questa domanda nella mente e nel cuore sarà più attento l'esame di coscienza, più acuto il giudizio, più vero il bisogno di perdono, più efficace l'assoluzione, più determinato il proposito.

2. "PESO" DELLA PREGHIERA?

C'è una frase del Vangelo su cui si dovrebbe riflettere: "Quando il Figlio dell'Uomo tornerà, troverà ancora fede sulla terra?". Questa domanda certamente interessa anche le nostre comunità e la vita di ciascuno. Si parlava della necessità di riconoscere e difendere "lo specifico cristiano della nostra fede"; e di colpo ci avvediamo con quanta leggerezza prendiamo una domanda così fondamentale come quella del Signore.

Torna il problema su quante cose ci appaiono a volte come un "peso" (anche la preghiera in certi momenti): proprio come accennato: l'avvenimento cristiano viene prosciugato della sua sostanza di Grazia e rimane la scorza faticosa e ascetica.

E tuttavia non possiamo uscire da certe abitudini, da certe incoerenze, senza far fatica, senza il peso di un lavoro di fede per ripulire la nostra esistenza o per applicarci al bene.

C'è allora da portare questo *peso* di fede per arrivare a sentire la purificazione cristiana *non come peso* ma come felicità? Sì, certo.

C'è differenza tra un peso portato "per la felicità" e un peso portato "per moralismo". È un fatto che Gesù dice esplicitamente nel Vangelo: "Il mio peso è soave e il mio giogo è leggero". Sappiamo con certezza che nel cristianesimo parlare di "felicità" non può voler dire abolizione della sofferenza, né del comando di Gesù che ci invita a prendere su di noi la Croce.

La tradizione cristiana - soprattutto quella carmelitana - è concorde nell'insegnare l'ascesi, la lotta contro la propria istintività, la perseveranza faticosa circa i comandi del Signore.

Approfondiamo un po' l'esempio della preghiera. Credere di poter imparare a pregare senza far fatica, senza sentirne il peso (anche per lunghi anni, anche per sempre) sarebbe assurdo. E tuttavia la preghiera può diventare "un peso non cristiano".

Per spiegarci, ricordiamo l'esempio di S. Teresa di Lisieux quando parla del sonno che certe volte la prendeva durante la preghiera: ed ella

allora si consolava "pensando che i bambini piacciono ai loro genitori sia quando dormono che quando sono svegli". Superficialmente sembra una trovata sentimentale, dolce ma infantile; e invece è densa di maturità cristiana. Infatti: cosa vuol dire pregare? Vuol dire entrare in rapporto con un Dio che è presente, fare compagnia a Dio e lasciare che Lui ci faccia compagnia: "perdere tempo a stare con Dio", come diceva Charles de Foucauld.

Nel caso più classico la presenza di Lui è addirittura garantita fisicamente dall'Eucaristia; ma Egli è sempre presente sotto molteplici segni. E da questo punto di vista - dal punto di vista del rapporto - la *mia* situazione è solo un aspetto del problema: che io sia sveglio o assonnato, triste o allegro, entusiasta o stanco, voglioso o svogliato, non impedisce a Lui di esserci.

Se io ho questa coscienza, tutto il peso che debbo portare, nella fatica che faccio a pregare, è "cristiano", cioè è dentro la certezza e la gioia di un rapporto che è più grande dei miei limiti: un rapporto che dà senso e valore anche ai miei fallimenti; rapporto positivo, prima e oltre ogni sensazione negativa; rapporto che accade sempre, anche nel sonno, direbbe S. Teresina.

Ma se io prego come se fossi solo, se la coscienza che Lui c'è sfuma nell'irrealismo e diventa un vago ideale, un "forse!", allora su di me cade tutto il peso: e se non so portarlo, mi deprimi, o se riesco a portarlo mi faccio i muscoli: però non faccio un'esperienza "cristiana", pacificante.

Pensiamo a cosa questo vuol dire, dal punto di vista pedagogico. Se la preghiera non fosse un rapporto vero con un Altro, se fosse un peso da portare da soli, allora bisognerebbe cercare di renderlo sopportabile il più possibile: pregare solo quando ci si sente, quando si sta bene, quando si è perfettamente svegli, nelle ore e nei luoghi preferiti ecc.

Cristianamente invece queste cose non sono essenziali: posso pregare anche la mattina presto o quando sono fiacco o non ho voglia, quando gli altri mi disturbano, ecc. Perché? Perché la preghiera è un rapporto, un incontro: e la cosa essenziale è che Lui ci sia, e Lui mi può chiamare a sé, attraverso la voce della Chiesa, della "Regola", quando vuole.

Ai giovani religiosi che chiedono come si impara a pregare bisogna dare anzitutto una risposta semplicissima (prima di tutte le "scuole"): la prima cosa è "esserci" là dove e quando la comunità prega, a prescindere da tutte le valutazioni soggettive, con la persuasione di fede che Lui c'è. Poi, una volta fatto il dono del proprio "esserci", si fa tutto quel che si può per dare forma al rapporto: dal guardare un'immagine (come insegnava S. Teresa), all'aiutarsi con la lettura ("aiutarsi"!), al recitare il rosario meditato, al riflettere, al contemplare con "amorosa avvertenza".

Dunque il "peso" che S. Teresa di Lisieux portava, stando in coro anche assonnata o sopportando i fastidiosi rumori della consorella, non è identico al "peso" che noi tante volte portiamo subendo la preghiera. Il suo era un "peso soave e un giogo leggero" perché portato con la coscienza di un rapporto reale (da bambino addormentato in braccio a sua Madre): il nostro è spesso un peso solo moralistico, perché manca la coscienza del rapporto, dell'appuntamento con Lui. Allora è un peso non cristiano, che si porta senza coscienza di un "Avvenimento".

Anche Pietro faceva fatica sulla terra, quando andava dietro a Gesù: non capiva, non condivideva certe prospettive, doveva andar d'accordo con gli altri e sopportare i bambini fastidiosi: ma la cosa importante, l'Avvenimento, era che Lui c'era e Pietro stava con Lui.

La questione resta ancora la stessa per noi. E qui ritorna la domanda: come diventerebbe una comunità, se i suoi membri andassero in coro semplicemente per il fatto che Lui c'è, prima di ogni altra considerazione e di ogni altra capacità? Certamente crescerebbe la fede e su questa crescita si potrebbe poi innestare tutto il rinnovamento morale di cui abbiamo bisogno (se non altro perché Lui sarebbe tenuto a operare in noi).

3. IL "PESO" DELLA CONFESSIONE E LA FORZA DEL PECCATO

La questione è di tale importanza da allargarsi anche sul mondo dell'apostolato che facciamo. Si prova difficoltà non solo a pensarsi in rapporto con Dio nei momenti della preghiera, ma anche a pensarsi in rapporto con Lui in tutti gli aspetti della vita, specialmente in certi suoi risvolti.

Consideriamo, ad esempio, quel che accade nel ministero della confessione e la fatica che a volte proviamo con il penitente per fargli vivere un vero rapporto con Dio e fargli comprendere quale "rapporto con Dio" è l'intera esistenza.

Peraltro anche nella nostra vita religiosa il tempo che dedichiamo alla preghiera non è poi eccessivo nell'arco delle 24 ore: e tutto il resto della giornata sembra non avere quella stessa "verità" che a volte riusciamo a percepire nel tempo della preghiera.

Insomma, è chiaro che, quanto s'è detto della preghiera va esteso a tutto. E certo sarebbe un utile esercizio quello di ripensare dettagliatamente ai vari problemi che abbiamo (personali, comunitari e apostolici) a partire da questa domanda: che ne è del rapporto tra noi e Cristo, di un rapporto degno dell'Incarnazione, rispettoso del "metodo dell'Incarnazione"?

Proviamo a fare un'altra volta questo lavoro a riguardo dell'esempio accennato ora della confessione.

Quando i nostri fedeli si confessano, l'aspetto veramente grave del problema sta in questo: che percepiscono a fatica il sacramento come un rapporto "personale" con Cristo, e non vivono l'esperienza della sua Umanità, della sua Presenza miracolosa, salvifica, "graziante". Restano in una sorta di solipsismo, alle prese con la propria psicologia: "io ho peccato", "io ho il disagio del peccato commesso", "io mi devo accusare", "io mi devo pentire", "io devo ricevere l'assoluzione", "io devo fare proposito e penitenza", "io ascolto quello che il prete mi dice", perché "io spero di riuscire a modificare il mio modo di pensare e di agire", "io mi voglio sentire finalmente in pace".

Il Signore Gesù, se c'entra, resta molto sullo sfondo. A volte il procedimento funziona almeno per il momento; a volte si blocca da qualche parte, come quando uno è alle prese con un'abitudine o con una passione che lo sconvolge, oppure - caso più frequente - con la delusione di continue ricadute e di "essere sempre allo stesso punto".

Ciò che meno si avverte è che possa accadere l'imprevisto, l'avvenimento gratuito e liberante.

E non raramente anche i confessori si lasciano prendere dal gioco e stanno lì a vagliare, non senza angoscia, se il penitente è pentito o non è pentito, se fa un vero proposito, se ce la può fare, e così via.

Ma, quando uno è un peccatore, che cosa può fare se non riconoscerlo? Come può promettere di "non esserlo più", lui che appunto si accusa di esserlo?

Ma se la confessione è un rapporto, se è un andare davanti al Cristo personalmente, un andare personalmente là dove scende dalla *Croce il sangue sparso proprio per i miei peccati e a me esclusivamente destinato*, allora c'è una sola cosa che veramente importi: che il peccatore riconosca che la Grazia a lui offerta è *certamente* più forte del suo male e sarà *certamente* vittoriosa su di lui.

Il penitente o è un pazzo che parla da solo o è uno che sta davanti al prete-psicologo sperando in qualche terapia psichica o è uno che sta davanti a Cristo *guardandolo come suo Dio e suo Redentore*.

Sta davanti a Cristo e gli dice: "Tu ci sei. Tu hai ragione e io ho torto. Salvami. Tu sei più forte di me. Tornerò a dirtelo tutte le volte che sbaglio, senza stancarmi mai, fin quando mi liberi da questi peccati".

Quando confessarsi vuol dire questo, allora è semplicemente impossibile che la Grazia di Dio non vinca il male dell'uomo. Invece quando confessarsi non vuol dire questo (cioè un respiro di speranza e di certezza), allora è un peso, soffocante come lo sono a volte certi confessionali.

D'altra parte l'azione di Satana va nella direzione esattamente opposta al miracolo che dovrebbe accadere durante la confessione. Commettere un peccato non è ancora la cosa più grave. La cosa più grave è che il peccato diventa un'arma in mano al demonio (questa, sì, una terribile arma psicologica!). Satana se ne serve per dirti: "Sei solo. Il peccato non è soltanto una tua azione: sei tu. Non ti salva nessuno. Fa parte del tuo io più intimo. E, tutto sommato, non è così male".

Ecco perché la Confessione fa parte della lotta che Cristo sostiene con Satana a riguardo di ognuno di noi: e dev'essere un momento in cui i termini della lotta si chiariscono e si chiarisce pure da che parte uno si getta.

È ridicolo pretendere di resistere al demonio con una serie di operazioni psicologiche, anche se sono operazioni molto "virtuose". Per questo tante confessioni non producono il frutto che dovrebbero: non sono un "Avvenimento", non sono un Incontro.

Ma analogamente molto di simile si potrebbe dire sul nostro modo di vivere l'amicizia, la correzione fraterna, i gesti comunitari. La Chiesa è tutta un "sistema" (fatto di cose, avvenimenti, persone), per mezzo del quale si deve prolungare *fino a me* la compagnia salvifica che Cristo è venuto a fare ad ogni uomo.

Questo vale in ogni stato di vita cristiana. Nella vita religiosa poi vale in modo ancor più radicale. Non dovremmo mai dimenticare che in questa forma di vita siamo entrati con una richiesta sulle labbra: "Cerco la misericordia di Dio e la compagnia dei fratelli e la povertà dell'ordine". Il che voleva dire che sceglievamo la compagnia dei fratelli, depurata da tutto il superfluo e da tutte le distrazioni o le avidità, come segno quotidiano della misericordia di Dio.

Qui potremmo aggiungere che sentire correttamente la misericordia di Dio si lega al sentire il peccato nel modo giusto.

S. Tommaso diceva che gli sembrava impossibile che un uomo di fede stesse in peccato grave anche due soli minuti. Eppure questo accade. Da cosa dipende?

Se "aver fede" è stare alla Presenza di Dio, dovrebbe accadere quello che accade ai bambini: certe cose non possono farle davanti al papà e alla mamma; non tanto perché hanno paura o vergogna, ma soprattutto perché la loro presenza le rende impensabili.

Il peccato è appunto un gettarsi nella solitudine, un "fuggire dalla Presenza": per questo può condurre fino alla perdita della fede. Ma l'espressione di S. Tommaso è più profonda: avverte che a farci perdere la fede può essere non tanto il peccato (che quasi sempre è motivato da

fragilità), ma *il restare nel peccato* (anche due minuti!), perché si dà tempo al demonio di assumere la regia di quel peccato che abbiamo fatto, di "organizzare" quella identificazione tra noi e il nostro peccato.

I "due minuti" - soprattutto in persone consacrate a Dio - possono funzionare come quando si ferma l'immagine di una pellicola e il gesto resta lì fissato come se fosse eterno. L'espressione "peccato mortale" significa anche che entra in azione una forza il cui scopo è di tenerti sempre lì, "morto".

Per questo è importante avere un Padre spirituale, una persona da cui tu dipendi come da Cristo, che incarni quel rapporto salvifico che ti può liberare, che può prendere *le tue difese contro te stesso*, come le ha prese per te il Signore sulla Croce. Per questo ancora la tradizione diceva che "chi obbedisce si salva", perché resta comunque dentro quel rapporto che lo costituisce.

4. LA CORREZIONE FRATERNA

Pensando all'argomento accennato varie volte della correzione fraterna, può succedere che un Superiore non sappia bene di che cosa maggiormente preoccuparsi. Infatti vive già il rischio di lasciar prevalere il proprio stato d'animo, più che la carità. Ma poi sente duramente il dubbio classico: in che cosa ha veramente bisogno d'essere aiutata la persona che devo correggere e quali sono i punti su cui non bisogna transigere?

Il Card. Ferrari diceva di Tovini che "era un intransigente; ma in certe situazioni, se non si è intransigenti, si lascia spazio ai tiranni". Però resta la domanda: quando è necessario imporsi e quando è meglio sorvolare?

Evidentemente, se un Superiore deve correggere, significa che c'è un peccato. In tale situazione, il primo problema è: da dove traggo io la capacità di intervenire sul peccato altrui, dato che certamente il peccato è una questione che riguarda Dio?

Ciò significa, paradossalmente, che la capacità di correggere deve partire dalla coscienza del *proprio* peccato. Se io non ho fatto esperienza della correzione che Dio ha dato a me, non posso sapere come correggere l'altro "cristianamente".

Si fa presto a dare addosso alle colpe altrui. Ma il dramma cristiano nasce dalla coscienza del peccato, e "io" non sono estraneo al peccato. Occorre riconoscere una sorta di "solidarietà" nel peccato: perfino Cristo "si è fatto peccato", se lo è addossato, per poterci correggere.

Un superiore che deve correggere deve dunque partire dalla "memoria" del suo peccato, dalla coscienza del suo "esser peccatore": non una memoria psicologica, non una "memoria complice", ma semplicemente il ricordo che anch'egli si sarebbe perduto se Cristo non lo avesse corretto, sorretto.

Non occorre per questo quantificare i propri peccati: ricordiamo Santa Teresa di Lisieux che si sentiva una grandissima peccatrice, dato che era stata prevenuta senza suo merito dal cadere.

Correggere è sorreggere: il secondo verbo descrive ciò che fanno due alpinisti legati assieme sulla roccia: l'equilibrio e la salvezza di uno dipendono dall'equilibrio e dalla salvezza dell'altro: si con-reggono.

Io sono dunque un peccatore: il Signore è venuto a me per correggermi, si è assunto il mio peccato, ha riempito il mio cuore della sua carità e ne faccio esperienza ogni volta nella confessione. Solo a questo punto, solo a partire da qui io posso correggere il mio fratello: soltanto così io "so" che cosa è la correzione.

Non posso dunque correggere spinto dalla rabbia e nemmeno dalla voglia di sistemare le cose o di ristabilire la giustizia. Posso solo chiedermi: come può la carità di Cristo - che io stesso esperimento - raggiungere il mio fratello attraverso me, attraverso il compito che mi è stato affidato?

Da qui in poi non ci sono ricette, non ci sono neppure leggi psicologiche già stabilite. Qualcuno quando sente parlare di carità immagina subito atteggiamenti di pazienza, di dolcezza, di tolleranza. Non è affatto detto: la carità può esigere chiarezza, verità, severità, durezza perfino. Si può far soffrire una persona e avere per lei carità; si può invece risparmiarla e peccare contro la carità.

Tale carità (quella di Dio che uno ha sperimentato su di sé, quella che ci è stata "versata nel cuore") propriamente non ha leggi: le inventa momento per momento, situazione per situazione. Secondo S. Paolo è carità anche la scomunica se essa è l'unico mezzo perché uno capisca d'aver perso il grande bene della "comunione". La carità non è l'applicazione di un sistema, è l'invenzione di un sistema.

Una cosa sola *certamente* non è carità: il far finta di niente, il tacere sempre e comunque, il permettere che il bene e il male si confondano sia nella coscienza delle persone, sia nella coscienza della comunità.

E ancora: la carità che io debbo a una persona, non può mai non fondarsi sul torto fatto ad altri, soprattutto ai più deboli. Ad esempio: di carità ha bisogno un prete che sbaglia, ma prima ancora hanno bisogno quei fedeli che da lui vengono danneggiati: ciò che io debbo "inventare" per correggerlo non può non tenerne conto.

Ora bisogna aggiungere che certe volte il tacere sembra l'unica possibilità che resta a un superiore. Tenendo conto che non si interviene semplicemente perché se ne ha voglia e nemmeno perché si è sicuri del successo, certo può accadere che un Superiore giudichi opportuno tacere e lasciar correre per un certo tempo. Ma una tale scelta deve essere solo pedagogica, solo una "attesa", appunto: non una posizione definitiva. Vale anche per noi quell'avvertimento dato al profeta Ezechiele: "Se il tuo fratello pecca e tu non lo avverti ...". Oltre tutto noi abbiamo l'identità di un corpo, non l'identità di tanti individui messi assieme. Non possiamo dire o pensare: "Se vuoi perderti, perditi!". Il momento della correzione è quello in cui il corpo ecclesiale dovrebbe funzionare in soccorso del membro malato: per questo non è un problema solo del superiore, ma di chiunque può far qualcosa.

"Ma se già in partenza si sa che non servirà a niente?", si obietta. Però non si può mai sapere in partenza che non servirà a niente: significherebbe perdere la speranza e Dio non la perde mai. Qualunque essere umano resta educabile fino all'ultimo momento della sua vita.

È vero che ci sono casi che sembrano disperati, ma è proprio riflettendo su di essi che possiamo imparare almeno un paio di cose. Una è che in genere questi casi sono diventati tali proprio per colpa di *correzioni mancate*: certi abusi, certi atteggiamenti sbagliati, che tutti conosciamo, sono ormai inveterati perché all'inizio nessuno è intervenuto. All'inizio erano atteggiamenti timidi, una specie di esperimento, oppure una ostinazione, una ribellione che sapeva di essere tale; dopo molti anni sono diventati un diritto, qualcosa di giusto, al punto tale che il superiore che vuol fare una correzione o un rimprovero è guardato come un originale, uno che non sa vivere, uno che ha la mania dell'autorità.

La seconda cosa è che le correzioni mancate all'inizio significano solo che il male viene tollerato, ma dopo molti anni provocano la perversione del giudizio. Ci sono dei religiosi che, riguardo a certi loro comportamenti, all'inizio sbagliavano e sapevano di sbagliare; dopo molti anni sbagliano ancora, ma sono ormai convinti di essere nel giusto: e accade perfino che se ne convincano anche gli altri, che se ne convinca perfino il superiore!

In conclusione: una correzione va fatta anche quando è "senza speranza", perché almeno impedisce al male di solidificarsi e al giudizio di perversirsi. Si continuerà a sbagliare, ma almeno il male continuerà a esser chiamato male e il bene sarà bene. Se c'è una trasgressione, l'onore minimo che possiamo rendere a Dio è che la trasgressione continui ad esser considerata tale, anche da colui che la compie.

5. LA MISSIONE E LA CHIESA

Più sopra s'è iniziato il discorso tratteggiando la problematica della "missione". Domanda: in che senso la nostra preoccupazione per lo specifico cristiano è una preoccupazione missionaria e non già una ricerca che si ripiega su se stessa?

È una domanda opportuna, che supera il facile rischio di perdersi in questioni interessanti, ma comunque periferiche. Con questo torniamo all'essenziale.

L'atteggiamento missionario nasce in forza dell'universalismo cristiano. Dio è Padre di tutte; vuole tutti salvi; Cristo con la sua Incarnazione e Redenzione si è unito ad ogni uomo; lo Spirito e la Grazia di Cristo riempiono la Chiesa e agiscono anche oltre i suoi confini, fino all'estremità della terra. Perciò è vero che anche i pagani possono salvarsi, ma mai senza la Grazia di Cristo e l'Azione del suo Santo Spirito.

Ma come agisce questa Grazia di Cristo? Agisce a partire da un centro posto nel mondo: la Chiesa. L'essere chiamati a vivere in questo centro si chiama biblicamente "elezione". L'elezione non è più esclusiva come nell'Antico Testamento; è inclusiva. Tende a estendersi a tutti e ad accogliere tutti. Ma nel corso della storia si esprime visibilmente nell'appartenenza esplicita alla Chiesa.

Questo senso "stretto" di elezione - che dipende esclusivamente dal libero disegno e progetto di Dio - è ciò che oggi viene maggiormente dimenticato e negato. Si parte da una preoccupazione giusta (Cristo è per tutti, la sua alleanza è offerta a tutti, la sua salvezza raggiunge in qualche modo tutti) e si tira una conseguenza sbagliata. Si dice: *quindi* nessuno può sentirsi eletto a differenza di altri, ed anche l'appartenenza alla Chiesa visibile è un fatto secondario.

Invece bisognerebbe dire: *quindi* dobbiamo cercare dove questa elezione si esprima con maggiore chiarezza e ricchezza; l'appartenere alla Chiesa è ciò che il cuore di ogni uomo desidera.

La Chiesa è dunque il luogo in cui gli "eletti" (che non vuol dire i separati, né i migliori, ma semplicemente quelli che Dio ha voluto chiamare) hanno il compito di sperimentare visibilmente, concretamente, abbondantemente la ricchezza di Grazia che Cristo ha portato nel mondo.

Per questo, il compito della Chiesa è vivere secondo lo "specifico cristiano", come è stato sopra descritto.

È questo il dono più grande che la Chiesa può fare al mondo: è "la missione" unica della Chiesa e di ogni singolo cristiano. La Chiesa è il luogo in cui deve essere evidente che il Signore è il Signore: e questa

evidenza è a beneficio di tutti, anche quando è nascosta nel fondo di una clausura (infatti S. Teresina è patrona delle missioni).

Essere missionari consiste nel dare il massimo di evidenza esistenziale a questa centralità di Cristo. Perciò missionario è in senso proprio il Santo, che vive di Cristo Maestro, Amico, Sposo. Ogni Santo dice, a suo modo ma con verità, chi è Cristo, chi è il cristiano, chi è "ciascun uomo", chi e che cosa è la Chiesa, e a cosa tende l'intera creazione.

Ora proviamo ad applicare queste verità. Noi tutti abbiamo una problematica missionaria particolare, dato che ci è stato affidato il ministero sacerdotale (ad esempio, nelle parrocchie che abbiamo). Per questo dobbiamo porci la domanda: cos'è che converte gli uomini a Cristo? Dalla risposta che diamo a questa domanda, dipendono tante scelte apostoliche.

Ora, se siamo convinti che occorre dare il massimo di evidenza allo "specifico cristiano", ne segue non solo il tradizionale principio che "per convertire gli altri bisogna essere santi", ma che "santi" devono essere anche i metodi e le scelte personali. E ciò significa varie cose.

Supponiamo che uno abbia in parrocchia mille famiglie che non capiscono più che cosa significhi veramente essere cristiani, perché hanno ridotto la fede a una generica religiosità e perché percepiscono ormai il cristianesimo come un insieme di obblighi, di "pesi". In tal caso il suo compito primario di pastore sarà quello di mostrare la fede come "bellezza", come "ricchezza", come "abbondanza di vita", come "grazia su grazia".

Ma questo non può farlo solo con i discorsi o rincorrendo affannosamente il moralismo e l'indifferenza di tutte e mille le famiglie. Deve invece farlo curando che esistano almeno alcune famiglie che diano evidenza alla ricca positività della fede. Quando è in crisi "lo specifico cristiano" (cioè non si percepisce più l'esperienza cristiana come "grazia su grazia") c'è una cosa sola da fare: renderlo evidente e "attraente" almeno in qualche punto.

La conversione può avvenire solo per contagio. Di solito si dice: "Per convertire gli altri ci vuole il buon esempio e la testimonianza". È vero, ma si rischia di prenderlo come un invito a "comportarsi bene": cosa che non scuote gli altri più di tanto. Dev'essere invece un invito esplicito (con l'offerta di un metodo adeguato) a sperimentare e mostrare la bellezza e la ricchezza (la "santità") di una vita vissuta in compagnia di Cristo, cioè ecclesialmente.

Come annotazione collaterale notiamo che sbaglia il parroco che assume come criterio apostolico l'essere "il prete di tutti". Cristo non è venuto per insegnarci la democrazia, ma l'elezione e la santità. Uno è prete di tutti se è veramente e completamente "prete di qualcuno". L'importante

è non "scegliere" questo qualcuno per simpatia e sentimentalismo, ma perché si cerca "la santità", la pienezza dell'esperienza cristiana. Così solamente si avranno veri cristiani che produrranno contagio cristiano. Così veramente, lavorando per/con alcuni, si lavorerà per tutti. Come ha fatto Gesù, quando ha "eletto" i Dodici apostoli e i Settantadue discepoli.

**Consiglio Plenario Veneto,
28-29 gennaio 1992 (seconda parte)**

Messaggi di S. Giovanni della Croce

NELLA PAZIENZA E SPERANZA

Se un'anima ha maggiore pazienza nel soffrire e più tolleranza nell'essere privata di gusti è segno che ha fatto maggiori progressi nella virtù.

Si rallegri abitualmente in Dio, che è la sua salvezza, e pensi essere cosa buona il soffrire in qualunque modo per colui che è buono.

Consideri come sia necessario essere nemica di se stessa e camminare nel santo rigore verso la perfezione e rifletta che Dio le chiederà conto di ogni parola che avrà detto senza l'ordine dell'obbedienza.

Abbia un intimo desiderio che Dio le dia quanto Egli sa che le manca per la sua gloria.

Crocifissa interiormente ed esteriormente con Cristo, vivrà in questo mondo con grande soddisfazione dell'anima sua, possedendola nella sua pazienza.

Abbia un'amorosa avvertenza in Dio senza desiderio di voler sentire o intendere cose particolari di Lui.

(Punti di Amore)

COSCIENZA CHIARA OD OSCURA DELL'AVVENIMENTO-CRISTO NELLA VITA DEI CONSACRATI

Quanto si dirà occorrerà vederlo nel contesto delle riflessioni e del lavoro dei Consigli Plenari precedenti.

1. IL PRINCIPIO DI FONDO

Ricordiamo anzitutto la questione di fondo: *una vita ecclesiale (anche nella sua specificità "religiosa- carmelitana") ha senso solo se è tutta organizzata per collegare la nostra esistenza all'Avvenimento dell'Incarnazione (Passione, Morte e Risurrezione) del Signore Gesù.*

In parte questo "collegamento" è *oggettivo*, funziona "ex opere operato" per i doni che Gesù ci ha lasciato e per l'azione santificante dello Spirito; in parte dev'essere "*soggettivamente*" ricercato e realizzato perché tenere uniti ambedue gli aspetti è appunto il compito quotidiano dei cristiani.

Guardando nel concreto i nostri conventi *la prima evidenza* consonante è appunto quella che il Signore Gesù continua a operare con la sua Grazia, nonostante i nostri limiti, le nostre distrazioni, i nostri tradimenti. Su questa prima evidenza si fondano la nostra riconoscenza, fiducia e speranza.

La seconda evidenza è che dobbiamo migliorare la coscienza soggettiva del dono che ci è stato fatto e del compito conseguente.

Qui è giusto essere concreti con delle analisi esemplificative.

2. ESAME DELLA VITA COMUNITARIA

Una vera vita comunitaria esige dai membri tutto un corredo di virtù morali: comprensione reciproca, collaborazione, fraterna carità, capacità di perdono ecc.

Ma queste "virtù" potremmo più o meno rintracciarle in tutte le comunità umane che non vogliano diventare covi di lupi o fucine di conflitti.

Di "tipicamente cristiano" c'è soltanto una cosa decisiva: percepire gli *avvenimenti* (cose, persone, situazioni) come "connessione" tra le nostre umanità e l'umanità salvifica di Cristo: negli "avvenimenti" *accade* il rapporto o il contagio salvifico tra la Sua umanità e la nostra.

E questa connessione profonda è reale perché *noi* tutti siamo veramente *sue membra*; perché *le cose e le situazioni* sono veramente *episodi* del suo Regno che viene.

Ora, se si guardano le nostre comunità da questo punto di vista, che cosa osserviamo? Osserviamo che, se e quanto la coscienza dell'Avvenimento si oscura:

- la carità per i confratelli si riduce a un passivo subirli, invece di essere "passione per la Presenza (a volte anche *dolorosa*) di Cristo";
- l'esecuzione dei propri doveri-impegni diventa, nel migliore dei casi, una questione di efficienza più che una lieta e attiva partecipazione al "travaglio del Regno che viene";
- la fatica del vivere (soprattutto quando la comunità presenta particolari difficoltà di "numero" o di "caratteri") provoca una stanca e delusa rassegnazione più che "una cosciente partecipazione alla Passione redentiva di Cristo";
- le gioie e le soddisfazioni sono motivate più da una istintiva immediatezza che dalla coscienza di partecipare fruttuosamente a una grande storia di salvezza.

Come clima generale dunque le comunità (e le persone) si differenziano notevolmente a seconda che vivano con una generica moralità o con una precisa coscienza cristiana.

La differenza si vede soprattutto in quella che potremmo chiamare *l'attività di giudizio*. Quando la vita comunitaria è vissuta con una precisa coscienza cristiana:

- si è profondamente lieti e sostanzialmente in pace;
- si è misericordiosi nel giudizio sugli altri e capaci di amare la propria situazione, qualunque essa sia;
- si resta disponibili a "lasciarsi usare" per una migliore coordinazione dell'intero "organismo" ecclesiale (comunitario, provinciale ecc.);
- si resta sensibili e attenti a ogni nuova indicazione e a ogni accenno di speranza.

Quando invece ci si ferma a una generica moralità:

- si è sempre un po' inquieti e piuttosto acri su tutto e su tutti, facili alla critica e alla demolizione;

- si è istintivamente ostili a ogni novità e impermeabili alla speranza del nuovo;
- si è arroccati sulle proprie sicurezze e perfino sui propri "luoghi" (conventi, "uffici", abitudini);
- si è molto attaccati a "ciò-che-è-giusto" e "ciò-che-non-è-giusto";
- si vive un continuo paragone con gli altri per la difesa dei propri eventuali diritti;
- si percepisce la comunità come funzionale alle proprie esigenze e la si giudica di conseguenza.

3. VERIFICA DEI VOTI RELIGIOSI

Un'altra esemplificazione possiamo trovarla riflettendo sui nostri voti religiosi. Povertà, castità e obbedienza hanno senso solo perché ci indicano una "*cristoformità*": essi devono cioè permettere alla "nostra forma umana" di assimilare la (o essere assimilati dalla) "forma umana di Cristo".

Ma non basta affermare ciò per sommi principi: occorre verificarlo praticamente con un concreto processo di spogliazione-vestizione delle rispettive "forme" (è il biblico "spogliarsi dell'uomo vecchio" e "rivestire l'uomo nuovo").

Dunque una forma deve essere tolta e un'altra dev'essere assunta: e all'interno di questo quotidiano lavoro uno diventa *a se stesso e agli altri* una possibilità di scorgere e incontrare la vera umanità di Cristo.

Ora, da questo punto di vita, che cosa osserviamo nelle nostre case?

Non (sol)tanto la differenza che c'è tra mancanze e osservanze circa i voti: da questo punto di vista possiamo dire che spesso si vede una buona "tenuta", anche se non manca qualche caso spiacevole. Ma è evidente invece la differenza che c'è tra chi percepisce i voti come "dialogo" o "connessione" con l'Umanità di Cristo (con l'*Avvenimento!*) e chi li percepisce come una situazione sociale - anche se "ecclesiale" - in cui si è ormai abituati a vivere.

È evidente che quando si percepiscono i voti come "dialogo" e "connessione" efficaci con l'Umanità di Cristo il panorama è grandemente suggestivo.

- *L'obbedienza* resta vera e costante disponibilità a "lasciarsi condurre anche dove non si vorrebbe", a "uscire dalla propria terra", "ad abbandonare tutto e seguirLo": non solo idealmente e intenzionalmente, ma praticamente e materialmente con la disponibilità a cambiare conventi, uffici, impegni apostolici, abitudini, perfino idee.

- *La povertà* resta vera e costante libertà dalle cose e dai beni di questo mondo. Ciò significa che le "cose" (lasciamo pure a questo termine tutta la sua indeterminatezza, in modo che esso possa contenere anche tutte le risorse sia materiali che spirituali) sono ricercate solo per il servizio che possono rendere. Purché, a sua volta, il servizio stesso non sia posseduto e gestito come occasione di ricchezza, ma sia prestato obbedientemente, dentro il concreto contesto delle necessarie "appartenenze": a Cristo, alla Chiesa, all'Ordine, alla Provincia, alla propria comunità. E qui si intende un'appartenenza tale che trasmetta anche la comune sensibilità verso ciò che è "povero" e ciò che non lo è.
- *La castità* resta vera e quotidiana affezione a Cristo, alla Chiesa, che si fa amore a coloro che Cristo e la Chiesa ci affidano, senza possedere per noi nessuno di coloro che si sono affidati, in nessuna maniera.

Al contrario, quando si percepiscono i voti come "situazione socio-ecclesiale" in cui ormai bisogna vivere il livello s'abbassa e tutto subisce una riduzione.

- *L'obbedienza* è ridotta a una specie di contratto sociale (tra sé e l'altro confratello, tra sé e la comunità, tra sé e il superiore, tra sé e la Provincia). Contratto che, nel migliore dei casi, è retto dai criteri del "ciò che mi sembra giusto o utile", oppure "il permesso ottenuto", oppure "la forza del superiore che comanda" ecc.
- *La povertà* è ridotta a un sistema giustificatorio (attraverso il trucco dei permessi, dei bisogni indotti, dellimitazione) circa il proprio atteggiamento di "consumatore di beni e di energie", anche solo col metodo della "pigrizia congenita" o con il "culto della propria incapacità" o della propria efficienza.
- *La castità* è ridotta a un sistema di compensazioni affettive di cui fanno parte sia le spigolosità intra-conventuali che le cedevolezze extra-conventuali, sia le divagazioni sentimentali che le curiosità morbose, sia la scarsa propensione al mondo di Dio che l'inclinazione alla profanità.

4. REVISIONE DELLA VITA DI PREGHIERA

Un esempio ancora possiamo trovarlo osservando il mondo della nostra preghiera sia personale che comunitaria: tema ampio su cui spesso s'è parlato e su cui si è costretti ad essere brevi.

C'è indubbiamente una grande differenza tra il percepire la preghiera come umile "presa di contatto" con un Signore vivo e presente e il perce-

pirla come un faticoso obbligo di prendere contatto con un Signore sentito lontano e assente.

La diversa percezione dipende anzitutto da quello che abbiamo detto finora: dal modo di vivere l'esperienza comunitaria, i voti e l'ecclesialità in genere; ma dipende anche dal modo di collocarsi "actualiter" nell'esperienza orante.

- Se si percepisce la preghiera come *presa di contatto con un Signore vivo e presente*, essa ha come caratteristiche: la riverenza, la dignità dell'incontro (perfino nelle forme), la fedeltà anche nei momenti bui e in quelli difficili o in quelli in cui si è lasciati soli ecc.
- Se la si percepisce come *obbligo di prender contatto con un Signore Assente* (ed è chiaro che si tratta di percezione globale, non solo di idee), si resta soggetti a tutte le mutazioni e la mutabilità del nostro "io": difficoltà, stati d'animo, fatiche comunitarie, sovraccarico di impegni, stanchezze fisiche e psicologiche ecc.

A livello comunitario il "test" è dato dalla "qualità degna" "indegna" che assume lo stile del pregare insieme e dal mostrare con fisica evidenza se tutto tende alla "tranquillità orante" o alla fretta di "concludere".

5. CONSIDERAZIONI SUL NOSTRO APOSTOLATO

L'apostolato è il nostro lavoro: lo chiamiamo così proprio perché è un'opera che svolgiamo in forza di una mandato: c'è Uno che ci invia e che ci attende al termine dell'opera: Uno che ci accompagna nel lavoro con la sua Grazia, cioè con una Energia che vuole entrare dentro le nostre energie.

C'è dunque una grande differenza tra quell' apostolato che diventa "il mio lavoro" e quell'apostolato che invece resta "il lavoro che un Altro compie in me e attraverso di me".

- Quando l'apostolato è "*il mio lavoro*", i miei criteri sono determinanti; ogni intervento estraneo è considerato come "ingiusta aggressione"; la collaborazione comunitaria è impossibile o è invocata solo strumentalmente; un eventuale "intervento dell'autorità" è visto di malocchio o è subito passivamente o non è accettato; il successo è condizione per la fedeltà agli impegni presi.

Pian piano si producono infallibilmente: mancanza di creatività, ostinazione nei propri metodi anche se evidentemente infruttuosi, recriminazione verso gli eventuali collaboratori, sterilità.

- Quando invece l'Apostolato resta *"il lavoro che un Altro compie in me e attraverso di me"*, ogni chiarificazione possibile del Suo volere è ricercata e amata; la passione di fare tutto il possibile coesiste pacificamente con la coscienza di essere "servi inutili"; l'intelligenza dei fini e dei mezzi si accresce; la collaborazione con l'apostolato altrui è normale e desiderata; non si dipende dal successo, ma la fruttuosità è considerata umilmente come un test della centratura ecclesiale della propria posizione: sia per correggersi, che per farsi aiutare, che per difendere cristianamente l'opera prestata.

6. NECESSITÀ DI CONCRETEZZA: QUINDI "RI-ORIENTAMENTO"

Evidentemente si sono usate qui le tinte forti, con chiaro-scuro molto marcati, pur sapendo bene che quasi sempre le situazioni comunitarie e personali sono più sfumate. L'intento era che ogni comunità e ogni singolo religioso/a si interrogassero con rigore un po' su una parte e un po' sull'altra, nel dittico a volta a volta illustrato. Definire bene i campi è sempre utile per permettere a tutti un esame di coscienza serio. Tutti abbiamo da compiere un lavoro di *ri-orientamento*, ed esso significa che *"tutto il sistema cristiano-ecclesiale-religioso-carmelitano deve essere giudicato-ripensato-riorganizzato, anche nei particolari, a partire da un'unica preoccupazione e da un'unica domanda: "Come ciò rende possibile il contatto reale tra la nostra personale umanità e la personale umanità salvifica di Cristo Signore?"*

Secondo quanto si può notare da tutti gli esempi fatti sopra, non si tratta di elaborare pensieri spirituali, ma di mettersi spiritualmente, mentalmente, affettivamente, perfino sensibilmente, nella "posizione giusta" prima di affrontare qualunque problema, di dare qualunque giudizio e di fare qualsiasi scelta. Da questo lavoro potrà venire la maturazione di certi frutti che sono sempre più urgenti. Ricordiamoli:

- *La ripresa di un incremento vocazionale.* Solo religiosi veramente "orientati a Cristo", solo religiosi cristianamente "centrati" possono rendere ancora desiderabile la nostra vita ai giovani che incontrano. La attuale scarsa "generatività" è un test sicuro che si inclina troppo dalla parte sbagliata, in tutte le alternative sopra descritte.
- *Un rinnovamento e una purificazione della propria offerta.* Occorrono religiosi che ritrovino una piena disponibilità a servire Cristo, la Chiesa, l'Ordine, la Provincia, a cominciare da un'effettiva disponibilità al cambiamento. Come test pratico un Generale o, più in concreto un Superiore Provinciale potrebbe lanciare un invito di questo tipo: che tutti i religiosi che siano lietamente e sinceramente disponibili a

qualsiasi cambiamento di conventualità, diano per iscritto la loro disponibilità, circa la quale l'unico limite sarà la responsabilità che davanti a Dio e alla Chiesa il Provinciale avrà diritto di utilizzarla per il maggior bene.

Perché fare un tale invito se il Superiore può già comandare, per il voto di obbedienza, che ci si metta a disposizione? Ognuno, se ci pensa un poco, vede che un conto è che sia il Superiore a prendere l'iniziativa e un conto che sia il suddito.

- Una rinnovata *cura per la dignità della vita*: che tutte le cose, cioè, rimettano a tema "la dignità" nel modo di gestire gli atti comuni: il coro, la mensa, il rispetto degli ambienti, il clima di silenzio, il modo di vestire, l'uso dei mass-media (TV, stampa) ecc.

Un ulteriore *approfondimento del valore e della profondità* degli impegni assunti con i tre voti: la rinuncia ad atteggiamenti ambigui che qua e là si sono insinuati circa questi voti. E qui ognuno deve sicuramente ricordare la dottrina della purificazione continua di S. Giovanni della Croce, che era tanto esigente anche con i laici (per esempio con Donna Anna de Pedroza. Non meno esigenti, nel nome di Cristo, dobbiamo essere noi con noi stessi.

**Consiglio Plenario Veneto,
2-4 giugno 1992**

QUINTA SEZIONE

APPENDICI

- ◆ Capitolo generale 1991: messaggio al Carmelo
- ◆ Convegno consigli provinciali e formatori del Carmelo italiano
(25-27 marzo 1992)
- ◆ Lettera congiunta dei superiori generali carmelitani

QUANTO È DOLCE LA TUA PRESENZA!

Le abitudini delle imperfezioni volontarie che non si finiscono mai di vincere, non solo impediscono di unirsi con Dio, ma anche di pervenire alla perfezione. Tali sono: l'abitudine a parlar molto, qualche piccolo attaccamento non vinto a una persona, a un vestito, a una cella, a un libro, a una determinata qualità di cibo, a determinate conversazioni, a certe preferenze nel voler gustare le cose, sapere, udire e in altri casi simili.

Se vuoi gloriarti ma senza sembrare sciocco e pazzo, allontana da te le cose che non sono te ed avrai gloria di ciò che ti rimane. Ma certamente se tu allontani quanto non è tuo, sarai ridotto a nulla; perciò non devi gloriarti di nulla, se non vuoi cadere nella vanità.

In particolare circa quei doni che rendono gli uomini graziosi e amabili agli occhi di Dio, è certo che di questi doni tu non ti devi gloriare, poiché non sai neppure se li possiedi.

O quanto mi sarà dolce la presenza di te che sei il sommo bene! Io mi avvicinerò a te con silenzio a scoprirti i piedi, affinché tu ti degni di unirmi a te in matrimonio, e non riposerò finché non godrò fra le tue braccia. Ti prego ora, o Signore, che non mi lasci in nessun tempo nel mio raccoglimento, perché io sono dissipatore della mia anima.

È da anime coraggiose scapitare nelle cose e far sì che tutti ci sorpassino; è da spiriti generosi, da cuori magnanimi dare piuttosto che ricevere, fino al punto di dare se stessi. Infatti essi stimano il possedersi un peso così grande da provare piacere nell'essere posseduti e staccati da sè, poiché apparteniamo di più a quel bene infinito che a noi.

L'anima, distaccata da ciò che è esteriore, espropriata di ciò che è interiore, spogliata delle cose di Dio, né le prosperità la trattengono né le avversità la ostacolano.

(Punti di Amore)

CAPITOLO GENERALE 1991: MESSAGGIO AL CARMELO

INTRODUZIONE

Noi, fratelli vostri, radunati in Capitolo Generale durante il tempo pasquale di quest'anno 1991, Quarto Centenario della Morte di San Giovanni della Croce, abbiamo riflettuto sulla nostra vita e ve ne rendiamo partecipi.

Siamo grati a Dio che ci ha fatto vivere questi anni di grazia, aiutandoci a riconoscere i segni dei tempi in cui la Chiesa ha imboccato, a partire dal Vaticano II, la strada dell'aggiornamento, seppure in mezzo a difficoltà e problemi.

Siamo contenti che l'Ordine abbia risposto con entusiasmo a questa chiamata di rinnovamento e di costante impegno. Sono stati anni di studio e di preghiera in cui è stato possibile elaborare le nostre Costituzioni, approvate dalla Chiesa, che ci offrono una chiara visione della nostra identità carmelitana e i mezzi per incarnarla.

Il Capitolo ha voluto inviare tramite il Definitorio un messaggio all'Ordine sulla base delle questioni e preoccupazioni emerse specialmente durante quest'ultimo anno, quando abbiamo riflettuto sul "Carmelo e la nuova Evangelizzazione", in occasione dei recenti Capitoli Provinciali e del successivo Definitorio Straordinario di Cracovia.

Il nostro è un messaggio che si situa nella linea seguita dall'Ordine negli anni post-conciliari, in cui abbiamo vissuto molte esperienze nella speranza. Non è un documento, ma una parola che desidera raccogliere inquietudini e aspirazioni per mettere in risalto l'urgenza che il Carmelo si sente Chiesa e vuole vivere in questa fine del secondo Millennio sotto il segno della nuova Evangelizzazione. Abbiamo fatto nostre le parole della Santa Madre: "Noi cominciamo ora. Procuriamo sempre d'incominciare e d'andare innanzi di bene in meglio" (F 29,32).

I. UNO SGUARDO ALLA REALTÀ CIRCONSTANTE

Siamo coscienti del nostro coinvolgimento nelle realtà di questo tempo. Non siamo isole. Un'autentica spiritualità cristiana e carmelitana, infatti, si esprime e si sviluppa attraverso ciò che la circonda. Il mondo moderno ci rende cosmopoliti. Tutto, dovunque avvenga, ci tocca.

Questo messaggio, che desidera essere un servizio di corresponsabilità, è dunque un appello a tutti e a ciascuno dei nostri religiosi. Vi crediamo infatti interlocutori che cercano di recepire le preoccupazioni che l'Ordine intero con la Chiesa sente in questo momento.

1) Un mondo di contrasti

Le parole del Concilio nella "*Gaudium et spes*" sono ancora attuali: "L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo" (GS 4). Ve ne sono di inaspettati e promettenti, come quelli dell'Est Europeo, che ci interpellano fortemente (Cf. "*Centesimus annus*" n. 22). Ve ne sono altri dolorosi e drammatici: la guerra del Golfo ci richiama la tragedia dell'intero Medio Oriente. Basta per noi pensare ai nostri religiosi che in quei Paesi vivono e testimoniano il Vangelo.

Il terzo mondo con la sua realtà di violenza istituzionalizzata è sempre più spesso quarto o quinto mondo per il fossato più grande e profondo creato tra Nord e Sud dalle miserie e dalle ingiustizie, che sminuiscono il senso e il valore della vita.

Particolarmente i Paesi sviluppati sono invasi dall'eclisse del senso religioso e da una mentalità materialista che distrugge la dignità dell'uomo, figlio di Dio, e provoca la crisi dei valori suscitando scetticismo e massificante superficialità. Anche noi, purtroppo, non siamo solo spettatori, ma coinvolti e toccati da quest'aria che respiriamo.

Assieme a queste ombre vi sono delle luci. Non tutto è male in questo nostro mondo. C'è pure il bene e spesso si vede. Si notano desideri, prese di coscienza e ricerca di autentici valori trascendenti. Ci sono folti gruppi di uomini che cercano nuove strade e creano movimenti di trasformazione della società umana, anche a rischio della vita. Non di rado esiste una sete di spiritualità, e in concreto dell'orazione, che incontra nei nostri mistici una risposta.

2) La Chiesa ci interpella

Il panorama della Chiesa dopo 25 anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II manifesta segni contraddittori: d'aspetti positivi e di quelli ne-

gativi, di speranza da una parte e di sfiducia dall'altra, di coraggiose aperture e di mentalità ristrette e retrive, di forti appelli e impegni sociali e di ripiegamenti egoistici, di rispetto della sana tradizione e di tradizionalismo arcaico.

La nuova Evangelizzazione, con le sue svariate caratteristiche nei diversi Continenti e gruppi, trova autentici missionari, come incontra pure uomini incerti e senza passione. Essa ci apre alle esigenze dell'unità nel pluralismo.

Il Magistero della Chiesa intera ci interpella continuamente e ci stimola creativamente perché siamo dei credenti e dei testimoni credibili di Gesù Cristo. Così ci realizziamo in pienezza nella comunione con Dio e coi fratelli. La "Redemptoris missio" ce lo ricorda ancora una volta con chiarezza e attualità.

3) L'Ordine in cammino

La strada che percorriamo apre alla fiducia, ma è irta di difficoltà. L'interazione tra preghiera e vita, tra apostolato e contemplazione, sono interpellanze quotidiane che suscitano, come per la legislazione delle consorelle, speranze e inquietudini. Ma ve ne sono altre che fanno riflettere. Eccone alcune: lo sforzo di nuove forme di intensa vita comunitaria o la ricerca individualista e legalista di interessi personali; l'espansione e la crescita dell'Ordine in diverse zone, specialmente nuove, e la povertà numerica in altre, impotenti a "generare" vocazioni; i problemi della nostra vita e della nostra attività nel sano pluralismo, oppure nel provincialismo e nella staticità; la nostra presenza adeguata e programmata da consolidare o l'improvvisazione incompetente; la formazione iniziale e continua da incrementare e ravvivare o lasciata in mani non sempre esperte o preparate.

Le Costituzioni e il "De Cultura Ordinis" sono testi d'attualità e di stimolo per un efficace rinnovamento, che da molti è stato veramente vissuto. Essi però non suscitano sempre ciò in parecchi religiosi sfiduciati ed allergici ad ogni sorta di documento. C'è una sfida che si offre a noi dalla conoscenza e messa in pratica della dottrina e dell'esperienza dei nostri Santi, se non vogliamo correre il rischio di farne solo una teoria. Il problema infatti è la distanza tra dottrina, eccelsa, e vita, talvolta manchevole.

I Centenari, particolarmente di San Giovanni della Croce, e le Beatificazioni e Canonizzazioni dei nostri fratelli e sorelle, sono motivo per riprendere in mano la nostra vita alla luce dell'unione trasformante con Dio, anche se, purtroppo, questo ideale non è sempre raggiunto.

II. IL CARMELO TERESIANO NELL'ORA DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Alle soglie dell'anno 2.000 appare per tutta la Chiesa l'esigenza di una nuova Evangelizzazione, perchè viviamo in un mondo che è cambiato culturalmente e ecclesialmente. Questa evangelizzazione esige anzitutto testimonianza per il progetto di Dio sopra l'umanità, con una dimensione nuova nelle relazioni con lui: come figli responsabili; con gli uomini: come veri fratelli; con le cose: come creatori di un mondo vivibile. La testimonianza deve essere accompagnata dall'annuncio del Vangelo e dalla sfida alle persone e alle società che si oppongono alla realizzazione del Regno di Dio.

La nuova Evangelizzazione è caratterizzata come "nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni" (Giovanni Paolo II). Il nuovo ardore non è altro che una nuova spiritualità rispondente alle circostanze e che in esse vive le esigenze della vita cristiana. I nuovi metodi s'ispirano come modello a Cristo evangelizzatore, che parte sempre dalla realtà nella quale fa risuonare in forma comprensibile l'annuncio del Regno. Infine le nuove espressioni non sono che la necessità di inculturare il Vangelo.

Tutto questo ci spinge all'impegno evangelizzatore vivendo il nostro carisma nella Chiesa con rinnovato slancio in una nuova pastorale della spiritualità: evangelizzarci ed evangelizzare partendo dalla preghiera per educarci in un cammino di esperienza dell'amicizia con Dio e incarnandoci nel mondo in cui viviamo. Annunciamo Gesù Cristo, unica e definitiva Parola del Padre, Salvatore e Liberatore, centro del carisma carmelitano-teresiano.

Il nostro discorso non vuole ridursi solo alle necessarie esortazioni ascetico-morali, ma desidera inoltre indicare altre due tracce che ci sembrano vivificatrici, come lo domandammo con insistenza nel Capitolo Generale:

- un lavoro di rievangelizzazione che impegni sistematicamente le Province;
- un lavoro di verifica delle principali strutture della nostra vita e dei nostri centri di formazione.

Ciò può essere compiuto approfondendo soprattutto l'antropologia di San Giovanni della Croce, che analizza con acutezza ciò che ci impedisce di essere veri uomini, per indicarci con coraggio l'altezza a cui siamo chiamati (Cf. Cant 39,7).

Consideriamo le attuali realtà socio-antropologiche per confrontare la nostra condizione di religiosi con le sfide poste ai nostri voti dai problemi del lavoro e dell'avere, della sessualità, della politica e del potere,

dell'emarginazione e delle oppressioni. Siamo stimolati a rievangelizzarci personalmente e comunitariamente: rinnovando e ravvivando la nostra fede che costituisce la base imprescindibile per affrontare i compiti che si presentano a noi oggi con maggiore urgenza.

Cristo, che riunisce continuamente la sua Chiesa e la vivifica col suo Spirito, ci invia nel mondo affinché proclamiamo fedelmente con la vita e la parola ciò che ci è stato trasmesso. Facciamo ciò nell'apertura e nella creatività, percorrendo nuovi cammini sconosciuti nel passato, obbedienti a Dio "come Abramo che partì senza sapere dove andava" (Ebr 11,8). Cerchiamo nuove formulazioni che manifestino l'unità e il pluralismo del nostro carisma e dell'ambito culturale che ci attornia.

III. LINEE OPERATIVE

Per accompagnare il lavoro culturale della nuova Evangelizzazione, che vogliamo vivere in questo sessennio e che il Definitorio intende indicare, sottolineiamo alcuni punti di verifica concreta. Ogni religioso, ogni comunità, ogni Provincia s'impegneranno con programmi adatti e adattati alle situazioni locali e alle circostanze proprie di ciascuno.

1) Vita comunitaria

Supponiamo anzitutto la necessità di una costante rivitalizzazione delle comunità perché realizzino una esistenza carmelitana credibile e accogliente.

Si tengano presenti e si applichino dei criteri per quanto riguarda il numero dei religiosi: la comunità sia sufficientemente consistente per una realistica vita di fraternità. Adempiamo un apostolato possibilmente più specializzato e più attento ai segni dei tempi in un mondo in continuo fermento e vissuto secondo i possibili ritmi e le energie della comunità. Procuriamo uno stile di vita fraterno e aperto al dialogo a tutti i livelli e che serva pure da metodo e da ideale.

A tutti i religiosi siano date le condizioni ottimali di crescita spirituale, all'interno di un progetto comunitario realista e verificabile, con riunioni regolari in cui vengano studiati i nostri Santi e i nostri testi fondamentali, come le Costituzioni (Cf. Cost n. 72 - 86).

La prassi della vita contemplativa personale e comunitaria, il ruolo del Superiore, animatore della comunità, e la corresponsabilità di tutti siano segni e stimoli della nostra evangelizzazione in un continuo discernimento fraterno.

I sacrifici e le rinunce personali, comunitarie e provinciali, che la realtà della vita ci offre, siano vissuti come necessari per il più grande bene di tutti. La nostra comunione con Dio e con gli uomini esige radicalismo evangelico, cioè la “determinata determinazione” teresiana.

2) Formazione iniziale

Dobbiamo preoccuparci di tutto l'iter formativo e verificarlo assieme dappertutto per una educazione integrale ed esigente: umana e spirituale, evangelica e carmelitana, intellettuale e apostolica. Ciò richiede da parte di tutti competenza e disponibilità ad accettare benevolmente quanto e quando i Superiori, in dialogo sereno e chiaro, domandano o decidono, secondo una visione d'insieme.

Vogliamo promulgare quanto prima la “Ratio Institutionis”. Invitiamo le Province a curare specialmente la formazione continua dei formatori, affinché essi, in una comunità adeguata e corresponsabile, possano essere dei qualificati accompagnatori dei nostri giovani nel discernimento vocazionale, nella vita di preghiera, nella fraternità comunitaria e nello studio, nel lavoro e nell'apostolato.

3) Formazione permanente

Per essere sempre più evangelizzati ed evangelizzatori e migliori servitori della Chiesa e del mondo, stimiamo importante la maturazione integrale della persona. La formazione permanente è un mezzo necessario per raggiungere questo scopo.

Ci sono da stabilire le diverse istanze e programmazioni a livello personale, comunitario, provinciale e interprovinciale, valutando bene le priorità e le urgenze, con programmi concreti e anni sabbatici. Cerchiamo di valorizzare maggiormente a livello dell'Ordine le realtà già funzionanti, ad esempio il “Teresianum”, Avila e il Monte Carmelo, con programmi concreti e anni sabbatici.

Riconsideriamo e rivalutiamo con uno sguardo nuovo i mezzi già esistenti: la lettura personale, le riunioni di comunità, i Consigli plenari, le Conferenze dei Superiori, i Definitori Straordinari e i Congressi zonali e internazionali di vario genere. Coinvolgiamo tutti, sia coloro che hanno autorità sia i singoli religiosi, in un lavoro educativo costante.

4) Il campo della spiritualità

Il nostro carisma ci spinge ad appoggiare, rafforzare ed utilizzare di più tutti i numerosi centri e istituti di spiritualità e le case di preghiera

che noi possediamo, promuovendone altri là dove si può. Potenziamo il dialogo con altre spiritualità e correnti di pensiero, dando ai nostri religiosi le possibilità di offrire agli altri ciò che hanno approfondito nella vita o nello studio.

È necessario suscitare dovunque degli specialisti in spiritualità e in altre scienze teologiche e umane. Il Segretariato Generale della Cultura si preoccuperà di promuovere la composizione e la traduzione di libri utili alla conoscenza del nostro carisma e della nostra vita. Sarebbe interessante creare una Commissione Internazionale Teologica dell'Ordine, che sia vivace e attenta al mondo d'oggi, sapendo coniugare la nostra spiritualità con il pensiero moderno e con le iniziative contemporanee.

5) L'apostolato

Desideriamo anzitutto un lavoro nei diversi campi della spiritualità, tenendo più in considerazione i valori, i centri, i metodi, i destinatari e il mondo culturale a cui ci rivolgiamo. Partiamo dall'orazione, come rapporto amoroso con il Dio presente. Ogni carmelitano è dovunque un orante che prega e insegna a pregare.

L'espansione dell'Ordine deve coincidere con un progetto organico di presenza e servizio, che corrisponda alla nuova Evangelizzazione. Questo sessennio vuol essere un tempo in cui la nostra attività missionaria e carmelitana viene maggiormente approfondita e rafforzata là dove siamo, specialmente nell'Est Europeo, in Africa, in Asia e nell'America Latina. Perciò siamo chiamati a sostenere generosamente questo immenso sforzo dell'Ordine, vivendo la solidarietà più pienamente nei progetti comuni, con aiuti in personale, con mezzi economici, ecc.

Possiamo inoltre riaffermare la nostra fraterna disponibilità al servizio delle nostre sorelle, le Carmelitane Scalze, e alla collaborazione sempre più stretta con altri Istituti della grande Famiglia Carmelitana.

Infine siamo aperti con "parresia" e creatività al vasto campo del laicato, particolarmente carmelitano, e agli uomini credenti o no, per annunciare a tutti il Vangelo ed essere arricchiti dalla loro esperienza umana e cristiana (Cf. Cost n. 68).

Ad esempio di Maria, disponibile a Dio e vicina ai bisogni dei fratelli, vogliamo ascoltare la Parola del Signore nella Scrittura e nella vita, credere in essa e vivere le sue esigenze.

Vorremmo che sia per noi una realtà l'esperienza dell'apostolo Giovanni: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato ... il

Verbo della vita, noi lo annunciamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta” (1 Gv 1,1-4).

***Il Definitorio Generale
a nome di tutti i Capitolari***

Messaggi di S. Giovanni della Croce

SEMPLIFICARSI PER CERCARE DIO

La sofferenza più pura porta con sé una conoscenza più pura.

L'anima che desidera che Dio le si conceda interamente, deve darsi tutta senza conservare nulla per sé.

I vecchi amici di Dio difficilmente gli vengono meno, poiché sono ormai al di sopra di tutto quello che li potrebbe far mancare.

Amato mio, voglio per me ogni cosa aspra e faticosa, e tutto ciò che è soave e saporoso lo voglio per te.

Ciò che più importa per progredire è far tacere dinanzi a questo grande Dio la nostra lingua e il nostro appetito, poiché il solo linguaggio che Egli ascolta è il silenzioso amore.

Semplificarsi per cercare Dio: la luce che nelle cose esteriori è utile per non cadere, nelle cose di Dio è il contrario, di modo che in esse è meglio che l'anima non veda e possederà in tal modo maggior sicurezza.

Si guadagna più in un'ora con i beni di Dio che in tutta la vita con i nostri.

Ama di non essere conosciuto né da te né dagli altri; non guardare né ai beni né ai mali altrui.

Camminare da soli con Dio, operare nel giusto modo e celare i beni di Dio.

(Punti di Amore)

CONVEGNO CONSIGLI PROVINCIALI E FORMATORI DEL CARMELO ITALIANO (25 - 27 marzo 1992)

Nei giorni 25 - 26 marzo 1992 a Montepiano (prossima provincia di Prato), nella casa delle Suore Carmelitane di S. Teresa di Firenze, si incontrano tutti i Consigli Provinciali delle 6 Province Carmelitane Scalze d'Italia. Sono convocati dal Vicario Generale dell'Ordine, P. Flavio Caloi, in base a precedenti accordi con la CISM-OCD, in relazione anche alle visite pastorali generalizie alle Province italiane che il P. Flavio ha già iniziato a fare e che, tanto lui quanto i Provinciali, hanno desiderio che avvengano non a compartimenti stagni, ma con spirito di unità e con il tentativo, se possibile, di accordarsi su interventi e soluzioni comuni. Fa da filo conduttore per il lavoro durante l'incontro un fitto schema-questionario, preparato e spedito in anticipo e di fatto abbastanza seguito durante l'incontro. È previsto che i problemi di carattere educativo saranno affrontati in modo più diretto alla presenza dei formatori (Maestri di Postulandato, Noviziato e Studentato) che infatti il 27 marzo sono presenti al raduno.

Panoramica delle Province Italiane

1. La mattina del 25 marzo alle 10 iniziano i lavori, con in tutto 30 Religiosi (manca qualche consigliere ammalato o impedito). Il P. Flavio, preso spunto dalle parole di S. Paolo agli Efesini 4,2-16, esorta ad affrontare con fiducia un tipo di confronto mai in precedenza sperimentato. In esso, nota, potranno uscire e forse non uscire indicazioni concrete nuove, ma comunque deve rafforzarsi una più solida mentalità di collaborazione tra le Province.
2. Dopo una conveniente autopresentazione dei partecipanti, i Provinciali d'Italia informano rapidamente sulla condizione generale delle loro singole Province. La parte statistica (numero di religiosi e di conventi, numero e dislocazione di monasteri, afflusso o meno di nuove vocazio-

ni, impegno in questa o quella attività apostolica - in particolare in quella parrocchiale - ecc.) attira l'attenzione soprattutto dei più giovani partecipanti. Ma l'esposizione sul cosiddetto "clima spirituale" o "tono di vita religiosa" giova molto a far capire davanti a quale Carmelo italiano ci si trova in questo momento.

3. Esso - detto in modo necessariamente sintetico - risulta mediamente piuttosto invecchiato, con pochi religiosi nelle fasce d'età dei 45 - 60 e dei 25 - 35 anni, specialmente in certe Province. Per azione di sorella morte e per uscite o cessazione di entrate c'è stato nell'ultimo ventennio un decremento notevole di religiosi (specialmente di fratelli donati e di chierici). I Carmelitani Scalzi italiani d'Italia, compresi novizi e professi semplici, risultano 539. Quelli legati all'una o all'altra Provincia ma propriamente figli di zone di missione (fuori d'Italia, precisamente in Africa) sono circa un'altra trentina e quasi tutti in fase di formazione. Ogni Provincia è poi chiamata a dare fuori del proprio ambito (per Teresianum o Eremo o Delegazioni Generalizie o altre realtà dell'Ordine) vari suoi membri. E tutto ciò comporta che, mentre le richieste di azione pastorale e i bisogni di una migliore vita comunitaria sono saliti in modo altissimo, le forze risultano sempre più scarse e anche stanche (per età), inducendo un atteggiamento di coraggioso impegno in chi forse per età non avrebbe ancora molto da spendere, ma facendo provare anche un senso di frustrazione, di ansia e di paura per il futuro.

Per evidenti necessità già da alcuni anni, nonostante rammarichi e resistenze, si sono chiuse alcune case e la previsione è che se ne chiuderanno altre, mentre pochissime di nuove e con prospettive di rilancio efficace sono state aperte.

4. Subito, a questo punto, balzano fuori le domande imbarazzanti. Perchè i Consigli Provinciali d'Italia si sono riuniti e cosa diranno ai loro confratelli e alle loro consorelle? C'è forse un nuovo progetto di unità delle Province, così che se ne riduca il numero nella speranza di sommare in maniera più efficace le energie soprattutto in campo formativo? Le nuove Costituzioni aprono a queste possibilità? In concreto è poi pensabile procedere in questa direzione con autentico realismo?

Secondo gli interventi numerosi, a parte una iniziale difficoltà, le risposte sono molto recise. Se per ipotesi, si dice, due Province limitrofe (come Roma-Napoli) costituissero un noviziato e uno studentato in comune, si avvierebbe una terapia solo di mantenimento o di sopravvivenza che risolverebbe poco. Finchè una buona parte di religiosi cosiddetti adulti resiste, per esempio, a trapianti e cambi, professando una inamovibilità pratica anche nelle conventualità, e finchè le Province non seguono un piano radicalmente rinnovato per aprire spazi nuovi e

ridurre quelli vecchi (a cui certuni si abbarbicano), non nascerà mai da due realtà in difficoltà un "tertiun" davvero innovativo. Occorrono nuovi modelli di vita e particolari capacità decisionali.

Unione non è per sè unificazione

5. (Qui, per dovere di fedeltà, si riportano i vari pensieri espressi da uno o più partecipanti e diversamente condivisi, secondo i casi: vengono solo alquanto riordinati e sistematizzati per chiarezza e sinteticità). Orbene, per più di un partecipante il problema primo non sta in un'unione di forze concepita più o meno artificiosamente. Risulterebbe sforzo vano incollare tra loro cose disparate. Scendendo al concreto, vengono annotate varie cose, a volte tra loro in apparenza contrastanti, sempre comunque capaci di fare luce da angolature diverse. Per esempio, non è un'operazione ideale quella di togliere gli studentati e noviziati alle Province: giova solo in casi estremi o quasi. Ma a volte si inseguono simili progetti, che non costituiscono veri "punti di speranza". Unione come unificazione non è ancora comunione. Non c'è bisogno in Italia di una mega-Provincia quando non si cambiano, partendo anche e principalmente dall'alto (dal Centro dell'Ordine), le impostazioni di fondo. Se si unissero Province moribonde, senza un progetto, si farebbero solo pre-cimiteri più grandi.
6. Le Province: soprattutto nel passato, erano esse a costituire i punti fermi dell'Ordine e a creare il senso di appartenenza viva. È per questa appartenenza che anche oggi un religioso ha un riferimento vitale e non solo funzionale, chè se a volte è solo funzionale - come sembra in certe situazioni - i frati specialmente giovani entrano in crisi profonda.
7. Un tempo le Province si fondavano per ragioni svariate, perfino per non litigare tra gruppi diversi. Oggi più che unificare le Province si intende aiutarle, rivitalizzarle perché riprendano una loro identità e una capacità di autonomia. Si conosce qualche caso consolante di Province o Circoscrizioni, nella stessa vecchia Europa, in cui è avvenuto un recupero anche numerico. Perché? Evidentemente s'è arrivati a un "rinnovamento" di ideali e a una vigorosa applicazione di mezzi efficaci.
8. In Italia, senza l'incubo o la premessa di unificazioni, nell'ultimo decennio (e anche più) si sono realizzate forme di migliore unione con risvolti pratici di collaborazione tra Province: la CISM-OCD, il Centro Interprovinciale, i Corsi di Formazione permanente, gli Incontri di Giovani Religiosi, Studenti e Novizi. Ma veramente le Province si sono rivitalizzate piuttosto poco. Se non si affretta il passo e anzi se non si cambia "progetto" di fondo, la forte carenza di vocazioni imporrà da sola la estinzione di Province o qualcosa di simile.

9. Domanda che torna: da cosa è dettata oggi una concreta unione (non un'artificiosa unificazione)? Da una scarsità allarmante di vocazioni con forte assottigliamento dei ranghi o da un più profondo e fruttuoso bisogno di rinnovamento della vita religiosa? Se si è mossi dalla sola immediatezza e dal bisogno di interventi di sopravvivenza, presto i mali riaffioriranno come prima o peggio.

Per una migliore presenza carmelitana: favorire i carismi

10. Decisivo e fondamentale desiderio di tutti è che la presenza carmelitana sia più vera e quindi anche più efficace. Tale presenza fresca (fresca non tanto e principalmente di anni, quanto di spirito) è l'unica che produca vita. Il cambiamento reale non può essere che quello scender nel profondo. E non avverrà in tempi brevi. La presenza efficace - e quindi poi la capacità di espandersi e avere vocazioni nuove viene - come fu all'inizio della Riforma, si ha solo da una rifondazione delle Comunità. Oggi, come la società soffre per la crisi della famiglia, così ogni Ordine o Istituto soffre per una crisi di comunità da impostare veramente su Cristo Risorto e su rapporti nuovi di risorti.
11. Occorre promuovere, partendo da radici pur antiche, polloni nuovi, vivificati da ciò che ora viene detto spesso carisma. Da una parte deve continuare la necessaria opera della Istituzione (l'Autorità: il Vescovo, il Generale, il Provinciale); dall'altra urge l'immissione del carisma (che è poi questione di persone "sante"). Non è dunque necessario procedere a unificazioni, quanto accogliere e promuovere i carismi: e ciò tocca anche all'Istituzione stessa. È suo compito vedere cosa vada verso l'esaurimento e la morte e invece cosa occorra favorire e rafforzare, radunando energie sparse e puntando decisamente sui carismi.
12. Per un rilancio delle Province occorre avere la saggezza di riservarsi la semente migliore per la semina. Non avrebbe molto senso sacrificare l'uno o l'altro giovane religioso mettendolo in una casa con impostazione e con persone "vecchie" e magari nevrotiche, per vedere dopo poco che anche quel giovane diventa nevrotico ed è immobilizzato da una situazione impossibile. Facendo invece qualche comunità "modello", con progetti e persone reimpostate bene, c'è speranza di rilanciare la presenza nostra.
13. Quindi urge una rafforzata cultura carmelitana (in senso pieno), una volontà di incontri fraterni per animazione, uno sguardo coraggioso verso possibili formule innovative. Non occorrono né mega-comunità né mega-province per essere capaci di rilanci veri e sani. I Superiori

Provinciali poi non debbono solo e principalmente "passare" per i conventi, frammentando il loro tempo in colloqui personali, ma vivere personalmente esperienze tipiche e significative, ponendosi magari come educatori fissi d'una casa-chiave. È così che essi entrano nella vita vera.

14. Dentro questa stessa logica, all'interno d'una Provincia e poi da una all'altra Provincia devono circolare informazioni utili e capaci di aprire i cuori a nuovi spazi. Scambio di notizie va inteso come voglia e capacità di imparare, di uscire dall'assuefazione, di buttarsi in esperienze concrete vincendo i paralizzanti pregiudizi e i sensi di disfattismo (secondo cui tutte le esperienze sono già state fatte inutilmente). Perciò devono circolare le notizie; e ancor più gli educatori e i responsabili. Devono muoversi più loro che non i giovani educandi stessi, a cui naturalmente è bene concedere esperienze. Muoversi e fermarsi: occorrono entrambe le cose per immergersi nelle realtà e superare pregiudizi.

Formazione permanente

15. I fatti. Per un certo periodo (dal 1978 al 1988-89) si sono tenuti "corsi comuni" in due-tre tornate annue, con una passabile partecipazione (circa 35% dei religiosi d'Italia) e con un buon consenso. Poi è sopravvenuta una certa saturazione e una diffusa malavoglia. Forse si era insistito troppo a lungo su alcune tematiche, studiate in forma monocorde. Oggi una certa ala di religiosi rimpiange che si siano sospesi quei corsi, che davano anche l'occasione dell'incontro e della osmosi tra gruppi (e un po' tra generazioni).
16. Domanda: è possibile stabilire forme di "aggiornamento" o "formazione permanente" davvero valide? Per tematiche di teologia generale (dogma, morale, scrittura, diritto canonico o altro) ogni diocesi è più o meno già ben organizzata, per cui non occorre che si impegnino le Province italiane. Ma per discorsi carmelitani, quindi "nostri", secondo i bisogni e la sensibilità di "oggi", sì.
17. È già in vista il Centenario della Morte di S. Teresina (1897-1997), che bisogna preparare bene, come in Francia, con pubblicazioni adeguate e approfondimenti condotti in modo pertinente. La CISM-OCD nominerà un Comitato o meno, che lavori e promuova. Intanto già nel novembre di questo 1992 si terranno due turni di Esercizi Spirituali di cinque giorni attorno al messaggio della Santa di Lisieux, in luogo da stabilirsi (secondo le opportunità-possibilità concrete).
18. Il "Centro teresiano-sanjuanistico" di Avila e il "Corso al M. Carmelo" (questo ogni sei anni) sono altre due occasioni di formazione perma-

nente: in verità Avila più come specializzazione, il M. Carmelo più come riciclaggio generale su materie bibliche e anche carmelitane. L'intenzione della Casa Generalizia, che promuove queste iniziative, è di favorire la crescita delle persone e quindi delle Province. Ma le persone spesso hanno tenuti i tesori per se stesse; o le Province non hanno saputo valorizzare i religiosi specializzati (come neanche altri licenziati o laureati al Teresianum). Qui o là si vede la possibilità di dar vita a scuole di spiritualità o di preghiera. Il principio che pare chiaro è che tutto ciò che è bello e santo si può ben fare senza troppe complicazioni e organizzazioni, purché esista un reale bisogno e ci siano soggetti vivi e attenti che sanno muoversi con passione.

19. Sempre a proposito di cultura carmelitana da diffondere, va notato che bisogna muoversi in modo meno diletteristico, gestendo bene le produzioni di libri nostri. Avviene purtroppo che certi testi nostri di grande merito non ottengano successo per una maniera carente nel prepararli (in sede editoria) e di proporli alla gente (in sede di diffusione da parte di conventi e monasteri). In verità, però, il metro del successo librario non è né la prima né l'unica unità di misura; ma va tenuto in conto.

Una possibile fondazione emblematica

20. Dalla fine dell'estate scorsa due religiosi della Provincia Toscana (uno molto esperto e maturo e uno appena licenziato al Teresianum) e un altro d'una Provincia estera hanno avanzata l'idea di fondare a Crotone (Catanzaro) una casa di impostazione nuova: nuova non tanto nei fini e nei mezzi, quanto nei sentimenti e negli stili; una casa dove si potenzino contemplazione, fraternità e disponibilità apostolica (specialmente verso le Monache Scalze). Il caso viene citato dal P. Flavio Caloi come segno che il Carmelo Italiano deve conoscere e poi anche sostenere iniziative di tale genere, con spirito di compartecipazione. Il P. Generale s'è già dichiarato favorevole all'iniziativa che gli interessati (nessuno dei quali è presente a Montepiano) gli hanno presentata per lettera.
21. Sono molto numerose le osservazioni, pro e contro, che i convegnisti espongono. Certamente è confortante che il P. Generale sia aperto ai "carismi" e, in pratica, alla generosità e al coraggio. È interessante pure che la Provincia Toscana non si opponga alla richiesta dei suoi, sebbene non intenda impegnarsi come Provincia a fondare un convento nuovo in territorio non suo. Però non c'è tanto da guardare a problemi spiccioli e superabili, quanto da considerare attentamente ciò che lo Spirito detta a quei tre volenterosi, che il Vescovo di Crotone è prontissimo ad accogliere.

22. Però nessuno vorrebbe che si affrontasse la fondazione con spirito di sperimentalismo. Non tutti sono poi convinti che il piccolo gruppo pur affiatato (che s'è infervorato incontrando le Monache di Crotone) sia ancora abbastanza solido e abbia tutto ben sedimentato. Esiste inoltre il fatto concreto che il religioso straniero ha il permesso di iniziare l'esperienza, ma entro la primavera del 1993 dovrà rientrare in Polonia. Vari partecipanti alla discussione, rammaricati di non poter ascoltare gli interessati né di conoscere la loro lettera programmatica, esprimono l'impressione che l'iniziativa non sia ancora ben maturata. Per questo, senza porre veti, chiedono un'attesa e una verifica più profonda, perché ciò che sa di "profezia" abbia pure la garanzia di quanto prevedono le nostre leggi.

Monache e loro "costituzioni"

23. Le nostre Monache sanno che nella scelta tra le Costituzioni 1990 e quelle del 1991 (quest'ultime sono l'ampliamento e l'avvallo delle "Dichiarazioni" del 1977) c'è di mezzo un aut-aut: o uscire concretamente dall'Ordine o restarvi unite cordialmente. Sembra che in Italia, magari qui o là "obtorto collo", si opti per le Costituzioni 1991.
24. I Monasteri, se domandano spiegazioni, vanno caritatevolmente aiutati. Al di là della scelta sul punto centrale di sopra, possono essere illuminati pure su elementi minori, ma pure sentiti di un certo rilievo. A condizione che non si pensi che i nostri Provinciali intendono "manovrare" le nostre Sorelle, si potrebbero promuovere, almeno per certi Monasteri che ne hanno mostrato il desiderio e secondo criteri diversi o di Province o di zone più ampie: Nord, Centro, Sud d'Italia), delle riunioni di Priore e Maestre. Lo scopo di queste riunioni sarebbe quello di promuovere, nella libertà, maggiore unità tra i Monasteri e di preparare i cosiddetti "testi aggiuntivi", che illuminano - senza bloccaggi - vari punti che le Monache sperimentano come importanti (liturgia, abnegazione, informazione delle formatrici e delle nuove vocazioni ...).

Una nuova "Fiamma Teresiana"?

25. "Fiamma Teresiana", la rivista bimestrale dell'Ordine Secolare, risulta sostenuta da 3.800 abbonati teorici, da 1.500 reali. Purtroppo neppure all'interno dell'Ordine Secolare risulta tanto convincente e letta e solo per laboriose campagne di promozione all'interno delle Fraternità si è riusciti a sollevare ultimamente un poco le sorti, restando però nettamente in passivo. Da un po' di tempo, per rendere

più vera tale rivistina (che ha un suo passato glorioso: 33 anni di vita) e allargarla anche a una "clientela" più vasta che non il solo Ordine Secolare, s'è pensato di darle una nuova veste e soprattutto un indirizzo più netto e specifico: farla una rivista carmelitana di preghiera. Oggi, con gli Istituti religiosi sensibili a questo tema e con i moltissimi "gruppi di preghiera" che apprezzano molto la dottrina carmelitana in materia, parrebbe il momento di nutrire adeguatamente e l'Ordine Secolare e altri fedeli ben disposti. In Italia lo spazio per una simile iniziativa sembra resti ancora scoperto e nessun altro avrebbe i maestri e il corpo dottrinale meglio di noi per tale operazione.

26. La proposta sarebbe dunque di provare già entro il 1992 con alcuni numeri saggio (04, 03, 02, 01 partendo da ottobre), all'inizio di sole 16 pagine a formato rivista normale, con debite illustrazioni e intelligenti e accessibili variazioni varie sul tema di fondo: il dialogo con Dio, nella Bibbia, nei vari Santi, secondo questo o quel mistero cristiano, illustrando la forma ora contemplativa e ora meditativa, spiegando la preghiera di offerta, di domanda, ecc. ecc. .
27. Dopo una certa esitazione su una proposta che trova impreparata la maggioranza, i Padri ricordano che niente neppure qui va improvvisato, che è bene essere veri e chiari per la gente, evitando di imitare troppo riviste straniere già esistenti (*Orar* spagnola, *Prier* francese), facendo qualcosa di snello e di penetrante e partendo appunto da un servizio fondamentale da offrire a una certa parte convinta dell'Ordine Secolare, per poi estendersi (anche con un rischio iniziale) ad altri possibilissimi simpatizzanti. Notano che una rivista può nascere o continuare a vivere per una sola ragione: perché ce n'è bisogno ed è amata e seguita. Ora "Fiamma teresiana" non può continuare così? Si provi a renderla più autentica privilegiando un tema che è così proprio dell'Ordine nostro, ed è tanto sentito dalla Chiesa intera.
28. Occorrerà, nota con forza qualcuno, che da parte dei nostri religiosi e delle nostre Monache si creda di più all'Ordine Secolare e lo si aiuti, anche voltando pagina circa la loro rivista. Qualche altro ribadisce che l'Ordine Secolare, assumendo qualche decennio fa il nuovo nome, si proponeva di vivificare la vita cristiana nel mondo ("saeculum") per poi anche, secondo la possibilità, promuovere la vita consacrata nei Conventi. Non restava, cioè, una realtà che dipende puramente dai conventi, ma qualcosa che, facendo ancora riferimento ad essi, aggrega i cristiani desiderosi di nutrirsi della nostra grande spiritualità. Deve quindi aprirsi sul mondo, come si aprono i gruppi ecclesiali nuovi. L'O.S. dunque non deve provare un sentimento di pura dipendenza dalle case conventuali del Carmelo né deve rammarricarsi troppo che siano ultimamente sorte nuove forme, più giovani e

variegate. Impari a essere propositivo, partendo magari da ciò che più urge: il reimparare a pregare. E in questo il progetto di una "Fiamma Teresiana" nuova s'inserisce da sé.

Nuovo incontro dei Consigli Provinciali Riuniti

29. Alla fine del 26 marzo (secondo giorno di lavoro) i Padri si domandano se per discutere di simili temi valga la pena ritrovarsi ancora. E la risposta è affermativa. Però, tenendo presenti vari fattori (fra cui la celebrazione dei Capitoli Provinciali nella primavera 93), raccomandano al P. Flavio Caloi di stabilire il futuro incontro verso il settembre 1993, quando sarà celebrato anche il Congresso Internazionale dell'Ordine per la Formazione.

L'incontro continua con i formatori d'Italia

30. Il giorno 27 marzo alle 9.30 inizia la seconda fase dei lavori dei Provinciali d'Italia, sempre sotto la presidenza del Vicario Generale P. Flavio Caloi. L'argomento specifico da studiare è quello della formazione dei giovani (Postulanti, Novizi, Studenti) dell'Italia Carmelitana. Sono partiti alcuni consiglieri non direttamente coinvolti nel problema, ma sono sopraggiunti vari educatori così che l'assemblea risulta ancora piuttosto nutrita, cioè di 30 persone, inclusi 2 inviati speciali di cui si dirà dopo.
31. Letta la Parola di Dio (1 Cor, 2) e fatte le debite presentazioni dei partecipanti, si procede rapidamente a una valutazione della situazione. In tutta Italia gli Studenti (di filosofia-teologia) sono 30, i Novizi 5, i Postulanti 15. Per il 1992-93 si prevede che tutti i Noviziati italiani saranno aperti, mentre attualmente lo sono solo 2 su 6. Consolante, anche se un po' imprecisato, è il numero, poi, dei giovani in formazione nelle missioni affidate alle Province italiane: giovani africani o malgasci.

Linee delle Province in materia di formazione

32. Viene da molti ricordato che il testo educativo di base, la "Ratio Institutionis" recentemente promulgata dal Definitorio Generale, può essere utile soprattutto per Province giovani o anche per altre che abbiano perso una tradizione educativa. Ma può ad alcuni dare l'idea di essere nato a tavolino e di essere astratto. Più concreti risultano forse quei testi che vengono elaborati in loco nelle Province, sorgendo

da realtà educative vive e capaci di proposte e di approfondimenti. Ma una "charta magna" educativa dell'Ordine era necessaria ed è dai più salutata con piacere.

33. In campo educativo conta certamente molto la concretezza o, secondo altri modi di dire, la storia vissuta. Di fatto si ha che un giovane che, pur con molte deficienze, chiede di far parte del nostro Ordine è colpito dalla esperienza viva di una comunità, inizialmente forse solo di un religioso. È questa una specie di "delectatio vietrix" di cui Dio si serve: quella che spesso si dice "fascino" della consacrazione. Promotore di vocazione è colui che mostra che il suo essere carmelitano è il suo modo pieno e ricco di essere uomo.
34. Dunque non valgono tanto le proposte teoriche, quanto una vita veramente desiderabile per uno che, credendo magari ancora stentatamente in Cristo, desidera però realizzare la vocazione battesimale educandosi secondo la forma carmelitana. L'educabilità di un postulante è il segno primario di una possibile vocazione. Educabilità che, se autenticamente vissuta, si trasforma presto in senso e gioia di appartenenza, secondo tutto un processo di fatti vitali che contengono poi anche una serie di principi o di valori, ma non in forma astratta. Realmente nell'educare alla vita religiosa non ci si ferma a dei principi, ma si va ad una Persona, Cristo, che svela l'uomo all'uomo: è Lui che dà senso e speranza all'azione pedagogica.
35. Però, secondo lo stile incarnatorio seguito da Dio, uno non incontra Cristo direttamente, ma attraverso una Comunità riunita nel Suo nome. Essa è il vero soggetto educante che gode di tutti i mezzi per essere vera e trasmettere la sua vita a un giovane: possiede l'esistenza battesimale, la Parola, i voti, il Magistero della Chiesa e dell'Ordine. Questa comunità si pone come padre e madre per chi desidera la vita consacrata.
36. Ogni Provincia nel suo insieme dovrebbe essere padre e madre per i propri giovani e dovrebbe dire loro: "Venite e vedete". Ma più di una volta è costretta a dire piuttosto: "Venite e non vedete: non badate a questo o quello". A volte una Provincia non ha educatori per formare i suoi giovani; ma se li ha è bene che ci pensi direttamente. Deve compiere ogni sforzo per impostare alcune comunità educative trainanti (magari anche a scapito di altre comunità ordinarie) e là far emergere chiari valori e attuare esperienze fondamentali di una vita carmelitana. Ma se concretamente non può offrire luoghi educativi validi, almeno per certe fasi deve ricorrere ad altre Province.
37. Ai nostri giovani non occorre dare l'optimum teorico, ma è doveroso offrirgli il necessario in modo che non restino lesi nella loro maturità, ma anzi crescano solidi. A volte una Provincia non dovrà portare fuori ambiente i propri educatori, ma forse chiedere da fuori l'aiuto di

qualche educatore. "Se non posso dare il latte ai miei figli, lo manderò a balia", pensa ogni vera madre. Importante è scegliere bene la balia. Ora è notorio che anche tra le Province italiane non sempre c'è accordo e consenso su certe impostazioni e visioni educative. Ciò è abbastanza umano e normale. Ma anche le migliori Province, giustamente desiderose di una propria autonomia educativa, non debbono confonderla con una chiusa autarchia in materia di formazione.

38. Per scendere ad alcune antiche iniziative pratiche con accentuazioni nuove i convegnisti propongono e presto fissano che per i nostri Studenti, già quest'anno a settembre, si programmi un'esperienza di Esercizi Spirituali e di convivenza a Trento; e designano il predicatore e coordinatore: P. Giuseppe Pozzobon, priore-maestro del Noviziato di Trento.

La nuova "Ratio"

39. Uno degli invitati speciali, P. Philippe Hugelé, Segretario Generale per la Formazione, è invitato a presentare la nuova "Ratio Institutionis". Egli ricorda che questo testo discende direttamente da quello "ad experimentum" chiesto già nel Primo Congresso Internazionale Formatori OCD del 1981 e varato nel 1983. Dopo otto anni di esperimento e dopo raccolte le debite osservazioni da tutto l'Ordine, nel settembre 1991 una speciale Commissione, nominata dal nuovo Definitorio, ha riveduta e riordinata quella prima "Ratio" (che già aveva riscosso grossi consensi). Il Definitorio Generale ha puntigliosamente riesaminato e fatto proprio il risultato di quel lavoro, approvandolo il 6 gennaio 1992.
40. Non si poteva pretendere che la nuova "Ratio" fosse qualcosa di stratosferico. Certo è che, se non ci fosse, bisognerebbe certamente crearla, seguendo più o meno il filo dell'attuale. Essa varie volte dice cose scontate e ovvie: quindi potrebbe aver ragione chi la desiderava un po' meno redazionale e più "profetica". Ma spesso raccoglie sensate e utili indicazioni, al punto che anche in certi Monasteri di Scalze e presso altri Istituti è risultata già fonte di luce. Ha il valore giuridico che caso per caso le danno C.D.C. e Costituzioni, su cui si basa. Riceve autorità anche dai recenti documenti della Chiesa (in particolare il "Potissimum institutioni") cui è debitrice.
41. Non doveva essere né è riuscito un testo tipicamente teologico o solo pedagogico, come neppure un semplice prontuario. È un'autorevole "filo rosso" che l'Ordine propone ai propri formatori e formandi, perché crescano nella vita consacrata carmelitana, percorrendo le tappe fondamentali previste per assimilare bene il fine e lo stile della nostra famiglia.

42. La Commissione che ha lavorato nel settembre 1991 pensava di preparare alcune "appendici" pratiche con spunti su argomenti molto richiesti: per esempio, circa struttura e programmi del Noviziato, circa la metodologia nell'accostare i nostri Maestri, circa l'orazione, l'apostolato, ecc. Le singole Province o Circoscrizioni saranno impegnate a lavorare in questa linea e a trasmettersi le loro esperienze.
43. In più occasioni è affiorata l'idea di un'antologia di testi carmelitani su precisi punti di materia educativa. Dal S. P. Giovanni a E. Stein sono infatti molti e validissimi coloro che nel Carmelo hanno detto e fatto cose egregie in campo educativo con connotazioni carmelitane.
44. I convegnisti prendono atto di quanto espone P. Hugelé sulla neonata "Ratio" e si danno appuntamento per il settembre 1993 al Secondo Congresso Internazionale Formatori OCD, quando ciò che la "Ratio" propone in maniera ancora generale troverà poi formulazioni e proposte forse nuove, maturate in sede locale ma sempre utili da confrontare tra Provincia e Provincia.

Il Collegio Internazionale

45. Il P. Nicolás García parla in modo pacato presentando il Collegio Internazionale di cui è Rettore da circa quattro anni in S. Pancrazio a Roma. Precisa subito che dal 1978, quando è "rinato", questo Collegio è ben distinto dalla facoltà del Teresianum.
46. Tra educatori ed educandi attualmente il Collegio sfiora le 45 persone di 22 nazioni: presenta quindi una grande varietà umana e carmelitana. È casa di Studentato Teologico per gli ultimi 3 anni istituzionali degli alunni che frequentano il Teresianum e ne garantiscono il nucleo di iscritti richiesto dalla S. Sede. Per ogni anno scolastico c'è una classe di una dozzina di alunni, che tutti insieme sfiorano la quarantina. Perché così numerosi, essi vengono seguiti da PP. educatori che animano più direttamente ogni singolo corso o gruppo.
47. La storia personale e la reale preparazione carmelitana di ogni alunno sono difficili da conoscere bene e per un buon periodo l'azione educativa non può scendere molto in profondità. Il primo anno fa barriera anche la lingua (ufficialmente italiana): in pratica ci vogliono dodici mesi solo per un inserimento-adattamento.

Dei cinque educatori (il Rettore messicano e quattro aiutanti: uno spagnolo, un italiano, un indiano e un polacco) solo il Rettore è già sperimentato e a tempo pieno; gli altri sono giovani ex-collegiali che si prestano quanto possono, ma hanno da terminare i propri studi e, chiuso un ciclo di 3 anni, facilmente vengono sostituiti. Più che educatori vogliono essere accompagnatori e "testimoni".

48. Il clima del Collegio è tale che gli stessi italiani si sentono "stranieri" (anch'essi finiscono con il parlare l'"itagnolo"). Nella formazione si insiste molto sul principio dell'unità in Cristo, che deve portare ad amicizia e fiducia: valori molto importanti, ma pure molto difficili da realizzare.

49. Comunque esiste una "Ratio" propria del Collegio, con principi e criteri netti e chiari, applicati con ovvia elasticità secondo le persone e le situazioni diverse.

La programmazione è molto articolata e precisa e abbraccia tutti gli aspetti della vita della comunità e del singolo (il quale a volte possiede una formazione carmelitana ancora piuttosto embrionale).

50. Sono più i vantaggi o gli svantaggi di una istituzione-realtà come questa? Essa non è piuttosto artificiale e poco a favore dei giovani, anche se arrivano da Province o Circoscrizioni che a volte da sole non riuscirebbero a provvedere all'educazione dei propri alunni? Da un Collegio degli anni d'oro (1930-1970) dove si mandavano i giovani promettenti perché diventassero professori ed educatori preparati, non si è forse passati a un Collegio che più che altro supplisce alle carenze educative delle Province? I convegnisti presentano, un po' vivacemente ma pure spassionatamente, queste loro obiezioni a seguito dell'intervento di P. Nicolás. E, insistono, dato che quattro educatori su cinque del Collegio risultano giovanissimi e in più sono facilmente cambiati, gli alunni non ne risentono?

51. Ma quello che interessa sapere di più è il valore autentico del Collegio e il suo significato. Il Collegio porta alle Province una reale utilità o invece impone un sacrificio: quello di mandare alunni che seguano il ciclo istituzionale del Teresianum, perché il Teresianum non perda il diritto di "facoltà teologica"? La netta distinzione tra Collegio e Teresianum, nata dopo la crisi degli Anni Settanta, non potrebbe essere moderata così che alcuni professori vivano un rapporto più diretto con i collegiali?

52. Domanda tremenda: l'Ordine accetterebbe di sbancare quel Collegio che a certe Province sembra dire poco? Questa domanda ficcante e dura viene posta sia al P. Nicolás che al P. Flavio Caloi, i quali controbattono che nel Collegio Internazionale esistono più luci che ombre. C'è specialmente la luce di una educazione a visione più ampia e con un sentimento di unità che non si riceve solitamente nelle Province. Ma i convegnisti insistono nel notare altro ancora: primo, che gli alunni del Collegio Internazionale spesso arrivano a Roma con l'esperienza di pochi anni di vita carmelitana e quindi con scarso senso di Ordine e di Provincia d'appartenenza; secondo, che quando frequentano le case italiane per studiare la nostra lingua rivelano carenze di comportamento e di carattere che al Collegio sembrano restare

ignote; terzo, che il concetto stesso di Collegio Internazionale oggi sa di artificioso per questi giovani moderni che, seppur in teoria disposti ad incontri internazionali e interculturali, poi in realtà risultano fragili e scarsamente preparati a trapianti "romani". Si aggiunge che a Roma questi giovani trovano quello che in Provincia non otterrebbero mai: soprattutto in fatto di uso di libertà e di senso di povertà. E questo non è sempre positivo.

53. Evidentemente le riserve delle Province italiane su una realtà storicamente tanto meritoria come il Collegio risultano alquanto pesanti. Ma esse vengono espresse più per un debito di onestà che per la voglia di negare tutto. Difatti i convegnisti porgono il loro grazie al P. Nicolás e gli augurano che i miglioramenti che egli stesso vede necessari o convenienti (secondo i casi) vadano in porto: per esempio, circa la scelta degli studenti che le Province presentano, circa i programmi estivi (con studio di lingue e ulteriore approfondimento su temi carmelitani), circa i rapporti tra Collegio e Teresianum, circa l'aiuto economico a Studenti di Province povere ecc. .

Chiusura dei lavori

54. Così la sera del 27 marzo, con un certo anticipo su quanto preventivato, si chiude l'incontro voluto dal Vicario Generale e dalla CISM-OCD, nel quale si sono sottolineate verità già ben note, che però occorreva rispolverare affinché alle teorie, sia pure pian piano, seguano poi le esperienze e gli sforzi concreti.

Durante i tre giorni c'è stato un ottimo clima di rapporti fraterni e di sincerità. Pregando (con belle liturgie del mattino e della sera) e discutendo (in sedute di circa otto ore giornaliere) i Padri hanno riannodato rapporti tra Province che col tempo si erano un po' sfilacciati e che tutti alla fine si sono augurati che possano - in varie forme e in diversi tempi - rafforzarsi per il bene della Chiesa e dell'Ordine.

Padre Rodolfo Girardello
Segretario CISM-OCD

LETTERA CONGIUNTA DEI SUPERIORI GENERALI CARMELITANI

"FRATERNITÀ ORANTI A SERVIZIO DELLA GENTE"

*"Ecco, io faccio nuove tutte
le cose" (Ap 21,5)*

Carissimi fratelli e sorelle del Carmelo:
a tutti pace e bene nel Signore!

1. La commemorazione dei 500 anni della prima evangelizzazione delle Americhe e l'invito della Chiesa ad una Nuova Evangelizzazione ci ha aiutato nei nostri incontri fraterni a prendere coscienza delle nostre comuni radici carmelitane nella Chiesa.

2. Obbedendo a questo invito dello Spirito di Gesù e come sua espressione, noi dei Consigli Generali dei Carmelitani (O. Carm.) e dei Carmelitani Scalzi (O.C.D.), in un gesto di fraternità e di ecclesialità, superando le difficoltà e le ferite storiche, ci siamo riuniti varie volte, con lo scopo di cominciare un processo di riflessione unitaria, per continuare a scoprire il modo di rinnovare, con fedeltà creativa, il dono che il Signore ha concesso alle nostre famiglie religiose e di metterlo a servizio della Nuova Evangelizzazione nel mondo d'oggi. Abbiamo infatti due tradizioni fondamentali con una radice comune. Esse si arricchiscono vicendevolmente.

3. Con questa lettera vogliamo farvi partecipi del frutto delle nostre riflessioni. Desideriamo vivamente che questi incontri fraterni di religiosi e suore di vari Ordini e Congregazioni Carmelitane si moltiplichino in tutte le comunità delle nostre famiglie. In questo modo ci disporremo ad ascoltare quello che Dio ci chiede e saremo capaci di costruire strade in fraterna collaborazione, per vivere e testimoniare il carisma del Carmelo alle soglie del Terzo Millennio.

4. Partendo dalla commemorazione ecclesiale dei 500 anni, la nostra parola vuole essere un messaggio di pace e di speranza, non solo per i fratelli e le sorelle che vivono nelle Americhe, ma anche per tutti i Carmelitani del mondo intero. Invitiamo tutti coloro che si alimentano della spiritualità carmelitana a rimanere vigilanti come Elia sul monte Horeb, attenti al Dio che ci passa accanto e ci domanda: "Che fai qui?".

FARE MEMORIA

5. I nostri due Ordini furono impegnati nella prima Evangelizzazione delle Americhe, specialmente in Brasile e in Messico. Nella loro attività evangelizzatrice furono vicini al popolo con la testimonianza di una vita di preghiera e con la preoccupazione di divulgare la devozione alla Vergine Maria sotto il titolo della Madonna del Monte Carmelo. Non mancarono figure di rilievo che si lasciarono coinvolgere nelle gioie e speranze, tristezze, angosce e affezioni del popolo povero e oppresso.

6. In questi 500 anni, la presenza delle nostre Sorelle Carmelitane di vita contemplativa è stata presenza evangelizzatrice. La loro testimonianza di vita ha accentuato l'assoluto di Dio e la necessità dell'orazione. Allo stesso modo le nostre Sorelle di vita attiva sono state una presenza feconda di comunione, di servizio al Regno, di ascolto della Parola di Dio e di testimonianza apostolica.

7. Ci sono stati gruppi di secolari che hanno vissuto, testimoniato e arricchito il carisma del Carmelo. In particolare conviene ricordare l'attuazione dei cosiddetti Ordini Terziari e delle Confraternite del Carmine, che in molti luoghi, dove era proibita la presenza dei frati, seppero dare testimonianza del Vangelo, diffondere la devozione alla Madonna del Carmine e mantenere la vita ecclesiale.

8. Ci sentiamo uniti a tutti questi fratelli e sorelle che sono vissuti prima di noi e accogliamo questo passato come nostro, tanto nelle luci come nelle ombre della loro vita carmelitana e del loro servizio pastorale.

9. Per questo, mentre diciamo grazie a Dio per ciò che essi vissero e realizzarono in favore del Regno, chiediamo anche perdono, in loro nome, ai popoli indigeni ed afroamericani per i loro errori e le loro manchevolezze.

PRENDERE COSCIENZA DEL PRESENTE

10. Siamo eredi di questi nostri fratelli e sorelle; siamo un albero che nacque dal seme che essi piantarono. Attualmente la nostra presenza di vita carmelitana continua ad essere un segno profetico e missionario del-

la presenza e vicinanza di Dio nella storia. Lo Spirito ha suscitato una grande varietà di Congregazioni e Istituti secolari che vivono i valori del carisma carmelitano con sensibilità propria. Allo stesso modo i secolari uniti a noi sono cresciuti per numero e qualità.

11. L'andamento dei 500 anni della prima Evangelizzazione delle Americhe fa nascere in noi Carmelitani la necessità di conoscere meglio il nostro passato per poter assumere meglio il nostro ruolo evangelizzatore di profeti e contemplativi.

12. La memoria del nostro passato in America, ravvivata in noi in occasione dei 500 anni, ci porta a prendere coscienza di ciò che abbiamo in comune e a cercare il modo più adeguato di esprimerla: la Regola di S. Alberto, i Santi e le Sante, le date più significative della nostra storia, gli aspetti della nostra spiritualità, le tecniche di evangelizzazione e lo stile della nostra presenza in mezzo al popolo.

13. Il ricordo degli errori del passato ci serva di monito, affinché, come dice S. Paolo, non commettiamo gli errori che essi commisero (cfr. 1 Cor 10,6-11). O meglio, dobbiamo sollecitarci a restare sempre più aperti al nuovo che si presenta lungo la storia, come segno di Dio che ci chiede di entrare nelle nostre vite, sia individualmente che comunitariamente.

Questo nuovo si manifesta in molti modi, però soprattutto nell'opzione per i poveri, nel profetismo della vita consacrata, nell'azione in favore della giustizia e della pace, nell'accoglienza degli emarginati, nel desiderio di unità, nella ricerca di una spiritualità più inserita nella realtà e più compromessa con essa.

14. L'invito della Chiesa ad una Nuova Evangelizzazione ci porta a prendere coscienza che la nostra vocazione carmelitana è, prima di tutto, una vocazione ecclesiale e che la nostra spiritualità è universale: "vivere in ossequio di Gesù Cristo". Questo invito ci chiede anche di far fronte alle richieste e alle sfide che il mondo attuale lancia all'esperienza del nostro carisma: vivere in ossequio di Gesù Cristo secondo l'esempio del profeta Elia e di Maria.

In tutte le riforme realizzate nei più svariati contesti storici, i Carmelitani tornarono sempre a questa fonte della nostra spiritualità e seppero riscoprire la sua perenne attualità. Santa Teresa di Gesù, che promosse la riforma più importante della storia della Famiglia Carmelitana, diceva insistentemente che dobbiamo essere discendenti dei profeti come lo furono i primi Carmelitani.

15. Le orme del lavoro di Evangelizzazione dei fratelli e delle sorelle della nostra Famiglia che ci hanno preceduto sono ben presenti in molti aspetti della religiosità popolare: nella devozione alla Madonna, nello Scapolare del Carmine, nelle preghiere del popolo. Questi segni che ci arrivano dal nostro passato sono uno sprone continuo ad essere fedeli

alle nostre radici e ad impegnarci con la gente. Sono questi segni che hanno da costituire il punto di partenza per una rilettura del nostro carisma dentro il contesto della Chiesa d'oggi che, nel nostro mondo così tragicamente diviso tra ricchi e poveri, compie l'opzione evangelica per i poveri.

PROIETTATI NEL FUTURO

16. Rileggere il nostro carisma e impegnarci in esso sono gesti che si debbono fare partendo dai segni dei tempi e dalle grandi sfide della Nuova Evangelizzazione.

17. La Nuova Evangelizzazione sarà nuova solo se partirà da una nuova spiritualità. Non bastano cioè le nuove tecniche e i nuovi riciclaggi pastorali. Piuttosto, come già in Maria e in Elia profeta, in S. Teresa di Gesù e San Giovanni della Croce, essa deve fluire da una nuova esperienza del Dio vivo, alla cui presenza continuamente stiamo. Come in Gesù, essa deve partire da un amore appassionato per il Padre che, a sua volta, deve tradursi in una passione per i poveri e gli emarginati.

18. La Nuova Evangelizzazione, cui siamo invitati, ha da tener conto della nuova situazione culturale in cui l'umanità è entrata o sta entrando e che trae con sé una visione più completa dell'uomo e della Chiesa. Se vogliamo essere fedeli a Cristo, non possiamo rimanercene ancorati al passato senz'altro problema. "Se uno non vive il suo tempo - ha scritto Giovanni Paolo II - resta indietro; e la persona che resta indietro si squallifica nel suo lavoro; e da lì seguirà un'inevitabile disaffezione". Dobbiamo rinnovare le nostre idee e rileggere il nostro carisma partendo da questa nuova esperienza di Dio e dalla realtà della gente con cui viviamo e che vogliamo servire.

19. Durante le riunioni che abbiamo tenuto in Roma sono apparse tre linee di rilettura del nostro carisma; e le vogliamo condividere con voi.

1. Esperienza contemplativa di Dio

20. In tutto il mondo esiste un'enorme necessità e un forte desiderio di spiritualità. Alcuni segni tradizionali della presenza di Dio ormai non riescono più a comunicare il suo messaggio. L'umanità è entrata in una "notte oscura" che, in maniera differente secondo i diversi Continenti, ci lancia una domanda angosciata: "Dov'è il tuo Dio?".

21. Questa è la sfida. Chiamati a riscoprire il cuore dell'uomo quale vera dimora del Dio-con-noi, dobbiamo aprirci a una nuova esperienza di Dio. Sarà essa a darci occhi nuovi per leggere il nostro carisma e discer-

nere i segni della presenza di Dio nel mondo odierno. Senza questa esperienza personale e comunitaria di Dio non sarà possibile rileggere il nostro carisma e, conseguentemente, non saremo capaci di realizzare la nostra missione come Carmelitani nella Chiesa e nel mondo di oggi.

22. Ciò comporta che non possiamo aver paura di permettere che tra di noi si aprano nuove strade di inserimento nelle aree dove la "notte" è più "scura", soprattutto tra gli uomini ridotti in povertà ed emarginati, perché è lì che Dio si fa più presente e la sua presenza potrà essere riscoperta in modo nuovo. È lì che, alla maniera del profeta Elia, potremo percepire il sussurro della brezza soave (1 Re 19,12).

23. Per simile compito, il più importante e più urgente che ci tocchi come Famiglia Carmelitana, abbiamo l'esempio di Maria, Sorella e Madre dei Carmelitani. Ella seppe accogliere, meditare e incarnare la Parola di Dio nella sua vita e così rivelare a tutti la Buona Notizia di Dio.

2. Fraternità come frutto e segno di contemplazione

24. Nel mondo attuale si accentuano le divisioni sotto la spinta di molteplici cause storiche. Il sistema capitalista accresce il proprio sfruttamento dei popoli del Terzo Mondo. Intanto odi e divisioni si accumulano così che si arriva a pensare che la fraternità è un'utopia irrealizzabile.

25. Ed ecco ancora la sfida. Chiamati a vivere una vita di fraternità, bisogna ottenere che le nostre comunità siano una prova concreta che la fraternità è possibile. Fraternità che nasce dall'ascolto e dalla meditazione della Parola e che porta a rendere più umana la vita, a unire le persone, nonostante certe divergenze, e riesce così ad essere una presenza del Vangelo. In tal modo le nostre comunità si cambiano in segni di speranza che ai poveri fanno dire di noi quanto la vedova di Sarepta diceva al profeta Elia: "Ora so che sei un uomo di Dio e che la Parola di Dio è realmente sulla tua bocca" (1 Re 17,24).

26. Maria è per noi simbolo e modello della vita comunitaria. La nostra devozione a Lei deve indurci a imitare il suo esempio e portarci alla libertà, renderci capaci di realizzare la fraternità cantata da Maria nel "Magnificat" (Lc 1,46-56).

3. Profezia e impegno di giustizia

27. Come "figli dei profeti" non possiamo ignorare ciò che avviene nel mondo. Come Famiglia internazionale, presente in tutti i Continenti, dobbiamo prendere coscienza che un'ingiustizia di fondo divide l'umanità tra ricchi e poveri, con tutte le tristi conseguenze per la vita di immense mag-

gioranze. Come uomini e donne di contemplazione, dobbiamo essere capaci di dire una parola profetica non solo di denuncia dei mali, ma anche di accoglienza e di tenerezza per le vittime. Coscienti della presenza di Dio nel cuore umano, non possiamo accettare che la persona umana venga oltraggiata nella sua dignità. Il nostro amore per il prossimo, che è immagine viva di Dio, ci spinge a porci accanto ai più bisognosi, ai più piccoli. La nostra opzione per i poveri è teologica: nascendo dal mistero dell'Emmanuele e dell'Incarnazione, ci invita a promuovere la Giustizia e la Pace.

28. Per poter vivere "in ossequio di Gesù Cristo e servirlo con cuore puro e buona coscienza", dobbiamo imparare da Gesù a considerare le ricchezze e le risorse spirituali che si trovano in mezzo ai poveri ed agli emarginati. Così, uniti a Lui, possiamo parlare al Padre: "Padre, io ti benedico perché hai nascoste queste cose ai sapienti e prudenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, così è piaciuto a te" (Lc 10,21).

CONCLUSIONE

29. Chiudendo questo nostro messaggio, vogliamo fare appello all'unità. Solamente se si uniscono tutti gli sforzi, sarà possibile offrire all'America Latina e agli altri Continenti un'autentica Evangelizzazione e una presenza carmelitana che sia un fecondo servizio ecclesiale: fonte di nuova spiritualità e di preghiera impegnata e liberatrice.

Invitiamo voi tutti, fratelli e sorelle, a cercare nuove strade per una fraternità tra noi, lavorando secondo queste tre direttrici:

- a) intensificare tra noi, nelle zone in cui ci troviamo, la partecipazione dell'esperienza viva della spiritualità della nostra Famiglia religiosa;
- b) creare occasioni, nello spirito del nostro carisma, per collaborare in case di ritiro e di spiritualità, in incontri specifici su questo tema, in pubblicazioni, ecc.;
- c) unirvi nel servizio alla gente in modo che la nostra spiritualità possa servire come risposta alle sfide e richieste del mondo attuale: la sfida della secolarizzazione, della modernità e, insieme, dello spaventoso impoverimento di oltre metà dell'umanità.

30. Rivolgiamo, infine, a Dio la nostra preghiera di ringraziamento per aver suscitato in noi questo spirito di avvicinamento. Siamo grati alla memoria dei fratelli e delle sorelle del passato che ora, in occasione dei 500 anni dell'Evangelizzazione in America Latina, ci chiamano a una maggiore fedeltà al nostro carisma e alla gente umile. Siamo riconoscenti alla Chiesa che, a partire dai poveri delle Comunità Ecclesiali di Base e di

altri gruppi ci fa crescere nell'amore alla Parola di Dio e ci porta a una maggiore fedeltà alla Regola, la quale ci domanda di "meditare giorno e notte nella legge del Signore e di vegliare in orazione".

31. Che la Madonna del Carmine ci aiuti ad essere fedeli a quanto Gesù ci chiede in questo momento cruciale della storia del mondo e della nostra Famiglia. Come in passato, Maria ci guardi e ci aiuti. Quando il desiderio di fedeltà, sia verso il carisma e sia verso i poveri, ha provocato una crisi di identità, il volgere lo sguardo a Lei ci ha aiutato a tornare alla nostra condizione di mendicanti.

Sorella, Madre e Regina del Carmelo, intercedi per noi presso tuo Figlio Gesù e ottienici la benedizione di Dio.

Roma, 16 luglio 1992

Fr. John Malley, O. Carm.

Fr. Camilo Maccise, OCD

Messaggi di S. Giovanni della Croce

"DIE AC NOCTE"

Ogni appetito causa cinque danni all'anima: primo la inquieta, secondo la intorbida, terzo la insudicia, quarto la indebolisce, quinto la rende oscura.

I segni del raccoglimento interiore sono tre: primo, se l'anima non prova piacere nelle cose transitorie; secondo, se trova soddisfazione nella solitudine e nel silenzio e nell'attendere a quanto è di maggiore perfezione; terzo, se le cose che prima solevano esserle di aiuto, come le considerazioni, le meditazioni e gli atti, la disturbano, non avendo l'anima altro appoggio nell'orazione che la fede, la speranza e la carità.

L'amore non consiste nel provare grandi sentimenti, ma nell'avere grande nudità e nel patire per l'Amato.

(Punti di Amore)

Redazione dei «Q.C.»: Via Volturmo 1 - Tel. 045/500266 - 37135 VERONA

*Amministrazione dei «Q.C.»: Giuseppe Urietti, Vicolo Scalzi, 13 - Tel. 045/23738 - 37122 VERONA
C.C.P. 10752376 intestato a Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi - VERONA*

*Corpo di Redazione dei «Q.C.»: Rodolfo Girardello, Graziano G. Pesenti,
Giuseppe Pozzobon, Carlo Dalla Valle, Giuseppe Furioni, Marco Paolinelli*

Stampato con il permesso dei Superiori

presso: Tipografia VENTURINI Bolzano

SOMMARIO

Editoriale	p.	3
------------------	----	---

Prima Sezione: Approfondimenti storici

1. Teresa parla di Giovanni	p.	9
2. Spiragli autobiografici negli scritti di Giovanni	p.	14
3. Dai "processi ordinari" su Giovanni della Croce	p.	27
4. Chiavi storiche per la comprensione di San Giovanni della Croce ...	p.	33
5. Per una revisione della biografia di San Giovanni della Croce	p.	40
6. Giovanni della Croce fra agiografia e biografia	p.	44
7. Dimensione "storica" di S. Giovanni della Croce	p.	49

Seconda Sezione: Riflessione sulla dottrina

1. Gli scritti di San Giovanni della Croce	p.	57
2. Sintesi della dottrina sanjuanistica	p.	62
3. Il cuore del messaggio sanjuanistico	p.	71
4. Giovanni de Yepes: l'uomo spirituale è l'uomo a immagine di Dio	p.	76
5. Cristo nella mistica di San Giovanni della Croce	p.	80
6. La perfezione spirituale secondo Giovanni della Croce	p.	85
7. Perfezione vuol dire unione dell'anima con Dio	p.	93
8. La povertà in San Francesco D'Assisi e in S. Giovanni della Croce	p.	99
9. Giovanni della Croce e la vita religiosa	p.	104
10. Aspro e forte il Dio che purifica	p.	112

Terza Sezione: Rilettura di San Giovanni

1. Attualità di San Giovanni della Croce	p.	143
2. Riformatore perché dottore mistico	p.	153
3. Edith Stein legge l'io di Giovanni	p.	167

Quarta Sezione: Il Carmelo in formazione permanente

1. Disarticolazione antropologica e aggressione al cristianesimo oggi	p.	185
2. Cristiani (e religiosi) lenti a comprendere	p.	199
3. Abbiamo ricevuto grazia su grazia	p.	207
4. Dove Cristo è creduto	p.	214
5. Coscienza chiara od oscura dell'avvenimento-Cristo nella vita dei consacrati	p.	226

Quinta Sezione: Appendici

1. Capitolo generale 1991: messaggio al Carmelo	p.	235
2. Convegno consigli provinciali e formatori del Carmelo italiano	p.	243
3. Lettera congiunta dei superiori generali carmelitani	p.	257