

LA NOTTE DELLO SPIRITO

Risonanze bibliche

Roberto Fornara

Nella storia della teologia e della spiritualità cristiana san Giovanni della Croce è probabilmente il mistico che più ha indagato e descritto la natura, il dinamismo e gli effetti della prova nella vita dello spirito, prova che ha magistralmente identificato con la metafora della notte. Punto di riferimento per la nostra indagine è l'esperienza della «notte dello spirito», così come viene descritta nel secondo libro della *Nocte oscura*¹, non approfondendo però la dottrina del santo, ma ripercorrendo alcune delle risonanze bibliche che sembrano aver sostenuto e orientato la sua opera².

Due premesse sono indispensabili per tener conto dei limiti del lavoro. La prima riguarda l'estensione dello studio: ci limitiamo alla notte "dello spirito", secondo la terminologia del mistico spagnolo, e non ci riferiamo dunque a qualsiasi tipo di prova. Per questo motivo, fra i testi biblici privilegiamo quelli attinti dal Primo Testamento, che sono quantitativamente e qualitativamente più importanti nell'opera sanjuanista. La seconda è di ordine metodologico: la Bibbia - a differenza di Giovanni della Croce - non presenta un discorso unitario e sistematico sul tema; si tratterà dunque di spunti occasionali e di un percorso tematico che attraversa la Bibbia ebraica.

¹ Seguiamo il testo sanjuanista nell'edizione spagnola delle *Obras completas*, edd. J.V. Rodríguez - F. Ruiz Salvador, Madrid 1988³. Il secondo libro della *Noche oscura* contiene 25 capitoli, dedicati rispettivamente all'introduzione (c. 1), alla necessità della notte (cc. 2-3), al suo dinamismo (cc. 4-10), alle sue conseguenze (cc. 11-14) ed alle sue proprietà (cc. 15-24). Il capitolo conclusivo è in realtà una breve appendice incompiuta.

² Sul simbolo teologico della notte, si veda J.D. GAITÁN, «Noche, oscuridad, tiniebla y Dios», *RevEsp* 57 (1998) 399-430. Un confronto fra la notte biblica dei racconti patriarcali e la notte oscura è stato tentato da S.J. BÁEZ, «Le notti di Giacobbe alla luce di san Giovanni della Croce», *Rivista di vita spirituale* 61 (2007) 11-25. Per aspetti particolari dell'ermeneutica biblica sanjuanista: E. PACHO, «La figura de Job en la mística sanjuanística», *Monte Carmelo* 93 (1985) 122-134. Più in generale, fra i tanti studi dedicati al rapporto fra Giovanni della Croce e la Bibbia, si veda: F. APTEL, «Jean de la Croix et l'Écriture», *Carmel* 34 (1984) 116-132.

Cerchiamo innanzitutto le principali risonanze bibliche nel trattato sanjuanista, per concentrarci poi su due temi di fondo: la pedagogia divina nella *notte* e il dinamismo di questa esperienza. Alcune annotazioni conclusive permetteranno di cogliere nell'evento storico dell'esilio il paradigma fondamentale di ogni *notte*.

Risonanze bibliche nella *Notte oscura* di san Giovanni della Croce

Fra i testi biblici citati espressamente o almeno evocati nel secondo libro della *Noche oscura*, richiamiamo almeno tre direzioni di senso che tali testi includono per san Giovanni della Croce: l'evocazione della *notte* come esperienza drammatica, radicale (non ogni difficoltà si può, pertanto, definire come *notte dello spirito*); il problema della fede che, in tale esperienza, è chiamata a confrontarsi con l'immagine di Dio; i principali frutti che la persona ricava dal passaggio attraverso l'oscurità della prova.

L'esperienza radicale della notte

Per descrivere la drammaticità di questa esperienza, il mistico carmelitano prende a prestito diversi passi della Scrittura, ma è Gio 2,4-7, in modo particolare, ad offrirgli gli strumenti linguistici e metaforici più adatti per il suo scopo³. Il brano è una specie di polisalmo, un centone di citazioni scritturistiche, che l'autore del libro di Giona colloca in bocca al personaggio omonimo mentre si trova nel ventre del pesce che lo ha inghiottito⁴:

Tu mi hai gettato nel profondo, nel cuore del mare,
e la corrente mi ha circondato;
tutte le **tue** onde e i **tuoi** flutti su di me sono passati.
Io dicevo: sono stato scacciato da davanti ai **tuoi** occhi,
ma ritornerò a guardare verso il **tu**o tempio santo.
Mi hanno circondato le acque fino alla gola,
l'abisso mi ha circondato; giunchi si sono avvinti al mio capo.

³ Cf 2N 6,3.

⁴ Per maggiori dettagli: R. COUFFIGNAL, «Le Psaume de Jonas (Jonas 2,2-10). Une catabase biblique, sa structure et sa fonction», *Bib* 71 (1990) 542-552. Per una lettura "spirituale" del libro di Giona, che si avvicina all'orizzonte ermeneutico sanjuanista: D. BARSOTTI, *Meditazione sul libro di Giona*, Bibbia e Liturgia 7, Brescia 1972; C. BEDINI, *Il viaggio di Giona. Targum, Midrash, commento di Rashi*, Roma 1999; A. CHIEREGATTI, *Giona. Lettura spirituale*, Bologna 1992; E. GHINI, *Scandalo di un amore senza frontiere. Il libro di Giona*, Leumann s.d.; R. MANDIROLA, *Giona. Un Dio senza confini*, Bologna 1999. Tra i padri della chiesa: GIROLAMO, *Commento al libro di Giona*, ed. N. Pavia, CTP 96, Roma 1992.

Alla base dei monti sono **SCESO**,
la terra ha chiuso le sue spranghe dietro di me **PER SEMPRE**,
ma **tu hai fatto RISALIRE** dalla fossa la mia vita, Signore Dio mio.

La portata esperienziale dell'orante è data dalla triplice ripetizione del verbo "circondare"⁵, che colloca immediatamente il lettore in un'atmosfera militare, anzi bellica. L'esperienza dell'accerchiamento evoca all'esterno una presenza ostile, nemica, e nell'intimo le radici della paura⁶. Siamo davanti ad un'esperienza tragica, drammatica, senza via d'uscita. Lo stesso verbo, però, oltre ad indicare l'accerchiamento ostile, evoca anche l'idea dell'abbraccio: il messaggio sulla *notte* gioca su questa ambiguità, rimanendo in bilico fra una realtà sperimentata come tragica ed ostile, ed un'apertura alla possibilità che in tutto questo si nasconda un progetto d'amore. Chi - come Giona - è immerso nell'oscurità della notte, ovviamente non può percepire la seconda possibilità.

Ad una sensazione di drammaticità e di ostilità si accompagna inoltre la percezione (o la paura?) che si possa trattare di una condizione definitiva: «la terra ha chiuso le sue spranghe dietro di me per sempre». E questo «per sempre» chiude in modo perentorio le possibilità alla speranza: si tratta di una condizione senza via d'uscita, una strada senza sbocchi; per giocare sulla metafora utilizzata dalla Bibbia, le porte sono state sprangate dietro al protagonista e sono state buttate via le chiavi⁷.

La simbologia verticale che oppone discesa («mi hai gettato nel profondo, nel cuore del mare», «alla base dei monti sono sceso») e risalita («tu hai fatto risalire dalla fossa la mia vita»), introduce poi nella dimensione pasquale della *notte*, mistero di morte e di risurrezione. Il lettore del Nuovo Testamento che si confronti con il brano di Giona non può non lasciarsi provocare dall'indicazione del v. 1, secondo cui il protagonista rimase «tre giorni e tre notti» nel ventre del pesce: Gesù riprenderà espressamente questa indicazione come tipo della sua morte e risurrezione⁸.

⁵ In ebraico si ripete 2 volte la radice *sbb* ed una volta la radice *'pp*.

⁶ Su questa esperienza, ricorrente nella Bibbia ebraica, e sul lessico ebraico che informa la metafora bellica, si veda in particolare lo studio di B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*, Roma 1987.

⁷ Forse per rimarcare questa condizione drammatica, sperimentata come definitiva, significativamente Giovanni della Croce cita tutto il testo di Giona ad eccezione dell'ultimo stico, unica apertura alla fiducia e alla speranza.

⁸ Cf Mt 12,40. Sembra che già nella letteratura del Vicino Oriente antico il periodo di «tre giorni e tre notti» fosse un'espressione stereotipa per il viaggio negli inferi: cf G.M. LANDES, «The "Three Days and Three Nights" Motif in Jonah 2 1», *JBL* 86 (1967) 446-450.

Ma l'elemento più ricorrente (e forse più inquietante) nel brano è rappresentato dall'evocazione di Dio come un «tu» assente, silenzioso, ostile, e tuttavia presente nel cuore, nei desideri e soprattutto nel dramma interiore del protagonista. Il brano ha tutti i toni della preghiera, della lamentazione, in certi tratti dell'atto di accusa rivolto a Dio: sono i suoi flutti e le sue onde il motivo della sofferenza di Giona. E il dramma dell'uomo caduto nel ventre del pesce non è semplicemente una tragedia personale; si tratta di una profonda crisi di fede. Non si comprenderebbero altrimenti l'angoscia con cui Giona prega dicendo: «sono stato scacciato da davanti ai *tuoi* occhi». L'esperienza della notte si configura non solo come la percezione di presenze ostili, ma soprattutto come la percezione di un Dio ostile e nemico. Se l'espressione finale («tu hai fatto risalire dalla fossa la mia vita») si apre ad una dimensione di speranza, non si deve dimenticare l'accusa con cui inizia il brano, quasi in inclusione: «tu mi hai gettato nel profondo, nel cuore del mare».

L'immagine di Dio nella notte

Il vero problema in questo contesto è, infatti, il frantumarsi dell'immagine divina. Un Dio conosciuto, un Dio percepito come amico ed alleato, un Dio a portata di mano, un Dio buono e misericordioso: tutto questo bagaglio di esperienze e di certezze di fede crolla improvvisamente nel buio della *notte*, che è un enigma non solo per l'uomo, ma soprattutto per il credente.

Fra i tanti riferimenti biblici presenti nell'opera di san Giovanni della Croce, due sembrano particolarmente significativi dal nostro punto di vista. Ci riferiamo a due espressioni salmiche: «nubi e oscurità intorno a lui...» (Sal 97,2); «[Dio] fa delle tenebre il suo nascondiglio» (Sal 18,12)⁹. Il primo testo, in cui ritorna la radice ebraica *sbb* per indicare Dio «circondato» da nubi e oscurità, si presta benissimo come fondamento per la mistica apofatica. Lo stesso san Giovanni della Croce, richiamandosi allo Pseudo-Dionigi e ad altri «mistici teologi»¹⁰, definisce la contemplazione infusa un «raggio di tenebra» e spiega il motivo di questa oscurità con l'eccesso della luminosità divina, che abbaglia lo sguardo ed impedisce la percezione visiva: si tratta di un motivo ricorrente nelle opere dei padri e dei mistici.

Il testo di Sal 18,12, invece, sembra aprire un'altra pista di interpretazione, più consona all'esperienza della *notte*, benché questa

⁹ Entrambe sono citate in 2N 5,3 con una diversa numerazione: rispettivamente Sal 96,2 e 17,13.

¹⁰ Cf 2N 5,3.

seconda valenza non sia esplicitata chiaramente dal mistico spagnolo. Il salmista sembra attribuire, infatti, a Dio una volontà di nascondimento. L'oscurità non si spiegherebbe semplicemente con l'incapacità percettiva dell'uomo, ma con un progetto divino deliberato: il Signore «*fa delle tenebre il suo nascondiglio*», poiché così ha deciso¹¹.

L'esperienza porta, insomma, a constatare che il Dio d'Israele è un «Dio nascosto», come afferma Is 45,15, testo profetico ben noto a Giovanni della Croce¹². Si può dire di più. Per cogliere in pienezza la sfumatura riflessiva della forma verbale ebraica *mistatter*, la traduzione migliore di Is 45,15 potrebbe essere: «veramente tu sei un Dio *che si nasconde*», cogliendo così la *notte* come una necessità scritta nella natura divina¹³. È evidente che, dal punto di vista soggettivo, tale è la percezione del credente che attraversa il buio della notte. Ciò non annulla, anzi, approfondisce la drammaticità della condizione notturna, perché conferma in qualche modo che Dio è una presenza «nemica», che egli non asseconda affatto i nostri progetti ma ha un suo progetto da portare a compimento. D'altra parte, la certezza di fede che l'oscurità obbedisca ad un disegno di Dio, ad un suo modo di essere e di agire, apre alla possibilità che l'esperienza notturna porti un frutto insperato.

La fecondità della notte

Sui frutti della *notte oscura* insiste appunto san Giovanni della Croce nei capitoli 11-14 del secondo libro dell'opera omonima. Tali effetti si possono ricondurre fondamentalmente ad uno: la crescita della passione d'amore. Il santo giustifica questa sua affermazione con il ricorso a molti testi biblici, ma in modo particolare con la citazione di Is 26,9 in 2N 11,7: «la mia anima ti desidera nella notte; anche il mio spirito dentro di me ti cerca»¹⁴. La purificazione della *notte* radica la persona nell'essenzialità e

¹¹ Per inciso notiamo che il versetto prosegue in ebraico con una nuova ricorrenza della radice *sbb*: l'oscurità è una tenda che «circonda» la divinità.

¹² Cf CB 1,3.12 (in quest'ultimo testo Is 45,15 è citato insieme a Sal 18,12). Sulla dinamica di rivelazione e nascondimento divino nel mistico spagnolo, si veda F. RUIZ, «Dio rivelato e nascosto. "Questo grande Dio nostro"», in B. MORICONI, ed., *Cercare Dio. L'esperienza carmelitana*, Fiamma viva 34, Roma 1993, 73-93.

¹³ Un *excursus* sulle possibilità di traduzione e sul significato del testo isaiano in R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, AnBib 155, Roma 2004, 85-87.

¹⁴ Diversa è la traduzione (dipendente dalla *Vulgata* latina) in cui il santo cita la seconda parte del versetto: «...ma con il mio spirito, nelle mie viscere, fino al mattino veglierò per te». Si vedano inoltre i riferimenti a Dt 6,5 in 2N 11,4, a Sal 63,2 in 2N

accende in lei il fuoco dell'amore; solo passando attraverso questa prova diviene più essenziale e forte il desiderio di Dio: come il fuoco materiale investe e brucia il legno, così chi attraversa la prova riceve un supplemento di amore infuso che «genera nell'anima una forte passione di amore»¹⁵.

Per rimarcare questa esperienza e la sua fecondità, Giovanni della Croce si riferisce ad un altro simbolo biblico: l'icona evangelica di Maria di Magdala al sepolcro di Gesù nel mattino di Pasqua¹⁶. La donna, spinta dall'amore, esce di casa al mattino presto, quando è ancora buio, alla ricerca dello Sposo e non si dà pace finché questa ricerca non giunge a buon fine. La scena evangelica è chiaramente costruita sul simbolismo della sposa del Cantico dei cantici (cf Ct 3,1-4), un brano che il mistico spagnolo non cita espressamente (ma vi attingerà nei capitoli 19-20). L'immagine sponsale di Maria di Magdala meglio di ogni altro discorso può rivelare ciò che Giovanni della Croce intende comunicare. L'amore cresce soprattutto attraverso la prova, la sofferenza, l'assenza.

Gli aspetti che maggiormente caratterizzano l'amore maturo e forte della sposa passata attraverso la *notte* sono la libertà di spirito e il coraggio (Giovanni parla di «ebbrezza» e di «audacia»). Ciò emerge in modo ancor più marcato attraverso il riferimento ad un'altra figura evangelica: la peccatrice perdonata di Lc 7,36-50, che ai tempi del santo veniva confusa con la stessa Maria di Magdala¹⁷. L'amore osa, l'amore rende liberi. L'amore spinge a fare cose impensate e dà il coraggio di affrontare cose, situazioni, persone, giudizi.

La pedagogia divina

Le caratteristiche e gli effetti di questo passaggio attraverso la *notte*, oltre al riferimento al «tu» divino, invitano a non considerare l'esperienza dell'oscurità e della prova come un incidente di percorso. Le pagine della *Notte oscura* sottolineano invece continuamente che esiste un progetto di Dio che si manifesta e si realizza attraverso questa esperienza.

Un testo biblico che può dare l'idea di un simile stato d'animo è Lam 2,4: «[Dio] ha teso il suo arco come un nemico, ha tenuto ferma la destra come un avversario, ha ucciso tutto quanto è delizia degli occhi». La percezione di Dio come un nemico si comprende meglio nel contesto

11,5, a Gb 7,2-4 in 2N 11,6, a Sal 39,4 in 2N 12,5, a Ct 8,1 in 2N 14,1, ed altri di minore importanza.

¹⁵ Cf 2N 11,1-2.

¹⁶ Cf Gv 20,1.11-18. Il brano evangelico è richiamato espressamente in 2N 13,6-7.

¹⁷ Cf 2N 13,6.

storico in cui nasce una simile affermazione: il realismo della distruzione di Gerusalemme nel VI secolo a.C. Tutto è perduto, e Dio è colui che ha annientato ogni desiderio¹⁸.

In Ez 24 le stesse espressioni assumono un valore affettivo più intenso nell'esperienza personale del profeta: la morte della moglie di Ezechiele (disposta da Yhwh in modo improvviso e crudele: «ecco io ti strappo la delizia dei tuoi occhi», v. 15) diviene prefigurazione del dramma collettivo dell'esilio e della distruzione. Per altre due volte (vv. 20.25) si fa cenno all'agire di Dio che strappa ciò che è desiderabile (*mahmad*) agli occhi del profeta. Simili interventi divini hanno una dimensione pedagogica: «li si potrebbe definire una "purificazione" dello sguardo umano, un "non far vedere" per permettere di vedere più chiaramente»¹⁹.

È curioso - annota G. Strola in uno studio sul desiderio nella Bibbia ebraica - che un bene venga frequentemente descritto come «caro agli occhi», «delizia dello sguardo», desiderabile, soprattutto quando viene a mancare²⁰. Nella sofferenza e nella prova accade allora di scoprire la radice positiva insita in ogni crisi (il termine deriva etimologicamente dal verbo greco *krino*, che implica un giudizio, un discernimento, una verità).

Il Cantico dei cantici lo esprime in modo sublime delineando il cammino della sposa. La sezione Ct 5,2-6,3 si potrebbe definire la *notte oscura* della sposa, che vive l'esperienza dell'assenza dell'amato²¹. È la pagina più triste del poema, il momento in cui dall'estasi dell'amore si cade nell'abisso dell'angoscia. Eppure è il momento più fecondo nella coscienza della protagonista: di una trentina di ricorrenze dell'appellativo *dôd* (il nome affettuoso con cui si rivolge all'amato) 16 si trovano in questo brano. È come se solo la *notte* dell'assenza fosse in grado di condurre la sposa a percepire l'importanza e la bellezza dell'amato. Le voci di scherno di Ct 5,9 («che cos'è mai il tuo amato...?»; cf anche 6,1) le martellano la mente e il cuore come una continua tentazione di lasciar perdere il rapporto d'amore, ma si traducono anche in un'occasione provvidenziale di ridefinire il volto dello sposo (cf 5,10ss), riscoprendone l'unicità e lo splendore. Nella notte si rafforza l'appartenenza.

Al di là di questi semplici accenni, la verità secondo cui la *notte* obbedisca ad una precisa pedagogia divina attraversa molte pagine della

¹⁸ L'ebraico *mahmad*, che traduciamo con «delizia» (degli occhi) deriva dalla radice *hmd* («desiderare»).

¹⁹ R. FORNARA, *La visione contraddetta*, op. cit., 94.

²⁰ Cf G. STROLA, *Il desiderio di Dio. Studio dei salmi 42-43*, Studi e ricerche, Assisi 2003, 313-314.

²¹ Un ottimo commento a questo poema si può trovare in G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, 413-485, che intitola significativamente la sezione «Nella notte l'assenza dell'amato».

Scrittura. La metafora notturna, pur senza esplicitare il tema teologico, informa molti testi del Primo Testamento, al punto che la tradizione rabbinica sottolinea il fatto che i più grandi eventi della storia della salvezza sono avvenuti di notte. E anche quando non si ricorre alla metafora notturna, l'immagine di un «torpore» divino (*tardemâ*), come per Adamo nella creazione della donna o per Abramo nell'alleanza di Gn 15, sottolinea lo stato di passività e di abbandono in cui si trova l'uomo di fronte ai prodigi divini. Nella *notte*, l'uomo accoglie il dono di Dio.

Il dinamismo della *notte*: maturazione mistica nel quotidiano

Nella Bibbia l'esperienza della *notte* non si configura tanto come un evento, un avvenimento, quanto come un cammino con una sua storia ed una sua dinamica evolutiva. Si distendono nel tempo la capacità di comprensione del soggetto, le decisioni affidate alla sua libertà, la fecondità purificatrice della prova. Uno dei simboli più significativi, da questo punto di vista, è il cammino di Israele attraverso il deserto, così come viene raccontato nel libro dell'Esodo e nel libro dei Numeri. Il capitolo 8 del Deuteronomio tenta appunto una rilettura di questa esperienza a distanza, invitando Israele a «ricordare», a «non dimenticare» il periodo del deserto²²: «ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova» (v. 2).

Anche in questo caso, dunque, emerge una pedagogia divina che guida sapientemente il cammino nella *notte*. Due sono le finalità dell'agire di Dio che Dt 8 fa emergere. Da una parte, il v. 2 ribadisce che lo scopo principale del cammino nel deserto è quello di portare a scoprire la verità interiore: il Signore ha condotto Israele nel deserto «per sapere quello che aveva nel cuore» e «se avrebbe osservato o no i suoi comandi». Tenendo presente che nell'antropologia biblica il «cuore» è il centro della persona, la sede dei pensieri, dei sentimenti, dei desideri e delle decisioni della volontà, se ne potrebbe dedurre che il lento camminare attraverso la *notte* affina la coscienza e la sensibilità dello spirito. Ma è necessaria una rilettura *a posteriori*, una riappropriazione cosciente dell'esperienza della prova.

D'altra parte, il v. 3 aggiunge una seconda finalità specifica: «egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore». La pedagogia del Signore,

²² Cf soprattutto i vv. 2.5.11.14.17.18.19.

apparentemente strana e incomprensibile, che fa passare attraverso percorsi sconosciuti all'esperienza e alla tradizione, vuole condurre alla fame e alla sete di ciò che è veramente essenziale, e solo la privazione e l'assenza sono in grado di accendere questo desiderio.

Stando al testo del Deuteronomio, sembra importante - nel cammino attraverso la *notte* - recuperare il realismo della situazione, non assolutizzare l'oscurità, non cadere in preda alla paura. A questa interpretazione sembra ricondurre il v. 4: «il tuo vestito non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni». Occorre riprendere in mano l'esperienza vissuta e riconoscere che, quando si è immersi nella prova, si tende forse a vedere e giudicare le situazioni e le difficoltà in modo più negativo di quanto non siano in realtà. Insieme a questo atteggiamento, il testo chiede anche la capacità di riconoscere ancora una volta la mano divina in tutto il cammino: «riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te» (v. 5). Nel quotidiano, oltre a recuperare la realtà e la verità delle cose, è dunque necessario rimanere ancorati al dialogo con il «tu» divino, in un rapporto di paternità e filialità.

L'esilio, paradigma della *notte*

Nell'esperienza storica del popolo d'Israele esiste un evento drammatico che ha segnato profondamente la memoria collettiva e che - più di ogni altra situazione - può essere caratterizzato come *notte oscura*: la distruzione di Gerusalemme, la deportazione e l'esilio in Babilonia dal 587 al 538 a.C. L'esilio parla al cuore dell'israelita perché è il fallimento più totale, la crisi più radicale. E non si tratta semplicemente di una *notte* esteriore, perché la caduta del tempio e di Gerusalemme porta con sé domande cruciali per la fede del popolo: perché Dio permette tutto questo? dov'è il Dio della promessa e dell'alleanza? quale immagine divina rimane nell'esperienza dell'esilio?²³

L'esilio è il punto in cui Israele tocca il fondo. Eppure è, sotto diversi punti di vista, il momento più fecondo del pensiero, della teologia, della letteratura veterotestamentaria. L'esilio è ricondotto talvolta ad un ulteriore livello metaforico quando viene raffigurato attraverso l'immagine della gravidanza e del parto: l'attesa trepidante e la paura, il dolore e la sofferenza si risolvono nella gioia di una nuova vita. Questa è la *notte*

²³ Si possono verificare i debiti dei mistici carmelitani verso il simbolismo biblico dell'esilio e del deserto nello studio di G. CASTRO MARTÍNEZ, «Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in Santa Teresa e in San Giovanni della Croce», in L. BORRIELLO, ed., *Mistica e mistica carmelitana*, Città del Vaticano 2002, 177-221.

oscura: ambiguità di positivo e negativo, intreccio e mistero di privazioni e di doni, di morte e di vita, di una vita che scaturisce misteriosamente da una realtà di sofferenza, di deserto, di prova. È la stessa simbologia cristiana del Natale a ricordarcelo. Occorre un parto, un travaglio, che deve avvenire nel punto più profondo della notte. Solo accettando la crisi, la *notte oscura*, potremo attraversarla. Il parto avviene appunto nella grotta, in questa profondità misteriosa e oscura: lì si avvera la nascita dell'uomo nuovo²⁴.

Oltre che ri-nascita, ri-generazione, la *notte* implica una maturazione per la fede del popolo. Così è stato per l'Israele esilico. Nella *notte* cambia la percezione della divinità, si frantumano molti idoli e viene purificata l'immagine che si ha del volto di Dio. È significativo che la lingua ebraica si riferisca all'esperienza esilica con la radice *glh*, che significa letteralmente «scoprire» e che può indicare la rivelazione di Dio, lo spalancarsi del Mistero²⁵. Ogni *notte* è anche, di natura sua, rivelazione. Accade così che Giobbe, proprio attraverso l'esperienza del dolore innocente, della prova, del non-senso, porti a maturazione nel quotidiano la propria fede sino a «vedere Dio» in un modo completamente diverso: «io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5)²⁶. Il «saputo» aveva per lungo tempo avuto il sopravvento sul «visto»²⁷, ma attraverso la *notte* cambia radicalmente la prospettiva di Giobbe.

«Mentre in precedenza (cf Gb 21,5) egli invitava gli amici a volgersi a lui, a restare in silenzio mettendosi la mano sulla bocca, questo è ora il suo atteggiamento nei confronti di Dio [...] Il credente Giobbe diviene allora il paradigma di un voler vedere Dio che non ha nulla di scontato né di banale, e che d'altra parte conosce - almeno parzialmente - una possibilità di soddisfazione. Nella tenacia del cammino, nel desiderio di accedere alla visione, nella fatica della ricerca, nel rifiuto delle false immagini di Dio fornite dagli amici, nell'accettazione di tutte le ferite, nei paradossi della propria umanità, Giobbe (e con lui il credente di ogni tempo, in particolare il lettore cristiano, che vi legge in trasparenza l'icona evangelica del Figlio e della sua "carne" che rivela e nasconde il volto del Padre) può effettivamente "vedere Dio"»²⁸.

²⁴ Cf A.M. FINOTTI, *La grotta interiore. Simbologia e psicologia del Natale*, Milano 2004, 35-38.

²⁵ Cf A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milano 1991, 155.

²⁶ Sulla pericope dei vv. 1-6 cf E. VAN WOLDE, «Job 42,1-6. The Reversal of Job», in W.A.M. BEUKEN, ed., *The Book of Job*, BETL 114, Leuven 1994, 223-250.

²⁷ Cf R. DEBRAY, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Milano 2001, 161-162.

²⁸ R. FORNARA, *La visione contraddetta*, op. cit., 485.

Messaggio biblico e dottrina sanjuanista si incontrano allora nel leggere l'esperienza necessaria e drammatica della *notte* alla luce della croce del Figlio, entrando in una dinamica pasquale. Per la Bibbia, come per Giovanni della Croce, la notte permette di non lasciarsi imprigionare nell'ambiguità della bellezza, ritrovando con essa un rapporto autentico. Per questo è necessario entrare nel mistero pasquale di morte e risurrezione. Non si tratta di vivere la negazione in vista dell'unione, ma di capire la negazione come unione e l'unione come negazione, la pienezza come vuoto e il vuoto come pienezza. Il simbolo della notte dice una realtà che non dev'essere negata, oltrepassata o disattesa, ma trasfigurata dalla luce del mattino²⁹.

²⁹ Cf J.-D. LOYE, «La beauté, un lieu pascal. Une réflexion à partir des écrits de saint Jean de la Croix», *MéScRel* 58/3 (1998) 47-61.