

ANDRZEJ RUSZAŁA OCD

DINAMICA DELL'AMORE SECONDO SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Giovanni della Croce non parla mai dell'uomo come di un essere autonomo e astratto. La sua visione dell'uomo è sempre legata a Dio ed inquadrata nel progetto dell'amore di Dio per l'uomo. Dio-Amore (cf. 1 Gv 4, 16) ci ha creato a sua immagine ed ha iscritto nel nostro essere un radicale orientamento verso di Lui. Da ciò deriva la principale vocazione dell'uomo: rispondere a questo amore divino, sviluppando ed approfondendo quest'orientamento, ciò che nella Bibbia viene espresso come primo comandamento dell'amore totale. Da questa risposta dipende l'autorealizzazione e la pienezza personale dell'uomo. La storia dell'uomo è, quindi, la storia del suo cammino d'amore nel quale vengono coinvolte la grazia di Dio e la libertà umana.

In questo articolo saranno presentati – in modo sintetico, senza fare particolari rilievi tematici o teologici per dare una visione generale della dinamica dell'amore – alcuni fra i momenti più importanti, per San Giovanni, della dinamica dell'amore nella Storia della Salvezza, interdipendenti gli uni dagli altri: l'eterno progetto amoroso di Dio nei confronti dell'uomo, la realtà del peccato originale e le sue conseguenze nella vita umana, la redenzione e l'impegno dell'uomo per attuare i suoi frutti, ed infine – la pienezza nelle diverse dimensioni di una persona rinnovata.

1. PROGETTO DI DIO NEI CONFRONTI DELL'UOMO

Giovanni della Croce contempla sempre il mistero dell'uomo alla luce del mistero di Dio, dove ha le sue radici più profonde. Tale prospettiva teologica della persona umana, verificata continuamente con la Parola di Dio (cf. S Prol., 2), la incontriamo in tutti i suoi scritti, e specialmente nelle *Romanze*, dove essa trova un'espressione singolare e privilegiata.

Le *Romanze* delineano, mediante un'espressione poetica, una teologia della Storia della Salvezza, dal «principio» senza origini del mistero trinitario fino alla realizzazione escatologica nella pienezza dell'amore divino¹. Al centro di questa storia c'è il mistero dell'uomo nel suo intimo e indissolubile rapporto con il mistero di Cristo².

Dio, nella cui luce Giovanni contempla la realtà umana, è il Dio della rivelazione cristiana: Dio-Trinità, Dio comunione interpersonale dell'amore con cui il Padre e il Figlio si amano nello Spirito Santo. La più profonda identità personale di Dio è il mistero di donazione e di accoglienza reciproca, amore che unisce e rende uguali le persone divine (cf. P 6, 1). Però Dio, nel suo amore fatto dono, non desiderava rimanere nel circolo chiuso della Trinità, ma voleva trascendere se stesso. In questa prospettiva il Santo considera la creazione come espressione di una libera decisione di Dio radicata nell'amore (cf. P 6, 2). L'azione creatrice di Dio non è solo un semplice «fare esistere», ma fare esistere in un ambito di grazia, quindi in un progetto di amore³.

Al centro di tale progetto divino c'è l'uomo che è il vertice della creazione. Fin dall'inizio, come «Sposa del Figlio», sta in diretto riferimento a Cristo ed in stretta relazione d'amore con Lui:

«Una sposa *che ti ami*,
Figlio mio, voglio donarti,
che per tua grazia meriti
di stare in nostra compagnia,

e mangiare ad una mensa,
quel pane che mangio io;
affinché conosca i beni
che io possiedo in tale Figlio,
e con me si congratuli
di tua grazia e leggiadria» (P 6, 3, 1-2).

L'uomo voluto in rapporto a Cristo e in Lui pure creato⁴ è, quindi, predestinato ad amare Cristo con un amore sponsale e, per mezzo di Lui, a partecipare alla pienezza della vita trinitaria. L'amore rende uguali gli amanti (cf. S I, 4, 3), è la fo-

¹ Cf. A. BALDEÓN, *El hombre: una pasión de amor. Comprender la vida desde San Juan de la Cruz*, Burgos 1991, p. 18.

² Cf. G. FURIONI, *Le romanze trinitario-cristologiche «In principio erat Verbum»*, «Quaderni Carmelitani» 6 (1989), p. 132-140.

³ Cf. A. BALDEÓN, *El hombre...*, p. 19.

⁴ L'idea paolina della creazione «in Cristo» (cf. Ef 1, 46; Col 1, 16-17) era molto vicina anche a Giovanni della Croce. Cf. P 6, 2, 4.

rza che identifica l'uomo con Cristo, ciò è fonte di soddisfazione da parte del Padre (cf. specialmente P 6, 2, 4-5) che rende l'uomo partecipe dell'amore eterno con cui Egli stesso ama il Figlio.

Il Santo sviluppa questo pensiero anche nella strofa 38 del *Cantico spirituale*, dove parla della gloria alla quale Dio ha predestinato l'uomo dall'«altro giorno», cioè dal giorno della sua eternità (cf. C 38, 2). A commentare il versetto: «Colà mi mostrerai quanto da te voleva l'anima mia», scrive: «L'anima ora chiede l'uguaglianza di amore che ha sempre desiderato *naturalmente* e *soprannaturalmente*» (C 38, 3).

L'uomo, quindi, non solo dal momento del battesimo, in cui riceve la vita soprannaturale, comincia a desiderare Dio e l'uguaglianza del suo amore, ma esiste in lui un desiderio *naturale* di Dio, del suo amore, di saper rispondere in modo uguale a questo amore. L'amore diventa «l'inclinazione, la forza e la virtù di cui l'anima si serve per andare a Dio» (F 1, 13).

Quando poi, nella Storia della Salvezza, Dio si rivela all'uomo ed esige l'osservanza dei suoi comandamenti, specialmente di quello principale, cioè dell'amore totale «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 5), lo fa in profonda sintonia con l'orientamento fondamentale dell'anima umana. Così il precetto divino d'amore non è mai qualcosa di esteriore all'uomo, come se fosse imposto solo dal di fuori. Al contrario, esso entra armonicamente nel dinamismo della persona stessa, con lo scopo di sviluppare quell'orientamento dell'essere umano che Dio gli ha donato dalla creazione in poi.

Tale sviluppo è, in fondo, l'unico criterio per vivere bene ogni momento, ogni evento, ogni azione e tutta la vita dell'uomo: «Nella sera sarai esaminato sull'amore» (AS 57).

2. PECCATO ORIGINALE E SUE CONSEGUENZE

L'uomo è stato creato da Dio per la comunione con Lui fin dal paradiso terrestre (cf. Gen 2-3). Essendo in comunione d'amore con Dio, l'uomo era in armonia anche con sé stesso, era quindi interiormente integrato⁵. La sua dimensione spirituale, unita attraverso l'amore con Dio ed a Lui sottomessa, integrava pure la sua dimensione sensitiva, così che anch'essa poteva essere unita a Dio⁶. L'uomo poteva,

⁵ «Integrazione» è il termine comunemente oggi utilizzato, specialmente in psicologia, e significa una coordinazione e unificazione delle varie parti e aspetti della vita psichica intorno ad un principio integratore, per la realizzazione di uno o alcuni scopi generali (cf. C. BECATTINI, *Psicologia e vita spirituale*, dattiloscritto, Roma [s.a.], p. 150). Anche se Giovanni della Croce non usa la nozione «integrazione», l'esistenza di questa realtà è presente nelle sue opere. Si tratta di unificazione e armonizzazione in Dio di tutte le dimensioni della personalità umana, di tutte le relazioni interpersonali e delle relazioni con le altre creature; Dio è qui principio di integrazione.

⁶ Cf. EULOGIO DE LA V. DEL CARMEN, *Antropologia sanjuanística*, «Monte Carmelo» 69(1961), p. 85.

quindi, veramente amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (cf. Dt 6, 5).

Essendo integrato in sé stesso l'uomo era anche integrato con il mondo esteriore: nelle relazioni interpersonali (p.e. l'unità e l'armonia tra Adamo ed Eva prima del peccato originale) e nell'uso delle creature che contemplava come qualcosa di meraviglioso e di una bellezza indicibile (cf. C 4, 3; 5, 1–4). Esse, «piantate dalla mano dell'Amato» (C 4), in modo naturale conducevano l'anima verso Dio, narrando di Lui mille grazie (cf. C 7).

Fra Giovanni ha presente l'uomo e la sua condizione alla luce del progetto divino, ha quindi presente l'uomo concreto, reale e storico. In questa concretezza, realtà e storicità dell'uomo entra l'evento del peccato originale che cambia profondamente la verità sull'uomo. Il Santo conosceva perfettamente la teologia del peccato originale, che gli era contemporanea e gli permetteva di capire e di spiegare il fondamento del disordine dell'uomo. A tale evento ed alle sue conseguenze si riferisce il Santo nella strofa 23 del *Cantico spirituale*⁷, quando descrive gli effetti del *matrimonio spirituale*.

Il peccato originale ha rotto in tutte le dimensioni l'iniziale integrazione dell'esistenza umana. Anzitutto, il peccato, come atto di ribellione e disobbedienza a Dio, ha introdotto «l'inimicizia tra l'uomo e Dio» (C 23, 2)⁸, rompendo l'armonia dell'amore che esisteva prima tra loro.

Un'altra conseguenza di tale peccato è la perdita dell'integrazione dell'uomo con sé stesso e – come risultato – la disarmonia nelle sue potenze. «La natura umana [...] fu corrotta e perduta da Adamo per mezzo dell'albero proibito» (C 23, 2).

Riportiamo qui una citazione di E. Pachó che sintetizza più precisamente il pensiero del Santo carmelitano riguardante questa *corruzione e perdita* della natura umana dopo il peccato originale:

«Sucedió cierto “día” que esta naturaleza “fue estragada, por medio del árbol del paraíso en la primera madre Eva” (28, 1). Allí, en el paraíso “fue violada en [los] primeros padres debajo del árbol” (28, 8), de tal modo que quedó muerta a la vida sobrenatural. Sin la gracia de Dios se tornó de “color moreno y feo” (24, 1–4), con “fealdad de culpas e imperfecciones y bajeza de condición natural” (24, 3); “con rudeza y ceguera” (23, 7).

⁷ «Di un melo sotto i rami / quivi da me tu fosti disposata, / là ti porsi la mano, / e fosti risanata / colà dove tua madre fu violata».

⁸ La teologia classica precisa che questo stato d'inimicizia comprendeva in sé la perdita della grazia santificante, delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo (cf. M. FLICK, *Peccato originale*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianich, Milano 1988, p. 1120–1121), ciò che nel linguaggio personalista significa «l'incapacità di amare Dio sopra tutte le cose e [...] entrare, senza la grazia di Cristo, in dialogo con il Padre» (ibid., p. 1130).

Desde aquel momento cesó la armonía, y se rompió el equilibrio (31, 5) entre las dos partes que componen el caudal del alma. En lugar de inclinarse en todo a Dios, cada una busca su natural satisfacción, y la carne, o parte inferior, repugna al espíritu, o porción superior. Se agolpan las inclinaciones, los apetitos, los gustos y las aficiones contrarias a lo que es amor y servicio de Dios. En lugar de estar “dedicadas y mancipadas al servicio de Dios” (cf. 19), se “emplean en actos viciosos”; en “cosas inútiles” y “oficios viciosos”, yéndose tras sus gustos y apetitos (cf. 19, 4–7). El alma perdió así, además de la gracia y justicia original, la ordenación e inclinación natural a su fin último, a Dios. El desorden moral afecta a la misma naturaleza humana en toda su dimensión⁹.

Nella dinamica dell'amore emerge la piena verità sugli appetiti, ai quali il nostro Autore dedica molta attenzione nelle sue opere. Come parte della natura umana creata da Dio essi sono ontologicamente buoni. Però Giovanni, considerando sempre l'uomo concreto, reale e storico, non dimentica che egli, pur essendo creato da Dio come un essere «molto buono» (Gen 1, 31), è diventato anche un essere decaduto e peccatore. Giovanni ricorda all'inizio e alla fine del primo libro della *Salita*: «L'anima canta la sorte felice e la fortuna che ella ebbe di liberarsi da tutti i beni temporali, dagli appetiti e dalle imperfezioni proprie della parte sensibile dell'uomo, *disordinata perché non vuole sottostare alla ragione*» (S I, 1, 1). «L'anima *dopo il peccato originale*, è come prigioniera nel corpo mortale, soggetta alle passioni e agli appetiti naturali» (S I, 15, 1). Quindi pur essendo ontologicamente buona, la natura umana secondo il peso dei suoi appetiti, dopo il peccato originale, è «normalmente» sregolata.

Infine, il peccato originale ha distrutto l'integrazione con il mondo esteriore. L'universo, tutte le creature, anche se buone in se stesse, appaiono all'uomo così come egli stesso è; allora gli appetiti dell'uomo e la visione delle cose che essi implicano sono ugualmente impuri.

Queste dannose conseguenze della disintegrazione provocata dal peccato fanno parte della natura umana nella nostra situazione esistenziale e vengono comunemente sperimentate.

3. REDENZIONE E IMPEGNO DELL'UOMO – RICERCA RECIPROCA

Dopo il peccato originale, il passo successivo della Storia della Salvezza, compresa come storia dell'amore di Dio, è la redenzione compiuta dal Figlio di Dio che, nell'Incarnazione, si è fatto l'uomo. La redenzione è l'iniziativa gratuita di Dio-Amore per l'uomo, affinché egli possa di nuovo diventare amico di Dio, reintegrato con

⁹ EULOGIO DE LA V. DEL CARMEN, *Antropologia sanjuanística*, p. 39–40.

Lui, con sé stesso e con le creature. Questo è un processo alla cui base sta l'evento della redenzione compiuta in Cristo; un processo che, però, esige un impegno di collaborazione da parte dell'uomo. La redenzione è la ricerca amorosa dell'uomo. Una volta conosciuta tale ricerca di Dio e la gratuità del suo amore, l'uomo è capace di dare la sua risposta in sintonia con quest'attività divina. Allora l'impegno principale di tutta la sua esistenza diventa una ricerca appassionata di Dio.

3.1. Redenzione come ricerca amorosa dell'uomo

Il commento alla strofa 23 del *Cantico spirituale* annota un interessante riferimento all'evento della redenzione compiuta da Cristo-Sposo:

«In questa strofa lo Sposo espone all'anima la maniera e l'ordine mirabile seguito da Lui per redimerla e sposarla. [...] L'anima è stata redenta e riparata per mezzo dell'albero della Croce. Qui Egli le ha dato la sua passione e morte, eliminando l'inimicizia che dal peccato originale vi era tra l'uomo e Dio. [...] Sotto albero della Croce... Dio ha redento la natura umana sposandosi con essa e in conseguenza con ogni anima alla quale nella Croce Egli dà la grazia e pegni per tale scopo» (C 23, 2-3).

La redenzione che toglie lo stato dell'inimicizia con Dio e ripara la disintegrata natura umana è, per Giovanni, un matrimonio con l'uomo con cui Dio sposa ogni anima. Il linguaggio sponsale della redenzione, che usa fra Giovanni, mette in rilievo il ruolo decisivo dell'amore di Dio. Per Giovanni proprio la redenzione, accanto alla creazione, è la massima espressione storica dell'amore di Dio nella vita dell'uomo. Nella creazione dell'uomo, e poi nella sua redenzione, Dio stesso si è impegnato liberamente, totalmente e incondizionatamente in favore dell'uomo¹⁰. Qui l'amore divino è un'autodonazione gratuita che precede in modo assoluto l'esistenza e l'amore umano.

Si può, quindi, dire che tutta la storia della salvezza, ed in particolare la redenzione, è, essenzialmente, la storia di una ricerca dell'uomo da parte di Dio¹¹. Per il Santo di Fontiveros questa verità è fondamentale ed egli la ricorda continuamente: «Se l'anima cerca Dio, molto più il suo Amato cerca lei» (F 3, 28). Dio si mostra e rivela il suo mistero ed il suo amore, «andando incontro all'uomo» e cercandolo. Per Giovanni tale rivelazione e ricerca, dopo la creazione, si concretizzano storicamente nell'Incarnazione del Figlio di Dio e trovano la loro piena espressione nel-

¹⁰ «[L'anima] pensa al grande debito di gratitudine che ha verso Dio, per averla creata solamente per sé, onde gli deve il servizio di tutta la vita, e per averla redenta solo per sé, in forza di cui gli deve tutto l'affetto del cuore» (C 1, 1).

¹¹ Su questa prospettiva della storia della salvezza, cf.: A. BALDEÓN, *El hombre...*, p. 70-80; AA. VV., *La búsqueda de Dios*, Madrid 1984.

la redenzione compiuta da Lui; non vuole che l'uomo destinato ad essere l'amata sposa, si perda dopo il peccato originale¹².

Questa prospettiva, applicata specialmente alla redenzione compiuta sulla Croce, la troviamo nel poema *Pastorello*¹³. In esso viene sintetizzato, in modo molto bello, il senso amoroso-doloroso della redenzione di Cristo, simboleggiato nell'albero dove Egli «ha disteso le sue braccia belle» (P 4, 5). Si stabilisce un rapporto infrangibile tra il dolore e l'amore nella dinamica della ricerca amorosa dell'uomo da parte di Cristo. Cristo-Pastorello innamorato, con «il petto dall'amore lacerato» (P 4, 5), soffre vedendosi obliato dall'uomo – la sua amata pastora – che si è reso assente dal suo amore. Quella sofferenza aumenta ancora il suo amore fino a lasciarsi «maltrattare in terra straniera» (P 4, 5). Finalmente, il peso dell'amore diventa così grande che Cristo muore, donandosi sull'albero della Croce. La morte viene per un gran languore; non c'è nessun cenno che essa venga per un'azione diretta intesa a darla¹⁴.

L'effetto della ricerca amorosa dell'uomo da parte di Dio, che è lo spozalizio con la natura umana compiuto sulla Croce una volta per sempre, si rende presente lungo la vita di ogni uomo singolo:

«Lo spozalizio fatto sulla Croce non è quello di cui stiamo parlando, poiché quello è stato fatto una volta sola e in esso Dio ha donato all'anima la prima grazia, che viene concessa ad ognuno nel battesimo. Il presente invece avviene per la via della perfezione e si verifica a poco a poco, secondo i suoi gradi. Anche se si tratta di una stessa cosa, la differenza fra i due consiste nel fatto che l'uno si compie in conformità al passo dell'anima, cioè a poco a poco, e l'altro in modo conforme al passo di Dio, cioè tutto in una volta» (C 23, 6).

La ricerca redentrice dell'uomo si estende, quindi, lungo tutta la sua vita per realizzare in lui gli effetti della redenzione e specialmente la sua integrazione originale. Questo processo di purificazione, nel quale si realizza in concreto la redenzione dell'uomo, Giovanni della Croce lo chiama «la notte» (S I, 2, 1.5). Esso diventa un'attuazione della redenzione, che si realizza nell'arco della vita umana.

Per Giovanni il processo della notte della purificazione include due componenti, quello attivo e quello passivo, a seconda che l'attività primaria in lui sia compiuta da Dio o dall'uomo. Ambedue i componenti sono importanti: la purificazione impegna

¹² Nella bocca del Figlio stesso Giovanni mette le parole: «Andrò in cerca della sposa, / ed io stesso prenderò / le sue pene e i suoi travagli / che la fan tanto soffrire. / E perché essa abbia la vita / io per lei mi immolerò, / e, togliendola all'abisso, / a te, Dio, la volgerò» (P 6, 7, 10–11).

¹³ Nella versione italiana da noi citata questo poema è intitolato: *Altre strofe spirituali su Cristo e l'anima* (cf. P 4).

¹⁴ Cf. E. PACHO, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, Roma 1989, p. 174; D. BARSOTTI, *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Milano 1990, p. 191–192.

anzitutto l'uomo come soggetto responsabile del suo processo spirituale¹⁵. L'opera della purificazione, però, non si compie senza un particolare intervento di Dio, il quale, prendendo l'iniziativa, porta a compimento tale processo. Ed è proprio così, perché l'uomo con le proprie forze non è in grado di penetrare nella più intima profondità del proprio essere, giacché è affezionato al peccato ed alle sue conseguenze (cf. N II, 2, 1). Per questo «Dio per farli avanzare introduce nella notte oscura coloro che vuole purificare da tutte queste imperfezioni» (N I, 2, 8).

La purificazione, in quanto ricerca e attività amorosa da parte di Dio, abbraccia l'uomo tutto intero: la sua dimensione sensitiva, le sue potenze e lo spirito (cf. N II, 6, 4), producendo nell'anima due effetti principali: «la purifica e la illumina disponendola all'unione d'amore con Dio» (cf. N II, 5, 1).

In questo processo è sempre lo Sposo che, per primo, si mette alla ricerca dell'uomo. Di ciò, quest'ultimo, se ne rende conto pienamente alla fine, nell'unione del matrimonio spirituale:

«Era così vivo il desiderio che lo Sposo aveva di liberare e di redimere perfettamente la sua sposa [...] che si rallegra come il buon Pastore il quale, porta sulle sue spalle la pecora che aveva smarrito e cercato per ogni dove (Lc 15, 5). [...] Desta veramente meraviglia vedere il piacere e la gioia che prova l'amoroso Pastore e Sposo dell'anima nel vedersela ormai così ritrovata e perfetta posta sui suoi omeri e tenuta con le sue mani in questa desiderata unione» (C 22, 1).

Questo processo si realizza effettivamente solo attraverso l'amore di Dio che invade progressivamente l'essere umano con una intensità crescente (cf. N II, 12, 1)¹⁶. L'amore di Dio viene chiamato da San Giovanni «fuoco amoroso» (N II, 12, 1; cf. anche: N II, 11, 1), «fuoco veemente e consumatore» (F 2, 3) che brucia e purifica nell'uomo tutto ciò che è necessario per disporlo all'unione con Dio (cf. S I, 2, 2).

3.2. Impegno dell'uomo come ricerca di Dio

La notte purificatrice nella sua componente attiva esige anche l'impegno dell'uomo nella sua situazione di disintegrazione causata dal peccato originale. Da questo momento in poi, nell'uomo, interagiscono contemporaneamente diverse tendenze, diverse forze differenti e contrastanti¹⁷.

¹⁵ Cf. A. BALDEÓN, *El hombre...*, p. 85.

¹⁶ La progressività dell'amore di Dio che invade l'uomo viene espressa da Giovanni nella descrizione dei diversi gradi di questo amore. Per esempio nel *Cantico* parla dei sette gradi d'amore che corrispondono al possesso dei sette doni dello Spirito Santo (C 26, 3); nella *Notte oscura* parla dei «dieci gradi d'amore» (N II, 19–20).

¹⁷ Cf. F. RUIZ, *San Giovanni della Croce, mistico e maestro*, Bologna 1991², p. 147.

Eppure questa conflittualità nella persona riveste anche un carattere in certo qual modo positivo, perché scopre una verità importante e consolante sull'attuale situazione dell'uomo: «Se l'uomo fosse un essere interamente decaduto, vivrebbe ambientato e soddisfatto a livello inferiore. Non avrebbe aspirazioni superiori, né soffrirebbe di carenze. I conflitti hanno la loro radice nel fatto che, nonostante il peccato, *la condizione filiale e sponsale continua ad essere reale nell'uomo e a farsi sentire con forti spinte e pretese*»¹⁸.

Questa esperienza e consapevolezza dell'amore divino che ci fa figli di Dio e sposi di Cristo è un punto di partenza, un momento decisivo e l'unica effettiva spinta che può stimolare l'uomo al costante impegno di rispondere al progetto divino sulla sua vita, cercandolo e amandolo con tutto il cuore (cf. Mt 22, 37). All'inizio del *Cantico spirituale*, Giovanni della Croce descrive, in una maniera bellissima, questo slancio della ricerca amorosa di Dio da parte dell'uomo il quale si rende conto del suo amore e di tutti i beni da Lui donati:

«[L'anima] pensa al grande debito di gratitudine che ha verso Dio, per averla creata solamente per sé, onde gli deve il servizio di tutta la vita, e per averla redenta solo per sé, in forza di cui gli deve tutto l'affetto del cuore; riflette ai mille altri benefici per cui si sente obbligata a Dio prima ancora di nascere, mentre gran parte della sua vita è trascorsa invano. [...] Per rimediare a tale male e danno, tanto più che sente che Dio è molto irato e nascosto perché ella si è voluta dimenticare di Lui in mezzo alle creature, presa da paura e da vivo dolore intimo per un pericolo così grave di perdizione, rinunciando a tutte le cose, antepo-
nendogli ad ogni altra cura, senza differirlo né di un giorno né di un'ora, con ansie e gemiti sgorgati dal cuore ferito ormai di amore di Dio, comincia ad invocare l'Amato dicendo: "Dove ti nascondesti, in gemiti lasciandomi, o Diletto? Come il cervo fuggisti, dopo avermi ferito; ti uscii dietro gridando: ti eri involato"» (C 1, 1).

L'uomo si rende conto che, fin dal principio, è cercato da Dio per cui comincia anch'egli a cercare amorosamente il Dio-nascosto che si rivela nel Cristo-Diletto. Tutto l'impegno ascetico dell'uomo deriva da questa ricerca amorosa che costituisce il dinamismo principale del suo cammino verso Dio e della sua collaborazione nella notte purificatrice.

Il primo passo nella ricerca di Dio è «uscire», uscire da tutte le cose rinunciadovi, uscire da «ogni altra cura» e, quindi, anche da sé stesso antepo-
nendo Dio a tutto. Questo si compie mediante l'amore: solo la persona stessa dell'Amato è capace di dare impulso e di polarizzare un movimento di tale portata. Tutto il poema della

¹⁸ Ibid.

Notte oscura sarà un canto gioioso di questa esperienza di «uscita», il cui culmine è l'incontro pieno con l'Amato.

Il modo di cercare il Dio che si è nascosto è la vita teologale:

«Cercalo con fede e con amore, senza cercare soddisfazione in cosa alcuna [...]; queste due cose, come la guida del cieco, ti condurranno per vie a te ignote, al nascondiglio di Dio. Infatti la fede [...] è simile alle gambe delle quali l'anima si serve per andare verso Dio, e l'amore è la guida che ve la conduce, di modo che, trattando i misteri e i segreti della fede, meriterà che l'amore le manifesti quello che tale virtù racchiude in sé» (C 1, 11).

La fede e l'amore di cui parla il Santo sono «le gambe» e «la guida», quindi i mezzi adeguati per trovare Dio ed unirsi a Lui. Il principio basilare su cui poggia questo pensiero di Giovanni lo troviamo nel secondo libro della *Salita al Monte Carmelo*: tra l'uomo e Dio esiste una distanza infinita, per trovarlo nell'unione di somiglianza tra i due si devono utilizzare dei mezzi che possano superare questa distanza (cf. S II, 8, 2). Nessuna cosa creata può servire come mezzo proprio e prossimo per detto scopo in quanto non è assolutamente proporzionata a Dio; non può, quindi, comunicare all'anima Dio come Egli è (cf. S II, 8, 3). Solo «le gambe» della fede e «la guida» dell'amore teologale superano la distanza infinita sul piano naturale, derivante dalla trascendenza divina, dandoci Dio com'Egli è; per questo sono i mezzi propri e prossimi per una ricerca efficace di Dio e per l'unione con Lui¹⁹.

Ciò che si dice della fede e dell'amore come l'unico mezzo dell'effettiva ricerca di Dio e dell'unione con Lui si riferisce ugualmente alla speranza poiché «queste tre virtù teologali progrediscono insieme» (S II, 24, 8), formando un'unica realtà della «fede amante e sperante»²⁰. Si può dire che fede e amore generano speranza. La fede e l'amore sono i mezzi-doni eminenti, ricevuti da Dio, per cercarlo e trovarlo, però mezzi-doni non ancora pienamente manifestati, che stanno chiedendo di espandersi in una visione gloriosa e in una uguaglianza d'amore. Così la speranza, virtù del cammino nel tempo in quanto è la tensione che dà dinamismo e movimento alla fede e all'amore, li prende e li proietta verso una pienezza escatologica in un totale possesso di Dio (cf. C 1, 14)²¹.

¹⁹ «[La fede] soltanto è mezzo prossimo e proporzionato per l'unione dell'anima con Dio, poiché vi è tanto grande somiglianza fra quella virtù e Dio da non esservi altra diversità all'infuori di quella che può intercorrere fra il vedere e il credere. Infatti, essendo Uno e Trino, ce lo presenta sotto questo aspetto» (S II, 9, 1). Che l'amore è il modo adeguato per trattare con Dio, e attraverso il quale Dio stesso si lascia «conquistare», «legare» e rimane «preso» di fronte alla ricerca sincera e amorosa dell'uomo, cf. specialmente: C 31, 3. 8-10; C 34, 1.

²⁰ «Der liebende, hoffende Glaube» (H. U. VON BALTHASAR, *Juan de la Cruz*, in: U. DOBMAN, R. KÖRNER, *Johannes vom Kreuz Lehrer des neuen Denkens*, Würzburg 1991, p. 83).

²¹ Su questo tema cf. anche: F. RUIZ, *S. Giovanni della Croce. Il santo, gli scritti, il sistema*, Roma 1973, p. 183.

Tale ricerca di Dio da parte dell'uomo è sempre, per Giovanni della Croce, una risposta umana all'amore di Dio che per primo cerca l'uomo. Si può dire che cercando Dio, l'uomo si dispone, in una tensione teologale di tutto il suo essere, in un gratuito ingresso di Dio nella propria vita, fino alla piena unione con Lui.

4. PERSONA RINNOVATA

Il frutto della reciproca ricerca tra Dio e l'uomo, effettuata pienamente durante la notte purificatrice, costituisce un rinnovamento multiforme dell'uomo. Quando San Giovanni vuole delineare la condizione dell'uomo in tale proposito, parla di solito di uno «stato nuovo», caratterizzato dall'unione d'amore con Dio (cf. C 24, 2; 25, 1). In questo stato si arriva alla pienezza dell'amore che si esprime nella totale e reciproca donazione e nell'unione trasformante dell'uomo con Dio.

La perfezione dell'amore equivale allo sviluppo armonico di tutte le facoltà e capacità dell'uomo, le quali si concentrano e si unificano creando una nuova realtà reintegrata di tutta la persona umana. Grazie a questa unificazione interiore dell'uomo, anche le cose e tutto il mondo creato si vedono e si percepiscono nel loro giusto rapporto e nella gerarchia dei valori, così come sono nel piano divino della creazione e della salvezza.

L'uomo in questo nuovo stato, anche se si rende conto della novità e pienezza di vita, rimane sempre aperto a nuovi orizzonti, fino al compimento escatologico. Si rende conto che tende verso la vera patria che è in cielo (cf. Col 3, 20).

4.1. Pienezza di amore

Nello «stato nuovo» anche l'amore diventa «nuovo». Esso è caratterizzato dall'incontro profondo e gioioso dell'uomo con Dio, dall'interscambio personale e dalla donazione reciproca che trasforma l'uomo. Per esprimere tale dimensione dell'amore Giovanni della Croce si serve ampiamente – in continuazione con la tradizione biblica e spirituale – del simbolismo nuziale. In una prospettiva dinamica della crescita e dello sviluppo del processo spirituale, mette un momento-chiave che chiama matrimonio spirituale²², la cui entità più profonda è l'unione trasformante dell'uomo con Dio²³.

²² Il tema del matrimonio spirituale viene sviluppato nel C 22–25, appare anche in diversi luoghi della *Fiamma viva d'amore*. Il matrimonio spirituale viene preceduto dallo stato del fidanzamento che è transitorio e prepara la piena unione: «Dopo essere stata per un poco fidanzata con il Figlio di Dio con amore intero e soave, l'anima dal Signore viene fatta entrare in questo giardino fiorito per consumare con Lui lo stato felicissimo del matrimonio...» (C 22, 5).

²³ Si vede l'identità del matrimonio spirituale e dell'unione: «... l'unione perfetta con Dio alla quale viene dato il nome di matrimonio spirituale» (C 26, 4). Trasformazione è un termine che indica il momento culminante dell'unione, la sua ultima fase. Non sostituisce il termine

In senso ontologico quest'unione significa che l'uomo, anche se non perde la sua natura, diventa Dio per partecipazione (cf. S II, 5, 7); in senso teologico ed esistenziale significa che l'uomo, in quest'unione, partecipa realmente della vita di Dio stesso e dei suoi beni: «Dio comunica [all'anima] il proprio essere soprannaturale in tal modo da sembrare che ella sia Lui e possieda quel che Egli possiede» (S II, 5, 7). Poiché l'amore è la natura di Dio (cf. 1 Gv 4, 8), il bene più grande che Dio comunica all'uomo in questo stato è il suo amore. L'uomo può ora amare con l'amore stesso di Dio:

«L'anima quindi ama Dio con la volontà e la forza di Dio stesso, unita con la stessa forza di amore con cui è amata da Lui. Questa forza è nello Spirito Santo, in cui l'anima è trasformata poiché, essendo infuso in lei per rafforzare questo amore, data la trasformazione di gloria, supplisce in lei quanto le manca.

Questo avviene anche nella trasformazione perfetta dello stato matrimoniale a cui l'anima giunge in terra, nel quale è tutta rivestita di grazia e si può dire in qualche modo che ama per mezzo dello Spirito Santo, che le viene dato (Rm 5, 5) in tale trasformazione» (C 38, 3).

Si tratta qui di una vera uguaglianza di amore resa possibile dallo Spirito Santo: l'anima ama con la sua forza e per mezzo di Lui. Il riferimento al testo di San Paolo è interessante ed opportuno, infatti lo Spirito Santo attua e manifesta la nostra condizione filiale nella pienezza di amore.

Questa uguaglianza di amore, suscitata dallo Spirito Santo, si manifesta nella profonda armonia con la richiesta naturale che, a tale proposito, porta in sé l'uomo poiché «l'amante non può essere contento se non sa di amare tanto quanto è amato» (C 38, 3; cf. anche C 11, 11). È l'amore che suscita l'amore, la donazione che sveglia la donazione: «L'anima [...] realmente si è data tutta al Signore, senza riservare niente per sé, nello stesso modo con cui il Signore si è dato liberamente a lei» (C 27, 6). Lo Spirito stesso rende possibile questa totale donazione. A partire da allora «l'anima non sa altra cosa che amare [...]. Essa impiega nell'amare tutte le sue potenze e tutto quello che possiede, dando tutte le sue cose, come il saggio mercante (Mt 13, 46), per il tesoro d'amore trovato nascosto in Dio» (C 27, 8).

Nell'amore le persone amanti desiderano rimanere sempre presenti reciprocamente per poter donarsi continuamente e a vicenda. Questo ci spiega come, in tale unione, l'anima sperimenta in sé la presenza di Dio che le si manifesta con la comunione trinitaria. Allora, in maniera particolare, si realizza la promessa di Gesù:

unione, ma ne esprime l'intima natura e la massima realizzazione (cf. F. Ruiz, *San Giovanni della Croce...*, p. 274). Anche se il Santo non collega queste due parole – egli parla di unione e di trasformazione – pare che questa espressione «unione trasformante» esprima meglio il pensiero di Giovanni riguardante questo problema.

«... il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14, 23; cf. F Prol., 2). Nella ricerca purificatrice di cui parla Giovanni è Dio che agisce. Ora, nella piena comunione d'amore, il mistero si personalizza: sono Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

La Trinità non solo dimora nell'anima, ma agisce anche in modo dinamico con una corrispondenza costante tra l'opera del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nell'anima. Quest'opera consiste nel trasformare l'uomo in Dio. Nella *Fiamma viva d'amore* Giovanni utilizza diversi simboli per esporre l'opera delle Persone divine: mano blanda (il Padre), tocco delicato (il Figlio), cauterio soave e deliziosa piaga (lo Spirito Santo) (cf. F 2, 1) che viene anche chiamato fiamma d'amore²⁴.

Quest'amore, suscitato nell'anima per mezzo dello Spirito Santo, penetrando le sfere più intime dell'uomo, lo ristrutturano interiormente: viene superato ogni atteggiamento egocentrico e possessivo, anche quello di primo slancio (cf. C 28, 5). La persona viene totalmente riunita.

4.2. Reintegrazione antropologica

Solo in quest'unione trasformante viene guarito pienamente lo stato della disintegrazione interiore dell'uomo causata dal peccato originale. In Dio – attraverso l'amore – si realizza l'integrazione che abbraccia tutti i livelli della persona, partendo da quelli più interiori e cioè dalle facoltà spirituali:

«In quell'unione di amore [l'anima] si è votata al servizio di Lui con tutte le sue potenze, intelletto, volontà e memoria. Con l'intelletto, applicandosi a conoscere le cose che sono di maggior sua gloria per compierle, con la volontà amando tutto ciò che piace al Signore e volgendo sempre a Lui l'affetto, con la memoria preoccupandosi di quanto riguarda il suo servizio divino e gli torna più gradito» (C 28, 3).

In questo stato, quindi, l'attività delle facoltà interiori, dell'intelletto, della volontà e della memoria viene integrata. Le facoltà concentrate in Dio – l'unico principio integrante – vengono risanate nella loro attività ricuperando in Lui la loro pienezza, propria per ciascuna di loro. Così la volontà, già perfettamente unita alla volontà di Dio (cf. F 2, 34), viene commossa dagli impulsi dell'amore divino e riempita dell'amore e della gloria secondo la massima forza della sua volontà. L'intelletto, secondo la sua completa capacità, riceve la conoscenza divina, invece la memoria «il torrente dei piaceri [...] secondo la sua capacità e ampiezza» (F 1, 17).

L'integrazione delle facoltà spirituali diventa poi fonte della riunificazione della dimensione sensuale e corporale dell'uomo (cf. C 28, 4). La sfera sensuale,

²⁴ «Questa fiamma d'amor è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo» (F 1, 3).

attraverso lo spirito con cui viene armonizzata, si unisce a Dio in un certo suo modo poiché «nello stato del matrimonio spirituale è purificata e spiritualizzata in maniera tale che insieme con le sue potenze e forze naturali e sensitive partecipa e gode a modo suo dei grandi favori spirituali che Dio le comunica nell'intimo dello spirito» (C 40, 5).

In tal modo viene superata l'esperienza drammatica di una esistenza affettivamente dispersa, rimasta sotto la tirannia degli appetiti a causa del peccato. L'amore è riuscito – attraverso l'opera purificatrice – ad unificarla armonizzando tutta la sua ricchezza e potenzialità. Da allora la persona può già cantare con piena verità:

«L'anima mia si è data,
tutti i miei beni sono a suo servizio;
non pasco più la greggia,
non ho più altra cura,
ché solo nell'amore è il mio servizio» (C 28).

Giovanni della Croce, commentando questa strofa, scrive: «Ogni mia occupazione è posta nell'esercizio dell'amore, cioè ogni capacità dell'anima, il corpo, la memoria, l'intelletto e la volontà, i sensi interni ed esterni, e gli appetiti della parte sensitiva e spirituale si muovono per amore e nell'amore» (C 28, 8). L'amore, dunque, integra armoniosamente tutte le dimensioni dell'uomo. È questa integrazione forse la più importante implicazione antropologica dell'amore teologale²⁵.

L'integrazione interiore dell'uomo rende atti al vero amore del prossimo. Tutto nell'uomo è già purificato dall'egoismo, non c'è più niente che possa «ferire» gli altri e mettere disarmonia nelle relazioni interpersonali. L'uomo interiormente integrato contribuisce all'integrazione nell'ambiente in cui si trova: diventa un operatore di pace (cf. Mt 5, 9).

Tale uomo entra così in un rapporto qualitativamente nuovo con tutto il mondo creato. Le creature, prima della sua purificazione, lo allontanavano da Dio, giacché gli suscitavano appetiti disordinati. Ora l'uomo le accetta senza nessuna bramosia; non le scorge solo come un qualcosa esistente, ma le guarda con gli occhi di Dio stesso, scoprendo in loro la sua presenza divina: «Questo è il grande diletto di tale risveglio [dell'unione]: conoscere le creature per mezzo di Dio e non Dio per mezzo delle creature, il che equivale a conoscere gli effetti per mezzo della loro causa e non la causa per mezzo degli effetti: questa è la conoscenza mediata, mentre la prima è essenziale» (F 4, 5).

Proprio questa conoscenza essenziale fa vedere le creature in tutta la loro verità. L'uomo sa che esse sono opera di Dio, giacché portano in sé un'impronta della sua

²⁵ Cf. A. BALDEÓN, *El hombre...*, p. 101.

potenza, sapienza e delle altre virtù divine, per cui diventano belle e perfette (cf. C 5, 3–4). Nell'Incarnazione Dio ha innalzato l'uomo alla bellezza di Dio e, per conseguenza, in lui – in un modo nuovo – tutte le creature, poiché, «facendosi uomo, si unì con la natura di tutte quelle» (C 5, 4). Questa bellezza e dignità delle creature, oltre all'Incarnazione si manifestano in modo speciale nella sua risurrezione secondo la carne (cf. C 5, 4).

L'uomo adesso vede tutto questo e scopre che ogni creatura, a modo suo irripetibile, espone quello che Dio è in lei; questo, per l'uomo, risuona come degli accordi di una meravigliosa musica spirituale (cf. C 14 e 15, 25). Unito con il suo Amato egli si sente unito profondamente anche con gli altri e con tutto il creato: «Miei sono i cieli e mia la terra, miei sono gli uomini, i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli angeli sono miei e la Madre di Dio, tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me» (AS 25–26).

4.3. Prospettiva escatologica

Dal momento in cui l'uomo si è innamorato sinceramente di Dio, rispondendo al dono del suo amore antecedente e incondizionato, avverte un gemito intimo e va sospirando verso il pieno possesso di Lui. Fin dall'inizio del suo itinerario, dal suo cuore si fa sentire un grido: «Dove ti nascondesti, / in gemiti lasciandomi, o Diletto?» (C 1). Nessuno è in grado di saziarlo, soltanto lo stesso Dio-Diletto. È proprio questo gemito penoso dell'amore impaziente, allorquando Dio gli si è manifestato in modo imperfetto e l'ha ferito d'amore, senza però farlo finire di morire, prima di essergli dato completamente (cf. C 8, 2; cf. anche C 9–12). L'uomo tende al desiderio dell'unione e della «consumazione di amore», un desiderio che ha sempre avuto sia naturalmente che soprannaturalmente (cf. C 38, 2–3).

La meta di tali desideri è l'unione con Dio. Una volta raggiunta e dopo averla vissuta per un certo tempo, mostra la sua insufficienza: anche se essa è «lo stato più alto a cui si può giungere in questa vita» (C 1, 11) in cui l'anima veramente possiede Dio per amore, secondo quanto permesso dalla condizione presente, nello stesso tempo però viene suscitato in lei il desiderio di qualcosa di più. Ciò che l'anima desidera è «la gloria essenziale che consiste nella visione della natura di Dio» (C 38, 5). Dio l'aveva predestinata a questo scopo prima ancora di averla creata; ora l'anima desidera che Egli lo compia.

Quella gloria San Giovanni la descrive da due punti di vista: il mistero di Dio in Cristo e quello della vita teologale²⁶. La prima cosa che l'anima vuole, e ciò si può realizzare solo nella gloria, è vedere Dio «faccia a faccia» e conoscere pienamente i misteri eterni di Cristo²⁷. Da ciò deriva la seconda osservazione riguardante

²⁶ Cf. F. Ruiz, *San Giovanni della Croce...*, p. 294.

²⁷ «Uno dei motivi principali per cui l'anima desidera di essere sciolta e trovarsi con Cristo (Fil 1, 23) è quello di vedere a faccia a faccia e di capire radicalmente le profonde vie e i misteri eterni

quella gloria: l'esperienza di essa è il prolungamento della vita teologale che si attua in forma glorificata: «la fede si trasforma in visione, il desiderio in amore pieno, la speranza in possesso»²⁸.

Mancano comunque al Santo le parole per presentare in che cosa consista essenzialmente quella visione di Dio in gloria, per questo – non trovando un'altra espressione più adatta – la indica come «quello» (cf. C 38, 6). Con le parole di Cristo attinte dall'*Apocalisse* Giovanni della Croce descrive «quello» con l'aiuto di diverse immagini e così prova a precisarlo un po' di più (cf. C 38, 7–8). Quello lo desidera proprio l'anima, alla quale non basta mai «la pace, la tranquillità e la soddisfazione del cuore, a cui può giungere in terra» (C 1, 14); perciò essa non cessa di emettere nell'intimo qualche gemito, anche se ormai pacifico, quieto e soave, frutto della speranza di ciò che le manca (cf. F 1, 27; F 2, 36; F 3, 10).

Questo gemito dell'anima unita con Dio nell'amore si trasforma, infine, nel desiderio della morte d'amore, perché solo essa «rompe la tela a questo dolce incontro!» (F 1). Fra Giovanni afferma, infatti, che queste anime, anche se muoiono «durante una malattia o nella pienezza degli anni, non sono strappate alla vita se non da qualche impeto o incontro amoroso più sublime, più potente e forte dei precedenti, capace quindi di rompere la tela e di portarsi via il gioiello dell'anima» (F 1, 30).

Osservando dal limite terreno dell'esistenza dell'uomo il cammino dell'amore passato con Dio e inserito nella storia della salvezza in tutte le tappe che costituiscono la storia dell'amore di Dio, bisogna riconoscere e proclamare con il nostro Santo che «il fine di tutte le cose è l'amore» (C 38, 5).

STRESZCZENIE

ANDRZEJ RUSZAŁA OCD

Dynamika miłości według św. Jana od Krzyża

Powołanie człowieka do miłości jest najbardziej fundamentalnym i najgłębszym powołaniem, od realizacji którego zależy wszystko w jego życiu: poczucie sensu, szczęście i pełnia życia.

Artykuł przedstawia dynamikę miłości w życiu człowieka, która – w ujęciu św. Jana od Krzyża – jest dynamiką historii zbawienia, dokonującej się w człowieku

dell'Incarnazione del Verbo, in cui non consiste certo la parte minore della propria beatitudine. Cristo stesso, parlando con il Padre, dice in San Giovanni: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, unico vero Dio, e il tuo Figlio Gesù Cristo, che hai inviato» (C 37, 1).

²⁸ Cf. F. RUIZ, *San Giovanni della Croce...*, p. 294.

i przeżywanej przez niego na co dzień. Przeanalizowane zostały najważniejsze momenty tej zbawczej dynamiki miłości, odczytywane przez Doktora mistycznego zawsze w kluczu personalistycznym. Źródłem miłości i jej rozwoju jest Boża inicjatywa i Boży plan miłości wobec człowieka. Fakt grzechu jest odrzuceniem ze strony człowieka miłości Boga, które rodzi konkretne, negatywne konsekwencje w życiu duchowym. Kolejnym etapem historii miłości jest objawienie Bożej miłości w tajemnicy odkupienia, dokonanego przez Chrystusa oraz odpowiedź człowieka na tę miłość i współpraca z nią. We współpracy tej można wyróżnić aspekt czynny, przedstawiony jako miłosne poszukiwanie Boga przez człowieka i bierny – jako miłosne poszukiwanie człowieka przez Boga. W ten sposób, w kluczu miłości można zrozumieć najgłębszą istotę charakterystycznych dla Doktora karmelitańskiego pojęć nocy ciemnej i oczyszczeń, zarówno w ich aspekcie czynnym, jak i biernym. W końcu przedstawione zostały najważniejsze cechy, charakteryzujące pełnię miłości człowieka doskonale oczyszczonego i zjednoczonego z Bogiem.