

COME LEGGERE UN MISTICO. IL CASO SAN GIOVANNI DELLA CROCE

SOMMARIO: — 1. *Ambiguità di lettura dei mistici*. 1.1. Letture «sistematiche». 1.2. Letture «simboliche». — 2. *Originalità del linguaggio mistico*. 2.1. La difficoltà a dire del mistico. 2.2. L'aiuto della S. Scrittura e della Chiesa. 2.3. La forza comunicativa del simbolo. 2.4. La «notte» come simbolo. 2.5. Poesia e prosa. — 3. *Storicità del linguaggio mistico*. 3.1. La morte come desiderio. 3.2. Il desiderio di apostolato. — 4. *Rilievi finali*.

1. AMBIGUITÀ DI LETTURA DEI MISTICI

Nel quadro di un rinnovato interesse per la letteratura agiografica da parte del mondo laico e nell'ottica di discipline non propriamente teologiche particolare attenzione sembra riscuotere il caso dei mistici.

Attorno alle figure dei grandi mistici della tradizione spirituale cristiana convergono studi e ricerche non solo di teologi, ma anche di sociologi, di psicologi e di psicanalisti, di antropologi e di filosofi del linguaggio.

Al diffuso e generalizzato interesse per il fenomeno mistico, collegabile per qualche aspetto con l'attuale risveglio del sacro e con un certo ritorno di attenzione della cultura laica al fenomeno religioso, corrisponde tuttavia una pluralità di metodi di approccio e di linee interpretative assai diverse.

Può essere utile perciò attorno ad un caso particolarmente studiato come quello di san Giovanni della Croce e della sua vasta opera letteraria (sono stati contati dai cultori della quantità più di duemila studi e saggi!) recensire qui le diverse chiavi di lettura e di interpretazione che la vasta e variegata letteratura sangioiannista ha conosciuto solo nella nostra epoca.

Accogliendo il suggerimento di M. Huot De Longchamp ⁽¹⁾ in appendice al suo «saggio di antropologia mistica» — in realtà con valore metodologico introduttivo — è possibile raggruppare la rassegna di studi sull'opera e la figura di san Giovanni della Croce attorno a due modi di leggere il santo mistico.

1.1. *Lecture «sistematiche»*

E' il caso innanzitutto delle cosiddette «letture sistematiche e sintetiche» di san Giovanni della Croce (= SGC) il cui metodo avrebbe mietuto vittime tra nomi illustri: Garrigou-Lagrange, Maréchal, Maritain, Baruzi, Morel, Ruiz-Salvador, e perfino Crisogono il più affermato biografo di SGC (non è stranamente citata la E. Stein). Come si vede il giudizio critico di Huot de Longchamp riguarda i più noti e quotati studiosi di SGC.

Le «letture sistematiche» di SGC nascerebbero dalla pretesa che la metafisica tracci le condizioni a priori del rapporto uomo-Dio e che quindi la mistica debba essere questa o quella, indipendentemente dalla testimonianza degli stessi mistici. Ad esempio: siccome Dio è infinito e l'uomo è finito si architetterà una sorta di psicologia religiosa della inconoscibilità di Dio e si cercherà così di illustrarla con la tematica delle «notte dell'anima» di SGC.

E' una ricorrente tentazione della teologia quella di ridurre la letteratura mistica a sotto-prodotto della letteratura sistematica. Particolarmente debitore di questa lettura sistematica è secondo Huot de Longchamp Garrigou-Lagrange che fa di tutto per «classificare gli stati fenomenologici con categorie dogmatiche, con lo stesso puntiglio con cui un naturalista decide di classificare i ragni tra i coleotteri. Dirà ad esempio che la «Viva fiamma d'amore» non è che lo sviluppo normale della vita di carità. Al limite, è lecito pensare secondo Garrigou-Lagrange alla preesistenza di SGC in san Tommaso» ⁽²⁾. Secondo tale lettura sistematica tutta la vita spirituale è dedotta da qualche principio che basta applicare per arrivare alla unione mistica pre-beatifica. Non è chi non veda come letture simili impediscano decisamente un approccio ai mistici colti nella loro propria testimonianza.

(1) M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Paris, 1981; cf. P.P. OTTONELLO, *Bibliographia de S. Juan de la Cruz*, Roma, 1967.

(2) M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix...*, 391-393. Il riferimento esplicito è al saggio di P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon Saint Thomas d'Aquin et Saint Jean de la Croix*, Montréal, 1952⁵.

Attorno alla lettura sistematica di Garrigou-Lagrange si è come sviluppata tutta una costellazione di letture analoghe attorno agli anni '30-'50. Esse prendono a tema un capitolo della teologia dogmatica e ne cercano il riscontro nell'opera di SGC (3). In questa linea di lettura sistematica sono considerati non solo teologi ma anche filosofi come J. Maritain.

J. Maritain, al termine del suo «Degrés des savoir» parla dell'opera di SGC come di una «scienza praticamente pratica»: cioè come di una scienza non tanto della esperienza (come ci si attenderebbe!) ma come scienza applicativa o pratica dei principi teologici, e precisamente della teologia morale. «Poiché — scrive testualmente — il sapere praticamente pratico è alle dipendenze del sapere speculativamente pratico, la scienza pratica della contemplazione è alle dipendenze della teologia morale» (4). In questa prospettiva il riferimento all'opera di SGC letta nella sua fenomenologia storica (influssi subiti, letture fatte, testi citati ecc.) «benché di una incontestabile utilità, tuttavia per se stesso non ne arricchisce molto l'intelligenza» (5). Anche il sapere mistico come ogni sapere pratico ed sperimentale è compreso nel sapere speculativo e sistematico come la terra soggiace alla volta del cielo. Resta così subito pregiudicato il metodo di approccio all'opera di SGC: «Il sapere praticamente pratico presuppone il sapere speculativamente pratico. Prima di esaminare nella sua "praticità" stessa la dottrina spirituale di SGC, converrà dunque esaminare innanzitutto i presupposti teologici di questa dottrina» (6).

Ciò non toglie che il linguaggio mistico abbia una sua concretezza che non ha il linguaggio speculativo così come «una ciliegia tra i denti contiene più mistero di tutta la metafisica idealista» (7). E tuttavia anche il linguaggio mistico deve essere subordinato al sapere innanzitutto speculativo delle realtà cristiane. L'autonomia del linguaggio mistico è dunque relativa al sapere speculativo.

Più criticamente in questa linea sembra muoversi il giovane Don Karol Wojtyła nella sua tesi di dottorato in teologia all'Angelicum

(3) E' il caso di P. SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *La doctrina de la gracia, como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista*, 1942; e di EFREM DE LA MADRE DE DIOS, *S. Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, aragoza, 1947.

(4) J. MARITAIN, *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*, in *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932, 629.

(5) *Ivi*, 617.

(6) *Ivi*, 633.

(7) *Ivi*, 666.

sul tema «La fede secondo S. Giovanni della Croce» ⁽⁸⁾. Moderatore della tesi era lo stesso Garrigou-Lagrange. Alla scuola di tale maestro anche il giovane alunno Wojtyła è convinto del determinante influsso di Tommaso su SGC già dall'epoca degli studi teologici del Santo a Salamanca: «Non solo si impossessò in quegli anni di una sicura tecnica dialettica, ma di più andava ponendo nel proprio spirito le basi della dottrina mistica che svilupperà in seguito, facendola così derivare da determinati principi saldamente posseduti. E ciò avalla anche quanto sostiene lo Chevalier a favore di una radicale consonanza dell'insegnamento del Doctor mysticus con quello del "Doctor communis"» ⁽⁹⁾.

Alla scuola e alla lettura sistematica di Garrigou-Lagrange si collega anche il curatore della edizione della tesi, P. Raimondo N. Sorgia, nel 1979, a pochi mesi dopo la elezione di D. Karol Wojtyła al Pontificato, affermando tranquillamente: «Queste idee (circa la fondamentale affinità tra SGC e san Tommaso) Don Wojtyła apprese, con assai maggior ricchezza di particolari, dalla viva voce dei suoi maestri all'Angelicum, e mostra di averne fatto buon uso nella stesura della propria tesi» ⁽¹⁰⁾.

Tuttavia una tale prospettiva sistematica appare criticata o quantomeno ridimensionata in più punti della tesi del giovane K. Wojtyła là dove è privilegiato il riferimento all'esperienza «attinta sia nel contatto con le anime, sia dalla propria ancor più in particolare» ⁽¹¹⁾.

Anche là dove K. Wojtyła dice: «siamo giunti in qualche modo alla essenza costitutiva della sua opera, la quale non è un trattato speculativo di teologia mistica, bensì testimonianza viva» ⁽¹²⁾ il riferimento alla esperienza non è solo concepito come conferma dei principi stabiliti dalla scienza. L'esperienza appare invece come percezione originaria, linguaggio della fede che, solo in un secondo tempo, chiede la conferma e il discernimento della scienza.

Lecture sistematiche di SGC hanno continuato tuttavia a fare scuola, secondo Huot, in un buon numero di introduzioni generali all'opera di SGC.

(8) K. WOJTYŁA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1947-48 presso la Pontificia Università di S. Tommaso e pubblicata presso la Herder, Roma, 1979.

(9) *Ivi*, 17.

(10) *Ivi*, 311, nota 1.

(11) *Ivi*, 20.

(12) *Ivi*.

E' il caso di P. Lucien de S. Joseph ⁽¹³⁾ ma più diffuso anche in campo italiano è lo studio di Ruiz Salvador ⁽¹⁴⁾.

Concludendo, a proposito delle letture sistematiche di SGC, si può dire che denominatore ed errore comune è quello di considerare i problemi sollevati dai testi di SGC come problemi di «idee»: su Dio, l'uomo, l'universo, le virtù. E non invece come problemi innanzitutto di esperienza e di comunicazione di esperienza originaria: problemi cioè di fede vissuta e di linguaggi di tale fede.

Per usare l'immagine di H. Brémond, è come se per leggere un testo musicale si volesse ricorrere non alla lettura che ne farebbe l'orchestra che lo rivela e lo attua, ma alla lettura di un critico e delle sue idee in proposito ⁽¹⁵⁾.

E l'ambiguità di tali letture sistematiche è confermata anche dal fatto che dopo i più ovvii modi di lettura «concordata» dell'opera di SGC con il sistema di pensiero di san Tommaso non sono mancati tentativi di «concordismi» di SGC con il pensiero contemporaneo quali sono quelli che ci si appresta a recensire.

1.2. *Letture «simboliche»*

Analoghe critiche vengono infatti espresse anche nei confronti delle cosiddette letture «simboliche» di SGC.

Se l'errore delle letture sistematiche è quello di trattare gli scritti di SGC in termini di «idee», il rischio delle letture simboliche è quello di fare la stessa cosa in termini di «contenuti», precisamente di «contenuti di coscienza» del tutto eccezionali rispetto alla esperienza comune.

Il riferimento qui non è più dunque ai principi della metafisica classica (san Tommaso) ma ai canoni della psicologia del profondo, delle profondità dell'inconscio, dell'archeologia del pre-consciente, in generale ai metodi di lettura e agli esiti epistemologici delle cosiddette «scienze umane». Categoria-chiave in questa prospettiva di lettura è il «simbolo».

Che cosa è un «simbolo»? Nella accezione moderna il simbolo è il richiamo all'archetipo universale, a ciò che sta oltre la parola o

(13) P. LUCIEN DE S. JOSEPH, *Jean de la Croix (Saint)*, in «Dictionnaire de Spiritualité» 8 (1974) 408-447.

(14) F. RUIZ-SALVADOR, *Introduction à S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1968. Un succinto riassunto è dato dallo stesso autore in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma, Città Nuova, 1984, vol. I: 547-594.

(15) H. BREMOND, *Histoire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923, vol. III: 502 (in nota).

le parole che lo evocano. Il simbolo è suscettibile di diversi contenuti in riferimento alla ricchezza e possibilità di significati insiti appunto negli archetipi universali.

Si consideri ad esempio come un lettore di questa linea simbolista Ch. A. Bernard là dove SGC parla del «seno dell'anima» (*Llama*, 4, 3): il simbolista è tentato di inventariare tutti i possibili significati accumulabili intorno al «simbolo del seno» e «suggerirà — come fa esplicitamente Bernard — l'idea di gestazione e di nascita, i sensi della intimità ed affettività evocanti la matrice materna» (16). C'è da chiedersi invece se più verosimilmente, letta nel suo contesto, l'espressione «seno dell'anima» non rimandi alla immagine biblica del risveglio dal sonno ispirata al salmo 43, 23: «Svegliati, o Signore, perché dormi?» (cfr. *Llama* 4, 8). Senza una sua adeguata collocazione nel contesto il rischio di una lettura arbitraria del testo di SGC è reale ed è quanto rimprovera ancora una volta Huot ai lettori in questo senso degli scritti di SGC: «On imagine — scrive Huot — jusqu'où peut conduire une telle utilisation incontrôlée du symbolisme: en accumulant les possibilités d'association affective, on s'achemine vers un commentaire littéralement "fantastique"... de l'oeuvre de S. Jean de la Croix...; à partir du moment où tout est déclaré symbole, c'est à dire où tout sens est renvoyé du dit au non-dit, il faut conclure à la disparition de l'auteur comme auteur... au profit d'une lecture "projective", c'est à dire subjective» (17).

Lecture «proiettive» di questo genere nei confronti della esperienza mistica e più in generale della esperienza dei santi sono oggi ricorrenti (18). Emblematicamente in queste letture il non-detto evocato dal testo diventa di volta in volta il dato della antropologia culturale, della sociologia, della psicologia strutturalista. Non sfuggono tali letture «proiettive-simboliche» nei loro esiti più clamorosi ma esse vanno individuate già nel loro germe.

E' il caso — secondo Huot — di Baruzi il primo lettore in senso simbolico di SGC. Con lui il simbolo esce dall'universo letterario per entrare nel mondo della psicologia (19).

(16) CH. A. BERNARD, *Théologie symbolique*, Paris, 1978, 225.

(17) M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix...*, 412.

(18) Si vedano i recenti e clamorosi casi di I. MAGLI, *Santa Teresa di Lisieux, una romantica ragazza dell'ottocento*, Milano, Rizzoli, 1984; R. ROSSI, *Teresa d'Avila*, Roma, Editori Riuniti, 1984; G. B. GUERRI, *Povera santa e povero assassino. La vera storia di Maria Goretti*, Milano, Mondadori, 1984.

(19) I. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924. Si tratta della tesi di dottorato presentata alla Facoltà di lettere dell'Università di Parigi. Sullo stesso argomento, più sinteticamente caratterizzato in chiave metodologica, è il saggio dello stesso I. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, «Recherches Philosophiques» I (1931-32) 66-82.

Ed è in questa prospettiva che viene letto il simbolo della notte⁽²⁰⁾. Anche il riferimento alla Bibbia e alla sua tradizione simbolica presente nell'opera di SGC non esce secondo Baruzi dal quadro psicologico del simbolo⁽²¹⁾.

Ricondotto tale simbolo notturno direttamente alla esperienza del ritrovamento e unificazione di sé e del cosmo in profondità, al di là di ogni loro immagine sensibile e distinta, anche i contenuti dottrinali che pur hanno gran parte nell'opera di SGC sotto forma di commenti didattici alle poesie non hanno spiegazione diversa. Essi si configurerebbero così come grandi e distese allegorie sull'uomo, sull'anima, sulla vita e la morte, su Cristo e la Chiesa, su Dio. E così tutte queste realtà diventano «modi» sensibili e distinti solo apparentemente, da superare e trascendere comunque verso un «Dieu sans mode», un Dio senza modi, che è la realtà stessa del ritrovamento di sé nell'interiorità della psiche⁽²²⁾.

E Baruzi non cesserà di contrapporre tra loro un SGC allegorico, dedito alla banalità della didattica e un SGC profondo, cioè simbolico, più immediatamente evocatore di una esperienza.

Per Baruzi è pacifico che la lettura simbolica è evocativa della esperienza di SGC in quanto esperienza del profondo, della profondità psicologica evocata dal simbolo. Nascerebbe così, all'insaputa dello stesso SGC, una sorta di figura di «cristiano spirituale» ecumenicamente accessibile ad ogni confessione e tradizione religiosa⁽²³⁾.

Se è così, l'oltrepassamento dei «modi di Dio» verso un «Dio senza modo», aperto alle varie confessioni e tradizioni religiose si

(20) Collocando l'opera di SGC nel solco della tradizione culturale mistica (il riferimento immediato è a Ruysbroeck) Baruzi scrive esplicitamente: «De toute manière nous comprenons de mieux en mieux que si Jean de la Croix a aimé le symbole de la nuit, c'est qu'un tel symbole était pour lui un symbole cosmique et un symbole psychologique», *ivi*, 326.

(21) «La Bible aide peut-être Jean de la Croix à préciser certaines nuances de son symbolisme nocturne. Elle ne lui fournit pas ce symbolisme lui-même», *ivi*, 328.

(22) «La pensée de Jean de la Croix, très rigoureuse dans l'élimination de tout ce qui est illusoire, ne réussit pas toujours à transposer en un langage strict l'expérience vécue qui divinise l'âme et ranime l'univers. Du moins nous fait-elle entrevoir la Psyché en son voyage, du monde sensible qu'elle vie jusqu'au *Dieu sans mode* où elle s'abîme et à l'univers qu'une perception substantielle lui fait découvrir», *ivi*, 377.

(23) «En ce carme, strict défenseur d'une Règle aimée, en ce chrétien de si authentique qualité se cache, sans qu'il en ait lui-même conscience, un être plus ample encore, attirant en sa solitude intérieure les hommes qui viendront à lui de toutes les confessions ou qui, sans être liés eux-mêmes au dogmatisme déterminé, pourront apprendre de lui une méthode de purification de leur pensée», *ivi*, 234.

configurerebbe anche come oltrepassamento di Cristo e del modo stesso della Rivelazione di Dio nella storia e nella esperienza cristiana. Ma come giustificare un tale oltrepassamento della qualità cristologica del simbolo in SGC a fronte di un testo come quello di 2 *Subida* 22, 4-5 che qui opportunamente ritrascriviamo:

«Tale è il senso del testo mediante il quale san Paolo vuole indurre gli Ebrei ad abbandonare i modi primitivi di trattare con Dio permessi dalla legge mosaica per fissare gli occhi unicamente in Cristo: “Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime autem diebus istis locutus est nobis in Filio” (Ebr 1, 1-2); come se dicesse: Quel che Dio in molti modi e in più riprese disse in antico ai nostri padri per mezzo dei profeti, l’ha detto in questi giorni in una volta a noi per mezzo del Figlio suo. Con queste parole l’Apostolo vuol far capire che Dio è rimasto quasi muto non avendo altro da dire poiché, dandoci il Tutto, cioè suo Figlio, ha detto ormai in Lui tutto ciò che in parte aveva manifestato in antico ai profeti.

Perciò chi oggi volesse interrogare il Signore e chiedergli qualche visione o rivelazione non solo commetterebbe una sciocchezza, ma recherebbe un’offesa a Dio, non fissando i suoi occhi interamente in Cristo per andare in cerca di qualche altra cosa o novità.

Invero il Signore gli potrebbe rispondere in questo modo: Se io ti ho detto tutta la verità nella *mia parola*, cioè nel mio Figlio, e non ho altro da manifestarti, come ti posso rispondere o rivelare qualche altra cosa? Fissa gli occhi su Lui solo, nel quale io ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche di più di quanto chiedi e desideri. Tu infatti domandi locuzioni e rivelazioni che sono soltanto una parte, ma se guarderai Lui, vi troverai il tutto, poiché Egli è ogni mia locuzione e risposta, ogni mia visione e rivelazione in quanto che io ho già parlato, risposto, manifestato e rivelato ogni cosa dandovelo per fratello, compagno, maestro, prezzo e premio. Dal giorno in cui sul Tabor discesi col mio Spirito su di Lui dicendo: “Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite” (Mt 17,5), e cioè: Questo è il mio Figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto, ascoltatelo, cessai di istruire e rispondere in queste maniere e commisi tutto a Lui: ascoltatelo perché ormai non ho più materia di fede da rivelare e verità da manifestare. Prima parlavo ma unicamente per promettere Cristo e gli uomini mi consultavano solo per chiedere e aspettare Lui nel quale dovevano trovare ogni bene, come ora tutta la dottrina degli evangelisti e degli apostoli fa capire. Colui che ora mi consultasse in quel modo e desiderasse che io gli dicessi e rivelassi alcunché, sotto un certo aspetto mi chiederebbe di nuovo Cristo e altre verità della fede, in cui però sarebbe debole perché tutto è già stato dato in Lui. In tal modo farebbe un grave oltraggio al mio amato Figlio poiché non solo in ciò mancherebbe alla fede ma perché lo obbligherebbe ad incarnarsi di nuovo e ad affrontare ancora una volta la vita e la morte qui in terra. Tu dunque non desidererai né chiederai nessuna rivelazione o visione da parte mia: guarda bene il Cristo e in Lui troverai già fatto e detto molto più di quanto tu vorresti».

L’evanescenza del carattere cristologico del simbolo in SGC è ugualmente rimproverata dal Tillette a G. Morel, l’altro grande lettore

dell'opera di SGC dopo Baruzi e in continuità per tanti aspetti con l'approccio simbolico di Baruzi (24). In particolare Tillette rimprovera al Morel l'assenza di ogni riferimento alla Croce nell'indice simbolico di SGC (25).

A tutti i lettori in chiave simbolica di SGC si può rimproverare di aver rovesciato il senso della dipendenza: non è san Giovanni della Croce che conferisce valore al simbolo, scegliendolo ed estraendolo dal contesto culturale diverso per inserirlo consapevolmente nel suo testo; è invece il simbolo che conferisce il suo valore all'opera di SGC.

Come leggere allora san Giovanni della Croce?

2. «ORIGINALITÀ» DEL LINGUAGGIO MISTICO

La chiave di lettura più adeguata proposta da Huot è quella positiva-testuale, non però filologica: lasciare cioè che l'intelaiatura stessa delle parole manifesti (da sé) la intenzionalità dell'autore. Ciò suppone tuttavia una unità del linguaggio di SGC che va al di là della poliformia dei generi del testo volutamente intesi e riconosciuti dallo stesso SGC (poetico, didattico, scolastico, sia pure con la prevalenza di quello poetico).

Huot cita non a caso A. Poulain (26) e fa appello a quella che fu la «école descriptive» in mistica, in contrapposizione alla «école spéculative». La prima è la scuola dei santi o dei grandi contemplativi che hanno osservato in se stessi le grazie straordinarie. La seconda è quella creata da eminenti teologi ed esige la previa conoscenza approfondita della scolastica (27). Precisamente alla prima scuola deve riferirsi la ricerca e lo studio della mistica se vuole progredire.

Non serve allora cercare in SGC un teologo in più né si legge la sua opera come un'opera teologica in più. Non sembra che il mistico abbia lo scopo di far progredire la teologia. Il mistico, come l'artista, non maneggia né idee né simboli, ma offre parole la cui consistenza è individuabile nel movimento del testo.

(24) G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960. Lo studio è articolato in tre libri attorno a: I. Problematique; II. Logique; III. Symbolique. La critica di G. MOREL in X. TILLETTE, *Mystique et Métaphysique: à propos d'un livre récent*, «Revue de Métaphysique et Morale» 66 (1961) 345-360.

(25) «Or G. Morel s'étonne, à notre propre étonnement, que le "Sentiment christologique" s'évanouisse dans la Nuit obscure; la Croix n'a pas trouvé place dans l'index»: X. TILLETTE, *Mystique et Métaphysique...*, 355.

(26) A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1931, XLVIII-XLIX.

(27) M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix...*, 415-416.

E' sotto questo profilo che SGC anche al lettore di oggi risulterà nuovo, inesauribile e dunque fecondo. Il mistico dunque può essere introduttore di se stesso? E' questo l'interrogativo metodologico di partenza che suggerisce un metodo di lettura di SGC allo stesso Huot secondo questo ordine: dalla «parola» mistica alla «antropologia mistica»; e dalla antropologia mistica al «mistico» stesso che dice la sua esperienza.

La proposta di lettura di Huot, anche se ha suscitato puntualmente delle critiche ⁽²⁸⁾, non è senza interiore coerenza. Al di là del caso di SGC, essa risveglia un problema generale, di metodologia generale di lettura dei testi mistici.

Come si legge un «mistico» cristiano? Si domanda G. Moioli ⁽²⁹⁾. Sembra una ovvietà rispondere che un mistico cristiano, e in genere un uomo «spirituale» (cristiano) si legge anzitutto lasciandolo dire: lasciando che il testo stesso parli. Sembra una ovvietà: ma la cosa non è sempre stata pacifica; Moioli cita il caso di Ruysbroeck, dove si è cercato di ricondurre il linguaggio spirituale al linguaggio teologico come se questo fosse l'unico linguaggio autorizzato dalla fede.

E allora i teologi devono «stare fuori» dal discorso della spiritualità? Necessariamente non comprenderebbero o malcomprenderebbero? No, solo che i teologi devono accettare che — ove un testo mistico sia tale — esso è a suo modo un testo che «dice» la fede, ma dice la fede in quanto «vissuta». Quella del teologo sarà evidentemente una lettura valutativa, capace di «discernere» il linguaggio mistico come coerente con quello teologico.

Il problema di una lettura meno pregiudicata di un mistico si risolve dunque nel problema del linguaggio mistico. Ma il «come leggere» un mistico (cristiano) comporta pregiudizialmente conoscere «come scrive e parla» un mistico cristiano.

Del resto è lo stesso SGC che invita a distinguere la poliformia dei linguaggi della fede quando distingue tra «scienza» ed «esperienza» (ad es. nei *Prologhi*). Perché — si domanda G. Moioli — per una lettura meno compromessa di SGC non si parte dalle sue

(28) Si vedano: E. PACHO, *Nueva lectura de S. Juan de la Cruz*, «Monte Carmelo» 89 (1981) 559-562; F. RUIZ-SALVADOR, *Exploraciones en antropologia sanjuanista: «Teresianum»* 34 (1983) 209-229; M. M. LABOURDETTE, *Lectures de S. Jean de la Croix*, «Revue Thomiste» 9 (1983) 77-89.

(29) Riassumo qui alcune felici intuizioni metodologiche di uno studioso cui non mancò lucida e prolungata dimestichezza con la letteratura e la disciplina spirituale come G. Moioli. Si vedano particolarmente impegnati a questo proposito i due saggi: *Sapere teologico e sapere proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia*, Sc Catt 106 (1978) 569-596; e *Fede e linguaggio della fede in S. Giovanni della Croce. Ipotesi di lettura*, «Teologia» 3 (1982) 171-204.

indicazioni offerte dai *Prologhi* stessi alle sue opere? ⁽³⁰⁾. Si tratterebbe in altre parole di leggere SGC con lo stesso SGC.

Come è noto i *Prologhi* sono tre: un primo prologo è comune a *Subida* e alla *Noche oscura*; un secondo introduce al *Cantico* e un terzo alla *Llama*. Essi non sostituiscono la lettura diretta delle opere, ma introducono a tale lettura. Hanno lo scopo di mettere in luce difficoltà, finalità, condizioni storiche che hanno spinto SGC a scrivere le sue opere: in essi — come afferma Morel — il marchio dell'Assoluto che ha segnato l'esperienza mistica di SGC cerca di entrare nel mondo empirico, di tradursi nel linguaggio del relativo ⁽³¹⁾. Seguendo i *Prologhi* di SGC possiamo così raccogliere talune suggestioni.

2.1. La difficoltà a dire del mistico

E' un errore ritenere che il mistico si rifugia nel silenzio e fugge dalla parola. Il mistico non è per principio uno votato al silenzio, non è uno che ha teorizzato il silenzio mistico.

E' pure un errore ritenere che il mistico parli della sua esperienza facilmente, ami e cerchi di parlarne a tutti i costi, con piacere, come amava pensare Pascal a proposito di chi si mette in viaggio: «Non si viaggerebbe per mare per non dire mai nulla e per il solo piacere di vedere, senza speranza di raccontarne un giorno» ⁽³²⁾.

Il mistico ha piuttosto difficoltà a «dire», a «parlare». Più precisamente, nel *Prologo* a *Subida*, la difficoltà del mistico SGC è duplice: è innanzitutto difficoltà a «spiegare e far comprendere» ad altri la natura della vita mistica ricorrendo alla scienza umana (cioè alle forme del sapere discorsivo); e nello stesso tempo, e più profondamente, la difficoltà è a «dire ed esprimere» la natura della vita mistica anche ricorrendo alla stessa esperienza che il mistico fa della stessa vita mistica. Né la scienza umana basta per spiegare e far comprendere la vita mistica né la stessa esperienza che se ne fa basta per esprimerla. Propriamente la difficoltà del mistico SGC non è quella di «dire» la esperienza, ma più precisamente la difficoltà è quella di «dire la natura» della vita mistica in base alla sola esperienza.

(30) Lo stesso Moioli si lamenta come «l'attenzione ai Prologhi nella letteratura su S. Giovanni della Croce sia abbastanza sottovalutata»: *Sapere teologico e sapere proprio del cristiano...*, 588-593. Fanno eccezione le pagine dedicate già da G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I, 185-254.

(31) *Ivi*, 187-189.

(32) B. PASCAL, *Pensieri*, Brescia, La Scuola, 1951, 96.

E, analogamente, la difficoltà è quella di far comprendere agli altri la natura della vita mistica sia con la sola esperienza sia con la sola scienza.

In definitiva, ci sembra di cogliere lo specifico livello delle difficoltà del mistico SGC: esse si collocano propriamente a livello soggettivo, cioè a livello del soggetto Giovanni della Croce (e quindi anche come soggetto di una concreta esperienza e di una determinata scienza) nei confronti della realtà ineffabile della stessa vita mistica.

E' quanto lo stesso SGC scrive:

«Volendo trattare alquanto di questa notte oscura, (io) non mi fiderò quindi né dell'esperienza né della scienza, perché l'una e l'altra possono venir meno o trarre in inganno, sebbene, per quanto mi sarà possibile, userò di tutte e due queste cose» (*Prologo, Subida 2*).

Si potrebbe pensare ad una sorta di diffidenza nei confronti del sapere teologico o scienza umana: ma più precisamente il mistico non è diffidente nei confronti della scienza teologica, ma nei confronti di se stesso nel compito di svolgere una comunicazione dell'esperienza mistica ricorrendo alla scienza teologica.

2.2. *L'aiuto della Sacra Scrittura e della Chiesa*

La difficoltà a «dire» del mistico SGC la natura della vita mistica, e nello stesso tempo paradossalmente la volontà di parlarne, orientano SGC a cercare aiuto nella Sacra Scrittura e, per connessione, nella Chiesa.

L'espressione «cercare aiuto» nella Scrittura e nella Chiesa può risultare ambigua. Non si tratta di un ricorso alla Scrittura e alla Chiesa per una conferma a posteriori della esperienza, quanto di un ricorso alla Sacra Scrittura e alla Chiesa come alla condizione a priori per poter parlare della ineffabile vita mistica.

E' quanto SGC scrive:

«Ma durante l'esposizione di ciò che con l'aiuto di Dio penso di dire, specialmente intorno alle verità più importanti e più difficili a capirsi, mi servirò della Sacra Scrittura, sotto la cui guida non possiamo errare perché è la Parola dello Spirito Santo. Però, se io affermando qualcosa con l'aiuto o meno dei libri sacri, incorrerò in qualche errore, dichiaro che non è mia intenzione discostarmi dal retto giudizio e dalla sicura dottrina della Santa Chiesa Cattolica: in tal caso mi assoggetto e mi sottometto completamente non solo a lei, ma a chiunque mi giudicasse con più competenza» (*Prologo, Subida 2*).

Sarebbe errato credere che le professioni di fedeltà di SGC alla Chiesa e alle Scritture nei *Prologhi* siano interessate ad evitare

eventuali interventi di censura da parte della rigida Inquisizione del suo tempo. Queste professioni dicono piuttosto la sua convinzione profonda: «Io mi servo su tutto ciò che ho da dire della Divina Scrittura».

Senza le Scritture il linguaggio mistico perde il suo senso. E' certo che i testi biblici riferiti da SGC sono tutt'altra cosa che semplici citazioni. Essi si inseriscono nel suo testo e si confondono liricamente con esso.

Ciò suppone una conoscenza diretta del testo biblico. Uno dei testimoni ascoltati in ordine al processo informativo per la sua canonizzazione racconta: «La sua lettura più assidua era la Bibbia, che aveva finito per sapere quasi a memoria, e sui più diversi passi intorno a cui venisse consultato egli offriva varie interpretazioni, di carattere mistico assai elevato» ⁽³³⁾.

La familiarità con il testo biblico è tanto più sorprendente quanto più si pensa al clima di sospetto che tale familiarità susciterà nella Chiesa con la Riforma.

L'aiuto della Sacra Scrittura, letta nella Chiesa Cattolica, svolge per il mistico SGC che intende «dire» e «far comprendere» la natura della vita mistica una duplice funzione: non tanto, o comunque non solo, la funzione di esteriore criterio di ortodossia e di coerenza con il linguaggio della fede cattolica, bensì innanzitutto la funzione di «condizione di espressione» stessa della vita mistica. E' come dire che per il mistico SGC il linguaggio biblico è linguaggio originario, di espressione originaria della stessa vita mistica.

La originalità del linguaggio biblico nei confronti del «dire» e «far comprendere» la vita mistica, secondo SGC, è da intendere in due sensi: come espressione di tipicità e come espressione di universalità.

Innanzitutto nel linguaggio biblico è vista da SGC attuata originariamente la situazione tipica del mistico analoga a quella dell'agiografo o dell'autore ispirato.

In altre parole c'è una profonda analogia per SGC tra l'autore ispirato e l'autore mistico, tra l'agiografo che scrive e cerca di far capire l'avvenimento della Rivelazione e lo scrittore mistico che scrive e cerca di far capire la realtà della vita mistica. Per il mistico come per l'agiografo la Scrittura è il luogo decisivo dove l'Assoluto si esprime nel fenomenico, dove Dio si manifesta nel tempo.

Oltre all'aspetto di tipicità nel linguaggio biblico, inteso dal mistico è anche un aspetto di universalità.

(33) Citato da K. WOJTYŁA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, 29, nota 14; cf anche J. VILNET, *Bible et mystique chez S. Jean de la Croix*, Bruges, 1949.

Ciò colloca il mistico SGC che vi ricorre nel solco della tradizione stessa della Chiesa (in particolare nella tradizione monastica della *lectio divina*) nel suo tipico approccio spirituale alla Parola di Dio.

«Così dunque — scrive lo stesso SGC — noi dobbiamo lasciarci guidare in tutto secondo la legge di Cristo-uomo, della sua Chiesa e dei suoi ministri in una maniera umana e visibile. Per questa via noi rimedieremo le nostre ignoranze e debolezze e troveremo abbondanti aiuti per i nostri bisogni» (*Subida* II, 22,5-7).

SGC accentua evidentemente il termine «umano»: l'accordo con Dio non può fare astrazione dall'accordo con l'umanità e con l'umanissima vita della Chiesa.

Eppure si tratta di una collocazione del mistico SGC nel solco della tradizione esegetico-spirituale della Chiesa che non significa però una abdicazione della propria esperienza mistica. La universalità non è a scapito della singolarità. Si intravede qui la possibilità di una caratterizzazione personale del ricorso di SGC alla Sacra Scrittura.

E' caratteristico ad es. in SGC accostare il V.T. come cammino dell'uomo spirituale verso Cristo. E così è la storia personale delle grandi individualità dell'A.T. (Abramo, Mosè, Giobbe, i Profeti, ecc.) che ha soprattutto attirato l'attenzione di SGC, più che non la storia universale del popolo di Dio.

Ed inoltre è l'aspetto prima terribile del cammino di purificazione e poi dolce e sereno della unione che hanno portato SGC a ricorrere più abbondantemente all'Esodo nelle prime opere (*Subida* e *Noche*) e alla Cantica nelle successive (*Cantico* e *Llama*).

In conclusione, tipicità e universalità (che non esclude tuttavia la singolarità) del ricorso al linguaggio biblico, collocato nella tradizione spirituale ecclesiale, costituiscono le condizioni per la soluzione delle difficoltà del mistico SGC a «dire» e «far comprendere» la natura della vita mistica.

2.3. *La forza comunicativa del simbolo*

La lettura della Sacra Scrittura, letta nella Chiesa, non è ancora l'opera del mistico SGC, ma ne costituisce solo una condizione, anche se condizione irrinunciabile.

A dare concreta traduzione all'opera e quindi al «dire» la natura della vita mistica è propriamente l'irrompere di una forza particolare: la forza del simbolo nel senso che l'apparire del simbolo «forza» il mistico SGC a dire e ad esprimersi.

Ma da dove viene al mistico tale forza? E in che cosa consiste il simbolo?

Ascoltiamo SGC stesso nel *Prologo* al *Cantico*:

«Poiché sembra, Reverenda Madre (è la Madre Anna di Gesù, destinataria dell'opera), che queste strofe siano state scritte con un fervore d'amore di Dio (la cui sapienza amorosa è tanto immensa che, come si legge nel libro della Sapienza 8, 1 va da un estremo all'altro per cui l'anima, che ne è informata e mossa, porta nel suo eloquio la medesima abbondanza e lo stesso impeto), non ho intenzione di dichiarare tutta l'ampiezza e la copia che lo spirito fecondo di amore vi ha racchiuse...» (*Prologo al Cantico* 1).

Secondo SGC la forza del simbolo ha origine dallo stesso «fervore di amore di Dio» che suscita la stessa esperienza mistica. Il simbolo fa parte della stessa esperienza mistica, ne è una libera ma interiore componente. Esso non è pensabile come una espressione aggiunta, concettuale e successiva all'esperienza mistica. Esperienza mistica e sua espressione simbolica nascono dunque dallo stesso fervore di amore di Dio, sono accomunate dalla stessa forma di sapere che è il «sapere per amore».

La «viva fiamma» ad es. non viene innanzitutto da una esperienza poetica, ma da una esperienza mistica che ha originato la stessa creazione poetica. Ciò non significa tuttavia che ogni esperienza mistica debba automaticamente sfociare in una espressione simbolica. C'è gente che ha fatto un'autentica esperienza di Dio ma non sa o non ha la grazia e il compito di tradurla e comunicarla.

C'è un aspetto di «ineffabilità» della esperienza mistica che conosce solo colui cui è data. Come già affermava san Giovanni evangelista, «Questa pietra porta inciso un nome che nessuno sa se non colui che la riceve» (Apoc. 2, 17). Ciò significa però che là ove il mistico «dice» ed è portato a «dire» l'esperienza mistica, il ricorso alla creatività e poeticità del simbolo gli è congeniale.

«Questa è la causa — testimonia lo stesso SGC — per cui piuttosto che spiegarlo con ragioni, esse (le persone mistiche) preferiscono far comprendere parte di quel che sentono servendosi di figure, comparazioni e similitudini, e dall'abbondanza dello spirito spargono segreti misteri... secondo quanto possiamo osservare nel divino canto di Salomone e in altri libri della Sacra Scrittura dove lo Spirito Santo, non potendo farci intendere l'abbondanza del suo senso con termini volgari ed usuali, rivela i misteri usando figure e immagini strane...» (*Prologo, Cantico* 1).

Alla fine è la stessa Scrittura a spingere il mistico SGC a tradursi nel linguaggio poetico-simbolico. Può essere utile qui la distinzione di Morel⁽³⁴⁾. Il simbolo è di due specie: c'è il simbolo «segno»

(34) G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, III, 39; cf anche Ch. Bauduin, *Le symbole chez S. Jean de la Croix*, in *Psychologie du symbole religieux*, Paris, 1958.

(es. il fumo come segno del fuoco) che è quello conosciuto già prima della realtà che viene simboleggiata; e c'è il simbolo «immagine» (es. il bacio come simbolo di amicizia) che è quello conosciuto nello stesso tempo in cui è sperimentata la realtà simboleggiata.

Il simbolo-immagine ha inoltre una componente affettiva, personale, evocativa. E' l'esperienza fatta coscienza. Non c'è prima l'esperienza cosciente e poi il simbolo-immagine. Il «simbolo» quindi non è l'allegoria: il simbolo è l'espressione di una intuizione vitale e di una totalità; l'allegoria invece di un ragionamento e di una suddivisione. Il simbolo va dall'immagine alla idea, l'allegoria dall'idea all'immagine.

In definitiva il simbolo è l'espressione di un'esperienza. Il vero simbolo aderisce «direttamente» alla esperienza. Ma l'esperienza qui in gioco è la fede intesa non innanzitutto come consenso a formule concettuali, ma come esperienza della realtà che è la vita stessa di Dio anche se non perfetta come per la visione beatifica.

2.4. *La «notte come simbolo»*

Simbolo dominante, addirittura simbolo unico secondo J. Baruzi è la notte ⁽³⁵⁾.

Anche secondo Morel particolare importanza assume il simbolo della notte. Esso rappresenta il simbolo dei simboli di SGC. Il simbolismo notturno è il simbolo archetipo ⁽³⁶⁾.

Il simbolo è innanzitutto legato alla esperienza. Non è da escludere la stessa esperienza materiale e fisica della notte. SGC ha amato le notti del suo paese, le notti castigliane già care al poeta Unamuno. Il P. Juan afferma di aver visto spesso il Santo «per notti intere... alla finestra della sua cella a contemplare il cielo» ⁽³⁷⁾.

Non è da escludere anche la particolare esperienza della notte in carcere a Toledo. Così pure è da tener in debito conto anche l'influsso della poesia spagnola proprio su questo simbolo della notte (es. la poesia di Garcilaso). Ma non sono da escludere anche analogie, non propriamente derivazioni, con la simbologia della notte presso la tradizione mistica (renana con Suso, spagnola-araba con Ibn Abbâd, Ruysbrock, Pseudo-Denys). Alla base di questa varia e complessa tradizione simbolica è da collocare però la stes-

(35) I. BARUZI, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.

(36) G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, III, 159.

(37) M. MILNER, *Poésie et vie mystique chez S. Jean de la Croix*, Paris 1947, 112-113.

sa Bibbia. E così ad esempio il simbolismo notturno della caverna richiama la visione del Dio di Mosè sull'Oreb (*Subida* II, 9, 3). La notte è intesa ovviamente in senso antropologico, non tanto cronologico, in quanto cioè è il luogo del cammino spirituale dell'anima verso l'unione con Dio.

Si leggano in proposito alcuni testi significativi, presi dalle varie opere di san Giovanni della Croce.

«Possiamo dire che tre sono i motivi per i quali il cammino che l'anima compie per raggiungere l'unione con Dio può chiamarsi notte. Primo, a causa del termine da cui essa muove: i sensi dell'uomo devono privarsi di tutti i beni temporali di cui godono, rinunciando ad essi: rinuncia e privazione che per tutti i sensi dell'uomo costituiscono una vera notte. Secondo, per il mezzo o la via attraverso la quale deve tendere alla unione con Dio: tale mezzo è la fede che per l'intelletto è oscura come la notte. Terzo, per la meta a cui ella è diretta, Dio, il quale è egualmente notte oscura per l'anima finché questa rimane nel mondo. Queste tre notti devono succedersi nell'anima, o meglio l'anima deve passare per esse prima di giungere alla unione divina... Queste tre notti costituiscono una sola notte, la quale ha tre momenti come quella naturale. Il primo di essi, quello del senso, corrisponde al calar delle tenebre e si verifica quando le cose umane cominciano a sparire dalla nostra vista; il secondo, quello della fede, è simile alla mezzanotte in cui l'oscurità è profonda; e il terzo, quello di Dio, somiglia all'alba allorché sta per spuntare la luce del giorno» (*Subida* I, 2).

Citiamo ancora alcune pagine della *Noche* in cui è ripresa la simbologia della notte in riferimento a Dio come luce che paradossalmente acceca:

«... Perché, dato che essa (la Presenza di Dio all'anima) è luce divina... l'anima... la chiama notte oscura? A questo dubbio si risponde che due sono le cause per cui questa sapienza divina è per l'anima non solo notte e tenebre, ma anche pena e tormento: l'una da parte dell'altezza della sapienza divina che trascende le capacità dell'anima per la quale diventa tenebra; l'altra da parte dell'imperfezione e impurità di quest'ultima e in tale maniera essa le è penosa e causa di afflizione oscura...» (*Noche* II, 5, 1-2).

E più avanti:

«Infatti, quanto più ella (l'anima) si avvicina a Dio, tanto maggiori sono le tenebre e profonda l'oscurità a causa della sua fiacchezza, come chi si avvicina di più al sole... La luce spirituale di Dio è così immensa e trascende tanto l'intelletto naturale che, quando questo le si avvicina di più, lo acceca e lo ottenebra. Perciò nel Salmo 17, Davide afferma che "Dio pose le tenebre per suo nascondiglio e per sua tenda intorno a lui l'acqua tenebrosa..."» (*Noche* II, 16, 11).

Rispetto alle precedenti opere (*Subida* e *Noche*) il *Cantico* si colloca all'aurora del cammino contemplativo, ma anche all'aurora la notte è ricordata e il suo simbolismo continuato.

Commentando la strofa 15 B (14 A) «la noche sosegada...» SGC scrive:

«In questo sonno spirituale (cfr. la strofa finale della *Noche*) che fa sul petto dell'Amato, l'anima è pervasa e gusta la calma, il riposo e la quiete della notte pacifica, e insieme riceve una abissale e sicura intelligenza divina. Perciò ella afferma che il suo Amato è per lei «la notte calma», quando sta per sorgere l'aurora... Infatti questa calma o quiete in Dio non è per l'anima oscura del tutto, come notte profonda, ma è pace e quiete nella luce divina di una nuova conoscenza di Dio...» (*Cantico* B 14-15, n. 22-23).

E più avanti, commentando la strofa 39 B (38 A) «en noche serena...» SGC riprende:

«Questa notte, nella quale l'anima desidera vedere tali cose, è la contemplazione. Essa è oscura, perciò viene chiamata notte e con un altro nome «mistica teologia» che vuol dire sapienza nascosta o segreta di Dio, nella quale, senza rumore di parole, senza aiuto di nessun senso corporeo o spirituale, all'oscuro di tutto ciò che è sensitivo, Dio ammaestra l'anima in maniera del tutto occulta e segreta, senza che ella sappia come ciò avvenga. Alcuni spirituali chiamano ciò un intendere senza intendere, perché queste cognizioni non vengono formulate da quello a cui i filosofi danno il nome di intelletto attivo, il quale opera su forme, fantasmi e apprensioni di cose, ma da quello passibile e passivo. Per questo l'anima chiama notte la contemplazione...» (*Cantico* B 39, n. 12).

Commentando la 3 strofa «o lamparas de fuego...» SGC scrive:

«Perciò, poiché queste virtù e questi attributi di Dio sono lampade accese e risplendenti, stando vicino all'anima, non potranno evitare di toccarla con la loro ombra, la quale a sua volta sarà accesa e risplendente come le lampade da cui è prodotta...» (*Llama* III, 14).

Ma poi, più avanti, commentando «las profundas cavernas del sentido, que estabas oscuro y ciego...» SGC ritorna sulle potenze dell'anima (memoria, intelletto e volontà) e scrive:

«Sappia l'anima che in questa opera Dio è l'agente principale e la guida da cui essa deve lasciarsi condurre come un cieco colà dove non saprebbe andare da sola...» (*Llama* III, 29).

Il simbolo dunque che collega le diverse opere è unico ed è quello della notte. E così il cammino spirituale (*Subida*) dell'anima verso l'incontro con Dio avviene di notte (*Noche oscura*) o meglio avviene nel passaggio dalla notte all'alba verso l'incontro sponsale dell'anima con Dio (*Cantico*) nel quale ha luogo la consumazione dell'Amore (*Viva Fiamma*).

2.5. *Poesia e prosa*

SGC stesso distingue due linguaggi: il linguaggio poetico-mistico più immediatamente rapportato alla esperienza e il linguaggio discorsivo-scolastico più sul versante della scienza o comprensione della esperienza mistica.

Più particolarmente al linguaggio poetico-mistico si collega il linguaggio figurativo o simbolico più capace di riferirsi all'esperienza per la sua allusività evocativa e per la sua inesauribilità polivalente nei confronti della «ricchezza» («anchura y copia») della esperienza.

Ne consegue che in primo piano sta il linguaggio poetico-mistico e quindi figurativo-simbolico come espressione meno inadeguata della esperienza del mistico SGC. E solo in un secondo piano sta il linguaggio discorsivo-scolastico come parziale e inadeguata «spiegazione» («declaracion») del linguaggio poetico-simbolico.

L'ordine di importanza dei livelli di approccio al testo di SGC non è dunque: esperienza — sua spiegazione concettuale — espressione poetica e simbolica, ma: esperienza — sua espressione simbolica e poetica — spiegazione o commento didascalico.

Il linguaggio discorsivo-scolastico non è svalutato; è tuttavia ridimensionato e relativizzato all'originario e meno inadeguato linguaggio poetico-simbolico.

Ciò implica in SGC — come osserva Moioli — un «senso molto acuto del limite del concetto e del discorso quanto al sapere il mistero di Dio e della sua comunione di alleanza con noi: il sapere della fede non è, in fondo, per lui un sapere concettuale»⁽³⁸⁾.

Il linguaggio simbolico dei mistici tuttavia è stato a torto letto come linguaggio anti-intellettuale e anti-teologico. In realtà è solo un linguaggio diverso come è diversa l'intuizione dal ragionamento, l'intellectus dalla ratio.

Fondamentale resta il discorso sulla «fede» e il «credere» in riferimento al quale è considerato poi ogni forma di linguaggio e di comunicazione. In particolare fondamentale resta l'affermazione della trascendenza della fede sul comprendere.

E' il «credo ut intelligam», non tanto l'«intelligo ut credam». Nei confronti poi dell'«intelligo» inteso come capacità «affettivamente» percepita di costruirsi e di darsi come assoluto, totalità di senso, la fede si presenta immediatamente come una specie di alternativa.

Di qui il credere come «croce» e come «notte» dell'«intelligere»: cioè come purificazione dell'«intelligere» che è poi positivamente la sua

(38) G. MOIOLI, *Fede e linguaggio della fede*, 172; cf anche G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, Paris, 1987.

promozione a forma di sapere la fede. Ne consegue una forma specifica e originaria di sapere la fede: sapere contemplativo, non sapere teorico. L'intelligenza «naturale» non è cancellata ma è elevata a forma di sapere «divinizzante» che ha per centro Dio, non l'uomo. Del resto la natura dell'uomo è di essere «aperto» o «eccentrico» rispetto a Dio.

Tale visione dei rapporti credere-intelligere è letta da SGC in una prospettiva «storica»: in riferimento cioè alla situazione storica dell'uomo, meglio dell'uomo non credente da una parte (e quindi come tale obiettivamente rapportato ad una Rivelazione cristiana, alla Scrittura e alla Chiesa) e dell'uomo come peccatore dall'altra che si trova nell'ignoranza ed è portato ad attaccarsi a ciò che non è assoluto.

Da tale visione di rapporto tra «credere» e «intelligere» ne consegue che credere non è «vedere», ma piuttosto un «udire» (a partire dalla Parola mediatrice della Realtà in quanto tale Realtà non è immediatamente percepibile, non cade sotto la nostra esperienza). Credere è accettare di entrare e di essere avvolti dalla nube, come gli Israeliti.

La difficoltà in definitiva a «dire» l'esperienza mistica è interna alla stessa realtà della fede di cui l'esperienza mistica si pone come una concreta modalità.

3. «STORICITÀ» DEL LINGUAGGIO MISTICO

SGC non scrive per sé, ma per altri. Ciò vale soprattutto per la prosa e i commenti didascalici delle sue opere, ma non è da escludere in questa prospettiva anche la parte propriamente poetica (cfr. *Prologo alla Llama*).

Diventa perciò estremamente importante rintracciare il volto dei suoi lettori e, più avanti, ricostruire l'ambiente in cui collocare i lettori e le istanze che hanno spinto SGC a scrivere le sue opere.

C'è da dire subito che l'intera opera di SGC è mossa da un fondamentale «intento pedagogico». Tale intento è nei confronti delle persone che hanno concretamente sollecitato l'autore a scrivere quali la Rev. Madre Anna di Gesù, priora delle Scalze di Granada (per il *Cantico*) e la Nobildonna Anna di Peñalosa (per la *Llama*).

Ma poi, al di là degli immediati destinatari, è il mondo delle anime contemplative il più ampio orizzonte dei suoi lettori (come appare dal *Prologo di Subida*).

L'intento pedagogico mette in luce in SGC, accanto all'aspetto di poeta mistico, un altrettanto importante ruolo di maestro spirituale. E in questa prospettiva anche i suoi lettori si configurano non come semplici lettori di cose strane, ma propriamente come discepoli desiderosi di imparare e di lasciarsi formare ed educare dal maestro. Tale rapporto di maestro-discepolo chiede la comu-

nanza della stessa situazione spirituale che ha spinto il mistico SGC a «dire» l'esperienza mistica e cioè la stessa «semplicità di spirito e di intelligenza» soprattutto nei confronti delle immagini e del linguaggio simbolico (cfr. *Prologo al Cantico*, 1).

Secondo Morel c'è una evoluzione del rapporto maestro-discepolo nel passaggio dalla *Subida* al *Cantico*. All'inizio l'opera di SGC non è abbordabile di primo colpo ⁽³⁹⁾. SGC stesso è cosciente di questa difficoltà,

«Mia intenzione principale — dice nel *Prologo* della *Subida* — non è quella di rivolgermi a tutti, ma (solamente) a quelle persone del nostro santo Ordine del Monte Carmelo, sia religiosi che religiose che me lo hanno chiesto e ai quali Dio ha dato la grazia di collocarsi sul sentiero di questa montagna».

Non sono tuttavia esclusi gli altri, purché si facciano discepoli. La vita contemplativa non è preclusa a nessuno. Così come a nessuno è preclusa la lettura di SGC.

Più di una volta lo stesso SGC ha avvertito di oltrepassare il quadro dei lettori che si era fissato. La logica stessa del suo insegnamento lo portava a generalizzare. Come non essere colpiti dal fatto che parecchi esempi, citati per illustrare la mistica della salita al Carmelo, sono improntati alla vita cristiana in generale e non alla vita carmelitana, o semplicemente alla vita religiosa? E tuttavia, all'inizio, *Subida* è scritta per la vita dei carmelitani e delle carmelitane.

Alla fine ognuno che cerca Dio realmente, nella spoliazione reale di sé, è in potenza un lettore-discepolo di SGC, nessuno escluso. L'importante è accettare di farsi discepoli, tramite la lettura.

Si può dire che, con il progredire della lettura delle opere di SGC, il lettore-discepolo si fa con il maestro sempre più esperto del cammino contemplativo, delle sue purificazioni, trasformazioni, segreti. E così la iniziale distanza del lettore-discepolo dal maestro che caratterizza la *Subida* si riduce sempre più.

SGC stesso è cosciente di questa distanza e chiede al lettore-discepolo di *Subida* pazienza:

«Prego il lettore di non meravigliarsi se questa dottrina, che tratta della notte oscura attraverso la quale l'anima deve tendere a Dio, gli sembrerà un po' dura a capirsi. Credo che egli avrà questa impressione solo al principio della lettura; andando avanti, comprenderà meglio quanto è stato detto nelle prime pagine...» (*Prologo, Subida*, 8).

L'intento di giovare alle anime desiderose di una guida spirituale nel cammino propriamente contemplativo si scontra poi incredibilmente con l'ambiente storico della Spagna del '600 e con tutte le varie

(39) G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, vol. I: 216.

forme di impedimento e ostacolo al cammino contemplativo, dando all'opera un particolare carattere di difesa del cammino contemplativo dalle sue possibili deviazioni e degenerazioni verso falsi misticismi e nello stesso tempo sviluppando una forte e dura polemica nei confronti dei direttori spirituali ostili al cammino contemplativo.

La difesa tuttavia dell'autentico cammino contemplativo nei confronti dei falsi misticismi sembra meno sviluppata e tuttosommato implicita nelle opere di SGC. Il mondo degli ambigui misticismi e dei falsi spirituali più che direttamente preso in considerazione è allusivamente evocato. In fondo l'opera stessa di SGC, senza bisogno di esplicite prese di posizione, è essa stessa la implicita difesa dell'autenticità del cammino contemplativo.

Il carattere di apologeta della vita contemplativa è sottolineato in particolare da D. Karol Wojtyła nella sua introduzione storica all'ambiente. L'opera di SGC è considerata la risposta cattolica alla eresia del misticismo spagnolo (Alumbrados).

Accanto alla risposta della teologia e del Magistero (cfr. Melchior Cano) c'è così la risposta «vissuta» di SGC: «Contro le aberranti pretese di un'unione immediata con Dio, il Santo Autore sostenne invece la funzione della fede quale unico mezzo adeguato a realizzare tale incontro» (40). Più esplicita invece è in SGC la presa di posizione nei confronti degli anticontemplativi. Ad essi sono dedicate pagine veementi del *Prologo* a *Subida* 3-5, riprese ancora più estesamente nella *Llama* 30-62. Colpisce in tutta questa lunga polemica la violenza del linguaggio di SGC. A immediata spiegazione sta evidentemente l'esperienza stessa di SGC e le incomprensioni da lui stesso provate lungo la sua vita come riformatore del Carmelo proprio su questo punto (una biografia in proposito sarebbe quanto mai eloquente!).

Ma poi, più radicalmente, non è da escludere la visione stessa che SGC ha della direzione spirituale e del suo ruolo nel cammino contemplativo. La guida spirituale è importante nel cammino contemplativo, eppure va relativizzata. E' importante, anzi necessaria, soprattutto nelle prime fasi del cammino contemplativo, ma poi arriva il momento in cui il rapporto direttore-diretto subisce una trasformazione profonda, quando

«l'anima non va avanti appoggiandosi a qualche particolare lume interiore dell'intelletto, a qualche guida esterna per riceverne soddisfazione in questo cammino...» (*Noche* II, 25, 4).

L'anima nel cammino contemplativo può dunque essere «messa in solitudine» precisamente dal ruolo che vi assume il maestro

(40) K. WOJTYŁA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, 14.

interiore che è lo stesso Spirito di Gesù al quale ultimamente serve la stessa guida spirituale esteriore.

La guida spirituale esteriore, importante, anzi necessaria nei primi passi, può anche diventare ostacolo e impedimento al cammino spirituale dell'anima imponendo suoi metodi e programmi invece che discernendo quelli propri del cammino contemplativo.

Ed è proprio questo non puramente teorico rischio ed esito che suggerisce la reazione e la polemica violenta di SGC. Pur interiorizzata e singolare l'esperienza contemplativa del mistico esprime una figura spirituale e assolve ad un compito storico nella vita della Chiesa. Un autentico mistico non soggiace alla obiezione che vede la vita contemplativa come una sorta di fuga non solo dal mondo, ma anche dalla Chiesa stessa. L'obiezione ha avuto nella storia del pensiero moderno molte formulazioni e motivazioni: da quelle di Lutero che condannava il monachesimo, oltre che per altre ragioni, per la pretesa di istituire una salvezza tramite le proprie opere e non per la sola fede, a quella di Leone Tolstoj quando nel diario del 22 aprile 1889 scriveva: «Non è possibile purificarsi da solo o da soli: purificarsi sì, ma insieme; separarsi per non sporcarsi è la sporcizia più grande».

Può essere utile in questa prospettiva storica vedere accostate nella figura spirituale di un mistico come san Giovanni della Croce due tematiche apparentemente opposte.

3.1. *La morte come desiderio*

In nessuna parte della sua opera SGC ha riflesso esplicitamente sulla relazione tra l'esperienza contemplativa e la morte, ma questa relazione è sottesa all'intera sua opera. Che colpisce innanzitutto è l'ampiezza di orizzonte di senso che assume il tema della morte nell'opera di SGC. Non è tanto il fatto della morte fisica, che indubbiamente vi è compreso, ma è la diversità e il dinamismo degli atteggiamenti spirituali che l'uomo e il mistico SGC sperimenta e che compongono l'insieme e la caratteristica del «memento mori» di san Giovanni della Croce.

Può essere utile anche qui partire da un testo significativo, quello del commento alla I strofa della *Llama*: «rompe la tela de este dulce encuentro».

«A mio parere tre sono le tele che possono impedire tale unione e che l'anima deve spezzare per darsi a Dio e possederlo perfettamente. Sono: quella temporale, che abbraccia tutte le creature; quella naturale, che comprende le opere e le inclinazioni puramente naturali; e quella sensitiva, la terza, cioè l'unione dell'anima con il corpo... E' necessario aver spezzato le prime due tele per giungere al possesso della unione divina in cui ormai si è rinunciato a tutte le cose del mondo, si sono mortificati tutti gli appetiti

naturali... tutto questo lavoro di annientamento venne compiuto per mezzo degli incontri dolorosi della fiamma, al tempo in cui essa era molesta per l'anima. Questa infatti riesce a spezzare le due tele all'epoca della purificazione spirituale di cui è stato parlato; di qui passa all'unione con Dio, dove presentemente si trova, per cui ora non le resta altro che spezzare la terza tela, quella della vita sensitiva. Per tale ragione ella nel verso la dice "tela" e non tele, poiché ora questa tela non è stata ancora spezzata... Per questo l'anima chiama dolce questo incontro... Bisogna... ricordare come la morte naturale delle persone giunte a tale stato, benché apparentemente sia simile a quella delle altre, ne è però molto diversa per le cause che la producono e il modo in cui avviene. Infatti se le altre muoiono per malattia o per vecchiaia, esse, pur morendo durante una malattia o nella pienezza degli anni, non sono strappate alla vita se non da qualche impeto o incontro amoroso più sublime, potente e forte dei precedenti, quindi capace di rompere la tela e di portarsi via il gioiello dell'anima" (1 *Llama* 29-30).

Come si vede c'è innanzitutto un allargamento di orizzonte del tema della morte comprendendola come dimensione della esistenza e del dinamismo contemplativi. Sotto questo profilo la morte non è situata unicamente al termine dell'itinerario temporale ma già dentro l'itinerario spirituale.

Così la morte diventa intrinseca alla vita (mistica) e componente del movimento spirituale di radicale e totale trasformazione dell'uomo in Dio. E' questa la morte quotidiana (quotidie morior) o la morte «prolissa», «mortificazione» nel linguaggio spirituale. E così il mistico è un familiare della morte, ma in quanto è un amante della vita. Si badi perciò che tale allargamento della morte alla intera vita non ha nulla di pessimistico e di nichilistico. E' invece l'affermazione dell'incontro naturale con Dio. Nessuno può vedere Dio senza morire; nessuno infatti può sottrarsi a questa legge che struttura la stessa realtà finita.

Anche in questo tema della morte letta a partire da Dio e dall'incontro dell'uomo con Dio SGC si inserisce in tutta una tradizione spirituale, innanzitutto biblica (Mosè, Elia...) e continuata poi dallo stesso Nuovo Testamento che rilegge in questa prospettiva il significato stesso del battesimo (Rom 6).

Ma poi l'allargamento di orizzonte del tema della morte alla intera vita e l'approfondimento di senso all'intero cammino di trasformazione per negazione dell'uomo in Dio alla fine viene a comprendere anche la morte fisica, l'ultima tela che deve essere rotta per l'incontro dell'anima con il Signore.

La morte fisica non è che l'espressione fenomenica ultima della opposizione irrisolta che corre tra l'uomo e Dio, l'ultima spiaggia dell'alienazione dell'uomo da Dio. Per il mistico SGC, se è la morte fisica che offre l'immagine della comunione per trasformazione dell'uomo in Dio, in realtà è però la comunione per trasformazione a dare senso alla stessa morte fisica.

Tra le due morti, la morte fisica e la morte mistica, non c'è certo coincidenza assoluta ma neanche totale estraneità, poiché la morte fisica è l'espressione fenomenica assoluta della contingenza radicale che il mistico cerca di vivere ad ogni istante della vita. E il movimento va dunque dalla morte mistica alla morte fisica. Già nella morte mistica, cioè nella unione per trasformazione dell'uomo con Dio, viene sperimentato il cedimento delle forze fisiche e la inadeguatezza del corpo mortale (ed è in questa luce che va compreso secondo SGC il fenomeno particolare e tuttosommato eccezionale della contemplazione estatica come immagine della morte con i fenomeni anche fisici che l'accompagnano: fatica, perdita di forze, crisi di salute... Cf 2 *Llama* 2, 13).

Anzi, in un certo senso, è proprio a partire dalla esperienza della comunione per trasformazione dell'uomo in Dio che il mistico SGC può «parlare» anche della morte fisica.

Diversamente si imporrebbe l'obiezione: come, e a che titolo, «parlare» della morte quando la morte è proprio l'annientamento di ogni linguaggio? Come parlare della morte in termini di esperienza, prima della esperienza stessa?

Anche il tema della morte dunque può essere affrontato nella prospettiva della stessa esperienza mistica e come tale ugualmente viene coinvolto nelle chances del linguaggio spirituale. La ragione è che la morte non è solo avvenimento futuro, esperienza futura e quindi non-ancora esperienza, ma prima ancora un avvenimento spirituale.

Nella prospettiva dunque del linguaggio spirituale SGC potrà dire che alla fine cadrà l'involucro tenebroso da cui la fede era accompagnata. Ce lo illustra in modo speciale un esempio tolto dai Giudici 7, 16: quello delle truppe di Gedeone. Simile a quei soldati, di cui si legge che pur tenendo in mano delle fiaccole, non potevano tuttavia vederle fino al momento in cui spezzarono i vasi di coccio entro cui le avevano introdotte per nasconderle, così

«la fede simboleggiata da quei vasi, contiene in sé la fiaccola divina; appena quella virtù cesserà e si spezzerà, il che avviene con il venir meno e con il frantumarsi della vita mortale subito appariranno la luce e la gloria della Divinità che conteneva in sé» (2 *Subida* 9, 3).

E' come dire che il movimento della comunione dell'anima con Dio non cessa neanche con la morte ⁽⁴¹⁾.

La vita eterna dell'uomo non è dunque la cessazione del movimento: essa anzi lo amplifica e l'intensifica. La ragione sta nella sostanziale identità della vita di fede nel tempo con la vita eterna: nel movimento della vita temporale è già in formazione e in attesa

(41) Cf G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, vol. II: 12.

il movimento della vita eterna. E così il tempo e l'eterno dono sono due modalità della stessa vita. E' il «muriendo porque no muero».

Si rivela qui il paradosso della visione della morte come desiderio e nostalgia dell'incontro per il mistico SGC, e in generale per il cristiano credente: desiderio di morte, che non è però istinto di morte. Intesa come desiderio e nostalgia dell'incontro, la morte rivela il suo volto più umano. L'uomo non muore alla maniera degli animali: ed è questa la ragione per cui, osserva SGC nel *Cantico*, nessun essere umano muore alla stessa maniera. Non si intende tanto la diversità a livello di cause fisiche (malattia o vecchiaia), bensì a livello di atteggiamenti spirituali.

La morte diventa un avvenimento nel quale è impegnata tutta la libertà umana, cioè diventa un avvenimento spirituale. Sotto questo profilo è interessante intravedere qui una connessione con la tematica contemporanea della morte «compimento della libertà» (42).

Ma il raffronto va tenuto ovviamente più sul versante della tradizione spirituale, ad es. con san Francesco d'Assisi. Più di un punto sotto questo aspetto convergono tra SGC e il Poverello di Assisi. Ambedue giungono a cantare «sorella morte» con uguale tenerezza:

«E così la morte di costoro è dolce e soave più di quanto non sia stata la loro vita spirituale, poiché essi muoiono a causa dei rapimenti sublimi e incontri gustosi maggiori di quelli avuti in passato, giacché sono come il cigno che vicino alla morte canta più dolcemente» (1 *Llama*, 30).

3.2. *Il desiderio di apostolato*

E tuttavia la nostalgia della morte, che è uno dei tratti caratteristici della *Llama*, non è presso SGC da intendere come fuga dalla storia presente, né dal compito di continuare ad operare in questo mondo (cf Fil 1, 10-26).

Si apre così tutto un vasto campo di ricerca della esperienza mistica colta nel contesto della vicenda storica della esistenza di SGC e nella prospettiva della sua figura e personalità di educatore e maestro spirituale.

E' da lasciar cadere innanzitutto l'accusa di individualismo e di intimismo della esperienza mistica in SGC fatta ad es. dal Morel in termini di «acosmismo» e di «astoricità», in altre parole di rimprovero di «fuga dal mondo» e di «disimpegno storico» (43).

(42) S. DE BEAUVOIR, *Tous les hommes sont mortels*, Paris, 1946; cf P.A.M. ARTOLA, *La muerte mística según S. Pablo de la Cruz*, Bilbao, 1987.

(43) Cf G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, II, 318.

A ridimensionare tale rimprovero basterebbe l'accento al suo impegno di scrittore e di maestro spirituale che le sue opere abbondantemente documentano. Difficilmente il suo impegno a livello di scrittore mistico può essere sostenuto al di fuori di una reale e viva partecipazione e immersione nel mondo del suo tempo.

Certo, SGC non è sant'Ignazio di Loyola. L'opera e l'esperienza mistica di sant'Ignazio di Loyola, tra loro strettamente legati, suppongono una coscienza lucida degli avvenimenti politico-religiosi del suo tempo. In questo senso non si può dire di un ruolo sociale e politico di SGC analogo a quello svolto da sant'Ignazio. L'azione e l'esperienza mistica di SGC si svolgono al di fuori dei «gesti» che caratterizzano la vita pubblica della fede. E tuttavia bisogna dire che SGC non vi si oppone (come gli Alumbrados del suo tempo), né vi si rapporta direttamente (come sant'Ignazio), ma intende muoversi nei suoi confronti come chi riporta tutto alle radici della vita di fede.

In questo senso può essere riletto qui il Prologo certamente polemico al *Cantico* dove SGC difende il cammino contemplativo e insieme reagisce ad un attivismo conquistatore puramente esteriore nell'apostolato:

«Invero è più prezioso al cospetto del Signore e dell'anima e di maggior profitto per la Chiesa un briciolo di puro amore che tutte le altre opere messe insieme, quantunque sembri che l'anima non faccia niente...

Quelli dunque che sono molto attivi e che pensano di abbracciare tutto il mondo con le loro prediche e con le loro opere esteriori, ricordino che sarebbero di maggior profitto per la Chiesa e molto più accetti a Dio, senza parlare del buon esempio che darebbero, se spendessero al meno la metà del loro tempo nello starsene con lui in orazione, anche se non fossero giunti ad una orazione alta come questa... Altrimenti tutto si risolverebbe a dare vanamente colpi di martello e a fare poco più che niente, talvolta anzi niente e anche danno. Dio non voglia che il sale diventi insipido... » (*Prologo, Cantico*, p. 661, strofa 29).

Più che all'impegno di scrittore e poeta che hanno fatto di SGC un autore riconosciuto dalla letteratura spagnola, ci riferiamo qui al suo impegno di maestro e guida spirituale. Del resto lo stesso impegno di scrittore-poeta è da SGC concepito in vista di quello di maestro e guida spirituale⁽⁴⁴⁾. Ma che cosa intende SGC per direzione spirituale? E quali le qualità richieste a un buon direttore spirituale?

Prima che in definizioni teoriche SGC si sofferma sulla necessità pratica di una guida spirituale, anche se varia nelle diverse tappe del cammino contemplativo. Agli inizi si tratta di una figura estre-

(44) Possono essere qui convocate come prezioso studio le pagine che G. Morel vi ha dedicato su «Le dialogue du maître et du disciple: la direction spirituelle» in *Le sens et l'existence*, vol. I: 231-254.

mamente necessaria che poi si trasforma lungo il cammino quando l'anima passa attraverso la prova della purificazione dello spirito. Qui l'anima può sentire di non poter appoggiarsi a *nessuna guida esteriore* sperimentando una solitudine interiore che la dovrebbe slanciare di più verso il Signore (*Noche* II, 25, 4).

L'anima può arrivare al punto di non avere più guida esteriore (direttore spirituale) se non la luce interiore che le brucia nel cuore (guida spirituale diventa qui il maestro interiore di agostiniana memoria). Come si esprime SGC: «L'anima gode di Dio tramite Dio stesso» (*Llama* III, 73). Analogamente santa Teresa diceva: «Dio solo mi basta!».

Dio dunque è il vero ed unico maestro o direttore delle anime che liberamente opera anche al di fuori delle condizioni favorevoli.

Eppure Lui stesso liberamente si serve dei maestri o direttori umani ed opera riferendosi alle condizioni favorevoli. SGC stesso si percepisce come guida spirituale nelle mani dell'unico maestro spirituale che resta Dio solo ⁽⁴⁵⁾.

Ma non bisogna qui fraintendere il pensiero dei mistici. La vita spirituale non approda ad una sorta di «individualismo» spirituale. L'eventuale venir meno della figura esteriore del direttore spirituale è solo il corrispondente in negativo dell'avanzare in positivo della figura del maestro interiore.

Come tale, cioè come rimando all'Altro vero unico Maestro, il direttore spirituale può anche restare se Dio lo vuole. Può restare come strumento umano nella mano di Dio, come servo di Dio, non come padrone delle anime.

Due forme in particolare SGC denuncia come espressioni di dominio delle anime: lo scetticismo e il dogmatismo.

Lo scetticismo è il dubbio nei confronti dell'opera di Dio sulle anime, è la incapacità a riconoscere tale opera. Lo scetticismo si trasforma in dogmatismo quando si vuole legare l'anima a sé al punto da impedirle ogni altro riferimento, anzi ricattando con scene di gelosia (*Llama* III, 51). Il direttore invece può restare, ma con la stessa libertà con cui Dio se ne serve per condurre l'anima. Addirittura modello del rapporto maestro-discepolo è preso in considerazione il modello trinitario, il modo di rapportarsi del Padre con il Figlio nello Spirito (*Llama* III, 49-51).

Alla fine il circolo ermeneutico del rapporto di direzione spirituale è completo: da una parte è impossibile all'uomo che vive solo di entrare in comunione con Dio; dall'altra è però anche impossibile all'uomo che vive nella solitudine con Dio di rimanere solo.

(45) Significative a questo proposito le «Massime» riportate da G. MOREL, vol. I: 1345, corrispondenti a «Avvisi e sentenze» dell'*Opera Omnia*, 1084-1085.

SGC può così dire:

«O maestro spirituale, conduci il tuo discepolo alla Terra promessa dove scorrono latte e miele, e non dimenticare che è per questa libertà... dei figli di Dio che Dio la chiama nel deserto» (*Llama* III, 38).

Questa figura di direzione spirituale porta SGC a sottolineare tre qualità del direttore spirituale: saggezza, prudenza, esperienza (cf *Llama* III, 29). Sono qualità che interessano la figura del direttore spirituale, non separatamente rispetto alla figura stessa della Chiesa.

E' interessante osservare come la virtù della saggezza preceda quella della esperienza stessa nella vita spirituale.

L'analogia con Teresa d'Avila è d'obbligo: la grande mistica diceva di preferire, dovendo scegliere, un direttore «prudente ed esperto» prima che dotto. E aggiungeva: «se anche teologo, meglio». Del teologo Teresa dice di aver più bisogno non all'inizio del cammino spirituale, ma più avanti. In realtà l'ipotesi di «dover scegliere» non piace a Teresa d'Avila che cerca più la composizione che non la contrapposizione delle qualità e valuta in concreto, non in astratto. Alla fine la somma di tali virtù è per lei lo stesso san Giovanni della Croce.

4. RILIEVI FINALI

La lettura dell'opera e della figura di SGC proposta nelle pagine precedenti non era fine a se stessa. Essa intendeva, emblematicamente a partire da un caso particolare, guadagnare chiavi di lettura e criteri di discernimento da offrire all'attuale dibattito epistemologico sul linguaggio mistico.

E' noto che tra i fattori che hanno propiziato un ritorno di interesse per il linguaggio mistico è la crisi della ragione improntata al sapere scientifico e tecnico, come si esprime in un recente saggio L. Valle.

Al sapere scientifico-tecnico, ultimamente, viene addebitato nel dibattito epistemologico contemporaneo secondo il Valle una diffusa tendenza alla censura della realtà. Citando Wittgenstein scrive: «Una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati» (46).

Ma, al di là della censura messa in atto dal sapere scientifico-tecnico, la crisi della ragione è più radicalmente ricondotta dal Valle alla pretesa «ontologizzante» di ogni linguaggio umano, filosofico e teologico compresi, di voler «rappresentare» la realtà che è Dio. Al superamento di questa pretesa si qualificherebbe secondo il Valle il

(46) L. VALLE, *Tra linguaggio e mistica* (= Collana di Epistemologia contemporanea diretta da D. Antiseri), Roma, Borla, 1986.

linguaggio mistico, sicché «nel cadere del discorso ontico su Dio, di una onto-teologia che assume le sembianze dell'idolatria, l'Absolutus appare definitivamente sciolto dal linguaggio rappresentativo» (47).

Si arriva così a teorizzare il «silenzio mistico» in cui non solo sono sovvertite le regole del linguaggio, ma è tolta la stessa possibilità del linguaggio.

Bisogna riconoscere al «silenzio mistico» proposto dal Valle come esito del dibattito epistemologico contemporaneo una indubitabile istanza critica nei confronti di un sapere positivistico indiscriminatamente applicato dalle scienze della natura a quelle dello spirito. E tuttavia l'esito nichilistico prospettato dal Valle non convince nella misura in cui il tentativo di immunizzare il linguaggio religioso della pretesa ontologizzante finisce per renderlo di fatto irrilevante.

Si profila così sulla scia delle correnti di pensiero orientate a ridare spazio al linguaggio religioso, in specie di area anglosassone, la tendenza a configurare il linguaggio religioso ad una sorta di linguaggio «parabolico» della fede (48). Esso per un verso è un rimando alla esperienza e come tale diventa suscettibile di verifica o, quantomeno, di possibilità di rifiuto per falso, esattamente come nel racconto parabolico si è in grado di trovare un riscontro, positivo o negativo nella esperienza umana quotidiana; per un altro, tale linguaggio tende ad allargare il tradizionale concetto di esperienza fino ad includere quei momenti della esperienza umana in cui è trasceso il dato sensibile ed una esperienza diversa si rende presente.

E' in questa direzione che si muovono autori (49) che, pur senza riconoscersi nelle correnti anglosassoni di origine, ne apprendono tuttavia l'intento: interrogare il linguaggio e certe sue forme — la parabola, la metafora — frequenti in specie nel linguaggio religioso, ma anche in quello poetico, per cogliere, guidati dalla sua logica, la realtà che eccede il sensibile.

Ripensando il ruolo e lo statuto della teologia nell'ambito delle scienze dello spirito, rilevante diventa l'indagine sul linguaggio religioso, e dunque anche sul linguaggio mistico, muovendosi innanzitutto sul piano storico come al terreno in cui deve situarsi la teologia. Sul terreno della storia sono propriamente configurabili quelle esperienze umane concrete che insieme diventano parabole della fede e perciò rimando a quella diversità della esperienza che trascende il sensibile. Compito della teologia diventa allora quello

(47) *Ivi*, 209.

(48) Cf T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970.

(49) Cf U. PERRONE, *Analisi del linguaggio e questione epistemologica come sfida per la teologia*, in *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi secoli di fronte al cristianesimo*, Torino, SEI, 1989, 244-264.

del «comprendere» le figure storiche, in cui si incarna il linguaggio religioso, con attenzione alle sue diversità.

Alla diversità e tuttavia alla storicità del linguaggio religioso in genere e mistico in particolare inclina di fatto il dibattito epistemologico più recente. A questa prospettiva di lettura, al di là del carattere di recensione che ha il saggio di M. Baldini ⁽⁵⁰⁾, sembra doversi ricondurre il dibattito sul linguaggio dei mistici. A proposito del linguaggio dei mistici — a differenza del Valle — Baldini sembra più attento alle figure storiche in cui il linguaggio mistico si rivela procedendo attraverso una serie di confronti con il linguaggio dei teologi, dei poeti e degli stessi innamorati, dei profeti.

Citando G. Moore, l'autore fa sua la conclusione di anni di studi sul misticismo che invitano a basare le future ricerche «su uno studio accurato del linguaggio mistico», precisamente nella forma «di una fenomenologia, di una storia e di una sociologia dettagliata delle varietà di tale linguaggio» ⁽⁵¹⁾.

Sulla diversità di «modalità di linguaggio» insiste Baldini: «Quello del mistico è un *modus loquendi* profondamente diverso dal *modus loquendi* del teologo...» ⁽⁵²⁾.

Ed è in questa prospettiva che viene riletta la storica polemica tra gli spirituali e i teologi ⁽⁵³⁾. In realtà la polemica non nasceva puramente da una questione di forma letteraria o di *modus loquendi*, bensì da una sostanziale diversità di approccio all'oggetto stesso della fede, come ha cercato di chiarire la lettura dell'opera e della figura di SGC. Si profila qui come ulteriore compito la opportunità di chiarire la figura stessa di quella disciplina teologica che è la teologia spirituale proprio in quanto luogo particolarmente adeguato a recepire il linguaggio mistico e la questione agiografica in genere.

ADRIANO CAPRIOLI

Villa Cagnola — Gazzada (VA)

30 gennaio 1991

(50) M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici* (= Giornale di Teologia 168), Brescia, Queriniana, 1986.

(51) *Ivi*, 9.

(52) *Ivi*, 97.

(53) Sulla problematica del rapporto che intercorre tra il linguaggio dei mistici e quello dei teologi Baldini riferisce un'ampia letteratura a partire dagli autori del XVI sec. All'origine del dibattito è tuttavia da riandare alla letteratura spirituale-monastica attorno al sec. XIV (cf *Imitazione di Cristo*). A questo proposito si veda F. VANDERBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1950) 372-389.