

GRAZIE A DIO LA NOSTRA È UNA CIVILTÀ DELL'IMMAGINE

Ratzinger, il volto di Cristo e la scoperta della persona nell'Occidente giudaico-cristiano

I discorsi di addio di Gesù, come ce li presenta il Vangelo di Giovanni, si muovono in un'atmosfera particolare fra tempo ed eternità, fra presenza della Passione e nuova presenza di Gesù già irrompente, dal momento che in realtà la passione stessa è già allo stesso tempo "esaltazione". Da una parte grava su questi discorsi l'oscurità del tradimento, del rinnegamento, della imminente ultima umiliazione della croce, dall'altra però tutto questo sembra in essi già superato ed assunto all'interno della gloria ventura.

Così Gesù descrive la passione come una partenza, che prelude ad una nuova e più piena venuta, come una via, che i discepoli già conoscono. Di qui la sorpresa e la domanda di Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?". Gesù risponde con una frase, che è divenuto un testo centrale della cristologia: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me".

Questa rivelazione del Signore suscita però una nuova domanda - o meglio, una richiesta - che questa volta espone Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta". Di nuovo Gesù risponde con una parola di rivelazione, che da un altro punto di vista introduce nell'ultima profondità della sua coscienza, nel più profondo della fede cristologica della Chiesa: "... Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,2-9). L'antico desiderio dell'uomo di vedere Dio aveva assunto nell'Antico Testamento la forma della "ricerca del volto di Dio". I discepoli di Gesù sono uomini, che cercano il volto di Dio. Perciò si sono incontrati con Gesù e lo hanno seguito. Ora Filippo espone questo desiderio al Signore e ne riceve una risposta sorprendente, nella quale la novità del Nuovo Testamento, il nuovo che fa irruzione in Cristo appare concentrato come in un cristallo. Sì, si può vedere Dio. Chi vede Cristo, vede lui.

Questa risposta, che caratterizza il cristianesimo come religione del compimento, come religione della presenza divina, suscita però subito una nuova domanda. Proprio in questo passo viene visibile che cosa significa il "già e non ancora", come struttura fondamentale dell'esistenza cristiana. Infatti la domanda successiva suona ora in ogni caso per tutto il cristianesimo postapostolico: ma come si può vedere Cristo e vederlo così che allo stesso tempo si veda il Padre? Questo interro-

gativo permanente è collocato nel Vangelo di Giovanni non nei discorsi del cenacolo, ma alla domenica delle palme.

Il termine ebraico panim fa conoscere Dio come colui che ha un volto. In questo l'uomo gli è simile, a quel volto egli è orientato

me. Là viene narrato che dei greci, i quali erano venuti a Gerusalemme in pellegrinaggio, si recarono da Filippo - quindi dal discepolo, che nel cenacolo espone la richiesta di vedere il Padre. Questi greci presentano a Filippo di Betsaida in Galilea, quindi di una porzione della Terra santa fortemente ellenizzata, la loro richiesta. "Signore, vogliamo vedere Gesù" (Gv 12,20s). E' la richiesta del mondo pagano, la richiesta però anche dei fedeli cristiani di tutti i tempi, la nostra richiesta: Vogliamo vedere Gesù. Come ciò può verificarsi? La risposta di Gesù a questa richiesta inoltrata al Signore da Filippo insieme con Andrea è misteriosa, come per lo più le risposte di Gesù nel quarto evangelo alle grandi richieste dell'umanità, che gli pervengono. Non viene riferito se si giunse ad un incontro fra Gesù e quei greci. La risposta di Gesù dischiude piuttosto un orizzonte del tutto inatteso in questo momento. Gesù vede cioè segnalato in questa richiesta il sopraggiungere della sua glorificazione. Ma come si attua più precisamente questa glorificazione, egli lo illustra con le parole: "... se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (12,24). La glorificazione avviene nella passione. Da essa viene il molto frutto - cioè, così possiamo completare: la Chiesa delle genti, l'incontro fra Cristo e i greci, che rappresentano i popoli del mondo intero. La risposta di Gesù oltrepassa il momento e si addentra nel futuro: sì, i greci mi vedranno e non solo questi, che ora sono venuti da Filippo, ma tutto il mondo dei greci. Essi mi vedranno, certamente, ma non nella mia esistenza terrena, storica, "secondo la carne" (cfr. 2 Cor 5,16); essi mi vedranno attraverso la passione. Attraverso di essa io vengo e vengo ora non più solo in un singolo luogo geografico, ma vengo al di là di tutti i confini geografici nella vastità del mondo, che desidera vedere il Padre. Gesù annuncia la sua venuta a partire dalla resurrezione, la sua venuta nella forza dello Spirito Santo e così un nuovo vedere, che avviene nella fede.

In questo modo la passione non è abbandonata al passato come qualcosa di preterito. Essa è piuttosto il luogo, a partire dal quale e nel quale soltanto egli può essere visto. Gesù allarga la parabola del chicco di grano che muore e solo nel morire è fecondo a struttura fondamentale di un'esistenza umana autentica, dell'esistenza nella fede: "Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna. Se uno mi vuol servire mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo" (12,25s). Il vedere si realizza nella sequela. La sequela è un vivere nel luogo, ove Gesù si trova, e questo luogo è la passione. In essa, e in nessun altro luogo, la sua gloria è presenza.

Cosa appare qui? Il concetto del vedere ha acquistato una dinamica inattesa. La visione si verifica in una modalità di esistenza, che chiamiamo sequela. Si può vedere entrando nella passione di Gesù. Là allora si vede in lui anche il Padre. A partire di qui acquista tutta la sua grandezza la parola del profeta citata alla fine del racconto della passione di Giovanni: "Guarderanno a colui che hanno trafitto" (Gv 19,37; cfr. Zac 12,10). Vedere Gesù, nel quale allo stesso tempo si vede il Padre, è un atto di tutta quanta l'esistenza. Dal punto di vista terminologico dobbiamo precisare che il concetto di "volto di Cristo" non compare in questi testi giovannei. Ma essi si collocano in

un legame interiore con un filone centrale dell'Antico Testamento, il cui contenuto religioso essenziale viene descritto in una serie di testi come "la ricerca del volto di Dio". Malgrado la differenza terminologica esiste una profonda continuità fra il guardare a Cristo giovanneo e l'itinerario veterotestamentario verso la contemplazione del volto di Dio. In Paolo nella seconda lettera ai Corinzi si trova anche il legame terminologico, quando si parla della gloria di Dio, che risplende sul volto di Cristo (2 Cor 4,6). Su questo dovremo tornare più avanti. Sia Giovanni che Paolo ci rinviano all'Antico Testamento: i testi neotestamentari sulla visione di Dio in Cristo si radicano profondamente nella pietà di Israele e si riconnettono così attraverso di essa con tutta l'ampiezza della storia religiosa, o forse meglio: essi orientano a Cristo l'ancora indistinto anelito della storia religiosa e lo conducono così incontro alla risposta. Se vogliamo comprendere la teologia neotestamentaria del volto

di Cristo, dobbiamo guardare indietro all'Antico Testamento. Solo così diviene comprensibile tutta quanta la sua profondità.

Il termine *panim* - volto - appare nell'Antico Testamento circa quattrocento volte; circa la metà dei testi si riferisce ad un essere umano o ad un misterioso essere intermedio come i cherubini e i serafini. Più di un quarto dei testi, quindi circa cento passi, si riferiscono a Dio stesso. La diffusione del termine in tutta quanta la letteratura veterotestamentaria fa già comprendere qualcosa dell'importanza dell'idea, di cui è strumento. Dovremo subito dopo illustrare meglio alcune delle espressioni caratteristiche: cercare il volto di Dio, lo splendore del volto di Dio, ecc. Come si deve comprendere questa nostalgia della visione in una religione, che con la proibizione delle im-

La filosofia greca ha scoperto l'idea di natura, ma non ha conosciuto il concetto e la natura della persona

magini sembra escludere totalmente la visione dal culto, dalla pietà? Che cosa intende propriamente l'israelita, quando cerca il volto di Dio e sa che non può esistere nessuna immagine di lui? Si è cercato di far risalire tutto questo ambito terminologico con le sue molteplici espressioni a forme di culto pagane, ad esempio la "visione del volto" dovrebbe risalire alla contemplazione di un'immagine, la "luce del volto" a divinità astrali e così via. Queste ipotesi restano indimostrabili e non hanno nell'insieme trovato molta adesione anche da parte degli studiosi. Ma si può comunque partire dal presupposto che la terminologia della ricerca del volto di Dio in qualche modo provenga dal culto delle immagini. Proprio così si comprende meglio la grandezza del passo, che l'Antico Testamento ha compiuto. L'immagine viene abbandonata, la ricerca del volto rimane. La forma oggettualizzata, la riduzione della divinità ad oggetto viene meno, ma Dio conserva il suo "volto". Proprio come colui che non è riproducibile in immagini egli rimane tuttavia, colui che ha un volto, che può vedere ed essere veduto. L'antica forma cultuale, che aveva materializzato e ridotto Dio in una realtà particolare, viene dissolta. Ma proprio così emerge il suo orientamento più profondo: questo Dio ha un volto, è "persona". Simian-Yofre nel suo articolo filologicamente estremamente dettagliato ha così riassunto questo sviluppo: "A mo-

tivo della sua capacità di esprimere sentimenti e reazioni, *panim* designa il soggetto, in quanto esso si rivolge agli altri... cioè in quanto è soggetto di relazioni, *panim* è un concetto, che descrive delle relazioni". Possiamo dire che nell'abbandono del culto delle immagini proprio con la parola *panim* si è formato il concetto di persona, e più precisamente come concetto relazionale. Accanto a *panim* si dovrebbe qui menzionare come seconda forma di accesso alla medesima intuizione la parola *sem* - nome: il Dio dell'Antico Testamento rivela il suo nome, e così egli può essere invocato. Anche nome è un concetto relazionale: chi ha un nome, può egli stesso udire e interpellare, inoltre può essere invocato per mezzo del nome. La filosofia greca ha scoperto l'idea di natura, ma non ha conosciuto il concetto e la natura della persona. In essa questa non esiste. Esiste solo l'individuo, che però è solo una delle molteplici espressioni della natura che ultimamente solo conta. Quella particolarità, che noi descriviamo con il concetto di persona, è invece stata scoperta nella scia della fede biblica, quando nell'abbandono dell'immagine emerse ciò che è più autentico, quell'essere, che può vedere ed essere visto, udire, parlare ed essere interpellato. Fu pertanto assolutamente logico che *panim* in greco sia stato reso prevalentemente con *prosopon* (volto) - con una parola, che nella filosofia greca non esisteva come terminus tecnico. E fu giusto che *prosopon* divenisse in latino *persona*, così che la parola lentamente ha acquisito il suo significato chiaro, anche filosofico. Ed a sua volta non è un caso che questa elaborazione di una nuova nozione, il manifestarsi del mistero della persona, divenne possibile proprio nella disputa sulla dottrina della Trinità. In conclusione: il termine, ebraico *panim* fa conoscere Dio come persona, come un essere rivolto verso di noi, che ci ascolta, vede, parla, può amare ed adirarsi - come il Dio, che è sopra ogni cosa e nondimeno ha veramente un volto. In questo l'uomo gli è simile, sua immagine; dal suo volto egli può conoscere chi è cosa e come è Dio. A questo volto egli è orientato, nel suo più profondo egli è in ricerca di questo. Mi sembra importante che ad entrambi i concetti, "nome" e "volto" da una parte soggiace una intuizione spirituale molto profonda, che divenne possibile solo nell'abbandono dell'immagine esteriore, nell'eliminazione delle immagini, ma dall'altra non è stato semplicemente elaborato un concetto; il guardare fisico e l'idea del volto resta essenziale. Ma cerchiamo,

almeno in un paio di esempi, di vedere un po' più da vicino come concretamente si presenta la relazione, che evoca la parola *panim*, nella fede e nella pietà di Israele.

Vi è innanzitutto l'atteggiamento fondamentale della "ricerca del volto di Dio". "Gioisca il cuore di chi cerca il Signore. Cercate il Signore e la sua potenza, cercate sempre il suo volto", recita il Salmo 105,3s. Il Salmo 24 enume-

Il termine panim-volto appare circa quattrocento volte nell'Antico Testamento, per cento volte è riferito a Dio stesso

ra le condizioni, che devono essere adempiute, se si vuole entrare nel luogo santo del Signore: le mani pure ed il cuore puro. Tutto questo viene poi riassunto nelle parole: "Ecco la generazione che lo cerca, che cerca il tuo volto, Dio di Giacobbe" (S. 24,6). Entrambi i Salmi hanno a che fare con l'ingresso nel santuario, con la processione che introduce l'arca santa nel tempio. In questo senso non si può negare un contesto cultuale: si incontra il volto di Dio

nel tempio, lo si cerca in quanto si cammina verso di esso. Tuttavia il significato di questa parola va molto al di là del fatto semplicemente cultuale. In Os. 5, 15 ciò diviene ancora più evidente. Qui Dio dice di Israele: "Me ne ritornerò alla mia dimora finché non avranno espiato e cercheranno il mio volto, e ricorrono a me nella loro angoscia". Questa ricerca e visione è un atteggiamento, che abbraccia tutto l'uomo; solo quando egli è "giusto" con tutto il suo essere, cioè diviene secondo Dio, è in cammino verso l'incontro con il volto di Dio. "Cercare il volto del Signore", dice pertanto giustamente Simian-Yofre, è "un comandamento di valore universale e permanente". Questo rifugge in modo particolarmente chiaro nel Salmo 17. E' la preghiera di un giusto, che non si lascia deviare dalla via di Dio, ma si trova sotto le violente minacce dei nemici. Al termine emergono due forme di esistenza: da una parte stanno le persone, che vivono totalmente delle cose materiali e si saziano di queste. Senza alcuna invidia il giusto sofferente dice al Signore: "Sazia pure dei tuoi beni il loro ventre, se ne saziano anche i figli e ne avanzano per i loro bambini". L'orante vede il suo destino in modo diverso: "Ma io per la giustizia, contemplerò il tuo volto, al risveglio mi sazierò della tua presenza". L'orante ha in mente una sazietà ben diversa da quella del ventre. Egli si sazia della visione del suo Dio. Egli sa che la sua ricerca tro-

verà il suo compimento nella contemplazione. Due aspetti sono importanti in questo testo. Innanzitutto: ciò che rende capace l'orante di vedere Dio è la giustizia. In questa parola è riassunto l'atteggiamento fondamentale della pietà veterotestamentaria, è il corrispondente veterotestamentario di ciò che nel Nuovo Testamento e nella Chiesa si chiamerà "fede". Giustizia è quella forma di vita, che si commisura alla parola di Dio, il dimorare in questa parola e nelle sue indicazioni. Potremmo dire: giustizia vuol dire la vita secondo Dio. Il Salmo 17 coincide con quanto avevamo udito prima del Salmo 24: la ricerca del volto di Dio è un atteggiamento, che abbraccia tutta la vita; perché l'uomo possa alla fine vedere il volto di Dio, egli stesso nella sua totalità deve essere illuminato da Dio. Come seconda cosa si deve notare che l'orante si attende questa contemplazione, che sarà il compimento di tutti i desideri ovvero la beatitudine, per il momento del "risveglio". Il Salmo si protende così chiaramente al di là dell'esistenza storica dell'uomo; egli attende un risveglio, con il quale soltanto ha inizio la vera vita. Proprio per questo egli si distingue dai suoi avversari senza Dio, che conoscono solo la soddisfazione del momento, il successo e la sazietà materiale come felicità e quindi come fine dell'esistenza umana. Essi restano nell'ambito materiale e così anche nei limiti temporali della vita terrena. Se è così, il criterio non può essere la "giustizia"; allora si deve allungare la mano, laddove si offrono successo

e soddisfazioni. La giustizia come vita in conformità con Dio rinvia di per sé al di là della pura materialità e temporalità della vita terrena. Da questo punto di vista il commisurarsi al comandamento di Dio e l'orientamento escatologico sono profondamente legati. Anche se l'idea della nuova vita qui non è sviluppata e in realtà si accenna solo appena, l'orientamento escatologico dell'esistenza di fatto è molto chiaro per colui, che cerca il volto di Dio con la sua vita e sa che lo contemplerà "nel risveglio". La ricerca del volto di Dio porta in sé essenzialmente il superamento del tempo, la speranza escatologica.

Vi è nondimeno anche un anticipo di ciò che sarà. Nel Salmo 24 avevamo visto la connessione della ricerca del volto di Dio con il culto, ma avevamo anche rilevato che questa ricerca va al di là del culto. Nel Salmo 17 manca l'elemento culturale, mentre di solito nella maggioranza dei testi veterotestamen-

tari l'espressione "cercare il volto di Dio" ha un significato culturale, anzi, è addirittura un terminus technicus dell'incontro nel culto. Ciascuno dei tre calendari liturgici (Es. 23,14-19; 34,18-26; Dt 16,1-17) menziona due volte questa espressione. Con una formulazione quasi identica viene stabilito il dovere degli uomini di visitare il santuario ("contemplare il volto di JHWH") tre volte all'anno. "Dt 31,11 prevede la proclamazione della legge ogni sette anni davanti a tutto il popolo, che è convenuto nel santuario (di Gerusalemme) per la festa delle capanne, per contemplare il volto di JHWH". L'evento culturale diviene un incontro con Dio, una forma di contemplazione, che però alla luce dell'insieme dei testi relativi si rivela nondimeno sempre più come una sorta di anticipazione, che rinvia al di là di se stesso. Questa prospettiva ampia appare ancora una volta, se prendiamo in considerazione le espressioni "la luce del volto divino" e "il nascondersi del volto di Dio". Luce e vita sono immediatamente connesse per l'uomo dell'Antico Testamento. Quando si parla dello splendore del volto divino, si indica Dio come fonte della vita. Il Salmo 4,7b supplica. "Fa brillare su di noi la luce del tuo volto"; il Salmo chiede così vita e salvezza. In altri testi questo appare specificato nei confronti della fecondità della terra, della liberazione

L'iconografia si fonda sulla centralità del vedere, un vedere che nell'"Incredulità di Tommaso" del Caravaggio giunge sino al toccare

e della crescita del popolo: "Fa' splendere il tuo volto e noi saremo salvi" (S. 80, 4,8.20). Ma si tratta anche dell'illuminazione del cuore, così che l'uomo possa riconoscere i suoi peccati (S. 90,8). E viceversa laddove Dio distoglie il suo volto, là il nascondersi di Dio può dare al peccatore una sicurezza ingannatrice: Dio sembra non esistere. Si può vivere tranquillamente senza di lui, contro di lui, voltandogli le spalle – così sembra. Proprio questa sicurezza dell'uomo senza Dio è la sua più profonda rovina. In un tempo del silenzio di Dio, in un tempo, nel quale il suo volto sembra essere divenuto irriconoscibile, non dovremmo riflettere con un certo timore su questo significato del nascondimento di Dio? Non dovremmo vedere qui la vera sciagura del mondo e tanto più forte e urgentemente gridare a Dio, perché egli mostri il suo volto? Non è in questa situazione tanto più ur-

gente la ricerca del suo volto?

Infine vorrei a conclusione di queste indicazioni sui fondamenti veterotestamentari della contemplazione testamentaria del volto di Cristo, del volto di Dio, presentare ancora un testo veterotestamentario centrale, che Paolo – come già accennato – ha ripreso in 2 Cor 3,4-6 ed ha riletto alla luce di Cristo, così che proprio qui la novità della realtà cristiana può divenire visibile così come l'interiore unità dei due testamenti. Intendo dire il passo di Es. 32-34, nel quale dapprima viene descritto il peccato di Israele, l'adorazione del vitello d'oro, poi la punizione dei peccatori e la lotta di Mosè con Dio, perché egli riaccolga il suo popolo, dal quale egli minaccia di allontanarsi del tutto. La preghiera di intercessione di Mosè raggiunge il suo vertice nell'offerta: "Questo popolo ha commesso un grande peccato... Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato... E se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto!" (32,32). Nel cap. 33 appare poi il nostro tema in due testi, che stanno tra loro in una certa tensione. Entrambi hanno avuto per la ricerca cristiana del volto di Dio una grande importanza. Dapprima viene descritto come Mosè sia continuamente a colloquio con Dio... (continua a pag. IV)

(segue da pag. III) ... e poi viene detto: "Così il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il suo amico" (33,11). Alla fine del capitolo Mosè chiede. "Mostrami la tua gloria!". La risposta suona: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo... Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere" (33,18-23).

Da una parte sta il parlare faccia a faccia come fra amici, dall'altra l'impossibilità di vedere il volto di Dio in questa vita, l'uomo può conoscere solo le sue spalle. E' chiaro che questo testo nella rilettura cristiana dell'Antico Testamento doveva acquisire un nuovo significato. Come mostra il discorso di Stefano (Atti 7,37) la promessa del Deuteronomio era continuamente presente ai cristiani: "Il Signore tuo Dio susci-

L'arte delle icone, l'iconoclasmo

e la ripresa nella pietà popolare del XIX secolo della devozione tardomedievale del sacro volto

terà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto" (Dt 18,15). Ma Israele divenne anche in seguito pienamente consapevole della melanconica parola, con la quale si conclude il Deuteronomio: "Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè - lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia" (34,10). Stefano nel suo discorso vuol dire che ora in Gesù di Nazareth la promessa finora rimasta aperta si è compiuta. Gesù come Mosè sul monte ha presentato se stesso in vittima di espiazione. L'offerta di Mosè non era stata accolta. Cristo però è stato fatto per noi peccato, ha preso per noi su di sé la maledizione (Gal 3,13). Egli sta continuamente per noi come intercessore davanti al Padre (1 Gv 2,1). Ed era lui che continuamente stava faccia a faccia con il Padre - più di un profeta, più di un amico - come il Figlio. Egli poteva vedere il volto di Dio, e sul suo volto diviene visibile per noi la gloria di Dio (2 Cor 4,6). A partire da questo momento la ricerca del volto di Dio è divenuta per gli uomini più concreta: essa consiste nell'incontro con Cristo, nell'amicizia con lui, che non ci chiama più servi, ma amici (Gv 15, 15).

Se il parlare faccia a faccia di Mosè con Dio per il lettore cristiano del libro dell'Esodo rinvia chiaramente a Cristo, così la negazione della visione e la limitazione alle "spalle di Dio" non poteva riferirsi allo stesso modo a Gesù stesso. Nell'unica figura di Mosè era quindi rappresentato tanto il mistero di Cristo come il cammino dei discepoli di Gesù; ad essi cioè a tutti noi, i fedeli di Cristo, doveva riferirsi il secondo testo. Questo è il concetto fondamentale dell'interpretazione di Es. 33 presso i Padri; nei particolari naturalmente varia assai l'interpretazione proprio di questo difficile testo della visione delle spalle di Dio, dello stare nella fenditura della roccia, sotto le mani di Dio, che oggi ci coprono. Io personalmente sono sempre particolarmente toccato dall'interpretazione, che Gregorio di Nissa ha dato del passo. Poter vedere Dio solo di spalle - che cosa significa altro se non, egli dice, che noi possiamo incontrare Dio solo, se camminiamo dietro Gesù; che noi lo vediamo solo nella modalità della sequela di Gesù, che è un camminare dietro le sue spalle e così dietro le spalle di Dio. Vedere Dio si verifica in questo mondo nella modalità della sequela di Cristo; vedere è camminare, è l'essere in cammino di tutta quanta la nostra esistenza verso il Dio vivente, per la quale Gesù Cristo offre la direzione con tutto il suo itinerario, soprattutto con il mistero pasquale di

passione, morte, risurrezione e ascensione.

Contemplare Cristo nell'esistenza

Il testo centrale dell'Antico Testamento sulla visione del volto di Dio ci ha così introdotti nel Nuovo Testamento. Che cosa è ora la novità nel Nuovo Testamento? La novità non è in realtà un'idea, la novità è un fatto, meglio: una persona, Gesù Cristo. A partire da lui si riorganizzano i molteplici motivi della pietà veterotestamentaria ed acquisiscono, proprio anche dopo la fine del tempio, una nuova concretezza. Egli stesso è il volto di Dio per noi. A partire da questa consapevolezza è nata la grande arte delle icone, che certamente non possono comunque pretendere di essere il punto finale della nostra ricerca del volto di Cristo. La stessa cosa vale naturalmente anche delle "Achiropoietà", delle immagini secondo la tradizione non fatte da mano d'uomo, che hanno ispirato le icone di Cristo. Nella lotta fra culto delle icone e ico-

noclasmo si trattava di questo punto centrale: l'icona non può divenire un'immagine di Dio autonoma, che rende Dio addirittura materialmente afferrabile. Essa deve piuttosto portare in se stessa la dinamica del superamento, rinviare al di là di sé ed essere un invito, che ci porta sul cammino, alla ricerca del volto del Signore - un invito, che ci conduce al di là di ogni realtà materiale e ci mantiene costantemente nell'itinerario della sequela, che non può finire in questa vita. Se vogliamo esprimere questo in modo teologicamente specialistico, potremmo dire: l'icona porta in sé una dinamica escatologica; solo se la contempliamo così, essa è contemplata correttamente. Nel XIX secolo da questi impulsi è rinata, ricollegandosi con forme di pietà del tardo medioevo, la devozione al sacro volto, che trova in Teresa di Lisieux un vertice, dal momento che ella stessa si denominava. "Del bambino Gesù e del sacro volto". Entrambi i titoli fanno riferimento alla "kenosi" di Dio, al suo farsi piccolo, al suo discendere nella povertà dell'esistenza umana. Se il primo titolo sottolinea piuttosto l'amabilità di questa discesa, il secondo mette invece l'accento sull'aspetto della passione, poiché in questo mondo il volto di Cristo è un "capo coperto di sangue e ferite", proprio così esso mostra il mistero dell'amore di Dio e il vero volto di Dio.

Approfondendo ulteriormente possiamo distinguere tre punti nodali nella pietà cristiana, fondata sul Nuovo Testamento, della ricerca del volto di Cristo e del volto di Dio. Fondamentale è

innanzitutto la sequela, l'orientamento di tutta quanta l'esistenza all'incontro con Gesù. In questa un posto centrale spetta all'amore del prossimo, all'amore, che a partire dal crocifisso riconosce il volto di Gesù nei poveri, nei deboli, nei sofferenti. A giusto titolo lo può in essi vedere; nel servizio a coloro che hanno bisogno di aiuto ama lui, è a lui vicino, vede e tocca lui (cfr. Mt 25,31-46). Ma noi possiamo in realtà sempre solo riconoscere Gesù stesso nei poveri, se il suo volto stesso ci è divenuto familiare, e questo volto diviene a noi particolarmente vicino soprattutto nel mistero dell'Eucarestia, nel quale continuamente la lotta di Mosè sul monte diviene presenza fra di noi: il Signore sta sul monte - e si lascia per noi assimilare al peccato. Così egli diviene chicco di grano che muore, così egli si dona a tutti noi nell'Eucarestia, si dà a noi come il vero pane della vita nelle nostre mani. Così l'Eucarestia diviene un vedere, come era avvenuto esemplarmente coi discepoli di Emmaus. Lo riconosciamo allo spezzare il pane, ci cadono dagli occhi come delle scaglie. Nell'Eucarestia guardiamo a colui che abbiamo trafitto, al capo coperto di sangue e ferite. Così impariamo a conoscerlo e possiamo riconoscerlo nei poveri. In questo senso fa parte della pietà liturgica la devozione molto personale alla passione, l'incontro intimo con Gesù, anche la pietà popolare. L'autentica icona deriva da questo incontrarsi con Gesù e conduce pertanto a lui, ma proprio per questo sempre necessariamente anche al prossimo.

Infine nelle due modalità inseparabilmente intrecciate fra di loro della contemplazione del volto di Cristo, che abbiamo incontrato, si trova un terzo elemento, e cioè quello escatologico. Come la contemplazione dell'icona rinvia sempre al di là di questa, così anche la celebrazione eucaristica ha in sé questa dinamica: essa è un andare ver-

Buddismo e induismo hanno immagini di dei, ma non conoscendo il Dio personale non concepiscono il totalmente altro

so il Cristo che viene, verso quel "risveglio", nel quale egli stesso ci sazierà con il suo volto, con il volto del Dio trinitario. E proprio anche il rivolgersi al prossimo, l'impegno sociale, oltrepassa il momento attuale. L'amore compie certamente innanzitutto ciò che è necessario ora, l'aiuto ora richiesto ai sofferenti ed ai bisognosi.

La teologia politica voleva posporre questo aiuto da dare ora al compito pri-

mario della costruzione del mondo migliore. Questa era e rimane una presunzione, nella quale il singolo diviene strumento di sogni politici futuro, i quali rimangono per parte loro irreali. Ma il famoso nocciolo di verità non manca neppure qui: l'offerta di aiuto al singolo fa parte della lotta dell'amore, della lotta della fede per la venuta del regno di Dio. Il regno di Dio certamente non è una costruzione politica realizzabile da noi, ma dono di Dio, che noi non possiamo conseguire semplicemente con il nostro impegno umano. Ma tuttavia ha a che fare con il nostro cammino di sequela nel servizio, in quanto l'amore, che non al di là della realtà materiale dona anche Dio, conduce a Dio, orienta al suo volto, dona sempre troppo poco. Amore del prossimo e culto sono anticipi di ciò, che in questo mondo rimane speranza. Ma proprio per questo essi sono forze della speranza, che conducono verso ciò che è più grande e che sta venendo - verso la vera salvezza e il vero compimento - la contemplazione del volto di Dio.

Conclusione: le altre religioni e la fede

A conclusione dobbiamo ancora una volta tornare alla questione della connessione di questa forma di vita biblica con la storia religiosa nel suo insieme. Avevamo visto che l'eliminazione delle immagini cultuali, che per altro hanno mantenuto viva la ricerca del volto di Dio, condusse alla nozione del Dio personale e così di fatto alla conoscenza di ciò, che è la persona. A questo punto si dividono le vie della storia religiosa. Le grandi forme religiose, che non conoscono il Dio personale, come il neoplatonismo ed il buddismo o anche forme importanti di induismo, conoscono molto bene degli dei, ai quali si possono rivolgere delle preghiere, che possono aiutare o anche nuocere. Questi dei si possono rappresentare con immagini; hanno un volto; sono in qualche modo persone. Ma questi "dei" non sono Dio. Essi sono delle potenze in quell'ambito intermedio, al di là del quale molti non riescono ad andare. Al regno della definitività, del totalmente altro, dell'autenticità essi comunque non appartengono. Questa realtà autentica, che Plotino chiama l'"Uno" al di là di ogni essere o di ogni nome e che nella visione buddistica è il "Nulla" assoluto - questa realtà non ha nome né volto. Il vero fine di tutte le purificazioni e guarigioni consiste nell'uscire dall'ambito dei nomi e dei volti, dall'ambito delle distinzioni e delle contrapposizioni nell'anonimato dell'"Uno" o anche proprio del "Nulla". La novità della religione biblica era ed è, che questo stes-

so essere originario, il "Dio" autentico, del quale non può esistere nessuna immagine, nondimeno ha un volto e un nome, è persona. E la salvezza non con-

siste nell'affondare nell'anonimato, ma nel "saziarsi del suo volto", che al risveglio ci verrà concesso. Il cristiano va incontro, a questo risveglio, a questo saziarsi guardando al crocifisso, contem-

plando Gesù Cristo.

Joseph Ratzinger

Anticipazione da "Il volto dei volti, Cristo", edizioni dell'Istituto internazionale di ricerca sul volto di Cristo, dicembre 2001