

VEDERE (VISIONE) NELLA BIBBIA

SOMMARIO

I. *Cultura uditiva e cultura visiva*. II. *Fenomenologia della visione*: 1. Lessico del «vedere»; 2. Dinamica dell'esperienza visiva; 3. Modalità del «vedere»; 4. Ambiguità del «vedere». III. *Antico Testamento*: 1. Le grandi teofanie: *a*. I racconti patriarcali, *b*. Il rovetto ardente (Es 3,1-6), *c*. La grande teofania sinaitica (Es 19-24; 33-34), *d*. Is 6; 2. Le visioni profetiche; 3. La visione nell'apocalittica; 4. «Vedere» come esperienza di Dio nel salterio; 5. «...Ora il mio occhio ti vede» (Gb 42,5); 6. L'aniconismo biblico. IV. *Nuovo Testamento*: 1. «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9); 2. «Vedere» e «credere» nel vangelo di Giovanni; 3. La visione nell'opera lucana; 4. «Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15); 5. La visione nell'Apocalisse; 6. «Ora vediamo come in uno specchio» (1Cor 13,12). V. «*Visione*» e «*visioni*» nella cultura dell'immagine. VI. *Conclusioni*.

I. *Cultura uditiva e cultura visiva*. La rivelazione biblica si colloca all'intersezione fra ebraismo ed ellenismo. Si sono spesso enfatizzate le distanze fra i due mondi culturali, fondati l'uno sull'ascolto e l'altro sulla visione. La netta separazione fra i due Testamenti, poi, ha contrapposto due modalità di rivelazione: il Dio dell'AT rimane un Dio invisibile, la cui visibilità è rintracciabile nella carne umana del Verbo. Il dato biblico induce ad essere più prudenti, sia perché nell'AT ebraico, ad esempio, il verbo «vedere» è molto più frequente del verbo «ascoltare», sia perché gli agiografi del NT, che pure scrivono in greco, pensano piuttosto da semiti. Un'indagine sulla fenomenologia del tema, soprattutto nell'AT, è necessaria prima di descriverne l'uso nelle singole sezioni del canone ebraico e di quello cristiano.

II. *Fenomenologia della visione*: 1. Lessico del «vedere». Nella Bibbia ebraica le radici più utilizzate sono *r'h* e *hzh*. La prima, più comune, è anche la più generica dal punto di vista semantico – sebbene la coniugazione *nifal* («farsi vedere») indichi l'«apparire» di Dio e dei suoi messaggeri –, mentre la seconda (espressione tecnica per la visione profetica) aggiunge una sfumatura contemplativa. La radice *nbt*, nella forma causativa, sottolinea l'intenzionalità del «guardare» e poco si addice, pertanto, alla visione divina (ma cf Nm 12,8; Sal 34,6). La lingua ebraica conosce altre modalità per esprimere l'atto visivo, quali il ricorso a locuzioni particolari («alzare gli occhi», generalmente connessa a qualche verbo di percezione visiva) o alla particella *wehinnêh*, che accentua l'effetto di sorpresa e di imprevedibilità della visione (equivalente del greco *idouí*, forma imperativa di un verbo di percezione visiva). Nella lingua greca del NT (e in particolare nel vangelo giovanneo) il campo semantico della visione è ancora

più ricco, e si concentra soprattutto intorno a quattro verbi, talvolta utilizzati nello stesso contesto. Il verbo *blépo* è il più comune, indicando spesso la mera percezione fisica di un oggetto (diversa è la portata semantica dei composti di *blépo*), mentre *theoréo* si sofferma sull'intensità e sull'insistenza dello sguardo. *Oráo*, molto frequente in Gv, denota lo sguardo intuitivo e interiore, una visione in profondità, significato ripreso e ulteriormente rimarcato da *theáomai*.

2. Dinamica dell'esperienza visiva. Soprattutto nell'AT, la percezione visiva non è presentata come atto a sé stante, ma in un dinamismo che incontra il soggetto nella sua realtà e ne coinvolge tutte le facoltà, da quelle intellettive a quelle affettive. Né si può dire che il processo di percezione si riveli facile o scontato: è contemplata anche la possibilità di non riuscire a «vedere» ciò che appare all'uomo. La visione provoca normalmente una reazione di paura di fronte al mistero, percepito ad un tempo *fascinans et tremendum*, reazione che si manifesta ad esempio, soprattutto nelle grandi teofanie, nel cercare di mantenere la distanza. La visione produce poi conseguenze concrete, dal cambiamento del nome, che indica una vita rinnovata (cf Gn 32,31), ad azioni rituali e di fede (soprattutto nei racconti patriarcali), fino alla disponibilità a divenire testimoni di ciò che si è percepito (cf Gv 20,18).

3. Modalità del «vedere». La Bibbia (soprattutto l'AT) riferisce spesso l'esperienza del «vedere Dio» ad un soggetto individuale, nel pieno stato di coscienza, e non (come in 1Re 18,28) in stato di *trance* o di sonno estatico. Il fatto in sé è normale, se si considera che la metafora della percezione visiva è per definizione l'esperienza cosciente di un soggetto. Lo sottolinea anche il frequente accostamento di visione e parola: chi «vede» Dio è anche un interlocutore che lo «ascolta» e gli «parla». Talvolta la presa di coscienza del soggetto giunge al termine dell'evento teofanico: è il caso di Agar dopo l'apparizione dell'angelo (Gn 16,13), di Giacobbe dopo la lotta notturna (Gn 32,31), di Gedeone di fronte all'angelo di Yhwh (Gdc 6,22) o dei discepoli di Emmaus al gesto dello spezzare il pane (Lc 24,31-32). In bilico fra due estremi (piena coscienza di «vedere» la divinità o stato estatico alienante), il dato biblico rifiuta l'uno e l'altro: l'uomo è cosciente non di «vedere», ma di «aver visto» la divinità. Modalità particolare della manifestazione di Dio è il sogno, sebbene la visione di Dio in sogno sembri relativamente rara (cf Gn 28,12-13; Nm 12,6; Mt 1,20): occorrerebbe distinguere tra i «sogni-messaggio» (di carattere prevalentemente uditivo) e i «sogni simbolici» o «allegorici» (che fanno riferimento ad un complesso codice di immagini). Il sogno è strettamente correlato alla visione in Gl 3,1, che preannuncia un'effusione universale dello Spirito. Il sogno biblico è, tuttavia, caratterizzato da una certa sobrietà (soprattutto al confronto con altre culture del Vicino Oriente Antico). ed evoca più la sensazione di una presenza, o di una particolare prossimità del divino, che una percezione visiva vera e propria. D'altra parte, se visione c'è nel sogno, è una visione dai contorni sfuocati, di cui non si può affermare con sicurezza – come nell'esperienza comune della percezione visiva – «l'ho visto con i miei occhi»: appartenendo al dominio della notte, il sogno ne condivide il carattere di ambiguità. Il sogno accentua, poi, l'aspetto passivo del «vedere», l'iniziativa e la libertà di Dio nel suo rivelarsi. Un'enfatizzazione ulteriore dell'iniziativa divina si ha con il ricorso al sostantivo *tardêmâ*, una sorta di «torpore sacro» che scende sull'uomo indipendentemente dalla sua volontà (cf Gn 15,12; Gb 4,13; 33,15).

4. Ambiguità del «vedere». La rivelazione biblica si preoccupa costantemente di equilibrare le affermazioni della visibilità divina e il carattere misterioso, limitato, nascosto del suo apparire. Diversi testi e alcune tradizioni, poi, hanno cura di

sottolineare l'ambiguità della percezione visiva. Poiché i sensi possono ingannare, è sempre necessario compiere un processo di purificazione dell'immagine divina che l'uomo ha maturato.

III. *Antico Testamento*: 1. Le grandi teofanie. Nelle pagine dell'AT risaltano alcune esperienze più marcatamente teofaniche.

a. I racconti patriarcali. La «visione» di Dio riguarda sia Abramo, sia soprattutto Giacobbe. Del primo si racconta l'esperienza notturna di Gn 15, conclusa con un rituale di alleanza. Il patriarca è spettatore passivo della rivelazione divina nel segno del fuoco, poiché viene colpito da un torpore sacro (*tardêmâ*). La scena teofanica è riassunta nel v. 17, in cui l'accostamento di un elemento luminoso e di uno oscuro (fuoco e fumo), in un contesto notturno, tiene viva la tensione fra rivelazione e nascondimento. Eventi teofanici notturni riguardano anche Giacobbe, sia a Betel (Gn 28,10-22), sia nella lotta misteriosa allo Yabboq (Gn 32,22-33). Nel primo caso si tratta di un'esperienza onirica, in cui il patriarca «vede» dapprima una rampa che sale fino al cielo, poi angeli che mettono in comunicazione mondo di Dio e mondo dell'uomo, e infine la stessa divinità (ma significativamente, nella presa di coscienza del protagonista, l'ordine si inverte). In Gn 32, invece, tutto concorre a creare un clima di mistero e di oscurità, relegando la narrazione teofanica ad un livello allusivo più che descrittivo, benché Giacobbe faccia l'esperienza di vedere Dio «faccia a faccia» (v. 31).

b. Il roveto ardente (Es 3,1-6). Grande importanza è riservata alla dimensione visiva nel brano di Es 3,1-6, che presenta l'apparire di Yhwh a Mosè in un orizzonte quotidiano; ciò che attira l'interesse del protagonista è la percezione della divinità come «un fuoco che non consuma». Ma egli sperimenta anche che la curiosità o il desiderio di «vedere» (v. 3) non raggiunge il proprio fine, e l'esperienza teofanica deve arrestarsi di fronte al mistero, come manifesta il gesto di coprirsi il volto per paura di guardare verso Dio (v. 6). Nel prosieguo del racconto, la dimensione visiva cederà il posto a quella uditiva: si tratta soprattutto di ascoltare e di obbedire a un Dio che parla per affidare una missione.

c. La grande teofania sinaitica (Es 19-24; 33-34). La stipulazione dell'alleanza sinaitica è strettamente collegata con eventi teofanici, in particolare in Es 19,16-25 che - per molti commentatori - segna il confluire di due tradizioni, centrate su un temporale e su un'eruzione vulcanica. I fenomeni straordinari segnalano l'epifania divina, ma si aprono anche (come il fumo e il suono del corno) ad un'interpretazione liturgica. Le reazioni dei protagonisti sono descritte nel c. 20, ai vv. 18-21, qui confluiti dopo l'inserzione redazionale del decalogo: visione e parola si intrecciano. Lo stesso evento è narrato nel parallelo di Dt 4-5, che accentua l'invisibilità divina, fondando sull'esperienza sinaitica il precetto dell'aniconismo. Es 24,9-11 (riconosciuto da molti come postesilico) raggiunge il culmine dell'esperienza teofanica («videro Dio... contemplarono Dio»), sebbene l'oggetto della visione si riduca a ciò che si percepisce «sotto i piedi» della divinità (cf inoltre l'apparizione della «gloria» divina come un «fuoco divorante» - tema sacerdotale - nei vv. 12-18). In Es 33-34 la dimensione teofanica viene ripresa soprattutto a proposito di Mosè (in forma molto più sfumata nel parallelo di Dt 9-10), presentando sia l'intensità del desiderio umano («mostrami la tua gloria!»: 33,18), sia sul versante teologico il permanere della trascendenza («tu non puoi vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare in vita»: 33,20). Quest'ultimo versetto, divenuto nella storia dell'interpretazione il fondamento del «dogma» dell'invisibilità divina, in realtà è più volte sfumato nel contesto, come dimostra la contrapposizione fra il «volto» invisibile e le «spalle» visibili. Sebbene

molti siano stati i tentativi di spiegare tale antropomorfismo, vedere Dio «di spalle», mentre passa, significa averne una percezione dinamica e non statica (a differenza dell'idolo), rispettarne il carattere trascendente e misterioso, rinunciare a «comprenderlo» con lo sguardo e disporsi alla sequela.

d. Is 6. La pagina profetica che caratterizza maggiormente l'esperienza visionaria è Is 6. I vv. 1-8, che presentano numerose analogie con il parallelo di 1Re 22,19, benché non si possano considerare propriamente un racconto di vocazione, costituiscono un momento fondamentale della missione di Isaia. Uomo di Dio, egli lo conosce per tradizione, ma solo la visione lo abilita ad essere profeta. Potrà *essere mandato* e potrà *parlare perché ha visto*. Il testo procede su due binari: afferma la realtà dell'esperienza di Dio avuta dal profeta, ma ne sfuma i contorni e ne attenua la portata, salvaguardando il senso della trascendenza e del mistero di Dio. L'espressione del v. 1 («vedi il Signore») rischia di suonare scandalosa per il rigido monoteismo ebraico. Ecco perché si sente la necessità di attenuarne la portata, ricorrendo al simbolo del trono «alto ed elevato» e limitando la descrizione del contenuto della visione agli orli del manto di Dio. Molti dei temi e delle immagini di Is 6 caratterizzano anche la visione iniziale di Ez 1,4-28: lo sfondo di luminosità e di splendore, in particolare, è amplificato da una serie di metafore e di locuzioni che tentano, in qualche modo, di dire l'indicibile.

2. Le visioni profetiche. Il tema del «vedere Dio» è tipico della letteratura profetica. Comunque si consideri 1Sam 9,9, il profeta rimane sostanzialmente una persona che «vede». Le pagine profetiche, ad esempio, sono ricche di visioni simboliche: il profeta, attraverso la percezione di realtà quotidiane, di eventi particolari, di situazioni ordinarie, addirittura di oggetti comuni e banali, riesce a cogliere al di là dell'apparenza l'essenza di un Dio che parla. Come scrive A. Neher, «la visione normale è *designazione*. La visione profetica è *significato*». Il centro della vocazione e della missione profetica consiste dunque in questo *intus legere*, in questo saper «vedere oltre». Il profeta non è tanto il visionario, quanto piuttosto l'uomo in ascolto, che sa penetrare nel cuore della realtà.

3. La visione nell'apocalittica. Diverso è il posto della visione nell'apocalittica, dove il tema diviene predominante, ma teologicamente molto meno significativo: la visione diviene un elemento letterario necessario in quanto si presta alla rivelazione dei misteri divini, ma non aggiunge molto dal punto di vista della teologia e dell'antropologia della rivelazione. Particolarmente dense e complesse sono le sezioni di Zc 1-6 e Dn 7-12. La visione del figlio dell'uomo (Dn 7), che riprende immagini profetiche ed elementi mitologici, conoscerà una rilettura cristologica nel NT e nella tradizione cristiana.

4. «Vedere» come esperienza di Dio nel salterio. Nei salmi la locuzione «vedere il volto di Dio» (con le relative varianti) si riferisce ad un contesto liturgico; diviene anzi un'espressione tecnica: «cercare Dio» o «vedere il suo volto» significa frequentare il santuario. A poco a poco, l'espressione procede verso una progressiva interiorizzazione. Per il credente è possibile «gustare e vedere» la bontà di Dio (Sal 34,9) e «saziarsi» della sua immagine (17,15). In tre contesti (11,7; 17,15; 63,3), in cui si parla di «contemplare» Dio o il suo volto, la metafora si inserisce pienamente nella dimensione della pietà personale. È il tentativo di esprimere l'ineffabile esperienza del divino ricorrendo alla ricchezza delle relazioni umane affettivamente più intense. Come altre parti dell'AT, il salterio conosce poi la metafora di Dio che «nasconde» il suo volto, espressione dell'ira divina (27,9; 30,8) o riferimento alla sua «assenza» nella vita del credente (102,3). Se il volto è lo specchio della persona, un'identità che si offre allo

sguardo, come veicolo di un evento relazionale (è sede della vista, della parola e dell'udito), l'espressione sembra indicare il sottrarsi divino alla possibilità di una relazione interpersonale.

5. «...Ora il mio occhio ti vede» (Gb 42,5). Un esempio dell'aspetto paradossale della visione si ha nella conclusione del poema di Giobbe (42,1-6). Il v. 5 contrappone due momenti, caratterizzati da una diversa percezione di Dio: «ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono». L'atto visivo, al termine di un percorso di fede, è il vertice di un'esperienza personale di Dio, che suppone un legame più intimo e personale con la divinità, oltre che una coscienza rinnovata della sua libertà, della sua gratuità e del suo mistero. È, infatti, un «vedere» paradossale: Giobbe vede quando accetta di non vedere e rinuncia a voler capire a tutti i costi. Affermazione e negazione della visione, in questo caso, coincidono perfettamente. Nel desiderio di accedere alla visione, nella fatica della ricerca, nel rifiuto delle false immagini di Dio fornite dagli amici, nei paradossi della propria umanità, Giobbe (e con lui anche il lettore cristiano, che vi legge in trasparenza l'icona evangelica del Figlio) può effettivamente «vedere Dio».

6. L'aniconismo biblico. Grande peso nella Bibbia ebraica ha, comunque, la proibizione dell'immagine cultuale, anche all'interno del decalogo (Es 20,4; Dt 5,8), ma non se ne danno motivazioni fondanti, se non in Dt 4: nessuna immagine è adeguata alla modalità della rivelazione divina, essenzialmente legata alla parola. Tuttavia, come scriveva già G. von Rad, non è l'unica interpretazione possibile, né la più antica. Di fatto, il divieto all'interno del decalogo riguarda l'immagine «scolpita» (*pesel*): è il visibile che si impadronisce dell'invisibile, lo limita, lo rende opaco, fermando prematuramente lo sguardo; è il visibile rinchiuso in se stesso, incapace di andare oltre. In tal senso si può interpretare il secondo comandamento non come una condanna perentoria dell'immagine, ma piuttosto come l'indicazione di un pericolo: dall'immagine all'idolo il passo è breve.

IV. *Nuovo Testamento*: 1. «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9). La dialettica fra rivelazione e nascondimento prosegue negli scritti neotestamentari, che partono da un fondamento nuovo e comune: la visibilità del Dio invisibile trova uno spessore e una consistenza nuovi nell'umanità di Gesù. Di quel Dio che «nessuno ha mai visto», il Verbo fatto carne ha dato l'esegesi (cf Gv 1,18). La logica interna del prologo giovanneo sembra dimostrare questa doppia realtà: *vedendo* (*theáomai*) la gloria del Verbo fatto carne (v. 14), l'uomo ha una rivelazione del Mistero *mai visto* (*oráo*, v. 18; cf 5,37; 6,46). Perciò chi vede il Figlio vede il Padre (cf 14,9) che lo ha mandato (cf 12, 45): l'intima relazione fra le due Persone divine permette a chi ha fede nel Figlio di riconoscerlo come immagine del Padre, luce che lo mostra perfettamente.

2. «Vedere» e «credere» nel vangelo di Giovanni. Visione e fede, nel quarto vangelo, sono intimamente correlate. Soprattutto nel "libro dei segni" (1-12), l'accesso alla fede è dato dal vedere i segni che Gesù compie (cf 2,23; 11,45). La volontà del Padre è che chi vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna (6,40). Ciò è particolarmente evidente nell'esperienza dei discepoli al sepolcro (20,1-10), un brano dominato dal vocabolario della vista. Maria, Pietro, il discepolo anonimo «vedono» segni via via più interni, ma solo l'intuizione d'amore di Giovanni, il «discepolo che Gesù amava», permette di accedere dalla vista alla fede. Il passaggio non è automatico, e occorre purificarne le motivazioni: Gesù rimprovera, infatti, coloro che credono solo se vedono segni e prodigi (cf 4,48) oppure coloro che sono incapaci di cogliere i segni, e credono solo in funzione del proprio tornaconto (cf 6,26; 12,37-43). Per il quarto vangelo si realizza anche la prospettiva contraria: occorre la fede per vedere la gloria di

Dio manifestata nel Figlio. A Marta, in lacrime per la morte di Lazzaro, Gesù ribadisce che, se crede, vedrà la gloria di Dio (11,40): la possibilità ipotetica della fede apre alla realtà della visione certa. Per questo, il Risorto proclama beati coloro che credono pur senza aver visto (20,29). Il vedere sfocia, poi, nella testimonianza. Il Verbo è il primo testimone di ciò che ha visto (cf 3,11.32), perché «non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre» (5,19; cf v. 20). Di conseguenza, anche il discepolo vede e testimonia (cf Giovanni Battista in 1,34 e lo stesso evangelista in 19,35; 21,24). Anche in questo caso, l'esperienza della risurrezione è l'icona più chiara del nesso fra visione e testimonianza. Maria di Magdala (20,1.11-18) è la testimone gioiosa che corre immediatamente ad annunciare tutto ciò che ha visto e udito. Il tema assumerà un'importanza fondamentale nel prologo di 1Gv. Il quarto vangelo ha elaborato una vera e propria teologia della visione: le persone che entrano in contatto con i segni compiuti da Gesù e, in ultima analisi, con la sua persona, sono chiamati ad un «vedere» sempre più profondo, sempre più interiore, scoprendovi – attraverso la fede – il mistero di Dio che agisce e si rivela in lui.

3. La visione nell'opera lucana. Benché in misura minore, anche il terzo evangelista sviluppa il tema del «vedere», fin dai racconti dell'infanzia, descrivendolo poi come un desiderio dell'uomo (Lc 19,3; 23,8), proiettandolo infine al livello dell'incomprensione della Parola, che rimane come velata (9,45; 18,34). La visione centrale, capace di scuotere le coscienze e di stimolare una riflessione profonda è, tuttavia, la visione del Crocifisso morente (23,47-49): il centurione giunge alla fede, le folle sono costrette a ripensare all'accaduto, lasciando spazio al pentimento, e i discepoli rimangono ad osservare. Che il vedere non sia un fatto automatico, lo dimostrano i discepoli di Emmaus (24,13-35). I loro occhi, centrati sulla propria sofferenza e prigionieri delle proprie attese, sono impediti dal riconoscere la presenza di Gesù risorto accanto a loro (v. 16), ma l'ascolto della Parola e la fede eucaristica li porta a riconoscerlo nello spezzare il pane: «si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero» (v. 31). Paradossalmente, il momento del riconoscimento, apice del racconto, coincide con l'invisibilità, poiché Gesù «sparì dalla loro vista», e l'immagine del Risorto viene sostituita dalla memoria del gesto eucaristico.

4. «Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). L'inno cristologico della lettera ai Colossesi ridice in un altro modo la verità teologica del prologo giovanneo: il Figlio è l'«immagine (*eikón*) del Dio invisibile» (cf 2Cor 4,4), «la concretizzazione storica di ciò che non si può vedere» (M. Orsatti). Il testo può forse aver riletto in senso cristologico alcune espressioni che l'AT attribuiva alla Sapienza personificata; cf in particolare Sap 7,26, dove la Sapienza è definita immagine (*eikón*) della bontà divina.

5. La visione nell'Apocalisse. L'Apocalisse, pur riprendendo molti elementi dell'apocalittica giudaica, si presenta come «profezia» (cf Ap 1,3; 22,7.10.18.19), nel senso di lettura della storia rinnovata dalla presenza e dall'azione del Risorto. La visione è uno degli elementi strutturanti del libro: visioni introduttive precedono le lettere alle sette chiese (1,9-20) e ciascuno dei tre settenari (4,1-5,14; 8,2-6; 12,1-15,8). Dai libri di Ezechiele, Zaccaria e Daniele l'autore dell'Apocalisse attinge molte immagini, espressioni letterarie delle visioni simboliche e lo stesso schema letterario della visione. Caratteristica costante di questi racconti di visione è, tuttavia, una certa sobrietà descrittiva, che si concentra sull'essenziale del messaggio teologico, colto attraverso la forza evocativa del simbolo, il tutto inserito in una cornice liturgica: la comunità è invitata - per così dire - a lasciarsi portare dentro le visioni, per coglierne il senso e rileggere alla luce di questa rivelazione la propria realtà.

6. «Ora vediamo come in uno specchio» (1Cor 13,12). Nella Bibbia (AT e NT) il tema della visione di Dio è trattato soprattutto come un'esperienza, una possibilità concreta (ed effettiva) del credente. Poco rilievo viene dato alla prospettiva escatologica, alla contrapposizione fra tempo ed eternità, relegata in pochi testi, quali 1Cor 13,12, dove l'affermazione ricorre in forma subordinata al tema della carità. «Ora - scrive Paolo - vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia». «Quando egli si sarà manifestato - gli fa eco 1Gv 3,2 - noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». Secondo una prospettiva ellenistica, l'essere umano che conosce Dio è divinizzato, è reso simile a lui. Per Giovanni, in modo particolare, questa esperienza è mediata dal Figlio, che dalla visione di Dio attinge la sua uguaglianza con lui, e il cristiano, che già fin d'ora «ha visto» la sua gloria, è realmente figlio, nell'attesa che ciò si realizzi in pienezza.

V. «Visione» e «visioni» nella cultura dell'immagine. Rispetto agli ambienti in cui si è attestata la rivelazione biblica, la nostra cultura è molto più dominata dall'immagine, a cui è disposta ad accordare un *surplus* di credibilità. Anche nel campo religioso, si fanno spesso strada spiritualità "visionarie" alienanti. Paradossalmente, è importante recuperare l'importanza del dato biblico sul «vedere» per purificare il più possibile tali impostazioni, distinguendo opportunamente fra «visione» e «visioni». La «visione» biblica, in senso proprio, non è né un'esperienza di pochi privilegiati, né una condizione estatica, e neppure l'anticipazione di realtà future. È piuttosto il dinamismo e il maturare dell'esperienza di Dio, che attinge il suo fondamento nel cammino di fede e che porta a convertire costantemente la propria immagine di Dio e di sé, abilitando ad essere testimoni di quell'incontro.

VI. *Conclusioni*. Se la tentazione "visionaria" implicita in ogni forma di religiosità tende ad un'esperienza mistica di eccitazione e dissolvimento di sé, fino ad un progressivo esaurimento della coscienza dell'io (di cui possiamo trovare un'icona biblica nella danza rituale dei profeti di Baal sul Carmelo: cf 1Re 18), la «visione» biblica - spesso collocata all'interno di un dialogo e/o inserita in un racconto di vocazione - fa appello invece all'esperienza di un rapporto *io-tu*. Il Dio d'Israele è Persona ed esige la controparte dell'individuo come persona. Il Dio che appare non è uno "spettacolo" (per quanto estasiante) da contemplare, come comprende Mosè al roveto, ma un interlocutore da ascoltare e con cui entrare in comunione d'amore.

BIBLIOGRAFIA

S.E. BALENTINE, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1984; A. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament*, Ugarit-Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002; R. BOILY – G. MARCONI, *Vedere e credere. Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto vangelo*, Ed. Paoline, Milano 1999; R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, PIB, Roma 2004; G. HELEWA, *Il desiderio di Dio nella pietà dei Salmi*, in *RivVSp* 33 (1979) 21-38.138-154.277-292; J. Jeremias, *Theophanie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965; A. LUZZATTO, *L'aniconismo ebraico fra immagine e simbolo*, in T. VERDON (ed.), *L'arte e la Bibbia*, Biblia, Settimello 1992, 87-101; G. MARCONI, *La comunicazione visiva nel Vangelo di Luca*, Ed. Paoline, Milano 1997; G. MARCONI, *Il Dio da vedere*, in *RivEst* 37 (1997)

153-167; F. NÖTSCHER, «*Das Angesicht Gottes schauen*» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969²; I. DE LA POTTERIE, “*Chi vede me vede il Padre*” (Gv 14,9). *Dalla storia al mistero*, in E. GUERRIERO – A. TARSIA (ed.), *L’ombra di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 53-71; P. PRIGENT, *Pour une théologie de l’image. Les visions de l’Apocalypse*, in *RHPPhR* 59 (1979) 373-378; F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús y creer en Él. Estudio exegético-teológico de la relación “ver y creer” en el evangelio según san Juan*, PUG, Roma 2004; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie*, Gabalda, Paris 1991; M.S. SMITH, “*Seeing God*” in the Psalms. *The background to the beatific vision in the Hebrew Bible*, in *CBQ* 50 (1988) 171-183; Y. SPITERIS – B. GIANESIN (ed.), *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 1994; S. VAN TILBORG – P.C. COUNET, *Jesus’ Appearances and Disappearances in Luke 24*, *BibIntSer* 45, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000; J.-M. VINCENT, “*Ils virent la voix*”. *Réflexions théologiques sur la vision dans l’Ancien Testament*, in *EtThéolRel* 78 (2003) 1-23.

Roberto Fornara