

«CHI HA VISTO ME, HA VISTO IL PADRE» (GV 14,9)
GESÙ CRISTO, VOLTO DEL DIO INVISIBILE
UNA LETTURA BIBLICA, TEOLOGICA E SPIRITUALE

DI EDUARDO SCOGNAMGLIO

«Ascolta, Signore, la mia voce che t'invoca, abbi pietà di me, rispondimi: "Cercate il mio volto". [Istruito da te] Il mio cuore ti dice: Io cerco il tuo volto, Signore: non nascondermi il tuo volto» (*Sal* 27,7-8).

Questo salmo di fiducia trionfante e supplicante, che affascina per empito e la sua particolare bellezza stilistica, raccoglie il desiderio dell'uomo biblico di vedere il volto di Adonai, il Dio che si nasconde. Non si tratta di una visione come possesso, quasi sfociasse nell'idolatria o in una falsa profezia, bensì della certezza e del desiderio di essere protetto e custodito da Dio nelle avversità¹. "Vedere" il volto di Dio ha, dunque, il significato di cercare Dio, di stare alla sua presenza (cf. *Am* 5,4; *Sal* 105,4), ed è, forse, il desiderio recondito di ogni persona, credente e non, che in qualche modo è alla ricerca del senso della vita, del significato della sua stessa esistenza.

L'orante arde di quella sete gridata dal salmista quando dice altrove: «Quando verrò a contemplare il volto di Dio» (*Sal* 42,3). Si tratta di pregare Dio affinché illumini il suo volto (cf. *Sal* 67,2) e non lo nasconda (cf. *Sal* 27,9; 44,25).

Si sa che il "volto" e la "faccia" – e il "viso" in generale – costituiscono delle immagini antropomorfe che esprimono la vicinanza di Dio all'uomo, quasi come una categoria di mediazione per dire che il Signore è presente nella storia del suo popolo, accanto a Israele e al destino di ogni uomo².

Mettere a fuoco un volto significa incontrare una persona che si manifesta così com'è, nella sua immanenza e trascendenza, portando con sé il mistero del suo essere che si espone allo sguardo degli altri ma che mai potrà essere catturato completamente. Ogni persona, nella sua immagine, è inafferrabile nella sua stessa immanenza. Da qui il significato di "viso" come *visum*, "veduto, visto", che permette il riconoscimento solo parziale di chi ci sta di fronte. Nessuno è senza volto, ossia privo di umanità, di relazione: solo gli schiavi dell'antica Grecia erano considerati tali, ossia *aprosopos*, privati della loro soggettività, quasi come i lebbrosi esclusi dalla

¹ Il volto nascosto di Dio non indica l'assenza di Adonai dal mondo e dalla storia d'Israele, bensì un occultamento della sua Divina Provvidenza che è inteso o come momento di prova e di purificazione per Israele (cf. *Dt* 31,17-18: «In quel giorno, la mia ira si accenderà contro di lui; io li abbandonerò, nasconderò loro il volto e saranno divorati. Lo colpiranno malanni numerosi e angosciosi e in quel giorno dirà: Questi mali non mi hanno forse colpito per il fatto che il mio Dio non è più in mezzo a me? Io, in quel giorno, nasconderò il volto a causa di tutto il male che avranno fatto rivolgendosi ad altri dèi»), o come una lezione positiva per i credenti, affinché esercitino la fiducia in Adonai nonostante il suo nascondersi (cf. *Is* 8,17: «Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui»; tradotto anche: «Io aspetto Adonai che nasconde la sua faccia alla casa di Giacobbe; in lui ripongo la mia speranza»).

² Le Sacre Scritture, fin dalle prime pagine di Genesi, rivelano la presenza di Dio nella stessa creazione e nell'uomo (maschio e femmina) creato a sua immagine. Per di più, i cieli sono pieni della presenza di Jhwh, narrano la sua gloria, ossia sono segni della sua presenza (cf. *Sal* 18,1-2). È Dio che ha fissato le fondamenta della terra (cf. *Gb* 38,4-5), per cui egli si trova, c'è, è presente – si vede – già negli astri del cielo e nell'intero creato.

comunità, costretti a un'esistenza disumana, ombratile. Se, dunque, anche Dio ha un volto, allora egli è vicino alla nostra umanità, ed è capace di condividere le gioie e i dolori della sua gente e di provare così compassione per i suoi figli (cf. *Es* 3,7-10). Egli, infatti, è ricco di misericordia ed è compassionevole, lento all'ira e ricco di grazia³.

Il termine ebraico *pānīm*, che significa “volto”, nel Primo Testamento ricorre ben 400 volte, e 100 di queste sono riferite a Dio: si vuol vedere il volto di Dio⁴. Eppure, la religione ebraica proibisce del tutto le immagini, perché Dio non si può rappresentare, come invece facevano i popoli vicini con l'adorazione degli idoli; quindi, con questa proibizione d'immagini, il Primo Testamento sembra escludere totalmente il “vedere” dal culto e dalla pietà⁵. Tuttavia, per il pio israelita, cercare il volto di Dio, nella consapevolezza che non può esserci alcuna immagine, vuole dire, da una parte, che Dio non si può ridurre a un oggetto, come un'immagine che si prende in mano, ma neppure si può mettere qualcosa al posto di Dio; dall'altra parte, però, si afferma che Dio ha un volto, cioè è un “Tu” che può entrare in relazione, che non è chiuso nel suo cielo a guardare dall'alto l'umanità.

«Dio è certamente sopra ogni cosa, ma si rivolge a noi, ci ascolta, ci vede, parla, stringe alleanza, è capace di amare. La storia della salvezza è la storia di Dio con l'umanità, è la storia di questo rapporto di Dio che si rivela progressivamente all'uomo, che fa conoscere se stesso, il suo volto»⁶.

³ Le pagine del Primo e del Secondo Testamento sono ricche di riferimento all'amore misericordioso di Dio, alla sua bontà infinita. È sufficiente citare il testo di *Es* 34,5-7: «Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. Il Signore passò davanti a lui, proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione”». C'è una sorta di professione di fede attraverso la quale il Dio d'Israele proclama due volte il proprio nome, seguito dai suoi attributi, presentandosi anzitutto come un Dio misericordioso e fedele (cf. *Gl* 2,13; *Gb* 4,2; *Sal* 86,15; 103,8; 145,8; *Nee* 9,17). Il Signore, ricco di misericordia (cf. *Ef* 2,4) è per la sua stessa bontà in stretto rapporto con le sue creature. Così, egli, di fronte alle fragilità dell'uomo, si manifesta sempre disponibile al perdono. In *Es* 34,5-7 si pone l'accento sulla sovrabbondante misericordia di Dio. Infatti, mentre il suo castigo si estende soltanto fino alla terza e quarta generazione, la bontà del suo amore non ha limiti, e si estende per mille generazioni.

⁴ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Pānīm*, in H.J. FABRY - H. RINGGREN [Hg.], *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, Stuttgart 1989, 629-659).

⁵ Tra gli esegeti si discute molto sul significato e sull'ordine del divieto che si trova nella seconda delle dieci parole (cf. *Es* 20,2-6) o nel cosiddetto secondo comandamento: «non ti farai idolo né immagine» (*Es* 20,4). Per alcuni, il divieto di farsi immagini è quasi un secondo comandamento, anche se tale comandamento, nella sua formulazione originaria, diceva semplicemente: “Non devi farti nessuna immagine”. C'è, forse, una chiara e netta opposizione alla cultura cananea. Successivamente, questo comandamento avrebbe subito un ampliamento che ha introdotto la gelosia di Jhwh e la sua giustizia che punisce implacabilmente chi abiura e/o tradisce. In questo ampliamento si inserirebbe il divieto non semplicemente di farsi delle immagini di Jhwh, ma di farsi altri dèi. Per approfondimenti, cf. W. ZIMMERLI, *Rivelazione di Dio. una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1963, 213-217; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1972, 247-248.

⁶ BENEDETTO XVI, *Udiienza generale (16-1-2013: Gesù Cristo “mediatore e pienezza di tutta la rivelazione”)*: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130116.html [ultimo accesso il 18-9-2019]. Per approfondimenti sulla teologia del volto, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Milano 2001; ID., *Gesù Cristo il rivelatore celeste. Qui videt me videt et Patrem*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2011. Si consideri pure J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, 11-26.

Il volto di Dio nella Bibbia è luminoso e benedicente (cf. *Nm* 6,24-26); è un volto che esprime la sua stessa parola (cf. *Dt* 8,3) e che s'indigna innanzi al male e che è pronto anche a nascondersi (cf. *Sal* 44,25). Quello di Dio, nella Bibbia, è un volto compassionevole, amato, cercato, desiderato, contemplato, sospirato, benedetto, ma soprattutto è garanzia di salvezza, di protezione: chi si trova al cospetto di Adonai, innanzi al suo volto, è salvo!

1. Il volto affidabile di Adonai

Nei suoi primi sei versetti, il *Sal* 27 è segnato dalla fiducia sconfinata nel Signore che è luce e salvezza, cioè vita⁷, così come pure muro di difesa, baluardo per il pio credente. Stare alla presenza del Signore, alla luce del suo volto, è già motivo di sicurezza, di salvezza certa. L'orante pone nel Signore una fiducia sconfinante a dispetto dei pericoli e delle difficoltà: il suo volto è affidabile e rivela il bisogno di salvezza dell'orante, il suo desiderio di essere lasciato in vita. Così, anche se lo assedia un accampamento o se si scatena contro di lui l'attacco di un esercito, anche se suo padre e sua madre lo abbandonano, anche se lo accusano falsi testimoni, egli continua a confidare nel Signore e nel suo tempio. Si tratta di "confidare", di "alzare la testa", di "fare affidamento", di "contare su", di "sperare", quindi di "non temere", di "non aver terrore", ossia di essere "forte e coraggioso". La fiducia del salmista è espressa nei titoli riservati al Signore che è luce, salvezza, baluardo, aiuto. Le sue azioni divine sono segnate dai seguenti verbi: "proteggere", "nascondere", "alzare" e "raccolgere".

La fiducia dell'orante riguarda tre situazioni ben precise: una guerra imminente; una situazione di abbandono da parte dei genitori; un giudizio viziato dai brogli o forse dall'arbitrarietà e dal sopruso. In queste tre situazioni di pericolo sopraggiunge il sentimento della paura che deve essere vinto con la fiducia sconfinata nel Signore, nella sua presenza salvifica, nel suo volto. La fiducia, prima di ogni altra cosa, non deve vincere i nemici, né semplicemente confutare le calunnie; deve vincere, anzitutto, la paura che è la grande nemica interiore di ciascuno di noi, specialmente nella malattia o nelle prove della vita⁸.

1.1. Vincere le nostre paure

Spesso, anche nella nostra vita, la certezza che il Signore ci dona la sua protezione si scontra con il sentimento della paura che soggiace inconsciamente in tanti ambiti

⁷ Il simbolismo della luce è centrale nella Bibbia. Tuttavia, nel *Sal* 27, Dio è luce nel senso che è la vita, dona la sicurezza della vita, perché vivere è vedere e venire alla luce. In tal senso, la luce non è solo ciò che ci permette di vedere, ma anzitutto di esistere. In tal senso, «il Signore sarà la tua luce perpetua [perenne]» (*Is* 60,19). La *shekíná*, il manifestarsi di Jhwh sulla scena del mondo – nel tempio, nel santuario, nel deserto, per strada –, è spesso descritta sotto forma di luce (cf. *Ez* 43,2). Quando verrà il Messia, secondo un detto ebraico, il nostro viso diventerà un volto di luce: la pelle cederà e saremo illuminati dall'Eterno e risplenderemo della sua luce divina.

⁸ Cf. le belle riflessioni di B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*, PIB, Roma 1988; L.A. SCHÖKEL, *I Salmi*, I-II, a cura di A. Nepi, Borla, Roma 1992, qui I,26-513. Per la traduzione letterale del *Sal* 27, cf. *I canti di lode dei Padri. Esapla dei Salmi*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, EDB-Edizioni San Lorenzo, Bologna-Reggio Emilia 2009,97-101. Cf. anche l'esegesi precisa di H.J. KRAUS, *Die Psalmen*, I, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1960, 130-140.

del nostro agire e pensare. Il “cuore”, sede della ragione e della volontà, del nostro conoscere e pensare, pone continuamente atti di fiducia per sconfiggere la paura, nel tentativo non sempre riuscito di reprimerla del tutto. Forse, a buon ragione, il *Sal 27* potrebbe essere intitolato così: “La fiducia che vince la paura”. Già d’acchito si comprende che, per l’orante, la visione di Dio non è qualcosa di speculativo, ossia legato a una rivelazione nella quale si contempla il mistero del Dio invisibile, bensì riguarda l’agire salvifico del Signore nella storia del credente. L’orante potrebbe essere anche un pellegrino, un errante che, incappato nei briganti o nei predoni del deserto, sente la sua vita minacciata e, da lontano, intravede o spera di raggiungere il luogo santo della presenza di Adonai, il tempio di Gerusalemme.

“Vedere Dio” è sperimentare la sua potenza, ricevere la sua protezione, prendere parte alla sua benedizione, nonostante la vita sia minacciata e messa in pericolo da forze, eventi e situazioni a noi estranee e ingestibili. Più che un desiderio di visione, l’orante coinvolto in questa nostra riflessione esprime il desiderio di affidarsi a Dio e di sperimentarne la sua protezione.

Nella sua composizione, il *Sal 27* s’apre con un’affermazione tranquilla: l’orante si fida del Signore; segue una supplica urgente, una richiesta di aiuto, di liberazione, di protezione, sovraccarica di imperativi positivi e negativi, che termina con un invito alla fiducia: «Spera nel Signore, sii forte, coraggio, spera nel Signore» (*Sal 27,14*).

Il volto o la faccia di Dio (*pānīm*) da cercare è lo stesso tempio di Gerusalemme che rappresenta un rifugio provvisorio ma sicuro in una circostanza bellica; questo volto rappresenta, idealmente, per l’orante, una dimora per tutta la vita, dove si può godere e beneficiare della presenza personale del Signore. Il tempio non è semplicemente il luogo del rifugio e del riparo, né un edificio in cui abitare, bensì lo spazio vitale in cui stare con Dio, ossia la presenza certa e personale, salvifica, dell’Altissimo. È questa la sua funzione liturgico-culturale: immetterci alla presenza salvifica del Signore! Forse è Dio stesso che invita a cercare il suo volto e il nostro spirito lo ripete a noi stessi, interiormente, quasi a dire: “prova a comunicare con il Signore”. “Cercare il volto” equivale a fare visita a una persona, presentandosi al suo cospetto (cf. *Cr 16,11; Re 10,24*), e indica l’andare a consultare qualcuno (cf. *2Sam 21,1*), o anche il presentarsi a un governante cercando il suo favore (cf. *Pr 29,26*).

In ebraico, il termine “volto” o “faccia” è reso con un plurale indefinibile che, letteralmente, si lascia intuire nella moltitudine dei lineamenti del viso esistenti al mondo. *Pānīm* indica anche il “davanti” di tutte le cose, in questo caso la facciata esterna o la parte anteriore del tempio di Gerusalemme. “Vedere la faccia di Dio”, biblicamente, significa presentarsi al tempio durante le festività ebraiche⁹.

1.2. Siamo alla sua presenza

Più che vedere Dio, andare al tempio significa incontrarsi con la sua faccia ed essere visti, cioè benedetti. Adonai è Colui che accoglie, che vede ma che non è

⁹ Per quanto concerne il vedere il volto di Dio, è bene mantenere la forma passiva così come confermato in *Es 34,20-23* ove è detto che ogni maschio, tre volte all’anno, si farà vedere al cospetto del Signore e non dovrà farlo a mani vuote ma recando un’offerta. Sempre al passivo parla il testo di *Is 1,12*: «Quando venite a farvi vedere dal mio volto». Qui, attraverso il profeta Isaia, si sostiene un principio etico essenziale: andare all’incontro con il volto divino è possibile ma va fatto nel modo giusto, certo non con la formalità dell’offerta sacrificale, ma modificando in profondità il proprio comportamento; è una bestemmia pensare di farlo con le mani sporche di sangue. Il volto divino, che l’uomo non vede, ma dal quale è visto, non accetta falsità e ipocrisie.

visto. Il volto divino che dà grazia all'uomo non è visibile né rappresentabile: nessuno può vedere il volto di Dio e restare in vita (cf. *Es* 33,20). Per di più, anche la parola si deve fermare nella definizione di Jhwh, perché il suo nome non può essere pronunciato invano. Dunque, per l'ebraismo, l'espressione "volto divino" ha un significato metaforico e indica l'elargizione di amore da parte del Signore, ma può anche rivelare aspetti di severità. Quando il rapporto con il Signore s'interrompe o diventa difficile, è tempo di *hester panim*, di "volto nascosto". La responsabilità di questa interruzione è nella scelta libera dell'uomo¹⁰. Tuttavia, anche nel momento del massimo pericolo, della persecuzione e dello sterminio, quando il volto sembra nascosto e tutto appare preda del caso o della malvagità umana, la Divina Provvidenza rimane presente, conduce la storia, si rivela grazie all'azione degli uomini e porta la salvezza. In tal senso, il volto di Adonai, è una presenza affidabile che guida la storia del suo popolo e, attraverso Israele, di tutta l'umanità.

2. Il volto carnale del Padre

È chiaro che, con l'incarnazione del Verbo, la ricerca del volto di Dio riceve una svolta inimmaginabile e crea anche una sorta di rottura, di *breaking*, con la tradizione giudaica. Si viene a creare una sorta di continuità nella discontinuità: perché il cristiano ha maturato il diritto di "vedere", pur mantenendo e condividendo il primato e il dovere dell'ascolto della Parola eterna.

È paradossale confrontarsi con la pretesa cristiana di vedere in Gesù il volto del Dio invisibile, dell'Eterno, del Padre (cf. *Gv* 14,9), perché sono chiare e lapidarie, a tal proposito, le parole di *Dt* 4,12-18:

«Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce. Egli vi annunciò la sua alleanza, che vi comandò di osservare, cioè i dieci comandamenti, e li scrisse su due tavole di pietra. A me in quel tempo il Signore ordinò di insegnarvi leggi e norme, perché voi le metteste in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualunque animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra».

Il Primo Testamento mantiene il primato dell'ascolto sulla visione. Quest'ultima è sempre rischiosa perché può sfociare nell'idolatria o nella falsa profezia. Di fatti, gli dèi sono idoli falsi, vuoti, che si vedono e hanno occhi ma non guardano, così come hanno orecchi ma non ascoltano e hanno una bocca ma non parlano (cf. *Sal* 115,5-6). Lo stesso Mosè, più che vedere Dio, assiste alla manifestazione della voce di Jhwh (cf. *Dt* 4,12). Secondo *Es* 33,11, il Signore parlava a Mosè faccia a faccia, come un uomo parla al suo amico, ma nel senso che sono due volti in ascolto l'uno

¹⁰ Cf. la relazione di R. SEGNI, *Il volto divino nascosto*, in <http://www.romaebraica.it/wp-content/uploads/2010/12/il-volto-nascosto.pdf> [ultimo accesso il 17-9-2019]. Si consideri pure A. BESANÇON, *L'immagine proibita. Una storia intellettuale dell'iconoclastia*, Marietti, Genova-Milano 2009; S. NATOLI-P. SEQUERI, *Non ti farai idolo né immagine*, il Mulino, Bologna 2011.

dell'altro. Tuttavia, anche a Mosè è negata la visione sensoriale del volto misterioso di Dio che si manifesta a lui solo a tergo, di spalle (cf. *Es* 33,23). Lo stesso Maimonide affermò che Mosè poté godere della visione di Dio solo nella morte e mai pienamente. Anche nel Talmud, si tende a giustificare la visione di Adonai da parte di Mosè in modo figurato o spirituale, e mai assolutamente nella sua essenza. Dio si è fatto vedere da Mosè nel senso che gli ha manifestato il suo nome santo, la sua gloria (cf. *Es* 34,5-7). Dio manifesta il suo volto nella Parola: egli si rivela al massimo nella visione di un rovetto ardente, di un filo a piombo (cf. *Am* 7,7-9), di un antico di giorni (cf. *Dn* 7,9-14). Jhwh ha un volto che parla e che consegna all'uomo la sua parola, togliendo così dei veli al suo stesso mistero assoluto.

2.1. *Re-velatio e non Offenbarung*

In tal senso, la rivelazione è una *re-velatio*, un togliere dei veli al mistero divino e non un bruciamento del mistero divino in sé. La manifestazione di Dio è sempre e solo uno svelarsi che vela, un venire che apre cammino, un ostendersi nel ritrarsi che attira. Negli ultimi secoli, la teologia cristiana ha concepito la rivelazione soprattutto come *Offenbarung*, apertura, manifestazione totale. Così, in essa l'avvento di Dio è stato spesso pensato come esibizione senza riserve. Dio si sarebbe del tutto consegnato nelle nostre mani: la storia, secondo Hegel, non è che il *curriculum vitae Dei*, il pellegrinaggio di Dio per divenire se stesso. Con feroce parodia, lo stesso F. Nietzsche affermò che questo Dio è diventato finalmente comprensibile a se stesso nel cervello hegeliano. È questa presunzione di ridurre Dio a certezza luminosa, a definizione chiara ed evidente, la pretesa dell'ideologia moderna, in tutte le sue forme, anche teologiche. Tuttavia, questo è precisamente l'opposto dell'annuncio cristiano: interpretare la rivelazione come manifestazione totale, come risposta incondizionata e senza riserve alle domande del nostro cuore o della nostra mente, è il più grande tradimento che di essa si possa fare. Un tradimento e un'idolatria dai quali la rivelazione biblica ci mette in guardia. Dio resta sempre altro da sé, pur nella sua stessa rivelazione¹¹. Di fatti, la rivelazione di Dio in Cristo, per il IV Vangelo, è avvenuta in modo carnale, storica, ossia limitato, velato, senza bruciare o esaurire assolutamente il mistero di Dio in sé.

Cristo è la rivelazione del Padre nella sua stessa carne, e il suo volto è la presenza storica più densa e piena dell'Eterno; solo in tal senso si può sostenere che in lui il contenuto della Rivelazione e il Rivelatore coincidono: «Chi ha visto me, ha visto il Padre». Eppure, il Vangelo di Giovanni lascia trasparire questo rapporto di continuità nella discontinuità, di compimento, nonché di novità e di rottura, quando afferma in modo originalissimo che «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). Si tratta di comprendere che Gesù Cristo, Verbo fatto carne, con la sua vita, le sue opere, il suo volto, la sua parola, i suoi gesti, i suoi sentimenti, è l'esegesi – autocomprensione o narrazione – del Padre, la manifestazione storica e carnale dell'Eterno, di quel volto compassionevole e affidabile del Dio d'Israele, Adonai¹².

¹¹ Cf. B. FORTE, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 1992.

¹² Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Tutto ciò che si manifesta è luce. Meditazioni biblico-teologiche sul Vangelo di Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

2.2. Il paradosso cristiano

Tenendo assieme Primo e Secondo Testamento, almeno per noi cristiani, si può ritenere per vero, senza sbagliare, che il paradosso più grande della rivelazione biblica è l'incarnazione del Verbo: Gesù Cristo è l'ultimo volto giovane che la Parola ha assunto in maniera definitiva¹³. Ed è soprattutto la letteratura giovannea ad evidenziare il carattere scandaloso e paradossale della persona di Gesù Cristo. La carne di Gesù è il corpo del Figlio, è il Dio-Figlio in mezzo a noi. Il Verbo ha assunto la carne umana. Così, le lacrime di Gesù sono le lacrime del Figlio di Dio e il sangue versato sulla croce è quanto di più intimo e prezioso appartiene al Verbo, all'Emmanuele. *Sarx* ("carne"), in ebraico *básâr*, indica la condizione fragile e creaturale della vita umana, ossia la persona nella sua più totale indigenza. Nel Verbo fatto carne, Dio si è reso creatura mortale, limitata, fragile. Eppure, mai, nel Primo Testamento, il termine *básâr* è applicato a Dio, ma sempre e solo all'uomo o agli animali. Nella Parola divenuta carne troviamo il carattere scandaloso e assoluto del darsi di Dio nella storia. Perché avviene in modo pieno, in una misura eccessivamente estroversa eppur vera, reale, concreta, tangibile, personalissima. Sembra, questo modo di fare e di essere di Adonai, originalissimo, «umano, troppo umano», così come direbbe F. Nietzsche.

Prendendo a prestito le parole di questo filosofo, per il quale se con «"Io" dici tu, e sei orgoglioso di questa parola», la cosa ancora più grande che non si vuole credere, è «il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice "Io", ma fa "Io"»¹⁴. Dio, in Cristo, ha fatto propria la coscienza del limite nella stessa unione ipostatica. L'Eterno – il Tutto – nel tempo (l'umano di Gesù) si è fatto Frammento. Il cristianesimo, allora, a buon diritto, è la persona viva di Gesù Cristo, ed è la religione della carne, del corpo, che annuncia la salvezza integrale (corpo, spirito, anima) della persona. A tal proposito, afferma san Bernardo di Chiaravalle, il cristianesimo è la «religione della Parola di Dio»; non, però, di «una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente»¹⁵.

¹³ «L'uomo giovane è l'ultimo volto che la parola di Dio ha assunto sulla terra. Noi siamo sempre involontariamente inclini a immaginare l'aspetto di Cristo più vecchio di quanto fosse, perché il peso della Parola, la sua definitività farebbero pensare a un cinquantenne. Ma non è stato così. Forse Origene ha ragione: con il suo rapido apparire e di nuovo scomparire, Dio risparmia il mondo. Quali distruzioni avrebbe egli causato, se il suo fuoco fosse divampato quaggiù per decenni? E tuttavia egli non se ne va da solo, viene ucciso violentemente. La sua morte non è naturale; è frutto dell'opposizione a lui. Gli uomini debbono rimanere sempre dinanzi a questa che è la più terribile tra le opere di distruzione; essi debbono sapere: noi stessi abbiamo ucciso Dio, abbiamo costretto al silenzio la Parola di Dio. Egli non è, come gli eroi greci, tolto di mezzo ancora giovane dall'invidia degli dèi; il Padre lo avrebbe concesso più a lungo agli uomini. La sua morte non ci fa pensare ad altro che alla nostra propria colpa. Ma egli non è nemmeno un sacrificio offerto per propiziare la collera degli dèi, come Ifigenia; quelli che lo uccisero non pensavano all'espiazione. Giovanni cita la parola di Caifa, sulla morte vicaria dell'Uno in favore del popolo, solo per lasciare apparire acutamente il contrasto tra la volontà degli esecutori e il misterioso senso salvifico del fatto [...]. Nella morte di Cristo non si può parlare di tragico. Essa è semplicemente la rivelazione del peccato [...]. La Parola è morta come un giovane ed è ritornata al Padre. A lui è stata risparmiata la curva declinante della vecchiaia. Non c'è alcuna sapienza cristiana della vecchiaia. Cristo non diventa vecchio con i vecchi, ma accompagna la loro vecchiaia con la sua continua fanciullezza e maturità [...]. Il volto dell'uomo maturo è assunto e ritorna nel volto di Dio»: (H.U. VON BALTHASAR, *Il Tutto nel frammento*, Milano 1990, 242-243).

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, vol. VI, Adelphi, Milano 1986, 34.

¹⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Homilia super missus est*, IV, 11: PL 183,86B. In una nuova prospettiva, legata al rapporto tra Parola e Spirito, Ferdinand Ebner, affermerà che il cristianesimo è, in prima linea, la vita e la parola di Gesù e, poi, il diventar vitale della vita e della parola di Gesù nell'uomo. La vita e la parola di Gesù sono il risveglio dello spirituale nell'uomo. Cf. F. EBNER, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17 e Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Rusconi, Milano 1983.

Nella tradizione patristica e medioevale si usa una formula particolare per esprimere questa realtà: si dice che Gesù è il *Verbum abbreviatum* (cf. *Rm* 9,28, riferito a *Is* 10,23), il Verbo abbreviato, la Parola breve, abbreviata e sostanziale del Padre, che ci ha detto tutto di lui. In Gesù tutta la Parola è presente. Anche san Bonaventura da Bagnoregio vedrà nel Cristo Verbo incarnato e abbreviato l'*opera magna* e perfetta uscita dalla mano del Creatore e Artefice d'ogni cosa. Gesù Cristo, il Logos eterno, è l'arte divina incarnata, l'opera più bella che il Padre poteva compiere: nessuna creatura è uscita dalle mani del Creatore senza avere come modello e strumento il Verbo eterno. L'Invisibile si è fatto visibile affinché l'umanità scoprisse il Padre e ritornasse a quel mondo divino oscurato dal peccato che acceca il cuore e gli occhi dei credenti e di tutta l'umanità¹⁶. Il Padre non ha previsto una seconda incarnazione perché l'opera d'arte del Verbo è perfetta: Cristo è il sublime comunicatore del Padre e dello Spirito Santo, di tutta la Trinità! In tale prospettiva, ne risulta che la luce di Dio è più interiore a noi della luce razionale¹⁷. L'uomo, attraverso la rivelazione, deve arrivare a vedere Dio in tutte le cose e sopra tutte le cose¹⁸. Il mondo, nel quale l'Eterno si manifesta, canta già la sua bellezza e la sua magnificenza, e tanto più è chiamato a fare Adamo, volto di Luce, immagine del Dio invisibile. Molti padri della Chiesa e autori cristiani antichi affermeranno che Mosè è figura di Cristo e che, per i discepoli, vedere il volto di Dio significa camminare dietro Gesù, facendo l'esperienza della croce¹⁹.

In un certo senso, l'evento Gesù Cristo e il cristianesimo delle origini hanno già avviato un cambio di paradigma, propugnando una visione nuova della persona, una sana cultura del corpo e della materia, nel senso che tutto è recuperato, sanato, redento, nella storia del Verbo fatto carne. Prendiamo atto che, nella prospettiva cristiana, l'incarnazione e la risurrezione conferiscono al corpo un ruolo determinante, rimasto, però, in secondo piano nel corso della diffusione del messaggio biblico dal suo contesto originario semitico a quello greco-romano.

Il ruolo determinante conferito al corpo a partire dall'incarnazione del Verbo e dalla risurrezione è mantenuto nel IV Vangelo e nell'intera produzione letteraria giovannea, ma ben testimoniata da tante pagine del Secondo Testamento. Tuttavia, una tensione fortissima attraversa interamente il quarto Vangelo ed è ben resa dal

¹⁶ Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Hexaemeron* 11, in *Opere di san Bonaventura. VI/1. Sermoni teologici/1*, a cura di J.G. Bougerol e altri, Roma 1994, 215-231.

¹⁷ Cf. P.N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, 196-2002.

¹⁸ Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Hexaemeron* 18,25 [p. 339].

¹⁹ Vedere Dio, in tal senso, è seguire Gesù Cristo, camminare dietro di lui portando la propria croce (cf. almeno GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*: PG 44,408D; AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate* II,17,28). È giusto ricordare che il culto delle immagini, tutelato dal Concilio di Nicea II, nel 787, è finalizzato alla venerazione delle immagini sante che diventano un modello di vita e di riferimento per il credente. Si parla, però, della sacralità delle immagini "sante e venerabili", analogamente al modello della croce "venerabile e vivificante": quelle dipinte, i mosaici e tutte le altre forme appropriate nelle sante chiese di Dio. La venerazione delle sacre immagini apre il cuore del credente alla contemplazione e alla sequela. La legittimità della devozione delle immagini è ancorata, secondo san Giovanni di Damasco, al principio dell'incarnazione e, comunque, presenta criteri di moderazione nell'uso culturale dell'icona. Il Concilio di Nicea II precisa: «Quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplan sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, di una vera adorazione, riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende alle immagini della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto» (DS 601).

movimento della luce, cioè dal dinamismo stesso della Rivelazione che spinge il credente a cercare il Mistero non in alto, nel cielo, bensì in basso, nelle radici più nascoste dell'umanità di Gesù, nella certezza di essere preceduti e accompagnati nella conoscenza divina delle cose. Ogni respiro del Verbo fatto carne è eco di quella Parola eterna che da sempre abita presso il Padre. Il sangue sgorgato dal cuore trafitto del Messia sofferente è vigore dell'Onnipotente che bagna la terra e il mondo degli uomini affinché siano salvati. Così, il suo viso è il volto visibile, umano, storico, del Padre (cf. *Gv* 14,9-11), e la sua faccia è quella della gloria di Dio stesso (cf. *2Cor* 4,6), lo splendore della sua gloria (cf. *Eb* 1,3). Attraverso il volto lucente di Cristo si rivela qualcosa dell'essenza divina, di quel Padre degli astri (cf. *Gc* 1,5) che nessuno ha mai visto²⁰, e si esprime anche il senso stesso della Rivelazione come economia della salvezza²¹. È necessario prendere atto di questo principio-guida: dopo l'incarnazione del Verbo, tutto è dominato dal volto umano di Dio. Cristo rivela il carattere visivo della Parola: l'ascolto si fa visione, perché la Parola s'è fatta carne.

2.3. *Il Cristo-Luce*

Nella logica del IV Vangelo, ogni atto compiuto da Cristo rivela e, allo stesso tempo cela – proprio perché avviene nella carne –, un particolare e definitivo intervento del Padre nella storia. In altri termini, seguendo l'economia dell'incarnazione, tutto ciò che è e che fa la persona di Gesù – del Verbo – è rivelazione di Adonai e fonte di grazia. D'altronde, il mistero di Dio, la sua stessa essenza – la santità – si rivela e si fa conoscere per creare relazione, per salvare l'uomo. L'esistenza di Gesù, nella sua piena umanità, è rivelazione del Padre e assume un valore simbolico, ossia di partecipazione al mistero dell'Eterno. Gesù è il simbolo reale differenziato (personalissimo, unico, originale) del Padre: in lui s'incontrano concretamente e personalmente Dio e l'uomo: «Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo» (*Gv* 9,5). Altrove commenta: «Chi mi segue non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (*Gv* 8,12).

Cristo è Luce che illumina e acceca allo stesso tempo. L'incontro con lui è sempre carico di tensione e di dramma. È sufficiente rileggere, a tal proposito, la guarigione del cieco fin dalla nascita (cf. *Gv* 9,1-41) che è interrogato dai sacerdoti di Gerusalemme che vogliono sapere il nome del guaritore e poi pretendono che neghi di essere nato cieco, pur dentro un intrico di consapevoli contraddizioni. Infine, non riuscendo allo scopo, i giudei cacciano fuori dal tempio il cieco risanato che, però, è accolto da Gesù e gli è rivelato il contenuto simbolico della sua guarigione: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi» (*Gv* 9,39). È chiaro che nella guarigione del cieco prende forma una visione spirituale che permette di scoprire il Cristo-Luce come Figlio di Dio e Signore della vita.

²⁰ A tal proposito, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Gesù Cristo il Rivelatore celeste. Qui videt me videt et Patrem*, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

²¹ L'immagine del Cristo-Luce ritorna nei discorsi dei padri della chiesa e degli autori cristiani antichi per esprimere il mistero stesso della passione, morte e risurrezione di Gesù. A tal proposito, MASSIMO IL CONFESSORE, *Discorsi* LVIII,1-2.4: *CCL* 23,214-216, afferma che la «risurrezione di Cristo apre l'inferno. I neofiti della Chiesa rinnovano la terra. Lo Spirito Santo dischiude i cieli. L'inferno, ormai spalancato, restituisce i morti. La terra rinnovata rifiorisce dei suoi risorti. Il cielo dischiuso accoglie quanti vi salgono. Anche il ladrone entra in paradiso, mentre i corpi dei santi fanno il loro ingresso nella santa città. I morti ritornano tra i vivi; tutti gli elementi, in virtù della risurrezione di Cristo, si elevano a maggiore dignità. L'inferno restituisce al paradiso quanti teneva prigionieri [...]. La risurrezione di Cristo, infatti, è vita per i defunti, perdono per i peccatori, gloria per i santi [...]. La luce di Cristo è giorno senza notte, giorno che non conosce tramonto [...]. Questo giorno è lo stesso Figlio, sui cui il Padre, che è giorno senza principio, fa splendere il sole della sua divinità [...]. Sebbene peccatore, in questo giorno nessuno deve disperare del perdono. Abbiamo, infatti, un indizio non piccolo: se il ladro ha meritato il paradiso, perché non dovrebbe ottenere perdono il cristiano?».

Il Cristo del IV Vangelo è il Verbo che s'è fatto carne e abita fra noi (cf. *Gv* 1,14), ed è sostanza di vita. Non solo l'umanità di Cristo, ma anche le cose e la storia diventano sede della sua presenza. Fin dal prologo, Cristo è concepito come il cuore di una nuova creazione, come il Maestro di luce, il Rivelatore celeste attraverso la sua stessa carne o umanità. Cristo si rivela come luce del mondo con i suoi atti e le sue parole, attraverso l'intera esistenza. Da questa certezza teologica scaturisce un particolare *ethos* o condotta che è quella di essere, per i credenti, figli della luce. La Rivelazione non è mai fine a se stessa: tende a far incontrare l'uomo con Dio e a salvarlo. Diversamente, la conoscenza-esperienza di Dio resterebbe qualcosa di astratto, di gnostico, di superficiale. In tal senso, la luce è un segno che manifesta sempre qualcosa del Signore, il Dio vestito di luce. È come il riflesso della sua gloria (cf. *Sal* 104,2).

2.4. Il senso teologico del vedere

Ma come leggere la risposta che Gesù diede a Filippo, durante l'ultima cena, nei discorsi d'addio – quando il discepolo chiese al maestro «Signore, mostraci il Padre e ci basta» (*Gv* 14,8) –, affermando chiaramente, con una certa presunzione, «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Gv* 14,9)? In che modo e in quale senso Gesù fa vedere, rivela, il Padre?

Nel IV Vangelo ci sono ben quattro significati del vedere.

Anzitutto il verbo *blépo* che indica il vedere materiale, sensoriale, ossia la vista fisica, che non permette d'oltrepassare il velo dell'apparenza e dei sensi. È un vedere superficiale che, in relazione a Gesù, fa scorgere semplicemente la sua umanità e nessun altro mistero o verità di fede. È il vedere sensitivo, degli occhi, come organo della vista (cf. *Gv* 1,29; 9,7). *Blépein* è il verbo più neutro e si può tradurre con "scorgere": al fiume Giordano, ad esempio, Giovanni scorge – in un crescendo di significati, fino alla contemplazione – Gesù che viene a lui come l'agnello (cf. *Gv* 1,29).

Segue il verbo *theôréô* che sinonimo di osservare, guardare con attenzione, constatare, rendersi conto. Si tratta di uno sguardo meravigliato, di guardare con stupore, un vedere che suscita attenzione e precisione: «Vedo che tu sei un profeta» (*Gv* 4,19). *Theôreîn* descrive lo sguardo scrutatore di colui che osserva con attenzione ed è molto presente nel IV Vangelo, soprattutto per indicare fatti o segni straordinari di Gesù (cf. *Gv* 2,3; 6,29). Implica già uno sguardo di fede, così come, ad esempio, i discepoli guardavano Gesù che stava per lasciarli (cf. *Gv* 16,10.17.19). C'è, in questo contesto d'addio, l'invito da parte di Gesù a non fermarsi a un vedere solo con gli occhi del corpo, ossia a una fede superficiale.

Orâô, invece, è il vedere interiore, lo sguardo proprio di fede che mette il credente nella conoscenza del mistero: indica la vista interiore di chi afferra un fatto e lo comprende nella sua profondità e mistericità. È questo il verbo usato da Gesù per indicare proprio l'atto del vedere in quanto comprensione e conoscenza del mistero (cf. anche *Gv* 1,18.50.51; 11,40; 14,7.9; 20,8.25.29; *1Gv* 1,1). Questo verbo indica anche un vedere futuro, nel senso di vedere in Cristo sempre qualcosa di nuovo (cf. *Gv* 1,39.50.51). Nel caso di *Gv* 14,9, *orâô* è usato al perfetto («l'avente visto me ha visto il Padre») e sta a indicare un vedere nella fede, spirituale, in profondità, che affonda le radici nella memoria del passato e ha una sua continuità viva e dinamica nel presente (cf. *Gv* 14,7.9; 20,18.25.29): è un vedere-guardare con gli occhi della fede che tiene assieme il presente (in ordine alla sostanza) e il futuro (in ordine alla totalità del suo compimento o della pienezza). In altri termini, si vedrà il Padre nella misura in cui si saprà accogliere l'insegnamento impartito da Gesù e si avrà fede in lui. La fede in Gesù è la condizione per vedere il Padre. *Eôraka* indica la forma verbale più completa: applicato a Gesù descrive ciò che lo sguardo ha scoperto in lui, ma di cui si conserva l'immagine interiore. Il vedere Gesù, in questo caso, è legato a un simbolo spaziale. Cristo è il volto-luogo-spazio in cui avviene la manifestazione di Dio (cf. *Gv* 1,34), nonché il tempio della presenza di Adonai (cf. *Gv* 19,35). L'umanità di Gesù, il suo essere corpo, fatto di carne, è rivelazione del volto di Dio. Il vedere tocca, in questo caso, sia

l'identità che l'agire di Gesù: la sua completa esistenza è rivelazione del Padre. Esiste un'inabitazione reciproca tra Gesù e il Padre.

Merita la nostra attenzione anche il verbo *theòmai* che contiene l'idea di un vedere che si fa contemplazione, come in *Gv* 1,14b («Vedemmo la sua gloria») e in *1Gv* 1,1 («Colui che era fin dal principio, colui che ni abbiamo udito, colui che abbiamo veduto con i nostro occhi, colui che contemplammo»). Qui il vedere è un contemplare la bellezza di Cristo, del suo mistero: «noi che abbiamo contemplato, attestiamo che il Padre ha inviato il Figlio come Salvatore del mondo» (*1Gv* 4,14).

Cristo può rivelare il Padre perché è una sola cosa con lui ed è, allo stesso tempo, la «via, la verità e la vita» (*Gv* 14,6) e nessuno viene al Padre se non per mezzo suo (cf. *Gv* 14,7). È chiaro, dunque, che Cristo rivela il Padre con la sua stessa storia e persona, con la sua esistenza concreta, con le sue azioni e parole. Tuttavia, per accedere a questa visione è necessaria la fede in Gesù che è un atto libero e attinge dalla stessa libertà di Dio che si è rivelato nel Figlio.

In Cristo, volto del Padre, l'autore del IV Vangelo sembra dirci che il vero compito di colui che rivela è quello di lasciar parlare la parola stessa di Dio. Il Verbo incarnato, allora, è la concreta mediazione storica dell'autocomunicazione divina. Nella funzione rivelatrice di Gesù, volto del Padre, è possibile l'unico svelamento di Dio *sub contraria specie* e, particolarmente, nella carne crocifissa.

Nel Figlio visibile c'è una realtà invisibile che è la persona del Padre, ed è solo attraverso la conoscenza del Figlio che si giunge alla visione di Dio. La conoscenza del Padre è Gesù in quanto Figlio. Vedere il Padre in Gesù vuol dire che in Cristo stesso si manifesta l'amore del Figlio in cui risplende l'amore del Padre per noi. In altri termini, *Gv* 14,9 ci invita a pensare Dio fatto carne, perché occorre prendere sul serio due nomi essenziali per aprirsi alla rivelazione del Padre: Figlio unigenito venuto da presso il Padre (cf. *Gv* 1,14) e Figlio del Padre che noi conosciamo per mezzo di Gesù Cristo (cf. *1Gv* 1,3; *2Gv* 3).

È chiaro che bisogna andare oltre una visione materiale dell'uomo Gesù per accedere al mistero del Padre. Lo stesso IV Vangelo lascia intendere che Cristo rivela il Padre attraverso le opere che compie. Successivamente, l'esegesi patristica greca di *Gv* 14,9 insisterà sul bisogno di andare oltre la visione puramente corporale di Gesù quale volto del Padre. La conoscenza del Padre è Gesù in quanto Figlio. Gesù è il Figlio di Dio incarnato e, dunque, egli è diventato precursore e simbolo di se stesso²². Cristo è sacramento del Padre, icona perfetta del Dio invisibile. Tuttavia, la rivelazione del mistero del Padre non è un bruciamento, un disincanto del mistero che avvolge l'Eterno, bensì sempre una nuova rivelazione che mai rinuncia alla dialettica di apertura e di nascondimento, di reale autocomunicazione e di non meno reale eccedenza del mistero trinitario che l'esperienza dell'incarnazione del Verbo e della passione, morte e risurrezione mantiene come forma propria del darsi della Trinità nella storia.

Proprio sulla croce, il volto visibile del Padre, la Parola dell'Eterno fatta carna, si fa pura trasparenza, si ritrae completamente, rivelando Adonai in quel misterioso silenzio che lo rende non-Parola, in tutto simile al Padre dal quale proviene per divinità. Concretamente, il IV Vangelo sembra dirci che l'incarnazione non è una sovrapposizione di strutture operative o di nature, ma una relazione tale per la quale

²² Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* IX: PG 91,1165D.

Gesù, nella sua realtà storica e umana, è da Dio costituito sua Parola carnale, suo sacramento nel mondo, simbolo vivente della sua realtà invisibile (la natura divina).