

CAPISALDI DELLA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DI S. GIOVANNI DELLA CROCE

GIOVANNI MOIOLI

Vogliamo intraprendere una breve presentazione di quella « logica teologale » che ci sembra la chiave di tutta la costruzione teologica sangioannista. La teologia della fede, speranza e carità che S. Giovanni della Croce elabora o mette a profitto in proposito, suppone e mette in evidenza una mentalità i cui capisaldi esplicitamente dichiarati sembrano essere i tre seguenti: la trascendenza di Dio, il senso dell'uomo « peccatore » e « spirituale », l'assoluto della rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

LA COSTRUZIONE TEOLOGICA

1) *Il « nulla » della creatura e il « tutto » di Dio*

Il primo dei caposaldi teologici evidenziati da S. Giovanni della Croce è una sorta di *postulato metafisico-religioso sulla trascendenza divina letta secondo una dialettica dei contrari che mutuamente si escludono*. I termini sono così netti, che Giovanni della Croce dà l'impressione di voler accentuare una rottura tra « nulla » e « tutto », anziché far posto alla positività di una partecipazione e alla gradualità di una ascensione verso l'Assoluto. Così per ragioni diverse (cioè, rispettivamente: per eccesso o per mancanza di luce), ciascuno dei due estremi (creatura - Creatore) è tenebra per l'altro; né la crea-

tura può essere « mezzo » per l'unione al Creatore. Si leggano, in proposito, ad esempio I *Salita*, 4 e 13; II *Salita*, 8. E tuttavia nei confronti di questo « apofatismo » (= teologia negativa) che si coniuga con una implacabile ostensione del « Dio solo », bisogna notare almeno quanto segue.

Anzitutto, parlando di « nulla » e di « tutto », Giovanni della Croce si muove assai più ad un livello di attrazione religioso-affettivo, che non di analisi rigorosa.

In connessione con questo, il « luogo » dello scontro dialettico del « nulla » e del « tutto » è soprattutto l'uomo sotto il profilo affettivo-volitivo, cioè l'uomo come amore. *In partenza*, Giovanni suppone l'uomo come *affettivamente* posto tra due totalità: la « totalità » delle creature e la « totalità » di Dio. E non gli pare possibile, sempre sotto il profilo affettivo, il mantenimento simultaneo delle due totalità. La « totalità » delle creature, colta affettivamente come alternativa alla totalità di Dio, è solo apparente; in realtà, la prima « totalità » non ha consistenza, non ha autonomia; è affettivamente « nulla ». Ma di qui, ancora, le affermazioni relative al « *ritrovamento delle creature* » (e quindi della « totalità » affettivamente riconosciuta come « nulla ») una volta realizzata la conversione al Tutto, veramente tale di diritto, che è Dio.

I testi da citare potrebbero essere molti, qui vogliamo trascrivere due passaggi del *Cantico* (B, strofe 11-12; A, strofe 13-14). « *Si deve dunque notare come tutto ciò di cui ora si parla si trova eminentemente in Dio in maniera infinita o, per dire meglio, Egli è ognuna di queste grandezze che si predicano, le quali tutte insieme sono Dio. Poiché l'anima nel caso presente si unisce con il Signore, si accorge che tutte le cose sono Lui* (que, por quanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios), *secondo quanto sperimenta S. Giovanni quando scrive: Quod factum est, in ipso vita erat* ». « *Nel riposo e nel silenzio di questa notte ... (l'anima) si accorge che tutte e ciascuna di esse (= creature) sono dotate di una certa corrispondenza con Dio, in forza della quale ciascuna a modo suo espone quello che Dio è in lei (cada una en su manera da su voz de lo que en ella es Dios) e deriva*

quasi un'armonia di musica sublime che trascende tutte le danze e le melodie del mondo». « Allo stesso modo... l'anima vede in tutte le creature, sia superiori che inferiori... che ciascuna a suo modo dà una sua voce di testimonianza a Dio (dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios) e gli rende gloria possedendolo in maniera conforme alla propria capacità (y ve que cada una engradece a Dios, teniendo en sí a Dios, según su capacidad). E così tutte queste voci formano un'armonia musicale ... ».

Ne concluderemo, dunque, che una eventuale evidenziazione della « metafisica » sangiovannista non può essere ridotta semplicemente in termini di dualismo, *se egli può spingere l'affermazione quasi ai confini dell'identità*. La sottolineatura antropologica che abbiamo rilevato indurrebbe a porre nell'uomo la sorgente della dialettica dei contrari, quasi fosse un riflesso di se stesso. Tuttavia, crediamo che una riduzione così netta del discorso sangiovannista sarebbe anche qui una reale semplificazione del dato. Meglio lasciargli la complessità che abbiamo intravvista; proseguendo tuttavia l'analisi nel senso del livello antropologico. *A che « uomo » si riferisce S. Giovanni della Croce, quando lo pensa capace di « ritrovare » le creature, prima di essersi « negato » ad esse, per concedersi alla « totalità » che è Dio?* La risposta a questa domanda ci farà incontrare col secondo dei capisaldi della mentalità teologica del grande mistico.

2) *L'antropologia: il senso dell'uomo « peccatore » e « spirituale »*

È probabile che da S. Giovanni della Croce si possano ricavare elementi « generali » di antropologia (discorso sull'uomo « naturale » nel nostro senso). Ma è comunque vero che il suo discorso sulla vita teologale si muove assai più in riferimento all'uomo noto dalla rivelazione: quello che è decaduto e peccatore, tuttavia chiamato all'alleanza, cioè alla divinizzazione. Così la situazione dei due estremi — quello umano e quello divino — *dovrebbe essere anzitutto situazione del « nulla » peccatore, di fronte al « Tutto » misericordioso*. La comunione-divi-

nizzazione di *questo* « nulla » con *questo* « Tutto » non può avvenire che a prezzo di una purificazione profonda, radicale, che è il cammino della rinuncia a se stessi spinta e subita ad un livello difficilmente immaginabile a priori, ma in ogni caso interpretabile come partecipazione alla croce di Cristo (cfr. *Salita*, 7). Si rileggano in proposito, come esempio, anzitutto alcune pagine di *II Salita*, 5.

Giovanni della Croce commenta Gv. 1, 13 (« Qui non ex sanguinibus ... ») e spiega:

« Dio dette il potere di divenire suoi figli, cioè di trasformarsi in lui, solo a coloro che non sono nati dal sangue (vale a dire dall'unione e composizione di elementi naturali) e che non sono generati dalla volontà della carne (cioè dal capriccio delle abilità e delle capacità della natura), né dalla volontà dell'uomo 'espressioni in cui viene incluso ogni modo di giudicare e di comprendere con l'intelletto'. A nessuno dunque di costoro Dio ha dato il potere di essere suoi, ma a quelli che sono nati da lui, a coloro cioè che morendo prima a tutto ciò che è proprio dell'uomo vecchio e rinascendo per mezzo della grazia, si sollevarono al di sopra di se stessi fino al soprannaturale, ricevendo dal Signore questa rinascita e filiazione superiore a tutto ciò che si può concepire (este es: a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobranatural, recibiendo de Dios la tal renaciencia y filiación). Perciò il medesimo S. Giovanni dice in altra parte: ... Colui che non rinascerà nello Spirito Santo non potrà vedere questo regno di Dio, che è lo stato di perfezione. Rinascere nello Spirito (en el Espiritu Santo) in questa vita vuol dire avere un'anima somigliantissima a Dio (similima a Dios) in purezza, senza alcuna mescolanza di imperfezione. In tal modo si può giungere per partecipazione di unione a trasformarsi puramente in Dio, sebbene ciò non avvenga essenzialmente (y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente). E perché si intenda bene ciò, ricorro a una similitudine. Se un raggio di sole colpisce una vetrata appannata da nebbia e offuscata da macchie, questa non potrà essere completamente ri-

schiarata e trasformata in luce, come avverrebbe se fosse tersa e monda di quelle macchie... Ciò accade non a causa del raggio, ma della vetrata; se infatti questa fosse completamente tersa, il raggio la trasformerebbe in modo tale da farla sembrare una cosa sola con esso... Così l'anima, come questa vetrata, è sempre investita dalla luce di Dio, o meglio, questa dimora in lei per natura (en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza). Quando l'anima si dispone (en dando lugar el alma) — come avviene allorché allontana da sé ogni velo e macchia di creatura, tenendo (ma il testo spagnolo dice: lo cual consiste; cioè: la qual cosa consiste...) la propria volontà perfettamente unita a quella di Dio, poiché amare Dio (Dios manca nell'originale) vuol dire cercare di spogliarsi e denudarsi per il Signore di tutto ciò che non è lui (...por Dios de todo lo que non es Dios) — viene subito illuminata e trasformata in Dio, il quale le comunica il proprio essere soprannaturale in tal modo da sembrare che ella sia lui, e possieda quel che egli possiede. Quando il Signore elargisce all'anima questa grazia soprannaturale, avviene una unione tale che le cose che appartengono a Dio e l'anima diventano un'unica cosa in trasformazione partecipante. E l'anima sembra più Dio che anima, è anzi Dio per partecipazione » (l.c., 6-7).

Si vede, indubbiamente, dal testo citato che Giovanni della Croce non ignora una prospettiva metafisica della partecipazione che perdura comunque, nonostante il decadimento dell'uomo. È quel rapporto « naturale » che qualche paragrafo prima aveva chiaramente formulato scrivendo: « *Il Signore (Dios) sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra. È sempre in atto un tale genere di unione fra le creature e il Creatore, il quale... conserva loro l'essere di cui sono in possesso... Perciò quando parlo di essa (unión del alma con Dios) non intendo riferirmi a quella sostanziale che esiste sempre* » e che egli nello stesso contesto chiama — come abbiamo detto — « naturale » (l.c., 3).

Ma questa prospettiva metafisica è certamente assunta in quella storica dell'uomo peccatore chiamato — nonostante tut-

to — alla « trasformazione » in Dio secondo il disegno primordiale. È il tema che ritroviamo ancora nel commento ad alcune strofe del Cantico, dove l'esperienza dell'unione è appunto l'esperienza della natura « riparata » e ricondotta « al paradiso ». Si veda per questo:

- *Cantico B 23 (A 28): Debajo del manzano (= l'albero della croce) / allí conmigo fuiste desposada (= l'alleanza nuziale; lo sposo è Cristo redentore); / allí te di la mano (= gesto misericordioso). / Y fuiste reparada / donde tu madre fuera violada (= corruzione originale della natura umana).*
- *Cantico B 26 (A 17): verso « ya cosa no sabía » (« ignoranza » non dell'uomo peccatore, ma di Adamo nell'innocenza).*
- *Cantico B 38 (A 37) ai versi: « y luego me darías / allí tú vida mía, / aquello que me diste el otro día ».*

La redazione A sottolinea il ritorno alla giustizia originale (anziché, come B, il « giorno dell'eternità » e quindi la predestinazione) o la perfetta realizzazione del battesimo. D'altra parte, però, il testo di *Salita* e anche i testi del *Cantico* che sopra abbiamo citati, dovrebbero essere letti tenendo presenti alcuni passaggi della *Fiamma*: dove la dialettica dei contrari sembra presentarsi come contrapposizione anche tra un modo *naturale* di operare dell'uomo (particolarmente a livello delle tre potenze: intelletto, volontà, memoria) e un modo *spirituale-divinizzato*, nuovo fin dalla radice. In rapporto a questo secondo, il primo livello di vita appare come « animale », o secondo l'« uomo vecchio ». Di qui l'interrogativo: fino a che punto Giovanni della Croce vede la vocazione alla comunione « soprannaturale » con Dio come « crocifissione » dell'uomo? O, anche: *fino a che punto l'uomo che viene così « crocifisso » per ritrovarsi divinizzato nella comunione con Dio, è l'uomo « decaduto » e da « rigenerare », o invece è l'uomo senz'altro, proprio per la contrapposizione del suo essere e vivere da uomo, orientato all'essere e al vivere divino?* O si deve dire che il modo « naturale » di agire dell'uomo, cui deve essere disposto a ri-

nunciare cedendo all'invasione dell'iniziativa misericordiosa, rappresenta in realtà un livello incluso nella « violazione » subita all'origine dalla natura umana? Lasciamo aperti gli interrogativi, semplicemente riportando alcuni testi.

« Poche sono le anime in cui accade una purificazione così forte... La cosa avviene così. Volendo Dio far passare l'anima dallo stato comune della via e dall'azione naturale alla vita spirituale, e dalla meditazione alla contemplazione, che è uno stato più celeste che terreno (nel quale Egli stesso si comunica per unione d'amore), cominciando a comunicarsi allo spirito (il quale è tuttora impuro e imperfetto con abitudini cattive), Egli fa soffrire ciascun'anima secondo la propria imperfezione » (Fiamma A, I, 24).

« Sotto l'aspetto spirituale vi sono due specie di vita: una è quella beatifica... l'altra è la vita spirituale perfetta e consiste nel possesso di Dio per unione di amore. Si raggiunge mediante la mortificazione totale dei vizi e degli appetiti della natura stessa... secondo il detto dell'apostolo: "Se vivrete secondo la carne morrete; ma se con lo spirito mortificherete le opere della carne, vivrete" (Rm 8, 13). C'è dunque da notare che ciò che qui l'anima chiama morte, è tutto l'uomo vecchio, cioè ogni uso delle potenze, della memoria, dell'intelletto e della volontà, occupate in cose del secolo e degli appetiti che gustano le cose create, il che tutto è esercizio della vita vecchia e quindi produce la morte della nuova, cioè di quella spirituale.

L'anima non potrà vivere perfettamente in questa, se non morrà perfettamente all'uomo vecchio, come ammonisce S. Paolo (si cita Ef. 4, 22). In questa vita nuova, quando l'anima è giunta alla perfezione dell'unione con Dio... tutti i suoi appetiti, le sue potenze secondo le loro inclinazioni e operazioni, le quali di per sé erano opere di morte e privazione di vita spirituale, si cambiano in divine. E poiché, come dicono i filosofi, ogni essere vivente vive per mezzo della propria operazione, l'anima che ha le sue azioni in Dio... vive una vita divina e quindi la sua morte è stata cambiata in vita, cioè la vita animale in quella spirituale » (Fiamma B/A, II, 32-34).

« Uomo animale è colui che vive ancora con gli appetiti e i gusti della sua natura (B: naturales; A: de su naturaleza) e, se alcuni vengono e nascono dallo spirito, diventano invece naturali se egli ci si attacca con il suo appetito naturale. Poco importa che l'affetto o il motivo sia soprannaturale perché l'appetito cessi di essere naturale, se nasce e ha la sua radice e forza nella natura, poiché possiede la medesima sostanza e natura che avrebbe se avesse origine e argomento naturale... E quindi, quando sei tu da te che lo vuoi avere, il desiderio (di Dio) sarà naturale e rimarrà sempre tale se non sarà informato soprannaturalmente dal Signore (= Dios). Perciò quando tu di tuo vuoi applicare l'appetito ai beni spirituali, affezionandoti al loro gusto, eserciti il tuo appetito naturale (A: el apetito tuyo y natural), allora ti metti delle cateratte sugli occhi, e sei animale, e non puoi intendere e predicare ciò che appartiene allo spirito, il quale trascende ogni senso e appetito naturale » (Fiamma B/A, III, 74-75).

3) L'assoluto della rivelazione di Dio in Gesù Cristo

Terzo elemento strutturante la mentalità cristiana di Giovanni della Croce è quello che si potrebbe chiamare *l'assoluto della rivelazione di Dio in Gesù Cristo*. Le pagine più forti e più grandiose in proposito si leggono certamente in 3 *Salita*, 22. « Poiché in questa età di grazia la fede in Cristo è diventata stabile e la legge evangelica si è manifestata, non v'è nessuna ragione che si interroghi Dio e che Egli parli e risponda come allora. Infatti dandoci il Figlio suo, che è la sua parola, l'unica che Egli pronunzi, in essa ci ha detto tutto in una sola volta e non ha più niente da manifestare ».

Il riferimento esplicito è a Ebrei 1, 1-2: dal che Giovanni conclude che « chi volesse oggi... qualche visione o rivelazione... arrecherebbe una offesa a Dio, non fissando i suoi occhi interamente in Cristo, per andare in cerca di qualche altra cosa o novità ».

La risposta di Dio è invece formulata nel celebre « monologo » del Padre, con il quale Giovanni continua: « Se io ti ho detto tutta la verità (todas las cosas) 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... Tu infatti domandi locuzioni e rivelazioni che sono soltanto una parte, ma se guarderai lui vi troverai il tutto: perché egli è ogni (toda) mia locuzione e risposta, ogni mia visione e rivelazione. ...Ascoltalo perché ormai non ho più materia di fede (no tengo mas fe) da rivelare e verità da manifestare. Prima parlavo, ma unicamente per promettere Cristo, e gli uomini mi consultavano solo per chiedere e aspettare lui, come ora tutta la dottrina degli evangelisti e degli apostoli fa capire. Colui che ora mi consultasse in quel modo... sotto un certo aspetto mi chiederebbe di nuovo Cristo... ». « Dal momento in cui Cristo crocifisso disse sul punto di morte: *Consummatum est...* cessavano non solo questi modi di fare, ma anche ogni altro rito e cerimonia dell'antica legge. Perciò dobbiamo lasciarci guidare in tutto in modo umano e visibile dalla legge di Cristo uomo (della sua Chiesa e dei suoi ministri...) e dai suoi ministri, uomini anch'essi. Per tale ragione l'Apostolo scrive: *Quod si angelus de coelo evangelizaverit praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* ».

Come lo scorcio, densissimo, su Cristo quale unica, totale « parola » e perciò rivelazione « assoluta » di Dio, e unica « mediazione » pone l'esigenza di chiarire l'omogeneità tra Cristo e la « via umana » della Chiesa, così dovrebbe porre — allo stesso tempo — l'istanza di una riflessione sulla omogeneità tra lui e la parola ispirata e le formule o « verità » dogmatiche. Giovanni della Croce non ha compiuto questa analisi: ma ha mantenuto globalmente questa riconduzione a Cristo della « fede obbiettiva ». I testi da citare qui sono nel *Cantico*.

Anzitutto, la famosa strofa « O cristalina fuente » (A, 11; B, 12).

« O fede di Cristo mio Sposo, volesse il cielo che tu mi manifestassi con chiarezza la verità del mio Amato da te infuse nell'anima mia con oscurità e tenebre, in modo da mostrarmi e scoprirmi in modo definitivo e perfetto, cambiandolo in manifestazione di gloria, quanto contieni cioè le notizie in-

formi! (l'originale aggiunge: "apartandote de ellas", cioè: tirandoti in disparte) » (A, 11, 1). « *L'anima chiama cristallina la fede per due motivi: perché appartiene a Cristo suo Sposo, e perché ha le proprietà del cristallo, essendo pura, forte, chiara, limpida da errori e da forme naturali... È necessario notare come la fede sia paragonata all'argento per gli articoli che ci insegna, mentre la verità sostanziale che contiene in sé, viene assomigliata all'oro... Ma al termine di questa fede cioè quando essa cesserà a causa della visione di Dio, rimarrà sola la sua sostanza colore oro, libera dal velo dell'argento. In tale modo questa virtù ci comunica Dio stesso, ma nascosto dall'argento; per tale ragione non bisogna credere che non ce lo dia veramente... » (B 12, 3-4).*

Queste stesse verità, allora, in maniera ben più viva dei riflessi argentati di una fonte, sono « gli occhi » stessi dell'Amato: « *Dà il nome di occhi a questa verità, perché vi percepisce grandemente la presenza dell'Amato, che le sembra stia sempre a guardarla* » (ib., 5).

Altra pagina importante, sempre del *Cantico*, è il commento ai versi « *y luego a las subidas / cavernas de la piedra nos iremos* » (B, 37; A, 36). Riportiamo parzialmente, secondo la redazione B:

« *Una delle cause che maggiormente spingono l'anima a desiderare di penetrare nelle profondità della sapienza divina e di conoscerne la bellezza è... quella di giungere per questa via all'unione dell'intelletto con la conoscenza dei profondi misteri dell'incarnazione del Verbo... La pietra di cui ora si parla è il Cristo... Le profonde caverne (di questa pietra) sono i misteri... che riguardano l'unione ipostatica della natura umana con il Verbo divino, la relazione che esiste tra questa e l'unione degli uomini con Dio, l'armonia fra la giustizia e la misericordia divina in rapporto alla salvezza del genere umano... Per quanto i misteri e le meraviglie scoperte dai santi dottori e intese dalle anime sante nel presente stato di vita siano molti, tuttavia ne è rimasta da dire e da capire la maggior parte e quindi c'è ancora molto da approfondire in Cristo. Questi infatti è come una miniera ricca di immensi tesori, dei quali, per*

quanto si vada a fondo, non si trova la fine... nei quali l'anima non può penetrare, se prima non passa per le strettoie della sofferenza interna ed esterna... Chiedendo dunque Mosè a Dio di mostrargli la sua gloria, si sentì rispondere che in questa vita non avrebbe potuto vederla; gli sarebbe stato mostrato, invece, tutto il bene possibile in terra. Il Signore gli mostrò questo bene, facendolo entrare nella caverna della pietra — che, come è stato detto, è il Cristo — e mostrandogli il suo dorso, dandogli con ciò la conoscenza dell'umanità di Cristo » (l.c., 2-4).

E ciò sarà valido, anche quando la « fede » si schiuderà nella visione:

« Come una persona giunta di lontano, prima di tutto cerca di vedere e di parlare con chi ama, così l'anima giungendo alla visione di Dio, in primo luogo cerca di conoscere e di godere i segreti e i misteri profondi dell'Incarnazione e le antiche vie di Dio che da essa dipendono » (l.c., 1).

Queste ultime parole introducono a meditare sulle effettive dimensioni dell'Assoluto di Cristo in Giovanni della Croce: non solo relativamente all'Israele antico di cui è il compimento definitivo (rendendo sì assurda e illegittima ogni regressione materiale verso l'A. T., ma non una sua lettura « tipologica », cioè una sua assunzione « spirituale » alla luce di Cristo: la storia di Israele e della sua esperienza tesa verso il Cristo è per Giovanni della Croce tipo del cammino di ogni anima a Cristo e, in Cristo, a Dio: cfr. Origene), ma — per così dire — dell'inizio delle vie di Dio. Non troveremo certo nell'opera sangiovanista una esposizione sistematica di tali prospettive; ma esse ne emergono senza difficoltà. La cristologia di Giovanni della Croce è indubbiamente una cristologia dall'alto, assunta cioè nel quadro della contemplazione trinitaria, così che processione e missione si collegano strettamente e si implicano a vicenda. Per questo, Cristo, gli appare anzitutto come il Verbo o il Figlio, perché il Verbo-Figlio è la persona di Cristo; e viceversa, parlando del Figlio o del Verbo, il discorso non è mai veramente « altro » dal discorso di Cristo. Assumendo il modulo storico della successione-creazione-

elevazione-redenzione, Giovanni ha potuto parlare anzitutto di un rapporto tra il Verbo che — come si è detto — non è mai per lui rigorosamente « altro » dal Cristo, e la creazione. Ma ciò non deve far pensare che il disegno divino non sia per lui unitario; la successione dei momenti è successione nella realizzazione. I testi da citare qui sono soprattutto le nove « *Romances* » trinitarie e cristologiche. Se ne ricaverà che l'incarnazione, e perciò la deificazione dell'uomo in Cristo, è la ragione della creazione storica. Questo, senza nulla togliere, anzi fungendo da presupposto, alla vicenda concreta che incontra l'uomo peccatore e il Verbo incarnato, Gesù Cristo, crocifisso e risorto. Ma è la vocazione alla elevazione in Cristo che giustifica l'esaltazione di Cristo stesso e dell'uomo in lui mediante la croce. Si legga, in proposito, Cantico A/B 5; dove il procedimento di lettura è « storico », quindi successivo, ma sono felicemente bloccati insieme « elevazione » e « esaltazione » in Cristo. « *E dunque da osservare che Dio, con la sola immagine del Figlio suo guardò tutte le cose, dando loro l'essere naturale, comunicando molte grazie e doni naturali... Guardandole, non soltanto comunicò loro l'essere e la grazia naturali, ma con questa sola immagine del Figlio suo, le lasciò rivestite di bellezza, comunicando loro l'essere soprannaturale. Ciò accade quando egli si fece uomo, innalzando questi alla bellezza di Dio e per conseguenza in lui tutte le creature, perché facendosi uomo si unì con la natura di tutte quelle. Perciò il medesimo Figlio di Dio dice: Si ego exaltatus a terra fuero... E così in questa glorificazione (levantamiento: elevazione, sollevamento) del Figlio suo e della sua risurrezione secondo la carne, Dio abbellì le creature non solo in parte, ma le lasciò rivestite completamente di bellezza e di dignità » (l.c., 4).*

PERSONALITÀ CRISTIANA

Vorremmo ora soffermarci sul cammino dell'uomo verso la sua « verità » o autenticità e sul raggiungimento di questa verità sull'esistenza. E cominciamo col descrivere il punto d'arrivo.

1) « *Dentro Dio* » e « *dentro la realtà creata* »

La realtà, in funzione della quale Giovanni della Croce presenta la personalità cristiana al punto di arrivo del suo cammino, è variamente designata: è « quell'alto stato di perfezione » che è detto « contemplazione », o « unione », o « trasformazione », o « uguaglianza », o « somiglianza », o « conformità », e per la quale viene impiegata l'immagine biblica del rapporto nuziale (fidanzamento, matrimonio).

Dei due termini del rapporto — l'uomo (l'anima) e Dio-Trinità, Dio di Gesù Cristo — l'uno, l'uomo, si è pienamente « formato » sull'Altro, è divenuto l'Altro, per trasformazione partecipante. È al livello dell'amore, quindi per riferimento allo Spirito Santo, che ciò avviene: la perfezione è perfezione « di amore »; la trasformazione « per via di amore », l'uguaglianza è uguaglianza « d'amore » (« *le amarà tanto como es amada* »); cioè: spirando in Dio la medesima spirazione d'amore che è lo Spirito Santo); l'unione è unione « di Amore » (cfr. JUAN DE JESÚS MARÍA, « *Le amarà tanto como es amada* », *Eph. Carm.* 6 (1955), 2-103).

Se, dunque, questa situazione può essere espressa in termini di contemplazione, si vede facilmente che Giovanni della Croce *non si muoverà in un clima intellettualistico*: la « contemplazione » è in fondo l'esperienza dell'unione, o dell'essere trasformato in Dio; quindi l'esperienza totalizzante del diventare « Dio per partecipazione », attraverso la illuminazione oscura che fa l'anima luminosa come la luce che la investe. « *Basta dunque un solo grado di amore perché l'anima si trovi nel suo centro che è Dio, essendogliene sufficiente uno solo per unirsi a lui per grazia. Se poi ne possiede due, la sua unione avviene in un centro più profondo; se tre, in uno ancora più intimo. Se infine giungerà al più alto grado, sarà ferita fino al suo ultimo e più profondo centro dall'amore di Dio, il quale ne trasformerà e illuminerà tutto l'essere, le potenze e le virtù, a seconda delle sue capacità ricettive, fino a farla diventare simile a Dio. Le accade come al cristallo limpido e puro, quando è investito dalla luce: quanti più sono i gradi che ne riceve, tanta più luce concentra e tanto più si illumina.*

Per l'abbondanza di luce che riceve, può giungere al punto di sembrare tutta luce, e di non distinguersi più da essa, dalla quale è illuminata secondo le sue capacità recettive, vale a dire fino al punto da identificarsi quasi con essa» (Fiamma B, I, 13 - cfr. strofa III, « oh llàmaras de fuego »).

Non indugeremo ulteriormente nella ripresa dei testi che — soprattutto di *Fiamma* — intendono mettere in luce questo singolarissimo stato deificato: a partire dal quale, l'anima coglie con sorpresa fino a che punto v'era in lei una capacità di Dio.

« Queste caverne delle potenze, quando sono vuote, purificate e monde da ogni affetto di creatura, non sentono il grande vuoto della loro capacità profonda. Infatti ogni inezia che in questa vita si attacchi loro, basta a tenerle tanto imbarazzate e fuori di sé da non percepire il proprio danno, la mancanza dei loro immensi beni e da non conoscere la propria capacità... Ma quando sono vuote e monde, la fame, la sete e l'ansia del senso spirituale diventano intollerabili. Infatti, poiché i seni di queste caverne sono profondi, le anime soffrono profondamente, dal momento che è profondo anche il cibo che loro manca, il quale è Dio... È quindi profonda la capacità di queste caverne, poiché possono contenere Dio che è un abisso di bontà infinita. Perciò la loro capacità sarà in certo modo infinita, come infinita sarà la loro sete; anche la loro fame sarà infinita e profonda, e morte infinita saranno la loro inquietudine e la loro pena » (Fiamma B, III, 18.22).

Ci sembra qui particolarmente utile tentare almeno qualche indicazione per « situare » la profondità e la sinteticità di questa esperienza d'amore, mostrandone — se si vuole — le « inclusioni » cristiane. Potrebbe infatti sembrare che l'unione trasformante sia l'esperienza di un « attimo puro » che richiama lo « exaifnes » (= attimo) neoplatonico o il « Durchbruch » eckartiano, universale-indeterminato.

In realtà Giovanni della Croce sembra dare un'impressione di questo genere; talvolta per affermazioni esplicite, nel senso di una *atemporalità-acosmicità* della contemplazione appunto; più che altro, però, per una sorta di « distanza » da ogni at-

tualità storica. Citiamo nella prima direzione anzitutto un testo di *Salita II*, 14, 10-11. Il testo si riferisce, è vero, ad un momento ancora iniziale del cammino contemplativo; ma la motivazione sembra di portata così generale da valere per la contemplazione senz'altro.

« Talvolta accade che ella passi molte ore in tale stato, ma una volta tornata in sé, le sembra che non sia passato neppure un istante. Causa di questo oblio è la purezza e la semplicità di tale notizia la quale, mentre occupa l'anima, la rende semplice, pura e monda da tutte le apprensioni e forme dei sensi e della memoria, per mezzo dei quali l'anima operava nel tempo; in tal modo la lascia dimenticare di sé e senza la coscienza del tempo. Perciò, sebbene questa orazione duri molto, sembra brevissima all'anima, poiché è stata unita in intelligenza pura, che è fuori del tempo. E quell'orazione breve di cui si dice che penetra i cieli: breve, perché non è nel tempo. Perciò questa notizia lascia l'anima, al momento del risveglio... con un'evoluzione dello spirito alla intelligenza celeste e con una alienazione e astrazione da tutte le cose e da tutte le forme e figure e ricordi di esse ».

Altri testi da citare in analoga direzione sarebbero quelli del *Cantico*; particolarmente le ultime cinque strofe, col relativo commento (A, 34-39; B, 35-40).

D'altra parte, più volte e a diversi livelli abbiamo avuto modo di incontrarci con quella che potremmo chiamare una « cosmizzazione » o « ricosmizzazione » dell'esperienza « contemplativa » sangiovanista. Si pensi ai cenni tante volte ripetuti alla conoscenza delle cose « mediante Dio »; al risveglio del Verbo nel quale tutto ciò che fu fatto era vita; alla vita mistica come « ripresa » della storia salvifica (ritorno al paradiso, ritorno all'innocenza) e realizzazione spirituale del cammino dell'umanità verso Cristo, particolarmente nelle grandi figure religiose di Israele; al riferimento permanente e alla penetrazione della singolarità universale, « assoluta » di Cristo, e in lui della parola ispirata, della Chiesa, ecc.

Si tratta, è vero, di una « cosmizzazione » nella quale *il « mondo » non ci sembra includere l'attualità storica* in cui il

nostro mistico è vissuto. In Giovanni della Croce noi non riusciamo a vedere qualcosa di analogo al senso della « Chiesa militante » che troviamo, non diciamo in S. Ignazio di Loyola, ma in Teresa di Gesù; il suo discorso mistico non ci sembra situato, bensì abbastanza lontano o « generale » o dall'alto in rapporto all'attualità o alla contingenza storica.

Ciò non significa, ovviamente, che egli non viva la contingenza; e che il momento della verità contemplativo-unitiva sia radicato per lui nell'indeterminazione immobile e impassibile, anziché nella *concretezza* della verità infinita e *finita*, divina e *creata*. Le notazioni seguenti vorrebbero precisamente indicare alcune piste che permettono di seguire con qualche analiticità questa affermazione. Il procedimento sarà descrittivo; cercheremo cioè di seguire i diversi tipi di rapporto che l'uomo « trasformato » in Dio stabilisce col « mondo », con gli uomini, con la Chiesa, ecc. Ora, *se Giovanni della Croce ci ha dato un quadro analitico abbastanza minuzioso dei rapporti da purificare e da negare, non ha compiuto un lavoro analogo per i rapporti purificati e trasformati*. Ciò non significa che egli non ci offra elementi in tal senso.

Una prima via per raccogliarli, potrebbe essere il richiamo biografico; solo che — a differenza di Teresa d'Avila, ad es. — è per noi più difficile nel suo caso periodizzare un'evoluzione spirituale, e far corrispondere pertanto il dato espresso nelle opere con il comportamento. Tuttavia la cosa è possibile globalmente, perché è la medesima personalità cristiana che ci si presenta. Si potrebbe in tal senso ricuperare la lettura delle poche lettere rimasteci, come testimonianza dello stile con cui Giovanni della Croce viveva i rapporti umani; particolarmente le lettere o i frammenti 24-34 relativi ad uno dei momenti più dolorosi della vita del Santo.

Movendoci invece a livello oggettivo, e senza preoccupazione di completezza, cercheremo di raccogliere alcuni testi significativi:

— sulla personalità complessiva dell'uomo giunto alla contemplazione-unione;

- sul rapporto tra l'esperienza unitivo-trasformante e l'amore del prossimo (apostolato, Chiesa);
- sul rapporto tra esperienza unitiva e desiderio della morte.

Sulla personalità complessiva. Si veda *Avvisi e sentenze*, nn. 27-28: « *L'anima innamorata è un'anima dolce, mite, umile e paziente. L'anima dura indurisce nel suo amor proprio. Se tu, o Gesù, nel tuo amore non la rendi dolce, ella resterà sempre nella sua durezza naturale* ». E si veda anche lo schizzo tracciato in *Cantico B 40 (A 38)*.

Sul rapporto tra esperienza unitiva e amore del prossimo. Citiamo dai « *Dictámenes de Espíritu* » di Eliseo dei Martiri, 10, 11: « *La suprema perfezione di un essere qualsiasi nella sua gerarchia e nel suo grado è quella di salire e di crescere, secondo il proprio talento e la propria capacità, nell'imitazione di Dio e, ciò che è più mirabile e divino, nell'essere cooperatori di lui nella conversione e nella redenzione delle anime. Infatti in ciò risplendono le opere proprie di Dio, che è grande gloria imitare, e perciò Cristo Nostro Signore le chiamò opere del Padre, cure del Padre Suo* ».

Soggiungeva che « *è una verità evidente che la compassione verso il prossimo cresce tanto più quanto più l'anima si unisce per amore con Dio. Infatti, quanto più ama, tanto più desidera che questo stesso Dio sia amato e onorato da tutti. E quanto più lo desidera, tanto più si affatica a tale scopo, sia nell'orazione che in tutti gli altri esercizi a lei possibili. Tanto è il fervore e la forza della loro carità che questi tali, posseduti da Dio, non si possono restringere o contentare del loro proprio e solo guadagno, anzi, sembrando loro poca cosa andare in cielo da soli... cercano di condurvi molti insieme con loro. Ciò nasce dal grande amore che hanno per Dio ed è frutto ed effetto proprio della orazione e contemplazione perfetta* ».

« *Due cose servono all'anima come ali per salire all'unione con Dio: cioè la compassione affettiva della morte del Cristo, e quella del prossimo* ». E sarà da citare, in proposito, il prologo certamente polemico a *Cantico B, 29*. Giovanni vi difende

la « contemplazione » pura (« *Invero è più prezioso al cospetto del Signore e dell'anima e di maggiore profitto per la Chiesa un briciolo di puro amore che tutte le altre opere insieme, quantunque sembri che l'anima non faccia niente* », n. 2) e insieme reagisce ad un attivismo conquistatore puramente esteriore nell'apostolato: « *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 almeno la metà del loro tempo nello starsene con lui in orazione, anche se non fossero giunti ad un'orazione così alta come questa... Altrimenti tutto si ridurrà 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...* » (n. 3).

Infine, sul rapporto tra esperienza unitiva e desiderio della morte. In un senso tutto particolare, infatti, questa fase del cammino potrebbe definirsi in Giovanni della Croce un esistere-per-la-morte. Evidentemente, non si tratta di una « esistenza » che si accetta lucidamente come tale: tutto infatti è colto nella prospettiva di una comunione vissuta: comunione con una libertà misericordiosa, per cui la morte stessa, apparendo come la verità ultima della confermazione con l'Amato è sollecitata allo stesso tempo con impazienza e con abbandono. Le pagine da citare qui sono anzitutto quelle di *Fiamma* a commento del verso « rompe la tela deste dulce encuentro ». Noi facciamo riferimento a B, I, 28-35.

« *L'anima in una sublime sensazione di gloria percepisce distintamente tutte queste cose che lo Spirito Santo le comunica e nel soave e tenero fiammeggiare, accompagnato dal desiderio di introdurvela. Perciò, richiama, l'anima ora risponde: "L'opra, se vuoi, finisci" (acaba ya si quieres), espressione mediante la quale ella fa allo Sposo le due petizioni insegnateci da lui...: Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua... Perché la cosa si compia "rompe la tela deste 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 perfetta-

mente. Sono: quella temporale, che abbraccia tutte le creature; quella naturale, che comprende le opere e le inclinazioni puramente naturali; e quella sensitiva, cioè l'unione dell'anima con il corpo... Ora non le resta altro che spezzare la terza tela, quella della vita sensitiva... Bisogna quindi ricordare come la morte naturale delle persone giunte a questo stato, benché apparentemente sia simile a quella delle altre, ne è però molto diversa... Infatti, se le altre muoiono per malattia o per vecchiaia, esse, pur morendo durante una malattia o nella piechezza degli anni, non sono strappate alla vita se non da qualche impeto o incontro amoroso più sublime, potente e forte... Accorgendosi allora come l'unica cosa che le sia di ostacolo sia la vita naturale... desidera di essere sciolta e di vedersi con Cristo ».

Si legga inoltre in *Cantico B 11*, il commento al verso « *máteme tu vista y hermosura* ».

2) La « spogliazione della memoria »

Guidando l'uomo verso il punto terminale dell'unione, Giovanni della Croce — lo abbiamo visto — gli presenta senza mezzi termini un cammino di « vuoto », di « nudità », di « spogliazione »; coerente con l'intuizione religioso-metafisica del nulla-Tutto che si contrastano, e con la logica teologale sviluppata all'interno di essa. Così, ciò che da una parte fa il pregio della riduzione all'unità e di una pedagogia conseguente a tale riduzione, dall'altra non ha cessato di suscitare interrogativi. Particolarmente, come si è detto, la riduzione in linea diretta del radicalismo evangelico con una sorta di « acosmizzazione » radicale (cfr. per una presentazione: EULOGIO DE S. JUAN DE LA CRUZ, *Cosmización y acosmización en S. Juan de la Cruz*, *Rev. de Esp.*, 27 (1968) 511-542).

Un'analisi dettagliata di ciò impegnerebbe anzitutto in una lettura precisa delle prime due opere, particolarmente la *Salita*. Forse la sezione più interessante in proposito è quella più originale di S. Giovanni della Croce; là dove si tratta della purificazione della memoria (*Salita*, III, 1-15).

« In questo luogo esporrò solo il mezzo necessario perché la memoria, per quanto dipende da lei, si metta attivamente in questa notte o purificazione, e cioè che la persona spirituale si attenga ordinariamente alla cautela seguente: non faccia tesori o archivi nella memoria di tutte le cose che udrà, vedrà, odorerà, gusterà e toccherà; lasci che essa se ne dimentichi subito e, se necessario, procuri di applicarsi a ciò con la cura che altri mettono a ricordarsene... Deve quindi lasciare la memoria libera e sbarazzata, non attaccarsi a nessuna considerazione, alta o bassa... e permetterle che liberamente essa si perda nell'oblio » (ib. 2, 14). « Se ne stia dunque chiuso lo spirituale, senza preoccupazione e pena, poiché colui il quale a porte serrate entrò corporalmente fra i suoi discepoli, e augurerò loro la pace... entrerà spiritualmente nell'anima, senza che ella ne conosca il modo e vi cooperi, tenendo le porte delle potenze... chiuse a tutte le apprensioni. Egli allora gliele empirà di pace... le toglierà ogni dubbio e sospetto, ogni turbamento e tenebra... Non tralasci dunque la cura della preghiera stando nuda e vuota, ché il suo bene non tarderà a venire » (ib., 3, 6).

Giovanni della Croce espone queste direttive con una perfetta lucidità critica, costruendo il suo discorso secondo lo schema obiezione-risposta. « Vedendo infatti come io annichilo le potenze nelle loro operazioni, potrà sembrargli che, invece di edificare, io distrugga il cammino dell'esercizio spirituale... » (ib., 2, 1). « Qualcuno obietterà, pur ammettendo che la cosa sembri buona, ne seguirà tuttavia la distruzione dell'uso naturale e del corso delle potenze; l'uomo poi resterà smemorato come una bestia e anche peggio... Dio infine non distrugge la natura ma la perfeziona » (ib., 2, 7), ecc.

La risposta mantiene e difende la linea di impostazione fondamentale. La grazia della contemplazione-unione trasforma l'uomo anche come memoria, senza distruggerlo, ma colmandolo di sé e quindi facendogli ritrovare — al di là di parentesi di concentrazione e d'oblio — il rapporto con le cose, le creature, l'azione. La preparazione a questa grazia, per coloro che non sono più principianti (*Salita* III, 2, 1-2) consiste nel fare della « memoria » un puro dinamismo di attesa di Dio (espera-

esperanza). A tal fine, Giovanni della Croce — certamente con la dolcezza che ne caratterizzava il comportamento pratico — non viene meno alla lucidità del suo radicalismo: « *Se mi obietterai che l'uomo potrà facilmente superare queste difficoltà quando gli si presenteranno, rispondo essere impossibile che le possa superare del tutto, se egli fa caso di queste notizie; infatti ad esse si mescolano mille imperfezioni e inopportunità... (che aderiscono all'anima) come la pece si appiccica a chi la tocca. Dico quindi che è più facile vincere tutto in una volta negando la memoria in ogni cosa* » (Salita, III, 3, 4).

Altro testo caratteristico che ci dà per così dire un risvolto pratico concreto del discorso sopra accennato, è quello delle famose *Cautele* contro i tre nemici, che sono il « mondo », il demonio, la carne. I tre sono strettamente collegati, così che non se ne vince nessuno, senza vincerli tutti (n. 3). Qui interesserebbero particolarmente le tre « cautele » contro il mondo. È una sorta di esercizio di « indifferenza », anche se proposto non — come può avvenire presso Ignazio di Loyola — a chi deve agire per il Regno di Cristo; bensì a chi cerca l'unico necessario nel quadro di una particolare forma religiosa, quella carmelitana (nel caso, si tratta di un Carmelo femminile-claustrale, quello di Beas). Si veda, a questo proposito, quanto scrive A. BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Parigi 1971, pp. 121-122.

« *Già nella vita corrente, la nostra coscienza vive più... per mezzo della memoria e dell'immaginazione che attraverso i nostri atti... Di più... per il contemplativo isolato dal mondo esteriore (si cita MARIE-EUGENE, Voglio veder Dio) e per lo spirituale che consacra lunghe ore all'orazione, è in questo deposito che, nel silenzio dell'orazione, soprattutto al tempo dell'aridità, le facoltà cercano normalmente rifugio, occupazione, distrazione o consolazione. Se il Carmelo è un Ordine misto, dove contemplazione e azione si equilibrano armoniosamente, la contemplazione vi occupa un posto capitale. E l'imprigionamento di Giovanni della Croce a Toledo gli ha fatto vivere senza dubbio questa esperienza psicologica in cui la memoria diventa tirannica, impone i suoi ricordi* ».

È chiaro tuttavia che questi rilievi se concorrono a giustificare una direttiva pedagogica, non ne rappresentano la spiegazione fondamentale. Essa si trova piuttosto in quella struttura della mentalità sangiovannista che sottende e comanda l'interpretazione della funzione delle virtù teologali. Ecco dunque le « cautele » le quali consistono nel fare agire, con la mediazione di quella preoccupazione particolare che abbiamo appena richiamata, il senso dell'assoluto, del Tutto e della comunione con lui che è il Tutto, come criterio di comportamento. In sostanza: l'indifferenza non come assunzione in libertà interiore dei rapporti, ma come negazione attuale dei rapporti, per poterli recuperare in Dio e a partire da Dio.

« La prima è che tutto abbia uguale amore e uguale dimenticanza circa tutte le persone, siano esse parenti o no... Considerali tutti come estranei, e in tal modo compirai verso di essi i tuoi doveri meglio che se tu riponessi in loro l'affetto che devi a Dio. Non amare una persona più di un'altra che sbagliaresti, poiché degna di maggiore amore è colei che più è amata da Dio, e tu non sai chi Dio ama di più. Dimenticando dunque ugualmente tutti, come è necessario per il santo raccoglimento, eviterai di mancare pi o meno nei loro riguardi...

La seconda cautela contro il mondo riguarda i beni temporali... È necessario che tu abbia in orrore ogni specie di possesso e non ti preoccupi di esso: non del cibo, non del vestito, non di altra cosa creata, non del domani, riponendo tale cura in altra cosa più alta, cioè in quella di cercare il regno di Dio, vale a dire nel cercare di non venir meno a lui... Colui infatti che ha cura delle bestie non può dimenticarsi di te.

La terza cautela è molto necessaria, perché in convento tu sappia guardarti da ogni danno nei rapporti coi religiosi... Tale cautela consiste nel procurare di non intromettersi col pensiero e meno ancora con la parola in quanto accade nella comunità; non ti interessare di quel che sia o sia stato di qualche religioso in particolare: non della sua condizione, non del suo tratto, non delle sue cose per quanto gravi siano, e non dire niente a nessuno, se non a colui al quale è necessario dirlo a suo tempo... Non scandalizzarti né meravigliarti di cosa

che tu veda o senta, cercando di conservare l'anima tua in oblio di tutte queste cose... Per questo prendi come esempio la moglie di Lot, la quale perché nella rovina degli abitanti di Sodoma, si turbò e girò indietro il capo per vedere quanto accadeva, fu punita da Dio, che la cambiò in una statua di sale ».

* * *

L'esperienza e la proposta di Giovanni della Croce appaiono indiscutibilmente *cristiane*; certo con una genialità propria, in ogni caso ricchissima perché sintetica, che è interessante quanto complesso riuscire far emergere. La sinteticità di Giovanni della Croce non accusa la preoccupazione di complementarietà tipica di Ruysbroeck; ma non è meno reale. Così la semplificazione-essenzializzazione, che gli si ascrive a merito e gli si rimprovera, non è in lui affatto la perdita di qualche cosa; e diviene pertanto difficile — quando lo si legga dall'interno o comunque con attenzione — accettare interpretazioni della sua proposta in termini semplici di antiumanesimo, di negazione, di acosmicità, di astoricità, di individualismo... Tali formule non reggono se intendono essere assolute, proprio perché « semplificano », cioè svuotano della sua ricchezza propria, una sintesi. In realtà, è più vero dire che Giovanni della Croce ha un suo modo di far posto al senso dell'uomo, alla positività dell'esistenza e del mondo, alla storia, ai rapporti umani. Ovviamente a partire da una precisa prospettiva, secondo la quale tutto questo viene illuminato e vissuto. Ne nasce uno straordinario *senso di armonia e di equilibrio nella radicalità*.

Poiché Giovanni della Croce, per il quale il cammino della « contemplazione » è certamente cammino *di un cristiano* (e forse del cristiano senz'altro), non è per la contemplazione facile o per la « comunione con Dio » a poco prezzo. La comunione con Dio, sul presupposto di una misericordia che « tende la mano » e si comunica, è la rifusione dell'uomo concreto, storico, peccatore. È la sua « verità », raggiunta a prezzo di una « viva morte di croce » di tutto ciò che è non solo figura, ma illusione, apparenza di uomo, in un abbandono che è fede-speranza-carità.