

**LO SPIRITO SANTO NELLE OPERE
DI S. GIOVANNI DELLA CROCE**
(*Continua* Teres. 49, 1998/2, 461-516)

GIUSEPPE FERRARO, S.I

9. *La «spirazione» dello Spirito Santo (Gal. 4,6)*

Viene ora la citazione di Gal 4,6 congiunta ai testi della preghiera sacerdotale di Gesù Gv 17,20-24 e della seconda lettera di Pietro 1,2-4. Sono tutti passi che formano dei punti culminanti nella rivelazione divina del nuovo Testamento (anche se, nel secondo e nel terzo, è assente la menzione dello Spirito Santo), e la loro congiunzione e interpretazione da parte di Giovanni della Croce ha prodotto una delle pagine più celebri più alte e difficili della letteratura mistica. L'autore commenta l'inizio della penultima strofa del Cantico Spirituale⁶⁶. Riproduciamo integralmente la strofa e grande parte del commento:

«E lo spirar dell'aria, / dell'usignolo il dolce canto, / il bosco e la sua grazia / nella notte serena / con fiamma che consuma e non dà pena» (Str 39).

«Nella strofa precedente la sposa chiedeva due cose: quello che la sua anima voleva e la richiesta di quanto le era stato concesso (...). Qui spiega in che cosa consiste la prima domanda affermando che non solo chiede l'amore perfetto, ma anche tutto ciò di cui parla la strofa presente, vale a dire l'amore stesso e ciò che per esso viene comunicato all'anima. Perciò ora parlo di cinque cose che sintetizzano i suoi desideri.

La prima è "dell'aura lo spirare" (...). Questo spirare dell'aria è la capacità di amare perfettamente Dio chiesta dall'anima allo

⁶⁶ È la strofa 38 nella redazione A che ha 39 strofe, e 39 nella redazione B che ne ha 40.

Spirito Santo. La chiama "spirar dell'aria" poiché è un delicatissimo tocco e sentimento di amore che comunemente viene prodotto nell'anima nella comunicazione dello Spirito Santo, il quale con il suo divino spirare innalza in maniera sublime e la informa affinché ella compia in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che in questa trasformazione spira in lei. Infatti non sarebbe vera questa trasformazione se l'anima non si unisse e trasformasse anche nello Spirito Santo come nelle altre due Persone divine, anche se ciò, a causa della vile condizione di questa vita, accade in un grado non chiaro né manifesto. Tutto ciò costituisce per lei una gloria così alta e un diletto così profondo e sublime che non può essere descritto da lingua mortale e non può essere compreso dall'intelletto umano in quanto tale. L'anima dunque unita e trasformata in Dio spira a Dio la stessa spirazione che egli, stando in lei, spira in se stesso a lei, che è quanto credo che abbia inteso dire san Paolo quando scrive: "Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba Pater" (Gal 4,6), che significa: "Poiché siete figli di Dio, egli ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo il quale grida: Abba, Padre", la qual cosa accade ai perfetti nella maniera suddetta. Non c'è da meravigliarsi che l'anima provi una cosa tanto sublime, poiché, dato che Dio le faccia la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la santissima Trinità in cui ella diventa Dio per partecipazione, è forse più incredibile che ella compie anche una sua azione di intelletto, di notizia e di amore nella Trinità, ma per partecipazione, dato che è Dio stesso che la compie in lei? Non è possibile né sapere né descrivere come ciò avvenga. Si può soltanto dire che il Figlio di Dio ci ottenne e ci meritò di giungere ad un grado tanto sublime come afferma San Giovanni di poter "essere figli di Dio" (Gv 1,12) e perciò egli stesso lo chiese al Padre dicendo: «Pater, volo ut quos dedisti mihi, ut ubi sum ego et illi sint mecum ut videant claritatem mean quam dedisti mihi» (Gv 17,24), cioè "Padre, voglio che quelli che mi hai dato stiano con me dove sono io, affinché vedano la gloria che mi hai dato" vale a dire che per partecipazione compiano in noi la stessa azione che io compio per natura, cioè quella di spirare lo Spirito Santo. E soggiunge: "Padre non prego solamente per i presenti, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me: che tutti siano una cosa sola, come tu in me, affinché siano perfetti nell'unità, perché il mondo conosca che mi hai mandato e che li amasti come hai amato me" (Gv 17,20-23), cioè comunicando loro il medesimo amore che al Figlio, anche se ciò non avviene per natura come a lui, ma per unione e trasformazione di amore. Anche questa frase non va intesa nel senso che il Figlio chieda al

Padre che i Santi siano una cosa sola essenzialmente e naturalmente come lo sono il Padre e il Figlio, ma che lo siano per unione di amore, come il Padre e il Figlio vivono in unità di amore. Perciò le anime possiedono per partecipazione gli stessi beni che egli possiede per natura. In forza di ciò esse sono veramente Dio per partecipazione, uguali a lui e sue compagne. Perciò San Pietro dice: «Siano complete in voi la grazia e la pace nella cognizione di Dio e di Gesù Cristo nostro Signore in quella maniera in cui ci sono date tutte le cose necessarie alla vita e alla pietà, per mezzo della conoscenza di colui che ci chiamò con la sua gloria e virtù e per mezzo del quale ci dette promesse molto grandi e preziose, affinché per queste diventassimo partecipi della divina natura» (2 Pt 1,2-4). L'anima partecipa di Dio compiendo con lui, in compagnia di lui, l'opera della Santissima Trinità nel modo già descritto a causa dell'unione sostanziale esistente tra lei e Dio. Se è vero che ciò si verifica perfettamente solo nell'altra vita, tuttavia anche in questa allorché si giunge allo stato perfetto se ne gusta un grande saggio, quantunque non si sappia esprimere» (Ca 38,1-6; 958-960) ⁶⁷.

Il tema della spirazione dello Spirito Santo ritorna, con la stessa altezza di concetti, nella quarta strofa di «Fiamma viva di amore». All'inizio del commento l'Autore enuncia due effetti dell'unione con Dio; il primo è il risveglio di Dio nell'anima, il secondo è la spirazione dello Spirito Santo; egli svolge il primo tema, ma quando viene al secondo, espresso dal testo poetico: «Nel tuo spirare gustoso di bene e gloria pieno, come teneramente mi innamorì», egli afferma di non sentirsi di spiegarlo:

«Non voglio parlare di questo spirare di Dio, poiché vedo chiaramente di non saperlo fare e se parlassi sembrerebbe meno di quello che realmente è: si tratta infatti di un respirare di Dio nell'anima. In questo risveglio dell'alta conoscenza della divinità lo Spirito Santo aspira nell'anima con la stessa proporzione della

⁶⁷ Troviamo ancora il tema della «spirazione» nella quarta strofe di «Fiamma viva d'amore». All'inizio del commento l'Autore enuncia due effetti dell'unione con Dio; il primo è il risveglio di Dio nell'anima, il secondo è la spirazione dello Spirito Santo; egli svolge il primo tema, ma quando viene al secondo, espresso dal testo poetico: «Nel tuo spirare gustoso di bene e gloria pieno, come teneramente mi innamorì», egli afferma di non sentirsi di spiegarlo; cf Fa 4,17; 1036.

conoscenza con cui l'assorbe in sé, innamorandola soavemente secondo ciò che ella ha veduto in Dio. Infatti essendo tale spirazione piena di bene e di gioia, lo Spirito Santo riempie l'anima di bontà e di gloria innamorandola così di sé più di quanto si possa dire o sentire, immergendola nelle profondità di Dio» (Fa 4,17; 1036).

Queste pagine hanno suscitato discussioni e numerosi commenti tra gli studiosi di Sacra Scrittura, di dogmatica, di spiritualità, con interpretazioni e prese di posizione differenti secondo le varie mentalità e sensibilità. Il punto di vista che qui seguiamo è scritturistico e teologico, consiste nel ricercare in che modo il dottore mistico intende i testi biblici che adduce e operare il confronto con il significato attribuito a tali testi nell'esegesi e nella teologia. Nel tratto riferito vi è un testo paolino Gal 4,6 e uno giovanneo Gv 1,12, che riguardano il tema della filiazione adottiva divina dei battezzati; inoltre passi del quarto vangelo ricorrenti nella preghiera sacerdotale: Gv 17,20-24 e il testo di 2Pt 1,2-4; di tutti questi solo Gal 4,6 nomina lo Spirito Santo; tutti però sono collegati tra loro nel discorso dell'Autore, e i detti giovannei insieme a quello petrino sono citati per interpretare l'affermazione pneumatologica di Paolo. Consideriamo il significato di questi detti nell'ermeneutica biblica e teologica.

Nella lettera ai Galati l'Apostolo rivela la nostra filiazione divina come effetto della missione del Figlio e della missione dello Spirito da parte del Padre e scrive: «Poiché siete figli, Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida: Abba, Padre» (Gal 4,6). L'esegesi commenta: «L'invio del Figlio (...) ci ha fatto accogliere in luogo di figli. Questo nostro nuovo stato di figli di Dio peraltro non esaurisce il dono divino, ma è la condizione preliminare e la causa perché Dio ci infonda nel cuore lo Spirito (...). La figliolanza che divenne fatto oggettivo con l'invio del Figlio, ha indotto Dio a inviare nei nostri cuori anche lo Spirito. Dio ci dona, dunque, oltre allo stato di figli, anche il carattere e il sapere dei figli. E ci dona questo carattere e questo sapere perché già ne possediamo lo stato. Il suo secondo atto di amore è originato dal primo e lo prosegue (...). Dio non si appaga di un atto. Egli inviò suo Figlio affinché voi siate figli di Dio. Ma perché siete figli di Dio, inviò anche lo Spirito del suo Figlio. Non si è

rimasti all'oggettivo essere figli, ma si è pervenuti all'esperienza, alla manifestazione soggettiva di tale essere figli. Si è pervenuti alla piena attuazione dell'essere figli, dopo che e perché l'avvento del Figlio aveva portato la figliolanza in sé. Il Figlio ha dimostrato la sua potenza nello Spirito. "Lo Spirito del suo Figlio" (...) afferra i cuori, l'intimo dell'uomo (...). Spirito del Padre e del Figlio, egli ci testimonia rendendo attuale l'amore, la nostra figliolanza (...). Poiché siamo figli di Dio, per perfezionare in noi la nostra condizione di figli, Dio invia nei nostri cuori lo Spirito (...). In virtù del suo Spirito la nostra figliolanza si deve dimostrare e si dimostrerà nella preghiera filiale. Impadronitosi dei cuori, lo Spirito esprime questo suo possesso nel suo grido. La preghiera è qui una invocazione dello Spirito. Compendio della preghiera è "Abbà Padre". Così l'opera di Dio che ci rende figli giunge sino a suggerire quelle parole nelle quali gli uomini lo invocano come Padre (...). Dio attira a sé il cuore dei suoi figli e fa levare allo Spirito del suo Figlio stesso l'umile e confidente voce filiale (...). Sotto l'aspetto ontologico, per l'avvento di Cristo, gli uomini sono (...) figli di Dio mediante il battesimo. Il dono della preghiera filiale fa apparire tale figliolanza nella sua pienezza, come esperienza»⁶⁸. L'invio, la presenza, l'azione dello

⁶⁸ H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 204-206: «La vita filiale consiste nella unione con Cristo, nella partecipazione alla sua vita filiale e fin dal suo primo apparire nell'anima è frutto della presenza e dell'azione dello Spirito Santo. Se si deve formulare brevemente questa dottrina, che sembra corrispondere meglio all'insieme dei testi di S. Paolo, si dirà che è vera la formula: "Filii in Filio", ma che è altrettanto vera l'altra: "Filii per Spiritum Sanctum" (o in Spiritu Sancto). Altra questione è se l'azione dello Spirito Santo nella condizione ontologica e poi nel dinamismo della vita filiale sia solamente appropriata allo Spirito Santo e comune in egual modo alle tre divine Persone, o sia particolare dello Spirito Santo. La seconda di queste posizioni sembra aderire di più al modo di parlare di S. Paolo. Egli sembra mettere la nostra vita di figli in relazione particolare con ciascuna delle tre divine persone. La vita filiale si termina al Padre, siamo figli del Padre celeste, il Padre è nostro Padre. La vita filiale è partecipazione alla vita del Figlio ed è l'effetto della presenza dello Spirito. Si va al Padre mediante il Figlio Gesù, ma nello Spirito Santo che dà di partecipare alla vita del Figlio essendo egli lo Spirito del Figlio» (S. ZEDDA, excursus. *L'adozione a figli di Dio*, in: IDEM, *Prima lettura di San Paolo*, Brescia 1973, 465-466); cf P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, 2e édition, Neuchatel 1972, 87-88.

Spirito dà l'«esperienza» dello stato di «figli di Dio»⁶⁹. Questa esegesi distingue lo stato ontologico della filiazione, causato dall'invio del Figlio di Dio e dal battesimo, e la consapevolezza e l'esperienza di tale stato, esprimendosi nella preghiera di Abba, causata dall'invio e dalla presenza dello Spirito.

Giovanni della Croce adduce, come conferma dell'interpretazione data all'affermazione di Paolo, il testo del quarto vangelo secondo cui il Verbo di Dio, a coloro che hanno creduto in lui «ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). Tale dono, tale dignità, tale identità, la filiazione divina adottiva, assimila e conforma a Gesù che è Figlio di Dio secondo natura; questa conformità rende partecipi della sua realtà divina; così la filiazione divina prodotta dal Figlio e fatta sperimentare dallo Spirito informa l'anima e la abilita a compiere in Dio la stessa spirazione di amore con cui comunicano tra di loro le Persone della Santissima Trinità. Il dottore mistico non analizza la natura di questa spirazione ma prosegue mostrandone la verità e realtà con passi della preghiera sacerdotale di Gesù. «Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano con me dove sono io perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato» (Gv 17,24). È questo l'unico passo del vangelo in cui la «gloria» è qualificata da Gesù come «la mia». Poi viene il tratto: «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; affinché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi (...). Io ho dato loro la gloria che mi desti, perché siano una cosa sola come noi lo siamo. Io in essi e tu in me affinché siano perfetti nell'unità perché il mondo conosca che mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me» (Gv 17,20-23). Al tema della gloria, si aggiungono quello della «unità» e quello dell'«agape». Gesù contempla tutti i credenti in lui che giun-

⁶⁹ «Nel quale gridiamo: "Abba Padre" (Rm 8,15) e "il quale grida in noi: Abba Padre" (Ga 4,6). Noi gridiamo a Dio: Padre, e lo Spirito Santo lo grida in noi perché per mezzo di lui è stato infuso in noi l'amore filiale e fiducioso verso Dio. Ma questo amore a sua volta invoca così fortemente e con tanta fiducia il nome del Padre perché nello Spirito Santo possiede e abbraccia il pegno più sublime dell'amore paterno: e lo Spirito Santo stesso grida santamente in noi perché con il suo personale possesso ci avvicina al Padre e ci ispira la più tenera fiducia in lui»: M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Terza edizione, Brescia 1960, 174).

gono alla fede aderendo alla parola dei discepoli, chiede per questi l'unità di loro e offre l'esemplare nel rapporto tra se stesso e il Padre, che consiste nell'immanenza reciproca e nella carità (14,10-11:20)⁷⁰. Il fondamento dell'unità dei credenti è la gloria che il Padre ha dato a Gesù e che Gesù ha comunicato ai suoi. Comunicando ai credenti la gloria ricevuta dal Padre, Gesù dà a loro la vita divina, la vita filiale, il suo splendore di luce sarà manifestato pienamente nell'esistenza celeste⁷¹. Poiché la vita divina filiale in cui consiste la gloria data ai credenti è una partecipazione della realtà del mistero del Padre e del Figlio, essa è il fondamento dell'unione tra i credenti; il Padre e il Figlio sono tra di loro «una cosa sola»; l'unità tra i discepoli ha il suo modello e la sua causa nella unità tra il Padre e il Figlio e giunge alla sua perfezione, avendo come scopo che l'umanità conosca il rapporto di missione tra il Padre che manda il Figlio e il Figlio mandato dal Padre; conosca il rapporto di agape tra il Padre e il Figlio, tra il Padre e i figli di adozione, e la relazione tra questi due rapporti, conosca cioè che il Padre ha amato i discepoli come ha amato il Figlio stesso. L'analogia tra l'amore del Padre verso il Figlio Unigenito e l'amore del Padre verso i figli adottivi si può comprendere pensando alla unione di questi con Gesù; il Padre vedendo i figli di

⁷⁰ Cf D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, 184-192; sulla analogia tra l'unità del Padre e del Figlio in Dio e l'unità dei discepoli espressa in questo passo della preghiera sacerdotale, il magistero solenne della Chiesa Cattolica ha proposto una interpretazione nel duodecimo concilio ecumenico: «Quando la Verità prega il Padre per i suoi fedeli: "Voglio, Padre, che essi siano una cosa sola in noi come noi siamo una cosa sola" (17,21) il termine "una cosa sola" per i fedeli si deve prendere nel senso di unione della carità nella grazia, per le persone divine invece deve intendersi come unità di identità nella natura (...). Perché tra il Creatore e la creatura, per quanto la somiglianza sia grande, maggiore è la dissomiglianza» (Concilio Lateranense quarto, Costituzione II, Gli errori dell'abate Gioacchino, in: *Decisioni dei Concilii Ecumenici*, Bologna 1991, 225). Cf G. FERRARO, «*Ut unum sint sicut et nos unum sumus*» (Gv 17,21-22) nell'insegnamento dei concilii Lateranense IV e Vaticano II, in: *Theologica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, II, Casale Monferrato (AL) 1993, 62-72.

⁷¹ «Gesù possiede la gloria del Padre fin dall'eternità, ma la riceve di nuovo dopo l'esaltazione sulla croce. I discepoli devono avere parte ad essa in quanto il Glorificato comunica loro la vita divina» (R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, parte terza, o. c., 307).

adozione, vede in essi il Figlio unigenito e guardando il Figlio unigenito in lui vede i figli adottivi. L'agape del Padre verso Gesù abbraccia in lui tutti i figli di adozione. La gloria comunicata da Gesù ai credenti si specifica come il dono della dignità filiale divina; Gesù la possiede per natura, i credenti la ricevono come dono di grazia con la fede (Gv 1,12) e il sacramento del battesimo (Gv 3,5).

Il significato di «gloria» nel presente testo risulta dal confronto dei tre passi in cui essa ricorre nella preghiera sacerdotale e dei quattro passi del vangelo nei quali essa è oggetto di visione. Ecco i primi tre.

1) «E ora glorifica me, tu Padre, presso di te con la gloria che avevo presso di te prima che esistesse il mondo» (17,5). 2) «E io la gloria che hai dato a me ho dato a loro affinché siano unum come noi siamo unum» (17,22). 3) «Affinché vedano la gloria, la mia, che hai dato a me, poiché mi hai amato prima della creazione del mondo» (17,24).

In tutti tre i detti la gloria esprime i rapporti tra il Padre e il Figlio poiché è il Padre che dà la gloria al Figlio. Il rapporto tra il Padre e Gesù è rappresentato, inoltre, nel secondo detto con l'espressione «noi siamo unum» e nel terzo con l'espressione «mi hai amato». La gloria esprime anche il rapporto tra Gesù e i discepoli in quanto è il dono di Gesù a loro. È presente inoltre, nel primo e nel terzo testo, il tema della preesistenza della gloria del Figlio e dell'agape del Padre verso di lui rispetto alla creazione del mondo. Dai detti appare che la gloria di Gesù consiste nella unità tra lui e il Padre nella agape eterna e nella realizzazione della unità tra i discepoli. Tale gloria viene donata da Gesù ai discepoli, i quali vedendola sono chiamati all'esperienza di questo mistero.

Ed ecco i testi in cui nel quarto vangelo la gloria è oggetto del vedere: 1) «Vedemmo la gloria di lui come di unigenito del Padre» (1,14). 2) «Vedrai la gloria di Dio» (11,40). 3) «Isaia vide la gloria di lui» (12,41). 4) «Affinché vedano la gloria, la mia, che hai dato a me perché mi hai amato prima della creazione del mondo» (17,24).

Nel primo, nel terzo e nel quarto di questi detti si tratta della gloria di Gesù, nel secondo della gloria di Dio. Il primo testo viene subito dopo la rivelazione del prologo: «Il Verbo si fece carne e pose al sua tenda in mezzo a noi» (1,14); il tema della gloria appare così congiunto con quello della tenda assu-

mendo colorazione culturale liturgica⁷². Il secondo, che riferisce le parole dette da Gesù a Marta presso il sepolcro di Lazzaro, richiama la dichiarazione del Signore quando ricevette l'annuncio che Lazzaro era infermo: «Questa malattia non è per la morte ma per la gloria di Dio, perché per essa venga glorificato il Figlio di Dio» (11,4): appare così l'identità tra la gloria di Dio e la gloria del suo Figlio, gloria che consiste nella vittoria della vita sulla morte attraverso la risurrezione e nella conseguente fede dei discepoli. Il richiamo e il ritorno di Lazzaro alla vita è l'anticipazione, nel segno, della risurrezione di Gesù nella quale la gloria ha la manifestazione culminante⁷³. Il terzo detto allude al racconto della vocazione profetica di Isaia (Is 6,1-5) in cui il profeta ebbe la visione di Dio; la gloria in cui Dio è stato veduto dal profeta era la gloria stessa di Gesù contemplato con occhio profetico⁷⁴.

Da questi detti appare che la gloria di Gesù manifestata nei segni da lui compiuti durante il suo ministero, veduta dai testimoni, contemplata in profondità nella visione profetica è la stessa gloria alla cui visione e alla cui esperienza Gesù prega che siano ammessi i discepoli, la gloria divina, che assomma

⁷² Cf lo svolgimento dell'aspetto culturale di 1,14 in: F. MUSSNER, *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild*, Liturgisches Jahrbuch 14 (1964) 185-189.

⁷³ «“Vedere la gloria” come Gesù promette a Marta e a quelli che sono presenti significa che essi saranno testimoni dell'intervento vivificante di Dio e che nell'esperienza della risurrezione di Lazzaro avranno la rivelazione e il pegno della vittoria che essi stessi saranno chiamati a riportare sulla morte. Poiché è in questo risuscitato procedente dal sepolcro che risplende la potenza vittoriosa di Dio, la visione della gloria promessa a Marta è una reale percezione visuale. Tuttavia se si vuole che questa comprenda il vero senso del miracolo bisogna che siano accolte nella fede le parole di Gesù» (C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint Jean*, Roma 1967, 96).

⁷⁴ «“Vedere la gloria” significa una reale percezione, considerata ben inteso come visione profetica: vedendo l'avvenimento nel tempio gli occhi del profeta hanno letto questo avvenimento in profondità, percependo in esso l'intervento divino per il tempo di Gesù. Il profeta lo ha fatto con uno sguardo reso acuto dalla fede con cui egli affronta gli avvenimenti del suo tempo. Questo vedere implica egualmente l'esperienza dell'intervento e la sua accoglienza» (C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint Jean*, o. c., 93). Cf W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster Westfalen 1969, 218-219.

in sé i valori della gloria preesistente del Verbo eterno, quelli della gloria manifestata nel corso dell'esistenza terrena del Figlio di Dio incarnato, quelli della gloria a cui egli ritorna presso il Padre associandovi la sua umanità. «Facendo vedere la sua gloria Gesù manifesta la dimensione divina del suo essere (...); questa dimensione si radica in colui che è all'origine della gloria: vedere Gesù nella gloria è coglierlo nella sua unità con il Padre»⁷⁵.

Infine è utile considerare i due testi nei quali stanno in parallelismo la gloria e la gioia nel medesimo capitolo: «Affinché abbiano la gioia, la mia, piena in se stessi» (17,13). «Affinché vedano la gloria, la mia, che hai dato a me» (17,24).

Le due frasi sono costruite in modo simile: «la gioia, la mia» e «la gloria, la mia» si corrispondono, l'una oggetto del verbo avere, l'altra del verbo vedere. L'accostamento tra la gioia e la gloria mostra l'intima affinità tra i due valori; la gioia e la gloria di Gesù si integrano a vicenda, insieme costituiscono la rivelazione della sua persona e insieme vengono comunicate ai discepoli. La qualificazione possessiva «mia» che Gesù applica alla gioia e alla gloria accentua la dimensione e concentrazione personale cristologica e insieme pone in rilievo il riferimento al Padre, poiché la gloria di Gesù è l'espressione del rapporto di unità tra il Padre e Gesù. Ambedue queste realtà, che si manifestano a vicenda, sono avvolte dall'agape⁷⁶.

Gesù formula la sua preghiera al Padre usando il verbo «voglio». L'oggetto del volere di Gesù è la gloria, cioè la felicità eterna dei suoi, il loro stare sempre con lui nella visione e nella partecipazione alla sua gloria e nel godimento, quali figli, della gioia eterna e dell'agape. «Vedere la gloria non è soltanto contemplarla, ma rifletterla e assimilarla, e quindi dividerla e goderla. Non si completa tale oggetto che essendo introdotti nel mistero della vita trinitaria, iniziata e associata in qualche modo alla generazione eterna e alla natura del Figlio. Si tratta

⁷⁵ C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint Jean*, o. c., 106; cf W. GROSSOUW, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile*, in: *L'Évangile de Jean. Études et problèmes*, Recherches Bibliques III, Bruges 1958, 131-145.

⁷⁶ Sulla connessione tra gioia e agape cf C. SPICO, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain Leiden 1955, 38-40. 47-63.

esattamente dalla visione beatifica e conseguentemente della trasfigurazione propria del cristiano che non può essere là dove è il Cristo glorioso che essendo egli stesso glorificato»⁷⁷.

Vedere «la mia gloria» equivale a vedere Gesù glorioso. Ora, nella persona di Gesù i credenti vedono anche Dio Padre, poiché «chi ha visto me ha visto il Padre» (14,9) e vedono anche lo Spirito, giacché mentre del mondo incredulo è detto che «non lo vede e non lo conosce» (14,17), dei discepoli è detto: «voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi ed è in voi» (14,17). Poiché il Padre e il Figlio sono glorificati l'uno nell'altro e si glorificano a vicenda (13,31-32; 17,1.4-5), e lo Spirito glorifica Gesù (16,14), «la mia gloria» è realtà comune del Figlio, del Padre e dello Spirito, è realtà trinitaria. Questa rivelazione di «la mia gloria» è una rivelazione del Figlio, del suo riferimento al Padre, del riferimento dello Spirito al Figlio; una rivelazione trinitaria che diviene per chi l'accetta una comunicazione trinitaria⁷⁸.

Ai testi addotti dal dottore mistico come integrazione e spiegazione di Gal 4,6 e di cui abbiamo esposto l'esegesi, egli aggiunge ancora Gv 17,10, nel commento di «Fiamma d'amor viva», con il quale presenta l'anima nello stesso stato della trasformazione in Dio:

«Diventata una medesima cosa con lui è in certo modo Dio per partecipazione, quasi un'ombra di lui, quantunque non lo sia in maniera perfetta come nell'altra vita. Diventata ombra di Dio per mezzo di questa trasformazione sostanziale, ella fa in lui, per lui, nello stesso modo di lui quello che il Signore fa da sé in lei. Infatti la volontà dei due è una, per cui, se Dio si dona all'anima con volontà libera e gratuita, anche lei, avendo la volontà tanto più libera e generosa quanto più è unita a lui, dona a Dio lo stesso Dio in Dio: questo è un vero e perfetto dono dell'anima al Signore. Poiché in questo stato ella capisce che Dio è veramente suo e che lo possiede in possesso ereditario, come figlio adottivo, con tutti i diritti in forza della grazia che il Signore le ha fatto di sé e che, come cosa sua lo può dare a chi vuole, ella lo dà al suo Amato, che è lo stesso Dio, che si è dato a lei. In tale modo

⁷⁷ C. SPICO, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. III*. Paris 1959, 213.

⁷⁸ Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, 263. IDEM, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, o. c., 165-170.

paga a Dio quello che gli deve, poiché gli dà altrettanto, con diletto e gaudio inestimabile, dando volontariamente come cosa sua lo Spirito Santo, affinché sia amato come merita. In ciò consiste l'inestimabile diletto dell'anima, perché si accorge di dare al Signore una cosa propria che corrisponde all'infinito essere di lui. Anche se è vero che ella non può dare di nuovo Dio a se stesso, poiché egli è in sé sempre identico, però fa ciò veramente e perfettamente dando tutto ciò che egli le aveva comunicato per ripagare l'amore, il che equivale a dare quanto le viene dato. Dio (...) lo riceve con compiacimento, come cosa propria che l'anima gli offre di suo; in questo dono l'ama dandosi a lei di nuovo spontaneamente. Dunque fra l'anima e Dio esiste attualmente un amore reciproco, in conformità con l'unione matrimoniale, in cui nella donazione volontaria dell'uno all'altro, possedendoli separatamente, possiedono insieme i beni comuni, cioè la divina essenza. L'uno dice all'altra ciò che il Figlio di Dio, secondo San Giovanni dice al Padre: "Omnia mea tua sunt et tua mea sunt et clarificatus sum in eis" (Gv 17,10). "Tutte le cose mie sono tue e le tue sono mie, e sono glorificato in loro". Nell'altra vita ciò avviene senza alcuna interruzione, nella vita fruitiva, cosa che accade anche in questo stato di unione, quando la comunicazione dell'anima e di Dio è in atto e in esercizio di amore (...). La grande gioia dell'anima consiste nell'accorgersi di dare a Dio più di quanto ella vale in sé, donando con grande liberalità come cosa sua Dio a se stesso con quella luce e quell'amore divino con cui lo riceve» (Fa 3,68-70; 1028-1029)⁷⁹.

La citazione del medesimo testo Gv 17,10 come espressione della consumata perfezione della filiazione adottiva si trova nella descrizione dello stesso stato di trasformazione in Dio, nel commento alla strofe 35 del Cantico Spirituale:

«"In tua beltà a contemplarci andiamo". Vuole significare: comportiamoci in maniera tale da arrivare a specchiarci nella

⁷⁹ «Dopo che lo Spirito Santo ci è stato mandato dal Padre quale pegno del suo amore paterno, noi pure possiamo e dobbiamo offrirlo al Padre e al Figlio come l'unico degno pegno del nostro reciproco amore: giacché come possiamo altrimenti ringraziare degnamente Dio per averci donato il suo Figlio nell'incarnazione se non offrendogli questo stesso Figlio quale sacrificio di ringraziamento, così soltanto con il ridonare a Dio questo stesso Spirito come pegno del nostro amore possiamo contraccambiare l'amore con il quale ce l'ha donato» (M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Terza edizione, Brescia 1960, 170).

tua bellezza per mezzo della pratica dell'amore, vale a dire: siamo simili nella bellezza, e sia la tua bellezza tale che, mirandoci scambievolmente, io appaia a te nella tua bellezza e tu mi veda in essa, il che avverrà trasformandomi nella tua bellezza. Così io vedrò te nella tua bellezza e tu me nella tua bellezza, e tu ti vedrai in me nella tua bellezza e io mi vedrò in te nella tua bellezza. Che io sembri a te nella tua bellezza e tu sembri a me nella tua bellezza e la mia bellezza sia la tua e la tua sia la mia, così io sarò te nella tua bellezza e tu sarai me nella tua bellezza poiché la tua stessa bellezza sarà la mia. Questa è l'adozione dei figli di Dio, i quali con verità diranno a lui ciò che dice lo stesso suo Figlio in San Giovanni all'Eterno Padre: "Omnia mea tua sunt et tua mea sunt" (Gv 17,10) che significa: "Padre, tutte le cose mie sono tue e le tue sono mie". Egli lo dice per essenza perché Figlio naturale, noi per partecipazione perché figli adottivi. Perciò egli lo dice non solo per sé che è il capo, ma per tutto il suo corpo mistico, cioè per la chiesa" (Ca 35, 3; 950).

Che cosa significa l'affermazione: «Tutte le mie cose sono tue e tutte le cose tue sono mie» che Gesù rivolge al Padre nella preghiera sacerdotale⁸⁰, corrispondente a quella dell'ultima promessa del Paraclito: «Tutte le cose che ha il Padre sono mie» (16,15)? Il neutro plurale del possessivo «le cose mie» comprende tutti i beni che Gesù ha, tutto ciò che Gesù è; allo stesso modo il neutro plurale del possessivo riferito al Padre «le cose tue» esprime tutti i beni che il Padre ha e tutto ciò che è. Ora tutto ciò che Gesù è ed ha lo è e lo ha per dono del Padre; e tutto ciò che il Padre è e ha lo dona al suo unigenito Figlio generandolo e inviandolo. Questa totalità di beni data dal Padre al Figlio viene comunicata allo Spirito Paraclito, che riceve da Gesù: «ciò che è mio» (16,14). Anche in quest'ultima frase in cui «mio» è usato in modo assoluto per il Figlio in riferimento allo Spirito si ha la rivelazione di Gesù e in Gesù del Padre e dello Spirito e dei loro rapporti.

Il possessivo «mio» adoperato da Gesù per i singoli suoi beni e per il loro insieme è una manifestazione e una comu-

⁸⁰ «La preghiera col rivolgersi al Padre mediante il frequente pronome personale e possessivo di seconda persona singolare crea un'atmosfera che mette in rilievo il Padre come colui che tutto possiede, dà e concede» (R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, parte terza, o. c., 284).

nicazione che egli fa di sé ai suoi nell'operazione della loro salvezza. Il termine «mio» usato in modo assoluto assurge alla sommità semantica di rivelazione del rapporto tra le persone divine, insieme con il correlativo «tuo». Il Paraclito glorificherà Gesù perché riceverà ciò che è «mio» (di Gesù); ma tutto ciò che è «mio» (di Gesù) appartiene al Padre; lo Spirito, quindi, ricevendo ciò che è di Gesù riceve ciò che è del Padre. Il possessivo neutro singolare «mio» è il centro attorno al quale ruota la formulazione delle relazioni interpresonali dei tre Autori divini. Dal «mio» di Gesù riceve lo Spirito; il «mio» di Gesù appartiene al Padre; per conoscere ciò che Gesù qualifica come «mio» occorre riferirsi al Figlio, giacché noi possiamo conoscere tutto ciò che il Padre ha da ciò che il Padre ha dato al Figlio. Ora, il Padre ha dato tutto al Figlio generandolo: «Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso» (5,26). «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato tutto» (3,35; 13,3). Nel dono di avere la vita in se stesso, nel dono della totalità dei beni il Padre ha comunicato al Figlio tutto ciò che egli stesso ha e tutto ciò che egli è. Questa pienezza di vita e questa completezza dei valori costituisce ciò che Gesù denomina «le cose mie» «ciò che è mio» e «le cose tue». Tale totalità viene a sua volta comunicata allo Spirito Paraclito il quale la riceve da Gesù. Così il possessivo, usato nella assolutezza, è intimamente connesso alla rivelazione dell'indicibile mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Nel testo della preghiera sacerdotale il possessivo «mio» al neutro plurale ricorrente due volte sta in perfetta uguaglianza con il correlativo «tuo» al neutro plurale riferito al Padre: mie cose - tue cose. Viene così sottolineata la perfetta reciprocità del riferimento del Figlio al Padre e del Padre al Figlio, così che risulta la loro parità nel possesso dei medesimi beni. La consistenza e l'entità dei beni posseduti dal Figlio e dal Padre può essere da noi conosciuta per divina rivelazione dalla manifestazione che ci viene data nel vangelo del dono del Padre al Figlio e del ricevere del Figlio dal Padre; il testo esprime la risultanza di questa donazione e di questa accoglienza: tutto quello che appartiene al Figlio è possesso originario del Padre e tutto ciò che possiede il Padre è proprietà del Figlio. Tutti i valori congiunti al «mio» di Gesù, tutti i beni ai quali Gesù applicando il possessivo conferisce la personalizzazione cristologica sono

anzitutto del Padre⁸¹. Nella frase: «Tutte le cose mie sono tue e le cose tue sono mie» (17,10) non è nominato lo Spirito Santo; egli però entra nella comunione dei beni e della unità, partecipando al «mio» di Gesù che è del Padre, ed essendo egli stesso il legame di questa unità⁸²; «mio»-«tuo» conducono alla contemplazione del centro e del vertice della verità divina rivelata: il mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo e del Padre e dello Spirito Santo nei loro rapporti che li presentano come persone distinte nell'unità divina, e in relazione ai credenti per l'operazione della salvezza.

L'affermazione del Figlio di Dio rivolta a Dio Padre: «Tutte le mie cose sono tue e tutte le cose tue sono mie», dice il dottore mistico, è rivolta dall'anima a Dio, poiché questi beni, tra i quali vi è la «gloria», le sono partecipati nel dono della filiazione divina adottiva. La petizione: «Padre voglio che anche quelli che mi hai dati siano con me dove sono io perché contemplino la mia gloria quella che mi hai dato» (17,24), rivolta da Gesù al Padre nella condizione di parità divina con lui, è già esaudita, realizza una irruzione dell'eternità nel tempo e una assunzione del tempo nell'eternità; l'oggetto del volere di Gesù è la piena realizzazione della filiazione dei suoi discepoli, è la loro felicità, il loro stare per sempre con lui nella visione e condivisione della sua gloria, nel godimento dell'agape eterna del Padre verso il Figlio, nel possesso di tutti i suoi beni, di tutte

⁸¹ Il possesso attribuito al Padre, indicato in Gv 17,10 in modo assoluto e comprensivo di tutte le realtà, nel corso della preghiera sacerdotale ricorre altre volte; rivolgendosi al Padre, infatti, Gesù nomina: il tuo Figlio (17,1), il tuo nome (17,6.11.12.26); il tuo logos (17,6.14.17), i tuoi (17,6.9). Il patrimonio del Padre viene indicato anche mediante l'atto di donazione al Figlio; il Padre ha dato al Figlio la potestà sopra ogni essere umano (17,2), l'opera da fare (17,4), le parole (17,8), la gloria (17,22.24), gli uomini (17,2.6.9), gli ha dato tutto (17,7); la totalità dei beni paterni, e ciascuno di essi, sono proprietà del Padre divenuti proprietà del Figlio per via di dono del Padre al Figlio e di accoglienza del Figlio dal Padre nella generazione e nella missione.

⁸² Su questi testi infatti, che contengono il «mio» di Gesù applicato ai singoli beni e usato in modo assoluto in rapporto al possessivo correlativo «tuo» attribuito al Padre, sta il fondamento per gli sviluppi della teologia speculativa che cerca di penetrare il mistero di Cristo e in lui del Padre e dello Spirito Santo partendo dalla certezza e solidità della rivelazione data nella Scrittura.

«le cose mie» che sono del Padre. Ora, appartiene a «ciò che è mio», alla gloria del Figlio, la «spirazione», insieme con il Padre, dello Spirito Santo, valore, bene essenzialmente, sommatamente divino.

La rivelazione della stessa realtà viene confermata dal testo della seconda lettera di Pietro, addotto dal dottore mistico nella pagina del commento al Cantico Spirituale, in cui l'autore afferma che Cristo con la sua gloria e con la sua potenza ha donato ai discepoli i beni promessi, i quali rendono i figli adottivi di Dio «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4); tale espressione, unica nell'intera Bibbia⁸³, esprime la pienezza della vita divina comunicata ai credenti; essa sta a fondamento della «deificazione» dei figli adottivi di Dio: «Il battezzato riceve in modo radicale e incoativo una partecipazione fisica alle operazioni divine di conoscenza e di amore, di cui la natura è il principio»⁸⁴. Giovanni della Croce per qualificare l'ani-

⁸³ «L'espressione, anche se mutuata probabilmente dalla terminologia filosofico-religiosa greca non ha in sé un valore filosofico preciso. Indica una partecipazione alla realtà, alla vita divina da parte dell'uomo, non in un senso metaforico ma realistico. Ma quando si realizza questa partecipazione in senso pieno? L'autore la mette in rapporto con le promesse divine, e visto che non ne delimita l'ambito, si dovrà intendere delle promesse sia del vecchio che del nuovo Testamento. Alcune sono già state attuate, altre lo saranno solo alla fine dei tempi. Conseguentemente la partecipazione reale alla realtà divina dovrà intendersi come un fatto presente già attuato e contemporaneamente come un fatto escatologico. Iniziata già adesso la partecipazione alla vita di Dio sarà piena e completa solo nella fase escatologica» (U. VANNI, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, Roma 1984, 95).

⁸⁴ C. SPICO, *Les épîtres de Saint Pierre*, Paris 1966, 212. Un esegeta classico vede nel testo 2 Pt 1,4 la comunicazione non soltanto accidentale ma sostanziale e formale della natura e vita divina, il pensiero di Giovanni della Croce sembra echeggiare, a livello di esperienza, quello dell'antico interprete che riportiamo: «Solus Deus essentialiter habet divinam naturam, deitas enim essentialiter solum est in Deo Padre, Filio et Spiritu Sancto (...) Personaliter, per unionem hypostaticam, solus Christus homo est consors divinae naturae; quia cum ea subsistit in eadem persona divina Verbi. Fideles ergo et iusti sunt consortes divinae naturae non essentialiter, nec personaliter, sed partim accidentaliter, partim substantialiter. Accidentaliter per donum gratiae sanctificantis (...). Substantialiter per ipsam naturam divinam eis communicatam, qua adoptantur a Deo in filios heredes et quasi deificantur (...) In adoptione datur ipsissima persona Spiritus Sancti ac consequenter datur ipsa Deitas totaque S. Trinitas; ita ut ipsa non tantum obiective sed et realiter et

ma usa i termini: «deiforme», «Dio per partecipazione», «unita» e «trasformata in Dio» (Ca 38,3).

In tale modo l'interpretazione e il significato che il dottore mistico dà alla rivelazione paolina su l'invio in noi dello Spirito che grida: «Padre» e la spiegazione e la conferma mediante i testi giovannei sul dono della «potestà di essere figli di Dio», sulla comunicazione della «gloria» che il Figlio ha ricevuto dal Padre e comunica ai suoi, sulla reciprocità delle «cose mie» e «cose tue» del Figlio e del Padre, partecipata all'anima nei confronti di Dio, comprende anche la comunicazione di quel rapporto intimo alla vita divina tra le persone divine che è la spirazione dello Spirito Santo. La filiazione divina adottiva donataci dal Padre con l'invio del Figlio è realtà ontologica; con l'invio dello Spirito essa ha la sua esperienza, la sua possibile ridondanza psicologica, nel senso che viene testimoniata e ne è data la consapevolezza; che lo Spirito Santo nei figli adottivi

personaliter in anima iusti cum donis et per dona sua novo modo fiat praesens, in eaque quasi in templo suo substantialiter inhabitet, eamque sibi uniat et quasi deificet, ac consequenter adoptet (...). Ex hac communicatione ipsiusmet personae Spiritus Sancti et divinitatis, sequitur animae summa cum eo elevatio et quasi deificatio, ac consequenter adoptio perfectissima per substantiam divinam. Unde S. Basilius ait sanctos propter inhabitantem Spiritum sanctum esse deos (...). Huius adoptionis quae fit per communicationem ipsius Spiritus Sancti causa formalis est ipse Spiritus Sanctus animam iusti inhabitans (...). Adoptio ergo prima est accidentalis, quia fit per gratiam et charitatem quae sunt accidentia, secunda est substantialis ideoque diviniore, quia fit per communicationem ipsius Spiritus Sancti ac naturae divinae, ideoque quasi substantialiter nos facit filios Dei ut eiusdem quasi naturae et essentiae cum Deo Patre nostro simus (...). Anagogice, quod tamen accipi potest ut sensus literalis ac prioris iam dati complementum (gloria enim est consummatio gratiae) erimus divinae consortes naturae plene et perfecte cum divinae gloriae, felicitatis et regni Deus nos faciet participes in caelo (...). Deus enim per lumen gloriae ostendens se clare beatis eosque seipso implens et beans, ita se in eos transfundit et eos sibi similes efficiat, beatos, gloriosos, divinos et quasi deos, nec enim altius assurgere potest homo, aut magis Deo uniri, in eumque transire (...). Deificatio, inde est Dei visio et contemplatio: per hanc enim beati Deum ita possident ut cum eo quasi deificari et in deum transire videantur, perinde ac ferrum plane ignitum in ignem converti videtur» (CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarium in secundam S. Petri epistolam*, caput I, in: *Commentaria in Acta Apostolorum, Epistolas canonicas et Apocalypsim*, Auctore Cornelio Cornelii A Lapide, Editio aucta et ultima recognita, Antverpiae apud Iacobum Meursium, 1672, 340-343) (tutta 335-410).

gridi: «Padre» è grazia di conformità fino alla quasi identificazione con il Figlio unigenito, è il compimento di quanto egli ha detto al Padre nella preghiera sacerdotale, cioè la comunicazione ai figli adottivi di Dio della gloria propria del Figlio, che è la stessa del Padre, consiste nella vita divina, nelle relazioni delle persone della Trinità e nella possibilità di assumere e fare propria l'affermazione di Gesù al Padre: «Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie» (Gv 17,10). Giovanni della Croce dice: «La capacità di amare perfettamente Dio (...) è un delicatissimo tocco e sentimento di amore che comunemente viene prodotto nell'anima dalla comunicazione dello Spirito Santo il quale con il suo divino spirare innalza l'anima in maniera sublime e la informa affinché ella compia in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che in questa trasformazione spira in lei (...). L'anima unita e trasformata in Dio spira in Dio a Dio la stessa spirazione che egli stando in lei spira in se stesso a lei (...). Non c'è da meravigliarsi che l'anima provi una cosa tanto sublime perché dato che Dio le faccia la grazia di giungere ad essere deiforme e unita con la Santissima Trinità in cui ella diventa Dio per partecipazione, è forse più incredibile che ella compia anche una sua azione di intelletto, di notizia e di amore nella Trinità congiuntamente con essa e come la stessa Trinità, ma per partecipazione dato che è Dio stesso che compie in lei?» (Ca 38,2-3; 959)⁸⁵. «Fra l'anima e Dio esiste attualmente un amore reciproco in conformità con l'unione matrimoniale in cui nella donazione volontaria dell'una all'altro, possedendoli separatamente possiedono insieme i beni comuni, cioè la divina essenza, l'uno dice all'altra ciò che il Figlio di Dio secondo Giovanni dice al Padre» (Fa 3,69; 1028)⁸⁶.

⁸⁵ «Nei riguardi dello Spirito Santo la processione esterna, come continuazione dell'interna, è espressa nel modo più proprio dicendo che il Padre e il Figlio lo spirano nella creatura» (M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, o. c., 1960, 159).

⁸⁶ Ecco la sintesi del pensiero di Giovanni della Croce nel commento alla strofa 38 del Cantico Spirituale, espressa da uno studioso della dottrina della contemplazione: «Prima Creatoris Patris intentio exhinc impleri incipit: ut humile nempe nostrum genus in Sponsam Christo pararet, quae valore Viri mereretur Trinitati sociari, sibi Patrique de iuventutis mensa Geniti congratulatura (C 39,5-6; F 1,15; C 1,5; 37,6;

Questa realtà, ha cura di precisare il dottore mistico, accade in un modo che non può essere compreso dall'intelletto umano, non può essere descritto da lingua mortale, si realizza non per natura ma per partecipazione, per unione e trasformazione di amore; si realizza perfettamente solo nell'altra vita, mentre in questa è possibile gustarne un saggio nell'intensità dell'agape.

La ridondanza altissima del mistero nella rappresentazione datane dal santo ha, secondo uno studioso, le seguenti caratteristiche: «Innanzitutto l'esperienza si svolge in un clima affettivo intenso: questa capacità che lo Spirito Santo dà all'anima è un tocco molto delicato e un sentimento di amore e l'anima sperimenta un diletto profondo ed elevato. In secondo luogo questa spirazione dell'anima è una vera partecipazione alla spirazione d'amore del Padre e del Figlio: è chiaro infatti che siamo già veramente figli di Dio e che partecipiamo veramente alla vita divina. In terzo luogo essa non è che partecipazione. Il Padre, infatti, ci comunica lo stesso amore che al Figlio benché ciò non avvenga nell'unità di natura ma per unione e trasformazione di amore. Ragionando in termini metafisici si dirà che si tratta di una partecipazione reale, e si insisterà sulla realtà di tale partecipazione o sulla modalità creata (...). Ed è proprio perché l'attività dell'amore è tanto difficile da padroneggiare da parte della coscienza che non ci si deve stupire se le descrizioni mistiche degli affetti dell'amore di Dio e in Dio si presentano sempre quali approssimazioni»⁸⁷. È noto infatti che possiamo conoscere di più e meglio il nostro conoscere di quanto possiamo conoscere il nostro amare. Ed è noto altresì che possiamo più amare che conoscere.

39,8-10; F 3,78-82; C 39,3-4; F 1,3; 4,2-3.17), partesque noctu sortita melodiae Verbi, auram fruendi Flamini e flabello Patris et Filii demissam iisdem respiratura» (M. LEDRUS, *Introductio in doctrinam theologiam Sancti Ioannis a Cruce de contemplatione*, Pontificia Universitas Gregoriana 1955, 40).

⁸⁷ C.A. BERNARD, *L'esperienza spirituale della Trinità*, in: *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli - M. Pappozzi, Roma 1984, 317) (=295-321): «Se ci si attenesse all'insieme dei testi sanguiniani si darebbe maggiore rilievo ad un dato costante di tutte le descrizioni dell'esperienza trinitaria, e cioè il clima affettivo eccezionale in cui essa si sviluppa e che contribuisce a formare» (*Ibid.* 318). Cf IDEM, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, *Ibid.* 253-293.

Riguardo al punto di vista biblico, dopo l'analisi compiuta del modo con cui Giovanni della Croce usa i testi ispirati, pensiamo, avendo proposto la loro analisi, di avere mostrato che egli li intende e li interpreta nella linea della Tradizione e della esegesi, cioè nel senso che essi contengono ed esprimono, secondo l'insegnamento della chiesa; applicandoli al campo della esperienza mistica dei misteri rivelati egli conduce al vertice di altezza e al massimo di intensità e di svolgimento il significato di tali testi. Il modo con cui Giovanni della Croce comprende i testi biblici che cita e li svolge è conforme al significato dei testi stessi, nella esegesi della grande tradizione che si prolunga nell'ermeneutica del nostro tempo.

Riguardo al punto di vista teologico-dogmatico la dottrina che egli esprime sulla base dei detti rivelati appartiene alla tematica dei rapporti esistenti tra i misteri conosciuti per divina rivelazione. Giovanni della Croce ha espresso la sua esperienza trinitaria usando i termini della teologia, tra i quali spicca il termine «spirazione», atto con il quale il dogma cattolico indica il modo di origine della terza persona divina in seno alla Trinità; tale uso rende le pagine che abbiamo studiato affascinanti e ardue per ogni studioso che vi si applichi con le modalità espressive proprie del dogma; esse descrivono la ricca e rara esperienza dell'unione intima con la Trinità, della inabitazione delle persone divine, in modo speciale dello Spirito Santo, nei battezzati, facendo ricorso al linguaggio del simbolismo, affine a quello della sacra Scrittura⁸⁸. Si verifica, a questo proposito, quanto insegna il concilio ecumenico Vaticano primo nella costituzione dogmatica «Dei Filius» sulla conoscenza dei misteri: «Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca con cura, con pietà e con moderazione, arriva, per

⁸⁸ Cf la estesa trattazione dell'argomento in: C.A. BERNARD, *Théologie symbolique*, Paris 1978. IDEM, *Symbolisme et expérience mystique*, in: *Symbolisme et Théologie*, Sacramentum 2, Studia Anselmiana Philosophica Theologica edita a Professoribus Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe 64, Roma 1974, 283-296. «Nessuno ha raggiunto tanta forza e originalità nella creazione di simboli come san Giovanni della Croce, parimenti nessun altro mistico ha saputo svelarli o "categorizzarli" come lui. Per questo stesso nessun "poeta mistico" è così geniale; nessun "teologo mistico" è così completo e profondo». (E. PACHO, *San Giovanni della Croce mistico e teologo*, in: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Edizioni del Teresianum, Roma 1982, 323) (296-330).

dono di Dio, a una certa intelligenza molto fruttuosa dei misteri, sia per l'analogia con le cose che essa conosce naturalmente, sia per le connessioni che legano i misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo. Mai però essa è resa capace di penetrarli come le verità che costituiscono il suo oggetto proprio, poiché i misteri divini, per loro natura, sorpassano talmente l'intelligenza creata che, anche trasmessi dalla rivelazione e ricevuti con la fede, restano ancora ricoperti del velo della fede e come avvolti in una certa oscurità, finché in questa vita mortale "Noi camminiamo lontano dal Signore; poiché è nella fede che noi camminiamo e non nella visione" (2Co 5,6-7)⁸⁹. Il testo conciliare indica la possibilità e il modo della conoscenza umana dei misteri divini e i suoi limiti. I misteri divini, per essere conosciuti devono essere rivelati da parte di Dio e ricevere l'adesione di fede da parte dell'uomo. All'interno della fede, la teologia può procedere nella illustrazione dei misteri cercando la connessione reciproca tra di loro. Ora il principio di tale connessione non può essere che Dio stesso; tutti i misteri divinamente rivelati si collegano tra di loro in Dio, mistero primo e sommo. Nel ricercare il nesso dei misteri tra loro veniamo rinviati a Dio, il nostro pensare incontra Dio, che è il mistero centrale, sommo e abissale presente in ogni mistero. In modo speciale l'insegnamento conciliare indica la possibilità di ricercare la connessione di ciascun singolo mistero con quello del fine ultimo dell'uomo, la visione di Dio che procura la beatitudine eterna. È in questa linea che si esercita l'insegnamento del dottore mistico. Egli espone l'esperienza della unione con la santissima Trinità nella sua inabitazione nell'a-

⁸⁹ «Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita "peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem" (2 Co 5,6-7)» (Costituzione dogmatica sulla fede cattolica «Dei Filius», capitolo IV la fede e la ragione, Concilio Vaticano I, sessione III, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 808).

nima. Ora, tale verità è intimamente connessa con la verità della visione beatifica, fine ultimo della creatura umana. A tale proposito il papa Leone XIII nella lettera enciclica «*Divinum illud munus*» del 9 maggio 1897 sullo Spirito Santo scrive: «Questa mirabile unione, detta con nome suo proprio “inabitazione” si differenzia da quella con cui Dio abbraccia e fa beati i celesti soltanto per la nostra condizione»⁹⁰. Pio XII nella lettera enciclica «*Mystici Corporis*» sul corpo mistico di Gesù Cristo, richiama il testo ora riferito di Leone XIII notando e lodando in esso l'applicazione del modo di procedere indicato dal concilio Vaticano I: «Tutti devono tenere presente che in questo argomento si tratta di un mistero occulto, il quale in questo terreno esilio non può mai essere intravveduto libero da ogni velame, né può essere espresso da lingua umana. Si dice che le persone divine inabitano in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati di intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la consocenza e l'amore che in un modo del tutto intimo e singolare trascende ogni natura creata. Per tentare di comprendere alquanto questo modo, bisogna porre mente al metodo tanto raccomandato dal Concilio Vaticano nelle cose di tale genere, per cui si paragonano gli stessi misteri tra di loro e col loro fine supremo, sforzandosi di attingere quel tanto di luce che faccia almeno intravedere gli arcani divini. Quindi opportunamente Leone XIII parlando del divino Paraclito inabitante in noi, volge gli occhi a quella beatitudine con la quale un giorno la mistica unione otterrà il suo compimento nel cielo e dice: “Questa mirabile unione, detta con nome suo proprio inabitazione, si differenzia da quella con cui Dio abbraccia e fa beati i celesti, soltanto per la nostra condizione (di viatori sulla terra)”. In quella celeste visione sarà poi concesso agli occhi della mente umana rinvigoriti da luce soprannaturale, di contemplare in maniera del tutto ineffabile il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di assistere per tutta l'eternità al procedere delle divine Persone l'una dall'altra, beandosi di un gaudio molto simile a quello con cui è beata la santissima e indivisa Trini-

⁹⁰ Epistola Encyclica Sanctissimi D.N. LEONIS PP XIII «*Divinum illud munus*» de praesentia et virtute mirifica Spiritus Sancti, Acta Sanctae Sedis xxix, Romae 1896-97, 653.

tà»⁹¹. Questo è l'insegnamento che sta alla base della esperienza mistica e della dottrina che la espone di Giovanni della Croce: la connessione e l'analogia tra i misteri della Trinità, della sua inabitazione nell'anima in questa vita, della sua visione e fruizione nell'altra. Il modo con cui il dottore mistico parla della "spirazione" dello Spirito Santo donata all'anima come frutto della filiazione adottiva e la sostanziale identità tra la filiazione adottiva e la visione beatifica di Dio richiamano anche l'analogia tra questi misteri e il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio; a questo proposito la teologia insegna l'analogia tra l'unione ipostatica e la visione beatifica con queste osservazioni: «L'unione ipostatica e l'unione della gloria sono affini. Anzitutto quanto ai termini che vengono uniti: in ambedue le unioni infatti la creatura viene unita immediatamente a Dio: la natura creata alla persona increata, la mente creata all'oggetto intelligibile increato. In secondo luogo quanto al modo di unione. In ambedue le unioni infatti Dio attua la creatura in modo quasi formale: la natura sostanziale a cui concede di esistere per la comunicazione di se stesso, la facoltà intellettiva a cui concede per la comunicazione di se stesso di essere unita all'oggetto conosciuto. In terzo luogo quanto alla qualità soprannaturale dell'unione. Infatti come la natura creata non si trova in potenza naturale ad essere tratta all'essere divino come al proprio actus essendi, così la mente creata non si trova in potenza naturale ad essere tratta alla essenza divina come alla sua forma intelligibile. Infine quanto alla non ripugnanza della unione. Infatti le stesse ragioni che tolgono l'impossibilità della unione ipostatica, in modo simile tolgono anche l'impossibilità della unione della beatitudine»⁹². Si tratta della grazia increata con cui la persona divina del Figlio di Dio si comunica in modo quasi formale alla umanità di Gesù nel mistero della incarnazione, e in modo analogo della grazia increata con cui le persone divine della Trinità si comunicano all'anima nello stato della gloria eterna, la quale è

⁹¹ PIUS pp XII Litterae Encyclicae «*Mystici Corporis Christi*» de mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione, Acta Apostolicae Sedis 35 series II, vol. X (1943) 231-232.

⁹² L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Commentarius in tertiam partem S. Thomae, editio sexta, Romae apud aedes Universitatis Gregorianae 1922, p. 150 nota 2.

la manifestazione, che non differisce nell'essenza ma solo nel grado, della grazia increata con cui avviene, già nella esistenza terrena e mortale, la comunicazione di Dio nel dono della filiazione adottiva e della inabitazione nell'anima⁹³. Anche dal punto di vista della teologia dogmatica il discorso di Giovanni della Croce si trova in convergenza, consonanza, sintonia.

Ricco nella conoscenza della sacra Scrittura e della conoscenza della teologia, favorito in altissimo grado dall'esperienza dei misteri della fede, il dottore mistico ha descritto, per quanto è possibile all'intelletto e al linguaggio umano, tale conoscenza ed esperienza in consonanza sia con il significato dei detti scritturistici adottati sia con la dottrina teologica, innalzandosi alla dignità della operazione sapienziale. Elevata e resa incande-

⁹³ «Si può far notare espressamente questa supercategorialità della casualità formale di Dio che permane trascendente, premettendo il prefisso "quasi". Così nel nostro caso si può dire con ragione che l'essere di Dio esercita nella visione divina una causalità quasi-formale. Questo "quasi" però significa solo che tale forma nonostante la sua causalità formale, che deve essere presa realmente sul serio, permane nella sua assoluta trascendenza, intangibilità e libertà. Questo "quasi" non significa che l'affermazione secondo la quale Dio nella visione beatifica fa le veci di una species in una casualità formale sia un modo di dire non obbligatorio, ma è il quasi che si deve premettere ad ogni applicazione a Dio delle categorie inframondane (...). Nella visio beatifica si dà, quale suo presupposto ontologico, una "relazione" tra la creatura e Dio che non è un rapporto categoriale, poggiante su una mutazione accidentale, a una causalità quasi formale di Dio stesso sullo spirito creato. In tale modo l'essere stesso di Dio è nella visione beatifica la realtà dello spirito, mentre nelle altre conoscenze tale realtà dello spirito in sé è dovuta ad una species quale mezzo di conoscenza. Inoltre si intende da sé che questa causalità formale di Dio sullo spirito umano non si deve concepire unilateralmente come riguardante solo l'intelletto (...). Non vi è alcun dubbio che la immediata comunicazione di Dio allo spirito creato si estenda in eguale misura alla volontà, intesa in senso scolastico» (K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in: IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 142-145). In forza della azione divina, scrive lo Scheeben: «Si ricopia la processione di quella persona secondo il suo carattere specificamente divino, dove perciò detta persona appare come un sigillo che, impresso nella creatura, ve la esprime vivamente nella sua caratteristica divina e ipostatica (...). Con l'effusione dell'amore soprannaturale divino nei nostri cuori, appunto perché viene ricopiata, viene altresì continuata l'effusione interna dell'amore fra Padre e Figlio che si attua nello Spirito Santo; onde si può dire che viene dato e diffuso in noi non solo l'amore, ma lo Spirito Santo stesso in questo amore» (M.J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, o. c. 157. 158).

scente dall'infuso fulgore di Dio, la intelligenza, la memoria, l'affettività umana di Giovanni della Croce si avventura sul terreno delle verità rivelate, innestate nel suo spirito per mezzo della fede, della speranza e della carità teologale. Rispettosamente, impegnandosi a ordinare le nozioni e le esperienze dei misteri ordinati tra di loro cerca, esperisce, abbraccia, verbalizza la verità rivelata e la dispiega a nutrimento della vita salutare, provando la gioia di trovare in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo la ragione prima ed ultima della propria vita e attività. In tale modo nel pensare e riflettere sui misteri propriamente detti e sulla esperienza di essi, il teologo mistico è come strumento eletto dallo Spirito Santo, che viene innalzato a parteciparne l'eterna sua spirazione dal Padre e dal Figlio nella realtà della filiazione adottiva divina e reso atto a comunicarla nei suoi scritti.

Secondo la testimonianza di Maria infatti, che adombrata dallo Spirito (Lc 1,35) ha concepito portato in seno e dato alla luce il Figlio di Dio (Lc 2,7) e «conservava queste cose confrontandole nel suo cuore» (Lc 2,19.50), secondo la testimonianza della Vergine Madre espressa nelle parole: «L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio mio salvatore» (Lc 1,46-47), l'attività religiosa consiste in sostanza nella esaltazione di Dio e nella esultazione in Dio. Magnificare il Signore infatti significa esaltare la sua adorabile trascendenza, davanti a cui soltanto l'adorazione, che afferma il tutto di Dio e il nulla della creatura, può fare ponte; esultare in Dio significa gioire della sua salvifica immanenza. Ella ebbe di questo una esperienza unica come madre del Figlio di Dio. Ma una partecipazione di tale esperienza è stata concessa anche a coloro che vi sono eletti attraverso la via tracciata da Giovanni della Croce. Dalla conoscenza amorosa di Dio, suscitata dallo spettacolo dei misteri rivelati, deriva nell'intelligenza umana, elevata e illustrata dalla fede, una esaltazione di Dio che fa eco al Verbo Eterno, in cui il Padre trova la sua intima adeguata espressione, deriva nell'affetto umano elevato dalla carità una esultazione in Dio che partecipa al soffio dello Spirito Eterno in cui il Padre possiede il Figlio in unità di compiacenza.

III. LO SPIRITO SANTO E LA SCRITTURA: LO SPIRITO SANTO DICE

Una serie di menzioni dello Spirito Santo nelle opere del dottore mistico riguarda semplicemente l'attribuzione a lui

della sacra Scrittura. Sono infatti molti i modi con i quali egli introduce le sue citazioni o reminiscenze di testi biblici; a volte nomina semplicemente i singoli agiografi nelle cui opere si trova il passo citato: Mosè per il Pentateuco, Davide per i Salmi, san Paolo, san Giovanni e così via; oppure pone come autore la Sapienza divina⁹⁴. Tra questi modi di introdurre i testi vi è anche «Lo Spirito Santo dice».

Esponendo le ragioni per cui le apprensioni immaginarie che si rappresentano nella fantasia non possono servire come mezzo prossimo per l'unione con Dio, adduce la dimostrazione dalla sacra Scrittura e scrive:

«Che in Dio non vi sia forma nè somiglianza alcuna lo fa ben capire lo Spirito Santo quando dice nel Deuteronomio: "Vocem verborum eius audistis et formam penitus non vidistis" (Dt 4,12) "Udiste il suono delle sue parole ma non vedeste alcuna forma di Dio"» (S 2,16,8; 132-133).

E poco dopo:

«Volendo affermare che l'anima servendosi di forme e figure non può pervenire alle altezze di Dio, per quanto è possibile sulla terra, nel libro dei Numeri lo Spirito Santo dice che l'Altissimo rimproverò Aronne e Maria perché avevano mormorato contro il fratello Mosè per far loro capire a quale grado di unione e di amicizia con lui egli era elevato (Nm 12,6-8)» (S 2,16,9; 133)⁹⁵.

Per risolvere il dubbio sulle visioni adduce due testi scritturistici, in modo diverso: «Per rispondere conviene porre tre principi: il primo è di San Paolo nella lettera ai Romani 13,1 (...). Il secondo è dello Spirito Santo nel libro della Sapienza

⁹⁴ Cf la enumerazione e lo studio delle formule di introduzione dei testi biblici in: J. VILNET, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, Les Études Carmélitaines, Bruges 1949, 40-42.

⁹⁵ Il Santo prosegue commentando il testo citato: «In questo passo il Signore fa chiaramente intendere come nel sublime stato di unione di cui stiamo parlando, egli si comunica all'anima non sotto i veli di visioni immaginarie, di somiglianze o di figure, ma apertamente, cioè nella nuda e pura sua essenza, che è la faccia di Dio, unendosi per amore con la vuota e pura essenza dell'anima, che è la faccia dell'anima in amore divino» (S 2,16,9;133).

8,1 in cui si legge: "Disponit omnia suaviter" (...)» (S 2,17,2; 138).

Nella estesa dimostrazione sulla possibilità di ingannarci riguardo alle parole provenienti da Dio nonostante la loro verità, cita il caso celebre di Caifa:

«Lo Spirito Santo poi fa dire cose alle quali egli dà un senso diverso da quello inteso dagli uomini, come si può vedere dalle parole riguardanti il Cristo che egli fece pronunciare a Caifa: essere conveniente che morisse un solo uomo affinché non perisse l'intera nazione (Gv 11,50). Il sommo sacerdote (...) pronunciò e intese queste parole in un modo, ma lo Spirito Santo diede loro un senso ben diverso» (S 2,19,9; 155).

Nella esposizione del danno principale, che viene recato all'anima dal collocare la gioia nei beni temporali, danno consistente nella separazione da Dio, così espone il primo grado di tale perdita:

«Per la stessa ragione per cui ripone la sua gioia in qualche oggetto e lascia sbrigliato l'appetito (...) lo spirituale si ottenebra nei confronti di Dio e annebbia la semplice intelligenza del giudizio secondo quanto insegna il Divino Spirito nel libro della Sapienza: "La falsa apparenza delle vanità oscura il bene, l'incoerenza dell'appetito sconvolge e perverte il senso e il giudizio senza malizia" (Sap 4,12). Lo Spirito Santo con queste parole vuol fare intendere che, sebbene nell'anima non vi sia alcuna malizia concepita nell'intelletto, la sola concupiscenza e gioia di queste cose è sufficiente a generare in lei questo primo grado del presente danno, il quale consiste nell'ottusità della mente e nell'oscurità del giudizio in ordine a conoscere verità e a giudicare rettamente in sé ciascuna cosa» (S 3,19,3; 268).

Nel commento alle strofe 13 e 14 del Cantico Spirituale, spiegando le espressioni che qualificano l'Amato come «musica silenziosa» e «solitudine sonora», di quest'ultima scrive:

«Per mezzo di quella sapienza tranquilla l'anima vede in tutte le creature (...) che ciascuna a suo modo dà una sua voce di testimonianza a Dio e gli rende gloria, possedendolo in maniera conforme alle proprie capacità. E così tutte queste voci formano un'armonia musicale di grandezza, di sapienza, di scienza mirabile di Dio. Ciò vuole esprimere lo Spirito Santo nel libro della Sapienza quando dice: "Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis" (Sap 1,7)

che significa: “Lo Spirito del Signore ha riempito la terra e questo mondo che contiene tutte le cose fatte da lui ha la scienza della voce”, possiede cioè “la solitudine sonora” che l’anima conosce ora, cioè la testimonianza che tutte le cose in se stesse danno a Dio. L’anima la dice “musica silenziosa e solitudine sonora” perché riceve questa musica sonora solo nella solitudine e nella lontananza da tutte le cose esteriori» (Ca 14-15,27; 893-894).

Qui osserviamo che lo Spirito Santo, quale autore della Scrittura, dà un insegnamento su se stesso. La traduzione di Giovanni della Croce non corrisponde al testo che dice: «Lo Spirito del Signore riempie l’universo, abbracciando ogni cosa conosce ogni voce». Si tratta di Dio stesso, secondo Ger 23,24, la cui onnipresenza è vista in funzione del suo Spirito come nel Salmo 139,7 e nei testi che attribuiscono allo Spirito di Dio una attività vivificante universale⁹⁶. La conoscenza e scienza di ogni voce viene interpretata dal dottore mistico come la solitudine sonora e la musica silenziosa, cioè come la percezione dell’armonia universale di tutte le creature in cui ciascuna canta le lodi di Dio formando con le altre il coro di una musica e armonia spirituale che trascende ogni musica prodotta dagli strumenti musicali umani.

Ancora nella spiegazione delle parole della strofe 15 del Cantico spirituale: «Fiorito è il nostro letto» che riproduce il Cantico dei Cantici 1,15 nel testo della Volgata, il nostro autore scrive che l’anima

«Dà il nome di letto fiorito a questa unione di amore, nome usato anche nel Cantico della sposa quando dice allo Sposo: “Lectulus noster floridus” (Ct 1,15), cioè: fiorito è il nostro letto. Lo chiama “nostro” perché le virtù e l’amore dell’Amato appartengono ormai anche a lei, e l’uno e l’altra provano lo stesso diletto, secondo quanto lo Spirito Santo dice nei Proverbi: “Le mie delizie sono con i figli degli uomini”. Lo dice inoltre “fiori-

⁹⁶ «La trasformazione dell’anima, che fino ad ora si limitava alla volontà, comincia ad estendersi a tutto l’essere, fino a raggiungere la sensibilità, che sotto l’impulso della fiamma divina viene ad armonizzarsi pienamente con la silenziosa armonia e il melodioso canto di Dio. Ne risulta così una unione perfetta e definitiva» (E. ANCILLI, in: *Giovanni della Croce verso l’Oreb*, Introduzione di E. Ancilli, Padova 1986, 186-187).

to” perché in tale stato le virtù dell'anima sono ormai perfette (...) il che non poteva accadere prima che il letto fosse fiorito nella unione perfetta» (Ca 15, 2; 895).

Il tema della sapienza di Dio che ha le sue delizie nello stare con gli uomini ritorna con variazioni nella Bibbia; universalmente la sapienza è paragonata a una permanenza dello Spirito di Dio in mezzo agli uomini: «La sapienza è uno spirito amico degli uomini» (Sap 1,6). «La sapienza è apparsa sulla terra ed è vissuta fra gli uomini» (Bar 3,38). Collaboratrice attiva di Dio, protagonista della creazione, la sapienza lascia le prospettive cosmiche a favore delle prospettive umane; non sta soltanto presso Dio, abita anche presso gli uomini tra i quali diviene la manifestazione gioiosa della sollecitudine del Signore per i suoi figli. Giovanni della Croce applica il detto alla intimità divina con l'anima nella unione trasformante della carità, in cui tutto è comune tra lei e Dio⁹⁷.

⁹⁷ Lo stesso testo biblico sulle delizie della sapienza con gli uomini ritorna nel commento alla strofa 26 del Cantico spirituale, a proposito delle parole: «L'Amato si pasca in mezzo ai fiori»: «Con il nome di pascolo l'anima significa il diletto che il Figlio di Dio trova in lei. Usa un termine molto proprio, poiché il pascolo o cibo è una cosa che non solo dà gusto, ma anche sostiene. Infatti il Figlio di Dio si compiace e si sostenta in lei, cioè vi persevera, come in un luogo dove trova grandemente le sue compiacenze poiché anche il luogo si ricrea veramente in lui. Credo che ciò sia quanto egli ha voluto dire nei Proverbi: “Le mie delizie sono con i figli degli uomini” (Pr 8,31) quando essi si dilettono di stare con me che sono il Figlio di Dio» (Ca 26, 9; 929-930). Il commento di Cornelio a Lapide a questo versetto della Scrittura, echeggiando i santi Padri, assume la tonalità mistica di Giovanni della Croce: le delizie della Sapienza sono con Dio prima dell'incarnazione, con la natura umana nell'incarnazione e con gli uomini nell'operazione della salvezza: «Mystice, sapientia incarnata lusit ab aeterno apud Patrem, eum sua specie oblectans. Filius enim ex vi aeternae productionis suae appellatur adolescens, immo puer in ipso primaevae aetatis rore et flore coram Patre ludens. Idem ante incarnationem ab origine mundi lusit in orbe terrarum: quia per creationem hominis et mundi, per tot sui figuras, oracula, ceremonias, sacrificia praelusit suae incarnationi, eamque quasi in ludo quodam mystico repraesentavit: Deliciae vero eius fuere cum filiis hominum, quando humanam naturam induit, hominumque frater et filius effici voluit. Itaque in Christo amoris magnitudo omne naturae et miseriae humana fel in mel, omnes dolores et cruces in delicias convertit. Haec ergo sententia verissima est in Sapientia incarnata, quae ut ex immensa dilectione se communicaret hominibus, cum iisque deliciatur, eorum aerumnas

Questo modo di introdurre le citazioni bibliche, ponendo lo Spirito Santo, lo Spirito di Dio come autore del testo indica la fede nella ispirazione divina della sacra Scrittura; il dottore mistico stesso cita a questo proposito il testo: «Abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori (...). Mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,19.21) nei punti ove tratta della prevalenza che è necessario dare alla Scrittura rispetto alle altre comunicazioni e apprensioni e rivelazioni in rapporto alla unione con Dio⁹⁸.

Abbiamo dato soltanto alcuni esempi di questo modo di menzionare lo Spirito Santo; l'enumerazione non è completa⁹⁹, abbiamo scelto quelli che contengono un commento dottrinale al testo biblico richiamato.

Parte Seconda

LO SPIRITO SANTO NELLE ALTRE RICORRENZE DEGLI SCRITTI DI GIOVANNI DELLA CROCE

I. INSEGNAMENTO E MOZIONE DELLO SPIRITO SANTO NELLA UNIONE CON DIO

Nella lettera ai Romani di San Paolo vi è un testo, che trattando della vita secondo lo Spirito, afferma: «Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito di schiavitù per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito di adozione filiale per mezzo del quale gridiamo "Abba, Padre"; lo Spirito

omnes, excepto peccato, in se suscepit, ut iis sua bona rependeret (...). Nostrae ergo miseriae fuere deliciae Christi ut eius felicitates fierent deliciae nostrae» (CORNELIUS CORNELII A LAPIDE, *Commentaria in Salomonis Proverbia*, Auctore R.P. Cornelio Cornelii a Lapide e Societate Iesu, editio altera ab Auctore aucta, Antverpiae, anno MDCXLV, 193-194).

⁹⁸ Cf S 2,15; 137; 2, 27, 205; 2,28,5; 205-206.

⁹⁹ Cf S 2,22,2; 172-173; 3,45,3; 339. Nella redazione B del cantico spirituale l'espressione: «Lo Spirito Santo dice, ricorre in 33,9; 687. Per la redazione B di Fiamma viva d'amore cf 1,34; 735.

stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio» (Rm 8,14-16); questo passo è un esempio della complessità di significati che negli scritti paolini ha il termine «spirito-pneuma». Nel tratto citato si possono notare «quattro diverse eccezioni del termine spirito: una qualsiasi disposizione d'animo (qui quello di schiavi); una disposizione d'animo già sotto l'influsso dello Spirito Santo, come per lo più in Paolo, che con la parola spirito o parla dello Spirito Santo o almeno lo connota indirettamente (lo spirito di adozione); lo Spirito Santo stesso (quello con cui lo Spirito Santo rende testimonianza)¹⁰⁰.

Questa molteplicità e ricchezza di significati, che culminano e in qualche modo derivano dal vertice e centro, cioè la persona divina dello Spirito e scendono nella psicologia umana ad esprimere disposizioni psicologiche naturali, quale quella di schiavi o disposizioni già operate dall'azione dello Spirito Santo, quale quella di figli di Dio, come caratterizza gli scritti e la dottrina san Paolo per cui non è sempre facile precisare nelle singole ricorrenze del termine «pneuma» il suo significato¹⁰¹, così caratterizza anche gli scritti e l'insegnamento di Giovanni della Croce.

¹⁰⁰ S. ZEDDA, *Prima lettura di San Paolo*, quinta edizione riveduta e aggiornata, Brescia 1973, 462, nota 57. Si potrebbe rendere il testo con questa parafrasi: «Nel battesimo non avete ricevuto uno spirito, una disposizione d'animo propria dello stato di schiavitù per cui sareste caduti nuovamente nel timore. Invece di spirito di schiavi con timore, voi avete ricevuto uno spirito, una disposizione d'animo propria dello stato di adozione a figli, di filiazione adottiva, spirito e disposizione d'animo che permette e spinge a trattare Dio come Padre: nel quale spirito (e nello Spirito che facendo figli la produce) noi gridiamo 'Abba, Padre' invociamo il Padre con lo stesso titolo con cui lo chiamava il Figlio. Se i fedeli hanno ricevuto lo spirito filiale, è segno che sono figli nel lasciarsi muovere dallo Spirito. L'azione dello Spirito Santo nel darci lo spirito filiale con la preghiera filiale al Padre è una testimonianza; lo stesso Spirito rende testimonianza insieme con il nostro spirito che noi siamo figli di Dio. Lo Spirito Santo in persona testimifica che siamo figli di Dio insieme con il nostro Spirito che egli ha dotato di quella disposizione filiale e ha fatto capace così di rendere testimonianza da parte sua. La testimonianza è di ambedue insieme, dello Spirito Santo e del nostro spirito quando prega il Padre filialmente in dipendenza e per influsso dello stesso Spirito Santo, ed è data al fatto della nostra adozione a figli di Dio» (S. ZEDDA, *Prima lettura di San Paolo*, quinta edizione riveduta e aggiornata, Brescia 1973, 461-462).

¹⁰¹ Cf O. KUSS, *Nota 20. Lo Spirito (to pneuma)* in: IDEM, *La lettera a Romani*, volume secondo (7-8), Brescia 1969, 118-169.

Nelle sue opere infatti ricorrono parecchie espressioni che non indicano lo Spirito Santo; la più frequente accezione di spirito indica la componente immateriale dell'uomo, quella che viene chiamata anima spirituale; ricorrono poi i significati che riguardano gli angeli, spirito buono, spirito cattivo, e le disposizioni dell'animo umano, siano naturali, sia poste sotto l'influsso della grazia divina. Per alcuni testi il significato potrebbe essere incerto, come accade per gli scritti paolini. Qui ci occupiamo soltanto di quei passi nei quali il termine «Spirito» essendo seguito da «Santo», o «Dio», o «divino» oppure essendo designato come «la terza Persona della Trinità» indica con certezza il terzo autore della salvezza e santificazione. Queste ricorrenze completano e confermano quanto il dottore mistico ha detto nelle citazioni dei passi scritturistici e nel loro commento sono anch'esse numerose, e segnano le tappe del cammino nell'unione con Dio tracciato nelle opere del Santo; la natura di questa unione infatti domina tutta la dottrina di Giovanni della Croce ed è la chiave di lettura della sua sintesi spirituale.

Nell'itinerario di distacco da tutto ciò che non è Dio e la sua volontà, per una perfetta purificazione dell'intelletto nella fede, il Santo carmelitano tratta di quelle parole che lo spirito umano forma in sé, dopo averle così descritte: «Queste parole successive si verificano sempre quando lo spirito è raccolto e assorto molto profondamente in qualche considerazione. Esso trascorre dall'una verità all'altra nell'argomento che è oggetto del suo pensiero, formando parole e ragioni molto ben fatte e con tanta facilità e ricchezza intorno all'argomento con la ragione scopre verità tanto sconosciute da sembrargli di non essere stato lui a far ciò, ma un'altra persona la quale interiormente discorra, gli risponda o la ammaestri» (S 2,29,1; 208); quindi prosegue:

«Se il fenomeno è prodotto dallo spirito che funge da strumento, c'è lo Spirito Santo il quale spesso lo aiuta a produrre e formare quei concetti, quelle parole e quelle ragioni vere per cui l'anima le dice a se stessa come se gli parlasse un'altra persona. Poiché l'intelletto è raccolto e unito con la verità della stessa cosa a cui pensa e anche la Terza Persona della Santissima Trinità è unita con lui in essa come fa sempre in casi simili, ne segue che l'intelletto comunicando in tale modo con lo Spirito Divino mediante quella verità, ne forma nel suo interno insieme e successivamente altre concernenti quella a cui pensa, mentre lo Spirito Santo fat-

tosì maestro gliene apre la vita e gli comunica la sua luce. Questo è uno dei modi di insegnare di cui usa questa Persona Divina. L'intelletto illuminato è istruito così da tale maestro; comprendendo queste verità da sé forma contemporaneamente le parole su quanto di vero gli viene comunicato» (S 2,29,1-2; 208-209).

Lo Spirito Santo è qui rappresentato nella sua funzione di maestro interiore nella formazione dell'intelletto all'unione con Dio. Anche se non è citato qui il testo Gv 14,26, queste parole del maestro mistico ne sono una illustrazione e applicazione. Il magistero dello Spirito Santo alla unione con Dio guida attraverso la via dello spogliamento. Infatti subito il dottore carmelitano insiste sulla necessità di rinunciare a favore di tali locuzioni:

«Se mi si chiede per qual motivo l'intelletto deve privarsi di quelle verità, dal momento che in esse viene illuminato dallo Spirito di Dio, il che non può essere un male, rispondo che lo Spirito Santo comunica luce all'intelletto raccolto in maniera corrispondente al di lui raccoglimento. Poiché questa facoltà non può trovarsi più raccolta di quando è unita alla fede, lo Spirito Santo in nessun'altra cosa la illuminerà più che nella fede. Infatti quanto più l'anima è pura ed eccellente in tale virtù tanto più ha di carità infusa da Dio; e quanto maggior carità possiede, tanto più egli la illumina e le comunica i doni dello Spirito Santo poiché la carità è il mezzo e la causa di tale comunicazione» (S 2,29, 6; 210).

L'operazione dello Spirito è qui posta immediatamente in relazione alle virtù teologali della fede e della carità¹⁰², le quali costituiscono la vera e unica e totale ricchezza dell'anima nella facoltà dell'intelletto e della volontà, e spogliando di ogni creatura uniscono direttamente a Dio. Vi è nel passo riferito la menzione dei doni dello Spirito Santo, che vengono comunicati attraverso la carità.

¹⁰² La superiorità della fede rispetto a ogni altra forma di illuminazione e comunicazione di verità viene così esaltata: «Sebbene in quella illuminazione di verità egli comunichi all'anima qualche luce, tuttavia, il lume della fede, che non dà la possibilità di intendere chiaramente, per qualità è differente da quella come l'oro purissimo da un metallo molto vile, e per quantità come l'intero mare da una goccia d'acqua. Nell'una le viene comunicata la sapienza di due o tre verità, nell'altra l'intera Sapienza di Dio in generale, cioè il Figlio suo, il quale si comunica all'anima nella fede» (S 2,29,6; 211).

Il criterio per discernere se la causa da cui provengono le parole e locuzioni di cui si è detto e dalle quali è bene staccarsi sia lo Spirito Santo o la ragione naturale o anche il demonio consiste nella seguente indicazione:

«Allorché l'anima, insieme con quei concetti e con quelle parole sente un amore umile e riverente per il Signore, è segno che vi è lo Spirito Santo il quale quando concede simili grazie le riveste sempre di quelle virtù» (S 2,29,11; 213).

Nel cammino di purificazione della memoria dalle sue apprensioni allo scopo di unirsi con Dio, le cose necessarie da fare, quando l'anima ha liberato la propria facoltà, saranno suggerite dallo Spirito Santo stesso¹⁰³. Il maggiore vantaggio dello spogliamento che l'anima realizza della propria memoria ponendola nel vuoto e nella dimenticanza delle notizie che può ottenere naturalmente, è l'agire dello Spirito in lei:

«Per mezzo di questo oblio e di queste rinunzie a tutte le cose, l'anima si dispone a ricevere la mozione e l'insegnamento dello Spirito Santo il quale, dice il saggio: "Si allontana dai pensieri che sono irrazionali" (Sap 1,5)» (S 3,6,3; 239).

Lo stesso accade nello spogliamento della volontà dalle affezioni e dalle gioie poste nei beni naturali con il rinnegamento completo di sé:

«Alla rinuncia e mortificazione tiene dietro la spirituale purezza dell'anima e del corpo, vale a dire dello spirito e del senso. In questo modo l'uomo conquista una convenienza angelica con Dio facendo il suo corpo e la sua anima tempio degno dello Spirito Santo, il che può avvenire solo se il suo cuore non prova diletto nei beni e nelle grazie naturali (...). Il Savio dice che "lo Spirito Santo si allontana dai pensieri insipienti" (Sap 1,5) cioè che non sono della ragione superiore in ordine a Dio» (S 3,23,4; 283-284)¹⁰⁴.

¹⁰³ «Lo Spirito Santo non concederà luce a queste anime solo in tali cose, ma anche in molte altre che succedono o succederanno» (S 3,2,11; 231).

¹⁰⁴ Tra gli oggetti da cui staccarsi vi sono anche le inclinazioni e preferenze a luoghi particolari di preghiera e a speciali cerimonie religiose; coloro che sono incamminati alla unione con Dio sono esortati: «E

Nel primo libro di «Notte oscura» in cui delinea l'esperienza della notte del senso, esponendo i vantaggi l'autore indica un grande dono, uno squisito favore dello Spirito Santo:

«Purificandosi dalle affezioni e dagli appetiti sensitivi, l'anima acquista libertà di spirito nella quale si vadano acquistando i dodici frutti dello Spirito Santo» (N 1,13,11; 394).

Osserviamo che il testo paolino a cui viene fatta allusione dice che in contrapposizione alle opere della carne: «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mietezza, dominio di sé» (Gal 5,22) enumerando nove aspetti che formano l'unico frutto; Giovanni della Croce senza enumerarli parla di dodici frutti, riferendosi al testo della Volgata, che ha «caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides»; aggiunge infatti altri tre termini: «modestia, continentia, castitas» portando il numero a dodici, forse sotto l'influsso del testo apocalittico che parla di: «un albero della vita che viene da dodici raccolti e produce frutti ogni mese» (Ap 22,2) e attingendo ad altre enumerazioni (Cf 2Cor 6,6)¹⁰⁵. San Paolo parla di «frutto» dello Spirito, al singolare; esso è anzitutto la carità, quelli enumerati in seguito sono i segni della carità; nell'insieme essi descrivono la figura dell'uomo spirituale, che è mosso dallo Spirito; poco dopo infatti l'apostolo dice: «Se viviamo nello Spirito, camminiamo anche nello Spirito» (Gal 5,25). Poiché nell'ordine naturale la nozione di frutto designa un prodotto della pianta giunto a perfezione, nell'ordine spirituale l'immagine del frutto designa gli atti spirituali che vengono prodotti; ora tali atti, attribuiti allo Spirito Santo che è presente nel cristiano, come la semente possiedono un gusto soave che genera piacere, in colui nel quale germoglia il frutto e negli altri con i quali egli viene a contatto¹⁰⁶.

necessario indirizzare a Dio le forze e la gioia della volontà nelle domande, senza preoccuparsi di appoggiarsi sull'invenzione di cerimonie non usate né approvate dalla chiesa cattolica, lasciando che il sacerdote celebri la messa in luogo della chiesa, poiché egli ha l'ordine da essa sul modo di procedere. Non vogliamo essi rinnovare niente, come se fossero più saggi dello Spirito Santo e della sua chiesa» (S 3,44,3 336).

¹⁰⁵ Cf B. CORSANI, *La paretisi catologica in Paolo*, in: IDEM, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 369-376.

¹⁰⁶ Cf M. LEDRUS, *Fruits du Saint-Esprit*, La Vie Spirituelle 72 (1947)

Descrivendo gli effetti della propria esperienza della notte del senso l'anima, passando alla notte dello spirito, così si esprime:

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

L'anima si trova nella vera notte, quella dello spirito, che realizza il simbolismo espresso nel poema, quella a cui la notte del senso è stata una preparazione. Questo avanzamento nella via dell'unione porta un rinnovamento totale nel modo di intendere, nel modo di amare e di gustare Dio; nel tratto riferito abbiamo una rapida sintesi, al cui centro sta lo Spirito Santo, che imprime il carattere teologale alla notte. La notte non è solo esperienza di pena e sofferenza nel distacco e nella purificazione, è anche sensazione di felicità di avere come guida Dio stesso. La cui esperienza è indicibile; l'anima entra nella contemplazione come percorrendo una scala segreta:

«L'anima chiama segreta questa contemplazione tenebrosa perché essa è la mistica teologia, dai teologi detta sapienza segreta, che, come dice S. Tommaso¹⁰⁷ viene infusa e comunica-

331-354. A. VIARD, *Les fruits de l'Esprit*, La Vie Spirituelle 88 (1953) 451-470. C.A. BERNARD, *Fruits du Saint-Esprit*, Dictionnaire de Spiritualité Tome V, Paris 1964, 1569-1575.

¹⁰⁷ «Sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare» (S. Th II-II, 45, 2c).

ta all'anima per mezzo dell'amore, il che accade segretamente e all'oscuro dall'azione dell'intelletto e delle altre potenze. Perciò si chiama segreta, perché le potenze suddette non la possono conseguire e perché, come dice la sposa dei Cantici, viene infusa dallo Spirito Santo nell'anima senza che ella sappia e capisca come la cosa avviene (...) poiché il maestro che insegna la sapienza risiede sostanzialmente nell'anima, dove né il demonio né il senso né l'intelletto naturale possono giungere» (N 2,17,2; 456).

È l'affermazione tradizionale della ineffabilità dell'esperienza di Dio.

Il tema del Cantico Spirituale è lo scambio di amore tra lo sposo, Dio e l'anima, in due tempi, il fidanzamento spirituale e il matrimonio spirituale. «L'espansione normale della vita battesimale consiste nell'amare Dio tanto quanto si è amati da lui, poiché lo si ama nello Spirito Santo che ci è dato»¹⁰⁸. Questa idea è esposta nel commento alle parole con cui viene formulata la petizione che l'Amato allontani i suoi occhi, il suo sguardo, cioè la sua visita, poiché insostenibile. Siamo nell'inizio del fidanzamento spirituale:

«Quando viene concessa la vista di quegli occhi che aveva cercato per tante vie con grande ansia e sollecitudine, esclama: "Allontanali, Amato". Talvolta il tormento che si prova in simili visite di rapimento è tanto grande che non ve n'è un altro capace come questo di slogare le ossa e di mettere alle strette la natura in modo che se Dio non provvedesse verrebbe a mancare la vita. E sembra proprio così all'anima che lo prova, perché le pare che si distacchi e si separi dal corpo. Ciò accade perché questo non è molto adatto a ricevere simili favori in quanto che l'anima viene elevata a comunicare con lo Spirito divino, che discende in lei, e quindi deve necessariamente abbandonare in qualche

¹⁰⁸ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Jean de la Croix (saint)*, Dictionnaire de Spiritualité, VIII, Paris 1974, 422. «Il poema, di cui il commentario sposa fedelmente il disegno, si compone di due grandi ritmi che hanno il loro culmine nella strofa XIII (fidanzamento spirituale) e nella strofa XXVIII (matrimonio spirituale). Sebbene ineguali, ciascuno di questi due ritmi comprende tre fasi che si potrebbero dire naturali e normali: il desiderio, l'esaudimento, la gioia. Bisogna soltanto sottolineare che nella problematica del santo, solo il matrimonio spirituale merita il nome di unione e costituisce una tappa decisiva della vita spirituale».

modo la carne. Ne segue che la carne deve patire e per conseguenza l'anima nella carne, per l'unità con il corpo in un unico supposito. Perciò il grande tormento che prova nel tempo di tali visite e il timore che le sopraggiunge vedendosi trattata in maniera soprannaturale la spingono a dire "Allontanali, Amato". Ma non bisogna credere che ella (...) desideri che il Signore si allontani (...) anzi, anche se le costassero di più ella non vorrebbe perdere queste visite gradite dall'Amato poiché, se la natura ne soffre, lo spirito vola al raccoglimento soprannaturale per godere dello Spirito dell'Amato, che è quanto ella ha desiderato e chiesto. Non vorrebbe però riceverlo nella carne, ma nel volo dello spirito fuori della carne dove si gode liberamente; per questo dice: "Allontanali, Amato" cioè cessa di comunicarli alla carne. Come se dicesse: volo via dal corpo, affinché fuori di esso tu mi comunichi quei doni per i quali io mi allontano in volo dalla carne. Per meglio intendere il volo di cui stiamo parlando, è bene notare che in tale visita dello Spirito di Dio, quello umano con grande forza è trascinato fuori del corpo per comunicare con lo Spirito divino; il corpo viene meno cessando di sentire e di avere in esso le sue azioni, perché le ha in Dio» (Ca 12,3-5; 879-880).

L'unione tra lo Spirito di Dio e l'anima attraverso la inabitazione causa un iniziale turbamento e comincia con sofferenza per l'intensità della comunicazione. L'anima però non desidera veramente ciò che domanda, cioè che siano sospese le visite divine, perché più gradite sono le comunicazioni dell'Amato anche se le cagionano sofferenza, in questo inizio del fidanzamento spirituale¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Nella strofa precedente l'anima aveva espresso l'anelito agli «occhi desiati», di cui la spiegazione dice: «Per "occhi" si intendono i raggi e le verità divine che la fede ci propone nascoste e informi nei suoi articoli. E così è come se dicesse: Oh volesse il cielo che come chiede il mio desiderio tu finissi di darmi chiaramente e formatamente svelate nei tuoi articoli quelle verità che in maniera informe e oscura mi mostri nascoste negli articoli della fede. Dà il nome di "occhi" a queste verità perché vi percepisce grandemente la presenza dell'Amato che le sembra stia sempre a guardarla» (Ca 11,4-5; 876). Assai pertinente l'esegesi che di questo tratto dà J. Maritain: «Gli occhi tanto desiati sono la sostanza della fede, gli occhi divini, le verità divine considerate in se stesse, quelle verità viventi che l'anima porta in se stessa ma solamente in "disegno", "delineazione" a causa del vero della fede (e quali saranno nella vita eterna non soltanto la realtà vista, ma anche come gli occhi per mezzo dei

II. IMMAGINI DELLO SPIRITO SANTO

Il dottore del Carmelo con grande frequenza nel Cantico Spirituale e in Fiamma d'amore viva parla dello Spirito Santo servendosi delle immagini, che sono per lo più quelle della sacra Scrittura: vento, aura, spirare, vino, acqua, fiamma, fuoco, calore. Le abbiamo già trovate nei tratti riguardanti i testi biblici. Ora ritroviamo queste immagini nelle esposizioni dei poemi senza riferimenti espliciti e diretti a passi della Scrittura.

Nella strofa 12, del Cantico Spirituale, commentando le parole che l'amato rivolge all'amata: «All'aura del tuo volo», il nostro autore scrive:

quali si vede, giacché saranno conosciute mediante esse stesse. È la medesima dottrina che san Tommaso espone nella Summa theologiae quando a proposito della fede distingue la realtà divina solo attraverso l'apparenza degli oggetti preliminarmente attinti mediante i concetti e i nomi, che sono il nostro mezzo naturale per conoscere e di cui Dio si serve, attraverso il ministero della sua chiesa, per narrare se stesso in linguaggio umano. Si vede immediatamente l'importanza di questa dottrina nei confronti della teologia mistica. Tutto lo slancio del desiderio di quest'ultima va a cogliere, liberandosi dall'imperfetto modo umano delle idee molteplici, quel medesimo oggetto, quella stessa realtà cui la luce della fede ci unisce, facendo uso di quelle idee come di un mezzo proporzionato alla nostra natura. La contemplazione di questa vita sarà dunque essenzialmente una conoscenza di fede, poiché solo la fede soprannaturale attinge la realtà divina nella sua vita stessa, e sarà una conoscenza di modo sovrumano, in cui la fede sorpasserà il suo modo naturale di conoscere, passerà, cioè, andando oltre alle idee distinte, alla esperienza del suo oggetto. E come può accadere ciò se non mediante l'amore che ci invecera nelle cose divine e che in quella sorta di coscienza puramente e ineffabilmente spirituale data dallo Spirito Santo che agisce con i suoi doni, diventa esso stesso luce di conoscenza? (...). Prima della visione beatifica cui l'anima aspira, vi è un'anticipazione nella quale quegli occhi tanto desiderati già cominciano ad apparire. Alla prima delineazione, al primo disegno del divino che la fede imprime nel cuore, di fatto, se ne aggiunge un secondo, che è opera dell'amore e in virtù dell'unione dell'amore questo secondo disegno riproduce nell'anima così vivamente e così perfettamente il volto dell'Amato da far essere verissimamente questo nell'anima e l'anima in lui, così che "ciascuno vive nell'altro, l'uno è l'altro, e tutti e due sono una cosa sola per trasformazione di amore"» (J. MARITAIN, *San Giovanni della Croce e la pratica della contemplazione*, in: IDEM, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, o. c., 180-181.

«Per volo si intende la contemplazione propria dell'estasi e per aura lo Spirito di amore causato nell'anima da questo volo. A questo amore causato dal volo essa dà il nome di "aura" molto giustamente, poiché anche lo Spirito Santo che è amore, nella sacra Scrittura è paragonato all'aura in quanto viene spirato dal Padre e dal Figlio. Come egli lì è aura del volo, poiché procede e viene spirato dalla contemplazione e sapienza del Padre e del Figlio, così questo amore dell'anima viene chiamato qui dallo Sposo "aura" perché procede dalla contemplazione e dalla conoscenza di Dio posseduta attualmente da lei» (Ca 12,10; 881).

Ciò che viene detto qui integra quanto abbiamo visto nella parte scritturistica a commento del testo di Gal 4,6 sulla spirazione dello Spirito Santo nella Trinità e nell'anima giunta all'unione trasformante della carità.

Nel commento alle strofe 13 e 14 in cui si susseguono i titoli e le espressioni che qualificano l'Amato, a proposito della denominazione «il sibilo delle aure amorose» leggiamo una allusione alla esperienza del profeta Elia:

«Proprio perché questo sibilo significa l'intelligenza sostanziale, alcuni teologi pensano che il nostro Padre Elia mentre era sul monte abbia veduto Dio in quel sibilo di aura soave che egli sentì presso la bocca della caverna (1Re 19,12). La sacra Scrittura lo chiama "sibilo di aure delicate" perché dalla sublime e dolce comunicazione dello spirito gli nasceva l'intelligenza nell'intelletto. Qui l'anima lo dice "sibilo di aure amorose" poiché le ridonda nell'intelletto dell'amorosa comunicazione delle virtù dell'Amato» (Ca 13-14, 14; 888).

Avviandosi verso l'unione di amore, l'anima si trova ornata di virtù dallo Spirito Santo, come da fiori che emanano profumo:

«Possiamo dire che in questa vita le virtù stiano come fiori in germoglio, chiuso nell'orto i quali con meraviglia di chi li vede, per opera dello Spirito Santo, talvolta si aprono ed emanano una mirabile fragranza di vario genere» (Ca 15,5; 896).

La nuova immagine del profumo emanante dalle virtù come dai fiori, essendo opera dello Spirito Santo, qualifica in qualche modo anche lo Spirito Santo stesso e ne colorisce la concezione poetica.

Un'altra immagine collega lo Spirito con il vino; nel com-

mento all'espressione «al rinforzato vino» della strofe 16 troviamo:

«Questo vino rinforzato è un'altra grazia molto grande che talvolta Dio fa alle anime dei proficienti inebriandole nello Spirito Santo come vino di amore soave, saporoso e forte; perciò ora viene usata l'espressione: vino rinforzato (...). Esso infonde nello spirito una forza ed una copia di soave ebbrezza così grande che l'anima si sente potentemente spinta ad innalzare a Dio emanazioni di lode, di amore e di riverenza congiunte a mirabili desideri di fare e di patire qualcosa per lui» (Ca 16,6; 900).

Il vino non è qui direttamente la designazione dello Spirito, ma significa l'amore ed è inebriante nello Spirito Santo, ha in lui la stessa efficacia divina¹¹⁰. Proseguendo in questa immagine, nella strofa 17 leggiamo: «Nell'intima cantina io bevvi dell'amato»; questa espressione designa la grazia dell'intimità dell'amore divino, l'unione trasformante dell'amore in Dio. Siamo nell'ineffabile. Il mistico dottore sente la difficoltà:

«Per dire qualcosa intorno a questa cantina e spiegare ciò a cui allude l'anima, bisognerebbe che lo Spirito Santo prendesse la mano e guidasse la penna. La cantina è l'ultimo e più intimo grado di amore a cui l'anima può giungere in questa vita (...). Possiamo ridurre a sette i gradi o cantine di amore posseduti dall'anima che ha i sette doni dello Spirito Santo perfettamente secondo le sue capacità di riceverli. Perciò quando giunge a possedere perfettamente lo spirito di timore, possiede perfettamen-

¹¹⁰ Il tema dell'amore con l'immagine del vino è presente nella nota sulla strofa 30 della redazione B ove leggiamo: «Le virtù e le grazie della sposa, le magnificenze e le grazie dello sposo, Figlio di Dio, vengono messe in luce e preparate per celebrare le nozze di questo matrimonio, dove i beni e i dilette delle due parti vengono comunicati a vicenda, con il vino del gustoso amore nello Spirito Santo» (Cb 30,1; 667). Ancora, a proposito dell'espressione «di melagrana il succo gusteremo» ricorrente al termine della strofa 36 nella redazione A e 37 nella redazione B del Cantico spirituale, nel commento della redazione B leggiamo la menzione dello Spirito Santo: «Come da molti chicchi di melagrana quando si mangiano esce un unico succo, così da tutte queste meraviglie e grandezze di Dio infuse nell'anima ridonda in lei una sola fruizione e un solo diletto di amore, la bevanda dello Spirito Santo, cosa che ella offre subito a Dio, al Verbo suo sposo, con grande tenerezza della volontà» (Cb 37,8; 705).

te anche lo spirito di amore, perché quel timore ultimo dei sette doni è filiale e il timore perfetto del figlio nasce dall'amore perfetto del Padre. Per tale ragione quando vuole chiamare uno perfetto in carità, la sacra Scrittura lo dice timorato di Dio, per cui Isaia predicando la perfezione del Cristo dice: "replevit eum spiritus timoris Domini" (Is 11,3) che vuol dire: "sarà riempito dello spirito del timore di Dio"» (Ca 17,2; 902-903).

Il testo biblico a cui allude qui il Santo è il testo profetico di Isaia che riguardo al re messia predice: «Su di lui si poserà lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore» (Is 11,2). Lo Spirito del Signore che agisce lungo tutta la storia di salvezza, che era stato accordato ai Giudici, guerrieri eccezionali, ai profeti, agli interpreti dei sogni, viene promesso al re; su di lui lo Spirito del Signore si "poserà", cioè resterà in permanenza e lo abiliterà in sommo grado al suo compito; infonde infatti sei spiriti, i cui nomi designano i doni intellettuali, pratici e religiosi: la sapienza e l'intelligenza, il consiglio e la forza, la scienza e il timore; l'ultimo è ripetuto due volte formando così un elenco di sette spiriti, tra i quali non è facile indicare la distinzione, anche se non si può parlare di puri sinonimi; il numero sette significa pienezza e perfezione. Munito di tali doni il messia sarà un re ideale a cui appartiene la stabilità della funzione e delle dotazioni che la rendono perfetta. Ai re lo Spirito veniva dato mediante una unzione, che attestava quasi un carattere indelebile (Cf 1Sm 24,7.11)¹¹¹. «Nella sua descrizione del re ideale, veramente sapiente, egli dà il miglior posto alla "conoscenza" e al "timore" del Signore (...). La vera sapienza regale sarà anzitutto un dono proveniente da Iahvé che riveste il re: sarà fondata su una conoscenza, cioè su un amore, che ha Iahvé come oggetto; sarà fondata sul "timore di Iahvé" cioè una adesione totale e fedele a Iahvé»¹¹². In aderenza al valore e significato biblico pieno

¹¹¹ Cf H. WILDBERGER, *Jesaja*, I. Teilband *Jesaja 1-12*, Neukirchen-Vluyn 1972, 447-448.

¹¹² L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans le royaumes d'Israel et de Juda* (Lectio Divina 63), Paris 1970, 278.

dello spirito del timore di Dio, Giovanni della Croce nella sua interpretazione lo identifica con la carità perfetta, che ha il suo modello nella persona di Cristo, di cui parla la profezia di Isaia dei sette spiriti¹¹³.

Proseguendo nell'immagine del bere, che ha come termine l'amato, il mistico dopo avere svolto lungamente l'idea che il principio della filosofia naturale secondo cui «la volontà ama solo ciò che è appreso dall'intelletto», osserva che tale detto va inteso in senso naturale: «Infatti naturalmente parlando è impossibile amare una cosa prima di averla conosciuta, ma soprannaturalmente Dio può benissimo infondere e aumentare amore senza che l'intelletto acquisti nuove cognizioni» (Ca 17,6; 904), il nostro autore scrive:

«L'anima al presente si intromette poco nelle cose altrui, poiché non si ricorda neppure delle sue. Lo Spirito divino che dimora in lei ha la proprietà di inclinarla a ignorare e a non preoccuparsi di ciò che riguarda gli altri, specialmente delle cose dalle quali non ricava nessun profitto, perché lo Spirito di Dio è raccolto nell'anima, senza prendersi cura di nessun'altra cosa. Perciò l'anima se ne sta senza saper nulla» (Ca 17, 11; 905).

Con l'espressione: «Spirito di Dio» il maestro può intendere lo Spirito Santo oppure semplicemente Dio, che è sostanza spirituale purissima. Il fatto che possiamo più amare che conoscere è noto nel campo del rapporto con Dio. Quanto al rapporto in noi, tra la conoscenza e l'amore, nella vita divina, a proposito dell'insegnamento qui espresso dal dottore mistico, richiamiamo la verità secondo cui l'atto di fede viene compiuto non soltanto con l'adesione passiva dell'intelligenza; esso si compone, mediante la grazia che lo rende possibile, dell'intelligenza, dell'assenso nostro, ma voluto, cioè di un elemento volontario, cioè di un elemento amoroso. E sappiamo anche che mentre nella comunicazione delle cose superiori a noi l'intelligenza poco può contenere, poiché l'atto intellettuale prende l'infinito e lo restringe nel nostro limitato finito concetto, l'amore fa il movimento contrario: parte da questo poco che

¹¹³ Cf A. VACCARI, *Spiritus septiformis ex Is 11,2*, *Verbum Domini* 11 (1931) 129-133. F. CEUPPENS, *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, *Angelicum* 5 (1928) 525-538.

conosciamo e lo apre verso l'infinito; l'intelligenza diminuisce per forza la grandezza di Dio, l'amore la restituisce alla sua infinità. Possiamo più amare che conoscere. Dobbiamo amare più che non desiderare di avere chiarezza e lucidità di idee. Dobbiamo avere maggiore amore che scienza.

Torniamo all'immagine del vento. Commentando le parole «da quel solo capello che volar sul mio collo tu guardasti» dette dall'anima all'amato, l'Autore intende nel «capello» il filo dell'amore che lega e intreccia le virtù:

«L'anima afferma che il capello volava sul collo; nella forza dell'anima che è il collo, l'amore vola verso Dio con grande forza e agilità, senza fermarsi in cosa alcuna. Come sul collo l'aria agita e fa volare il capello, così l'afflato dello Spirito Santo agita grandemente l'amore forte perché spicchi il volo verso Dio. Senza questo vento divino, che spinge le potenze dell'esercito dell'amore, le virtù, anche se presenti nell'anima, non compiono né producono i loro effetti. Dicendo che l'Amato contemplò volare sul collo questo capello, l'anima fa capire quanto Dio ami l'amore vigoroso. Infatti contemplare significa guardare qualcosa con particolare attenzione e stima; l'amore forte spinge Dio a rivolgere verso di lui i suoi occhi per guardarlo» (Ca 22,2; 918).

La simbologia delle immagini poetiche diviene ricercata; l'idea permanente rimane quella della carità tra lo spirito umano e Dio, nella quale lo Spirito Santo è l'afflato che fa spiccare all'amore il volo verso l'Amato.

Il commento alla strofa 26 mantiene l'immagine del vento; la tramontana che fa appassire è simbolo di aridità, l'austro che genera pioggia è simbolo di fecondità, simbolo dello Spirito Santo:

«L'aridità di spirito può impedire nell'anima il succo e la soavità interiore. Temendo ciò in questa strofa ella fa due cose: la prima è quella di chiudere la porta a tale aridità per non lasciarla entrare (...). La seconda è di invocare lo Spirito Santo mantenendosi in orazione affinché per mezzo di essa non solo riesca a tenere lontane l'aridità ma anche perché la devozione aumenti con la preghiera (...) "Fermati o borea morto". La tramontana è un vento freddo e secco che fa appassire i fiori. Poiché l'aridità spirituale produce lo stesso effetto nell'anima, questa la chiama borea morto perché spegne e uccide la soavità del gusto spirituale (...). Desiderando conservarsi nella soavità del suo amore la sposa invita l'aridità a fermarsi (...). Austro vieni

che susciti gli amori. L'austro è un altro vento (...); è piacevole, genera pioggia, fa germogliare le erbe e le piante, fa aprire i fiori e diffondere il profumo (...). L'anima dunque in questo luogo intende per vento lo Spirito Santo, dicendo di lui che risveglia gli amori. Infatti, allorché questo vento divino la investe, la infiamma tutta, la accarezza, la ravviva, ne risveglia la volontà e ne eccita gli appetiti, che prima erano affievoliti e addormentati all'amore di Dio in modo tale che si può ben dire che risveglia gli amori tra lui e lei» (Ca 26,1-3; 927).

Il commento a questa strofa, in cui il progresso nella trasformazione di amore e di unione con Dio è molto avanzato, è ricco di menzioni dello Spirito Santo. Spiegando la posizione rivolta al terzo autore divino della nostra salvezza e deificazione: «Spira per il mio orto, sì che corran gli odori» Giovanni della Croce insegna:

«C'è da notare come la sposa non dica: spira "nel", ma "nel mio orto", poiché vi è molta differenza tra lo spirare di Dio nella e per l'anima. Infatti "spirare nell'anima" significa infondere in essa grazia, doni e virtù; spirare per l'anima esprime il suo tocco nelle virtù e perfezioni già concesse a lei rinnovandole e muovendole in modo tale da far loro emettere una mirabile fragranza e soavità. Fa come le spezie aromatiche le quali quando vengono scosse spargono il loro forte profumo, che prima non si sentiva in modo così acuto. L'anima non sempre sente e gusta attualmente le virtù che la acquistano poiché esse durante la vita se ne stanno come fiori in boccio, o come spezie aromatiche coperte, il cui odore non si sente finché non vengono scoperte o mosse. Ma qualche volta Dio concede la grazia di aprire tutti quei germogli di virtù e di scoprire queste spezie aromatiche di doni, di perfezioni e di ricchezze spirando con il suo divino Spirito per l'orto fiorito dell'anima e così aprendo il tesoro e la ricchezza interiore ne manifesta tutta la bellezza» (Ca 24,6-5; 928).

Il discorso passa a rappresentare il rapporto tra lo Spirito Santo e Cristo; come missione nell'anima:

«Nello spirare dello Spirito Santo per l'anima che è per lei una visita amorosa, il Figlio di Dio, suo Sposo, le si comunica in un modo sublime. Perciò prima le manda, come gli apostoli, con il suo Spirito, che come precursore egli prepara l'alloggio nell'anima sua sposa, elevandola in delizie, disponendone l'orto a suo piacere, facendone sbocciare i fiori, scoprendone i doni e ornandola con la tappezzeria delle sue grazie e ricchezze. Perciò l'ani-

ma desidera ardentemente che venga l'austro che spiri per l'orto, perché in ciò guadagna (...) di poter gioire delle virtù che si trovano nel punto in cui vengono esercitate con gusto e vi gioisce dell'Amato perché per loro mezzo egli si dà a lei in modo più sublime facendole grazie più singolari che per il passato (...). Pertanto è molto desiderabile che ogni anima chieda che questo vento dello Spirito Santo spiri per il suo orto affinché scorrano i suoi divini odori» (Fa 26, 7-8; 928-929).

Nella strofe 27 del Cantico spirituale, in cui ha inizio la descrizione dell'unione con Dio trasformante che pone nello stadio del matrimonio spirituale prosegue la presentazione dello Spirito Santo con le immagini; ecco ancora quella del vento:

«Nella strofa precedente (=26) ha invocato, ottenendola, l'aura dello Spirito Santo, disposizione appropriata e strumento ottimo per la perfezione di tale stato (del matrimonio spirituale). Di esso rimane da trattare, cosa che viene fatta in questa strofe, dove lo Sposo parla chiamando l'anima sua sposa e dicendo due cose: in primo luogo afferma che essa, dopo aver riportato vittoria, è giunta al matrimonio spirituale (...) fra l'anima e il Figlio di Dio suo Sposo. Il quale matrimonio è molto più importante del fidanzamento spirituale, poiché è una trasformazione totale nell'Amato. In essa l'una parte si dà all'altra con la più perfetta unione di amore possibile in questa vita, nella quale l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione per quanto si può in terra; quindi questo è il più alto grado a cui si può giungere in questo momento. Infatti, come la consumazione del matrimonio naturale, come dice la sacra Scrittura, sono due persone in una sola carne (Gn 2,24), così anche nella consumazione di questo matrimonio spirituale fra Dio e l'anima sono due nature nell'unico spirito e amore divino. Accade all'anima come alla luce di una stella o di una candela quando si congiungono e si uniscono a quella del sole; è questo che risplende assorbendo in sé ogni altra luce» (Ca 27 1-2; 930-931).

Il vento dello Spirito ha preparato e portato a realizzazione la perfetta congiunzione e trasformazione di amore. Nuova immagine è quella dell'ambra, a cui lo Spirito è assimilato per l'emanazione del profumo:

«"Ambra" è lo Spirito divino che dimora nell'anima e "il profumo" di ambra sparso tra i fiori e i roseti è il suo espandersi e comunicarsi dolcemente nelle potenze e virtù dell'anima, diffondendo dentro di lei un profumo di soavità divina» (Ca 32, 3; 942).

Nello stato di unione trasformante tutte le descrizioni esprimono gli aspetti gioiosi della comunicazione di carità. Tale descrizione continua nel poema «Fiamma viva d'amore» il cui commento può essere considerato in sintesi come un inno allo Spirito Santo, prolungamento del Cantico spirituale. La prima strofa esprime un movimento intenso, un desiderio totale di vedere Dio. Abitata dall'amore personale, che è lo Spirito Santo, l'anima manifesta l'intensa aspirazione ad essere liberata da ogni impedimento al pieno possesso di Dio anche attraverso la privazione della vita terrena nel corpo. In questo anelito l'immagine dello Spirito è quella del fuoco, della fiamma, che costituisce il tema, il titolo stesso del poema:

«Vedendo che a causa del poco che le manca non può raggiungere la gloria essenziale, si rivolge con grande desiderio alla fiamma che è lo Spirito Santo, invitandolo a troncane finalmente la vita mortale per mezzo di quel dolce incontro in cui finisca davvero di comunicarle ciò che pareva volerle concedere ogni volta che la incontrava, cioè il dono di una glorificazione intera e perfetta» (Fa 1,1; 973).

È la stessa aspirazione di San Paolo: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno (...). Sono messo alle strette tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo; il che sarebbe assai meglio»; l'apostolo però aggiunge «d'altra parte è più necessario per voi che io rimanga nella carne» (Fil 1,21.23). L'angustia spirituale è determinata dalla scelta fra una morte fruttifera e una vita feconda. È la decisione che Paolo domanda a se stesso, la scelta tra ciò che sarebbe meglio per lui personalmente e ciò che sarebbe più necessario per il suo compito verso la comunità, cioè l'apostolato. Paolo sente un desiderio ardente di essere unito a Cristo immediatamente e in modo definitivo, senza spiegare come concepisce questo guadagno, questo stato che considera migliore.

Il punto di vista di Paolo, nel quale le ragioni riguardanti il rimanere nella vita mortale hanno altrettanto peso di quelle riguardanti la morte non è quello di Giovanni della Croce; in Paolo prevale l'apostolo, in Giovanni della Croce il mistico, il contemplativo, colui nel quale è giunta a pienezza e maturazione la vita di unione. I due orizzonti sono differenti. Il bene desiderabile da ambedue è l'intensificata comunione con Cristo che dopo la morte permette al credente di raggiungere, ma

l'apostolo considera anche l'aiuto che egli dà all'essere con Cristo degli altri¹¹⁴.

III. LE TRE PERSONE DIVINE

I poemi e il loro commento del dottore mistico presentano i punti fondamentali della rivelazione e della dottrina trinitaria. La fonte della esposizione è la Scrittura, soprattutto Giovanni e Paolo. Il mistero è la unità e la trinità di Dio e il rapporto delle tre Persone divine in cui dal Padre e dal Figlio proviene la spirazione dello Spirito Santo che ne ha origine e ne procede. La sua spirazione e la processione dello Spirito si prolungano nella sua missione dal Padre e dal Figlio nelle anime dei credenti, che sono elevati a viverne la vita. Tale mistero rivelato che Giovanni della Croce contempla, sperimenta, vive in se stesso.

Nel prologo a «Fiamma viva d'amore» si ha una allusione al testo di Gv 14,23 sulla inabitazione divina. Nell'esaltare la sublimità delle grazie concesse alle anime chiamate alla unione trasformante Giovanni della Croce scrive:

«Non deve meravigliare il fatto che Dio faccia grazie tanto sublimi e straordinarie alle anime a cui vuole concedere i suoi doni. Se infatti consideriamo che tali favori, con amore e bontà infinita vengono compiuti da Dio in quanto Dio, la cosa non ci sembrerà strana, perché egli stesso afferma che "il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sarebbero discesi in chi lo avesse amato e vi avrebbero preso dimora" (Gv 14,23) il che sarebbe avvenuto facendolo inabitare nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo e facendogli vivere la vita stessa di Dio» (Fa Prol 3; 970)¹¹⁵.

¹¹⁴ Cf J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, 146-159.

¹¹⁵ La rivelazione e la realtà della inabitazione delle tre persone divine qui enunciata, ritorna con espressioni simili nel commento alla prima strofa di Fiamma viva d'amore della redazione B a commento dell'espressione «dell'anima mia nel più profondo centro»: «Si compie la promessa fatta dal Figlio di Dio che la Santissima Trinità sarebbe discesa per inabitarvi in colui che lo amasse (Gv 14,23), illuminandole divinamente l'intelletto nella sapienza del Figlio, dilettrandole la volontà nello Spirito Santo e assorbendola il Padre con grande veemenza nell'amplesso generoso della sua dolcezza (...). Ciò che lo Spirito Santo compie in lei non è molto superiore a quanto avviene nella comunica-

Osserviamo che il testo originale: «Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23) non nomina lo Spirito Santo; secondo l'esegesi classica però, lo Spirito è inteso e presente nel «noi» del Padre e del Figlio. Sant'Agostino nel suo commento a questo passo scrive: «Anche lo Spirito Santo insieme al Padre e al Figlio fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come Dio nel suo tempio. Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo vengono a noi, quando noi andiamo a loro; vengono a noi soccorrendoci, noi andiamo a loro obbedendo; vengono a noi illuminandoci, noi andiamo a loro contemplandoli, vengono a noi riempiendoci della loro presenza, noi andiamo accogliendoli»¹¹⁶. San Tommaso d'Aquino, dopo avere proposto il commento di Agostino aggiunge: «Perché non fece menzione dello Spirito Santo? (...) Lo Spirito Santo, non essendo altro che l'amore del Padre e del Figlio, posti il Padre e il Figlio è sottinteso anche lo Spirito Santo»¹¹⁷. Nella

zione e trasformazione di amore: questa è come brace accesa, mentre quello è come un fuoco il quale per il grande ardore getta fiamme vive (...). Durante tale rapimento dell'anima nella Sapienza lo Spirito Santo mette in atto le vibrazioni gloriose della sua fiamma (...). Prima che questo fuoco di amore si introduca nella sostanza dell'anima e si unisca con lei con purificazione completa e perfetta, la fiamma divina, cioè lo Spirito Santo, ferisce l'anima distruggendone e consumandone le imperfezioni degli abiti cattivi. Con questo lavoro egli la dispone all'unione e trasformazione amorosa di Dio» (Fb 1,15-19; 740-742). Ancora a proposito del «profondo centro» dell'anima, nella redazione B leggiamo le seguenti espressioni che non si trovano nel punto corrispondente della redazione A: «L'anima dicendo di essere ferita fino al suo "profondo centro" dalla fiamma di amore vuole indicare di essere stata investita e piagata dallo Spirito Santo secondo tutta la capacità della sua sostanza, forza e virtù. Ma con ciò non ha alcuna intenzione di affermare che la sua gloria è sostanziale e perfetta quanto quella della visione beatifica di Dio nell'altra vita (...). Dice così unicamente per far comprendere la pienezza del gaudio e della gloria di cui ella gode in questo genere di comunicazione dello Spirito Santo, gaudio tanto più grande e soave quanto più fortemente e sostanzialmente l'anima è unita e trasformata in Dio» (Fb 1,14; 739-740).

¹¹⁶ SANT'AGOSTINO, *Commento al vangelo di San Giovanni*, 76,4, NBA 24, Roma 1968, 1213-1215. Cf G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel commento al quarto vangelo e nel trattato trinitario di sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997, 70-71.

¹¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni* /3 (XIII-XXI) XIV,VI,III, 1946, a cura di T.S. Centi, Roma 1992, p. 134. Cf

articolazione del discorso di Gesù ai suoi l'affermazione sul venire di Gesù e del Padre è strettamente congiunta nello sviluppo letterario dell'allocuzione, alla promessa del dono dell'invio del Paraclito, dello Spirito di verità, dello Spirito Santo

G. FERRARO, *Lo Spirito e l'“ora” di Cristo. L'esegesi di San Tommaso d'Acquino sul quarto vangelo*, Città del Vaticano 1996, 71. Nel commentario a Giovanni, Alberto Magno scrive esponendo questo versetto: «“Ad eum veniemus Ego et Pater” (...) Et tangit adventum manifestandorum: (...) Et hoc est in Spiritu Sancto et gratia. Et ideo Spiritus Sanctus etiam venit» (ALBERTI MAGNI Ratisbonensis Episcopi, *In Evangelium secundum Ioannem luculenta expositio*, c XIV, in: IDEM, *Commentarii in Ioannem, in Apocalypsim*, Operum Tomus Undecimus, Lugduni 1651, 257). Cf G. FERRARO, *Il tema pneumatologico nelle «Enarrationes in Ioannem» di Sant'Alberto Magno*, *Angelicum* 61 (1984) 342. Nel suo commento a Giovanni San Bonaventura pone la domanda perché non si parli dello Spirito insieme con il Padre e il Figlio e cita il testo sopra riportato di Sant'Agostino: «Altro problema riguarda quello che si dice del Padre: “Il Padre verrà” e quindi “noi verremo a lui” (14,23). 1. Perché dice piuttosto di sé e del Padre anziché dello Spirito Santo? 2. Sembra che questo non si debba dire del Padre perché è il Padre che manda il Figlio. Se il Padre venisse con il Figlio, che motivo ci sarebbe di mandare il Figlio, e per la stessa ragione, se stesso? Così pure non può venire colui che è dovunque e non assume l'esistere di creatura? Rispondo: Il venire di Dio a noi, secondo sant'Agostino, si deve intendere quanto all'azione, non quanto all'essenza. Dice infatti: “Vengono a noi quando noi andiamo a loro; vengono per aiutarci, noi andiamo con l'obbedire, vengono illuminandoci, noi con l'intuire; vengono con il riempirci, noi con l'accoglierci” (In Ioan Evang tr 76, n. 4). Dato quindi che le azioni della Trinità sono indivise, quando viene lo Spirito Santo in realtà vengono anche il Padre e il Figlio; tuttavia quando qualche cosa si attribuisce per appropriazione è del Padre o dell'una o dell'altra persona. L'inviare invece, oltre che esprimere l'azione, implica la distinzione delle persone in quanto all'autorità e alla sottomissione all'autorità; perciò anche se il Padre viene con il Figlio, non manda se stesso con il Figlio. Non fa poi menzione dello Spirito Santo perché ne ha già parlato prima» (SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di San Giovanni* / 2 (11-21), cap XIV, quest V, n: 38, Traduzione di Eliodoro Mariani, Note e indici di Jacques Guy Bougerol, p. 152-153 [*Opere di San Bonaventura*, Testo latino dell'Edizione Quaracchi, Tomo VI, edizione latino-italiana a cura di Jacques Guy Bougerol, Cornelio Del Zotto e Leonardo Sileo, Roma 1991]). Nella esposizione di Cornelio a Lapide leggiamo: «“Ad eum veniemus” ego et Pater et consequenter Spiritus Sanctus: ubi enim est una persona divina, ibi sunt ceterae duae (...). Sicut ego veniam ad eos, sic veniet et Pater et Spiritus ut in anima maneamus et habitemus quasi in domo et templo nostro» (CORNELIUS CORNELII A LAPIDE, *Commentarius in Evangelium S. Ioannis*, c XIV, in: IDEM, *Commentarius in Evangelium S. Lucae et S. Ioannis*, Antverpiae 1781, 468) (tutto da 245-557).

da parte del Padre su preghiera di Gesù (Gv 14,16-17) e nel nome di Gesù (Gv 14,26). Il «venire» riguarda dunque tutti tre: lo Spirito che sarà dato e mandato, Gesù che ritornerà, il Padre che verrà insieme con il Figlio a rimanere nei credenti¹¹⁸. L'interpretazione del dottore mistico corrisponde al significato reale del testo del quarto vangelo, anche nell'affermazione reciproca, secondo cui l'inabitazione del credente nelle tre persone divine implica l'inabitazione del credente in loro e la comunicazione della stessa vita divina.

Questo stadio dell'esistenza cristiana viene denominato: «festa dello Spirito Santo» che si celebra nella «sostanza dell'anima» e non può essere turbata da nessuna creatura, neppure dallo spirito malvagio:

«Questa festa dello Spirito Santo avviene nella sostanza dell'anima, in cui né la capacità del senso, né il demonio possono arrivare e perciò è tanto più sicura, sostanziale e dilettevole (...). Il diletto e la gioia dell'anima e dello spirito è maggiore poiché è Dio che li produce senza che essa faccia niente di suo» (Fa 1,9; 976).

Il tema della «festa» in connessione con lo Spirito Santo ricorre altre volte¹¹⁹. Prosegue con frequenza e abbondanza di variazioni la dottrina sullo Spirito Santo raffigurato nella fiamma e nel fuoco:

«Essendo purificata e monda secondo le sue potenze e la sua sostanza, viene assorbita dalla fiamma della Sapienza divina in maniera profonda, sottile e sublime. Tale Sapienza "per la sua purezza va da una estremità all'altra" (Sap 7,24) e in seguito a questo assorbimento lo Spirito Santo mette in atto le vibrazioni gloriose della sua fiamma (...). Questo fuoco divino di amore, prima di entrare nella sostanza dell'anima ed unirsi con essa per mezzo di una completa e perfetta purificazione, ferisce l'anima distruggendo e consumando le imperfezioni delle sue abitudini

¹¹⁸ Cf G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto vangelo*, o. c., 82-83.

¹¹⁹ «In questa condizione di vita così perfetta l'anima è come se fosse sempre in festa ed emette dalle sue labbra una squillante voce di giubilo divino e un cantico sempre nuovo permeato di letizia e di amore (...) Cammina con gaudio» (Fa 2,32; 999). «Dio chiama l'anima a questa libertà e a questo riposo santo nel deserto affinché vi rimanga vestita a festa» (Fa 3,34; 1014). Cf Fa 3,10; 1004.

cattive, opera con la quale lo Spirito Santo la dispone alla divina unione e trasformazione sostanziale in Dio per amore» (Fa 1,14. 16; 978-979):

Fuoco e trasformazione sono rappresentazioni che si connettono; per l'anima lo Spirito Santo è il fuoco che trasformando la persona umana la unisce a Dio rendendola affine a lui. L'immagine infuocata prosegue nei seguenti termini:

«L'anima vede che in quella forte comunicazione lo Spirito Santo in maniera meravigliosa e con affetto soave la stimola e la invita all'immensa gloria che le pone dinanzi agli occhi, dicendole quanto nel Cantico egli dice alla sposa (...). L'anima capisce chiaramente che lo Spirito Santo le dice tutte queste cose in quel tenero e soave fiammeggiare» (Fa 1,23; 983).

Tutta la prima strofa del poema è una ardente aspirazione che si compia il passaggio dalla vita terrena a quella celeste per poter realizzar l'unione definitiva. La persona desidera che si rompa la tela che la tiene legata alla condizione di pellegrina nell'esilio e parla dell'incontro tanto desiderato:

«Vediamo ora perché ella chiami incontro piuttosto che in altro modo questo interiore assalto dello Spirito Santo. La ragione va ricercata nel fatto che ella in Dio sente un desiderio infinito che la sua vita finisca per consumarsi nella gloria. Si accorge però che, non essendo ancora giunto il momento, questo desiderio non si compie, per cui, onde consumarla di più e liberarla dalla carne, il Signore compie in lei alcuni incontri divini e gloriosi che sono veramente tali, con cui penetra dentro di lei, divinizzandone la sostanza. In questi incontri l'essere di Dio attrae a sé sopra ogni altra cosa l'essere dell'anima in quanto che questa è stata investita dal Signore e trafitta con forza dallo Spirito Santo, le cui comunicazioni, quando sono fervide, sono impetuose come questa» (Fa 1,29; 986).

Riportiamo il testo della strofa per poi seguirne il compendio e il nucleo di valore e significato:

«O fiamma d'amor viva / che soave ferisci / dell'alma mia nel più profondo centro! / Poiché non sei più schiva, / se vuoi ormai finisci / rompi la tela a questo dolce incontro»

Il maestro mistico offre egli stesso il significato sintetico, il cuore di questa esclamazione di amore intenso scrivendo:

«Tutta la strofa ha questo valore: o fiamma dello Spirito Santo, che si intimamente e dolcemente trapassi la sostanza dell'anima mia e la bruci con il tuo amore! Poiché tu sei tanto amica d mostrarti bramosa di donarti a me nella vita eterna perfetta, ascoltami (...): chiedo quello che tu vuoi che io chieda (...): Le mie richieste (...) volute da te, a te le rivolgo con sapore e gusto dello Spirito Santo (...). Rompi la tela sottile di questa vita e non permettere che io giunga al momento in cui sia l'età avanzata a togliermela in modo naturale, affinché io ti possa amare fin da ora senza fine con la pienezza e la sazieta che l'anima mia desidera» (1,30; 986-987).

La situazione interiore spirituale ha qui una descrizione completa, totale, perfetta, in cui l'esperienza della partecipazione alla vita divina al massimo grado di intensità e la consapevolezza di tale esperienza hanno raggiunto un alto grado di intensità e di acutezza, fino al limite delle possibilità umane nel corso della vita terrena. Realtà spirituale e psicologia si trovano qui in un quadro di alto valore e lirismo. In tale descrizione per quattro volte ricorre la menzione dello Spirito Santo, identificato con la fiamma di amore che brucia e infonde gioia e insieme desiderio di consumazione. La spiegazione delle altre tre strofe non descrive nulla di più avanzato. Il commento esplicita quello che la prima strofe contiene implicitamente. L'Autore dell'opera che viene presentata è il Padre il Figlio e lo Spirito Santo; l'opera descritta è trinitaria. Infatti la seconda strofa menziona la Trinità divina con le metafore: il cauterio, la piaga, la mano e il tocco:

«O cauterio soave! / O deliziosa piaga! / O blanda mano, o tocco delicato / che sa di vita eterna / e ogni debito paga. / Morte in vita, uccidendo tu hai cambiato!

Ne abbiamo già parlato a proposito dell'immagine usata dalla Scrittura per significare Dio: «fuoco consumante» (Dt 4,24), applicata da Giovanni della Croce allo Spirito Santo sotto la metafora del cauterio. A spiegazione delle tre figure l'Autore parla di tre grazie corrispondenti ciascuna a una delle tre persone divine:

«La prima è una piaga deliziosa che l'anima attribuisce allo Spirito Santo e perciò viene chiamata cauterio. La seconda è un gusto di vita eterna che ella attribuisce al Figlio dandogli quindi il nome di tocco delicato. La terza è un dono con cui l'anima

viene ricompensata molto largamente; viene attribuita al Padre e perciò viene detta mano blanda» (Fa 2,1; 987-988)¹²⁰.

L'aspetto mirabile e prodigioso di questo cauterio consiste nel fatto che mentre produce la piaga insieme la rende deliziosa, poiché si tratta della piaga dell'amore che genera e alimenta la gioia anche nella sofferenza. L'amore autentico, infatti, che è carità, predilezione pura, perciò mantiene una gioia permanente nell'animo dei discepoli; essa è per loro già quaggiù una pregustazione della beatitudine celeste; la gioia è amore puro, l'amore è causa della gioia, e poiché l'amore si trova deificato, essendo la carità teologale nel suo più alto esercizio, anche il sentimento della gioia è divinizzato¹²¹:

«La cura dell'amore consiste nel rinnovare la piaga di amore. In tale modo viene interamente trasformata e piagata in amore, poiché ora chi è più piagato è più sano e chi è del tutto piagato è interamente sano. Il cauterio non cessa dal suo lavoro che è quello di ferire di amore l'anima (...). Il suo lavoro consiste nel rendere deliziosa la piaga (...). Perciò dice: "O piaga deliziosa" e tanto più deliziosa quanto più essa è stata prodotta da alto e sublime fuoco di amore. Infatti essa è generata dallo Spirito Santo il quale la produce per dilettere l'anima, e poiché è grande il suo desiderio di renderla contenta, anche la piaga è grande, affinché riesca immensamente deliziosa» (Fa 2,6; 989).

Il linguaggio mistico diviene paradossale, gioca con la dialettica dell'associazione e dell'intreccio delle immagini di piaga e delizia, avendo sempre nel suo fondamento come autore

¹²⁰ Il Dottore ha cura di precisare: «Sebbene l'anima nomini tutte e tre le divine Persone a cagione delle proprietà e degli effetti che esse producono, parla però con una sola di loro dicendo: "in vita hai tu cambiato" poiché tutte e tre agiscono insieme e quindi l'anima attribuisce tutto ad una e tutto a tutte» (Fa 2,1;988).

¹²¹ Cf G. FERRARO, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, o. c., 164-165. Il verbo «agapao» esprime una naturale connessione con la gioia: «Agapan significa festeggiare, acclamare, essere contenuto; è normalmente un amore felice; l'associazione agapan-chairein va da sé» (C. SPCO, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, III, Paris 1959, 199, n. 4). Cf quanto abbiamo riferito sopra nel commento alle ultime parole della seconda strofa: «morte in vita uccidendo hai cambiato», ove l'Autore scrive che «la gioia (dell'anima è) la gioia di Dio (...) perché è Dio per partecipazione essendo unita e assorbita in lui» (Fa 2,30; 998-999).

misterioso e onnipotente lo Spirito Santo. Giungiamo così alla terza strofa:

«O lampade di fuoco / nei cui vivi splendori / gli antri profondi dell'umano senso / che era oscuro e cieco / con mirabile valore / al lor Diletto dan luce e calore».

Nella spiegazione l'Autore si intrattiene a lungo su le «lampade di fuoco», le quali gli offrono la raffigurazione del mistero della Trinità negli attributi divini:

«Dio nel suo essere unico e semplice comprende tutte le virtù e le grandezze dei suoi attributi (...). Essendo egli tutte queste cose, al momento in cui crede bene di comunicarne la conoscenza all'anima, questa, poiché unita con lui, riesce a vedere chiaramente e distintamente nel Signore queste virtù o grandezze (...) tutte in un unico e semplice essere. E poiché ciascuna di esse si identifica con lo stesso essere di Dio in suo supposto, che è il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo, identificandosi ciascun loro attributo con Dio stesso, siccome egli è infinita luce e infinito fuoco divino, ne segue che in ciascuno di questi attributi l'anima risplende e arde come il Signore» (Fa 3,2; 1000-1001).

L'elemento fuoco-luce delle lampade raffigura Dio nella molteplicità dei suoi attributi e nella semplicità, che viene partecipata all'anima rendendola atta ad intendere la infinita grandezza delle singole persone divine e della unità divina. L'anima stessa viene trasformata in fiamma dallo Spirito Santo:

«L'anima con le sue potenze se ne sta illuminata dentro gli splendori di Dio. I movimenti di essa, cioè le vibrazioni e le vampe di cui si è parlato, non vengono prodotti da lei sola trasformata in fiamma dallo Spirito Santo, né solo da questa divina persona, ma dall'una e dall'altra insieme, perché è Dio che muove l'anima, come il fuoco muove l'aria infiammata e così questi movimenti di Dio e dell'anima oltre a risplendere, glorificano l'anima. Perciò essi sono quegli scherzi e quella festa gioiosa con cui (...) lo Spirito Santo eccita l'anima per finire di trasferirla alla sua gloria perfetta, introducendola finalmente davvero in sé. Infatti tutti i beni, i primi e gli ultimi, i maggiori e i minori, che Dio fa nell'anima vengono sempre concessi con lo scopo comune a lui e a lei di condurla alla vita eterna, come avviene anche al fuoco, il quale fa ogni suo movimento e guizzo nell'aria infiammata che racchiude in sé per condurre questa al centro della sua sfera (...). Così, quantunque le mozioni dello

Spirito Santo in questo luogo siano accesissime ed efficacissime per assorbire l'anima in grande gloria, tuttavia non riescono finché non giunge il tempo in cui ella esce dalla sfera dell'aria di questa vita corporea per entrare nel centro dello spirito e della vita perfetta in Cristo» (Fa 3,10; 1004-1005).

Anche nel culmine dell'esistenza mistica, della unione trasformante di amore, resta la distinzione tra lo stato della vita terrena e mortale e quello della vita celeste ed eterna. Soltanto uscendo dalla vita presente e passando a quella futura viene raggiunto non solo in permanenza sicura e definitiva ma anche in pienezza il fine del figlio di Dio, la felicità nella unione e visione perfetta di Dio.

Proseguendo nel commento della terza strofa, le parole: «gli antri profondi dell'umano senso» offrono al maestro spirituale l'occasione di trattare il problema della inettitudine delle guide nella vita spirituale. Egli spiega che gli antri profondi designano le tre facoltà dell'anima, intelligenza, volontà, memoria, le quali, giunte al termine della purificazione e illuminazione sentono un profondo desiderio di Dio, desiderio che procura intensa sofferenza, come la fame e la sete. Lo stadio in cui si trovano, del fidanzamento spirituale, le rende adatte a ricevere quei doni che le dispongono al matrimonio spirituale, alla consumazione dell'unione trasformante con Dio. A questo punto l'autore usa l'immagine delle «unzioni» attribuendole allo Spirito Santo. Il quale attraverso di esse è la vera autentica guida divina, di fronte a cui l'anima deve essere attentissima a non seguire guide che la fanno deviare ma soltanto lo spirito. Le espressioni di Giovanni della Croce sui direttori incapaci sono molto forti. Qui seguiamo la parte positiva del suo discorso, che adopera il termine unzione e parla dello Spirito Santo come «guida» nella via dell'unione trasformante perfetta. Con il termine «unzioni» l'Autore intende quei favori divini che la tradizione cristiana denomina «doni dello Spirito Santo»¹²²:

¹²² «Nel suo vigoroso e sapido linguaggio, nutrito dalla sacra Scrittura, il più delle volte egli designa l'azione dei doni come "unzioni dello Spirito Santo" (...). Non è l'analisi ontologica dell'organismo della virtù e dei doni infusi ad interessarlo, ma il loro gioco concreto e l'esperienza della loro dolcezza. E quale parola più di quella scelta mostra che le

«Al tempo dunque di questo fidanzamento e delle unzioni dello Spirito Santo che preparano al matrimonio, quando ormai sono più sublimi gli unguenti che dispongono all'unione con Dio, le ansie delle caverne dell'anima sogliono essere veementi e delicate. Tali unguenti la dispongono ormai in maniera prossima all'unione divina, perché essendo più vicini a Dio allettano l'anima e la fanno affezionare più soavemente al Signore; il desiderio di essa è più delicato e più profondo giacché dispone dell'unione con lui» (Fa 3,25; 1010).

A questo punto occorre il massimo di attenzione per non lasciarsi fuorviare da maestri privi di scienza e di esperienza i quali la fanno retrocedere anziché progredire. Deve affidarsi allo Spirito Santo che è la guida suprema e l'autore supremo:

«Ogni sua cura principale sia quella di non porre ostacoli alla guida, cioè allo Spirito Santo che la conduce secondo il cammino voluto da Dio, ordinato alla perfezione della legge divina e della fede. Ella può porre tali impedimenti se si lascia condurre da un altro cieco» (Fa 3,28; 1011)¹²³.

Di tali maestri, che il Santo Dottore qualifica come ciechi, richiamandosi a Gesù che aveva detto dei farisei: «Sono ciechi e guide di ciechi. E quando un cieco guida un altro cieco tutti e due cadranno in un fosso» (Mt 15,14; cf Lc 6,39; Mt 23,16.24; Rm 2,19), scrive:

«Fanno perdere alle anime l'unzione dei divini unguenti per mezzo dei quali lo Spirito Santo le dispone a sé» (3,29; 1011).

Ritornano con frequenza le idee di «unzione» e di «guidare»:

«I beni interiori lasciati impressi nell'anima senza che essa

mozioni, mediante le quali lo Spirito Santo dirige l'anima come agente principale e la innalza ad un modo soprannaturale di vivere la sua vita soprannaturalizzata, sono mozioni d'amore?» (J. MARITAIN, *San Giovanni della Croce e la pratica della contemplazione*, in: *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, o. c., 402).

¹²³ Il santo precisa che: «I ciechi che la potrebbero portare fuori strada sono il direttore spirituale, il demonio e se stessa» (Fa 3,28; 1011); si sofferma poi a lungo sui direttori spirituali incapaci.

li percepisca, dalla contemplazione occulta sono inestimabili poiché sono unzioni segretissime e delicatissime dello Spirito Santo, le quali riempiono in segreto l'anima di ricchezze, di doni e di grazie in quanto che è Dio che opera come Dio (...). Queste sublimi e delicate unzioni e squisitezze dello Spirito Santo sono così delicate e possiedono una purezza tanto fine da non poter essere intese né dall'anima né da chi la dirige ma solo da colui che le infonde per compiacerci maggiormente in lei» (Fa 3,36; 1015).

Una lunga digressione descrive i danni provocati da quelle guide che non conoscono il progresso nella via di Dio; a loro il Santo rivolge questa esortazione:

«Ricordino come lo Spirito Santo è l'agente principale delle anime, delle quali non traslascia mai di prendersi cura; essi invece non sono agenti ma solo strumenti per guidarle per mezzo della fede e della legge di Dio» (Fa 3,40; 1016). «In tale modo il direttore è un cieco, che può disturbare la guida dell'anima che è lo Spirito Santo» (Fa 3,53; 1022).

Oltre ai direttori inetti, chi inganna l'anima e la guida a retrocedere nel cammino di perfezione, è il demonio; egli esercita tale funzione di danno poiché è nemico di Dio e dell'uomo e della sua felicità che consiste nella unione con Dio:

«Il secondo cieco che può disturbare l'anima è il demonio il quale vuole che diventi cieca come lui. Vedendola in questa solitudine sublime in cui le vengono infuse le delicate unzioni dello Spirito Santo in mezzo a questa libertà e alla nudità di cui l'anima gode egli cerca di far cadere qualche nube di notizia o qualche nebbia di gusto sensibile, talvolta buono, per pascerla maggiormente e farla quindi tornare all'uso del senso, onde nel suo cammino verso Dio vi si fissi e lo abbracci, appoggiata alle notizie buone e ai gusti. In tale modo la distrae e la toglie facilmente dalla solitudine dal raccoglimento in cui lo Spirito Santo opera segretamente tali meraviglie» (Fa 3,54; 1022).

Osseviamo che anche questi due temi, l'unzione e la guida, attribuiti allo Spirito Santo, senza diretta citazione di passi biblici, sono concetti che provengono dalla sacra Scrittura che li connette con lo Spirito. Per quanto riguarda l'olio e l'unzione, essi sono segni del dono, del conferimento dello Spirito Santo in numerosissimi testi, dell'antico e del nuovo Testa-

mento. Basti ricordare che Gesù stesso, nel suo titolo «Cristo» significa unto, e nell'antico Testamento vi è la triplice linea della unzione regale, profetica, sacerdotale, che si attua e concentra in Cristo, come segno della pienezza dell'effusione e della permanenza in lui dello Spirito Santo; egli allude alla venuta dello Spirito sopra di sé nella teofania battesimale applicandosi la profezia: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha unto» (Lc 4,18; Is 61,1) e Pietro alludendo al medesimo evento afferma: «Dio unse in Spirito Santo e potenza Gesù» (At 10,38). L'epistola agli Ebrei attribuisce a Gesù l'unzione sacerdotale espressa dal Salmo: «Ti unse Dio, il tuo Dio, con olio di esultanza» (Eb 1,9; Sal 44,8); da lui la triplice unzione dello Spirito, sacerdotale, profetica e regale, discende e viene comunicata alla chiesa attraverso i sacramenti, secondo quanto rivela san Paolo: «È Dio stesso che ci conferma in Cristo e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito Santo» (2Cor 1,21-22). Non ci soffermiamo oltre su l'immagine dell'olio e dell'unzione, tanto essa è frequente ed evidente nella Bibbia. L'altra immagine è quella della guida. Essa è presente nell'ultimo testo di promessa del Paraclito nel quarto vangelo, ove leggiamo:

«Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà» (16,14b-15).

Questo testo contiene il verbo «guidare (hodegein)» che ricorre anche per Dio e per Gesù come soggetti attivi della guida della rivelazione; incontriamo tale verbo avendo come soggetto Dio nell'antico Testamento, Gesù nell'Apocalisse e qui lo Spirito Santo. Nella Bibbia dei Settanta il verbo indica la guida che Dio assume direttamente o attraverso Mosè, per condurre il popolo di Israele dall'Egitto e nel deserto. Il cantico di lode di ringraziamento a Dio dopo la traversata prodigiosa del Mare Rosso proclama: «Guidasti con il tuo favore questo popolo che hai riscattato e lo conducesti con forza alla tua santa dimora» (Es 15,13). «Dio lo ha guidato dall'Egitto» (Nm 24,8). Dio rimprovera il popolo per la mancanza di fiducia in lui che «andava innanzi a voi nella via guidandovi di

notte nel fuoco, per mostrarvi la via dove andare e di giorno nella nube» (Dt 1,33). Questa guida divina era già stata attuata come prefigurazione, per il capostipite del popolo, Abramo: «Io presi il padre vostro Abramo (...) e lo guidai in tutto il paese» (Gs 24,3). L'esaltazione di Dio che ha guidato l'esodo di giorno con la colonna di nuvola e di notte con la colonna di fuoco ritorna nei momenti solenni della storia; nella lode dei benefici di Dio durante la cerimonia espiatoria raccontata nel libro di Neemia troviamo: «Li ha guidati di giorno con una colonna di nube e di notte con una colonna di fuoco per rischiarare loro la via (...). La colonna di nube che stava su di loro non ha cessato di guidarli durante il giorno per il loro cammino e la colonna di fuoco non ha cessato di rischiarare loro la strada su cui camminavano di notte» (Ne 9,12.19). Anche il libro della Sapienza commemora questi fatti della storia: «Li guidò per una strada meravigliosa» (Sa 17,10); «Desti loro una colonna di fuoco come guida in un viaggio sconosciuto» (Sa 18,3). Nel libro di Isaia la guida è lo Spirito: «Lo Spirito del Signore li guidava al riposo» (Is 63,14). In tutti questi testi il verbo «hodgein» significa letteralmente: condurre guidando sulla strada. Anche Giobbe riconosce nella sua vita e proclama la guida di Dio: «Dio come un padre (...) mi ha guidato» (Gb 31,37). Nel libro dei Salmi leggiamo, in contesti sapienziali, espressioni simili. Il Salmista prega Dio dicendo: «Guidami nella tua verità e istruiscimi» (Sl 25,5). La verità significa qui la legge di Dio nella quale si esprime il suo volere. «Manda la tua verità e la tua luce, siano esse a guidarmi» (Ps 43,3). «Guidami Signore nella tua via e camminerò nella tua verità» (Sl 86,11). «Insegnami a compiere il tuo volere perché tu sei il mio Dio; il tuo Spirito buono mi guidi» (Sl 143,10). Nei tratti riferiti insieme al verbo «hodgein» troviamo anche il tema della «verità» come scopo della guida divina, il tema dell'insegnare e anche lo «Spirito» divino, quale soggetto attivo del guidare. Così Dio conduce il popolo eletto guidandolo per la strada dell'esodo dall'Egitto e nel deserto, illuminandone il cammino; egli conduce i singoli con la sua sapienza guidandoli nella adesione al suo volere e nell'osservanza dei suoi comandamenti¹²⁴.

Nel nuovo Testamento il tema della guida espresso dal

¹²⁴ Cf Sl 73,24; 77,21; 78,14.53.72; 80,1; 107,7.30; 119,35; 139,10.

verbo «hodegein» ha per soggetto anzitutto Gesù descritto nella figura dell'Agnello apocalittico come colui che guida gli eletti; è la visione della moltitudine di nuovi beati in cielo i quali stanno davanti al trono di Dio e all'Agnello, e proclamano l'inno della salvezza raggiunta, a cui si associa il culto degli angeli, dei vegliardi e dei quattro esseri viventi; ecco la presentazione di Cristo: «L'Agnello che sta in mezzo al trono sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (Ap 7,17)¹²⁵. L'Agnello appare nell'esercizio della funzione di pastore e di condottiero degli abitanti della Gerusalemme celeste nella celebrazione solenne della liturgia divina. La meta a cui guida l'Agnello è descritta come le sorgenti di acqua viva.

Gesù, Agnello pastore compie tutte queste promesse in modo pieno perfetto e definitivo nella liturgia celeste, nella felicità eterna destinata ai credenti in lui. La guida dell'Agnello che conduce la moltitudine degli eletti ha come effetto la comunicazione definitiva della vita divina:

«Lo Spirito della verità guiderà voi nella verità tutta» (Gv 16,13).

I testi fin qui citati con il verbo «hodegein» riguardo a Dio e a Gesù offrono lo sfondo per il significato dello stesso verbo applicato allo Spirito; guidati dallo Spirito i discepoli e i credenti non seguono una guida cieca ma una guida luminosa e illuminante che comunica la sua luce¹²⁶; la guida di Dio verso il suo popolo nell'antico Testamento fu compiuta mediante la colonna di fuoco nella notte per rischiarare la strada (Nm 9,12.19) e fu compiuta mediante il suo Spirito; ora lo Spirito è questa luce che guida i credenti. Non soltanto la Sacra Scrittura è opera sua, ma anche l'intelligenza di fede della sacra Scrittura è effetto della sua guida.

«La verità tutta» nella quale lo Spirito della verità conduce

¹²⁵ Il passo è una eco di testi dell'antico Testamento; vi risuona Isaia 40,11 e 49,10, Ezechiele 34,23, il Salmo 23,1-2 e il Sl 80,2 che celebrano Dio come pastore e guida.

¹²⁶ «Senza la luce di questo Spirito di verità noi siamo tutti come dei ciechi (...). È lui la guida perfetta che deve aprirci gli occhi e condurci verso la verità intera facendoci seguire il Cristo nostra via. È lui che ci fa comprendere il senso profondo delle Scritture (G.-M. BEHLER, *Les paroles d'adieux du Seigneur S. Jean 13-17*, Paris 1960, 191).

e guida è la totalità della rivelazione portata da Gesù. Di Gesù, Verbo di Dio fatto carne, il vangelo dice: «Noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre pieno di grazia e di verità (...). La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (1,14.17); egli dice ai Giudei: «Se rimanete fedeli alla mia parola sarete davvero miei discepoli conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (8,32) e qualifica se stesso come «uomo che vi ha detto la verità» (8,40) rivolgendo il rimprovero: «A me voi non credete perché dico la verità; se dico la verità, perché non mi credete?» (8,45-46). Davanti a Pilato professa: «Io sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità; chi è dalla verità ascolta la mia voce» (18,37). Prega il Padre per i suoi chiedendo: «Santificali nella verità, la tua parola è verità (...). Per loro io santifico me stesso affinché anch'essi siano santificati nella verità» (17,17.19). Perciò Gesù in quanto Parola personale di Dio afferma: «Io sono la verità» (14,6).

Il verbo «guidare» che ha come soggetto lo Spirito della verità e come compito la guida nella verità tutta intera segna una relazione intima tra lo Spirito e i credenti, tra lo Spirito e Gesù; essendo lo Spirito della verità, egli è lo Spirito di Gesù; essendo l'«hodegòs» nella verità è la guida in quella strada «hodòs» (14,6) che è Gesù. «Il manifestarsi definitivo del Verbo e della sua verità avviene nello Spirito della verità. Lo Spirito di verità è il soffio della gloria della verità, gloria in cui Cristo è tornato morendo per i suoi. Il suo soffio non è altro se non il continuo ricordo e la continua venuta di Cristo che con la croce ha definitivamente immesso la verità nello splendore del Verbo originario. Nel suo soffio agisce la verità enunciata con la croce e si presenta a noi la testimonianza della verità data sulla croce. Lo Spirito di verità ci apre nel ricordo di Cristo alla verità stessa»¹²⁷. La verità, la rivelazione di Dio è tutta presente in Gesù, è data da lui e in lui pienamente, ma la sua conoscenza, comprensione, assimilazione da parte dei credenti è un cammino inesauribile¹²⁸. Lo Spirito della verità, guida

¹²⁷ H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, o. c., 355.

¹²⁸ Della guida compiuta dallo Spirito della Verità è frutto anche ciò che viene denominato progresso dogmatico, che si va realizzando nel tempo della chiesa. Trattando dei testi pneumatologici paolini, uno studioso scrive a questo proposito: «La dottrina della chiesa non può limitarsi ad essere una teologia del Nuovo Testamento e nemmeno un

nella verità, nell'esser maestro interiore di tale verità si trova in relazione sia con Gesù che con i suoi discepoli. Se Gesù è la via e la verità come egli afferma: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), lo Spirito della verità è la guida (16,13) nella strada e nella verità, cioè in Gesù; Gesù e lo Spirito sono in rapporto tra di loro per una intrinseca reciprocità e sono in rapporto ai discepoli; Gesù come termine dell'azione di guida e di illuminazione dello Spirito e come colui che a sua volta conduce al Padre. Tra lo Spirito e i credenti intercorre il rapporto esistente tra la guida e coloro che la seguono per camminare nella via e giungere alla meta della pienezza e totalità della verità. Se teniamo presente che il Paraclito è denominato: «Spirito della verità» (14,17; 15,26; 16,13) e nella prima lettera giovannea si afferma: «Lo Spirito è verità» (1Gv 5,6); che lo Spirito «guida (hodgegesi)» nella verità; che Gesù è la via (hodòs) e la verità, appaiono le intime relazioni dei due Paracliti tra di loro in rapporto a noi e alla operazione della nostra salvezza, indicata con la terminologia della verità, cioè della rivelazione divina; Gesù è in se stesso la rivelazione del Padre, ed è insieme la via, la strada attraverso cui vi si giunge; lo Spirito è lo «hodgeòs», la guida nella verità che è Gesù ed è egli stesso; lo Spirito conduce a Cristo; Cristo conduce al Padre, dal quale parte e al quale ritorna ogni movimento di creazione e di grazia.

Il verbo «guidare» presenta così tre autori divini nell'atto di operare la salvezza. Giovanni della Croce nell'attribuire allo Spirito Santo la funzione di guida all'unione con Dio interpreta pienamente il significato della promessa di Gesù riguardante il Paraclito:

ingrandimento di questa realizzato con una specie di pantografo; rammenteremo pure che non si deve pensare al "progresso dogmatico", fenomeno che la chiesa pone sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo, come alla marcia serrata di un esercito; piuttosto esso viene realizzandosi come quando in un'arena si svolge una corsa, durante la quale gli atleti si distanziano; pur rimanendo tutti sulla pista, le posizioni reciproche vanno cambiando, finché si delineano chiaramente le posizioni finali, espressione dei genuini rapporti di potenza» (O. Kuss, *La lettera ai Romani*, 7-8, 158). «La verità rivelata da Cristo deve essere sempre più profondamente dischiusa dallo "Spirito della verità" e aperta alle varie capacità di intendimento (detti sul Paraclito, specialmente 16,13). È un processo dinamico che impone ad ogni generazione il dovere di reimparrare a capire, nello Spirito di Dio, la rivelazione portata da Cristo» (R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, parte seconda, o. c., 375).

Terminata la trattazione sulle guide, che anziché aiutare a far progredire danneggiano e deviano, cioè i direttori spirituali inetti, il demonio, e l'anima stessa, Giovanni della Croce riprende a trattare degli antri, delle caverne, che designano le facoltà umane; dell'anima, giunta alla purificazione e pacificazione attraverso la nudità e il vuoto di tutto, aveva scritto, ponendo l'attenzione centrale su lo Spirito Santo:

«Quanto prima giungerà a questa pacifica tranquillità, tanto maggiore sarà l'abbondanza con cui riceverà l'infusione dello Spirito della divina sapienza, amoroso, tranquillo, solitario, pacifico, soave, inebriante, sentendosi essa a volte inebriata e piagata serenamente, blandamente» (Fa 3,34; 1014).

I termini che qualificano lo Spirito Santo rivelano il senso poetico dell'Autore che si manifesta non soltanto nelle strofe del poema ma anche nella prosa del commento. Il mistico poeta è preso dalla visione e dalla esperienza personale della fase finale dell'avventura, dall'ultima tappa dell'itinerario percorso, che dà adito a un ritmo di crescita, che scardina ogni legge: il movimento che è vita e il riposo che è suprema attività convergono fino alla identificazione nella contemplazione dello Spirito Santo.

Ora le facoltà di intelligenza, volontà e memoria, liberate da ogni ingombro e pericolo «ormai sono immerse nei mirabili splendori di quelle lampade che ardono in loro in modo veramente mirifico e stupendo. Oltre a consegnare se stesse a Dio in cui sono illuminate e infiammate, inviano a Lui e in Lui quei medesimi splendori ricevuti con amorosa gloria. Rese simili a Dio in Dio, diventate anch'esse lampade accese negli splendori di quelle divine, comunicano all'Amato la stessa luce e lo stesso calore di amore che ricevono (...). L'anima divenuta qui una medesima cosa con Lui è in certo modo Dio per partecipazione, quasi un'ombra di Lui, quantunque non lo sia in maniera perfetta come nell'altra vita» (Fa 3,67-68; 1027-1028).

Ciò che Giovanni della Croce delinea proseguendo questo tratto, è stato da noi riferito come integrazione a quanto ha detto come commento della strofa 38 del Cantico Spirituale. Qui termina il commento della terza strofa di «Fiamma d'amore viva» riportandone il finale:

«Gli antri profondi dell'umano senso con mirabile valore al loro Diletto dan luce e splendore" poiché congiunta è nell'anima

la comunicazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che sono luce e fuoco di amore (...). Quanto all'amore l'anima ha tre pregi principali. Il primo è che qui ella ama Dio non per sé, ma per Lui stesso, il che è una qualità inestimabile, poiché ama per mezzo dello Spirito Santo, come il Padre ama il Figlio secondo quanto si legge in San Giovanni: "l'amore con cui mi hai amato – dice il Figlio al Padre – sia in loro e io in loro" (Gv 17,26). Il secondo consiste nell'amare Dio in Dio, giacché in questa unione veemente l'anima si immerge nell'amore di Lui, il quale con grande veemenza si dona a lei. Il terzo pregio principale consiste nell'amare Dio per quello che egli è» (Fa 3,70.72; 1029).

Il poema della vita cristiana condotta dallo Spirito Santo alla sua perfezione nella unione trasformante è una glorificazione della Santissima Trinità.

Parte Terza

OSSERVAZIONI SU L'ESEGESI E LA DOTTRINA

Abbiamo riferito ed esaminato tutti i passi biblici nei quali è menzionato lo Spirito, ricorrenti nelle opere del dottore mistico. Al termine dell'analisi proponiamo qualche osservazione conclusiva sull'interpretazione scritturistica e sulla dottrina pneumatologica del nostro autore. Dalla sua esposizione dei testi pneumatologici biblici infatti si delinea il pensiero del dottore carmelitano sullo Spirito Santo. Ci limitiamo qui ad alcuni elementi sintetici.

Giovanni della Croce non è esegeta di professione, è scrittore che espone la via della perfezione cristiana, ne indica la struttura e ne offre la visione ricorrendo alla sua scienza e alla esperienza spirituale. L'esame delle citazioni dei testi biblici pneumatologici e delle citazioni degli altri passi scritturistici che egli connette a questi per spiegarli ha mostrato l'ampia e profonda conoscenza della sacra Scrittura di cui disponeva. Egli infatti, a quanto assicurano le testimonianze, faceva della Bibbia la sua lettura ordinaria, la possedeva a memoria, come era possibile costatare ascoltandolo mentre teneva lezioni improvvisate che prolungavano la sua meditazione e riflessione, eccelleva nel commentare la sacra Scrittura in trattenimenti spirituali. I dati biblici che egli cita sono intimamente connessi con la dottrina che svolge, ne offrono il fondamento,

l'architettura, l'animazione. Il dottore mistico nei suoi scritti propone i passi biblici non aggiungendoli alla esposizione di un pensiero già formato e composto, ma come sorgente, come zampillo ispiratore e creatore e non possono venire separati o tolti dalle sue pagine senza che l'insieme del discorso cada¹²⁹.

Giovanni della Croce non è esegeta, ma l'esame del significato che egli dà dei passi citati, posto a confronto con il significato risultante dalla esegesi, fa vedere la convergenza fino all'identità tra il modo con cui il dottore mistico intende ed espone i testi e il modo in cui essi sono intesi dalla scienza ermeneutica. Tale convergenza mette in luce che il maestro spirituale, quanto al contenuto dei detti su lo Spirito Santo, si colloca nell'alveo della tradizione ecclesiale nel quale scorre l'interpretazione viva della divina rivelazione. Anche se, citando per lo più a memoria, non sempre riferisce i singoli passi con esattezza e conformità al tenore della Volgata che egli usa, la parola di Dio rimane l'anima del suo pensiero e insegnamento. Nell'esame dei singoli testi pneumatologici abbiamo notato di volta in volta le eventuali sfumature, differenze, divergenze, distinzioni nel modo di intendere il passo rispetto alla esegesi comune; ora ricordiamo, a mo' di esempio, che il contenuto chiaramente battesimale riconosciuto e affermato all'unanimità dagli esegeti antichi e moderni, del detto di Gesù a Nicodemo sulla rinascita da acqua e da Spirito (Gv 3,5), non viene accennato da Giovanni della Croce; cita tale passo, con esattezza, nella sua prima parte in latino, nella traduzione italiana omette l'elemento sacramentale «acqua» e interpreta: «“Rinascere nello Spirito” in questa vita vuol dire avere un'anima somigliantissima a Dio in purezza, senza alcuna mescolanza di imperfezione. In tale modo si può giungere per partecipazione di unione a trasformarsi puramente in Dio, sebbene ciò non avvenga essenzialmente» (S 2,5; 81).

Questo silenzio di Giovanni della Croce sul significato battesimale di Gv 3,5 suscita indubbiamente meraviglia. Osserviamo l'assenza, in tutta la sua opera, di menzioni o allusioni al sacramento del battesimo. Nella sua presentazione della dottrina di Giovanni della Croce il P. Lucien-Marie de Saint

¹²⁹ Cf J. BARUZI, *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'oeuvre de saint Jean de la Croix*, Bulletin hispanique, Bordeaux-Paris 24 n. 1 (1922) 18-40.

Joseph parla di «normalità battesimale»¹³⁰ e scrive, a proposito dell'alto ideale di perfezione a cui l'insegnamento del Santo intende condurre: «Per il dottore mistico non si tratta di una trasformazione eccezionale riservata a qualche iniziato, essa si iscrive nello sviluppo normale della grazia battesimale»¹³¹. Nell'insieme degli scritti del dottore mistico il battesimo è nominato soltanto quattro volte¹³². Il sacramento della cresima e della unzione non sono menzionati; «eucaristia» ricorre cinque volte¹³³; «sacerdozio» ha quattro ricorrenze, tutte riguardanti l'antico Testamento, così pure delle sedici presenze del termine «sacerdote» dodici si riferiscono all'antica alleanza; «matrimonio» seguito quasi sempre dall'aggettivo «spirituale» non indica il sacramento; il termine «sacramento» ricorre otto volte¹³⁴. Da questa semplice constatazione appare che il pensiero e la concezione di Giovanni della Croce non si concentrano sulla esplicitazione sacramentale della vita cristiana; la suppongono, ma non ne trattano; ciò che interessa il santo è lo sviluppo fino alle ultime potenzialità della filiazione adottiva divina ricevuta in modo sacramentale. E tuttavia è interessante che egli, in due dei quattro tratti in cui menziona il primo sacramento, scrive: «Dice due cose; la prima è che lo sposo (...) le insegnerà ad amare lo sposo perfettamente come egli ama se stesso (...); la seconda è che egli in questo stato le darà il candore e la purezza che le diede (...) nel giorno del battesimo finendo di purificarla come allora da tutte le imperfezioni (...).

¹³⁰ «Normalità battesimale. La natura della contemplazione a cui Giovanni della Croce avvia il suo discepolo ne fonda il carattere normale e non eccezionale (...). Di conseguenza si deve dire che ogni battezzato è normalmente chiamato alla contemplazione. Dio è la sorgente a cui ognuno attinge secondo la sua capacità (...). Se ci si chiede perché vi è tanta distanza tra il diritto e il fatto, perché vi sono così pochi che pervengono alla loro piena espansione spirituale, Giovanni della Croce non invoca mai non so quale arbitrio divino, ma sempre il difetto di risposta libera da parte dell'uomo» (LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, *Jean de la Croix (saint) a.c.*, 428-429).

¹³¹ *Ibid* 434.

¹³² Cf Cb 23,6; 630. Ca 37,1; 956. Ca 57,5; 958.

¹³³ Cf S 2,29,4; 209. S 3,25,8; 290. N 1,4,1; 360. Fb 1,5; 735. Fa 1,5; 975.

¹³⁴ Cf *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Edición preparada por Juan Luis Astigarraga - Augustí Borrell - F. Javier Martín de Lucas, Teresianum - Roma 1990.

Chiama "l'altro giorno" il giorno del battesimo in cui ricevette una purezza e un candore totale che le saranno dati nella stessa unione di amore. A ciò allude nell'ultimo verso quando afferma: "Quello che l'altro giorno mi donasti", poiché fino a tale purezza e candore giunge l'anima in questo stato di perfezione» (Ca 37, 1.5; 956.958). Appare così, se intendiamo bene, che tutto l'immenso cumulo di grazie da parte di Dio e di ardue corrispondenze alle grazie, che conducono il cristiano all'unione trasformante di amore con Dio non sono altro che il ricupero del bene donato nel sacramento del battesimo. La dottrina mistica di Giovanni della Croce non può essere detta «sacramentale»; suppone però i sacramenti dell'iniziazione e ne cura lo sviluppo degli effetti nelle anime.

Tale spiegazione di fatto porta alla massima intensità l'effetto di grazia prodotto nel battezzato dal sacramento del battesimo. Questo è un esempio di come il contenuto dei testi biblici che abbiamo considerato, nel pensiero dell'Autore viene esaltato al più alto valore di perfezione, in conformità alla tematica e alla finalità della dottrina mistica; un'altra illustrazione di questo modo di interpretare portato alla pienezza di significato, è quella offerta dalla esposizione di Gal 4,6 e dei passi usati per darne la spiegazione nel commento della strofa 38 del Cantico spirituale¹³⁵. Tali testi «Possono essere compresi con un valore minore, ma la loro portata esatta si estende fin dove li scruta il santo, al senso più profondo che rivestono, secondo lui, le parole della sacra Scrittura "quando si tratta dei profeti" (Ca 38,3; 959). Questa distinzione esplicita chiarisce tutto il metodo esegetico del santo; sollecito di conservare nella maggioranza dei casi alle affermazioni della Bibbia il loro senso esatto e ovvio, egli supera tuttavia il piano in cui gli

¹³⁵ «Inattaccabile in nome dell'esegesi, San Giovanni della Croce ha aperto su alcune affermazioni paoline o sulle rivelazioni del Cristo nei vangeli orizzonti senza limiti; egli vi ha letto precisazioni ignorate sulle profondità della vita spirituale. E ciononostante non può essere accusato di tradire il senso ovvio dei termini, malgrado le affermazioni sconcertanti della strofa trigesima ottava del Cantico fondate sulla scrittura. I termini sono conservati, il loro valore letterale è salvaguardato, e tuttavia essi dicono ciò che raramente vi leggono gli esegeti» (J. VILNET, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix, o. c.*, 173). Osserviamo, a questo proposito, che l'esegesi di Gal 4,6 di H. Schlier che abbiamo sopra riferito offre la base alla linea interpretativa del dottore carmelitano.

esegeti le interpretano di solito, cioè il senso nel quale l'uomo di buona fede, in possesso delle spiegazioni scientifiche necessarie, potrebbe comprenderlo. Egli non esclude questa interpretazione, ma la supera, poiché un "perfetto" comprende di più sotto le stesse parole: le legge in profondità¹³⁶. Ciò non significa che il senso non corrisponda a ciò che ha scritto l'agiografo, ma che tale significato viene espresso al grado massimo del suo contenuto. A questo proposito vale quanto ha scritto un grande studioso moderno che si è tanto occupato di indagine dell'ermeneutica: «Quando ci si trova in presenza di un testo molto profondo, non si può mai sostenere che l'interpretazione che ne viene data, anche se è molto giusta, anzi la sola giusta, coincida esattamente con il pensiero del suo autore; infatti testo e interpretazione non sono dello stesso ordine e non possono perciò ricoprirsì. Il testo esprime una conoscenza spontanea, sintetica, prospettica, in qualche modo creatrice; il commento fa uso di teorie esplicative. In un certo senso, il commento, se è penetrante, va sempre più lontano del testo, poiché esplicita ciò che in esso si trova, e se non va più lontano non serve a nulla, perché in tale caso il testo non viene spiegato; ma in un altro senso, più importante, il testo per la sua ricchezza concreta oltrepassa sempre il commento, e mai il commento dispensa dal ritornare al testo, nel quale si trova un infinito virtuale»¹³⁷. Il modo di intendere i testi biblici sullo Spirito Santo di San Giovanni della Croce ne è una verifica e una conferma. Negli scritti del dottore mistico teologia ed esegesi si influenzano reciprocamente, così che risulta una unità organica di grande ricchezza nella penetrazione del mistero della unione con Dio che costituisce il tema di tutta l'opera. L'intelligenza dei testi biblici del dottore del Carmelo è, come abbiamo detto, «tradizionale» nel senso più autentico del termine; l'aggancio vitale alla tradizione creativa della esegesi è in lui un valore che indica una grande intuizione per il magistero della vita spirituale.

Nella presente indagine abbiamo cercato di conoscere il pensiero di Giovanni della Croce nell'esercizio vivo e impegnato della sua dottrina attraverso la scelta dei passi biblici su lo

¹³⁶ J. VILNET, *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, o. c., 174.

¹³⁷ H. DE LUBAC, *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1955, 22.

Spirito e l'intelligenza che egli ne ha; servendoci dell'aiuto del Dottore della Chiesa abbiamo così colto il significato della rivelazione divina sulla presenza e azione dello Spirito Santo nella esistenza del cristiano che tende alla perfezione della vita divina a cui è stato chiamato e che gli è data nel battesimo e negli altri sacramenti. Negli scritti del carmelitano lo Spirito appare nella sua situazione vitale nel mistero della Trinità e nella sua attività in ordine all'opera deificante dei cristiani.

Nella Trinità lo Spirito appartiene, con il Padre e il Figlio, al mistero dell'unico Dio in tre persone, è la terza persona divina con le stesse perfezioni delle altre due; egli si caratterizza per la carità: è l'amore, la dilezione personale con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre. Sulla origine intradivina dello Spirito Giovanni della Croce espone la dottrina secondo cui il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo, l'uno all'altro e ambedue nell'anima, che a sua volta, conformata al Verbo dalla grazia della filiazione adottiva, spira lo Spirito Santo nelle persone divine, lo riceve da loro e lo dona a loro. In relazione ai credenti lo Spirito agisce con il magistero che li conduce alla pienezza della verità, con l'illuminazione e con il dono dell'amore infiammato e dell'intelligenza spirituale comunicando a ciascuno come vuole la sua ricchezza.

Giovanni della Croce ha compreso i testi della sacra Scrittura; noi abbiamo cercato di interpretare l'intelligenza dei dati biblici da lui espressa. Ci troviamo così di fronte a tre testi: quello della Scrittura, quello del dottore mistico, il nostro. Quanto al testo della Scrittura, la sua inesauribilità di significato, il suo «infinito virtuale» è per il credente una verità e una realtà che non ha bisogno di essere dimostrata, e che del resto è più che sufficientemente dimostrata dal fatto che l'interpretazione della Bibbia continua da due millenni e si può essere certi che proseguirà sino alla fine dei tempi. Quanto al testo di San Giovanni della Croce che usa e intende quello scritturistico, trattandosi di un dottore della chiesa, cioè di un grande autore, occorre dire che anche a proposito di lui si verifica, con le debite proporzioni nei confronti della Scrittura, la legge della inesauribilità del testo rispetto alle sue interpretazioni e spiegazioni. Perciò nel testo nostro, che vuole interpretare il suo, abbiamo cercato di lasciar parlare soprattutto San Giovanni della Croce, attraverso le sue frequenti ed estese citazioni; il nostro sforzo di intelligenza è consistito nel cercare l'ordinamento dei pensieri e della materia, al di dentro del testo inter-

pretato, cioè della Scrittura, distinguendo e connettendo i singoli passi, e al di dentro del testo interpretante, collegando le spiegazioni affini tra di loro per tematica biblica e per argomento dottrinale.

La fedeltà del nostro lavoro sta nel fissare l'attenzione al significato che il dottore mistico ha conferito ai detti riguardanti lo Spirito Santo, e nel fissare l'attenzione alla dottrina che da tale ermeneutica è scaturita. Noi sappiamo di essere stati aderenti al pensiero del nostro Autore come egli lo è stato a quello del testo sacro, e ricevendone luce lo ha a sua volta illuminato aiutando a capirlo nell'ambito della vita cristiana tendente alla perfezione.

La nostra indagine acquista significato stimolante se si riflette che il tema da noi scelto è la rivelazione biblica sullo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è per eccellenza l'interprete di Cristo. Se infatti il Figlio di Dio fatto uomo Gesù Cristo è l'esegeta del Padre, come dice il vangelo di Giovanni: «Dio non l'ha mai visto nessuno, il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato (exegesato=ne ha fatto l'esegesi)» (Gv 1,18)¹³⁸; ed è l'esegeta del Padre non principalmente mediante parole e discorsi, testi o segni o azioni, ma prima di tutto nella sua stessa persona, secondo quanto egli stesso ha detto: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9), poiché «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30), lo Spirito Santo da parte sua è colui che il Figlio di Dio Gesù Cristo ha detto e ha fatto, è la guida divina, come abbiamo visto, il divino «hodegos» che «guiderà (hodegesei)» (Gv 16,13) nella verità tutta intera, quella verità identica con la persona di Gesù Verbo e Figlio di Dio Padre (Gv 14,6) e identica con lo Spirito Santo (1Gv 5,6).

Di lui, dello Spirito Santo ci ha parlato la Scrittura, da lui stesso ispirata; di lui ci ha parlato San Giovanni della Croce citando la Scrittura sotto l'illuminazione interiore dello stesso Spirito; di lui abbiamo parlato anche noi, secondo le nostre possibilità, in questo studio.

Se ogni magistero umano che interpreta un altro testo, pur nello sforzo di essere trasparente e non opaco del senso che vuole cercare e comunicare non potrà mai evitare di essere,

¹³⁸ Cf M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Editio tertia, Romae 1966, 212.

rispetto al testo interpretato, anche un'ombra, un discorso cioè dotato di propria identità e autonomia, e di proprio spessore, lo Spirito Santo, invece, nel suo magistero divino interiore nei riguardi di Cristo realizza la esegesi perfetta: uguale al Figlio nella natura divina, nella forza e nella consistenza della persona che esaurisce l'essenza divina per identità, lo Spirito della verità, come esegeta del Figlio e guida a lui per i credenti, non esercita un magistero su testi o su parole, ma su «La Parola» che è «il Verbo», «il Figlio di Dio», e nel rammentare i detti e i fatti, le opere e gli atti di lui, li rende presenti nella fede e nell'anamnesi liturgica, esperienza somma del credente in cui il contenuto è il Figlio e il Padre da cui lo Spirito è spirato nell'intimità della vita divina e negli uomini divenuti figli di Dio con il sacramento del battesimo.

Un'altra caratteristica del nostro autore, nell'entusiasmo che lo anima per il suo tema e per l'esperienza da cui attinge, è il senso della bellezza, la qualità di poeta; questa proprietà pur non appartenendo propriamente all'esegesi come tale, nel nostro Autore è stata alimentata dalla sua familiarità con la Bibbia. I poemi di Giovanni della Croce e le opere dedicate a spiegarle non sono soltanto il frutto di pazienti e laboriose analisi, riflessioni e commenti, né il pretesto per svolgimenti di scuola. Sono l'opera di un poeta sensibile alla bellezza delle Scritture, alla loro eleganza e all'attrattiva che esercitano. Qua e là trapela la presenza di un elemento più segreto, che ci rivela in Giovanni della Croce di più che un poeta religioso. Anch'egli è un ispirato. Il suo linguaggio ha uno stile ricco di immagini, su cui ci siamo soffermati, le quali provengono a lui dalla Bibbia.

Il rapporto tra dottrina teologica ed esegesi biblica, come è risultato dall'analisi che abbiamo proposto dell'interpretazione dei testi pneumatologici della Bibbia, è intimo. Possiamo dire che nel suo modo di procedere San Giovanni della Croce mostra come lo studio della Scrittura è l'anima della teologia; la teologia da lui elaborata, infatti, si fonda sulla Parola di Dio, su di essa si consolida e da essa trae la sua giovinezza scrutando sempre ogni verità alla luce del mistero di Cristo. Sul fondamento che è la rivelazione divina si edifica l'edificio della teologia, come una cattedrale maestosa che eleva la sua costruzione fino alle altezze del cielo e nel suo fondamento ha il principio della indistruttibilità; in tale modo la sacra Scrittura è il principio vitale della teologia, che applica la ragione

umana, illustrata dalla fede, a ricercare l'intelligenza dei misteri divini nella consapevolezza che essi per la loro intrinseca natura sorpassano talmente l'intelletto creato, che anche trasmessi per divina rivelazione e ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nella oscurità finché viviamo nella vita presente ¹³⁹. Tra i misteri si intende non soltanto l'«in sé» di Dio, del Padre, del Figlio, dello Spirito, tre persone, un unico Dio, l'«in sé» del Verbo di Dio fatto uomo, ma anche il rapporto che il Padre, il Figlio di Dio incarnato, lo Spirito Santo hanno con noi. La dottrina, la teologia in cui Giovanni della Croce esercita il suo magistero, tradizionale e originale, è la vita divina dei cristiani portata alle sue massime possibilità di realizzazione, che rientrano nella chiamata universale alla santità, attuata nella divinizzazione, opera di Dio nella corrispondenza umana alla sua presenza, azione e grazia.

¹³⁹ È la dottrina dei due ultimi concilii ecumenici; il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica su la divina rivelazione «*Dei Verbum*», n. 24 insegna: «*Sacra theologia in verbo Dei scripto una cum sacra Traditione tamquam perenni fundamento innititur in eoque ipsa firmissime roboratur, semperque iuvenescit, omnem veritatem in mysterio Christo conditam sub lumine fidei perscrutando (...). Ideoque sacrae paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 980). Per il concilio ecumenico Vaticano primo, nella costituzione dogmatica «*Dei Filius*» sulla fede cattolica, nel capitolo IV cf nota 88 ove è riprodotto il testo.