

Romano Gambalunga ocd

La notte dell'assenza di Dio: preludio a una vera presenza?

(Note su Giovanni della Croce,
S. Weil, C.G. Jung, T.S. Eliot)

Introduzione

L'atteggiamento dell'uomo di questo inizio di millennio nei confronti del problema di Dio sembra essere, nel profondo, l'indifferenza. È finito il tempo delle lotte tra credenti e non credenti; oggi semplicemente l'uomo vive come se Dio non esistesse. La rinascita di interesse per il sacro infatti è quantomeno ambigua, data la sua scarsa incidenza nella prassi della vita. Ma è veramente possibile vivere senza Dio?

Sembra di no. Infatti, anche se molti si professano atei o non sentono il bisogno di porsi il problema di Dio, perché Dio sembra essere inutile al fine di vivere bene, a uno sguardo più attento si assiste a un riaffacciarsi dell'interesse per il divino. Questo accade proprio negli ambienti di quella scienza che aveva decretato l'inutilità dell'«ipotesi Dio» per spiegare i misteri del mondo e della natura – compresa quella umana –, e proprio da parte di quegli scienziati così accaniti un tempo nello stabilire l'incompatibilità e la sconvenienza della fede in Dio per chi volesse fare una seria ricerca “scientifica”.

Non c'è chi non si accorga degli esiti, per l'uomo tutt'altro che umanizzanti, dell'accanita lotta contro Dio ingaggiata dalla cultura occidentale negli ultimi quattro secoli. Invece che partecipare alla promessa e progressiva liberazione dell'uomo a partire dall'eliminazione di ogni alienante prospettiva religiosa, abbiamo assistito – e il fenomeno ha ormai assunto proporzioni planetarie – alla creazione

di nuove e più atroci schiavitù, accomunate da un credo nichilista che toglie la possibilità di definire i valori in base ai quali stabilire il bene e il male ed elimina ogni speranza trascendente, svuotando l'uomo di ogni energia per la lotta e la costruzione di un mondo veramente umano.

Non solo la scienza e la tecnica non hanno risolto tutti i problemi dell'uomo, ma hanno creato inediti pericoli per la sua stessa sopravvivenza e nuovi attacchi alla sua inalienabile dignità. Nel difficile compito di costruire e difendere la sua esistenza sempre più minacciata, l'uomo contemporaneo entra nel terzo millennio disorientato e col senso di un vuoto esistenziale disperante.

Totalmente sprovvisto di armi e spiegazioni egli appare, dunque, proprio di fronte all'insopprimibile domanda sul senso della vita, lacerata da molteplici sofferenze, del destino proprio e dell'universo, della nascita e della morte. L'uomo «è inquieto e perennemente insoddisfatto. Niente riesce a renderlo felice. Anche quando ha tutto quello che la vita può dargli – ricchezze, piaceri, potere, onori, successi – resta in lui un'insoddisfazione profonda: sente che tutto passa, tutto sprofonda nel nulla. [...] Nasce allora in lui un'aspirazione a qualcosa che duri sempre, che sia capace di calmare la sua sete di felicità. La sua è un'aspirazione all'infinito e all'eterno»¹. A questo livello radicale dell'anelito che costituisce il cuore umano si riaffaccia la questione di Dio.

I. L'assenza di Dio, male del nostro secolo

La decretata "morte di Dio" ha il risvolto esistenziale di una sperimentata insignificanza di tutto. Nel dibattito culturale viene sempre richiamata la terribile realtà dei campi di sterminio, il cui emblema è Auschwitz², emblema di un livello di male e di sofferenza tanto umanamente inspiegabile e assurdo per le dimensioni e la crudeltà da rendere insufficiente e improponibile qualsiasi tipo di spiegazione³.

¹ *Il problema di Dio oggi* (Editoriale), in «La Civiltà Cattolica», 5 (1996) I, 431-432.

² Punto di partenza di questo dibattito è stata la conferenza del teologo ebreo H. JO-NAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1989.

³ Quel terribile evento conduce inevitabilmente a porre radicalmente in questione il concetto stesso di Dio; è impensabile e mostruoso il volto di un Dio che sia onnipotente e abbia assistito a una tale raccapricciante mattanza senza muovere un dito; solo l'ipotesi di un dio «sofferente», «diveniente», e che «si prende cura» dell'uomo (*ibid.*, p. 28 ss.) è pensabile e praticabile. Dio non è dunque onnipotente ma debole; solo così può essere vicino all'uomo che soffre e viene barbaramente ucciso, altrimenti diverrebbe totalmente incomprensibile e la sua realtà risucchiata nell'assurdità

Il mistero del dolore, che ha assunto proporzioni inimmaginabili nel nostro secolo, sfida la fede e il modo stesso di parlare e di annunciare Dio come Padre. La questione non appare tanto come un problema di indole speculativa: «Come può il Dio della ragione permettere tanta sofferenza?». La sfida del dolore si pone piuttosto in un contesto esistenziale, pratico, di dialogo: «Dove sei, o Dio?». Ecco che allora si riscopre l'immagine di un Dio coinvolto nella tragedia umana della sofferenza e che dà un senso nuovo a questo mistero con la sua personale partecipazione. Tutto il dramma umano si trova riassunto nel grido straziante di Gesù sulla Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Si può dire che nel tema dell'abbandono, una costante nell'esperienza mistica cristiana, l'uomo di oggi comincia a leggere il significato della sua sofferenza, recuperando l'immagine biblica di Dio, come efficacemente scrive Bonhoeffer:

«La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza»⁴.

Da un altro punto di vista, quello del significato, la realtà sia personale sia mondana appare enigmatica e vuota; la vera uccisione a cui si è assistito nel nostro secolo è quella della domanda e del desiderio di infinito dell'uomo, disilluso dal venire meno delle promesse della filosofia razionalista e dello scientismo. Proprio questa crisi della razionalità e delle sue categorie, ormai svuotate di significato e mute per l'orecchio teso a percepire il bisbiglio della voce divina che ancora parla nel mondo, spinge prepotentemente a passare all'esperienza, nella ricerca di una immediatezza di rapporto con Dio che non può essere più posticipata, pena la morte stessa dell'uomo.

della vita. Similmente in Jung «il mutamento dell'immagine di Dio avviene a scapito dell'onnipotenza e a favore della debolezza umana, della sofferenza, del confronto con il limite, con la morte» (C. MAFFEI, *Tre notti*, Milano 1992, p. 16). A questo punto bisognerebbe aprire un ampio capitolo, a cui solamente accenno, che riguarda la feconda riflessione in atto a partire dagli anni '50 sulla croce di Cristo, tanto da essere giunti a pensare di organizzare tutta la teologia sistematica attorno al mistero insondabile della Croce. Su questo punto può essere stimolante la lettura del libro di A. PELLÌ, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino*, Roma 1995, in particolare il capitolo I.

⁴ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Torino 1988, p. 440.

L'uomo, non più capace di ristabilire un qualche contatto con Dio, divenuto lontano ed estromesso dagli ambiti vitali dell'esistenza, «si blocca in un quasi necessario nichilismo. [...] Interrotto il nesso uomo-Dio, l'uomo sperimenta l'insignificanza della propria identità e della realtà che lo circonda: e l'una e l'altra cessano di rimandare ad altro e si trasformano in enigmi indecifrabili»⁵. Assistiamo a una sorta di ricerca degli indizi del divino, sotto la spinta di un malessere che fa uscire dalle secche della disillusione per cercare una soluzione esistenziale all'inquietudine che attanaglia l'animo umano che sperimenta Dio come vuoto.

Questa rinascita religiosa dalle forme più svariate è connotata da una scissione dalla certezza religiosa e dalla diffusa tendenza a una religiosità generica da supermercato, dove ognuno può prendere ciò che si adatta ai suoi gusti e stimola il suo appetito spirituale. Sembra quasi che l'uomo di fine millennio non possa «credere» in modo reale, perché «d'approccio concludente alle verità rivelate non è realizzabile solo attraverso un atto di volontà o un'aspirazione ideale: per essere valido deve avere una solida possibilità mentale. La quale non si dà più»⁶. Se la situazione è quella di una marcata interpretazione soggettiva dei valori religiosi e della fede, il compito che si presenta ai cristiani è quello di radicarsi maggiormente nell'*humus* ecclesiale della fede, dove il mistero cristiano «creduto e celebrato, genera il fondamento destinato, nell'annuncio e nella testimonianza, a diventare speranza per tutti»⁷. Di fronte al bisogno vitale di fare esperienza di Dio, l'unico linguaggio eloquente che l'uomo disilluso e disposto ad ascoltare è quello di «creature trasfigurate dalla Parola e dai sacramenti e così diventate esse stesse linguaggio comprensibile dell'incarnazione»⁸, che si fanno compagne di viaggio.

Notte, tenebra, vuoto, assenza sono termini ricorrenti nella cultura odierna in ambito sia filosofico, sia psicologico che poetico, usati per descrivere la situazione di mancanza di fondamento nella quale l'uomo sente di essere gettato. Particolarmente eloquenti sono i versi poetici di quello che è stato definito un profeta del nostro tempo, D. M. Turoido, che nella sua produzione poetica dà spesso voce al grido dell'uomo verso un Dio incomprensibilmente lontano e silenzioso:

⁵ G. MUCCI, *L'assenza di Dio nel postmoderno*, in «La Civiltà Cattolica», 12 (1997) II, 543-544.

⁶ *Ibid.*, p. 549.

⁷ *Ibid.*, p. 550.

⁸ *Ibid.*, p. 551.

«Fingere l'abbraccio / e non averti: / chiamarti, e tu sai / con quale strazio: / ma tu / una risposta mai!»⁹

e ancora:

«Poi nulla! Tenebra / e smarrimento! / E piena incoscienza / di esistere. / Sono queste da tempo / le mie estasi, / rapimenti finiti nel Nulla!»¹⁰.

Nulla, tenebra, incoscienza sono l'unica estasi disperante che pare concessa all'individuo contemporaneo. Qui però non si tratta del nulla metafisico, nulla assoluto, mancanza di terreno e sospensione nel vuoto, bensì di un'Assenza che rimanda a un Tu. Si tratta di un grido rivolto a Qualcuno che si è sottratto ma di cui si spera sempre di poter ancora udire la voce: il vuoto è l'eco di un Tu di cui si sente la necessità per vivere. Sono immagini e concetti al confine tra mistica, psicologia e poesia; ma, a seconda dell'ambito in cui vengono usati, possono cambiare completamente di segno e indicare ora un'esperienza di incarceramento senza speranza di liberazione, ora il passaggio obbligato di un cammino luminoso verso la liberante esperienza della comunione con Dio.

Con questa breve ricerca vogliamo tentare di illuminare la condizione dell'uomo moderno con l'esperienza autorevole del Dottore mistico S. Giovanni della Croce, per notare somiglianze e differenze, cogliere punti di contatto capaci di illuminare la ricerca in atto di una presenza percepibile di Dio nella vita. Confronteremo la parola del mistico carmelitano con quella di una mistica-filosofo come S. Weil, per poi gettare lo sguardo nel campo della psicologia di C. G. Jung e infine concludere questa carrellata con la poesia della desolazione del poeta inglese T. S. Eliot.

II. Notte, vuoto, assenza: modi di sperimentare Dio nella mistica sanjuanista

La tenebra spirituale, in Giovanni della Croce, è il risvolto negativo del cammino per giungere alla luce dell'unione d'amore con Dio. È un'esperienza-passaggio indispensabile per poter accedere a un rap-

⁹ D. M. TUROLDO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Milano 1990, p. 653.

¹⁰ *Ibid.*, p. 648.

porto vero col mistero di Dio che eccede ogni capacità espressiva¹¹. Nell'esperienza dell'indicibile viene meno il linguaggio nella sua funzione di definire le cose e conseguentemente viene a mancare la capacità di possedere Dio per mezzo di una qualche conoscenza razionale¹².

Tutto questo processo è guidato da Dio ed esprime una pedagogia che mira a insegnare all'uomo a lasciarsi condurre da Lui. Qui possiamo già notare che questa azione divina ha lo scopo di condurre a una conoscenza corretta all'interno di una giusta relazione, in cui l'uomo si colloca al posto di chi deve ricevere tutto, mentre Dio è Colui che elargisce. Questo stato costringe l'essere creato quasi ad uscire da se stesso, fuggendo dal suo spirito diventato invivibile e cercando tracce di Dio; attraverso questa notte oscura¹³, l'uomo deve tendere a Dio.

Il nulla in Giovanni della Croce è ciò che sfugge ai nostri sensi e al nostro pensiero; il vuoto conoscitivo, lungi dall'essere qualcosa di negativo, è il luogo fecondo della passività massimamente recettiva perché resa dimensione di pura possibilità. In tal modo, attraverso questo non-possesso, l'uomo si trova in sintonia col Mistero che può finalmente rivelarsi come tale: in-comprensibile, in-contenibile, in-definibile. Solo il simbolo nella sua allusività rispetta Dio per quello che è, evocandone la presenza e l'azione senza pretendere di definirlo.

Con un'immagine potente, l'azione con cui Dio vuol far crescere la sua creatura affinché cammini con le proprie gambe, è paragonata a quella di una madre, che per far crescere il figlio lo deve staccare dal suo seno, quasi occultando il suo immenso amore e provocando una salutare sofferenza. Proprio nel momento in cui Dio distacca l'uomo da sé gettandolo nell'aridità, nello struggimento interiore, a volte nell'angoscia, questi finalmente conosce se stesso, la sua realtà segnata da un limite invalicabile nei confronti dell'alterità irraggiungibile di Dio: è la notte dell'angoscioso abbandono, vissuto sulla croce da Cristo, Dio incarnato nell'uomo per dividerne il destino. Ma questo abbandono, se apre al desiderio non di possedere Dio, ma di amarlo, porta con sé l'irruzione creativa dell'Altro finalmente libero di agire secondo tutta la sua potenza nello spazio vuoto della coscienza.

¹¹ S, Prologo, 1. Per le singole opere di S. Giovanni della Croce ci serviremo della versione italiana delle *Opere del Santo*, a cura di P. Ferdinando di S. M., Postulazione Generale Carmelitani Scalzi, Roma 1985. Le sigle usate saranno: S=*Salita del Monte Carmelo*; N=*Notte Oscura*.

¹² In questo senso la notte è una dimensione costitutiva della fede e non solamente una fase di passaggio nell'itinerario mistico verso l'unione con Dio.

¹³ S, Prologo, 8.

La nuova consapevolezza – acquisita con l'esperienza – di non potere impadronirsi in nessun modo del Dio eccedente ogni conoscenza, crea lo spazio dell'espressione poetica di ciò che si è vitalmente esperito, in un senso che è primariamente psicologico. In questo senso l'attributo di «mistico» deve essere assegnato esclusivamente a chi parla di ciò che ha vissuto in prima persona. Ciò che accade è fuori del dominio del dicibile, perciò la ragione rimane muta e deve dichiarare ignota la realtà psicologica che vive, riconoscendola come «negativa» rispetto a sé. La spoliazione del linguaggio che ne consegue – pensiamo al *nada* ridondante¹⁴ che accompagna ogni passo della *Salita*, fino sulla vetta anch'essa silenziosa – è il riflesso della nudità di spirito in cui la notte mistica pone l'anima.

Questo essere condotti fino ad accedere alla propria miseria e allontanamento da Dio è vera conoscenza di sé, che consente la vera conoscenza di Dio: nello spazio vuoto della propria conoscenza nullificata qualcosa o Qualcuno si può manifestare. Se l'oggetto del discorso mistico è la relazione dell'uomo con il Mistero di Dio, tra i due soggetti non può non esserci una distanza incolmabile, che il desiderio di conoscere per possedere non fa che accrescere dolorosamente.

Il Dio evocatore, chiamando l'uomo alla relazione con sé, crea lo spazio della recettività rendendo l'uomo disponibile nell'abbandono. Dio infatti trascende le categorie della realtà e ogni immagine che pretenda di fissarlo, così che legittimo è solo il linguaggio che indica «oltre», ponendo la presenza di Dio nel campo della sua assenza dall'ambito conoscitivo, secondo una logica che è quella della fede, la quale guida e accompagna l'intelletto accecandolo con la sua luce e liberandolo così dal problema irrisolvibile di conoscere Dio – impresa per lei impossibile –, proprio rendendo impossibile ogni conoscenza.

In maniera originale Giovanni della Croce, interessato alla dimensione esperienziale, mette le virtù teologiche al servizio dell'esperienza psichica e in tal modo collega arditamente il contenuto del dogma con la dimensione psicologica dell'esperienza del vuoto come «possesso (da parte dell'anima) di ciò che non ha». Questo vuoto purifica la psiche dai contenuti e dalle sensazioni della percezione sensibile rendendola capace di una nuova potenzialità percettiva. Finché non diventa percezione attuale, il vuoto sconfinava nel sentimento del-

¹⁴ «Per arrivare a sapere tutto / non voler sapere qualcosa in nulla / per arrivare a possedere tutto / non voler possedere qualcosa in nulla / per arrivare a essere tutto / non voler essere qualcosa in nulla» (1S 13,11).

l'angoscia e dell'abbandono, perché la presenza del Dio anelato non è avvertita, benché sia la cosa più reale che ci sia:

«Tale luce non manca mai all'anima; però non si infonde in essa a causa delle forme e dei veli delle creature, con i quali è nascosta e impacciata. Qualora l'anima si liberasse completamente da questi impedimenti e da questi veli, rimanendo nella pura nudità e povertà di spirito, ormai semplice e pura, si trasformerebbe nella semplice e pura sapienza che è il Figlio di Dio, perché mancando all'anima innamorata ciò che è naturale, immediatamente le si infonde ciò che è divino, in maniera naturale e soprannaturale, perché non si dia vuoto in natura»¹⁵.

La logica di un tale comportamento di Dio è quello di condurre a una crisi della soggettività: l'uomo prova il disgusto di ogni bene materiale e spirituale e nel contempo ode un silenzio sconfinato da parte di Dio. Questa condizione dolorosa evidenzia che dalla parte dell'uomo non c'è salvezza alcuna: recisa o mancante la relazione con Dio, si apre la porta all'orrore di sé. L'uomo che guarda dentro di sé e non trova Dio vede l'abisso della mancanza di fondamento e dell'assenza di senso.

Questo stato intermedio è paragonabile all'agonia di Cristo sulla croce, stato di sospensione tra la morte e la vita, in cui manca il respiro; è dunque la Notte uguale alla Croce, «duogo necessario al pieno sviluppo dell'esistenza umana nella mistica, che comporta una crudele morte di spirito, un'agonia mortale, un'angoscia tenebrosa nella quale solo può avvenire la felice trasformazione dell'anima»¹⁶.

Quando il mistico tocca i propri limiti e la propria inconsistenza sperimentando la «crudele morte di spirito»¹⁷, finalmente ha raggiunto la verità su se stesso. Qui Giovanni della Croce apre uno squarcio illuminante sul mistero della croce che rivela il «fallimento del Dio immaginato dall'uomo nella necessità vissuta in prima persona da Cristo di abbandonare qualsiasi attaccamento alla propria divinità, per poterla così realizzare»¹⁸:

¹⁵ 2S 15,4.

¹⁶ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 75.

¹⁷ 2N 6,1.

¹⁸ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 79.

«Gesù morì spiritualmente in vita e naturalmente in morte, a tutto ciò che cade sotto il dominio dei sensi [...]; al momento della morte egli era annichilito anche nell'anima, senza alcun sollievo e conforto»¹⁹.

Nel grido dell'Abbandonato divino sulla croce è portata a compimento l'identificazione di Dio con l'uomo che agonizza nell'assenza di fondamento.

Il nucleo dell'esperienza «mistica» moderna è proprio il sentimento di quest'assenza, la percezione di un vuoto che invoca di essere riempito²⁰. L'aspetto positivo della «morte di Dio» nella coscienza dell'uomo moderno è la possibilità che, da questa condizione di desolazione umana, fuoriesca l'anelito a Dio nel desiderio struggente della sua presenza, un amore che può dissipare le tenebre notturne dello spirito; l'umanità, che, forse, sta vivendo il momento dell'abbandono di Cristo in croce, potrà così trovare la speranza di vedere l'alba della risurrezione?

III. Giovanni della Croce e Simone Weil

L'ateismo è visto dalla Weil come esperienza di una reale purificazione mistica. La non percezione di Dio, il vuoto della sensibilità portano al di là della sensibilità, nello spazio di un'autentica esperienza religiosa, possibile se Dio svela se stesso. L'esperienza psicologica immediata dell'assenza di Dio è dunque fondamento di autentica esperienza religiosa.

¹⁹ 2S 7,10-11.

²⁰ S. Teresa di Lisieux, giunta al vertice del suo cammino di identificazione con Cristo, sperimenta la notte dell'incredulità in una consapevole assunzione della negazione degli atei: al di là dell'orizzonte di questa vita il nulla attende di inghiottire l'uomo. Ma Teresa riscatta questo abbandono di Dio con un rovesciamento che solo la fede rende possibile, vivendolo come abbandono a Dio, permettendo a Dio di entrare nel buio del nulla umano: «Ad un tratto le nebbie che mi circondano diventano più fitte, mi penetrano nell'anima e l'avvolgono in modo tale che non mi è più possibile ritrovare in essa l'immagine così dolce della mia Patria: tutto è scomparso! [...] Mi sembra che le tenebre prendano la voce dei peccatori e mi dicano prendendomi in giro: "Tu sogni la luce, una patria fragrante dei più soavi profumi; sogni il possesso eterno del Creatore di tutte queste meraviglie; credi di uscire un giorno dalle nebbie che ti circondano. Vai avanti, vai avanti, rallegrati della morte che ti darà non ciò che spero, ma una notte ancora più profonda, la notte del nulla! [...] Ah, Gesù perdoni se gli ho dato dispiacere, ma Lui sa bene che, pur non avendo il godimento della Fede, mi sforzo almeno di compierne le opere. Credo di aver fatto più atti di fede da un anno fino ad ora che non durante tutta la mia vita» (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritto C*, 6v-7r, in *Opere complete*, Roma 1997, p. 240).

Viviamo in un'epoca di incredulità, quindi perché trascurare l'uso purificatore addirittura dell'ateismo? Infatti, c'è una parte di noi che deve essere eliminata per poter credere in Dio, per giungere a Lui. La consolazione è un ostacolo alla vera fede, perciò la desolazione dell'ateismo, facendo piazza pulita di ogni rappresentazione e di ogni concettualizzazione di Dio, svolge una funzione catartica nei confronti dell'intelligenza, il cui compito di fronte alla verità di Dio è quello di sottomettersi.

L'accecamiento delle facoltà è il principio di un nuovo rischiaramento; la notte oscura è un doloroso punto di intersezione che fa convivere gioia e disperazione, luce intensa e buio profondo, e produce una modificazione foriera di conversione, che giunge al termine di un lungo e faticoso lavoro. Durante questo travagliato periodo tutta l'attività dell'anima consiste nel mantenersi passiva, disponibile ad accogliere ciò che la trascende, perché se qualcosa accadrà, verrà dal di fuori.

Il processo di svuotamento dell'anima è preludio a una pienezza di senso e al passaggio «da ciò che è illuminato alla stessa fonte di luce»²¹. A questo livello accede solamente l'intuito; è il «comprendere senza comprendere dell'intuizione, la conoscenza che non si può formulare né comunicare»²². Il superamento di questa notte oscura è possibile se si è capaci di vedere la notte dello spirito come se fosse giorno, e se si oscura il giorno dell'intelletto comune come se fosse notte.

Filosofo, poeta, scienziato – e noi aggiungiamo il mistico – devono poi affrontare un'altra notte, quella della riconversione del senso della propria esperienza in linguaggio e ragionamento comprensibile. Nella Weil l'immagine simbolica della notte diventa perciò un criterio gnoseologico assoluto:

«Notte oscura. In ogni cosa, solo ciò che viene dal di fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono della sorte, senza averlo cercato, è gioia pura... Dunque lo sforzo realmente teso verso il bene deve fallire; è solo dopo una tensione lunga e sterile in cui si finisce col disperare, quando non ci si attende più niente, che dal di fuori, dono gratuito, meravigliosa sorpresa, viene il dono»²³.

²¹ C. CALÒ, *Simone Weil. L'attenzione*, Roma 1996, 85. Parole simili troviamo in Giovanni della Croce: «Talvolta è come se le [all'anima] si aprisse una porta molto luminosa e per essa si scorgesse una luce simile al lampo che in una notte oscura illumina all'improvviso le cose facendole vedere limpide e distinte e subito dopo lascia che piombino di nuovo nelle tenebre» (2S 24,5).

²² C. CALÒ, *Simone Weil*, p. 86.

²³ S. WEIL, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Milano 1998, p. 238.

Aderire a Dio non è questione di credenza ma principalmente di amore. La fede allora può essere notte, anzi è meglio che lo sia perché abbiamo a che fare con dei misteri, che sono altrettanti fasci di luce che illuminano il Mistero di Dio. L'intelligenza, riconoscendo tutto questo, si sottomette e allora prova che «l'amore di questi misteri è la fonte di pensieri che essa può cogliere come verità»²⁴.

La Weil cita Giovanni della Croce col quale è in sintonia sia sotto l'aspetto della fede oscura, sia sotto l'aspetto dell'amore come via per aderire alla realtà personale di Dio; l'esperienza religiosa è un'esperienza «non mediata dalla riflessione e come tale autenticamente coinvolgente e destinata a trasformare il rapporto dell'uomo con la realtà e con se stesso: chi fa un'esperienza "realmente" religiosa non ne esce così come era in essa entrato, ma ne viene mutato»²⁵.

IV. Giovanni della Croce e C. G. Jung

Il mistico e lo psicologo sono accomunati dal problema del giusto atteggiamento verso il Mistero. La ricerca scientifica di Jung prende le mosse da una esperienza infantile che lo segnerà per tutta la vita, all'insegna di un rapporto col divino che egli percepirà sempre contemporaneamente sia come essenziale esigenza radicata nelle profondità della psiche, sia come difficile da realizzare per l'ambiguità che contraddistingue la psiche e perciò fonte di angoscia e travagliata ricerca. Sospetto e diffidenza saranno i sentimenti dello psicologo nei confronti dell'amore per l'uomo di Gesù, che mai diverrà «del tutto [...] degno d'amore»²⁶.

Qualcuno parla della coscienza, ma questa presenza non si lascia sottomettere a nessuna presa: è l'inconscio. La pretesa di autonomia dell'uomo nella conoscenza del divino viene messa in scacco, ma proprio questo scacco è la premessa per un confronto serio con ciò che non le appartiene²⁷. Per questo l'esistenza è all'insegna di una contraddizione che può essere la salvezza, perché è solo grazie all'irriducibile contraddizione tra uomo e dio, noto e ignoto, coscienza e inconscio «che può mettersi in moto un'evoluzione, che può aprirsi un cammino "verso"»²⁸.

²⁴ *Idem, Quaderni*, II, Milano 1985, pp. 165-166.

²⁵ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 84.

²⁶ C. G. JUNG, *Ricordi: sogni e riflessioni* (1961), Milano 1978, p. 38.

²⁷ «Incominciare a camminare equivale ad abbandonare il proprio cammino o, per dire meglio, è un passare oltre fino a raggiungere la meta, e liberarsi del proprio modo di agire vuol dire entrare in ciò che non ha modo, cioè in Dio» (2S 4,5).

²⁸ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 37.

Il prezzo di questa evoluzione o cammino è però il sacrificio di sé, la rinuncia, il superamento della propria autonomia nell'apertura a Dio: qui si incontra il Crocifisso nel quale Dio stesso per «umanizzarsi» vince l'inaccessibilità della propria condizione, «rinuncia» alla propria divinità «non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio» (Fil 2,6).

Per Jung si tratterà di fondare una scienza sperimentale circa il problema del rapporto tra l'uomo e Dio dal punto di vista del riverbero dell'azione divina nelle profondità dell'animo, così come l'opera di Giovanni della Croce è una scienza sperimentale e tutto il suo insegnamento attinge alla luce abbacinante che lo ha colpito e lo costringe a esprimere la sua esperienza in poesia, con un largo uso di simboli.

L'importanza dei simboli è un altro punto di contatto con Jung, per il quale nel campo religioso ha valore solo l'esperienza. La fede stessa può essere certezza riguardante ciò che non si può possedere in alcun modo, solo nell'esperienza indicibile dell'intimità con Dio: «Spesso avevo la sensazione che in tutte le decisioni decisive non ero più con gli uomini, ma solo con Dio»²⁹.

«La gente, se non ha del tutto voltato le spalle alla tradizione, non domanda più, e già da tempo, un "messaggio"; vuol capirne il senso. Le parole che risuonano dal pulpito sono ormai incomprensibili, e reclamano una spiegazione. In che modo la morte di Cristo ci ha redenti se nessuno si sente redento? In che modo Gesù è un uomo-Dio, e che significa questa espressione? Che significa la Trinità, la partenogenesi, che significa cibarsi del corpo e del sangue e così via? In quale disperato rapporto si trova il mondo di tali concetti con il mondo dei concetti di ogni giorno, la cui realtà sensibile è oggetto delle scienze naturali in tutta la loro portata?»³⁰.

La fede confessionale è in crisi e allora rimane soltanto il Dio che vive in simbiosi con la psiche individuale: la coscienza si pone al centro dell'attenzione come luogo epifanico e proprio per questo prende consistenza l'inconscio in cui si annidano i mille volti di Dio: come decifrarli?

A questo punto entra in scena il simbolo, che nasce dal dissidio interiore come desiderio di dare un nome e comprendere in qualche

²⁹ C. JUNG, *Ricordi*, p. 77.

³⁰ C. G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sè (1951)*, in *Ricordi*, p. 34.

modo ciò che accade; il simbolo permette il riscatto dal falso sapere di un rassicurante possesso di notizie e immagini sul divino, aprendo alle sue vere dimensioni nell'indicarlo come ignoto, solamente evocabile, e introducendo così nella parola che tenta di esprimere alludendo, la profondità e l'oscurità feconda della notte. Il simbolo evoca il tutto presente in esso come richiamo-rimando, assenza, «altro». Lo stesso discorso vale anche per l'immaginazione:

«Ci si deve ricordare che l'immagine e l'enunciazione sono processi psichici e sono diverse dal loro soggetto trascendentale; esse non lo stabiliscono con precisione ma si limitano ad alludervi»³¹.

Simbolo e immagine consentono in tal modo di salvaguardare la ricchezza espressiva della psiche e di rimanere aperti alle sue potenziali trasformazioni, evitando di imbrigliarle con una qualsiasi classificazione. Per l'uomo crocifisso dal dubbio, angosciato e terribilmente solo, Cristo si erge come «l'unico simbolo religioso in grado di esprimere compiutamente, e in maniera ancora viva, la trasformazione in atto nell'uomo contemporaneo»³². Egli è l'emblema della condizione di ognuno; in Lui crocifisso e abbandonato l'uomo che respira la «morte di Dio» comprende il paradosso della propria situazione: non solo la propria imperfezione e indigenza acquistano un significato, ma l'unica strada per essere se stessi è assumere fino in fondo il proprio destino «portando il proprio nevrotico errare fino all'exasperazione»³³. Questa è la via per sperimentare la salvezza. Vale la pena riportare per esteso le parole di Jung sul significato redentivo iscritto nel simbolo cristiano della Croce:

«(Tuttavia) non si può negare che il grande simbolo della fede cristiana, la croce sulla quale sta sospesa la figura dolente del Salvatore, sia stata imposta insistentemente, da quasi duemila anni, alla vista dei cristiani. [...] (È) la presa di conoscenza dell'antitesi a portare con sé, per quanto questa conoscenza possa essere dolorosa, nel momento in cui avviene, la percezione immediata della redenzione. Si tratta da un lato della liberazione da uno stato angoscioso d'incoscienza ottusa e impotente, dall'altro della percezione intima

³¹ C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe* (1952), in *Opere*, 1979, XI, pp. 341-342.

³² C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 137.

³³ *Ibid.*, p. 138.

dell'antiteticità divina, alla quale l'uomo può partecipare parzialmente se non si sottrae alla ferita inferta da quella spada affilata che è Cristo. [...] Così, e soltanto in questo modo, si realizza in lui l'immagine Dei, l'incarnazione di Dio»³⁴.

Uomo e Dio vengono accomunati nell'esperienza della contraddizione dolorosa della vita. Il cristianesimo, additando Cristo crocifisso e abbandonato come redentore, apre la strada della salvezza all'uomo contemporaneo, perché mettendo in scena questa interiore dolorosa frattura «al centro stesso del soggetto assoluto – del Cristo – [...] porta alla coscienza i drammi essenziali interni al divenire di ogni soggetto»³⁵. È il cammino doloroso ma necessario del processo di individuazione, della presa di coscienza di sé e della crescita personale, mirabilmente espressa da Giovanni della Croce nella similitudine cui accennavamo all'inizio tra Dio e la madre che separa da sé il bambino, affinché possa camminare con le sue gambe verso cose più grandi³⁶.

V. Giovanni della Croce e T. S. Eliot

Attraverso il linguaggio poetico³⁷ il poeta inglese Eliot cerca di aprire finestre sul Mistero sperimentato e sul cammino che conduce a una divinità che viene desiderata perché è assente. Centrale in Eliot è l'idea del viaggio, che porta con sé quella di andare oltre l'illusione di sapere già tutto. I passi e il dinamismo di tale itinerario, esistenziale e spirituale, sono splendidamente sintetizzati nel secondo dei *Quattro Quartetti*:

³⁴ C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe* (1952), p. 397.

³⁵ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 141.

³⁶ «Dopo che l'anima con una ferma risoluzione si è convertita al servizio di Dio, questi ordinariamente la nutre con spirito e l'accarezza come una madre amorosa fa con il suo tenero figlio, che ella riscalda col calore del suo petto, nutre con il latte saporoso e con cibi delicati e dolci, porta sulle sue braccia e ricopre di carezze. Però a mano a mano che il bimbo cresce la madre comincia a negargli le carezze e, nascondendo il suo tenero amore, mette aloè amaro sul suo dolce seno e, facendo discendere il bambino dalle braccia, lo fa camminare con le proprie gambe affinché egli, perdendo la qualità di un bambino, si dia a cose più grandi e sostanziali» (1N 1,2).

³⁷ Essenzialmente poetica è tutta l'opera di Giovanni della Croce. Egli scrive le sue poesie, condensato evocativo della sua esperienza di Dio, e solo in un secondo momento su richiesta da parte di persone da lui dirette, scrive i commenti ai suoi componimenti.

³⁸ T. S. ELIOT, "East Coker", V, 33-36, in *Opere*, Milano 1966.

«Noi dobbiamo muovere senza fine / verso un'altra intensità / Per un'unione più completa, comunione più profonda / Attraverso il buio, il freddo e la vuota desolazione»³⁸.

I versetti invitano con forza a intraprendere un viaggio. L'idea del viaggio, di cui si sa la meta – una comunione più profonda – e si prevedono i passaggi – buio, freddo, vuota desolazione –, è tipica nella letteratura e nell'esperienza mistica. In Giovanni della Croce basti pensare alla metafora centrale, la *salita del monte*, o a passi come quello contenuto nel libro della *Notte oscura*, in cui i tentativi di conoscere Dio, di sentirlo e di possederlo imbrigliandolo in concetti e immagini, sono paragonati a sentieri che non conducono in nessun luogo, perché le immagini e il pensiero umano sono una «terra senza sentiero»³⁹.

Quando si sperimenta questo smarrimento, questo non poter più procedere, questo non sapere dove andare perché «non si sa più chi si è e non si sa più che cosa si sta cercando»⁴⁰, allora veramente si comincia ad aprirsi a Dio; egli traccia il nostro percorso verso di Lui conducendoci dalla desolazione oltre noi stessi. L'andare oltre è una dimensione del viaggiare ed è una esigenza di non fermarsi su nulla di ciò che appare per mantenersi in un atteggiamento di disponibilità all'irrompere della verità che sempre coglie impreparati e scardina violentemente.

I Re Magi scelgono la notte per il loro viaggio verso la luce, sfidando ogni resistenza interiore e senza avere informazioni, per assistere a un Evento in cui nascita e morte sono strettamente legati, in cui la Nascita chiede la morte a se stessi:

«Preferimmo infine viaggiare di notte, / Dormendo solo a tratti, / Con le voci che cantavano agli orecchi, dicendo / Che questo era tutto follia [...] Ma non avemmo alcuna informazione, e così proseguimmo [...] Tutto questo fu molto tempo fa, ricordo, / E lo farei di

³⁹ «È cosa meravigliosa notare come Davide in questo versetto faccia capire che mezzo e disposizione per conoscere la gloria di Dio, per lui non furono le gioie e i gusti spirituali che aveva avuto, ma l'aridità e il distacco della parte sensibile, simboleggiata dalla terra sterile e deserta. Meraviglia inoltre quanto soggiunge, e cioè come i concetti e i ragionamenti divini di cui si era servito non gli fossero serviti di sentiero per sentire e vedere le glorie di Dio, mentre gli serviva a tale scopo l'impossibilità di fissare in lui il pensiero e di poter camminare mediante il ragionamento della considerazione immaginaria, rappresentata dalla terra senza sentiero» (1N 12,6).

⁴⁰ C. MAFFEL, *Tre notti*, p. 77.

nuovo, ma considerate / Questo considerate / Questo: ci trascinam-
mo per tutta quella strada / Per una nascita o per una morte? Vi fu
una Nascita, certo, / Ne avemmo prova e non avemmo dubbio. Ave-
vo visto / nascita e morte, / Ma le avevo pensate differenti: per noi
questa nascita fu / Come un'aspra e amara sofferenza, come la mor-
te, / la nostra morte»⁴¹.

Dio «muore» alla sua divinità nascendo in una carne umana,
mentre l'uomo muore alla sua vita umana per rinascere a un modo
divino di essere uomo: è la dialettica mistica. La tenebra ha la sua elo-
quenza, il silenzio la sua voce, che occorre saper ascoltare con umiltà,
affidandosi al cammino che nell'oscurità toglie l'illusione di saper di-
re qualcosa.

A grandi passi ci si avvicina, attraverso questo distacco, all'esper-
ienza del proprio centro più profondo: messi a tacere i pensieri in un
vuoto mentale che è «crescente terrore di non aver nulla a cui pensa-
re»⁴² si raggiunge se stessi nel proprio fondo insondabile. Niente estasi⁴³,
ma notte in cui avviene però la rivelazione: momento che è forte
emozione in cui rinasce l'affetto («un'altra intensità»), suscitata da una
presenza con cui si entra in relazione («una relazione più profonda»).

Al fondo della notte sta l'unione, ma una guarigione si rende ne-
cessaria per vivere le nozze mistiche e l'operazione è dolorosa per-
ché la ferita della differenza tra l'eterno e il temporale, Dio e l'uomo,
è sanabile solo dall'alto, mediante un'inserzione dell'eterno nel tem-
po donata a singhiozzo, affinché sia posseduta senza possesso nel ri-
conoscimento della sua provenienza divina. Questa è l'esperienza dei
santi che subiscono lo svelarsi repentino e il pronto velarsi dell'*ab-
solutum*, totalmente libero.

Veramente e profondamente umano è accettare questa condizio-
ne ineliminabile, questa relatività come punto di partenza per la co-
struzione di qualcosa di cui allietarsi⁴⁴.

⁴¹ T. S. ELIOT, "Il viaggio dei Magi", in *Poesie*, Milano 1898, pp. 319-321.

⁴² *Idem*, "East Coker", III, 20, in *Opere*, Milano 1966.

⁴³ *Ibid.*, p. 36-38.

⁴⁴ «Poi che non posso bere / Là dove gli alberi fioriscono e le sorgenti sgorgano, / per-
ché non c'è più nulla. / Poi che ora so che il tempo è sempre il tempo / E che lo spa-
zio è sempre e soltanto lo spazio / E che ciò che è reale lo è solo per un tempo / E per
un solo spazio / Godo che quelle cose siano come sono / E rinuncio a quel viso bene-
detto / E rinuncio alla voce / Poi che non posso sperare di tornare ancora / Di conse-
guenza godo, dovendo costruire qualche cosa / Di cui allietarmi» (T. S. ELIOT, "Mer-
coledì delle Ceneri", in *Poesie*, Milano 1989, p. 301).

Conclusione

La tenebra della notte vissuta dall'uomo contemporaneo come tenebra del vuoto dell'assenza di Dio, può essere interpretata come espressione del farsi vicino di Dio – il quale eccede ogni nostra potenza spirituale – che opera nell'uomo per trasformarlo.

Conoscere Dio inconoscibile è possibilità offerta all'uomo nella relazione con Lui, resa possibile da Dio stesso, il quale desidera comunicarsi stabilendo con l'uomo una relazione personale di comunione. La resistenza che incontra da parte della creatura risale ad una «naturale» opposizione al rischio della relazione e al bisogno di avere certezze rassicuranti, che si possano possedere formulate in concetti definitivi.

Se la relazione riguarda l'uomo e Dio, tale avvenimento personale – non solo in quanto relazione tra persone, ma anche perché una persona è divina – può venire significato ma mai esaurito nella sua formulazione verbale. Il carattere oscuro della conoscenza di Dio è quindi legato all'assoluta anteriorità dell'esperienza di relazione personale come via e possibilità conoscitiva.

Dunque, condizione imprescindibile per avere qualunque conoscenza di Dio è vivere una relazione con Lui⁴⁵. La conoscenza allora non è semplice comprensione della verità di Dio bensì una esperienza di partecipazione alla realtà di colui che viene conosciuto:

«Ci congiungiamo alle cose inesprimibili e inconoscibili in maniera inesprimibile e inconoscibile, in un'unione superiore ad ogni nostra potenza e possibilità intellettuale e spirituale»⁴⁶.

Se Dio supera ogni nostra capacità razionale, ogni presa conoscitiva, allora significa che l'uomo può conoscere Dio in quanto si accorge di essere chiamato e conosciuto da Lui. Queste tenebre della ragione non hanno nulla a che fare con l'estasi dell'io che si perde in un Assoluto senza volto, ma sono al contrario l'unica risposta possibile, e perciò necessariamente limitata, alla chiamata di Dio all'unione con Lui⁴⁷.

⁴⁵ Nella nostra cultura si assiste a questo fenomeno: della "conoscenza oscura" di Dio è rimasta l'oscurità – percepita come smarrimento, angoscia, solitudine, desolazione, assenza di fondamento – ma si riconosce solo con difficoltà a questa notte il carattere di conoscenza del Mistero, non più percepito come termine di una relazione personale.

⁴⁶ PSEUDO DIONIGI, *De divinis nominibus*, I, 1 (PG 3,585B-588A).

⁴⁷ È lo stesso concetto che esprime mirabilmente Chiara Lubich: «Gesù abbandonato ha aspirato a sé tutte le vanità e le vanità sono divenute Lui ed Egli è Dio. Non c'è più vuoto sulla terra né in cielo: c'è Dio», in «Nuova Umanità» 5 (1997) p. 569.

Considerata come segno della natura umana decaduta, l'incapacità razionale di conoscere adeguatamente Dio «costituisce il presupposto per accedere alla realizzazione della rigenerazione dell'uomo in Cristo»⁴⁸.

L'accesso alla realtà di Dio può essere desiderato dall'uomo, ma può essere realizzato solo come un dono dall'alto, come decisione di Dio di stabilire una comunione personale; per questo l'incarnazione del Figlio di Dio come «comunione totale della natura divina con quella umana» restituisce all'uomo la possibilità di partecipare alla vita di Dio, che si rende modo di esistenza accessibile ad ogni uomo e comprensivo di ogni tappa e situazione dell'esistenza umana, al punto che perfino l'abbandono da parte di Dio è comunione con la divinità. Di conseguenza, propriamente, può parlare di Dio chi partecipa empiricamente alla realtà che vuole esprimere. Più precisamente: è maggiormente abilitato a dire qualcosa di Dio chi vive l'immediatezza della relazione personale con Gesù Cristo, nella cui concreta persona – tuttora storicamente presente – si ha accesso alla comunione con Dio.

Proseguendo in questa ottica, la conoscenza di Dio «non è un apprendimento ma un patimento»⁴⁹, il patimento della relazione interpersonale tra Dio e l'uomo, che per giungere alla pienezza della comunione reciproca deve attraversare la fatica di superare la differenza infinita tra Creatore e creatura.

Osservando più da vicino la dinamica del reciproco rapportarsi delle persone, l'amore – come impeto che conduce fuori di sé alla donazione – è il modo di esistenza che permette il contatto tra le persone e il loro reciproco incontrarsi. La spinta a muoversi verso l'altro, il desiderio dell'altro, è suscitato da una sete di pienezza, dalla consapevolezza di una insufficienza che solo Qualcun altro può soddisfare.

Il linguaggio e la formulazione dell'esperienza conoscitiva servono solo da indicazione e stimolo a realizzare la relazione conoscitiva di comunione personale che, proprio in quanto avviene in una uscita da sé nel dono per entrare nel paese dell'«altro» e dimorarvi, è caratterizzata da una certa indeterminatezza; nel contempo, la conoscenza di Dio non verrà espressa attraverso arida formulazione oggettive, ma «solo attraverso espressioni di passione erotica»⁵⁰.

⁴⁸ C. YANNARAS, *Heidegger e Dionigi Aeropagita*, Roma 1995, p. 93.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114. Qui è sufficiente ricordare il linguaggio e il contenuto del *Cantico spirituale* di Giovanni della Croce.

Il primo movimento che conduce a questa relazione di comunione d'amore proviene da Dio nell'abbondanza del suo amore comunicativo che attira a sé e attira la creatura umana a corrispondergli. Dio è un «amante folle», egli esiste «come una capacità operativa di comunione e relazione personale»⁵¹. Il suo desiderio di comunione con l'uomo è tanto grande da suscitare come eco lo stesso desiderio nell'uomo. Se l'uomo è questo essere personale suscitato da Dio come ricettore della sua comunicazione, qualora rifiuti o ritenga impossibile il riferimento esistenziale alla realtà personale di Dio, si troverà a vivere una esperienza di vuoto esistenziale, la sensazione di essere teso verso Qualcuno che non c'è e a cui pur tuttavia tende con tutto il suo essere.

⁵¹ *Ibid.*, p. 111.