

**LA NOTTE TEMPO DI PROVA.
L'ESPERIENZA DEI SANTI**

Nella tradizione cristiana san Giovanni della Croce è riconosciuto come il grande maestro della notte in senso spirituale. Sotto questo simbolo egli ha saputo raccogliere, tematizzare e puntualizzare magistralmente molti aspetti che la precedente tradizione cristiana aveva detto non soltanto intorno alla mistica della nebra e alla mistica della luce, ma sul più ampio cammino di purificazione per poter giungere all'esperienza piena di Dio¹. La sua lucida dottrina, con la distinzione tra notte dei sensi e notte dello spirito, notte attiva e notte passiva, più ricca di sfumature di quanto a volte si pensi è ormai un obbligato punto di riferimento per la teologia spirituale.

Tuttavia la tradizione cristiana conosce una grande varietà di esperienze che è bene avere presente per comprendere a fondo il dinamismo del cammino spirituale. In questa conversazione vorrei mostrarne alcune, come una prima esemplificazione, anche solo per accenni, lasciando da parte quella di Giovanni della Croce in quanto comunemente nota. È utile anche uno sguardo alla pluralità di significati che riveste la stessa simbologia della notte; ne farò un brevissimo accenno, come introduzione.

¹ Cf. J.D. Gaitán, *Camminando nella fede*, in «Unità e Carismi» 17 (2007) 2-3, pp. 34-39.

LA SIMBOLOGIA DEL GIORNO E DELLA LUCE

L'alternanza del giorno e della notte è inscindibilmente legata al contrasto tra la luce e le tenebre, simboli cosmici fortemente radicati nella cultura umana più antica².

All'insieme di immagini legate alla luce (giorno, calore, cielo, divino, spirito, bene) si oppongono quelle legate alle tenebre (notte, freddo, materia, demoniaco, male). La luce simboleggia la vita, la felicità, la perfezione³.

La notte, al contrario, è spesso simbolo di terrore, di ignoranza e di peccato, in cui l'oscurità delle tenebre assume chiaramente una connotazione moralmente negativa⁴.

L'illuminismo della cultura europea ha fatto proprio questa valenza negativa della notte, identificandola con l'ignoranza, e qualificando se stesso come "epoca dei lumi", in opposizione ai "secoli bui" del medioevo, tacciato di "oscurantismo".

Ma la notte e la tenebra conoscono anche un significato positivo, di fertilità, potenzialità e germinazione, in relazione simboli-

² Cf. M. Mantovani, *Vivere l'abisso tra buio e speranza*, in *ibid.*, pp. 10-15.

³ All'insieme di immagini legate alla luce (giorno, calore, cielo, divino, spirito, bene, maschile) si oppongono quelle legate alle tenebre (notte, freddo, materia, male, demoniaco, femminile). Molte cosmologie iniziano il racconto della creazione con l'apparizione della luce o del sole, che emerge dalle tenebre primordiali, e descrivono la fine del mondo come il ritorno delle tenebre, il crepuscolo degli dèi. La luce simboleggia la vita, la felicità, la perfezione. Platone associa l'idea del Bene, che illumina l'anima, a quella di Hélios, il sole, luce fisica del mondo. Quando è personificata la luce diventa il simbolo dell'immortalità. È l'attributo di molte divinità, fino a designare Dio stesso. Ammon-Ra, ad esempio, è il Dio del Sole che rischiara l'Egitto. I riti misterici di iniziazione avevano la funzione di mediare la salvezza tramite la divinità del sole/luce, che portava l'iniziato dalle tenebre alla luce. L'illuminazione è anche il momento fondamentale di ogni mistica, necessario per entrare nel mondo della luce. L'ha conosciuta Gautama Siddharta, ed è diventato il Buddha, l'Illuminato. La sua città sacra di Benares, nell'India settentrionale, è chiamata anche Kāśī, «città della luce».

⁴ Il mito greco presenta la notte come la grande dea Nyx, vestita di nero e con l'abito trapunto di stelle, madre delle divinità della vendetta, della sventura e della morte (Tanathos). La notte è anche tempo di ignoranza e di peccato, in cui l'oscurità delle tenebre assume chiaramente una connotazione moralmente negativa.

ca al femminile del grembo e seno materno. La notte è più vicina del giorno alle origini stesse della vita.

Il romanticismo, a differenza e in antitesi con l'illuminismo, ha fatto propria questa valenza positiva della notte, tempo dell'ispirazione artistica, quando il poeta fugge dalla baracca della razionalità e della logica per ritrovare l'armonia con se stesso e con la natura.

Anche la Bibbia, e conseguentemente la spiritualità, conoscono questa ambivalenza della notte. «Se uno cammina di notte – dice Gesù –, inciampa, perché gli manca la luce» (*Gv* 11, 10)⁵. Ma la notte è anche il tempo dell'iniziativa di Dio (la notte dell'esodo), il momento in cui egli si rivela: è di notte che viene lo Sposo⁶.

⁵ È l'ora del terrore (cf. *Sal* 91, 5, con l'aggettivo), dello stato dell'ubriachezza (cf. *Gn* 19, 33), dei furti (cf. *Ger* 49, 9), dell'occultismo (cf. *1 Sam* 28, 8), dei delitti sessuali (cf. *Gdc* 19, 25) e dell'omicidio (cf. *Ne* 6, 20). In *Sap* 17, 13 si parla dell'inferno come luogo di origine della notte. Di notte l'uomo è esposto a preoccupazioni e tentazioni (cf. *Gb* 7, 3; *Sal* 6, 7). Nel Nuovo Testamento la notte è l'ora della fuga (*At* 9, 25), del rinnegamento (*Mt* 26, 34), dello scandalo della passione, l'ora nella quale coloro che operano nelle tenebre sembrano prendere il sopravvento; «ed era notte» commenta Giovanni quando Giuda esce per consumare il tradimento... Anche in Paolo *nyx* conserva questo senso negativo: «noi non siamo della notte, né delle tenebre» (*1 Ts* 5, 5), non siamo gente che dorme o si ubriaca, poiché «quelli che dormono, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, sono ubriachi di notte» (*1 Ts* 5, 7); ma noi siamo gente che veglia (*1 Ts* 5, 6; cf. *1 Cor* 16, 13; *1 Pt* 5, 8).

⁶ I Salmi indicano questo come il tempo della meditazione della legge del Signore o dello sfogo del pianto di chi è stremato dalla sofferenza; tempo del grido dell'abbandonato o del canto di chi si affida al Signore... Di notte Dio può manifestarsi all'uomo: si rende percepibile nel sogno (cf. *Gn* 20, 3), si rivela attraverso visioni (cf. *Dn* 7, 2; *Zc* 1, 8). La promessa viene fatta ad Abramo di notte. È di notte che viene dato il lieto messaggio della nascita di Gesù ai pastori; di notte l'Angelo rivela a Giuseppe, rassicurandolo, che il suo concepimento è opera dello Spirito Santo; la notte è poi il tempo privilegiato dell'intimità del colloquio col Padre nella preghiera; c'è chi di notte va da Lui per averne l'ammaestramento e Egli insegna che bisogna essere sempre pronti perché di notte all'improvviso arriva il momento della verifica della consistenza delle proprie scelte, di notte arriverà anche il padrone di casa a cui rendere conto e lo sposo per la festa di nozze. Cf. G. Rosato, *In quel grido esplode la vita*, in «Unità e Carismi» 17 (2007) 2-3, pp. 16-30.

LA TENEBRA DELLA MENTE E LA NOTTE DELL'ANIMA

I Padri della Chiesa e la successiva tradizione spirituale cristiana, che fanno propria questa duplice valenza negativa e positiva della notte, apportano una ulteriore distinzione tra tenebra e notte, anche se non sempre la terminologia è rigorosa.

La tenebra riguarda più il mondo teologico e di conseguenza il campo gnoseologico, la conoscenza del mistero di Dio. Egli, che è Luce, è talmente luminoso che all'occhio della mente sembra rivelato di tenebra. La riflessione su questo aspetto parte abitualmente dall'esperienza di Mosè del Sinai, quando Dio si nasconde nella caligine della nube. Si parla preferibilmente di tenebra, simbolo elaborato dal platonismo e passato al cristianesimo attraverso Filone, per affermare l'ineffabilità e l'inconoscibilità del mistero di Dio. In campo cristiano il grande propugnatore della teologia apofatica è Gregorio di Nissa, soprattutto con la sua *Vita di Mosè*, seguito in maniera insuperabile dallo pseudo-Dionigi l'Aeropagita⁷. La cosiddetta mistica renana riprenderà questa visione gnoseologica, così come altre correnti ad essa contemporanea, quale quella espressa nella Nube della non conoscenza. Ma anche Giovanni della Croce e Teresa d'Avila parlano di questo tipo di tenebra.

La notte riguarda più il mondo antropologico, l'anima che nel suo cammino verso Dio sperimenta la propria inadeguatezza e quindi la necessità della purificazione per poter accedere alla co-

⁷ La sua *Teologia mistica* si apre con la preghiera: «Trinità sovraessenziale (...), conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile (...) là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella caligine luminosissima del silenzio (...). Tu, o mio caro Timoteo, (...) abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili ed intelligibili, (...) assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio sovraessenziale della divina tenebra (...)» (I, 1, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, pp. 405-406), salvo poi ad eliminare anche l'idea di tenebra, come leggiamo nel capitolo V: «Colui che è causa per eccellenza di ogni cosa intelligibile (...) non è luce (...) non è tenebra, e non è luce; né errore, né verità; e nemmeno esiste in lui in senso assoluto affermazione o negazione» (*ibid.*, p. 414).

munione con lo Sposo. Mentre la tenebra avvolge Dio ed è una sua peculiarità, la notte avvolge l'anima e designa lo stato in cui si può trovare chi cammina nella ricerca di Dio. Il punto di partenza della riflessione è spesso la ricerca dello sposo da parte della sposa del Cantico. Come essa avviene di notte, con sforzo e difficoltà, così per accedere a Dio occorre purificare i sensi dello spirito in un patire tale che viene paragonato ad una notte, quasi il buio sottraesse alla vita Dio.

È la dottrina elaborata da Origene e da quanti, come lui, hanno commentato il Cantico dei Cantici ed è su questo peculiare significato di notte, sinonimo di prova, crisi, purificazione, passaggio doloroso, che vogliamo soffermarci. È l'esperienza vissuta da tanti santi.

IL RIFERIMENTO BIBLICO ALLA NOTTE COME TEMPO DI PROVA

L'esperienza dei santi, dunque. Ma quali santi? Dovremmo iniziare dal “Santo di Dio”, Cristo Gesù, un Dio a cui si oscura la presenza di Dio. Una notte, la sua, resa manifesta dalle tenebre che dal mezzogiorno sino alle tre del pomeriggio coprirono tutta la faccia della terra (cf. *Mc 15, 33*). Dovremmo iniziare dalla “Tutta santa”, la Vergine Maria, che ai piedi della croce si è sentita trasprire l'anima da una spada e ha condiviso il buio dell'abbandono del figlio suo. Da questo punto centrale della storia prendono significato tutte le altre notti sperimentate dai santi.

Dai santi dell'Antico Testamento, innanzitutto, a cominciare da quella grande prova collettiva che fu l'esilio, la notte sperimentata da tutto il popolo, che si è visto abbandonato da Dio, privato del tempio, luogo d'incontro con lui, della terra, dono di lui. A partire da questa esperienza vengono poi rilette le notti dei patriarchi e dei profeti, quasi personificazione della grande notte collettiva⁸.

⁸ Cf. il n. 55 (2007/1) della rivista «Parola Spirito e Vita», dedicato a *La prova*.

Potremmo ricordare le notti di Abramo: quella che precede l'alleanza, quando «si era fatto buio fitto» e «un oscuro terrore lo assalì» (*Gn* 15, 17.12); oppure la notte dell'immolazione del figlio Isacco, quando Dio lo «mise alla prova» (cf. *Gn* 22, 1).

Anche Giacobbe conosce due notti, quella di Betel, nella fuga verso Carran, in un luogo che definisce «terribile» e dove ebbe «timore» (*Gn* 28, 17)⁹, e quella al guado dello Yabbok, quando lotta con un uomo «fino allo spuntare dell'aurora» (*Gn* 32, 25)¹⁰. Potremmo proseguire con le prove di Mosè e di tutto il popolo nei quarant'anni nel deserto «per umiliarti – dice il testo rivelando il senso della prova – e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi» (*Dt* 8, 2), fino alle notti di Geremia, per poi approdare alla teologia dell'abbandono di Dio dei libri sapienziali, di Giobbe in particolare¹¹, e del Cantico dei Cantici.

In questi e analoghi testi troviamo delle costanti, che poi saranno ripresi nell'elaborazione della teologia spirituale: Dio si fa presente nella vita del popolo e delle singole persone, poi si ritira – ecco la prova, la tentazione, la notte –, quindi riappare di nuovo e nasce una più profonda reciproca conoscenza e un più intenso rapporto d'amore.

⁹ Costretto a fuggire, «non ha più i tre riferimenti che fin dall'inizio della Bibbia sono costitutivi dell'uomo: Dio, la famiglia e le amicizie, la terra e il lavoro. Egli si sente in qualche maniera un maledetto come Caino e non a caso la Scrittura ce lo rappresenta nell'oscurità della notte, solo, sconsolato, e con la domanda che gli brucia nel cuore: dove sono? quale sarà il mio avvenire?» (C.M. Martini, *Il sogno di Giacobbe*, Piemme, Casale Monferrato 2000³, p. 16). In quella notte Dio si fa presente promettendogli un futuro inatteso e ricco, al di là di ogni umana previsione: recupera centuplicato ciò che ritiene ormai perso (cf. *Gn* 28, 13-15). È la notte in cui scopre un Dio che è vicino e che si prende cura, un Dio che apre strade nuove e un nuovo futuro.

¹⁰ Cf. S.J. Báez, *Le notti di Giacobbe alla luce di san Giovanni della Croce*, in «Rivista di vita spirituale» 61 (2007), pp. 11-25.

¹¹ La sua figura si converte in prototipo di Cristo e della persona che Dio fa passare attraverso la prova di un totale spogliamento, della tentazione da parte del diavolo e alla quale Dio si rivela in mezzo al dolore e alla sofferenza (cf. Gregorio Magno).

Il Nuovo Testamento offre una base ancora più solida alla tradizione cristiana. I testi di riferimento sulla purificazione e la necessità di passare attraverso il vaglio della prova sono molteplici: perdere la vita per ritrovarla (cf. *Mc* 8, 35); la morte all'uomo vecchio per accedere alla vita dell'uomo nuovo (cf. *Rm* 6, 6-11); il chicco di grano che deve morire per portare frutto (cf. *Gv* 12, 24); la potatura dei tralci perché portino più frutto (cf. *Gv* 15, 2); i discorsi di addio con l'annuncio da parte di Gesù che «ancora un poco e non mi vedrete; un po' ancora e mi vedrete» (*Gv* 16, 16); e non finiremmo più, tanto è ricco l'insegnamento neotestamentario al riguardo.

LA NOTTE COME PROVA NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

A partire da questo esigente insegnamento biblico, ciò che Giovanni della Croce ha descritto come “notte”, o meglio come “notti”, nella tradizione cristiana ha conosciuto una grande varietà di nomi: prova, crisi, tentazione, aridità, purgatorio, inferno.

Maestro Eckhart parla di annichilimento, nulla, vuoto; Caterina da Genova di nudità, solitudine, povertà...; Ignazio di Loyola di desolazione; Madre Teresa di Calcutta di oscurità, solitudine, terribile isolamento. Particolarmente significativa la parola derelizione che, con un tecnicismo semantico, i maestri dello spirito derivano dall'interrogativo di Gesù in croce: «*Ut quid dereliquisti me?*» (*Mt* 27, 46).

Anche le modalità con cui è vissuta questa prova sono molteplici. Giovanni della Croce così le riassume, in maniera appropriata: «Il Signore nuda loro le potenze (...), lasciando l'intelletto nell'oscurità, la volontà nell'aridità, la memoria nel vuoto, le affezioni dell'anima in grande afflizione, amarezza e angustia, privandole del senso e del gusto che precedentemente trovavano nei bei spiriti...»¹².

¹² *Notte oscura*, II, 3, 3, in *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1979, pp. 404-405.

Proviamo dunque un piccolissimo saggio di quest'azione di Dio nell'anima, partendo dal monachesimo del primo millennio per poi passare al secondo millennio con una testimonianza per ogni secolo. Ci limitiamo alla descrizione della fenomenologia della "notte" e dei suoi analogati. In un ulteriore contributo vedremo come i santi si sono comportati in risposta all'azione di Dio e quali ne sono stati i frutti.

Il monachesimo del deserto

Il monachesimo antico, soprattutto quello del deserto, offre descrizioni straordinariamente limpide della purificazione a cui sono sottoposti i monaci. Famose le tentazioni diaboliche subite dall'iniziatore dell'esperienza anacoretica: Antonio del deserto.

Diadoco parla dell'abbandono da parte di Dio; Origene, al cui insegnamento si è ispirato gran parte del monachesimo, dell'alternanza di consolazioni e sofferenze esteriori e interiori; Isacco di Ninive descrive il periodo di oscurità in cui non si incontrano che tenebre su tenebre, come l'incapacità di pensare di poter tornare a godere nuovamente la pace; è periodo di disperazione e di terrore, che cancella nell'anima la speranza in Dio¹³.

Una tentazione particolare è quella dell'*akedia*, ossia l'abbattimento e la tristezza, che ingenerano turbamento, noia, ingratitudine. Il demone dell'*akedia*, detto anche «demonio di mezzogiorno», «ingenera brividi di disgusto e atonia, odio nei confronti del luogo e dei fratelli con cui si vive. Suggerisce il pensiero di trasferirsi, il bisogno di cambiare posto e genere di vita, dipinge quell'altra vita come più adatta alla salvezza e persuade che se non si parte si è perduto»¹⁴.

¹³ Cf. I. Hausherr, *Les orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Coix?*, in «Orientalia Christiana Periodica» 12 (1946), pp. 5-46.

¹⁴ Pseudo-Nilo, *De octo vitiis cogitationibus*, cit. da P. Miquel, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano 1998, p. 17; cf. G. Bunge, *Akedia, il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999.

Bernardo di Chiaravalle (1090-1153)

Bernardo di Chiaravalle, tipico rappresentante del rinnovamento monastico all'inizio del secondo millennio, comunica ai suoi monaci la personale esperienza di prova interiore con grande sincerità e ricchezza di fenomeni: «Da qualche tempo mi sento l'animo invaso da un certo quale languore, da una aridità della mente e da una insolita inerzia dello spirito. Correvo bene; ed ecco una pietra d'inciampo nella via: vi ho urtato e sono caduto». Quindi descrive il proprio stato interiore come «sterilità dell'anima, e della carenza di devozione», del cuore «disseccato» e diventato «terra senz'acqua». «Non riesco a spremere lacrime di compunzione – continua – tanta è la durezza del cuore. Non ha gusto per me il Salmo, non ho voglia di leggere, non provo piacere a pregare, non mi vengo no, come di solito, pensieri nella meditazione. Dov'è l'ebbrezza dello spirito? Dov'è la serenità della mente e la pace, e il gaudio dello Spirito Santo?». La sua prova, scrive ancora, consiste in pigritia nel lavoro manuale, sonnolenza nelle veglie, irruenza dell'ira, ostinazione dell'odio, e così via. Commentando poi il passo del Cantico dei Cantici, «Visiti il Signore i monti che sono all'intorno, ma da Gelboe passi oltre», continua: «Sono forse per caso di quelle colline che lo Sposo ha scavalcato?». Guarda attorno a sé e gli sembra che tutti gli altri monaci siano visitati dallo Sposo, con una grande ricchezza di frutti, doni, grazie. «Io, invece, che non trovo in me nessuna di queste cose, che altro posso considerarmi se non uno dei monti di Gelboe che oltrepassa nella sua ira e indignazione quel benignissimo visitatore di tutti gli altri?»¹⁵.

Angela da Foligno (1248-1309)

Angela da Foligno, di tradizione francescana, per descrivere i tormenti dell'anima a cui è sottoposta, ricorre al paragone del-

¹⁵ *Sermone 54, 8*, in *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. Turco, Vivere In, Trani 1982, pp. 507-509.

l'impiccato il quale, sospeso per il collo, con le mani legate dietro la schiena, con gli occhi bendati, resta sospeso sulla forca e continua a vivere, privo di sostentamento e di conforto. «Vedo che i diavoli impiccano la mia anima – scrive –, in questo senso, che come all'impiccato è tolto di appoggiarsi a qualche cosa, così all'anima».

Questa immagine della sospensione sarà ripresa da santa Teresa d'Avila, che parla di crocifissione fra cielo e terra¹⁶ e da san Giovanni della Croce, che paragona l'anima in quello stato a uno «sospeso in aria senza poter respirare»¹⁷. Anche Enrico Herp (+ 1477) nella sua *Teologia mystica* parla dell'anima che non trova consolazione né in Dio, né nelle creature e rimane sospesa tra cielo e terra.

Torniamo ad Angela da Foligno: «Tutte le potenze dell'anima sono scombusolate sotto i propri occhi. Quando l'anima vede questo totale sovvertimento, ha un tale disperato dolore, una tale rabbia, che appena e di rado posso piangere, perché l'ira me l'impedisce. Talora piango senza freno. Talora l'ira cresce talmente che a malapena mi posso astenere dal farmi a pezzi. (...) Allora urlo verso Dio: "Figlio mio, figlio mio, non lasciarmi figlio mio"». È una donna forte, Angela, senza vittimismi, che non si rassegna al suo stato, che definisce «orribilissima tenebra, priva di Dio, dove pare sia venuta meno ogni speranza di bene; tenebra veramente terribile». Non si rassegna e combatte con Dio: «E allora urlo, chiamo la morte, di qualsiasi specie Dio voglia mandarmela; grido a Dio che se vuol mandarmi all'inferno, lo faccia presto, non tardi più. E dico: "Dal momento che mi hai abbandonata, fammi fuori e annegami"»¹⁸.

¹⁶ L'anima «non ha conforto dal cielo in cui ancora non abita, e non ne vuole dalla terra su cui ormai non si trova più: è come crocifissa fra la terra e il cielo, e soffre senza essere soccorsa da alcuno» (*Vita*, 20, 11, in *Opere*, Postulazione generale OCD, Roma 1985, p. 193).

¹⁷ *Notte oscura* II, 6, 5, in *Opere*, cit., p. 412.

¹⁸ *Memoriale*, 3-4, in *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, Adelphi, Milano 1992, pp. 179-181.

Giovanni Taulero (1300?-1361)

Giovanni Taulero, domenicano, divulgatore del misticismo di Meister Eckhart in lingua tedesca, è forse il primo scrittore che nella divisione tripartita del cammino spirituale parla di Dio che si rivela, quindi si nasconde intenzionalmente perché possiamo essere purificati e infine assumere l'anima in se stesso.

Parla della prova di purificazione come della «strana scomparsa di Dio, che lascia l'anima nell'agonia e nella nudità», di un abbandono tale «da non aver più nessuna conoscenza di Dio», al punto da cadere «in tale angoscia da non sapere più se siamo mai stati sulla via giusta, né più sappiamo se Dio esiste o no, o se noi stessi siamo vivi o morti. Cosicché su di noi cade un dolore così strano che ci pare che tutto quanto il mondo nella sua estensione ci opprima. Non abbiamo più nessuna esperienza né conoscenza di Dio, ma anche tutto il resto ci appare ripugnante, sicché ci pare di essere prigionieri tra due mura, mentre una spada ci minaccia da dietro e una lancia davanti»¹⁹.

Caterina da Genova (1447-1510)

La particolare grazia mistica di Caterina da Genova è quella di sentire in sé il tormento della purificazione delle anime del Purgatorio: «Vedo che la mia anima risiede in questo corpo come in un Purgatorio, conforme e simile a quello vero (...). Vedo lo spirito alieno da tutte le cose, anche spirituali, che gli possono dare nutrimento come, per esempio, allegrezza, dilettazione o consolazione e come non abbia il potere di gustare alcuna cosa, sia temporale che spirituale, per volontà, per intelletto o per memoria, in modo tale che io possa ascoltare. (...) La mia interiorità si trova così come assediata, perché di tutte quelle cose nelle quali

¹⁹ Omelia 40, in O. Daviers, *Nell'intimo con Dio. La mistica nella tradizione nord-europea*, Città Nuova, Roma 1991, p. 111.

trovava sollievo la vita spirituale e temporale, tutte, a poco a poco, le sono state tolte»²⁰.

Parlando poi dell'annichilazione in Dio, scrive che Dio «esterna l'anima dalle sue operazioni naturali a tal punto da annichirla, e Lui rimane solo, e l'uomo resta senza anima e corpo, senza Cielo e terra»²¹.

È il terzo grado di purificazione, quando Dio leva all'anima «le chiavi dei suoi tesori che le aveva dato affinché ne godesse» e la lavora con «certi raggi di fiamme e lampi infuocati di divino amore, tanto penetranti, veementi e forti, che dovrebbero annichilire non solo il corpo, ma anche l'anima se fosse possibile»²². Sono raggi che «prima purificano e poi annichilano», come fa il fuoco con l'oro. «Una volta purificata, [l'anima] tutta rimane in Dio, senza alcuna cosa propria in sé. Il suo essere è Dio, che quando l'ha condotta a sé e in tal modo purificata, rimane impastabile, perché non le resta più nulla da consumare»²³.

Ignazio di Loyola (1491-1556)

Veniamo all'esperienza di Ignazio a Manresa, che può essere considerata il suo “paradiso”. Quel periodo di illuminazione, che culmina nella “grande luce” del Cardoner, è preceduto da tentazioni, alternanza di stati d'animo contrapposti, tormento degli scrupoli che lo portano al desiderio del suicidio.

«A volte – racconta nell'*Autobiografia* – si sentiva così arido da non trovare gusto alcuno nella preghiera vocale, nell'ascoltare la messa, e in ogni altra forma di meditazione che cercasse di fare. (...) cominciò a essere tormentato da molti scrupoli». Anche dopo essersi confessato «riaffioravano ogni volta scrupoli sempre più sottili, di maniera che si sentiva molto angustiato». «Spesso, tra-

²⁰ *Trattato sul purgatorio*, in Caterina da Genova, *Vita mirabile, Dialogo, Trattato sul purgatorio*, Città Nuova, Roma 2004, p. 259.

²¹ *Vita mirabile*, cap. 30, in *ibid.*, p. 97.

²² *Vita mirabile*, cap. 39, in *ibid.*, p. 124.

²³ *Trattato sul purgatorio*, in *ibid.*, p. 255.

volto da questi pensieri, era assalito da violente tentazioni di gettarsi da una grande apertura che c'era in quella camera, vicino al posto dove pregava». «Dopo tutto questo groviglio di pensieri sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo e un insistente impulso ad abbandonarla»²⁴.

Negli *Esercizi spirituali* questa esperienza diventa la base per l'elaborazione delle *Regole* per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima, dove parla della “desolazione spirituale”, fatta di «oscurità dell'anima, turbamento in essa, mozione verso le cose basse e terrene, inquietudine da agitazioni e tentazioni diverse, che portano a sfiducia, senza speranza, senza amore, e la persona si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore»²⁵.

La soppressione della Compagnia di Gesù può essere letta come un caso esemplare di quanto detto nel *Dizionario di mistica* riguardo alla notte collettiva: «Il carattere comunitario si applica in primo luogo a situazioni ed esperienze della Chiesa o di gruppi rilevanti di essa». La soppressione è infatti una notte che riguarda non solo il singolo gesuita, ma tutta la Compagnia²⁶.

Teresa d'Avila (1515-1583)

Teresa, parlando del “giardino” dell'anima scrive che vi sono periodi in cui sembra che esso sia «arido e che non vi sia acqua

²⁴ *Autobiografia*, nn. 21-25.

²⁵ *Esercizi spirituali*, 317.

²⁶ Si potrà leggere la Lettera del padre generale Lorenzo Ricci a tutta la Compagnia di Gesù (21 febbraio 1773) nella quale, parlando di un abbandono che giova, scrive: «Noi siamo privi di ogni soccorso umano; dunque Iddio riserva a sé solo la cura di noi, e non vuole che riconosciamo da altri il nostro sovvenimento». Nel Decreto 11 della Congregazione Generale XIX (1758) già si intravede la possibilità della soppressione e si legge: «Poiché, se, permettendolo Dio nei suoi adorabili disegni, dovessimo essere provati dalle avversità, Dio non abbandonerà quelli che si saranno legati a lui e saranno intimamente uniti fra loro, e finché potremo ricorrere a lui con cuore puro e sincero, non ci mancherà nessun aiuto» (CG XIX, d. 11, *Institutum II*, 449-450). Questa congregazione, l'ultima prima della soppressione, elesse generale Lorenzo Ricci che morì in carcere a Castel Sant'Angelo.

per innaffiarlo, sembra che mai vi sia stata nell'anima ombra di virtù». Enumera poi alcune delle sofferenze che l'anima deve sopportare prima d'entrare nelle settime mansioni²⁷: pensiero che tutto vada perso, insofferenza della gente, allontanamento degli amici, malattie dolorosissime, insicurezza del confessore dubbio-si di tutto, pensiero che per i propri peccati Dio permetta che essa sia ingannata, aridità, impressione che si inganni il confessore. «L'intelletto è così buio che non è capace di vedere la verità»; l'«angoscia interiore» si fa «così tormentosa e intollerabile, che io non so ad altro paragonarla che alle pene dell'inferno. In tanta tempesta ogni consolazione è proscritta»²⁸. «Il miglior rimedio, non già per farle scomparire – acquieti che non ve n'è – ma solo per poterle alquanto sopportare, è di occuparsi in opere di carità o in altre cose esteriori, fiduciosi nella misericordia di Dio, che non manca mai a chi in Lui confida»²⁹.

A suo dire le sofferenze della notte oscura sono tali che, senza un miracolo, la naturale debolezza umana non potrebbe sopportarle per più di tre o quattro ore³⁰.

Paolo della Croce (1694-1775)

La grande purificazione di Paolo della Croce avviene dopo l'esperienza dell'unione trasformante. La sua notte oscura si protrasse per quarantacinque anni (sessantacinque secondo A. Calabrese³¹).

Egli parla di «morte mistica», di «puro patire», della «mezzanotte più oscura della fede»³², del suo «orribil nulla, che parmi

²⁷ Cf. *Castello interiore*, VI, 1 (tutto il capitolo), in *Opere*, cit., pp. 855-863.
Ibid., VI, 1, 9, p. 860.

²⁸ *Ibid.*, VI, 1, 9, p. 860.

²⁹ *Ibid.*, VI, 1, 13, p. 862. Cf. E. Bortone - B. Goya, art. *Purificazione*, in *Dizionario Encyclopedico di Spiritualità*, a cura di E. Ancilli, Città Nuova, Roma 1990, p. 2097.

³⁰ Cf. *Castello interiore*, VI, 11, 8, cit., p. 932.

³¹ *La via mistica di san Paolo della Croce*, LEV, Città del Vaticano 2001.

³² *Lettere IV*, a padre Marcaurelio, 22 dicembre 1776.

più orribile dell’Inferno»³³. «Pareva che io fossi il più grande inimico di Dio; provavo delle tentazioni violente contro le virtù teologali, con modo fierissimo, tentazioni di impazienza, impeti di bestemmia, di disperazione e soprattutto tribolazioni orribili di spirito, che non si possono descrivere»³⁴.

Al processo di beatificazione un testimone parla di «orribili desolazioni, tentazioni, malinconie, e interni abbandoni dolorosissimi (...). Col crescere degli anni, crebbero vieppiù e nell’intenzione, e nella frequenza questi spirituali martirii; onde poté dire in certe occasioni, che le sue tenebre, o desolazioni spirituali eran sempre cresciute, come sogliono crescere le tenebre nell’inoltrarsi della notte»³⁵.

La notte era ancora più oscura per il fatto che prima aveva provato la beatitudine della più alta comunione con Dio. Così scrive al riguardo: «Ah! Un’anima che abbia provato carezze celesti, e poi trovarsi a dovere stare nel tempo spogliata di tutto; anzi più, arrivare a segno di trovarsi abbandonata da Dio, che pare che Dio non la voglia più, non si curi più di lei, e che sia molto sdegnato; onde le pare che tutto ciò che fa una tal anima, sia tutto mal fatto ecc. Ah! Non so spiegarmi come desidero; le basti sapere, Figlia mia – sta scrivendo ad Agnese Gazi –, che questa è una sorta quasi di pena del danno (dirò così), pena che supera ogni pena»³⁶.

Teresa di Lisieux (1873-1897)

Discepola di Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino vive la notte con una connotazione particolare: essa rispecchia e

³³ Lettere II, p. 721, 25 maggio 1751.

³⁴ Lettere II, p. 753, a padre Tommaso.

³⁵ Cit. da A. Calabrese, *La via mistica di san Paolo della Croce*, LEV, Città del Vaticano 2001, p. 129.

³⁶ Lettere I, pp. 153s., 3 ottobre 1736.

partecipa di una notte più ampia, quella dell'umanità che si sta avviando verso l'ateismo³⁷.

In una lettera alla sorella Pauline (Agnese di Gesù) dice di trovarsi «in un sotterraneo ben oscuro!», e intuisce il rapporto tra il buio che ella vive e la luce che deve brillare negli altri: «Oh, chieda a Gesù, lei che è la mia luce, di non permettere che le anime siano, per causa mia, private delle luci che sono loro necessarie, ma che le mie tenebre servano a illuminarle»³⁸.

Le testimonianze ci dicono che si riteneva dannata³⁹, che non credeva alla vita eterna⁴⁰. Lei stessa ci ha lasciato una pagina memorabile: «Oh, se la prova che io soffro da un anno apparisse agli sguardi, che stupore! (...) Nei giorni tanto gioiosi della Pasqua, Gesù mi ha fatto sentire che esistono davvero anime senza fede (...). Ha permesso che l'anima mia fosse invasa dalle tenebre più fitte, e che il pensiero del Cielo, dolcissimo per me, non fosse più se non lotta e tormento! (...) Bisogna aver viaggiato dentro questo tunnel cupo per capire l'oscurità. (...) Signore, la vostra figlia ha capita la vostra luce divina, vi chiede perdono per i suoi fratelli, accetta di nutrirsi per quanto tempo voi vorrete del pane del dolore e non vuole alzarsi da questa tavola colma di amarezza alla quale mangiano i poveri peccatori prima del giorno che voi avete segnato. (...) Voglio ben mangiare sola il pane della prova fino a quando vi piaccia introdurmici nel vostro regno luminoso. (...) ad un tratto le nebbie che mi circondano divengono più spesse, penetrano nell'anima mia e l'avviluppano in tal modo che non riesco più a ritrovare in essa l'immagine dolce della mia Patria, tutto è scomparso. (...) Mi pare che le tenebre, assumendo la voce

³⁷ Cf. J. Nguyen Thuong, *La «kénose de la foi» de Sainte Thérèse de Lisieux lumière pour présenter l'Evangile aux incroyants d'aujourd'hui*, Teresianum, Roma 2001; Teresa di Lisieux, *Manoscritto C* (o Ms C) 4v°-7v°; *Storia di un'anima*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 224-227.

³⁸ LT 112, 1 settembre 1890, *Opere complete*, LEV-OCD, Roma 1997, p. 409.

³⁹ Cf. Biblioteca Carmelitana, *Procès de Béatification et de Canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, II: *Procès Apostolique*, Teresianum, Roma 1976, p. 559.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, I, p. 402.

dei peccatori, mi dicono facendosi beffa di me: "Tu sogni la luce, una patria dai profumi più soavi, tu sogni di possedere eternamente il Creatore di tutte queste meraviglie, credi uscire un giorno dalle brume che ti circondano. Vai avanti! Vai avanti! Rallegrati della morte che ti darà non già ciò che speri, ma una notte ancora più profonda, la notte del niente!"». Dopo aver abbozzato soltanto, in queste righe, le «tenebre che oscurano l'anima mia», Teresa conclude dicendo: «non voglio continuare a scrivere: temerei di bestemmiare...». Più avanti, parlando della sua esperienza, confida che, quello che abitualmente viene chiamato il "velo della fede", per lei è diventato «un muro che si alza fino ai cieli e copre le stelle»⁴¹.

Teresa di Calcutta (1910-1997)

La recente pubblicazione del libro *Mother Teresa: Come Be My Light*, curato dal postulatore, Brian Kolodijchuk, ha permesso di conoscere meglio la lunga e tormentata notte di Teresa di Calcutta, per altro già nota. Mentre si faceva voce di Dio, consolando, dando speranza, lei non ne sentiva né la voce né la consolazione. Fino al termine della vita ha sperimentato il senso di abbandono da parte di Dio, il sentimento, come leggiamo in un suo scritto, «di non essere voluta da Dio, respinta, vuota, senza fede, senza amore, senza zelo». Al suo padre spirituale confida: «Desidero di essere tutta di Dio... Ma più io lo desidero, meno mi sento da lui voluta. Desidero amarlo poiché non è amato – e qui tuttavia provo quella separazione, quel terribile vuoto, quel senso di assenza di Dio».

Anche a padre T. Picachy, divenuto poi arcivescovo di Calcutta e cardinale, comunicava il suo patire: «Dicono che i dannati nell'inferno soffrono la pena eterna per la perdita di Dio... Nella mia anima soffro proprio questa pena terribile della perdita di Dio che non mi vuole, di Dio che non è Dio, di Dio che in realtà

⁴¹ *Storia di un'anima*, cit., pp. 224-227.

non esiste. Gesù, ti prego perdoni la bestemmia – mi è stato chiesto di scrivere tutto –, perdoni questo buio che mi circonda da tutte le parti. Io desidero Dio con tutte le forze della mia anima, e tuttavia sento questa tremenda separazione... Non prego più, la mia anima non è più con te, e tuttavia, quando mi trovo sola per strada ti parlo per ore del desiderio che ho di te»⁴².

PERCHÉ LA NOTTE?

Leggendo queste pochi pagine di alcuni santi sulla loro notte, viene da domandarsi: perché Dio agisce così con i suoi?

La risposta penso debba essere articolata.

La purificazione

La prima motivazione della teologia classica va nella direzione della purificazione dell'anima, così da portarla all'unione intima con Dio. «Questa notte oscura – spiega Giovanni della Croce – è un influsso di Dio nell'anima che la purifica dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali naturali e spirituali»⁴³. Più Dio vuole unire a sé una persona, più la lavora. Basta questo accenno perché è la motivazione più ricorrente e nota.

⁴² Testi desunti da M.C., *Madre Teresa di Calcutta. La prova della notte oscura*, in «Testimoni» 19 (2001), pp. 8ss.; Id., *Madre Teresa e il silenzio di Dio*, in *ibid.*, 1 (2007), pp. 16ss.

⁴³ *Notte oscura*, II, 5, 1, in *Opere*, cit., p. 406. «E la pena che l'anima prova a causa della sua impurità quando è illuminata davvero dalla luce divina, è immensa, poiché investendola questa luce onde espellere l'impurità, ella si sente tanto impura e miserabile da sembrarle che Dio le stia contro e che lei sia divenuta contraria a Dio. (...) Infatti l'anima, anche se all'oscuro, per mezzo di questa pura luce vede ora chiaramente la propria impurità, conosce chiaramente che non è degna di Dio né di creatura alcuna. La cosa che le dà maggior pena è il pensiero che non lo sarà mai e che ormai il suo bene è venuto meno» (*Notte oscura*, II, 5, 5, in *ibid.*, p. 409).

La conformazione a Cristo

Ma non sembra questa l'unica motivazione. Alcuni santi sperimentano la notte dopo aver già raggiunto l'unione trasformante e quindi dopo molte purificazioni. Certo, davanti alla purezza infinita di Dio un'anima rimane sempre da purificare. Ma per alcuni la notte, più che un'ulteriore purificazione, diventa la via per la piena conformazione a Cristo.

Lo ha espresso con chiarezza Edith Stein (Teresa Benedetta della Croce, 1891-1942) quando afferma che la notte è una forma di partecipazione al mistero dell'abbandono di Gesù: «Nessun cuore umano è mai penetrato in una notte tanto oscura come il Verbo Incarnato nel Getsemani e al Golgota. Nessuno spirito umano potrà, per quanto investighi, penetrare nel segreto dell'abbandono divino del Cristo moribondo. Però Gesù può dare di gustare alle anime scelte qualcosa di questa estrema amarezza. Sono suoi fedeli amici dai quali esige la suprema prova d'amore. Nel caso che non si arrestino e ritornino indietro, ma che volontariamente si lascino introdurre nella notte oscura, egli stesso si converte in loro guida»⁴⁴. Nella stessa linea l'esperienza di Gemma Galgani e, forse meno nota, quella di Faustina Kowalska (1905-1938)⁴⁵.

«Ho cominciato ad amare la mia oscurità – scrive Madre Teresa di Calcutta –, perché credo ora che essa è una parte, una piccolissima parte, dell'oscurità e della sofferenza in cui Gesù visse

⁴⁴ *Scienza della Croce*, I, 5 [41].

⁴⁵ Il 25 marzo 1937, Giovedì Santo, scrive nel suo *Diario*: «Durante la santa Messa ho visto il Signore, che mi ha detto: "Posa il tuo capo sul Mio petto e riposati". Il Signore mi strinse al Suo Cuore e disse: "Ti darò una piccola parte della Mia Passione, ma non temere, sii forte; non cercare sollievo, e accetta tutto sottomettendoti alla Mia volontà". Mentre il Signore se ne andava, un dolore così acuto mi strinse l'anima, che non è possibile esprimelerlo. Mi vennero a mancare le forze fisiche, uscii presto dalla cappella e mi coricai. (...) Ho vissuto insieme a Lui in maniera singolare ogni genere di tormenti. Il mondo non conosce ancora tutto quello che Gesù ha sofferto. Gli ho fatto compagnia nell'Orto degli Ulivi e nel buio della prigione sotterranea, negli interrogatori dei tribunali; sono stata con Lui in ogni tappa della Sua Passione; non è sfuggito alla mia attenzione un solo movimento, né un Suo sguardo».

sulla terra». In una lettera alle sue suore scriveva: «Mie care figlie, senza la sofferenza il nostro lavoro sarebbe solo un'opera sociale, molto buona e utile, ma non sarebbe l'opera di Gesù Cristo, non sarebbe parte della redenzione. Gesù ci ha voluto aiutare, condividendo la vita, la solitudine, l'agonia e la morte».

Si compie in modo eminente ciò che Paolo dice di sé: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2, 20*).

La corredenzione

Una terza motivazione va cercata, più che nella necessità di una purificazione personale, nella necessità di una purificazione degli altri, dell'umanità. Il santo o la santa provano in sé il peccato, l'abbandono, il patire del mondo loro contemporaneo, li condividono fino in fondo assumendoli e purificandoli in se stessi. La loro è una partecipazione alla sofferenza redentrice di Cristo che, sulla croce, si è addossato il male del mondo per operare la salvezza.

Abbiamo visto come Teresa di Gesù Bambino fosse consapevole di questa vocazione. Tale è stato, secondo alcuni autori, il senso della notte di Paolo della Croce⁴⁶. Lo stesso per Madre Teresa di Calcutta: come avrebbe potuto confortare gli afflitti, saziare gli affamati, guarire i lebbrosi se lei stessa non avesse preso su di sé e condiviso il vuoto dell'umanità, se non si fosse sentita non amata accanto ai non amati? Non sarebbe stata credibile. «Dobbiamo diventare sempre più simili a Cristo – afferma – per permettergli di vivere la sua vita di compassione e di umanità nel mondo d'oggi».

Garrigou-Lagrange, dopo aver letto in questa linea l'esperienza di Paolo della Croce, conclude generalizzando: «Quando la prova è soprattutto riparatrice, quando ha come obiettivo principale di fare lavorare l'anima già purificata alla salvezza del prossimo, allora

⁴⁶ Cf. S. Pompilio, *L'esperienza mistica della Passione in San Paolo della Croce*, Roma 1973.

(...) essa assume un altro carattere che fa pensare piuttosto alle sofferenze intime di Gesù e di Maria, loro che non avevano bisogno di essere purificati. Qui la sofferenza fa pensare a quella di un soccorritore che, in un naufragio, lotta eroicamente per strappare alla morte quelli che stanno per annegare. (...) Queste anime sono intimamente associate alla vita dolorosa del Salvatore»⁴⁷.

Si ripete l'esperienza di Paolo: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (*Col 1, 24*).

La generazione

Una quarta motivazione è legata alla missione di generare un'opera nuova nella Chiesa. È la notte che riguarda fondatori e fondatrici. Si potrebbe parafrasare così quello che Giovanni della Croce scrive alludendo forse alla trasverberazione di Teresa d'Avila o alle stigmate di Francesco d'Assisi: poche sono le anime che giungono a tale notte, ma alcune di fatto vi sono arrivate, specialmente quelle la cui virtù e il cui spirito si devono diffondere nella successione dei loro figli; ad esse Dio concede un grado più o meno profondo di buio in base al numero dei loro discendenti nella dottrina e nello spirito⁴⁸. Paolo della Croce ha capito anche così la sua notte, e tale è stata anche la motivazione della notte di Teresa di Gesù Bambino che pur non essendo fondatrice, ha dato origine e ha ispirato tante realtà nella Chiesa del XX secolo.

⁴⁷ R.M. Garrigou-Lagrange, *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix*, in «Études Carmélitaines» 23 (1938), p. 293.

⁴⁸ Il testo dice: «Poche sono le anime che giungono a tale stato, ma alcune di fatto vi sono arrivate, specialmente quelle la cui virtù e il cui spirito si dovevano diffondere nella successione dei loro figli, poiché Dio concede le ricchezze e i doni delle primizie dello spirito ai fondatori, secondo il numero dei loro discendenti nella dottrina e nello spirito» (*Fiamma* 2, 12). In *Fiamma*, canzone 2, dal 9 all'11 c'è un riferimento隐含的 alla trasverberazione di santa Teresa, e dopo, nel numero 13, a san Francesco e alle sue stimmate.

Nulla di divino viene alla luce se non è pagato col dolore, né la famiglia, né la comunità cristiana, né una nuova opera di Dio. Così Gesù ha dato vita alla sua Chiesa, alla nuova umanità.

Anche qui possiamo vedere rispecchiata l'esperienza di Paolo: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!» (*Gal 4, 19*).

Concludiamo con un testo di Chiara Lubich che mi sembra riassuma l'esperienza della notte e del cammino verso la luce vissuta dai santi.

«La vita del santo è fatta di abissi e di vette: abissi abissali, notti nere come l'inferno, gallerie oscure, dove l'anima, invasa da una luce assolutamente superiore, è abbagliata in una oscura contemplazione e sommersa in un mare di angoscia o quasi di disperazione, per la constatazione palese del proprio nulla e della propria miseria. Il santo passa mesi, anni, in cui suo solo anelito sarebbe quello di morire in seno a Dio, dal quale si sente a volte irrimediabilmente staccato. La vita è un'atroce morte ed il sonno un sollevo, una tregua; quasi una carezza per l'anima piagata. Trascorre un lungo tempo in cui grida invocando il perdono, la salvezza, il santo che più nulla ha in cuore se non Dio, il suo Dio...»

Poi, dopo un lungo lavoro in un crogiolo paragonabile al purgatorio, l'anima del santo è tratta lentamente dal suo divino Artefice ad una vita serena, piena, luminosa, operosa e inscalfibile ad ogni urto: ma in lei ora non vive più lei, vive glorioso e forte, onorato e ascoltato, il Creatore e il Signore d'ogni cuore umano»⁴⁹.

FABIO CIARDI

⁴⁹ *Scritti Spirituali/1, L'attrattiva del tempo moderno*, Città Nuova, Roma 1978, pp. 61-62.

SUMMARY

The symbol of “night” brings together a wide variety of experiences in the Christian tradition, associated with the purification that precedes the full experience of God. After looking at the symbolism of light and darkness, the article examines the meaning of night, as a time of trial, in Scripture and in the experience of the mystics, using writers mostly from the second millennium, from Bernard of Clairvaux to Mother Teresa of Calcutta.

In conclusion he asks what motive there can be for trials experienced as nights. His answer offers four possible reasons: the night is a way of purification for the soul, to bring it into intimate union with God; it is a way of being fully conformed to Christ; it is a way of sharing in the redemptive sufferings of Christ; it is a way of carrying out the mission of generating a new work in the Church (a night that specifically concerns founders and foundresses).