

## **Vedere il Dio invisibile**

### **Linee di teologia veterotestamentaria**

*Sulla scia della grande tradizione apofatica, la teologia ha spesso amplificato il «dogma» dell'invisibilità divina, assolutizzando testi quali Es 33,20, mentre la tradizione mistica ha attinto a piene mani alla metafora visiva per parlare dell'esperienza di Dio. In realtà, una lettura anche superficiale dei testi dell'AT può rilevare affermazioni apparentemente contraddittorie. In Es 24,9-11, per esempio, l'esperienza privilegiata di Mosè, di Aronne e degli anziani d'Israele si contrappone apertamente ad Es 33,20. Questa tensione è l'elemento costitutivo delle diverse esperienze di Dio nell'AT.*

#### A) UN FENOMENO RILEVANTE

Gli studi critici sulle teofanie (da Jeremias in poi), pur isolando diversi elementi del genere letterario (il «venire» di Dio, gli sconvolgimenti della natura, la parola o la presenza divina), hanno sorprendentemente trascurato di approfondire un elemento centrale: la metafora visiva. Eppure una semplice attenzione alla frequenza dei verbi di percezione visiva dovrebbe indirizzare in tal senso<sup>1</sup>. Scorrendo le pagine della Bibbia ebraica, si scopre, ad esempio, che il verbo *r'h* («vedere») è utilizzato per indicare l'esperienza del divino, talvolta in una profonda intimità («faccia a faccia»: cf Gn 32,31; Gdc 6,22), oppure che *hzh* assume una sfumatura di carattere più contemplativo (mentre in contesto profetico tende a cristallizzarsi come il verbo tecnico dell'esperienza del divino, in varie forme di rivelazione).

---

<sup>1</sup> Ho tentato un'analisi del fenomeno nel mio lavoro *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, AnBib 155, Roma 2004.

Lo stesso verbo *r'h*, nella coniugazione \_\_\_\_\_, ha il significato di «mostrarsi, apparire», o anche «presentarsi, essere visto, essere visibile» da parte di Dio o di un suo messaggero<sup>2</sup>.

Non si devono, tuttavia, trascurare certi segnali lessicografici, quale l'uso della particella *w<sup>e</sup>hinnēh*. In unione con verbi di percezione, essa enfatizza spesso l'aspetto soggettivo ed emotivo della visione, soprattutto la sorpresa (cf Gn 18,2; Es 3,2; Gs 5,13; 1Re 19,6), affermando la straordinarietà dell'esperienza di chi «ha visto» Dio, ma è incapace di esprimerla in parole umane. In certi testi (cf Gn 15,17; Is 19,1; Ez 43,2.5), il lettore si sente chiamato in causa, quasi in un discorso diretto alla seconda persona, invitato anch'egli a «guardare»<sup>3</sup>.

Sul versante antropologico, la tensione dell'uomo religioso verso la trascendenza si qualifica come un «voler vedere», limitato o talora precluso: tale appare l'atteggiamento di Mosè di fronte al roveto ardente (Es 3,4) o del popolo sul Sinai (Es 19,21). I due contesti hanno in comune un'apertura verso l'ignoto: ogni «vedere» (entrambi i testi partono dal presupposto di una visione) innesca un meccanismo di ricerca. Ciò presuppone l'importanza della visibilità come impulso iniziale, e della non-visibilità, come nutrimento del desiderio e della ricerca.

## B) LA VISIONE «NEGATA»

Non mancano testi che negano la possibilità della visione divina, ricorrendo ad esempio alla metafora di Dio che «nasconde» il volto (cf Gb 34,29). Se il volto è lo specchio di tutta la persona, il segno più eloquente della sua presenza, la manifestazione della sua identità che si offre allo sguardo altrui, velando e rivelando al tempo stesso, l'espressione potrebbe indicare il sottrarsi divino alla possibilità di una relazione interpersonale.

Il Dio d'Israele, del resto, «si nasconde» (cf Is 45,15: «veramente tu sei un Dio che si nasconde, Dio d'Israele, salvatore!»). Tale è la parola del silenzio umano di fronte al mistero: il credente contempla un Dio le cui vie sono imperscrutabili (cf Is 55,8-9). Is 45,15 si comprende bene sullo sfondo

---

<sup>2</sup> Una forma privilegiata di rivelazione del divino è la manifestazione onirica (cf Gn 28,12-13; Gl 3,1), strettamente collegata al «vedere». Non vi si può parlare esplicitamente di visibilità, ma di un sapiente utilizzo metaforico della percezione visiva per esprimere sia la rivelazione di Dio, sia uno stato interiore dell'uomo, le sue paure e i suoi desideri. I testi evocano più la sensazione di una presenza o di una prossimità del divino, che una percezione visiva vera e propria: se visione c'è nel sogno, è una visione dai contorni sfuocati. Il sogno accentua inoltre l'aspetto passivo del «vedere», sottolineando l'iniziativa e la libertà di Dio nel suo rivelarsi.

<sup>3</sup> Talvolta si sarebbe addirittura tentati di tradurre la particella (lett: «ed ecco») con un indicatore linguistico di natura «visiva» («guarda!», «vedi?!», «osserva bene!»...).

della crisi dell'esilio, o meglio, a partire da un ripensamento teologico dell'esperienza esilica: il «non vedere più» la divinità in una crisi di queste proporzioni genera una nuova e più profonda possibilità di «vederla»<sup>4</sup>.

A volte Dio interviene per proibire la visione, a scopo di protezione. La sfumatura è chiaramente presente in Es 19,21. Il linguaggio religioso ha cura di delimitare la sfera del «sacro», che nessuno può oltrepassare, al punto che – nella stessa teofania sinaitica – fino ad un certo punto si può «vedere», ma non si può proseguire oltre, se non a rischio di morire. Di fronte ad un mistero che lo trascende, l'uomo è impaurito, si sente in pericolo di morte, come se la sua stessa vita venisse a mancare<sup>5</sup>. L'accento al «vedere» come finalità sembra introdurre anche una sfumatura di curiosità nel movimento dell'uomo verso Dio: se l'uomo si avvicina soltanto «per vedere», muore.

Quando, invece, la mancanza di visibilità divina è imputabile all'uomo, questa esperienza è una conseguenza diretta del peccato, o si considera come una colpa la stessa scelta di «non guardare» a Dio (spesso metafora per l'idolatria). In Is 22,11 («...non avete guardato a chi lo aveva fatto e chi lo ha realizzato da tempo non l'avete visto»), il «non vedere» Dio contrasta drammaticamente con gli altri verbi di percezione visiva nel contesto prossimo: la città ispeziona accuratamente l'arsenale militare (v. 8) e vede le brecce nelle mura (v. 9), ma non «vede» il Signore all'opera nella propria storia. I segni che essa vede non le parlano di un «oltre»; non riesce a cogliere nel visibile della storia i segni della presenza del Dio invisibile. Di fatto, è possibile «vedere l'invisibile che nel visibile si manifesta a chi sa però trascenderlo. La trasparenza del visibile dipende perciò dall'occhio che guarda»<sup>6</sup>.

A volte la non-visibilità è determinata dalla paura (cf Es 3,6; Dt 18,16; Is 6,2) e dalla vergogna. La paura può salvare da un pericolo mortale, ma nello stesso tempo paralizza. Rifiutare di guardare significa voler mettere in salvo la propria vita<sup>7</sup>. Non è un gesto risolutivo, perché non sottrae l'uomo dalla sottomissione alla trascendenza. È un atteggiamento infantile: nascondere la testa sotto terra non preserva dal rischio di essere visti né dal rimanere in balia di una presenza ostile.

---

<sup>4</sup> Anche per altri aspetti la crisi esilica è il momento di massima apertura alla «novità» di Dio: cf R. FORNARA, «La storia del Dio che crea. Verso un concetto di "nuovo" nell'Antico Testamento», in *Cristo omega e alfa*, ed. C. Doglio, Genova 1999, 19-22.60-65.

<sup>5</sup> Cf B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, AnBib 119, Roma 1997, 24-25.

<sup>6</sup> A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Roma 1996, 36.

<sup>7</sup> Cf B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 250-251.

Tuttavia, il gesto allontana radicalmente l'orizzonte culturale e religioso ebraico da quello proprio della mitologia greca: non vi è un eroe che – come Perseo – osi affrontare direttamente lo sguardo di Medusa, ponendosi in posizione simmetrica in rapporto alla divinità, nel faccia-a-faccia della frontalità<sup>8</sup>. Per certi versi affine alla paura, la vergogna costituisce la difesa di chi si sente annientato, nudo di fronte all'aggressione violenta dell'altro. Il rifiuto di guardare l'altro negli occhi, rimanendo con lo sguardo abbassato, è la migliore illustrazione di chi prova vergogna. Se ne trova un esempio nella supplica di Esd 9,6: «mio Dio, mi vergogno e sono [troppo] confuso per alzare [...] il mio volto a te». Sarà la certezza della sua misericordia (cf Ne 9,19) a riequilibrare le cose, ridonando il coraggio di guardare di nuovo all'interlocutore divino.

In altri testi, l'impossibilità di «vedere Dio» riguarda situazioni contingenti dell'esperienza di fede. Il caso più evidente è quello di Giobbe nel crogiolo della sofferenza; è il mistero della sofferenza a rendere problematica la visibilità divina: «ecco: passa accanto a me, e non [lo] vedo, mi passa davanti, ma non lo riconosco» (Gb 9,11); «se si gira a sinistra, non [lo] scorgo, si volge a destra, ma non [lo] vedo» (Gb 23,9).

### C) L'IMPOSSIBILITÀ DI «VEDERE DIO»

Alcuni testi, enfatizzati dalla storia dell'interpretazione, sembrano negare radicalmente la possibilità umana di «vedere Dio». Fra i più espliciti, troviamo Es 33,20; eppure, nella sua essenzialità, non lascia trasparire una sfiducia radicale nei confronti del «vedere». La visibilità divina viene negata universalmente, ma non possono sfuggire alcuni particolari che sfumano il carattere apodittico della negazione. Siamo nel momento più drammatico della dialettica fra visibilità e non-visibilità divina: «Non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e restare in vita». Non l'uomo-Mosè, ma l'uomo in quanto tale sperimenta la radicale impossibilità di vedere la divinità.

A ben vedere, però, la negazione ricorre in una subordinata causale, che spiega il motivo per cui Mosè non può saziare il suo desiderio. La costruzione sintattica sembra suggerire un analogo desiderio in Dio, portato quasi a giustificare la negazione: «purtroppo è così». Il v. 20a, poi, restringe la non-visibilità al «volto» di Dio, suggerendo la possibilità di qualche eccezione, ipotesi confermata dal contesto (cf i vv. 21-23). Il testo non nega il «vedere Dio», ma la contemporaneità di «vedere Dio» e «restare in vita». O meglio, lascia aperta la possibilità remota di vederlo,

---

<sup>8</sup> Si veda in proposito: J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987, 77-83.

mettendo in guardia dal pericolo: la visione costituirebbe un rischio letale per l'uomo.

Il v. 23 ribadisce l'invisibilità del volto, offrendo una controparte positiva: «...vedrai le mie spalle». L'espressione, interpretata dai commentatori come metafora delle opere di Dio, della sua esistenza, della sua trascendenza, della sua misericordia, ha nel contesto un esplicito legame con il «passare» di Dio. È come se si sottolineasse l'aspetto dinamico della presenza divina: l'idolo è statico, lo si può guardare in volto, ma Yhwh è il Dio che passa; non è un Dio da guardare, ma da seguire. Poiché vedere il volto di Dio equivarrebbe a morire (33,20), vederne le «spalle» esprime la condiscendenza di Dio per proteggere la vita dell'uomo. In questo contesto positivo, l'antropomorfismo dev'essere interpretato come il passaggio da un «vedere» statico, che può controllare, esaminare, scandagliare l'oggetto, ad uno dinamico, che può rendersi conto – *a posteriori* – della Presenza divina<sup>9</sup>.

Il v. 22 parla, inoltre, di una caverna (la «cavità della rupe»), introducendo un simbolo che, in psicanalisi, rievoca l'archetipo materno. Non si tratta tanto di un *regressus ad uterum* (è Dio a collocare Mosè nella grotta), quanto di un recipiente in cui l'uomo può «essere contenuto», un «grembo» che porta, che sostiene e che nutre. Nello stesso tempo la caverna è, però, un luogo «angusto», che richiama l'oscurità e l'angoscia. In bilico fra protezione e oscurità, fra sicurezza e angoscia, il simbolismo colora di profonde tonalità affettive il difficile equilibrio fra visibilità e non-visibilità, tema principale del brano.

Se è permesso trarre dalla complessità dei testi una conclusione univoca, la Bibbia ebraica non parla tanto dell'invisibilità divina come assioma teologico: essa si muove piuttosto in un ambito storico e contingente, sottolineando le diverse forme di non-visibilità, percepita di volta in volta come problema, come situazione transitoria, come castigo o come colpa. Non mancano allusioni al limite creaturale che impedisce di «vedere Dio», ma questi testi, nel panorama della metafora veterotestamentaria, non rappresentano né l'unico, né il principale esempio.

## D) INVISIBILITÀ E IDOLATRIA

Una certa relazione di causa-effetto sembra esistere fra non-visibilità divina e idolatria, a diversi livelli.

*La non-visibilità favorisce l'idolatria.* La fede in un Dio invisibile o

---

<sup>9</sup> «Dio si trova sempre “oltre”. [...] Così l'uomo può vedere come Dio si allontana: non vede la lontananza di Dio, ma il suo allontanarsi» (L. ALONSO SCHÖKEL - G. GUTIÉRREZ, *La missione di Mosè. Meditazioni bibliche*, Roma 1991, 123-124).

la difficoltà a percepirne la presenza può condurre all'idolatria. Nell'episodio del vitello d'oro (cf Es 32,1.23) la scelta del popolo di adorare l'idolo nasce dalla prolungata assenza di Mosè; ad Aronne gli israeliti presentano sostanzialmente un bisogno di visibilità (cf il v. 1). Un dio che si possa vedere è una divinità che si può manovrare, osservare, tenere costantemente sotto controllo. La non-visibilità è insopportabile, perché è insopportabile la fiducia, l'abbandono, l'attesa dei tempi e dei modi della rivelazione divina. Naturalmente, la risposta che l'idolo può dare al bisogno di visibilità non copre tutta una gamma di altre necessità fondamentali: l'idolo «si lascia vedere» ma «non vede» e – soprattutto – «non parla» (cf Sal 115,5; 135,16).

*La non-visibilità genera il rifiuto dell'idolatria.* D'altra parte, è vero anche il contrario: la parentesi di Dt 4 parte dall'esperienza sinaitica (Israele non ha visto alcuna immagine divina) per fondare teologicamente la proibizione dell'immagine idolatrica. Dio rimane assolutamente Altro.

*L'idolatria genera non-visibilità.* Lo stesso atteggiamento idolatrico può produrre ulteriore non-visibilità. In Dt 31,17-18, la non-visibilità assume una dimensione negativa (castigo per l'idolatria) ed una positiva (punto di partenza per una rinnovata presa di coscienza del proprio peccato). Sta di fatto che l'atteggiamento idolatrico priva Israele della possibilità di «vedere» il suo Dio: lo sguardo imprigionato sull'idolo visibile è incapace di percepire la presenza del Dio invisibile<sup>10</sup>.

*La proibizione di fermare lo sguardo su immagini visibili.* Grande peso ha, comunque, la proibizione dell'immagine culturale. Il divieto tocca il suo apice nel decalogo (Es 20,4; Dt 5,8), ma ricorre anche in altri testi (cf Lv 19,4; Dt 4,15-19.25), fino a raggiungere toni drammatici nella critica profetica (cf Ger 10,3-5). L'unico tentativo di motivazione fondante è la spiegazione teologica di Dt 4: le immagini non sono adeguate alla modalità della rivelazione divina, essenzialmente legata alla parola. Tuttavia, come riconosce von Rad, non è l'unica interpretazione possibile né la più antica<sup>11</sup>.

Il divieto nel decalogo riguarda, di fatto, l'immagine «sculpita»: 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 questo senso non è possibile interpretare il secondo comandamento come una condanna perentoria e inappellabile

---

<sup>10</sup> È una sorta di «legge del contrappasso». Dio «nasconde il volto» per castigare Israele, precludendogli dunque la possibilità di «vederlo», ma «volgendosi» ad altri dèi (v. 18), il popolo si è già preclusa la possibilità di vederlo: il suo sguardo è orientato altrove.

<sup>11</sup> Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1972, 252.

dell'immagine in quanto tale, ma piuttosto come una messa in guardia da un pericolo. Dall'immagine all'idolo il passo è breve: «l'immagine può catturare l'oggetto della fede nelle reti della visibilità»<sup>12</sup>.

### E) LA VISIONE «SFUMATA»

Più che affermare esplicitamente la visione divina o negarne la possibilità, la Bibbia ebraica tende ad affermarla relativizzandola, sfumandone i contorni, ricorrendo al linguaggio simbolico o ad accorgimenti lessicografici quali la particella *k<sup>e</sup>* («come...»). Il fenomeno è caratteristico della profezia e dell'apocalittica. La maggioranza delle ricorrenze si concentra nelle grandi visioni di Ezechiele (cf Ez 1; 8; 10; 40ss) e di Daniele. Tale ricchezza di similitudini concorre a mostrare che nessuna immagine è adatta o sufficiente ad esprimere l'indicibile. Ogni immagine rimane, per natura sua, approssimativa ed ambigua. Fra i testi teofanici, solo Es 24,10 si avventura in una descrizione intrisa di similitudini: gli anziani d'Israele hanno visto Dio, ma la descrizione si sofferma sul «pavimento» sotto i suoi piedi, il cui aspetto rimanda ad un «come» ulteriore. I termini di confronto sono, per la maggior parte, elementi di luminosità, di bellezza, di purezza e di dinamicità attinti dall'esperienza umana.

Un modo per «sfumare» la visione di Dio è il riferimento ad un futuro più o meno lontano: talora il «vedere Dio» è presentato come una possibilità futura, realizzabile, ma irrealizzata; così in Es 16,7: «domani vedrete la gloria di Yhwh». Non si tratta di un futuro alienante, quasi che l'attesa impedisca di affrontare il presente: la stessa vita presente non avrebbe senso se non fosse aperta ad un «oltre». La frequenza del fenomeno invita a considerarlo come un elemento costitutivo del «vedere Dio»: la tensione tra la fede che sa di poterlo vedere un giorno, e l'esperienza attuale che non lo percepisce ancora, rappresenta di fatto la dinamica del desiderio, che soggiace ad ogni autentica esperienza spirituale.

La visione – come la parola – è un'esperienza debole e fragile, affidata alla libertà dell'uomo, che può ignorarla, non comprenderla, dimenticarla... La visibilità divina può essere, pertanto, sospesa fra affermazione e negazione, evocandone implicitamente la fragilità (cf Lv

---

<sup>12</sup> B. CHENU, *Tracce del volto. Dalla parola allo sguardo*, Magnano 1996, 95. Il comandamento – in altri termini – aiuta a distinguere l'abissale estraneità dell'idolo e dell'icona. Quest'ultima è una visibilità in cui l'invisibile si mostra come tale, senza preoccuparsi di abolire la distanza. L'idolo, invece, si sforza di abolire tale distanza «con la disponibilità di un dio situato nella fissità di un volto» (J. MARION, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, Milano 1979, 19).

9,6; 1Re 11,9). Uno dei peccati del popolo è appunto quello di «vedere» e poi «dimenticare» (cf Ez 12,27; Sal 78,11). Nell'apocalittica, inoltre, l'enigmaticità delle immagini ne rende difficile l'interpretazione. Non basta che Dio faccia «vedere» qualche realtà: occorre qualcuno che ne decifri il senso perché essa, senza spiegazione, non ha alcuna utilità.

Nelle scene teofaniche il narratore si sofferma spesso sulla descrizione di ciò che circonda la divinità, o su oggetti che simbolicamente ne richiamino gli attributi di bellezza, splendore, trascendenza o maestà. Il caso più tipico è il testo già citato di Es 24,10, ma anche Isaia (cf 6,1-2) si sofferma sul trono celeste, sui lembi del mantello di Dio e sugli esseri che lo attorniano. Il simbolo del trono è ripreso nella visione inaugurale di Ezechiele (c. 1), insieme ad una serie impressionante di elementi descrittivi, evocando via via suggestioni di bellezza, regalità, luminosità, dinamismo, senza soffermarsi direttamente sulla persona divina (tranne un timido accenno nei vv. 26-27). Elemento ricorrente è una certa sobrietà, capace di fermarsi alle soglie del mistero: non si contempla Dio, ma ciò che appare «intorno» a Yhwh (cf 1Re 22,19; 2Cr 18,18) o «sotto» di lui (cf Gn 28,13).

Chi racconta di «aver visto Dio» non può far altro che evocare impressioni, sensazioni generiche e limitate, benché egli non dubiti della verità e della bellezza di tale esperienza. L'atto stesso della percezione visiva (di ogni percezione visiva) si connota come la ricezione di alcune particolarità dell'oggetto percepito (non dell'oggetto nella sua complessità), poiché nessun atto percettivo può esaurire la comprensione dell'oggetto che cade sotto i sensi: «vedere significa afferrare alcune caratteristiche preminenti d'un oggetto»<sup>13</sup>.

In diversi testi, poi, la percezione visiva non riguarda l'oggetto staticamente contemplato, ma nel suo movimento (cf Is 19,1). Percepire un oggetto in movimento significa essere limitati nella capacità di vederlo, o – quanto meno – di fissarlo con attenzione. L'accorgimento narrativo si addice pienamente al mistero di Dio: nella maggior parte dei contesti di rivelazione, il Dio d'Israele si manifesta nel suo «passare», come un essere in movimento<sup>14</sup>.

Denominatore comune di molti testi è anche il legame fra la visione di Dio e la morte, temuta, miracolosamente sfuggita o dichiarata come inevitabile (cf Gn 32,31; Es 33,20; Gdc 13,22; Is 6,5). Quanto più l'oggetto della visione tende a concentrarsi sulla persona divina in quanto tale, tanto più questa esperienza è vissuta come un pericolo mortale.

---

<sup>13</sup> R. ARNHEIM, *Arte e percezione visiva*, Milano 1984, 56.

<sup>14</sup> Cf J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, Torino - Casale Monferrato 1977, 161-162.

Un'indagine approfondita farebbe emergere la capacità dei narratori di equilibrare visibilità e non-visibilità. Il narratore è generalmente guidato dal desiderio (o dalla necessità?) di usare la metafora nei termini più sfumati possibili; la sua abilità si dimostra nella capacità di rendere questa tensione significativa e produttrice di senso. Fanno percepire al lettore il mistero di Dio quei testi che lasciano *intravedere* la realtà divina, più di tanti testi che la fanno *vedere* o che negano la possibilità di vederla. È evidente che la dinamica della *rivelazione* di Dio ad Israele è, al tempo stesso, storia di un *velamento* sempre più profondo<sup>15</sup>, tanto che Israele non è mai così certo del suo Dio come quando sperimenta la tragedia dell'esilio.

## F) LA DINAMICA DELLA VISIONE

Se si considera la percezione visiva del divino nel suo dinamismo, diverse sono le situazioni di partenza. L'uomo può trovarsi già in una ricerca di Dio, nel culto, nella preghiera personale, o semplicemente in un momento di riflessione. Tuttavia, Dio si lascia «vedere» preferibilmente in situazioni più neutrali, in seno all'attività umana, in una condizione di sonno o riposo, o addirittura in contesti che potrebbero sembrare inadatti a questa esperienza. Alcune teofanie, ad esempio, si inseriscono all'interno di un'attività lavorativa: Mosè sta pascolando il gregge di Ietro (cf Es 3,1); Gedeone è impegnato nella trebbiatura del grano (cf Gdc 6,11); un angelo appare alla moglie di Manoah mentre questa è seduta in campagna (cf Gdc 13,9). Ciò contribuisce, da una parte, a mettere in rilievo la gratuità e l'imprevedibilità dell'iniziativa divina, suggerendo, al tempo stesso, che nessuna situazione umana è estranea alla possibilità di una percezione visiva della divinità. Da notare, poi, che i protagonisti abbandonano l'attività, rapiti dalla nuova esperienza; si relativizza così il «fare» dell'uomo, suggerendo il primato e il carattere decisivo della visione.

Colpisce la frequenza con cui Dio si fa «vedere» a chi si trova in difficoltà (persecuzione, anzianità, carestia, paura, fuga, esilio, malattia...). La crisi è simbolicamente contrassegnata dalla notte e dalla conseguente impossibilità di vedere con chiarezza; tuttavia, la difficoltà non solo rende possibile l'incontro col divino, ma ne costituisce, anzi, una delle situazioni privilegiate. A maggior ragione, sorprendono le visioni che hanno origine da una situazione di peccato o di ribellione. Il contrasto è particolarmente evidente in Nm 14,10: quando la protesta del popolo raggiunge il suo culmine, Dio sceglie di apparire.

---

<sup>15</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, I, Milano 1985, 424-425.

I racconti di apparizioni, per loro stessa natura, insistono sul carattere improvviso dell'epifania divina, che spiega in parte la reazione emotiva dell'uomo. L'esperienza di Abramo alle querce di Mamre indica, tuttavia, la possibilità di una certa gradualità nell'esperienza percettiva. All'inizio del racconto egli vede semplicemente tre uomini (cf Gn 18,2), ma è chiamato ad una presa di coscienza più piena (cf anche Gn 28,12-13; 32,31; Gdc 6,22). L'atto del vedere, del resto, è un fenomeno complesso, che coinvolge diverse facoltà e si dispiega nel tempo. Nessuna immagine si offre integralmente al primo sguardo. Vedere è un atto dinamico, inesauribile, in cui gran parte di ciò che è visibile dipende dalle condizioni del soggetto. È necessario un processo, che fa appello anche alla dimensione attiva del vedere.

Gli effetti più significativi della visione sono quelli legati alla reazione immediata. Si tratta, per lo più, di reazioni emotive, inconsce: soprattutto la paura (cf Gn 15,12; Is 6,5), espressa anche dalla ricerca della distanza e dal rifiuto di guardare verso Dio (cf Es 3,6; 1Re 19,13), e la meraviglia. Si insiste in particolare sulla paura come atteggiamento peculiare, spontaneo ed immediato, di fronte alla percezione del mistero di Dio. D'altra parte, gli stessi testi sottolineano la ricerca umana della divinità e il desiderio di contemplarne il volto<sup>16</sup>. Le reazioni umane confermano che la Bibbia ebraica non si esprime in proposizioni categoriche ed univoche, ma attraverso questa tensione. L'uomo desidera avvicinarsi a ciò da cui si allontana perché ne ha paura. È una dinamica che coinvolge l'essere umano in ogni esperienza di alterità, ma particolarmente nella percezione di Dio.

Mosè di fronte al roveto è il simbolo più eloquente della tensione fra paura e desiderio, implicita nell'esperienza religiosa e testimoniata dal linguaggio dei mistici. La paura è l'espressione della coscienza del limite: fondamentalmente, rimane impossibile per l'uomo «vedere» Dio. Questa consapevolezza non sopprime, tuttavia, l'anelito che viene dal «fascino delle frontiere»<sup>17</sup>, né annulla il conflitto fra speranza e paura, che è lo spazio del desiderio, unica via ad un'autentica crescita della persona.

La visione produce anche conseguenze destinate a durare nel tempo, quali il cambiamento del nome del protagonista, che indica un mutamento profondo della persona. Ciò è evidente in Gn 32,29: Giacobbe vede Dio, e ne esce profondamente trasformato; l'uomo vecchio rimane su una riva del

---

<sup>16</sup> La percezione visiva è al servizio di quello che R. Otto definirebbe un insieme di *tremendum* e *fascinans*. La paura genera normalmente la fuga, ma l'esperienza del *numinoso* è sempre accompagnata da un'attrazione ineffabile. Es 20,20 lo afferma usando la radice *ya* in due sensi diversi: paura e timore di Dio.

<sup>17</sup> Attingo l'espressione da N. GALANTINO, «Sulla via della persona tra senso del limite e fascino delle frontiere», *RasT* 42 (2001) 485-504.

torrente, l'uomo nuovo prosegue il cammino sull'altra riva.

### G) CONCLUSIONE

Un'indagine più approfondita permetterebbe di mostrare la costante presenza della dialettica fra visibilità e non-visibilità divina, una tensione produttrice di senso, poiché salvaguarda il mistero e la trascendenza, senza rinunciare ad affermare che l'esperienza di Dio è possibile. Un'icona biblica che riassume questa dialettica è la risposta di Giobbe alla teofania (Gb 42,1-6). Il v. 5, in particolare, contrappone due momenti, caratterizzati da una diversa percezione di Dio: «ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono».

Ripensando all'itinerario del protagonista, si può identificare il «sentito dire» con le posizioni dogmatiche degli amici, rinchiusi nelle loro sintesi teologiche perfette. L'atto visivo, proprio di Giobbe al termine del suo percorso di fede (cf 19,25-27), è invece il vertice di un'esperienza personale di Dio, che suppone un legame più intimo con la divinità, oltre che una coscienza rinnovata della sua libertà, della sua gratuità e del suo mistero. È 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. Il «vedere», vertice della ricerca esistenziale e religiosa, equivale ad accettare di «non vedere». Questo atteggiamento permette al credente di osare uno sguardo diverso su Dio, e di valutare le cose dal punto di vista divino, come sembra indicare il «pentimento» del protagonista al v. 6.

Il credente Giobbe diviene allora il paradigma di un voler vedere Dio che non ha nulla di scontato né di banale, e che conosce – almeno parzialmente – una possibilità di soddisfazione. Nella tenacia del cammino, nel desiderio di accedere alla visione, nella fatica della ricerca, nel rifiuto delle false immagini di Dio fornite dagli amici, nell'accettazione di tutte le ferite, nei paradossi della propria umanità, Giobbe (e con lui il credente di ogni tempo, in particolare il lettore cristiano, che vi legge in trasparenza l'icona evangelica del Figlio e della sua «carne» che rivela e nasconde il volto del Padre) può effettivamente «vedere Dio». Nello iato fra assenza e presenza, fra morte e risurrezione – come scrive Salmann – si apre al credente la feconda possibilità di «inabitare la fessura»<sup>18</sup>, di «essere davanti a Dio in assenza di Dio, rimanere presso di lui nel suo abbandono»<sup>19</sup>. La parabola della fede si situa, così, tra l'esperienza di aver visto Dio e l'attesa di vederlo faccia a faccia.

---

<sup>18</sup> Cf E. SALMANN, «La rivelazione dell'ineffabile. Evento simbolico e voce contestata», in *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, ed. G. Mazzillo, Cinisello Balsamo 2002, 124-130.

<sup>19</sup> E. SALMANN, *ibid.*, 125-126.