



Monza, 26 novembre 2019

Prof. Antonio Montanari

Faccia a faccia con Dio **Mistica ed escatologia**

1. Vedere e conoscere

Il desiderio di vedere Dio «faccia a faccia» pervade non solo la Bibbia, ma anche tutta la storia del cristianesimo e delle altre religioni. Per entrare consapevolmente in questo tema, occorre però riconoscere che ci accostiamo ad esso condizionati da un tratto che connota la cultura occidentale, cioè la convinzione della **superiorità della vista sugli altri sensi**.

Talvolta si sono contrapposti la **cultura ebraica**, per la quale la **conoscenza sarebbe legata all'ascolto**, e la **cultura greca**, nella quale invece **il conoscere sarebbe legato al vedere**.

Tale convinzione sembra sostenuta, da una parte, da un'antica tradizione ebraica, secondo la quale **Mosè avrebbe composto il Pentateuco** solo poco tempo prima di morire, per consentire **al suo popolo** di lasciarsi educare da Dio **all'ascolto**. Dall'altra, il **primato che i Greci attribuivano all'esperienza visiva** sembra confermato dalla

straordinaria serie di verbi di cui disponevano per dire il "vedere"¹.

Del resto, Aristotele stesso, nella *Metafisica* scriveva:

Noi preferiamo la vista a tutti gli altri sensi, non solo quando abbiamo un fine pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. **E il motivo è che il vedere, più di ogni**

altro senso, ci consente di acquisire la conoscenza²

L'affermazione di Aristotele si comprende se si pensa che **il verbo greco *ideîn*** racchiude in sé **due significati: 'vedere' e 'conoscere'**.

Di fatto, *ideîn* (vedere) ed *eidénai* (sapere) sono **due forme dello stesso verbo**:

- *eîdon*, significa io **ho visto**, ma il perfetto *oîda*, significa **io so, conosco**
- di conseguenza il concetto è immaginato come una visione interiore (*eîdos*, *idéa*)³.

In realtà, **la contrapposizione tra cultura ebraica e cultura greca** – rispettivamente connotate dal **primato dell'ascolto** o dal **primato del vedere** – esige di essere **un po' più sfumata**, perché **già l'Antico Testamento combinava i due tipi di conoscenza**. Di fronte al **rovetto ardente**, **Mosè** prima vede la fiamma che avvolge il cespuglio senza distruggerlo e solo dopo percepisce la Parola (Es 3,1-6); come del resto dopo aver ascoltato le parole divine nella cornice cosmica della **teofania del Sinai** (Es 24,12-31,18), chiede a Dio di poter vedere la sua gloria (Es 33,18).

Anche il **Nuovo Testamento** è caratterizzato da esperienze teofaniche in cui sono coinvolti vista e udito. Basti pensare alla **teofania del**

² ARISTOTELE, *Metafisica* 1,1.

³ «*Eidénai* significa sì sapere, ma al contempo manifesta sempre, nella sua forma fonica, il vedere: il vedere 'risuona in esso'» (KERÉNYI, *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001, 103).

¹ Cfr. U. PONTIGGIA, *Alcune considerazioni sulla visione nella cultura greca arcaica*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 84 (2006) 77-99.

Giordano, quando al battesimo di Gesù i cieli si aprono e risuona la voce del Padre; o ancora al **Quarto Vangelo**, nel quale vista e udito sono entrambi organi di conoscenza della fede.

Nel libro dell'**Apocalisse**, poi, la ricchezza percettiva giunge all'apice e il coinvolgimento dei sensi è totale: «Ebbero una **visione**: una porta era aperta nel cielo. La **voce che prima avevo udito parlarmi** come una tromba diceva: Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito» (Ap 4,1)⁴.

2. «Deus absconditus»: vedere Dio nelle Scritture

Cercando ora di seguire attraverso le pagine della Scrittura il tema del vedere Dio, occorre tener conto di un dato ineludibile: il Dio della Bibbia è un **Deus absconditus**, come si legge in **Isaia 45,15**: «Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator».

Si tratta di una di quelle frasi che hanno **trovato ampi sviluppi al di là del contesto immediato**. Il **participio absconditus** può essere tradotto con «**nascosto**» o «**che ti nascondi**». È dunque «un Dio che si nasconde e **si manifesta in una polarità inafferrabile**; che **si nasconde anche quando si manifesta** (la nube) [...] Si nasconde perché rifiuta ogni immagine; e dietro la sua immagine – l'uomo – si nasconde nella storia»⁵. A partire da questa intuizione di fondo si comprende la portata del **desiderio di vedere il volto di Dio**, che percorre tutto l'AT⁶.

Non si può tuttavia ignorare che questa constatazione **si scontra continuamente** con la **proibizione delle immagini**, che sembra escludere totalmente per l'uomo la possibilità di "vedere" Dio (cfr. Es 20,4; Dt 5,8).

In realtà, tra le due affermazioni, **non c'è alcuna contraddizione**:

- infatti, **l'AT sostiene che Dio ha un "volto"**, è cioè un "Tu" con il quale si può entrare in relazione.
- La **proibizione di farsi immagini** ha lo scopo preciso di **evitare** che Israele, lasciandosi influenzare dai popoli vicini, **si costruisca un falso volto di Dio**.

⁴ M.G. MUZI, *Il mistero cristiano del colore*, «www.Mysterion.it» 9 (2016) 18-77: 19-24.

⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *I Profeti*, Borla, Roma 1984, 340.

⁶ Una conferma del rilievo che il tema del vedere Dio si riscontra nell'insistenza con cui nell'AT ricorre il vocabolo ebraico *panîm*, che significa "volto" (400 volte, di cui 100 si riferiscono a Dio).

Poste queste premesse, possiamo ora **ripercorrere alcuni luoghi della Scrittura** che ci parlano del desiderio dell'uomo di vedere Dio.

Giacobbe

La **prima affermazione** di aver **visto Dio faccia a faccia** si riscontra sulle labbra di Giacobbe in *Gen 32*. È il racconto **dell'incontro notturno con Dio da parte di Giacobbe** che, tornando da Paddam Aram, doveva varcare il **torrente Iabbok**, che segnava il confine nordorientale della terra santa⁷. Guardare il fiume significa allora per Giacobbe incontrare il fratello, ma soprattutto «conquistare la terra, promessa a lui, ma ancora detenuta da Esaù, in forza dei suoi diritti di primogenitura» (E. Testa).

Nella tenebra di quella notte senza stelle, **Giacobbe lotta con un essere misterioso fino allo spuntare dell'aurora**. Allora, finalmente, la luce dissipa le tenebre e il mistero cede il posto alla teofania. Dopo aver ricevuto la benedizione, infatti, Giacobbe può dire: «**Ho visto Dio faccia a faccia**, eppure la mia vita è rimasta salva» (v. 31)⁸.

Origene, riprendendo un'etimologia forse non corretta, ma al suo tempo assai diffusa, definisce Israele «*colui che vede Dio*», e commenta: con l'anima i **egli «vide la vera vita, che è Cristo, vero Dio»** (*Omelia sulla Genesi 15,3*).

Mosè

La **figura biblica più significativa** per il nostro tema è però quella di **Mosè**. L'episodio del **roveto ardente** (Es 3) è certamente paradigmatico, perché ci consente di entrare nella **dimensione dinamica e progressiva della conoscenza di Dio**. Si può notare l'insistenza del **verbo "vedere"**.

L'angelo del Signore **si fece vedere** a lui in una fiamma di fuoco, dal mezzo di un roveto. **Mosè vide**: ecco il roveto bruciava nel fuoco, ma il roveto non si consumava. Egli disse: «**Ora mi sposto per vedere questa visione**: perché mai il roveto non brucia?». 4 **Il Signore vide che si era spostato per vedere**,

⁷ Cfr. Gd 11,13 e 22.

⁸ Nel testo ebraico si dice: «**Qualcuno ('ish) lottò con lui** fino allo spuntare dell'aurora» (Gen 32,25). Qui infatti il termine *'ish* (uomo) senza articolo determinativo, ha il valore di un pronome indefinito: "un" "uno". La narrazione procede poi usando i verbi alla terza persona singolare maschile, per cui nella descrizione della lotta è difficile identificare i due uomini.

e lo chiamò dal mezzo del roveto e disse: «Mosè, Mosè!»⁹.

Attraverso questo racconto è possibile intuire come si svolge un'esperienza visiva dalla quale scaturisce un movimento che attira Mosè verso Colui che si rivela, e che si traduce in obbedienza, in una missione, ma anche in un vivere alla presenza di quel Dio che ormai ha conosciuto.

Questa frequentazione genera nel tempo una familiarità con Dio, che emerge con chiarezza in Es 33, dove viene descritto il rapporto stretto e confidenziale di Mosè con Dio: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il proprio amico» (v. 11).

Questa confidenza consente a Mosè di chiedere a Dio: «Mostrami la tua gloria!». La risposta, però, è inesorabile: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo [...] Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere» (vv. 18-23).

Di nuovo avvertiamo la tensione irrisolta tra l'intimità di un dialogo faccia a faccia con Dio e la riaffermazione dell'impossibilità di vedere il suo volto, che anche per Mosè rimane inattuabile.

Agostino, spiegando questo episodio, osserva:

14. [...] Mosè parlava con Dio a faccia a faccia [...], come un uomo parla con il proprio amico (Es 33,11) e gli dice: Se ho trovato grazia davanti a te, mostrati ai miei occhi (Es 33,13). [...] Dicendo: Mostrati ai miei occhi, dice chiaramente che questo Dio che desiderava vedere era davanti a lui. [...] Vuoi dunque comprendere? Dio era nascosto quando apparve a Mosè (*Moysi apparebat latens*). [...] Se infatti non fosse rimasto nascosto, Mosè non avrebbe desiderato vederlo faccia a faccia¹⁰.

E conclude: «Dio può al tempo stesso essere visto e rimanere nascosto, svelare il suo volto e rimanere occulto nel suo mistero (*potest hoc Deus simul et apparere et latere, apparere specie, latere natura*)»¹¹.

«Quando vedrò il volto di Dio?»: il desiderio del Salmista

Come Mosè, anche il fedele israelita, in terra d'esilio, sospira: «Quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sal 42,3). Questo salmo, reso celebre dall'immagine della cerva che anela ai corsi d'acqua, riflette l'esperienza di colui che ha perso i beni più cari: Dio, la terra, e tutte le mediazioni di salvezza. In tempo d'esilio, il desiderio di Dio mantiene però viva la speranza che Egli lo ricondurrà a Gerusalemme, e che potrà di nuovo accedere al tempio.

Anche nella dinamica del salmo 42 si avverte una polarità assenza-presenza. Da una parte abbiamo a che fare con l'esperienza tragica di esule sul quale pesa il silenzio di Dio e la lontananza dal tempio; e dall'altra si avverte una nostalgia struggente lo attrae verso Colui che solo può appagare la sua sete.

Alcune metafore dominano lo svolgimento poema. Anzitutto la sete bruciante espressione del desiderio del volto di Dio, il cui orizzonte è precisato come la possibilità di salire di nuovo al tempio di Gerusalemme. E poi l'acqua, in apertura del Salmo, immagine della vita a cui la cerva sospira; alla quale si sovrappongono subito le onde e i flutti travolgenti della prova che, nella solitudine della lontananza lo avvolgono.

Come si avverte facilmente, non è solo l'esilio, ma l'apparente impotenza di Dio, che suscita l'ironia e lo scherno dei suoi avversari, i quali ripetono tutto il giorno: «Dov'è il tuo Dio?» (v. 11).

Un ritornello scandisce la poesia del Salmo: davanti allo scoraggiamento interiore si erge, coraggiosa, la speranza in Dio che è la «salvezza del mio volto». Il volto qui indica la persona del Salmista, riscattato dalla tristezza e riabilitato ad alzare lo sguardo di fronte ai suoi nemici.

Di nuovo possiamo constatare che il modo della presenza di Dio assume qui i tratti di un'«assenza sofferta»; tale assenza, indatti, diventa «un modo di essere presente alla coscienza, che causa ansia e dolore»¹².

3. «Vogliamo vedere Gesù»: vedere attraverso la croce di Cristo

La tensione di questo lungo pellegrinaggio verso la visione di Dio si scioglie nel mistero

⁹ Traduzione di Jean-Louis SKA, «Fammi vedere la tua gloria!» (Es 33,18), «Parola Spirito e Vita» 57 (2008) 27.

¹⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Serm* 23,14, predicato il 20 gennaio 413.

¹¹ *Ivi*.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos*, Ediciones Cristianidad, Madrid 1986, 159.

dell'Incarnazione. Infatti, **la luce del volto** divino, che nessun uomo poteva vedere, **brilla ormai nella carne del Figlio**, come afferma Ireneo di Lione:

Sulla carne di nostro Signore irrompe la luce del Padre e, a partire dalla sua carne si riflette su di noi. Così l'uomo giunge all'incorruttibilità, circondato dalla luce del Padre¹³.

Anche nel Nuovo testamento, però, quella del "Deus absconditus" rimane la condizione di sempre del divino nell'esperienza dell'uomo. Il **Prologo del Quarto Vangelo** giustappone infatti **due espressioni paradossali**.

Da una parte infatti, quasi a sintetizzare tutto il percorso precedente, afferma: «**Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lo ha rivelato**» (Gv 1,18). Dall'altra, però, affermando che «**Il Logos si è fatto carne ... e [in quella carne] noi abbiamo veduto la sua gloria**» (Gv 1,14), l'evangelista sembra rimandare di nuovo al suo nascondimento.

Il termine greco *sarx*, infatti, nel mondo biblico designa **il non-divino dell'uomo**, cioè la sua debolezza, la fragilità, la mortalità. Nel mistero dell'Incarnazione, **Dio si manifesta velando nella carne del Figlio la sua Gloria**. In questo senso Balthasar può affermare che «**Gesù in quanto rivelatore è il velato**, in senza splendore, lo sconosciuto, il nascosto»¹⁴.

De resto già **LUTERO** aveva chiaramente percepito che **Dio è sempre nascosto sub contrario: la pienezza della sua gloria si manifesta infatti sotto l'ignominia della croce**. In una predica del 1517 scriveva:

L'uomo nasconde le sue cose per negarle, **Dio invece le nasconde per rivelarle...** Egli infatti, **nascondendole, non fa altro che togliere ciò che impedisce la rivelazione, cioè la superbia**¹⁵.

Torna qui di nuovo l'intuizione del «Deus absconditus», che Lutero riprende dalla mistica renana e in particolare da Taulero e a cui dà piena espressione nella **Disputa di Heidelberg** dell'anno successivo (1518), in cui sostiene che **nella Croce di Cristo, Dio si nasconde sub contraria specie**, diventa cioè «*absconditus in passionibus*». Per cui, **quella del Crocifisso è**

un'epifania rovesciata, nella quale tuttavia è possibile sperimentare in modo **inequivocabile la piena manifestazione di Dio**.

Tale affermazione trova **conferma nelle pagine dei Vangeli**, nelle quali il verbo **vedere** mantiene sempre una sua **ambiguità**, perché si può vedere Gesù senza capire e senza credere in lui. C'è tuttavia **una visione che esclude ogni equivoco, quella della Croce**. Per questa ragione, la narrazione evangelica della Passione pone **un'enfasi tutta particolare proprio sul verbo vedere**.

Marco: lo sguardo orientato su Gesù

L'invito alla visione ricorre **nel vangelo di MARCO**, il quale, dopo essersi soffermato sul **dramma della solitudine di Gesù sulla croce e dell'abbandono** – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» – racconta l'episodio del **centurione** che, standogli di fronte e «**vedendolo** (*idōn* = il verbo è *orādō*) **spirare in quel modo**», esclama: «Veramente quest'uomo era il Figlio di Dio» (*Mc* 15,39).

Non senza ironia, Marco **contrappone** in questa pagina **il vedere dei capi dei giudei e quello del centurione**. I **primi**, pur avendo chiesto di vedere – «Scenda ora dalla croce, **perché vediamo** (*idōmen* = di nuovo il verbo *orādō*) e crediamo» (*Mc* 15,32) – in realtà **non vedono nulla** e neppure in loro scatta la fede. Invece il **soldato pagano vede Gesù manifestare la sua potenza** proprio là dove lo sguardo umano percepisce solo il dramma della sua debolezza¹⁶.

Grazie a questo espediente, **anche gli occhi del lettore** – non meno di quelli del **centurione e delle donne che «guardano da lontano** (*theorouai* = questa volta il verbo però è *theorēō*)» (*Mc* 15,40) – **vengono orientati**

¹⁶ Non si può tuttavia ignorare una lettura di questo testo che rende difficile questa interpretazione. Si tratta di Ched MYERS, *Binding the strong man*, Maryknoll, New York 1988, secondo il quale ritiene che l'affermazione del centurione che più avanti confermerà a Pilato la morte di Gesù, lungi dall'essere una confessione di fede, sia da interpretare come un grido di vittoria di Roma. Infatti, La confessione del centurione «*clearly betrays an imperial bias. It is yet another attempt to suppress political discourse in favour of theology*» (*Ivi*, p. 393). Effettivamente, in 15,44 il soldato ricompare per confermare la morte di Gesù, senza dare alcun segno di essere diventato discepolo. Secondo Eric Noffke, «l'ironia del fatto che un romano affermi di vedere in Cristo il *Divi Filius*, classico titolo imperiale, non può essere certo sfuggita a Marco, soprattutto se davvero questo vangelo è stato scritto a Roma. All'evangelista, però, in questo passo non interessa principalmente la contrapposizione con la caput mundi, quanto piuttosto la paradossale confessione di fede da parte di un pagano, che riconosce il Messia là dove i discepoli sono fuggiti e l'autorità ha crocifisso un ribelle» (*Avendo visto il centurione che Gesù così aveva esalato lo Spirito... [Mc 15,39], in La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*, OCD, Roma 2008).

¹³ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IV,20,2.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 7 *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1991, 338.

¹⁵ «Homo abscondit sua ut neget, Deus abscondit sua ut revelet... sua absconsione nihil aliud facit quam ut impedimenta revelationis tollat, i. e. superbia» (WA, I, p. 138).

verso colui che occupa il centro del racconto¹⁷.

Luca, lo spettacolo della croce

LUCA ha un particolare che gli è proprio: descrive il **dramma della croce** come uno **"spettacolo"** (*theoria*), le cui scene si svolgono **sotto lo sguardo di tutti i presenti: il centurione, le folle, i conoscenti e le donne** che assistono da lontano¹⁸.

Il termine greco *theoria*¹⁹, impiegato in questa pagina, non fa riferimento a un'immagine statica, bensì a un **dramma in svolgimento** – uno spettacolo, appunto – **che occorre vedere, pensare, scrutare e riesaminare**, perché solo in questo modo la visione della croce può convertire i presenti: **«Tutte le folle che erano accorse a questo spettacolo (*theoria*), ripensando a quanto era accaduto, se ne tornavano battendosi il petto»** (Lc 23,48)²⁰.

Vedere nel racconto della Passione del Quarto Vangelo

È però soprattutto il **QUARTO VANGELO** che rilegge gli **eventi della passione come trasfigurati da una contemplazione di amore e di fede**, in cui tutto sembra essere ordinato e subordinato all'interesse principale di **rendere visibile, agli occhi della fede, la segreta intronizzazione di Gesù sulla croce, la sua "esaltazione" e la sua vittoria**²¹.

Questa **intenzione** sembra essere **confermata da due parole** che fanno da **inclusione al racconto**. La prima è posta **in apertura, poco dopo l'ingresso in Gerusalemme**. Alcuni

¹⁷ Cfr. S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, 831-832.

¹⁸ Questa terza cerchia di spettatori è la più esterna e silenziosa. Si tengono lontano dalla croce, come prevedevano le consuetudini praticate dai romani nelle esecuzioni capitali, perché non era permesso ad amici e parenti di manifestare segni di dolore o di lutto davanti ai crocifissi. Era invece consentito loro di sostare in silenzio da lontano (cfr. Lc 23,49). Si possono vedere al riguardo le testimonianze di Tacito (*Annales*, VI 10. 19), Svetonio (*Tiberius*, 61) e Giuseppe Flavio (*Bell. Jud.*, V 11,1). Cfr. G. BELLIA, «Lo spettacolo della croce» (Lc 23,47-49) come gloriosa epifania di Dio, in *La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*, OCD, Roma 2008.

¹⁹ Nel greco neotestamentario *theoria* è un hapax che appare solo nel racconto della passione di Luca e ha il significato molto realistico di cosa evidente, di scena manifesta o meglio di spettacolo, dal momento che il termine fa riferimento all'accadimento della morte in croce di Gesù.

²⁰ L'atto del vedere delle folle-popolo si sviluppa e cresce con ritmo sostenuto verso la *theoria*, da tutti osservata, della morte di Gesù, passando così dalla sequela «di popolo e di donne che si battevano e facevano lamenti su di lui (23, 27) e dall'osservazione simpatetica del «popolo che stava ad osservare» (23, 35) al pentimento pubblico («battendosi il petto ritornavano»: 23, 48).

²¹ P. LETOURNEAU, *La gloire de Jésus. Gloire et Glorification dans le IV Évangile*, «Laval Théologique et Philosophique» 51 [1995] 551-572).

Greci che erano giunti per la festa si accostano a Filippo e gli dicono: **«Vogliamo vedere (*idein* = il verbo è *oráō*) Gesù»**. «Filippo andò a dirlo ad Andrea, e poi Andrea e Filippo andarono a dirlo a Gesù. Gesù rispose: **«È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo»** (Gv 12,21-23)²².

Lo svolgimento degli eventi conferma che **a quei greci viene offerta l'opportunità non solo di vedere Gesù, ma anche di contemplare la sua gloria**, che si manifesta proprio sulla croce.

La seconda parola è posta **all'altra estremità del racconto**, posta come sigillo su tutta la narrazione: **«Chi ha visto (*o eōrakōs*) ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera ed egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate»** (Gv 19,35).

È lo **sguardo delicatamente posato sul corpo senza vita del Crocifisso** che ha consentito al discepolo amato di **penetrare il mistero di quella morte** e di contemplare, attraverso la ferita aperta nel suo fianco, il "segno" di Dio che illumina la fede.

Di nuovo, la testimonianza è finalizzata a **orientare verso quello stesso «segno» il cammino di ogni discepolo**: «Volgeranno lo sguardo (*opsontai*) a colui che hanno trafitto» (Gv 19,37)²³.

4. «In carne mea videbo Deum meum»

Come abbiamo potuto percepire attraverso questo percorso, **il tema del vedere «faccia a faccia» è un tema impegnativo** che ci rimette di fronte al **mistero della morte e della vita eterna** che scaturisce dalla Pasqua di Cristo: due verità che la nostra cultura tende a rimuovere, ma **che non possiamo perdere se**

²² Secondo John Paul Maier, la presenza dei due discepoli greci, all'inizio (1,35-40.43-44), al centro (6,6-9) e alla fine (12,20-22) del «libro dei segni» potrebbe essere la spia che «l'abile mano teologica dell'evangelista» utilizza per «fungere da portavoce o simbolo della teologia giovannea» (J. P. MAIER, *Un ebreo marginale*, vol. 3, Queriniana, Brescia 2003, 204.).

²³ Ignace de la Potterie è tornato a più riprese sull'importanza del "vedere" nel Quarto Vangelo, soffermandosi sulla corretta comprensione di questa famiglia semantica e sulle sue sfumature. Il verbo più neutro è *blepein*, che significa scorgere, mentre il verbo più usato nel Quarto Vangelo è però *theōrein*, il guardare di chi osserva attentamente. Il terzo verbo è *theasthai*, che indica lo sguardo attento e stupito della contemplazione. Abbiamo infine il verbo comune *oráō* - «vedere», usato però al perfetto *eōraka*, che, applicato a Gesù, dice ciò che lo sguardo attento e stupito scopre in lui, e che la memoria gelosamente custodisce. È lo sguardo di fede di chi ha visto e dà testimonianza (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Storia e mistero. Egesi cristiana e teologia giovannea*, SEI, Torino 1997, 80-84; 93-94).

vogliamo avere **un'adeguata comprensione della fede**²⁴.

A questo riguardo, il **documento della Commissione teologica internazionale, Problemi attuali di escatologia (1990)**, lamentava il disorientamento prodotto nei fedeli da «alcune nuove interpretazioni dei dogmi» e da «**controversie teologiche largamente divulgate nell'opinione pubblica**», che **non sono in grado di «proteggere la loro speranza»** e nelle quali il popolo cristiano «**non riconosce né il proprio lessico, né le nozioni familiari**» (*Problemi attuali* n. 1).

Perciò il documento attinge alla **testimonianza della liturgia**, quale luogo privilegiato in cui la Chiesa professa la propria fede. **La liturgia**, infatti, ci insegna a **mantenere l'equilibrio tra gli elementi individuali e quelli collettivi** e, soprattutto, sottolinea **il senso cristologico delle realtà ultime**: è «Cristo risorto la realtà ultima che illumina tutte le altre realtà escatologiche» (*Problemi attuali* n. 11,2).

Nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra

Per questo mi sembra utile dedicare quest'ultima parte della riflessione a una ripresa di alcuni "luoghi" nei quali ha trovato espressione liturgica la fede della Chiesa. Anzitutto il testo biblico di **Gb 19,26**:

So che il mio Redentore è vivo / e che **nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra**: / allora, di nuovo sarò rivestito di questa mia pelle, **con la mia carne vedrò il mio Dio** (*in carne mea videbo Deum meum* = Vg).

Si tratta di **uno dei versetti più controversi** di questo libro, a motivo delle difficoltà della critica testuale, che ha generato fin dall'antichità due diversi filoni interpretativi. Esso però **è entrato presto nella liturgia cristiana** che – al seguito di una lunga tradizione latina, che ha i suoi riferimenti in Clemente Romano e Agostino, ma che ha trovato espressione anche nella Vulgata di san Girolamo – vi ha letto una solenne **professione di fede, capace di dare espressione alla certezza che si dischiude con il morire cristiano**.

Agostino, nell'ultimo libro del *De civitate Dei*, mantenendo le parole di Giobbe in tensione con

²⁴ Il documento della Commissione teologica internazionale, *Problemi attuali di escatologia* (1990), lamenta il **disorientamento** prodotto da «**alcune nuove interpretazioni dei dogmi**, che i fedeli percepiscono come se in esse fossero messe in dubbio la stessa divinità di Cristo e la realtà della sua risurrezione. [...] L'immagine di Cristo che traggono da tali reinterpretaioni non può proteggere la loro speranza». In ambito escatologico vengono poi ricordate le «controversie teologiche largamente divulgate nell'opinione pubblica» che disorientano il **popolo cristiano, che non riconosce né il proprio lessico, né le nozioni familiari**».

la promessa di **1Cor 13,12** e **2 Cor 3,18**, scrive:

Le parole di Giobbe [...]: «**Nella mia carne vedrò Dio**», sono senza dubbio una profezia della risurrezione della carne [...]. Esse perciò potrebbero essere interpretate come se avesse detto: «Sarò nella mia carne quando vedrò Dio». Ma la precisazione dell'Apostolo: «**Faccia a faccia**» (1Cor,13,12) ci induce a credere che vedremo Dio **non attraverso [...] gli occhi del corpo**, perché lo vedremo senza fine **nello spirito** (*spiritu sine intermissione videbimus*). Se infatti il viso non fosse quello dell'uomo interiore, l'Apostolo non avrebbe detto: «Noi a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, come dallo Spirito del Signore» (2Cor 3,18) (*De civitate Dei* XXII,29,4)

Il «faccia a faccia» nella prospettiva del Giudizio finale

Legata quel vedere «faccia a faccia» si colloca la **prospettiva del Giudizio finale**, al quale è necessario **restituire un contenuto sicuro**, non solo per **non svuotare la nostra fede**, ma anche per **non privare di senso la vita presente**.

Lo faremo non tanto inseguendo i dibattiti della teologia recente sui temi del Giudizio e della Vita eterna, ma piuttosto impegnandoci a comprendere in modo adeguato **il vocabolario e le immagini familiari che la liturgia ci ha trasmesso**.

La convinzione che ci muove è duplice: da una parte che **le immagini tradizionali**, in quanto immagini bibliche, **meritano rispetto** e non possono essere abbandonate; e dall'altra che esse **non hanno la pretesa di descrivere l'evento ultimo o quel che segue la morte**.

Scopo delle immagini è infatti di dire qualcosa di quelle realtà che il linguaggio concettuale non è in grado di definire e, a tempo stesso, di **salvaguardare una tensione necessaria** fra lo schema rappresentativo e la realtà.

Per riprendere qualche esempio, mi soffermo dapprima sull'**immagine del Signore che ritorna sulle nubi del cielo**. Una raffigurazione che i cristiani dei primi secoli amavano collocare nel **catino absidale** delle loro basiliche, e che quindi sovrastava l'altare sul quale l'Eucaristia veniva celebrata «nell'attesa della sua venuta». Essa era anzitutto un **segno di speranza** il cui **scopo era di determinare il criterio** secondo il quale **ordinare la vita presente**.

Nei secoli, però, l'iconografia ha dato **sempre più risalto all'aspetto minaccioso del giudizio**, basti pensare al Giudizio universale di Michelangelo in cui un Gesù tiene la mano destra alzata in un gesto che respinge. Al tempo stesso, la teologia di quei secoli aveva orientato la **salvezza in senso individualistico**, come salvezza dell'anima, fino a perdere di vista la dimensione comunitaria/ecclesiale del Giudizio e della risurrezione finale.

Il secondo esempio sul quale vorrei soffermare l'attenzione è quello del **Dies irae**, uno dei componimenti più noti di tutta la poesia mediolatina, in cui **le immagini** rendono accessibile qualcosa del Giudizio finale facendo uso di un **linguaggio non concettuale**.

Fin dall'incipit l'ispirazione è biblica. L'immagine iniziale, infatti, è tratta dalla versione latina di **Sofonia** 1,15-16: «*Dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis...*».

In questo modo, il testo del *Dies irae* presenta il ritorno di Cristo alla fine della storia sullo sfondo di uno **scenario modulato sul linguaggio apocalittico**, caratteristico degli antichi profeti, in cui si succedono cori celesti, trombe, vortici, nubi, cieli squarciati.

Tuba, mirum spargens sonum/ per sepulcra regionum/ coget omnes ante thronum.

L'ultima tromba che raccoglie le anime davanti al trono di Dio, allude al testo paolino di **1Tes 4,16-17**: «Il Signore, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo e quindi noi, ancora vivi, saremo rapiti con loro».

Subito, queste immagini si fondono con quelle neotestamentarie **2Cor 5,10**: «Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene sia in male»; e di **Mt 25,31-46** con la nota scena della separazione dei capri dalle pecore.

La composizione, tuttavia, riesce a mantenere **in tensione le dimensioni** della **GIUSTIZIA** e della **GRAZIA**. Infatti, l'immagine del «**Rex tremendae majestatis**» si eclissa presto e l'autore innalza la sua preghiera al **Gesù misericordioso**, rivolgendosi a lui con il vocativo: «**Jesu pie**». E

nella sua invocazione gli ricorda che **la "via" che egli ha percorso per "scendere" fino a noi**, aveva proprio lo scopo di salvare la sua creatura.

Recordare, Jesu pie, / Quod sum causa tuae viae / Ne me perdas illa die.

L'immagine successiva, poi, mantiene sullo sfondo il brano evangelico **dell'incontro di Gesù con la Samaritana**, là dove si dice che egli, «stanco del viaggio, sedeva presso il pozzo» (v. 6). Sentendosi ormai anch'egli destinatario di quella pagina e di quell'incontro, il poeta può dire: «*Quaerens me, sedisti lassus*». E subito **associa a quest'immagine quella della croce**: «*Redemisti Crucem passus*», alla quale del resto l'episodio stesso della Samaritana alludeva.

Infatti, il richiamo temporale collocato in apertura: «**Era quasi l'ora sesta**» (Gv 4,6) rinvia a **Gv 19,14** «Era la Preparazione della Pasqua, verso l'ora sesta. **Pilato disse ai Giudei: «Ecco il vostro re!»**). E la **richiesta di Gesù alla donna: «Dammi da bere»** (Gv 4,7), rinvia a Gv 19,18: «Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta, disse per adempiere la Scrittura: «**Ho sete**»»).

L'armonia creata dall'intreccio di tutte queste immagini bibliche, ci consente di cogliere **il Giudizio finale** nella sua portata più vera: **non quella di un'immagine terrificante, ma di speranza**. Anzi – come ricorda Benedetto XVI nell'Enciclica *Spe salvi* - «**l'immagine decisiva della speranza**» (n. 44).

Se infatti **l'atto del Giudizio** consiste «**nell'incontro con il Signore**», allora le dimensioni della **giustizia e della grazia non possono che incrociarsi**:

È l'incontro con Lui – il Signore – che, bruciandoci, **ci trasforma e ci libera** per farci diventare veramente noi stessi. **Il suo sguardo, il tocco del suo cuore ci risana** mediante una trasformazione certamente dolorosa «come attraverso il fuoco». È, tuttavia, **un dolore beato, in cui il potere santo del suo amore ci penetra come fiamma, consentendoci alla fine di essere totalmente noi stessi e con ciò totalmente di Dio** (*Spe salvi* n. 47).

Antonio Montanari